

## פרק שנים עשר

# מחלוקות השבת, המועדים והטהרה בימי הבית השני

### א. מחלוקות השבת

רבות ממחלוקות הבית השני סבבו על הציר של שמירת השבת ומניעת חילולה. ראשית המחלוקת נעוצה במאמציו של נחמיה למנוע חילול שבת בירושלים בחקלאות, במלאכה ובמסחר על ידי סגירת השערים בירושלים בכוח (נחמיה י"ג, טו-כב). מסורת חז"ל מייחסת לימי נחמיה חומרות שבת מפליגות החורגות מן ההלכה המקורית:

בימי נחמיה בן חכליה נשנית משנה זו... בראשונה היו אומרים: [רק] שלושה כלים ניטלין בשבת... התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו, עד שאמרו: כל הכלים ניטלין בשבת חוץ מן מסר הגדול ויתד של מחרישה (שבת קכג ע"ב).

החכמים בימי הבית השני ראו כי לא כל העם מסוגל לקבל את חומרות ה'מוקצה' בכלים, וחומרות אלו אינן משרתות עוד את המטרה הראשונה, למנוע את חילול השבת בחקלאות, במלאכה ובמסחר, כפי שהיה בימי נחמיה. לפיכך התירו, וחזרו והתירו, וחזרו והתירו בעניין טלטול כלים (ונחלקו שם בגמרא מה בדיוק התירו, ומה חזרו והתירו, ומה חזרו ושוב והתירו).<sup>1</sup>

1. במקביל נוספו בימי עזרא ונחמיה גם חומרות באיסורי חיתון. הפסוק בעזרא ט', א מזכיר בהקשר זה את שבעת עמי כנען יחד עם "הַעַמֵּי הַמֵּאֲבִי הַמְצֻרִי וְהָאֲמֹרִי", בניגוד למפורש בדברים כ"ג, ח, שמצרי אחרי שלושה דורות יכול לבוא בקהל ה'. כל זה במסגרת המאבק הגדול נגד נישואי התערובת עם נשים נכריות ובגלל התמיכה של שרים, נכבדים וכוהנים גדולים במשפחות מעורבות, שנגדן נאבקו

אולם לא כולם היו מוכנים לקבל את היתרי החכמים הירושלמים, כפי שמלמדות עדויות רבות מימי הבית השני.

ואכן, אנו פוגשים את חומרות השבת בסוף ספר היובלים (פרק נ'). בין השאר נאמר שם שאסור לשכב עם אישה בשבת, וכמו כן אסור לדבר בדברי חול, לצאת לדרך או לעסוק במשא ובמתן (נ', ח). כמה מהאיסורים הנזכרים שם מקובלים גם בהלכת חז"ל על פי דבריו של ישעיהו (נ"ח, יג), אולם בספר היובלים הם נחשבים כחילול שבת ממש כמו כל מלאכה.<sup>2</sup> ככל הנראה, חומרות נחמיה התרחבו בחוגי 'היובלים' וכיתות הבית השני, והפכו בתודעתם לאיסורים גמורים מן התורה, כמו כל מה שנהוג 'מימים ימימה'. אם אין הברל בין משא ומתן ודיבור בצורכי חול לבין מלאכה גמורה, כנראה גם אין הברל בין סוגי כלים – הכול אסור 'מדאורייתא', הכול נקרא 'חילול שבת', ועל כל חילול יש עונש מוות.

בשלב הזה ימצאו גם עוגנים ורמזים לחומרות אלו בתורה ובנביאים ('מדרש מקיים מנהג'), ואף גילויי רוח הקודש יופיעו, יחזקו את החומרות הקיצוניות ביותר ויוכיחו שהכול כבר כתוב על 'לוחות השמים',<sup>3</sup> וכל חומרה ומנהג הם בעצם 'הלכה למשה מסיני'.<sup>4</sup> תהליך

עזרא ונחמיה בחריפות בעת המשבר ההוא. ראו: עזרא ט', א-ב; י', יח-כד; נחמיה י"ג.

2. ראו: ל' רביד, 'הלכות השבת בספר היובלים נ 6-13', תרביץ סט ב, תש"ס, עמ' 161-166. אמנם, רביד הוכיחה שפרק זה של ספר היובלים הוא תוספת מאוחרת, וראו על כך להלן, עמ' 404 והערה 16.

3. 'לוחות השמים' הם המושג הכיתתי המנוגד למה שקראו חז"ל 'תורה שבעל פה'. ספר היובלים ומגילות קומראן האמינו שגם התורה הנוספת שקיבל משה כתובה על 'לוחות השמים', וכך יכלו בעלי רוח הקודש שנתגלו להם רזי התורה (לפי אמונתם) 'לראות' את הלוחות השמימיים ולשחזר את הפירושים הנכונים לתורה, ראו: כ' ורמן, 'התורה והתעודה הכתובה על הלוחות', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 473-492; ל' רביד, 'המינוח המיוחד של לוחות השמים בספר היובלים', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 463-471. בכל זה אימצו אנשי 'היובלים' מושג שהיה רווח במזרח הקדום על 'ספרים שמימיים' והחילו אותו גם על מתן תורה, אף שהוא שונה ביסודו.

4. על 'הלכה למשה מסיני' גם בהלכות דרבנן ראו למשל חגיגה ג ע"ב – רבי אליעזר קיבל מרבותיו הלכה למשה מסיני ש"עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית",

זה (המוכר לנו היטב בזמננו) מסביר בבהירות את הקו שהוליך מעזרא ונחמיה עד כיתות הבית השני, דרך הסירוב התקיף לקבל מגמה הלכתית של "חזרו והתירו".

גם מרמזי מגילות ה'פשר' ושאר מגילות קומראן אפשר לקבל תמונה דומה. במגילת פשר נחום,<sup>5</sup> במגילת ברית דמשק<sup>6</sup> ובמגילת מקצת מעשי התורה<sup>7</sup> ישנן עדויות ברורות על התנגדות חריפה מאוד לחכמי ירושלים – "דורשי החלקות",<sup>8</sup> "אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות"<sup>9</sup> והסיעו "גבול אשר גבלו רישונים",<sup>10</sup> "כיא בחרו בקלות",<sup>11</sup> כלומר היו 'מקלים' בהלכות שונות, בטומאה ובטהרה וגם בשבת.<sup>12</sup>

אולם הלכה זו היא בוודאי מדרבנן, שהרי בתורה הוזהרו ישראל שלא לכבוש את ארצות עמון ומואב (דברים ב', ט, יט), וכך מפורש ברמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פ"ה הכ"ז). לסיכום מפורט של הלכות למשה מסיני לסוגיהן ראו: נ' עמינח, "על הלכה למשה מסיני", בשדה חמ"ד 26 א-ב, תשמ"ג, עמ' 13-22.

5. ראו: ד' פלוסר, 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', יהדות בית שני – קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים תשס"ב, עמ' 184-219.
6. ראו בהרחבה: י' שיפמן, 'סרך דיני שבת ממגילת ברית דמשק', הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 90-135.
7. על מגילה זו ראו לעיל, עמ' 301, הערה 26. המגילה נכתבה כנראה על ידי אחד ממנהיגי הפרושים מירושלים ומהמקדש ונשלחה אל חכם מרכזי, שנחשב כמחמיר יותר מחכמי ירושלים, בתקווה שיבין את חומרות הטהרה, שבעיני הכת הפורשת היו בגדר 'אמת התורה'. רמז אפשרי לחכם ירושלמי בן אותה תקופה שהחמיר הרבה יותר מרוב חכמי ירושלים, ניתן למצוא בדברי התוספתא (מכשירין פ"ג ה"ד, מהר" צוקרמאנדל עמ' 675) על יהושע בן פרחיה, נשיא החכמים בדור הזוגות השני, בתקופה החשמונאית. יהושע בן פרחיה טימא "חטים הבאות מאלקסנדריה" מפני הרטיבות שבספינה, ואמרו על זה חכמים (בלשון חריפה): "אם כן, יהיו טמאות ליהושע בן פרחיה וטהורות לכל ישראל".
8. פשר נחום, קטעים 3-4 א, שורה 2, פורסם על ידי א' קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 283.
9. ברית דמשק, פרק א, שורות 44-45, פורסם על ידי א' קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים א, ירושלים תש"ע, עמ' 6.
10. שם, שורות 42-43.
11. פשר תהילים א, קטעים 1-2 א, שורה 27, מהר" קימרון (לעיל, הערה 8), עמ' 300.
12. על רשימת האיסורים המוחלטים במגילת מקצת מעשי תורה, שנכתבו נגד ההלכה שנהגה במקדש בירושלים, כתב י' זוסמן: "כל הלכותיהם לחומרא... וחומרא זו

### ב. חומרות הטהרה ופולמוס 'טבול יום'

בהלכות טומאה וטהרה אנו מוצאים תמונה דומה. חומרות טהרה מפליגות נהגו בקבוצות שונות (אוכלי חולין בטהרת תרומה / בטהרת הקודש / בטהרת חטאת – חגיגה יח ע"ב), והמחמירים יותר היו נוהגים טומאה חמורה בכל נגיעה בכגד טהור של הקבוצה הנמוכה יותר בדרגת הטהרה.<sup>13</sup> השיא היה בהכנת 'פרת החטאת' (= פרה אדומה): נשים היו יולדות ומגדלות תינוקות בטהרה בחצרות ירושלים שהיו חצובות בסלע חלול מלמטה "מפני [חשש] קבר התהום". בעת שאיבת המים היו מניחים דלתות שאינן מקבלות טומאה על גבי שוורים, והתינוקות היו יושבים על הדלתות עם כוסות של אבן בידיהם (פרה פ"ג מ"ב), ועוד חומרות נוספות (שם מ"ג) – הכול כדי למנוע כל חשש קל שבקלים שמי החטאת יקבלו טומאה. אולם אחרי כל ההפלגות האלה באו החכמים וקבעו הלכה למעשה, הלכה הנראית מפתיעה:

ומטמאים היו את הכהן השורף את הפרה [האדומה] מפני הצדוקים,<sup>14</sup> שלא יהיו אומרים [רק] במעורבי שמש היתה נעשית.

שיטתית היא – הם משווים מידותיהם לחומרא, ונוטים להחיל את החומרא בכל ההיקף ועל כל הפרטים ("חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה", תרביץ נט, תש"ן, עמ' 34).

ו' נעם במאמר נגדי ('כיא כחרו בקלות' – חומרה קומראנית או מהפכה תנאית?); מגילות ח-ט, תש"ע, עמ' 211-226) מציגה כיוון הפוך, שלפיו החומרה היא המצב הקדום, וחכמי ירושלים (המכונים 'פרושים') הם שהקלו בהלכותיהם עד כדי מהפכה.

אפשר אמנם להתווכח בכמה פרטים על ניסוחים גורפים אלה, אבל אין ספק שהמגמה העיקרית של ההלכה שנהגה במקדש בתקופה החשמונאית הייתה להקל ככל האפשר ולהתחשב בעם, ומגמה זו הרחיקה מעבר למה שיכלו 'מורי הצדק' לשאת.

13. ראו: חגיגה פ"ב מ"ז, וראו להלן, הערה 73.

14. תיאורי הצדוקים אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר שלושה עשר י ו, מהד' שליט עמ' 99-100; תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ספר שני ח יד,

סמכו ידיהם עליו ואומרים לו: אישי כהן גדול, טבול [טבילה] אחת (שם משניות ז-ח).

כלומר, לדעת הצדוקים הכוהן השורף את הפרה צריך להיות כוהן טהור לגמרי, שטבל מטומאתו והעריב שמשו, ככתוב המפורש בתורה למשל לגבי אכילת תרומה וקודשים – "וְכָא הַשְּׂמֶשׁ וְטָהַר וְאַחַר יֵאָכֵל מִן הַקֶּדְשִׁים... (ויקרא כ"ב, ז); ואילו לדעת החכמים הכוהן השורף את הפרה יכול להיות 'טבול יום', כלומר כוהן שטבל מטומאתו ולא העריב שמשו. המחלוקת הגיעה עד כדי כך שהחכמים התעקשו לטמא את הכוהן השורף את הפרה ולדרוש ממנו שיטבול, כך שיהיה במעמד של 'טבול יום'.<sup>15</sup>

לא קשה לתאר את תגובות הכוהנים המחמירים למעשה החריף והבוטה של חכמי ירושלים, שכפו בכוח רמת טהרה פחותה בפרת

מהר' שמחוני עמ' 142) מראים אליטה קטנה של משפחות כהונה ומשפחות עשירות, בעיקר בירושלים, עם אורח חיים והשקפות עולם הקרובים לעולם ההלניסטי. לכן נחשבו הצדוקים כמהדורה שנייה של 'מתיוונים', אשר לא רצו לקבל את הלכות החכמים המחמירות מן 'התורה שבעל פה'. אולם הלכות צדוקיות המופיעות בדברי חז"ל הן מחמירות, כמו זו המובאת למעלה, בעוד חז"ל הם המקלים בהלכות.

עם גילוי התעודות מקומראן, ובייחוד מקצת מעשי התורה, התברר סופית שהלכה 'צדוקית' מחמירה הייתה משותפת לצדוקים ולאנשי קומראן, וההבדלים הקיצוניים באורח החיים בין הצדוקים לאיסיים ולאנשי קומראן לא ביטלו את הגרעין ההלכתי והאידאולוגי המשותף לכל אלו – תפיסה הדבקה בתורה שבכתב (לפי פרשנותם ודרשותיהם) כנגד הלכות החכמים המקלות והפרגמטיות. מנגד, חכמים התחשבו בתוצאות שליליות אפשריות של הלכות אידאולוגיות וגם ראו חובה לפעול למען איחוד העם כולו סביב למקדש. וראו לאחרונה: 'פורסטנברג, 'קובלין' אנו עליכם פרושים" – לעיצובה של תמונת העולם הפרושית במשנה', בתוך: א' רוזנק (עורך), ההלכה – הקשרים רעיוניים ואידאולוגיים גלויים וסמויים, ירושלים תשע"ב, עמ' 311-283.

15. ככל הנראה, החכמים אשר סמכו ידיהם על הכוהן לא היו טמאים ממש, אלא רק ביחס לדרגת הטהרה המוקפדת במעמד של שרפת הפרה. ממילא הכוהן לא נטמא מן הדין, אלא ירד במעלות הטהרה ונעשה 'טבול יום' ביחס לחומרת הטהרה שנהגה במעמד זה, וראו להלן, הערות 73, 75.

החטאת. זאת בפרט לאור העובדה שעליה אין חולק, שמי שהעריב שמשו טהור לגמרי, בעוד טבול יום אסור אפילו באכילת תרומה. אכן, הוויכוח עם חכמי ירושלים בנקודה זו נזכר בפירוש במגילת מקצת מעשי התורה, הדורשת שכל מעשי הפרה ייעשו ב"העריבות השמש"<sup>16</sup>, וזוהי אחת הסיבות למתואר בהמשך המגילה, "שפרשנו מרוב העם]... מהתערב בדברים האלה"<sup>17</sup>.

חשוב לנסות ולהבין, מה עלה על דעת החכמים שכך עשו – מדוע לא מנעו את הסכסוך הקשה? מדוע לא שרפו את הפרה בכוהנים מעורבי שמש, הטהורים לכל הדעות? הסבר שיטתם של חכמים יבוא להלן, אבל ברור שפגיעה כה קשה בחומרות טהרה שכבר נהגו והתפשטו לא יכלה שלא לעורר קיטוב עמוק ופולמוס כואב ונוקב.

### ג. מלחמה בשבת – פסיקת מתתיהו החשמונאי

פילוג הלכתי חמור התחולל בראשית המרד החשמונאי, עם פסיקתו של מתתיהו החשמונאי להילחם גם בשבת, לפחות מלחמות הגנה:<sup>18</sup>

ויועצו ביום ההוא לאמור: כל איש אשר יצא אלינו למלחמה

16. "ואף על טהרת פרת החטאת, השוחט אותה והסורף אותה והאוסף [את אפרה והמזה את מי] החטאת... לכול אלה להעריבנות השמש להיות טהורים בשל שא יהיה הטהר מזה על הטמה..." (פרק ב, שורות 13-16, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 206).

17. פרק ג, שורות 7-8, עמ' 210 (הציטוט המלא מובא להלן, הערה 59).

18. ראו בספרו של הרב ש' גורן, משיב מלחמה א, ירושלים תשנ"ד, עמ' מא-קט, וראו שם, עמ' נד-סג, על מלחמות החשמונאים בשבת. לדעת הרב גורן, הלכת מתתיהו זהה לפסיקתו של שמאי הזקן (שבת יט ע"א), שהתיר להילחם בשבת אפילו מלחמת מצור יזומה. ואולם לדעתי היו שם שני שלבים שונים בפסיקת ההלכה, כפי שנראה להלן. על ההתפתחות בהלכה זו ראו גם את מאמרו של מ"ד הר, 'לבעיית הלכות מלחמה בשבת בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד', תרביץ ל, תשכ"א, עמ' 242-256, 341-357.

ביום השבת, נילחם בו, פן נמות כולנו, כמו שמתו אחינו  
במסותרים (מקבים א ב', 41).<sup>19</sup>

לעומת זאת, בפרק האחרון של ספר היובלים אנו מוצאים התנגדות  
נחרצת למלחמה בשבת:

וכל איש אשר יעשה בו מלאכה... ואשר יכה ויהרג כל איש  
והשוחט בהמה ועוף והצם והעשה מלחמה ביום השבת. והאיש  
אשר יעשה דבר מכל זה ביום השבת ומת (נ', יב-יג).<sup>20</sup>

מסתבר אפוא, כי החסידים שברחו למערות במדבר ומתו בשבת בלי  
לסתום את המחבואים, מתוך סירוב מוחלט להילחם בשבת, נהגו על  
פי פירוש התורה המוכר לנו מספר היובלים. רבים מחוגי החסידים לא  
הסכימו עם פסיקת מתתיהו וסירבו לקבל את ההלכה החשמונאית  
המתחדשת, שלפיה מותר להילחם בשבת משום 'פיקוח נפש כללי':

אם נעשה כולנו כמו שעשו אחינו, ולא נילחם בגויים על נפשנו  
ועל חוקינו, עתה מהרה יכריתונו מעל הארמה

(מקבים א ב', 40).

הלכה חשמונאית זו חזרה ונשנתה בפי שמאי הזקן. לפי דבריו הלכה  
זו כוללת לא רק מלחמת הגנה ("כל איש אשר יצא אלינו למלחמה  
ביום השבת נילחם בו"), אלא גם 'מלחמות מצור':

אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת,  
ואם התחילו אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: 'ובנית מצור על  
העיר אשר היא עושה עמך מלחמה' עד רדתה' (דברים כ', כ) –  
[כלומר] אפילו בשבת!

19. הציטוטים ממקבים א בפרק זה הם על פי מהדורת א' רפפורט, ירושלים תשס"ד.  
20. הציטוטים מספר היובלים בפרק זה הם על פי תרגומו של א' כהנא (הספרים  
החיצוניים א, תל אביב 1956, עמ' רטז-שיג).

לפי הסוגיה בתלמוד הירושלמי, מלחמת חובה גם מתחילים בשבת, "שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת... וכתוב 'עד רדתה' – אפילו בשבת".<sup>21</sup>

סוגיה זו הייתה שנויה במחלוקת עזה בירושלים בימי הבית השני, וכוהני ירושלים נקטו כנראה עמדת ביניים מצמצמת, שנצמדה ללשון ההחלטה של מועצת מתתיהו. הם אסרו בשבת – במצור פומפיוס – התקפות יזומות נגד סוללות המצור הרומיות, והקפידו להתיר רק הגנה מול מתקפה, בדיוק כפי שקבע מתתיהו החשמונאי במקרה שהיה לפניו.<sup>22</sup> בכך תרמו, לדעת יוסף בן מתתיהו, תרומה משמעותית לנפילת ירושלים בידי פומפיוס, ובעקיפין גם לנפילה הסופית ולהחרבת ירושלים בידי הרומאים. בלשונו של יוסף בן מתתיהו:

ואילו לא היה מנהג אבות בידינו לנוח בימות השבת, לא היתה הסוללה [הרומאית] יכולה להיגמר, מפני שהיהודים היו מונעים [זאת], שכן החוק [ההלכתי] מתיר להתגונן [בשבת] כשהאויבים פותחים בקרב ותוקפים, ואוסר [לתקוף בשבת] כשהם עושים דבר אחר. הרומאים... לא ירו ביהודים באותם הימים שאנו קוראים להם שבת ולא יצאו לקראתם לתגרות ידיים, אלא הקימו סוללה

21. ירושלמי שבת פ"א, ד ע"א-ע"ב.

22. לדעת א' רגב (מצור פומפיוס על הר הבית וההלכה הצדוקית האוסרת מלחמה בשבת – פרק בהיסטוריוגרפיה הלניסטית ובהלכה בתקופה החשמונאית, חידושים בחקר ירושלים ז', תשס"ב, עמ' 111-127), תיאורו של יוסף בן מתתיהו אינו נכון, והנצורים לא נלחמו כלל, כיוון שאחזו בהלכה 'צדוקית' שאסרה כל מלחמה בשבת. כך סבר גם י' בן-שלום (בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 89-93).

אולם, לדעתי תיאורו של יוסף בן מתתיהו ברור לגמרי, וכל הקשיים שמצאו בו יסודם באי-הבנת העובדה שהלכה זו התפתחה בשני שלבים: מתתיהו החשמונאי התיר להילחם מלחמת הגנה בשבת, ושמאי הזקן הוסיף והתיר גם מלחמת מצור יזומה בשבת ("עד רדתה").

ומגדלים והקריבו את כלי המשחית, שיהיו מוכנים להשתמש בהם ביום הבא.<sup>23</sup>

בימי מצור פומפיוס היה שמאי חכם צעיר בירושלים, ורק בימי הורדוס היה ל'זקן'.<sup>24</sup> שמאי הזקן הרחיב מאוד את הלכת מתתיהו, והורה להילחם בשבת לא רק כאשר צרים עלינו, אלא אפילו כאשר צבא ישראלי נלחם במלחמה יזומה נגד עיר של מדינה אויבת, כי התורה אסרה להפסיק במצור: "עד רדתה – אפילו בשבת!"<sup>25</sup>

23. קדמוניות היהודים ספר ארבעה עשר ד ב-ג, מהד' שליט עמ' 122.  
 24. היסטוריונים זיהו את "סמיאס" הנזכר אצל יוסף בן מתתיהו עם שמאי. אמנם, אחרים זיהו אותו עם שמעיה, בעיקר בגלל זיהוי פוליון (שנזכר יחד עם סמיאס) כאבטליון. ראו: א"א אורבך, 'מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל', דברי האקדמיה הישראלית למדעים ב, תשכ"ט, עמ' 36; בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים (לעיל, הערה 22), עמ' 289. אולם הזיהוי עם שמאי מסתבר יותר, שכן כל סיפורי סמיאס ופוליון הם מתקופת הורדוס. שמאי והלל היו מנהיגי החכמים (הזקנים) בימי הורדוס, בעוד שמעיה ואבטליון היו בהנהגה בזמן מצור פומפיוס והכיבוש הרומי, שקדמו להורדוס.  
 אם נקבל את הזיהוי של "סמיאס" עם שמאי, הרי הוא נזכר בדבריו של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר ארבעה עשר ט ד, מהד' שליט עמ' 132-133) כחבר בסנהדרין הגדולה במשפטו של הורדוס (46 לפנה"ס), שהיה מושל הגליל והרג לוחמים קנאים במערות הארבל. לפי התיאור של יוספוס, סמיאס (= שמאי) היה היחיד שהעז לקום ולנוזף בגלוי בהורדוס על הופעתו השחצנית מול בית הדין. לפי אותו תיאור, כשהורדוס תפס את השלטון בירושלים הוא הרג את כל חכמי הסנהדרין חוץ מסמיאס (= שמאי, שהרי שמעיה כבר לא היה בין החיים). דווקא משום שסמיאס נוף בו בחר הורדוס שלא לפגוע בו, כיוון שכיבד את אומץ לבו ואת חכמת התורה שלו (מעשה דומה מדור קודם בעניין עבדו של ינאי המלך מופיע בסנהדרין יט ע"א).

שמאי כבר היה חבר בסנהדרין בשנת 46 לפנה"ס, ו-17 שנה לפני כן, במצור פומפיוס (63 לפנה"ס), היה חכם צעיר בירושלים. וכך נכון לדעתי לפרש את הלכת שמאי: "עד רדתה – אפילו בשבת". מסקנה זו של שמאי התגבשה מול פסיקת הכוהנים שהתירה בשבת רק מלחמת הגנה ותרמה להצלחת הצבא הרומי.  
 25. כל מי שמבין איך מתנהלת לחימה במציאות הראלית יודע בכיורו: אם יש יום בשבוע שבו אין לחימה, פירוש הדבר הוא שאין לחימה בכלל, והסיפור על פומפיוס שבנה את המצור על ירושלים בשבתות יוכיח. לכן, פסיקת מתתיהו על לחימה בשבת הייתה בעצם הכרזת המלחמה של החשמונאים. זהו גם ההיגיון בדרשתו של שמאי: יש בתורה פרשות שונות של מלחמה, מלחמת מצווה ומלחמת רשות, ואם

הרחבה זו באה, לדעתי, כתגובה הלכתית נגדית לפסיקה המחמירה והמצמצמת, שהתירה רק מלחמת הגנה במצור פומפיוס, ותרמה בכך לנפילת ירושלים ביד הרומאים.

לעומת זאת, הפרק האחרון בספר היובלים (פרק נ') התנגד לכל מלחמה בשבת וקבע שכל הנלחם בשבת עונשו מוות כמחלל שבת (בדומה למי ששט בספינה או צם בשבת). מגילת המלחמה<sup>26</sup> הרחיקה לכת עוד יותר ותיארה הפסקה של המלחמה לשנה שלמה בשנה השביעית, שנת השבתון לארץ (ויקרא כ"ה).<sup>27</sup> זאת משום שהמלחמה של 'אחרית הימים' אמורה להתנהל על פי כללים רוחניים ובהתגייסות מלאה של העולמות העליונים, ואילו הנלחמים בשבת או בשנת השבע אין להם סיוע ממרומים. ניצחון 'בני אור' חייב להתחולל במלחמה, ומלחמה אסור לה שתתקיים בשבת ובשנה השביעית.<sup>28</sup>

- יש מלחמה – ברור שנלחמו גם בשבת. הלימוד מכיבוש יריחו (שהתחיל בהקפת העיר שישה ימים והסתיים בכיבושה ביום השביעי – יהושע ו') עלול לצמצם את הלחימה בשבת רק למלחמת מצוה, אולם התורה נקטה לשון ברורה של לחימה ללא הפסקה דווקא בנוגע למצור של צבא ישראל נגד עיר אויב, ומצור כזה צפוי גם במלחמת רשות (לפי ההקשר, דברים כ', י-כ – אגב האיסור לזכור עצי פרי בבניית מצור). זהו הבסיס והרקע למדרש ההלכה של שמאי: "עד רדתה – אפילו בשבת".
26. מגילת המלחמה היא מגילה ייחודית שנמצאה בקומראן (בין שבע המגילות הראשונות שנמצאו במערה 1). היא מתארת 'מלחמת בני אור בבני חושך' בקץ ימי שלטונם של בני 'בליעל'. המגילה נשענת על נבואת בלעם האחרונה "בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים" (במדבר כ"ד, יד-כד), על מלחמות גוג ומגוג (יחזקאל ל"ח-ל"ט) ועל חזיונות דניאל (ז'-י"ב). מחברי המגילה ראו את עצמם כ'בני אור' והאמינו שהם חיים קרוב מאוד ל'קץ הפלאות'. על פי אמונתם העמוקה תיארם בפרטי פרטים את מלחמת ההכרעה השמימית בשבע מערכות – בשלוש מערכות ינצחו 'בני אור' בהנהגת המלאך 'מיכאל', בשלוש מערכות ינצחו 'בני חושך' בהנהגת מלאך החושך, והמערכה השביעית תכריע את ניצחון האור ביד ה'. המלחמה כולה תתנהל כמלחמה נסית, "בְּחֶרֶב לֹא אֵישׁ" (על פי ישעיהו ל"א, ח). המגילה פורסמה על ידי י" ירין (מגילת מלחמת בני אור בבני חושך – ממגילות מדבר יהודה, ירושלים 1955), ושוב על ידי א' קימרון (מגילות מדבר יהודה א, לעיל, הערה 9, עמ' 109-136).
27. מגילת המלחמה, טור ב, שורות 6-9, מהד' קימרון (לעיל, הערה 9), עמ' 112, וראו במבוא של ירין למהדורתו (לעיל, הערה 26), עמ' 19-20.
28. הפסקת לחימה בשבת, ויותר מזה בשנת שבתון, מסיבות דתיות, אפשרית בין שני

אמנם, ספר ברית דמשק מחמיר כנראה פחות מאשר ספר היובלים ומגילת המלחמה ואינו מזכיר איסור על מלחמה בשבת. בכמה מקומות הוא נראה קרוב יותר להלכת חז"ל.<sup>29</sup> גם בכך אפשר לראות שלא כל המידות שוות, וגם בתוך כיתות הכית השני, האיסיים ואנשי 'היהוד', היו דעות שונות אף בשאלות עקרוניות. עם זאת, הקפדה מחמירה בהלכות שבת מאפיינת גם את ברית דמשק: "אל יעל איש למזבח בשבת כי אם עולת השבת, כי כן כתוב: מלבד שְׁבִתֵיכֶם".<sup>30</sup> כלומר, קרבנות החגים יקרבו דבר יום ביומו, מלבד ב'שבתותיכם', שהן שבתות ה'.<sup>31</sup> יש כאן התנגדות

צדדים שמאמינים בשבת כחובה דתית עליונה, או שמוכנים לכבד אמונה כזאת כחלק מ'כללי המשחק'; אולם הרשעים 'בני החושך' לא יכבדו שום קודש, וממילא ברור שאין מדובר כאן בלחימה ראלית אלא ברעיון של יציאת מצרים – 'ה' יִלְחֶם לָכֶם וְאַתֶּם תִּחְרְשׁוּן' (שמות י"ד, יד).

29. ראו: שיפמן, 'סרך דיני שבת' (לעיל, הערה 6), שניתח את ההקבלות בין ספר ברית דמשק להלכות חז"ל ואת ההבדלים ביניהם. כך למשל, בברית דמשק ישנם תחומי שבת אך אין עירובי חצרות; ישנה חובה להציל בשבת אדם שנפל לבור ('פיקוח נפש') אבל בלי להשתמש בכלים ('בסולם וחבל וכלי...'). איסור המלחמה בשבת, המפורש בספר היובלים, איננו מופיע בברית דמשק, ואילו האיסור להקריב קרבן בשבת חוץ מעולת השבת המפורשת בכתוב נלמד מפסוק מפורש, ומתאים ללוח הפורש, ששום חג אינו חל בו בשבת.

30. ברית דמשק, פרק ג, שורות 250-251, מהד' קימרון (לעיל, הערה 9), עמ' 46. המילים "מלבד שְׁבִתֵיכֶם" הן עיבוד כיתתי ללשון הפסוק "מִלְבַּד שְׁבִתֵת ה'" (ויקרא כ"ג, לח). השינוי מנוסח המסורה בהשמטת שם ה' נובע אולי מן ההרחקה היתרה במגילות שלא לכתוב את השם המפורש כלל (וראו: שיפמן, 'סרך דיני שבת', לעיל, הערה 6, עמ' 131).

31. בפסוק נאמר שיש להקריב את קרבנות המוסף "מִלְבַּד שְׁבִתֵת ה' וּמִלְבַּד מִתְּנֻתֵיכֶם וּמִלְבַּד כָּל נְדָרֵיכֶם וּמִלְבַּד כָּל נְדָבְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַה'" (ויקרא כ"ג, לח). לפי פשוטו של מקרא יש להקריב את קרבנות המוסף בנוסף לעולות השבתות ובנוסף לנדרים ולנדבות, וכך התפרש הפסוק בתורת כוהנים (אמור פרשה יב י, מהד' ווייס קב ע"א). גם בפרשת המוספים ברור כי המילה "מִלְבַּד" באה להוסיף קרבנות נוספים המוקרבים באותו היום, כמו עולות התמיד והחודש וחטאת הכיפורים (במדבר כ"ח, כג, לא; כ"ט, ז, יא, טז, יט, כב, כה, כח, לא, לד, לח, לט). הפירוש של ברית דמשק הפך את משמעות הכתוב וביאר שכוונתו למעט את השבתות מכלל הימים שבהם מוקרבים קרבנות החג. אמנם, ייתכן גם פירוש מינורי יותר לחוק בברית דמשק. החוק פותח במילים "אל יעל איש", ואולי כוונתו היא רק

ברורה להקרבת מוספי חגים בשבת, וכוודאי גם לקרבן פסח בשבת. נראה ששבת חול המועד לא נחשבה אצלם בין ימי החג, ולא הקריבו בה מוספי חג.<sup>32</sup>

מתח בין חסידים וחכמים בהלכות שבת אנו מוצאים גם בהלכת חז"ל: "ההורג נחשים ועקרבים בשבת, אין רוח חסידים נוחה הימנו; ואותם חסידים – אין רוח חכמים נוחה מהם" (שבת קכא ע"ב).<sup>33</sup>

#### ד. השבת ה'מושלמת' והלוח בן 364 יום

הרצון להבטיח שמירת שבת 'מושלמת' הביא בסופו של דבר למחלוקת הגדולה סביב לוח השנה והמועדים, שכן הלוח הכפול של

- למנוע הקרבת קרבנות אישיים בשבת, כמו נדרים, נדבות וחגיגה, שאין זמנם קבוע ואינם דוחים את השבת, ובוזה הוא שווה להלכת חז"ל. ואולם, הדגשת השבתות בלשון ברית דמשק מתאימה יותר לפירוש הראשון, המנוגד להלכת חז"ל.
32. ראו: י' ידין, מגילת המקדש א, ירושלים תשל"ז, עמ' 105-106; וראו: שיפמן, סרך דיני שבת' (לעיל, הערה 6), עמ' 131-134. שיפמן חשב שברית דמשק אסרה להקריב אפילו קרבן תמיד בשבת, ולא התירה להקריב אלא את עולת השבת (= מוסף) בלבד, ולדעתו ברית דמשק מחמירה בכך יותר מספר היובלים, שלפיו מקריבים קטורת ותמיד בשבת. ואולם, בעיניי נראה יותר פירוש של ידין (שם), כי עולת השבת כללה את התמיד ואיננה אלא תמיד כפול, ממש כמו לחם משנה, כמפורש בכתוב: "עלת שבת קִשְׁבְתוּ עַל עֶלְת הַתָּמִיד וְנִסְקָה" (במדבר כ"ח, י). הסברו של שיפמן למילה "על" אינו מסתבר כלל.
33. המשנה בברכות (פ"ה מ"א) מזכירה את תפילת "החסידים הראשונים", ובפרק כולו ישנם עקבות ברורים של 'משנת חסידים'. הירושלמי (תרומות פ"ח, מו ע"ב) מבחין בפירוש בין הלכת חכמים המתירה להסגיר אדם לשלטונות במקרה מיוחד (כשאותו אדם "חייב מיתה כשבע בן בכרי"), לבין "משנת חסידים" האוסרת לחלוטין הסגרת אדם. לפי האמור שם, מי שמצפה לגילוי אליהו אמור לנהוג על פי "משנת חסידים". בספרות הבית השני נקראו גם החשמונאים וגם האיסיים והדומים להם 'חסידים', אבל החשמונאים נקראו גם 'חסידים וגיבורים'. רוב החסידים היו קרובים יותר לחכמים, אבל היה פער ביניהם בייחוד בהדגשת לימוד התורה אל מול החסידות, וראו: ש' ספראי, 'חסידים ואנשי מעשה', ציון נ, תשמ"ה, עמ' 133-154. לדיון נרחב וכולל על התופעה לדורותיה ראו: מ' בן-שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב תשס"ח, בפרט בפרקים א-ג ובנספחים, עמ' 464-503.

ירושלים (ושל חז"ל) העלה לעתים קרובות שאלות חמורות בהלכות שבת:

1. עדי החודש נדרשו ללכת לבית הדין ולהעיד על הירח המתחדש גם בשבת. זוהי תוצאה מרחיקת לכת של החובה לשמור על הלוח הכפול, שבו נקבעים המועדים על פי הלוח הירחי. כך מפורש במשנת החכמים:

על שני חדשים מחללין את השבת [בעדות החודש]: על ניסן ועל תשרי, שבהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין [= קובעים] את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים – מחללין אף על כולן, מפני תקנת הקרבן...  
תנו רבנן: מנין שמחללין עליהן את השבת? תלמוד לומר: 'אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם במועדם' (ויקרא כ"ג, ד)...  
(ראש השנה כא ע"ב).

2. קרבנות המוסף בחגים קרבו גם בשבת של חג ובשבת חול המועד (כאמור, בניגוד למה שעולה מברית דמשק, שרק עולת שבת קרבה בשבת).

3. קרבן פסח הוקרב בהמון עם גם בשבת לפי הכרעת הלל (פסחים פ"ו מ"א; פסחים סו ע"א), כפי שנראה להלן.

4. קציר העומר נעשה גם בשבת (מנחות פ"י משניות ג, ט).

5. לשיטת רבי אליעזר השמאי, בעל ההלכה הרדיקלית,<sup>34</sup> לא רק הקרבת שתי הלחם דוחה שבת, אלא אפילו הפעולות המקדימות

34. רגילים לפרש את שיטת רבי אליעזר כשיטה מחמירה, קרובה ל'הלכה קדומה', למנהגי חסידים ואף ל'הלכה כיתתית' בנושאים שונים. ראו: י' גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, ירושלים תשכ"ח, בפרט עמ' 7-35, 277-285; ר' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', מדעי היהדות 41, תשס"ב, עמ' 45-67; הנ"ל, 'בין פולמוס למחלוקת – מדוע נודה רבי אליעזר', מסכת ה, תשס"ו, עמ' 125-144.

הנחוצות לקיום המצווה (כגון אפיית הלחם) דוחות את השבת. הוא הדין לגבי הפעולות המקדימות הנחוצות לקיומן של מצוות אחרות כמו שופר, לולב, מצה וסוכה – כולן דוחות את השבת (שבת קלא ע"א, בניגוד לשיטת רבי עקיבא ורוב החכמים, וראו גם פסחים פ"ו משניות א-ב).

6. מנהג ערכה ביום האחרון של סוכות (הושענא רבה) גם הוא דחה שבת במקדש, תוך מאבק גלוי: אנשי הכיתות (ביתסין) כיסו את הערכות באבנים כדי למנוע את זקיפתן בצד המזבח בשבת, ואילו עמי הארץ שמטו את הערכות לאבנים וקיימו את ההלכה כמנהג (סוכה מג ע"ב).

ואולם, בצד חומרות רבות שתוארו בצדק, יש בהלכות בית שמאי, ובפרט בשיטת רבי אליעזר, גם פסיקות מקלות מפליגות, הפוכות במגמתן לגישה הכיתתית, ודווקא בגללן התנגש רבי אליעזר עם רבי עקיבא תלמידו. אחת מהן היא שיטתו בעניין 'מכשירי מצווה', המובאת למעלה: במקום שהתורה קבעה שיש למול בשבת או להקריב קרבן בשבת, גם כל מה שדרוש בעקיפין למילה או לקרבן, חובה לעשותו בשבת. זאת בניגוד לדעתם של רבי עקיבא ורוב החכמים, שכל מה שאפשר לעשותו מערב שבת אינו דוחה את השבת; ראו: שבת קל ע"ב - קלא ע"א. ביטויים חריפים מאוד בוויכוח הזה ניתן למצוא בשאלת רבי עקיבא בפסחים פ"ו מ"ב ('רבי, הבא לי מועד לאלו כמועד לשחיטה?!'), בתשובה המועזעת של רבי אליעזר בפסחים סט ע"א ("בשחיטה השבתני, בשחיטה תהא מיתתו!"), וגם בתגובה הבוטה של רבי יהושע (שסבר כרבי עקיבא) נגד רבי אליעזר, ירושלמי שם, לג ע"ב ("הלא זה העם אשר מאסת בו צא נא עתה והלחם בו").

גם בתנורו של עכנאי (בבא מציעא נט ע"ב) הקל רבי אליעזר באופן גורף והתיר תנורי חרס שנחתכו לחוליות עם חול ביניהן, ואילו חכמים החמירו ואף שרפו טהרות שטיהר. אמנם ההוכחות של רבי אליעזר "מן השמים" דומות לשיטת הפשרים של קומראן, אבל היתר התנורים מצביע על מגמה רדיקלית להקל. כך הרבר גם לגבי מלחמה בשבת: שמאי הזקן הורה להילחם "עד רדתה" גם במצור יזום (שבת יט ע"א), ורבי אליעזר התיר לצאת עם כלי נשק בשבת כמו תכשיט (של גברים, כמובן – שבת סג ע"א).

המאפיין העיקרי של שיטת רבי אליעזר הוא הקו הרדיקלי הרווח בהלכה הקדומה – מה שאסור, אסור עד תום, ומה שמותר, מותר לגמרי, תוך התנגדות חריפה לגישה מורכבת. קל לזהות שיטה רדיקלית זו ברעת רבי אליעזר ביחס לסוכה – מותר לבנות אותה ביום טוב אפילו אם חל בשבת (שבת קלא ע"א), אבל חייב אדם לשבת בסוכה אחת כל שבעת הימים, לאכול בה ארבע עשרה סעודות, לא לצאת מסוכה לסוכה, ולא להקים סוכה בחול המועד לחלק מן החג (סוכה כז ע"א-ע"ב).

כל זה בנוסף לפיקוח נפש שדוחה שבת, למילה ביום השמיני שדוחה שבת ולמלחמה שדוחה שבת – כמה דחיות שבת במסגרת ההלכה יכלו יראי ה', שומרי שבת במלוא החומרה וההקפדה, לעכל ולספוג? נדרשה להם אמונה עזה בצדקת ההלכה כדי לעמוד במבחן!

לדעתי, מציאות זו העלתה בקרבם את התהייה הגדולה, שמה חלה שגיאה בסיסית בכל שיטת ההלכה של חכמי ירושלים ושל הכוהנים החשמונאים. כל הבעיות הנובעות ממפגש של חג עם שבת יכולות להיפתר באחת, אם רק יאמצו את הלוח בן 364 יום המוכר וידוע מספר 'מאורות השמים' שבספר חנוך א (האתיופי). לפי לוח זה השנה כוללת מספר שלם של שבועות, כל המועדים חלים ביום קבוע בשבוע, ולעולם אין התנגשות בין חג לשבת.<sup>35</sup> בדרך זו שום קרבן או מצווה של חג אינם פוגעים בשבת, שבת איננה נדחית מפני שום דבר, ומעל לכול, חג השבועות יחול תמיד ביום ראשון, "מִמְקַרְת הַשֶּׁבֶת הַשְּׂבִיעִית" (ויקרא כ"ג, טז). הכול מתאים כל כך לתורה השמימית, ששמירת השבת במרכזה! זה היה רעיון סוחף, בייחוד למסתייגים מן המהפכה החשמונאית ולמתנגדי ההיתר (החשמונאי) ללחימה בשבת. רעיון זה היה כרוך במהפך דרמטי – העברת לוח המועדים, שנהג תמיד לפי יציאת מצרים בלוח החודשים הירחי, אל הלוח הקבוע של 364 יום בשנה, שבו יש לכל חג יום קבוע בשבוע. דרושים נימוקים כבדי משקל כדי להצדיק שינוי כה חריף ולתארו כחזרה ל'תורה האמתית'. לדעתי, כל זה צמח מההתנגדות העזה בקרב קבוצות 'אופוזיציה' של כוהנים במקדש ל'חילולי' השבת הכרוכים בלוח החודשים הירחי.

גם ניסיונם של בִּיתְסִין להטעות את החכמים בעדות החודש, ניסיון המתואר בתוספתא ובבבלי,<sup>36</sup> מתפרש על רקע העימות בנקודה

35. מצב זה קיים רק לפי הלוח של 364 ימים בשנה. לוח שמש רגיל של 365 יום אינו מונע מפגש של חג ושבת ואינו מקל אפוא על שמירת השבת.

36. תוספתא ראש השנה פ"א ה"ו, מהד' ליברמן עמ' 308-309; ראש השנה כב ע"ב.

זו. בִּיתְסִין אלו רצו לפרסם ברבים את קלון החכמים, שקל להטעותם,<sup>37</sup> ואת קלונה של השיטה ההלכתית כולה. כל זאת כדי להפסיק את 'חילול' השבת הכרוך לדעתם בעדות החודש, ואת שאר 'חילולי השבת' הנובעים מלוח המועדים של ירושלים.

### ה. פסח בשבת – הלל ובני בתירא

אפשר להדגים את המתח הגדול ואת חילוקי הדעות בין החכמים במקדש בסיפור המפורסם על הלל ובני בתירא בשאלת הקרבת קרבן הפסח בשבת:

הלכה זו נתעלמה מבני בתירא: פעם אחת חל ארבעה עשר בניסן להיות בשבת. שכחו ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת אם לאו (פסחים סו ע"א).<sup>38</sup>

כך יש לפרש סיפור זה לפי דעתי: בני בתירא היו ממונים באותה העת על קביעת הלוח במקדש ובירושלים, והם עשו ככל יכולתם למנוע מצב שבו י"ד בניסן חל בשבת. זאת על ידי שימוש בסמכותם הלגיטימית לקבל עדים או לפסלם, וכך לדחות או להקדים את ראש חודש ניסן ביום אחד.<sup>39</sup> פעמים רבות קרה אפוא שראש חודש ניסן

37. זו התשובה לתמיהה בעלי התוספות (ראש השנה כב ע"ב, ד"ה להטעות את חכמים), מה הרוויחו בִּיתְסִין אלו מדחיית שבועות ליום ראשון, הלוא הם מקלקלים בזה את מועד הפסח. לפי דברינו, בִּיתְסִין אלו לא נאבקו על התאריך של שבועות בלבד אלא ניסו לקעקע את כל שיטת הלוח של חכמים על ידי חשיפת קלונו.

38. הסיפור מופיע גם בתוספתא פסחים פ"ד הל' יג-יד, מהר" לייברמן עמ' 165-166; ירושלמי פסחים פ"ו, לג ע"א. בין שלושת המקורות ישנם הבדלים ניכרים בפרטים ובעיצוב, אבל גרעין הסיפור והשלד שלו שווים בשלושתם. להשוואה מפורטת בין המקורות ראו: י' פרנקל, 'שאלות הרמנויות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז, תשל"ח, עמ' 139-172. ראו גם: בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים (לעיל, הערה 22), עמ' 69-75; ובעקבותיו ב' לאו, חכמים א, ירושלים תשס"ו, עמ' 161-163.

39. הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ג הל' טו-יט) אמנם כותב שהסמכות להשפיע על מועד תחילת החודש באמצעות לחץ על העדים קיימת רק 'לצורך', אך מניעה של ספק חילול שבת המוני היא בוודאי 'צורך גדול'.

הוקדם ביום אחד (בלי להמתין לעדים, או מתוך כוונה לפסלם), כך שי"ד בניסן חל בערב שבת וט"ו בניסן בשבת, ואז גם קציר העומר חל "ממִּקְרָת [אותה] הַשֶּׁבֶת". בשנים אחרות דחו את ראש חודש ניסן ביום וי"ד חל ביום ראשון. כל זה מפני שהיה להם ספק אמתי אם פסח דוחה את השבת על כל מכשיריו, לרבות טלטולי הסכינים ושאר הפעולות הכרוכות בהקרכה המונית של הקרבן. "הלכה זו נתעלמה" אפוא שנים רבות מבני בתירא, עד אשר "פעם אחת" לא הצליחו למנוע את יום הפסח מלחול בשבת, ולא ידעו מה לעשות. הוויכוחים במקדש בין כוהנים וחכמים על דחיית הפסח (ליום א'?) לפסח שני?) נמשכו שבועיים והגיעו לשיאם ביום שישי, י"ג בניסן.

לפי הבנתי, כל אותם ימים המתנינו מן הצד חסירי הלוח הפורש, כוהני 'היחד' ותומכי 'היובלים', וציפו לראות איך ייחלצו החכמים מן הסבך שהולידה שיטת הלוח הירחי – אולי יסיק משהו מסקנות ויבין את גאונותו 'השמימית' של הלוח הפורש, לוח של 364 יום בשנה, שבו לעולם לא יחול פסח בשבת, כי זמנו של הפסח קבוע לימי שלישי בשבוע, וחג המצות מתחיל לעולם ביום רביעי.

והנה זרח אורו של הלל 'הבבלי', שעלה מבבל, והוא חילץ את החכמים ואת ההלכה בעזרת המסורת של גדולי הדור הקודם, שמעיה ואבטליון. שנים רבות מנעו את יום הפסח מלחול בשבת כדי למנוע ספק חילול שבת המוני, ובכך השאירו "גדולה להלל",<sup>40</sup> שידע להחזיר עטרה ליושנה:

40. בירושלמי פסחים (פ"ו, לג ע"א) נשאלה השאלה המתבקשת: "והלא אי איפשר" שלא יחול יום ארבעה עשר בניסן בשבת לפחות פעם אחת בכמה שנים, "ולמה נתעלמה הלכה מהן? – כדי ליתן גדולה להלל". לא מתקבל על דעתי לפרש שכך קרה באקראי, בהשגחה עליונה. מסתבר יותר לומר שכני בתירא כיוונו מצב זה ושלטו בו מפני "ההלכה שנתעלמה מהן", כלומר מפני הספקות שהיו להם והחששות מטלטול סכינים ומפרצות נוספות הצפויות בהקרכת פסח המונית בשבת. הלל בגדולתו ידע לעמוד מול החששות והספקות, להכריע את ההלכה יחד עם המסורת של שמעיה ואבטליון ולסמוך על עם ישראל שידע לפתור את בעיית

אמר להם: וכי פסח אחד ישנו בשנה שדוחה את השבת?! והלא הרבה יותר ממאתיים פסחים יש לנו בשנה שדוחין את השבת! (שם).

לדברי הלל, קרבן הפסח אינו שונה משאר הקרבנות שיום הקרבנות קבוע בתורה. בכל שבת מקריבים קרבנות תמיד ומוסף של שבת (כ-200 בשנה), וכאשר חל ראש חודש או חג בשבת מקריבים גם את מוסף החג. באותה מידה יש להקריב פסח בשבת, למרות היותו קרבן המוני של רבבות אלפי ישראל. כאן 'נתעלמה' מהלל בעיית הסכינים והטלטול וכל מה שכרוך בקרבן פסח המוני ואינו קיים בקרבנות אחרים הקריבים בשבת.

בשלב זה עלינו לעבור לנוסחת הסיפור בתלמוד הירושלמי:

אמרו לו: כבר אמרנו [בזלזול] אם יש תוחלת מבבלי... אם אמרת בתמיד [שדוחה שבת] שכן יש לו קצבה [= מספר קבוע וקטן], [מה] תאמר בפסח שאין לו קצבה? [והלא זה היה הספק של בני בתירא שנים רבות!].

אף על פי שהיה יושב ודורש להן כל היום, לא קיבלו ממנו, עד שאמר להן: יבוא עלי [לשון שבועה], כך שמעתי משמעיה ואבטליון! כיון ששמעו ממנו כן, עמדו ומינו אותו נשיא עליהן (פסחים פ"ו, לג ע"א).

פירוש הדבר, לדעתי: דרשות יפות ורעיונות נפלאים המבוססים על פסוקי התורה שמעו החכמים כבר שנים רבות מכוהני הלוח הפורש, והרעיון שלהם על פסח שלעולם לא יחול בשבת יפה יותר והולם יותר את חומרת השבת בתורה מכל 'גזרה שווה' ("בְּמוֹעֲדוֹ" – "בְּמוֹעֲדוֹ") בין תמיד לבין פסח, שהם שונים במהותם. חכמי ירושלים וכוהניה עמדו כסלע נגד כוהני הלוח הפורש כיוון שסמכו על המסורת

הסכינים ובעיות דומות בלי חילול שבת המוני. זהו הסבר הלכתי והגיוני של תשובת הירושלמי.

(שיוסף בן מתתיהו קרא לה 'חוקי האבות'<sup>41</sup>). לכן לא יכלו לקבל את נימוקיו של הלל, אלא רק את מסורת הפסיקה של גדולי הדור הקודם, שמעיה ואבטליון, ורק אז יכול היה הלל להיחשב אצלם כנשיא:

אמרו לו: מה לעשות לעם ולא הביאו סכיניהם? אמר להן: הלכה זו שמעתי ושכחתי, אלא הניחו לישראל, אם אינן נביאין, בני נביאים הן. מיד<sup>42</sup> כל מי שהיה פסחו טלה היה תוחכה בגיזתו [= בצמרן], [ומי שפסחון] גדי היה קושרה בין קרניו, נמצאו פסחיהן מביאין סכיניהן עמהן. כיון שראה את המעשה נזכר את ההלכה, אמר: כך שמעתי משמעיה ואבטליון! (שם).

בעיית טלטול הסכינים שיקפה את החשש מחילול שבת המוני בקרבן פסח, "שאיין לו קצבה". באמת, זה היה הספק של חכמי ירושלים מלכתחילה, ומשום כך התאמצו בני בתירא כל השנים למנוע מצב שבו יחול י"ד בניסן בשבת. אולם באותה שנה חל הפסח בשבת, ועד שכבר קיבלו הכרעה על עצם ההקרבה של הפסח בשבת, כבר איחרו את המועד ולא הורו לעם להביא סכיני שחיטה מערב שבת, כי הכתוב "במועדו" האמור בפסח אינו יכול להכשיר טלטול סכינים בשבת, מאחר שאפשר להביאם מערב שבת.<sup>43</sup> כעת כבר לא יכלו

41. זהו מונח הלניסטי רשמי של מסורת חוקית. הוא הופיע לראשונה בכתב הזכויות לירושלים וליהודה של אנטיוכוס השלישי (שבנו אנטיוכוס הרביעי ביטל): "וכל בני העם יקבעו את משטרם לפי חוקי אבותיהם" (קדמוניות היהודים ספר שנים עשר ג, מהד' שליט עמ' 47); וראו: מ' שטרן, התעודות למרד החשמונאים, תל אביב תשל"ג, עמ' 32, 38. על ביטול הזכות לחיות לפי 'חוקי האבות' (= גורות הדת) ראו שם, עמ' 51-60. על החזרה למצב הראשון ראו שם, עמ' 70, 72, 96.

42. בנוסח הבבלי (פסחים סו ע"א): "למחר".

43. כך היא דעת רבי עקיבא ורבי יהושע (פסחים סה ע"ב) וכך היא ההלכה, ואילו לדעת רבי אליעזר, מותר לטלטל סכינים ושאר מכשירי מצווה הנחוצים להקרבת הפסח (שם, וראו גם שבת פ"ט מ"א). על פי כל מקורותיו של הסיפור, הלל, שמעיה ואבטליון סברו כשיטת רבי עקיבא, ולא התירו טלטול גורף של סכינים כמכשירי מצווה. הסיפור כולו בא לדעת מבית מדרשם של רבי עקיבא ורבי יהושע. תנאים אלו, בעלי הקו הזהיר, התירו רק את ההכרחי בשבת, והם שמסרו לנו את הסיפור, שעל פיו גם הלל וגם שמעיה ואבטליון הלכו באותו קו זהיר. לא הגיע ליריבונו נוסח

לחזור בהם מההכרעה העיקרית על פסח שקרב בשבת, ועמדו בפני ספק בנוגע להיתר טלטול הסכינים בשבת. רק כשראה הלל את חכמת המעשה של עם ישראל נזכר בהלכה של שמעיה ואבטליון במלואה: לכתחילה יש להביא את הסכינים מראש, אולם מי ששכח לעשות כן תוחב את הסכין בצמר הששה או קושרו בין קרני הגדי.

ברקע כל הדרמה הזאת עמדו, לדעתי, הלוח הפורש והאתגר שהציב מול חכמי ירושלים – היגיון ברור של לוח מועדים קבוע, בלי צורך בעדי ירח ובלי שום חג שחל בשבת, לעומת מסורת המועדים לפי לוח החודשים הירחי, שבה השבת נפגעת שוב ושוב, מהליכת העדים לעדות החודש עד הפסח וקציר העומר ועוד. לא קשה לשער את השמחה של כוהני הלוח הפורש על מה שנראה כהסתבכות ההלכה הנשענת רק על מסורת, ולא קשה לחוש את אנחת הרווחה של חכמי ירושלים על הצלת ההלכה המסורתית על ידי הלל שעלה מבבל ועלה לגדולה בירושלים.

בכך לא תמו הזעזועים והוויכוחים סביב שאלת הפסח בשבת. גם מן הצד השני נשמעו טענות חריפות: מדוע פסקו שמעיה ואבטליון (והלל בעקבותיהם) להקריב קרבן פסח בלבד, ולא התירו להביא יחד עמו גם את קרבן החגיגה, הקרב תמיד עם הפסח והוא עיקר הסעודה? מסורת על כך נשמרה בתלמוד הבבלי:

יהודה בן דורתאי פירש הוא ודורתאי בנו, והלך וישב לו בדרום. אמר: אם יבוא אליהו ויאמר להם לישראל, מפני מה לא חגגתם חגיגה בשבת, מה הן אומרים לו? תמהני על שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, שהן חכמים גדולים ודרשנין גדולים, ולא אמרו להן לישראל, חגיגה דוחה את השבת (פסחים ע"ב).

הסיפור מבית מדרשו של רבי אליעזר. לפי שיטתו, מן הסתם, שום הלכה לא נתעלמה מהלל, והתשובה לעניין הסכינים הייתה צריכה להיות: הביאו אותם בגלוי אפילו ברשות הרבים, כי כך קבעה התורה.

הכרעתו של הלל להקריב את הפסח בשבת לא הייתה גורפת, והכיוון ההלכתי של חכמי ירושלים המזוהים עם שמעיה ואבטליון היה מאופק וזהיר – הפסח עצמו קרב בשבת כיוון שהתורה קבעה לו מועד והדגישה (ארבע פעמים) את החובה להקריבו "בְּמוֹעֲדוֹ" (במדבר ט'). התורה אף קבעה עונש כרת על מי שלא יקריב אותו "בְּמוֹעֲדוֹ", אלא אם היה טמא לנפש או בדרך רחוקה. אולם התורה לא קבעה כך ביחס לחגיגה שבאה עם הפסח ("וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר" – דברים ט"ז, ב), וגם לא התירה לטלטל סכינים ומכשירי מצווה, שאינם כלולים במילה "בְּמוֹעֲדוֹ", ואפשר להכניס מראש.

אנשי ההלכה הרדיקלית, שחשבו כי הוראת התורה להקריב "בְּמוֹעֲדוֹ" כוללת הכול (כיהודה בן דורתאי, ואולי גם רבותיו של רבי אליעזר), יצאו ופרשו גם הם במחאה חריפה, והלכו להם לדרום (ל'דרך רחוקה?'). שתי פרישות אנו מגלים: כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' פרשו מרוב העם (כנראה למזרח, לקומראן? ל'ארץ דמשק?') בגלל 'חילול השבת' (וכפי שנראה להלן, גם בגלל מחלוקות הטומאה), בעוד הקבוצה הנגדית פרשה לדרום, מפני שחכמי ירושלים נקטו קו זהיר מדי לטעמם ולא התירו פסח בשבת באופן גורף.

אלה ואלה פרשו מירושלים ומן המקדש. כמה קשה היה לנהל את המקדש האחד לשם "ה' אֶחָד וְשֵׁמוֹ אֶחָד" (זכריה י"ד, ט), כאשר כל קבוצה רדיקלית שאין מקבלים את תכתיביה פורשת לה ומקימה את עולמה הדתי לעצמה בשם 'האמת השמימית' הצרופה. מחד גיסא, 'לוחות השמים' שבהם כתוב הלוח 'המושלם' בן 364 הימים, ומאידך גיסא, 'גילוי אליהו' הצפוי לתבוע מחכמי ירושלים את עלבון החגיגה שלא הוקרבה בפסח שחל בשבת.

#### ו. המתח והקרע בין המחנות

על המתח העצום בין המחנות על רקע התנגדות חריפה של כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' ל'חילול שבת' חמור (לפי דעתם) מעידה גם המשנה במנחות, המתארת את קצירת העומר:

...וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול... בשבת אומר להם: שבת זו? אומרים: הין. שבת זו? אומרים: הין. אקצור? והם אומרים לו: קצור! אקצור? והם אומרים לו: קצור! שלשה פעמים על כל דבר ודבר, והם אומרים לו: הין, הין, הין. כל כך למה? מפני הַבִּיתִּין, <sup>44</sup> שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יום טוב [אלא רק ממחרת שבת בראשית] (פ"י מ"ג).

'העסק הגדול' בא לפרסם שקציר העומר נעשה לפי ההלכה, ממחרת השבתון של יום טוב. ממילא הוא יכול לחול בשבת, ובמקרה זה הוא דוחה את השבת. "כל כך למה?" – מפני השיטה הכיתתית שקבעה את קציר העומר תמיד ליום ראשון, כך שלעולם לא יוכל לחול בשבת.

אכן, הפרק האחרון בספר היובלים (פרק נ') <sup>45</sup> יצא במלחמת חרמה נגד כל חילול שבת ומועד, ובתוך זה אסר גם כל מלחמה בשבת וכל הליכה בדרך, הכוללת כמובן את ההולכים בשבת לעדות החודש. בהתאמה, ספר היובלים בכללו יצא בחריפות רבה נגד לוח הירח ונגד אלה המביטים אל הירח, כיוון שהוא משחית לא רק את המועדים אלא גם את השבתות: "כי ישחיתו הירחים והשבתות והחגים והיובלים" (ו', לז). הוויכוח הגדול על השבת הוא שהוליד, לדעתי, את הפולמוס הגדול על קביעת המועדים. <sup>46</sup>

44. זו הגרסה הנכונה על פי כתבי היד, ראו דברינו לעיל, עמ' 322, הערה 73.

45. פרק זה הוא ככל הנראה תוספת מאוחרת לספר, כפי שציינו לעיל, הערה 2, וראו גם בפרק הבא.

46. בלוח הקבוע לפי הגאונים, שבו עדים כבר אינם הולכים בשבת לעדות החודש, ימי ההג הראשונים של פסח וסוכות לעולם לא יחולו ביום רביעי (לא אד"ו ראש – לא בר"ו פסח), ואילו בלוח ספר היובלים וקומראן הם חלים דווקא ביום רביעי. קשה לראות בזה מקרה בלבד. גם יום הכיפורים לעולם לא יחול ביום שישי בלוח הקבוע שלנו, ואילו בלוח ספר היובלים וקומראן הוא חייב לחול דווקא ביום שישי. כל זה אומר דרשני, ואולי אלו שרידים של המחלוקת הקשה ושל הפילוג בלוח המועדים.

כוהני 'היחד' ואנשי 'היובלים' רצו לחולל שינוי בקביעת המועדים. הם ניסו במיוחד להעתיק את חג השבועות אל יום ראשון ש"ממִּחֶרֶת הַשְּׁבִיעִית" (ויקרא כ"ג, טז) ולמנוע כל אפשרות של קציר בשבת. המאבק היה לדעתי על לוח המועדים כולו, אבל הוויכוח פרץ בנוגע לחג השבועות, כיוון שהיה זה הנושא הנוח ביותר לאנשי 'היובלים' וכוהני 'היחד' בשל הפסוקים המפורשים בתורה – "מִמִּחֶרֶת הַשְּׁבִיעִית". פסוקים אלו נראים בפשטות כתומכים בעיקרון של הפרדה בין הקציר ובין השבת, וממילא גם מחזקים לוח שאין בו עדויות ירח ושום חג אינו נופל בשבת.<sup>47</sup>

הניסיון הזה לשנות את לוח המועדים, ניסיון שעליו מעיד הביאור (הסכוליון) למגילת תענית,<sup>48</sup> בין אם הצליח לזמן מה<sup>49</sup> ובין אם נדחה על הסף, יצר את הפילוג הדתי העמוק של התקופה

47. מקובל היום במחקר שהמחלוקת בין חכמי ירושלים ('הפרושים') לבין כיתות הבית השני יסודה בהבדל בין פרשנות התורה לפי הפשט של "מִמִּחֶרֶת הַשְּׁבִיעִית" או של "שְׁבַע שְׁבִעוֹת" בספר ויקרא (כ"ג, יא, טז-טז) ובין הפרשנות העולה מ"שְׁבַע שְׁבִיעִית תִּסְפְּרֶנָּה לְךָ" בספר דברים (ט"ז, ט); ראו: ש' נאה, 'אין אם למסורת, או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?'; תרביץ סא, תשנ"ב, עמ' 439-424; וראו תגובתו של ד' הנשקה, 'למשמעו התנאי שלכטיטי "יש אם למקרא"', תרביץ סב, תשנ"ג, עמ' 446-442, ותגובתו החוזרת של ש' נאה, 'אין אם למסורת – פעם שנייה', שם, עמ' 462-456. ראו גם את דבריו של הרב מרדכי ברויאר על חג השבועות בספרו פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 347-378. לפי הדעות הללו היה בסיס חזק של מסורת לשתי הדעות. אולם ספר היובלים עצמו מתאר גילוי נבואי שלפיו בני ישראל יטעו בלוח המועדים אחרי מות משה, כפי שראינו לעיל, ולפי דבריו היה זה עימות חזיתי בין 'נבואה משחזרת תורה' ובין המסורת של 'חוקי האבות', עמוד התווך של הלוח שנהג במקדש ובירושלים. על המחלוקת בעניין חג השבועות ראו גם להלן, עמ' 390-386, 422-415.

48. ראו: ו' נעם, מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 63-59.

49. חסר לנו מידע על שמו של כוהן גדול אחד בחמש עד שבע השנים שלפני מינויו של יונתן החשמונאי. יש שהעלו את ההשערה כי באותן שנים עמד בראש הכהונה במקדש 'הכהן מורה הצדק', והדחתו על ידי החשמונאים תרמה לקרע ולפילוג. ראו: ח' אשל, 'ההיסטוריה של עדת קומראן וההיבט ההיסטורי של ספרות הפשרים', בתוך: מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן – מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 199-200 (בשם ג' ירמייאס וה' שטגמן).

החשמונאית. פילוג בלוח החגים שבגללו יחולו אותם חגים במועדים שונים הוא הפילוג העמוק ביותר בכל עם, קבוצה או כנסייה דתית.<sup>50</sup> לכן ניסו כוהני ירושלים והכוהן הגדול בראשם למנוע בכוח את פילוג הלוח דווקא ביום שבו חל יום הכיפורים לפי הלוח הפורש. על ניסיון זה מעידה מגילת פשר חבקוק, כמובן, מתוך מבטם של כוהני 'היחד':

...הכוהן הרשע אשר רדף אחר מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אֲבִית גלותו, ובקץ מועד מנוחת יום הכפורים הופיע עליהם לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם.<sup>51</sup>

'הכוהן מורה הצדק' במגילה זו, המנהיג הרוחני של כוהני 'היחד', מוצג כמי שהאל הודיע לו (בנבואה) את "כול רזי דברי עבדיו הנבאים"<sup>52</sup> ואת הפירוש הנכון לתורה, בעוד "הבוגדים עם איש הכזב... לוא האמינו בברית אל", לפי מה שסיפר "מורה הצדקה מפיא אל", ולא האמינו בברית "החדשה".<sup>53</sup>

כך אנו רואים קשר ברור בין הפגיעה ביום הכיפורים של הלוח הפורש על ידי מנהיגי ירושלים והמקדש ברדיפתם אחרי 'מורה הצדק' ואנשיו ובין היומרה של כוהני 'הברית החדשה' (זו של 'עדת היחד', וגם זו של 'ברית דמשק'), לחדש (מתוך נבואה) את תורת משה ואת

50. הפילוג בכנסיות הנוצריות החריף מאוד והתקבע בגלל הרבקות של הכנסיות המזרחיות בלוח 'היוליאני', מאות שנים אחרי התקנתו של הלוח 'הגרגוריאני' ברומא ובמערב, עם ההתאמה לשנת השמש הנכונה על ידי הפחתת עשרה ימים בשנת 1582.

51. פשר חבקוק, טור יא, 4-8 (מהד' קימרון, לעיל, הערה 9, עמ' 255) – פשר לאמור בספר חבקוק ב', טו.

52. שם, טור ז, 4-5 (עמ' 251) – פשר לחבקוק ב', ב.

53. הביטוי 'ברית חדשה' מקורו בנבואת ירמיהו (ל"א, ל) על הגאולה העתידה, שעל פיה ה' יכרות עם "בית ישׂראל" ועם "בית יהודה" ברית של הזדהות גמורה בכל לב, אשר לא תופר. את הביטוי הזה אימצו אנשי 'היחד', ויותר מאוחר הנוצרים, נגד רוב "בית ישׂראל" ו"בית יהודה".

רזי הנביאים, בייחוד בלוח המועדים. עוד לפני הנצרות הקדומה כבר נפערה תהום דתית בין הכוהנים הפורשים ובין ירושלים החשמונאית.

### ז. פתיחת המקדש להמונים ומחלוקת הטהרה

המחלוקת הגדולה על השבת החלה עם פסיקת מתתיהו להילחם ולהתגונן בשבת והגיעה עד לפילוג בלוח המועדים. זו הייתה המחלוקת הראשונה בעידן החשמונאי. אחר כך התפוצצה מחלוקת נוספת בין הכוהנים 'מורי הצדק' והחכמים על הלכות טומאה וטהרה בבית המקדש. מחלוקת זו פרצה, ככל הנראה, על רקע פתיחת המקדש להמוני העם והפיכתו למוקד המוני של עלייה לרגל.<sup>54</sup> על פי עדותם של הפורשים, בין הבאים למקדש היו 'עמי הארץ' (ביניהם כאלו שבאו עם כלביהם<sup>55</sup>), וגם בעלי מומים,<sup>56</sup> פסולי חיתון, צאצאים של משפחות מעורבות ("עֵרֵב רַב"), ובהם גם עמוניות ומואביות,<sup>57</sup> וכן 'זבח הגויים' שהוקרב במקדש.<sup>58</sup> זו התמונה

54. זוסמן ('חקר תולדות ההלכה', לעיל, הערה 12, עמ' 66-70) עמד על התופעה הבולטת כל כך בפולמוס של מגילת מקצת מעשי התורה – פתיחת המקדש להמוני עם תוך פגיעה מבוקרת בסדרי טהרה מחמירים, שנראתה לכוהנים הפורשים כטומאה גמורה והפכה את המקדש לטמא בעיניהם, עד כדי פרישה אל המדבר ואל 'מקדש אידאלי' שאליו שאפו. ראו גם: י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה – שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ ס, תשנ"א, עמ' 139-146.

55. 'ואין להבי למחני הקודש כלבים שהם אוכלים מקצת [עצמות] המקדש והבשר עליהם כי ירושלים היא מחנה הקדש' – בלשון זו התריע מחבר מקצת מעשי התורה (פרק ב, שורות 58-60, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208) נגד אחת התופעות שטימאו את המקדש לדעת הכוהנים הפורשים, ואשר נבעה בכירור מפתחת המקדש להמוני עם.

56. מחבר מקצת מעשי התורה מחה נגד כניסתם למקדש של סומים וחירשים: 'ואף על הסומים שאינם רואים להזהר מכל תערוכות [ותערוכות] ואשם אינם רואים, ואף על החרשים שלוא שמעו חוק [ומשפט] וטהרה ולא [שמעו] משפטי ישראל, כי שלוא ראה ולוא שמע, לוא [ידע] לעשות, והמה באים לטהרות המקדש?!' (פרק ב, שורות 49-54, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208).

57. 'ועל העמוני והמואבי [והממזר] ופצוע הדכה וכוות השפכת, שהם באים בקהל...

המתקבלת ממגילת מקצת מעשי התורה, ולדברי הכותבים זוהי הסיבה לכך "שפרשנו מרוב העם ומכול טמאתם"<sup>59</sup>. בין המחלוקות הללו מופיעות גם המחלוקות הידועות בין הפרושים לצדוקים בספרות חז"ל, כגון המחלוקת אם הכוהן השורף את הפרה צריך להיות 'טבול יום' או טהור שהעריב שמשו,<sup>60</sup> כמו גם המחלוקת בעניין הניצוק כחיבור לטומאה.<sup>61</sup> גם מחלוקות אלו היו תוצאה של פתיחת שערי המקדש להמונים רבים על ידי הכוהנים החשמונאים, כפי שיבואר להלן.<sup>62</sup>

- [ובאים למקדשו] (מקצת מעשי התורה פרק ב, שורות 39-41, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 208).
58. [...] ועל תרומת ד'גן הגויים... מדגן [הגויים] ואין לבוא למקדשו... ועל זבח הגויים... (מקצת מעשי התורה פרק ב, שורות 3-8, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 206). אם הכוונה לקרבנות ששלחו הגויים, זהו בדיוק הפולמוס שהיה בין החכמים ובין הקנאים על הפסקת ההקרבה של 'זבח הקיסר'. ראו: גיטין נו ע"א.
59. 'ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טמאתם ומהתערב בדברים האלה ומלבוא עמם] לגב אלה, ואתם יודעים שלא ימצא בידנו מעל ושקר ורעה" (מקצת מעשי התורה פרק ג, שורות 7-9, מהד' קימרון, לעיל, הערה 8, עמ' 210).
60. ראו: פרה פ"ג משניות ו-ח (וראו לעיל, עמ' 339-341); תוספתא פרה פ"ג הל' ו-ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 28-29; מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה – הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ סח, תשנ"ט, עמ' 330-335.
61. ראו: ידיים פ"ד מ"ז; טהרות פ"ח מ"ט; מכשירין פ"ה מ"ט; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 29-30; קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 60), עמ' 342-343. ד' שוורץ תלה את המחלוקת בעניין 'ניצוק' בנטייה הכוהנית להלכה 'טבעית-ראליסטית', לעומת הלכת חז"ל ששלט בה קו 'נומינליסטי' עם הגדרות תאורטיות ומופשטות, היוצר פתח לקולות הלכתיות. ראו: D.R. Schwartz, 'Law and Truth – On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', in: D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls – Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 229-240. אולם בהבחנה זו יש רק אמת חלקית, שכן 'ניצוק' נחשב חיבור גם בהלכת חז"ל כשיש חיבור 'ראליסטי' כמו הבל חס או דבש, וראו תשובתי לגישתו של שוורץ במאמרי 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי – הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש-השם', בתוך: ע' ברהולץ (עורך), דרך ארץ, דת ומדינה, ירושלים תשס"ב, עמ' 195-214.
62. הרחיב בנושא זה י' קנוהל ('פולמוס הכיתות', לעיל, הערה 54). הוא דן בעיקר בטיהור כלי המקדש אחרי הרגל בגלל 'הפלת המחיצות' ברגלים, צעד שגרר לעג של הצדוקים (חגיגה פ"ג מ"ח; תוספתא חגיגה פ"ג הל"ה, מהד' ליברמן עמ' 394).

## 1. המחלוקת בעניין 'ניצוק'

נפתח בהסבר המחלוקת בעניין 'ניצוק'. לכאורה זוהי מחלוקת על פרט קטן בהלכות טומאה וטהרה: האם קילוח מכלי טהור לכלי טמא מחבר בין שני הכלים, והכלי התחתון מטמא את העליון, כדעת הצדוקים, או שמא אין כאן חיבור, והכלי העליון נשאר בטהרתו כדעת החכמים. אולם למען האמת, זוהי מחלוקת קריטית ביחס לכלי המקדש, ובכלל זה היורות הגדולות שבהן ביטלו זבחי שלמים, תודה ופסח. כאשר באים למקדש המוני עם אי-אפשר להימנע מכך שיהיו בקהל גם כמה כלים טמאים, וכאשר יוצקים מכלי המקדש לאלפים רבים של כלים, אם הניצוק נחשב חיבור לטומאה, כלי המקדש לבטח נטמאים. אמנם, בתבשיל חם שבו ההבל עולה אל הכלי העליון יש חיבור לטומאה גם לפי הלכת חז"ל (מכשירין פ"ה מ"י), אולם בעיה זו ניתנת לפתרון על ידי יצירת מרחק. לעומת זאת, לפי השיטה הצדוקית המחמירה, הניצוק מחבר בין שני הכלים גם כשההבל אינו עולה אל הכלי העליון, ואין אפוא דרך למנוע את החיבור. די בכלי טמא אחד של איש אחד כדי לטמא את כלי המקדש. כאמור, זו הייתה דעתם של הצדוקים, וכך סברו גם אנשי 'היחד', ככתוב במגילת מקצת מעשי התורה:

וואף על המוצקות אנחנו אומר[ים] שהם שאין בהם [ט]הרה, ואף המוצקות<sup>63</sup> אינם מבדילות בין הטמא [ל]טהור, כי לחת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת.<sup>64</sup>

63. נראה לי ש"המוצקות" כאן הם הכלים שבהם הוציאו מן היורות ויצקו לתוך הקערות והקדרות, ו"לחת המוצקות" היא הקילוח הזורם מ"המוצקות" אל הקערות, קילוח המכונה בלשון חז"ל 'ניצוק'. המילים "והמקבל מהמה כהם לחה אחת" הם הניסוח שלהם לפסיקה המחמירה שלפיה 'הניצוק – חיבור'; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 29, הערה 76.

64. פרק ב, שורות 55-58, מהד' קימרון (לעיל, הערה 8), עמ' 208.

לפי תפיסתם ההלכתית נאלצו אפוא אנשי 'היחד' לפרוש מן המקדש "ומכול טמאתם".

משמעות המחלוקת ברורה למדיי. לדעת אנשי 'היחד', אל המקדש רשאים לבוא רק 'חסידים' ו'חברים' המקפידים בטהרה ואפשר לסמוך עליהם לחלוטין.<sup>65</sup> לעומתם קבעו חכמי ירושלים (כמסורת חז"ל), כי כל ישראל נחשבים 'חברים' ברגל, שכן ירושלים מחברת את כולם "כְּעִיר שְׁחֻבָּה לָהּ יַחְדָּו" (תהילים קכ"ב, ג; חגיגה כו ע"א; ירושלמי חגיגה פ"ג, עט ע"ד). זה היה הבסיס הרעיוני לפתיחת המקדש להמוני העם ברגלים בתקופה החשמונאית, ובדיוק נגד תפיסה זו יצא מחבר מקצת מעשי התורה.

## 2. המחלוקת על 'טבול יום'

כאמור, חכמי ירושלים ('הפרושים') הרחיקו לכת וקבעו כי פרת החטאת, אחרי כל חומרות הטהרה שנהגו בה, תישרף דווקא על ידי כוהן 'טבול יום', ולא על ידי כוהן שטבל והעריב שמשו (פרה פ"ג משניות ז-ח). שיאה של הלכה תמוהה זו מתואר בתוספתא:

ומעשה בצדוקי אחד שהעריב שמשו ובא לשרוף את הפרה, וידע בו רבן יוחנן בן זכאי [שאינו רוצה לטבול ביום], ובא וסמך שתי ידיו עליו [לטמאון], ואמר לו: אישי כהן גדול, מה נאה אתה להיות כהן גדול – רד טבול אחת! ירד וטבל ועלה. אחרי שעלה צרם לו באזנו [= סימן לו הכוהן באוזנו שלו], אמר לו: בן זכאי, לכשאפנה לך [אשיב לך כגמולך]. אמר לו: כשתיפנה! לא שהה שלושה ימים עד שנתנוהו בקבר. בא אביו לפני רבן יוחנן בן זכאי [בעצב של קבלת הדין], אמר לו: נפנה בני.<sup>66</sup>

65. ראו: דמאי פ"ב משניות ב, ג; תוספתא דמאי פ"ב ה"ב, מהד' ליברמן עמ' 68-69.

66. תוספתא פרה פ"ג ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632.

לא מובן מדוע רבן יוחנן בן זכאי הכריח את הצדוקי להיחשב כ'טבול יום', הלוא אין חולק על כך שהטובל והעריב שמשו טהור לגמרי. המשנה הפותחת את הש"ס (ברכות פ"א מ"א) קובעת שכוהנים נכנסים לאכול בתרומתם רק אחרי 'הערב שמש', ואף לגבי כניסה למקדש 'טבול יום' חייב כרת (מנחות כז ע"ב), כמפורש בתורה לגבי אכילת קודשים ("וּכְבַּא הַשֶּׁמֶשׁ וְטָהַר וְאַחַר יֹאכַל מִן הַקֹּדָשִׁים...") – ויקרא כ"ב, ז) – איך ייתכן להקל בפרת החטאת יותר מאשר באכילת תרומה? ולמה להתעקש על כוהן 'טבול יום', כאשר כוהן שהעריב שמשו טהור לכל הדעות?

רבים רואים במחלוקת זו התבצרות עקרונית של חכמי ירושלים (הפרושים), שכל מטרתה היא שמירת סמכותם ושלילה עקרונית של העמדה הצדוקית – "שלא יהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית".<sup>67</sup>

ואולם, התבוננות מעמיקה מגלה תמונה שונה לחלוטין. פתיחת המקדש להמוני העם חייבה את חכמי ירושלים ואת הכוהנים החשמונאים לנקוט צעדים משמעותיים כדי לשמור על טהרת המקדש. משום כך קבעו, שכל אדם או כל כלי הנכנסים למקדש חייבים טבילה. בשערי המקדש היו מקוואות טהרה, ולא הותרה הכניסה לעזרה, וכל שכן לעבודת הקודש או לשרפת הפרה, אפילו לאדם טהור, בלא טבילה (יומא ל ע"א).

בסוגיית הגמרא (שם, אחרי החורבן!) נחלקו בן זומא ורבי יהודה בשאלה "טבילה זו למה?". בן זומא למד קל וחומר מכוהן גדול ביום

67. זו לשון המשנה בפרה (פ"ג מ"ז), וכך נראה לכאורה ביומא יט ע"ב לגבי הקטורת של יום הכיפורים ובמנחות סה ע"א בעניין קציר העומר בשבת. ראו גם: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 28, הערה 74; עמ' 67-68, הערה 220; קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה' (לעיל, הערה 60), עמ' 330-331. בעמוד 335 חותם קיסטר בכך, שהדרשה של הצדוקים, של ברית דמשק, של קטעי קומראן ושל מגילת מקצת מעשי התורה פשוטה ועקבית, ורק "עמדתם של הפרושים [= חז"ל] טעונה הגנה והסבר". כאן כתבתי את הצעתי להגנת חכמי ירושלים ולהסבר שיטתם.

הכיפורים, שטובל בכניסה מקודש לקודש, כי עצם הכניסה אל הקודש מחייבת טבילה. לעומתו, רבי יהודה ראה בחובת הטבילה אמצעי להזכיר לאדם טומאה ישנה שנשכחה ממנו,<sup>68</sup> ואם ייזכר יפרוש ולא ייכנס. לדעת רבי יהודה, אם טבל לטומאתו "מבערב" אינו צריך לטבול שוב כיוון שכבר טבל, ואילו חכמים חלוקים עליו וסוברים שכל אדם, אפילו טהור, ואפילו טבל "מבערב", עומד וטובל בשער ניקנור. בהמשך הסוגיה מוסיפים האמוראים ומעלים הסברים שונים לטבילה זו (טבל מבערב אך הסיח דעתו, והמסיח דעתו חייב להיטהר מחדש אפילו מטומאת מת; טבל מבערב אך לא התכוון לביאת מקדש), עד שהסוגיה חותמת (רבינא, מאות שנים אחרי החורבן), שלדעת חכמים רק מצורע טובל בכניסה.

דיון זה משקף בעקיפין ומרחק הדורות את שלל הבעיות שעמדו בפני חכמי ירושלים בתקופה החשמונאית, עם פתיחת המקדש להמוני עם, במיוחד עולי רגלים. עולי הרגלים (גם עמי הארץ) נחשבו נאמנים על כך שטבלו לקראת בואם למקדש,<sup>69</sup> ועדיין רבים היו החששות – מי הסיח את דעתו ואולי נטמא בדרך, אפילו בטומאת מת? מי אולי שכח טומאה ישנה? מי היה רגיל בטומאות כמצורע, ולא נתן דעתו להיטהר? מי טבל אך לא התכוון לבוא למקדש? – זה נשמע כמו סדרת שאלות הכרחיות בכניסה לעזרה, לפני הטבילה של הכניסה אל הקודש, שיכלה להתפרש גם כטבילת מעלה, כמו טבילות הכוהן הגדול ביום הכיפורים.

כל זה בא, לדעתי, כדי לפרוס רשת ביטחון רחבה מפני טומאת מקדש וקודשיו, ועדיין היו מתכוונים בהקרבת שעירי חטאת של

68. בירושלמי יומא פ"ג, מ ע"ג: "קרי ישן שבידו", כלומר פליטת זרע במשכב אישה או בלעדיו.

69. חגיגה פ"ג מ"ו: "עמי הארץ בירושלים נאמנין על הקודש, ובשעת הרגל אף על התרומה"; תוספתא חגיגה פ"ג הל"ד, מהר" לברמן עמ' 393; חגיגה כו ע"א; ירושלמי חגיגה פ"ג, עט ע"ד; בבא קמא פ"ז, ו ע"א; וראו: זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 67.

ראשי חודשים ושל מועדים לכפר על שגגת "טומאת מקדש וקדשיו" (שבועות ב ע"ב), ושעיר הפנימי של יום הכיפורים היה מכפר גם "על זדון טומאת מקדש וקדשיו".

חכמי ירושלים לא סמכו בעניין זה על שום אדם, אפילו לא על הכוהן הגדול ביום הכיפורים. הכוהן הגדול טבל (שבעה ימים לפני יום הכיפורים – יומא פ"א מ"א) ו'העריב שמשו', וטבילותיו בעזרה ביום הכיפורים מוצגות בתורה כטבילות המבדילות בין קודש לקודש, אבל חכמי ירושלים הקפידו ושמרו עליו בליל יום הכיפורים שלא יתנמנם כלל (יומא יח ע"א-ע"ב), כי די בפליטת זרע אקראית בלילה כדי לפסול אותו מן העבודה.<sup>70</sup>

לדעתי, זהו העיקר בהלכה זו של חז"ל: רק אם כולם טובלים בכניסה למקדש – הן האנשים והן הכלים, כמו כוהן גדול ביום הכיפורים – ניתן יהיה לפתוח את המקדש להמוני העם ולצמצם ככל האפשר את הסכנה של "טומאת מקדש וקדשיו", יחד עם הקביעה שכל ישראל נחשבים 'חברים' ברגל<sup>71</sup> ואחרי כל השאלות והבדיקות. אמנם ל'טבול יום' בוודאי אסור להיכנס למקדש, אבל חכמים העדיפו שבין המוני הבאים ייכנסו אנשים שהם ספק 'טבולי יום', ולא ייכנסו אנשים שהם טמאים גמורים.<sup>72</sup>

מה אמרו על כך הכוהנים הפורשים, כוהני 'היחד'? לפי הבנתו את מגילת מקצת מעשי התורה, הם אמרו בערך כך: אל תביאו למקדש את כל ההמונים ואת כל הפסולים לבוא בקהל! ייכנסו לעזרה

70. בנוסף היו מזהירים את הכוהן הגדול שלא ינהג כמנהגי הצדוקים, ואחר כך "הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין" (יומא פ"א מ"ה) על עצם החשד.

71. ראו לעיל, הערה 69.

72. לעניות דעתי, כניסת אדם טמא למקדש נחשבת כפגיעה במקדש והיא בגדר 'טומאת מקדש וקדשיו', ואילו כניסת 'טבול יום' למקדש היא חטא לאדם, אך אין בה משום פגיעה במקדש (וראו: כסף משנה הלכות ביאת מקדש פ"ד ה"ד). יש לזכור גם את דברי הגמרא (שבת פו ע"ב): "ניתנה תורה לטבולי יום", שהרי במעמד הר סיני לעם שלם בוודאי היו כאלה שיכלו לטבול רק "ביום השלישי" (שמות י"ט, יא).

רק 'חסידים'<sup>73</sup> ו'חברים', יחידים הסגולה, שגם בהלכת חז"ל סומכים עליהם בענייני טהרה, וכל השאר יעמדו בחוץ. המקדש יכפר עליהם, והם לא יטמאוהו.<sup>74</sup> הכוהנים הפורשים לא יכלו לקבל בשום פנים טבילה בכניסה למקדש, כי אם יש חשש טומאה יהיה הטובל בכניסה 'טבול יום', ואסור לו להיכנס כלל, ואם אין חשש טבילה אין צורך בטבילה זו, ויש בה מראית עין של 'טבול יום'. רק הנאמנים ביותר באים אל הקודש, וכך הוא גם במעמד שרפת הפרה, שנהגו לקראתו חומרות טהרה מופלגות (פרה פ"ג משניות ב-ו).

בעיני כוהני 'היחד', מניעת השינה מן הכוהן הגדול ביום הכיפורים הייתה שיאו של אבסורד – אם התורה, וגם חכמי ירושלים, סומכים על הכוהן הגדול שיכפר ויטהר את המקדש ואת הכוהנים ביום הכיפורים בקודש הקודשים, איך לא יסמכו עליו שישמור עצמו בלילה מפליטת זרע ויפסול את עצמו אם נטמא?!

והנה לדעת החכמים, באמת אין סומכים על הכוהן הגדול כלל, לא בלילה (שמא יתנמנם), ואף לא בקודש הקודשים, שמא ינהג כהלכה הצדוקית בעבודת הקטורת. כל השיטה שבה סומכים על 'חברים' בטהרות, גם אם היא יכולה להיות נכונה בחיים בכלל, ואף אצל עולי רגלים, דווקא במקדש עצמו אין לה מקום, וזאת מפני מעלת הטהרה שנהגו במקדש, לשמור עליו מכל ספק טומאה. משום

73. מכאן הפתח להגדרת קבוצות שונות של 'חסידים' בדרגות טהרה שונות – בגד טהור של קבוצה נמוכה נחשב טמא 'טומאת מדרס' עבור דרגת טהרה גבוהה יותר. וכך נאמר במשנה: "יוסף בן יועזר היה חסיד שבכהונה, והיתה מטפחתו [טמאה] מדרס לקודש [= לאוכלים על טהרת הקודש]. יוחנן בן גודגדא היה אוכל על טהרת הקודש כל ימיו, והיתה מטפחתו [טמאה] מדרס לחטאת [= לאוכלים על טהרת חטאת, שהיא הדרגה העליונה]" (חגיגה פ"ב מ"ז). לדעתי, זהו אחד המקורות לחבורות 'היחד' כתופעה חברתית ידועה בימי הבית השני, ולא רק בין האיסיים ואנשי קומראן. מי יקבע אפוא מי זכאי להיכנס לעזרה לפי תפיסות אלה?

74. יונתן בן-דב סיפר לי על שיחה שהייתה לו עם כומר אתיופי מהכנסייה המרכזית באדיס אבבה, שאמר לו בדיוק כדברים האלה, באותן המילים, כדי להסביר מדוע המתפללים שם נשארים בחוץ, ורק הכמרים נכנסים לכנסייה. כידוע, הכנסייה האתיופית הושפעה עמוקות מספר היובלים.

כך תיקנו חכמים חובת טבילה לכל אדם בכניסה למקדש, לרבות ה'חברים' והכוהנים, כמו כוהן גדול ביום הכיפורים. המחלוקת פרצה במיוחד במעמד 'פרת החטאת'. חכמי ירושלים החילו על מעמד שרפת הפרה את הכללים של הכניסה למקדש (כשם שהשוו את שרפת הפרה לעבודת יום הכיפורים – יומא ב ע"א), וחייבו את הכוהן השורף את הפרה לטבול לפני כן, אף שכבר היו עליו שבעה ימים וטבל מבערב ו'העריב שמשו'. לדעתם (המשתקפת בשמירה על הכוהן הגדול בליל הכיפורים), די בחשש רחוק עד מאוד של פליטת זרע בלילה בלי דעת כדי לחייב טבילה גם ביום. לדעת חכמי ירושלים, כל החומרות האחרות שנהגו בפרת החטאת לא היו מעיקר הדין בתורה, ולכן היא יכולה הייתה להיעשות ב'טבול יום' (אך נהגו כך למעשה רק ברמת החסידות והמעלה, כי החכמים שנגעו בכוהן היו טהורים לחלוטין מדין תורה<sup>75</sup>).

העיקר היה ללמד לכולם את דרך ניהול המקדש ביד החכמים: גם טהורים טובלים בכל עבודת קודש, כמו בכניסה למקדש, אף שטבול מבערב והעריב שמשם.

על כך כנראה אמרו הצדוקים: כוהן השורף פרת חטאת בוודאי נאמן, וממילא אין טעם בטבילתו (הנוספת) ביום, שתהפוך אותו ל'טבול יום' לפחות למראית עין. על כך השיבו חכמי ירושלים, שהפרה יכולה להיעשות על ידי 'טבול יום'.

בשלב זה פרצה המחלוקת והפכה לקרע. כוהנים מחמירים ככוהני ה'יחד' סירבו לטבול ביום בכניסה למקדש ובכניסה למעמד שרפת הפרה. בתגובה לכך, חכמי ירושלים (שהיו טהורים בעצמם, אך לא במעלת הטהרה הנהוגה בפרת החטאת) היו נוגעים קלות בכוהן

75. ראו לעיל, הערה 73, וראו: חגיגה פ"ב מ"ז; חגיגה כ ע"א. גם התוספות (חגיגה כג ע"א, ד"ה מטמאין) כתבו לפי התוספתא (פרה פ"ג ה"ח, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632), שהכוהן לא נטמא מן הדין, וכך כתב הר"ש בפירושו למשנת פרה פ"ג מ"ז.

השורף את הפרה, כדי להכריחו לטבול. מעשה זה, כמובן, זעזע עמוקות את כוהני הצדוקים וכוהני 'היחד'.

היה גם ניסיון של כוהן גדול, ישמעאל בן פיאבי, לרצות את כולם ולעשות שתי פרות אדומות, אחת לפי שיטת הצדוקים המחמירים ("במערכי שמש") ואחת לפי חכמי ירושלים ('הפרושים', "בטבול יום"), ושפכו לו את הראשונה.<sup>76</sup>

חלק מהכוהנים הצדוקים קיבל בלית בררה את ההכרעה ואת השיטה ונשארו בירושלים ובמקדש, וחלק אחר פרש. אחד ממנהיגי הפורשים כתב את מגילת מקצת מעשי התורה, שבה משתקפת גם עמדתם העקרונית בניהול המקדש – יישארו נא המוני העם מחוץ למקדש, ורק 'חסידים', 'חברים' וכוהנים נאמנים יורשו להיכנס בשערים! אולם חכמי ירושלים עמדו כחומה בצורה למען המוני העם ולמען כניסתם אל המקדש.<sup>77</sup> זה מה שעמד ביסוד שיטת החכמים, ולכן הקפידו דווקא על טבילה ביום בכניסה למקדש ולכל עבודת קודש. מי שערער על כך, ערער על כל השיטה של כניסת המוני העם. מכאן בא הפולמוס הנוקב והמבייש נגד הצדוקים ונגד העמדה המתעקשת על 'הערב שמש' בכוהן השורף את פרת החטאת.

76. תוספתא פרה פ"ג ה"ו, מהד' צוקרמאנדל עמ' 632.

77. יוסף בן מתתיהו מציין פעמים אחדות את הקשר החזק מאוד בין חכמי הפרושים לבין המוני העם, ואפילו נגד המלכים, כמו שאמר ינאי בצוואתו לאשתו ללכת עם החכמים; ראו: קדמוניות היהודים ספר שלושה עשר י ה-ו, מהד' שליט עמ' 100-99; שם טו ה, עמ' 109; שם ספר שמונה עשר א ג, עמ' 282; תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ספר שני ח יד, מהד' שמחוני עמ' 142. וראו עוד: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 479-477 (ובמיוחד עמ' 521-520); קנוהל, 'פולמוס הכיתות' (לעיל, הערה 54); זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה' (לעיל, הערה 12), עמ' 68-66. זוסמן הבין היטב את חשיבות פתיחת המקדש להמוני העם כרקע כללי למגילת מקצת מעשי התורה, אך לא ראה את הקשר בין עיקר זה אצל החכמים ובין הלכות 'המוצקות' והעריכות השמש'.

### 3. המחלוקת בין חכמי ירושלים בעניין 'סמיכה' על בהמת קרבן ביום טוב

המדיניות התורנית-ציבורית של פתיחת שערי המקדש להמוני עם לא התקבלה בקלות גם בתוך הקבוצות השונות של חכמי ירושלים. המחלוקת המתועדת הקדומה ביותר בין החכמים לבין עצמם עסקה בשאלת ה'סמיכה' על בהמה ביום טוב.<sup>78</sup> לדברי המשנה בחגיגה (פ"ב מ"ב), המחלוקת פרצה בתחילת ההנהגה ההלכתית של הזוגות<sup>79</sup> – יוסי בן יעזר ויוסי בן יוחנן, ונמשכה עד הלל ושמאי.

כמו ב'ניצוק' וב'טבול יום', המשמעות הציבורית של המחלוקת חבויה מאחורי שאלה הלכתית (הנראית שולית למדיי) – האם מותר לסמוך על בהמה ביום טוב? האם הדבר כלול באיסור השימוש בבהמה ביום טוב? אולם הסוגיות חושפות את המשמעות הציבורית של המחלוקת: החכמים (וביניהם בית שמאי) שאסרו את הסמיכה מנעו בכך מהמוני העם לבוא למקדש ביום טוב, שכן הם לא יכלו להקריב עולת ראייה, שחייבים לסמוך עליה, והיא קרבן החובה של העולים לרגל. בדרך זו כיוונו את המוני החוגגים לבוא בחול המועד, ואף הציבו פקחים בעזרה כדי למנוע הקרבת עולות ראייה (כמסופר על הלל, שהביא את עולתו לעזרה לסמוך עליה ביום טוב, וחברו עליו הפקחים מאנשי בית שמאי – ביצה כ ע"א).

התוצאה הייתה צפויה ואולי אף רצויה לאוסרים. הם חששו מהמוני עולים לרגל ביום טוב במקדש, אשר יגרמו מן הסתם לחילול

78. ראו: א"א הלוי, 'המחלוקת הראשונה', תרביץ כח, תשי"ט, עמ' 154-157.  
79. הנהגת הזוגות החלה בזמן המרד החשמונאי, ויוסי בן יעזר, "חסיד שבכהונה" (חגיגה פ"ב מ"ז), אף הוצא לחורג על ידי השלטון הסלווקי (בראשית רבה פרשה סה יח, מהר" תיאודור-אלבק עמ' 742-744). ככל הנראה, הנהגת הזוגות באה לעולם כתשובה של החכמים למשבר הכהונה הגדולה ולחילול המקדש, והיא חלק בלתי-נפרד מתופעות התקופה החשמונאית. ראו: לאו, חכמים א (לעיל, הערה 38), עמ' 95-104.

קדושת החג, לפחות בשגגה, ואולי גם העדיפו 'מקדש דממה'<sup>80</sup> כיום טוב (כמו בשבת) על פני חגיגה המונית של עולי רגל אוכלי בשר שלמים ותודה. התוצאה הייתה שביום טוב חגגו אנשים בבתיהם, שחטו ובישלו לשמחת החג לפי ההלכה, ורק המקדש היה שומם, ובלשון הסוגיות (לפי אבא שאול, שסבר כבית הלל) – "שלא יהא שולחנך מלא ושולחן רבך ריקן" (ביצה כ ע"ב); או: "שלא תהא כירתך פתוחה וכירת רבך סתומה" (ראו שם).

כל זה נסתיים כאשר בבא בן בוטא, מתלמידי שמאי, הכריע את ההלכה כהלל במעשה פומבי על חשבונו (שם כ ע"א-ע"ב), כי המצב שבו המוני עם חוגגים בבתיהם כיום טוב והמקדש פועל ב'מתכונת שבת' נראה לו מעוות, והוא פתח את המקדש להמונים גם ביום טוב.

#### 4. המחלוקת בעניין תרומת השקלים

לכאן צריך להוסיף את המחלוקת הגדולה עם הצדוקים בעניין תרומת השקלים למקדש, מחלוקת המתועדת בביאור (הסכוליון) למגילת תענית.<sup>81</sup> הדעה הצדוקית, שלפיה כל יחיד יכול להתנדב ולהביא קרבן תמיד, גילתה לכאורה פתיחות וחופש ומצאה מקום לכל אחד מישראל להיות שותף מלא לעבודת הקודש הקבועה; אולם כפי שאנו מכירים במציאות חיינו כיום, הפתיחות הזאת יצרה במהרה מצב שבו כמה עשרות משפחות עשירות 'השתלטו' על רוב רובה של עבודת המקדש, והאליטה הצדוקית, משפחות כהונה ומשפחות עשירות בשיתוף פעולה הדוק, החזיקו את עבודת המקדש.

80. כך סבור הלוי ('המחלוקת הראשונה', לעיל, הערה 78), והפליג בכיוון זה קנוהל ('פולמוס הכיתות', לעיל, הערה 54).

81. ראו: מגילת תענית (לעיל, הערה 48), עמ' 57-59. המחלוקת מובאת גם במנחות סה ע"א. סיכום של הגרסות השונות ושל משמעות המחלוקת מופיע אצל נעם (מגילת תענית, שם), עמ' 165-173.

החכמים (= הפרושים) טענו מנגד: "אי אתם רשאים לעשות כן, לפי שאין קרבן ציבור אלא מכל ישראל".<sup>82</sup> לפיכך, תקנת חכמים על יסוד 'מחצית השקל' למשכן (במפקד חד-פעמי) יצרה מס שנתי קבוע של 'מחצית השקל' בכל שנה וחיברה את עבודת המקדש עם כלל ישראל הלכה למעשה. דווקא נטל המס וגבייתו במערכת מסודרת של בית המקדש (כמתואר במשנה במסכת שקלים) היו הביטוי הדמוקרטי-העממי של הקשר בין העם למקדש בעבודת התמיד. הייתה זו גם התנגשות ברורה בין שני רעיונות סותרים, בעיקר בתחום החברתי-כלכלי – בין 'החופש' ובין 'השוויון', כי במקום שיש חופש אין שוויון, ובמקום שיש שוויון אין חופש. החופש, עם כל היופי שבו, יוצר ומרחיב פערים בחברה ומרכז את הכוח הכלכלי והפוליטי בידי בעלי היכולת, ואילו השוויון הכלכלי כרוך במס הדורש מערכת גבייה, ולא כולם מחבבים מסים, גם כאשר הם נגבים למטרה נעלה.

והנה, התורה פתחה את פרשות המשכן בתרומת הנדבה, "מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לָבוֹ" (שמות כ"ה, ב), וממנה נעשה המשכן וכליו, וזהו 'החופש' – אולם בסיום הזכירה התורה את הנתינה השוויונית של מחצית השקל, "הָעֶשֶׂיר לֹא יִרְבֶּה וְהַדֶּל לֹא יִמְעִיט" (שם ל', טו), וממנה יצקו את אדני הבסיס למשכן ואת הווים לקשירה הסופית (שמות ל"ח, כה-כח). מכאן יכלו החכמים ללמוד כי קרבנות הציבור והמסגרת של עבודת התמיד צריכים להיות מושתתים על ייצוג שווה של העם כולו באמצעות 'מחצית השקל'.

בתורה שבכתב אין ציווי לתת מחצית השקל בכל שנה, ואנשי קומראן לא טעו בהבינם שאין בתורה חובה שנתית כזו.<sup>83</sup> רק תקנת

82. מגילת תענית (לעיל, הערה 48), עמ' 58, 165.

83. ראו: ח' וא' אשל, 'מעמדות במגילת המלחמה ומשמעותם לביור השקפות אנשי קומראן בשאלת מימון התמיד', בתוך: ז' ספראי ואחרים (עורכים), חקרי ארץ – עיונים בתולדות ארץ ישראל, מוגשים לכבוד פרופ' יהודה פליקס, רמת גן תשנ"ז, עמ' 223-234.

החכמים, כנראה בתקופה החשמונאית,<sup>84</sup> הפכה את מחצית השקל למס שנתי קבוע, שביטא את קשר התמיד היומיומי בין העם והמקדש. באותה תקופה, לאחר טיהור המקדש והקמת ממלכת החשמונאים, התפתחה העלייה לרגל לירושלים לממדים עצומים שלא היו לפני כן (למרות מצוות התורה). בסוף ימי הבית השני היא הגיעה להיקפים של מאות אלפים ואולי אף מיליונים של עולי רגלים.<sup>85</sup> גם מפעלי המים הכבירים<sup>86</sup> מתקופת הורדוס מעידים על ירושלים כעיר ענקית בזמן העליות לרגל. יש קשר ברור בין הניצחון החשמונאי, שיטת ההלכה של החכמים ('הפרושים') והקשר האמיץ של המוני העם למקדש ולעבודת התמיד, אל מול פרישתם 'מרוב העם' של כוהני 'היחד' ואנשי קומראן.

קו עקרוני אחד מחבר בין המחלוקות מול הכיתות על 'שבול יום' ועל 'ניצוק' ובין מחלוקות החכמים ביניהם על סמיכה ביום טוב ועל הקרבת הפסח בשבת. הכוהנים הפורשים לא רצו לראות את ההמונים במקדש בכלל בגלל חששות הטומאה, ואולי גם העדיפו 'מקדש דממה' של כוהנים הנאמנים בענייני טהרה באופן מוחלט. מתנגדי הסמיכה ביום טוב, ובכללם בית שמאי, לא רצו את ההמונים במקדש

84. ראו: א"א אורבך, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984, עמ' 40-42; מ' בר, 'הכתות ומחצית השקל', תרביץ לא, תשכ"ב, עמ' 298-299; וראו את סיכומה של ר' נעם, מגילת תענית (לעיל, הערה 48), עמ' 173. למס קבוע היו כמובן גם מתנגדים רבים, כמשתמע ממשנת שקלים פ"א.

85. יוסף בן מתתיהו (תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים ספר שישי ט ג, מהד' שמחוני עמ' 370) כתב על פסח לפני החורבן, שספרו בו 255,600 קרבנות פסח, שעל כל אחד נמנו 10-20 איש. הגמרא (פסחים סד ע"ב) מספרת על 600,000 קרבנות פסח; וראו: ש' ספראי, העלייה לרגל בימי בית שני – מונוגרפיה היסטורית, תל אביב 1965. ספראי קשר את העלייה ההמונית לרגל עם תקנת מחצית השקל גם בספרו, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה – פרקים בתולדות החברה והתרבות, ירושלים תשמ"א, עמ' 40-42; בכל הפרק שם מתוארים הקשרים החזקים בין ירושלים וארץ ישראל ובין התפוצה היהודית בשלהי הבית השני.

86. ראו: ע' מזר, 'סקר אמות המים לירושלים', בתוך: ד' עמית ואחרים (עורכים), אמות המים הקדומות בארץ ישראל, ירושלים 1989, עמ' 169-195; ד' עמית, 'נתונים חדשים לתיארוך אמות המים של ירושלים', אריאל 102-103, 1994, עמ' 57-64.

ביום טוב בגלל החשש של חילול החג, והחשיבו יום טוב כשבת. בני בתירא לא רצו הקרבת פסח המונית בשבת בגלל חשש מחילול שבת. לכולם היו חששות מובנים, ואולי אף צודקים במידה זו או אחרת. לעומתם, הלל ותלמידיו, יחד עם תומכיהם מחוגי בית שמאי (כבא בן בוטא), רצו את המוני העם במקדש תמיד, בכל יום, בחג וגם בשבת של יום הפסח, 'בקול רעש גדול'.

נשוב לרקע של ההכרעה ההיסטורית לפתוח את המקדש להמוני עם על ידי החשמונאים. המרד החשמונאי פרץ ככל הנראה גם על רקע ניהול המקדש על ידי קבוצת כוהנים קטנה, מיוחסת ונבחרת (בתחילה מבני צדוק!).<sup>87</sup> בתקופה ההלניסטית אברה השליטה על הכוהנים הצעירים, בעוד הזקנים שקעו בפוליטיקה מושחתת,<sup>88</sup> והכהונה הגדולה הפכה למשרה פוליטית הנקנית בכסף. היה זה גורם מרכזי בהידרדרות אל חילול המקדש. לכן נאבקו החשמונאים, משפחת יהויריב,<sup>89</sup> על פתיחת המקדש לכול. המוני העם שלחמו על טיהור המקדש חייבים היו להישאר בנוכחות רחבה<sup>90</sup> כדי לשמור על הניצחון החשמונאי. אולם למהלך הזה היה מחיר – פחות חומרות בדיני טומאה וטהרה, יותר שיתוף של המוני העם בניהול המקדש ושמירה עליו לפי קביעות ההלכה של החכמים ושל

87. ראו: יחזקאל מ"ד, טו-טז; דה"א ד', כז-מא; זכריה ג'.

88. ראו: מקבים א א'; מקבים ב ד'. רק בימי אנטיוכוס הרביעי, מחלל המקדש, החלו לקנות את הכהונה הגדולה בכסף.

89. משמר יהויריב מופיע ראשון במשמרות הכהונה בדה"א כ"ד, ז, אולם הכהונה הגדולה הייתה שמורה לבני צדוק עד שנתחלל המקדש עם הכהונה. מתתיהו החשמונאי היה מבני יהויריב (מקבים א ב', 1), וכאשר קיבלו יונתן ושמעון בני מתתיהו את הכהונה הגדולה מכוח הצלחתם וניצחונותיהם (מקבים א י', 20-21; י"ג, 42; י"ד, 28-49), עברה הכהונה הגדולה בהסכמה רחבה לבני חשמונאי ממשפחת יהויריב (עד ימי הורדוס).

90. ראו תיאור החנוכה במקבים א ד', 55-58 ותיאור מינויו של שמעון במקבים א י"ג, 42; י"ד, 28-49.

'החסידים הלוחמים', ולא לפי התפיסות של 'החסידים' הפורשים (כונה 'היחד' ודומיהם).

שתי המחלוקות הבסיסיות הללו – על חומרות השבת עם ההתנגדות למלחמה בשבת כהלכה החשמונאית, ועל חומרות הטהרה במקדש ובקורשיו כתוצאה מפתחת שעריו לכול – גררו אחריהן לדעתי את שאר המחלוקות, ובעיקר את הפילוג בלוח המועדים.

#### ח. המחלוקת בפרספקטיבה היסטורית

##### 1. משבר האכזבה מהופעת ה' בהיסטוריה –

##### במקרא ובימי השופטים

אחרי תקופת שיא של פרשת דרכים היסטורית צפויה תקופה של משבר, שפל ואכזבה. במקרים רבים, כגובה הציפיות של תקופת השיא, כך עומק השפל בתקופת המשבר. אחרי יציאת מצרים נקלע עם ישראל למשבר חמור שנמשך ארבעים שנה עוד בימי המדבר (במדבר י"ג-י"ד). משה, יהושע בן-נון וכלב בן יפונה הצליחו להושיע את העם בשנת הארבעים ואחריה ולהוביל אותו אל הארץ ואל ההתנחלות (דברים א'-ב'), אולם המשבר העמוק רק נדחה. על כך נכתב בתחילת ספר שופטים:

וַיַּעֲבְדוּ הָעָם אֶת ה' כֹּל יְמֵי יְהוֹשֻׁעַ וְכָל יְמֵי הַזְּקֵנִים אֲשֶׁר הָאָרִיכוּ יָמִים אַחֲרַי יְהוֹשֻׁעַ אֲשֶׁר רָאוּ אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה' הַגְּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל... וַיָּקָם דּוֹר אַחֵר אַחֲרֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ אֶת ה' וְגַם אֶת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר עָשָׂה לְיִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה'... וַיַּעֲזְבוּ אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתָם הַמוֹצִיא אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סָבִיבוֹתֵיהֶם... וַיַּעֲזְבוּ אֶת ה' וַיַּעֲבְדוּ לְבַעַל וּלְעִשְׁתָּרוֹת (ב', ז-יג).

עבודת הבעלים והעשתרות על ידי בני ישראל בעת ההיא לא נבעה, לדעתי, מאמונה פתאומית בהם, אלא מן החלל שנוצר עם ההתרחקות

מהתגלות ה' בהיסטוריה, ביציאת מצרים ובכיבוש הארץ. לתוך החלל נכנסו פולחנים פגניים, שנתנו ביטוי לכוחות הטבע. מי שחי בארץ כנען תלוי בגשם, ופולחני הבעל והאשרה היו קשורים למחזור הגשם והיובש. בדיוק מסיבה זו הזהירה התורה בדברים י"א שרק ה' אשר הוציאנו ממצרים הוא המוריד גשם בארץ. אולם תחושות האכזבה, הייאוש והריחוק מ"מַעֲשֵׂה ה' הַגָּדוֹל" בהיסטוריה של יציאת מצרים (דברים י"א, ו; שופטים ב', ז) יצרו חלל, ואותו מילאו פולחני הטבע הכנעניים.<sup>91</sup>

את התסכול העמוק הציג גרעון (= ירובעל) אל מול מלאך ה', שקרא אליו "ה' עִמָּךְ גְּבוּר הַחַיִּל" (שופטים ו', יב). גרעון הגיב בהתפרצות:

וַיֵּשׁ ה' עִמָּנוּ וְלָמָּה מְצַאֲתָנוּ כָּל זֹאת וְאַיֶּה כָּל נַפְלְאוֹתֵינוּ אֲשֶׁר סָפְרוּ  
לָנוּ אֲבוֹתֵינוּ לֵאמֹר הֲלֹא מִמִּצְרַיִם הֶעֱלָנוּ ה' וְעַתָּה נִטְשָׁנוּ ה' וַיַּתְּנֵנוּ  
בְּכַף מִדְּיָן (שם, יג).

מאלפת במיוחד תשובת ה': "לָךְ בְּכַחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת יִשְׂרָאֵל מִכַּף  
מִדְּיָן הֲלֹא שְׁלַחְתִּיךָ" (שם, יד). על שאלת גרעון "בַּמָּה אוֹשִׁיעַ אֶת

91. רוב חוקרי המקרא אינם מקבלים את הסיפור המקראי כמות שהוא. 'אסכולת ולהאוזן' איננה מאמינה ביציאת מצרים, לא בתורת משה ולא בסיפור ההתנחלות הישראלית של עם בעל אמונת ייחוד מונותאיסטית, שאותה הם רואים כפרי רוחם של הנביאים הגדולים, בייחוד עמוס וישעיהו. נגד אסכולה זו התייצב יחזקאל קויפמן בחיבורו הגדול **תולדות האמונה הישראלית**, ובניתוח מעמיק ומרשים הראה את קדמותה וייחודה של אמונת הייחוד המונותאיסטית בישראל. ואולם, דווקא משום כך שלל קויפמן את העדות המקראית על עבודת אלילים בישראל אחרי יהושע ובימי השופטים וראה אותה כהשקפת 'המחברים'. תקופת השופטים היא בעיניו "התגלמות אמונת הייחוד", "יצירה חדשה" המושתתת על תודעה עמוקה של נוכחות וקרבת אלוהים בחיי השבטים והעם (תולדות האמונה הישראלית ב, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 113-132). שני הצדדים במחקר אינם לוקחים בחשבון את משבר האכזבה והתסכול אחרי משה, יהושע וההתנחלות, משבר אותנטי המתואר בספר שופטים בצבעיו הטבעיים, במיוחד בסיפור גרעון.

יִשְׂרָאֵל" (שם, טו), באה תשובת ה' המזכירה את משה בסנה: "כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ" (שם, טז).

כוחו של גרעון לא היה בעצם התסכול ותחושת הייאוש העמוק נוכח ההשתלטות המדיינית, אלא בכך שהוא עדיין זכר והבין את סיפורי אבותיו על ישועת ה' ביציאת מצרים, בעוד עובדי הבעל והעשתורת כבר שכחו כליל את ההיסטוריה הישראלית והתמכרו לטבע הארץ עם הכוחות הפועלים בו ולדתיות הכנענית האחוזה בהם. גרעון החזיר לשעתו את מנהיגותו של משה ואת הופעת ה' בהיסטוריה בישועה "מִכֶּכָּה מִדִּין". בלשון נשגבה הביעה רעיון זה דבורה הנביאה בפתח שירתה, בהדגשת מורשת סיני כמקור הישועה שלה מצבא יבין וסירא:

אֲנֹכִי לֹה' אֲנֹכִי אֲשִׁירָה אֲזַמֵּר לֹה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. ה' בְּצִאתְךָ מִשְׁעִיר  
בְּצִעְדְךָ מִשְׁדֵּה אָדוֹם אֲרִץ רַעְשָׁה גַם שָׁמַיִם נָטְפוּ גַם עֵבִים נָטְפוּ  
מֵיָם. הָרִים נָזְלוּ מִפְּנֵי ה' זֶה סִינֵי מִפְּנֵי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל  
(שופטים ה', ג-ה).

בדור שסבל "פְּרָעוֹת" (שם, ב), בדור שבו "חָדְלוּ פְּרִזּוֹן בְּיִשְׂרָאֵל" (שם, ז) ובדרכים השתלט חוסר ביטחון חמור, חזרו השופטים המושיעים וגילו את יד ה' ואת ישועת ה' במציאות ההיסטורית, ובזה החזירו את העם לעבודת ה'.

## 2. התנועה הנבואית להיטהרות במדבר

בשלב מאוחר יותר, בימי ממלכת ישראל (שומרון), כאשר האלילות הכנענית חזרה ותפסה מקום מרכזי מסיבות פוליטיות של קשרי חוץ וכלכלה (עם צור וצידון), כנראה על רקע שאיפה ממלכתית לטבעיות נורמלית, הגיבו הנביאים (אליהו ואלישע) ובני הנביאים בהתרחקות אל המדבר – בעיקר מדבר יהודה ושומרון ואזור הירדן – במאמץ

רוחני וחברתי לשוב ולהתחדש מכוחה של יציאת מצרים. הנביאים לא ראו 'אידיאל' בחיי מדבר<sup>92</sup> אלא תקופת היטהרות זמנית מתוך כוונה לשוב ולנחול את הארץ בטהרה, אבל היו גם קבוצות (כמו "בית הַרְקָבִים", ירמיהו ל"ה) שהרחיקו לכת עד כדי פרישה לחיי נוודות מדברית מלאים, מתוך ייאוש גמור מחברת השפע בארץ החקלאות הפורייה, החוזרת ומשחיתה את דרכיה מבחינה דתית ומוסרית כאחד. כך יש להבין גם את הליכת אליהו למדבר בייאושו הגדול. לאחר כישלון השפעתו על אחאב והשתלטות איזבל על שומרון הלך אליהו בהליכה פלאית להר חורב כדי להיאחז במשה ובנבואתו, אולם ה' דחה את הניסיון הזה, והתגלות ה' לאליהו בחורב הפוכה מההתגלות למשה, כשם שהליכת אליהו מהארץ לחורב הפוכה להובלתו של משה מחורב אל הארץ. כך הדבר גם בסילוקו של אליהו, המקביל למותו של משה אבל בכיוון ההפוך.<sup>93</sup>

92. בזה צדק קויפמן (תולדות האמונה הישראלית ב, לעיל, הערה 91, עמ' 624-626) בשלילתו התקיפה את סברת החוקרים בדבר 'האידיאל הנומדי' בדברי הנביאים. אולם בטענתו כאילו רעיון זה הוא המצאה גמורה הפריז קויפמן על המידה, כי 'המדבר' כתקופת טהרה זמנית לשם התחדשות תופס מקום ברור ומפורש בדברי הנביאים מהושע עד ירמיהו. החוקרים שגו רק בהעמידם את "בית הַרְקָבִים" כ'אידיאל נבואי', בעוד הנביאים נאבקו למען חזרה אל הארץ החקלאית בטהרה – "וְהִלְכְתִּיָּהּ הַמִּדְבָּר... וְנָתַתִּי לָהּ אֶת פְּרִמְיָהּ מִשָּׂם..." (הושע ב', טז-יז).

בניגוד לשאיפה הנבואית באה הפרישה המוחלטת של יהונדב בן רכב מחיי עם וארץ, אולי אחרי שהתייאש גם מבית יהוא (וראו מל"ב י', טו-לג). אל מול הקנאה לה' של יהוא עם יהונדב באה צוואתו הנוודית של יהונדב לבניו "עד עולם" לא לזרוע שדה, לא לטעת כרם ולא לבנות בית (ירמיהו ל"ה, ו-י).

93. לא במקרה הלך אליהו מן הגלגל ומיריחו, עבר את הירדן בחרבה והסתלק בסביבת הר נבו, ולא במקרה חזר אלישע (בדומה ליהושע) ועבר את הירדן בחרבה, ואף ריפא את מי יריחו גם מקללת יהושע, שבה נפתח מאבקו של אליהו נגד אחאב ואיזבל – מל"א ט"ז, לא - י"ז, א).

משה מתואר פעמים רבות כ'איש' (שמות ד', י; י"א, ג; ל"ב, א, כג; ל"ג, יא; במדבר י"ב, ג), בין השאר בתיאור מגבלות הכוח בידי "וַיְדִי מִשֵּׁה קְבָדִים", שמות י"ז, יב), בייאושו מהשליחות הראשונה (שמות ה', כב-כג), כחטא במי מריבה (במדבר כ', יב) ובייחוד בהדגשה יתרה של מותו (בלי כל סיבה גופנית) עם קבורתו על ידי ה'.

אי-אפשר להתעלם מהנביאים ומבני הנביאים, תלמידי אליהו ואלישע, שברחו תחילה מפני איזבל וישבו בהמשך במדבר יהודה ועל הירדן (מל"א י"ז, ב-ז; מל"ב ב'; ד', לח; ה', י; ו', א-ז). יש כאן הקבלה מפתיעה לפרישת אנשי 'היחד' למדבר יהודה ולסביבת ים המלח (קומראן) על רקע דתי ומוסרי דומה. הקבלה זו חייבת לעורר מחשבה מעמיקה דווקא מפני שאין קשר ישיר בין שתי התופעות, שמאות שנים מבדילות בנייהן. בימי הבית השני היו בקיאים מאוד במקרא ובייחוד בספרי הנביאים, וכנראה שאבו השראה מבני הנביאים שברחו למדבר לשם היטהרות, וראו את עצמם כממשיכיהם.

הרעיון של חזרה למדבר לשם היטהרות מפורש בנבואת הושע (בפרק ב', כנראה במבט לאחור מבחינת התקופה<sup>94</sup>), והוא מופיע אחרי תיאור חי ומזעזע של פולחן הבעל (כנראה בשומרון):

לְכֹן הִנֵּה אֲנִי מַפְתִּיחַ וְהִלַּכְתִּיחַ הַמִּדְבָּר וְדַבַּרְתִּי עַל לְבָהּ. וְנִתְמִי לָהּ אֶת כְּרַמֶּיךָ מִשֶּׁם וְאֶת עֵמֶק עֵכוֹר לְפֶתַח תְּקוּהָ וְעִנְתָה שָׁמָּה כִּימִי נְעוּרֶיךָ וְכִיּוֹם עֲלִתָה מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (הושע ב', טז-יז).

על מגמת ההיטהרות וההתחדשות הנבואית במדבר מעיד גם ירמיהו

אחת בלבד בתורה נקרא משה "אִישׁ הָאֱלֹהִים" (דברים ל"ג, א), ודווקא בברכות לישראל "לפני מותו" (שם).

לעומתו, אליהו נקרא "אִישׁ הָאֱלֹהִים" שמונה פעמים, ועלייתו "בִּסְעָרָה הַשָּׁמַיִם" (מל"ב ב', יא), כהיפוך למות משה, הציבה את הבסיס למיסטיקה היהודית. תורת משה "הָאִישׁ" עוסקת בעולם הזה, ואילו תורת הסוד מתבוננת בעולמות עליונים. כאשר חשבו בני ישראל ש"מִשֶּׁה הָאִישׁ" נעלם בשמים (שמות ל"ב, א, כג), הם עשו להם "עֲגֹל מִסֶּכֶה", כי התייאשו מגילוי דבר ה' בעולם בדרכו של משה.

94. י' קויפמן (תולדות האמונה הישראלית ג, ירושלים-תל אביב תשל"ב, עמ' 93-107) הפריז על המידה כאשר טען להקדמת כל פרקי הושע הראשונים (א'-ג'). ההוכחות החזקות שלו באות כולן מפרק ב' ואינן סיבה להמצאת 'נוסח' ('בית יהורם' במקום "בית יהוא") בפרק א', ד. פרק ב' לבדו הוא אכן נבואה קדומה. ככל הנראה, הושע הנביא (בסוף ימי בית יהוא) השתמש בנבואה קדומה של נביא בלתי-ידוע מימי בית אחאב נגד פולחן הבעל (נבואה שאותה ציטט בפרק ב'), וגלגל אותה על ראשם של בני דורו.

בעקבות הושע<sup>95</sup> – "מי יתנני במדבר מלון ארְחִים וְאֶעֱזֹבָה אֶת עַמִּי וְאֶלְכָה מֵאֲתָם..." (ירמיהו ט', א; ובהמשך ט-יג), אולם ה' מנע מירמיהו לפרוש ולעזוב את עמו, כי המדבר נבואה הוא רק תקופת היטהרות זמנית, כמפורש בחזון הפותח של ירמיהו: "...הֲלֹךְ וְקִרְאתָ בְּאֲזֵנֵי יְרוּשָׁלַם לֵאמֹר כֹּה אָמַר ה' זְכַרְתִּי לְךָ חֶסֶד נְעוּרַיִךְ אֲהַבְתָּ כְּלוּלְתִיךְ לְכַתֵּךְ אַחֲרַי בְּמִדְבָר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" (ב', ב).

כמובן, "בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה" אין מקום לפולחני הבעל והאשרה עם מחזוריות הגשם, היובש והפוריות, ולכן קל יותר להיטהר מהם ולשוב (בייחוד דרך יריחו – אלישע בעקבות יהושע) אל הארץ הטובה, ארץ הכרמים, בטהרה.

לבסוף יקרא יחזקאל לגולה, בהכללה – "מְדַבֵּר הָעַמִּים" (כ', לה), בהקבלה ל"מְדַבֵּר אֶרֶץ מִצְרַיִם" (שם, לו).

### 3. אבדן התקווה לגאולה ולהופעת ה' בהיסטוריה בימי הבית השני

משבר דומה התחולל בימי הבית השני אחרי שיבת ציון בהנהגת זרובבל, המנהיג מבית דוד, עם יהושע בן יהוצדק הכוהן הגדול וחגי וזכריה הנביאים, אחרי בניית בית המקדש ובניית ירושלים וחומותיה. המעמדים הגדולים וכריתת האמנה על פי עזרא ונחמיה נועדו להתמודד עם המשבר בראשיתו,<sup>96</sup> אולם אחר כך שוב שקעה ההיסטוריה בחיים האפורים של יהודה הקטנה והכנועה.<sup>97</sup> באין יכולת

95. קווי דמיון רבים נמתחים בין הושע, נביא התוכחה והאהבה לאפרים (למשל, הושע י"א), שנצטווה לקחת לו "אִשֶׁת זְנוּנִים וְיִלְדֵי זְנוּנִים" (הושע א', ב) כאות נבואי לדור, ובין ירמיהו, שהיה קשור במיוחד לאפרים ולרחל (ירמיהו ל"א), וה' אסר עליו לקחת אישה ולהוליד "בָּנִים וּבָנוֹת בְּמָקוֹם הַזֶּה" (ירמיהו ט"ז, ב).

96. גם בין זרובבל לבין עזרא התחולל משבר חריף (המתואר בנחמיה א') עם ניתוץ ושרפה בחומות ירושלים. עליות עזרא ונחמיה הצליחו להתגבר על המשבר, לפחות באופן חלקי, אולם הייתה זו התחלה של גניזת הנבואה ושל היעלמות בית דוד מן ההנהגה הרשמית.

97. כבר חגי הנביא אמר על כל מי שראה את הבית הראשון בכבודו, לנוכח הבית השני בתחילת ייסודו – "כִּמְהוּ כְּאִין בְּעֵינֵיכֶם" (ב', ג), וזכריה הנביא הוסיף ואמר במחאה

להשיב את עם ישראל כולו לארצו, באין ממלכה ריבונית ועצמאית ועם היעלמות בית דוד וגניזת הנבואה, התרחקה שוב התקווה להופעת יד ה' בהיסטוריה בקרב עמו הנבחר.

כדי למלא את החלל שנפער חזרו והופיעו זרמי תרבות ורוח המתרחקים מן ההיסטוריה וחוזרים אל הבריאה ואל הטבע, וזאת בשני כיוונים הפוכים: מצד אחד השפעה אלילית כסגנון ההלניסטי בזרמי ההתייוונות, ומצד שני זרמים מיסטיים (ספרי חנוך ועוד) שהדגישו את גילוי השפע השמימי בבריאת העולם יותר מאשר בהיסטוריה. אחר כך הופיעו גם המדרשים בספר היובלים על חגי הטבע החקלאיים שקיימו כבר נח והאבות, כי יסודות הלוח והחגים הטבעיים (לפי תפיסה זו) מעוגנים בבריאת העולם ואינם זקוקים כלל ליציאת מצרים.

במקביל התעוררה שוב תנועה של פרישה אל המדבר, כמחאה חריפה על ההשחתה בחברה המיושבת ובעיקר בירושלים.<sup>98</sup> כל המגמות הללו התחברו באופן טבעי עם המאבק להשלטת לוח שמש 'אידיאלי' (364 יום) על החיים הדתיים, במקום לוח המועדים לפי חודשי הירח המעוגן בתורה ביציאת מצרים.

חודשי הירח מבטאים קצב מהיר של שינויים אשר מתאים לקצב ההיסטורי, בפרט בימים של מהפכה כמו יציאת מצרים. הירח עולה בכל יום ולילה בשעה אחרת ונראה אחרת בכל יום ולילה. אחרי ירח מלא בליל "התקדש חג", הולך הירח ונעלם מעינינו, והחשכה מתגברת. לעומת זאת, השמש מלאה תמיד ואורה קבוע – רק שעות האור והחושך משתנות במחזור השנתי.

– "כִּי מִי בּוֹ לְיוֹם קָטְנוֹת" (ד', י). עזרא ונחמיה העמיקו לתאר את שפלותם (ברקע לכריתת האמנה): "הֲנֵה אֲנַחְנוּ הַיּוֹם עֲבָדִים... וְעַל גְּוִיֵּינוּ מְשָׁלִים וּבְכַהֲמָתֵנוּ כְּרָצוֹנָם וּבְצָרָה גְדוֹלָה אֲנַחְנוּ" (נחמיה ט', לו-לז).  
98. ראו: י' הירשפלד, הכמיהה אל המדבר – בקעת ים המלח בתקופת בית שני, תל אביב 2004, פרק ט, עמ' 230-248.

לוח שמשי היה דומיננטי בחקלאות מצד אחד ובמקדש מצד שני. בכך הוא מבטא את הטבעיות הבראשיתית הן במובן הכלכלי-חומרי והן במובן האמונה והפולחן. "בְּרֵאשִׁית" עמד האדם מול הבורא, מול הבריאה, מול חידת קיומו, והדת בכל גלגולי צורותיה נותנת על כך תשובה רליגיוזית, ולרוב גם מיסטית. ההתאחדות המיסטית עם הבריאה וכוחותיה, ומעבר לזה עם האלוהות העליונה וגילויי כוחותיה, מעניקה פשר ומשמעות למעמדו, לחייו ולתכלית קיומו של האדם לנוכח היקום הסובב אותו. זהו האספקט הדתי, הטבעי-בראשיתי באדם, והוא מתחזק והולך ככל שגובר השפע הכלכלי-חברתי של חברה (בייחוד חקלאית) מושרשת בארץ, כאשר אין לה מקום חשוב בהיסטוריה, ושאיפות הגאולה שלה התרחקו מאוד ממציאות חייה. זו גם התשובה הדתית נגד הטבעיות האלילית עם כל השפעותיה.

#### 4. מיסטיקה ואפוקליפטיקה – חזיונות קץ

עם סילוק הנבואה המקראית ואל מול ראשית ההתייונות בימי הבית השני קמה תנועה רוחנית, אשר הציבה תמונת עולם הבנויה על הרמוניה בראשיתית. יחד עמה הופיע גם חזון אפוקליפטי<sup>99</sup> שעון על נבואות 'אחרית הימים'. חזיונות הקץ נועדו כנראה לגשר על פני הקרע במציאות בין העולם כמות שהוא ובין העולם הראוי להיות

99. חזון של 'גילויים', האופייני לתקופות שאחרי הנבואה. ה'גילויים' הם בדרך כלל באמצעות מלאך, בדומה לחזיונות 'קץ הפלאות' בסוף ספר דניאל שבמקרא ולחזיונות העולמות העליונים בספרי חנוך שמחוץ למקרא. השם 'אפוקליפטיס' הוא מאוחר והולם את ראשית הספרות הנוצרית, אולם התופעה קדמה לשם היווני, וספר חנוך היה המוביל שלה במחצית השנייה של ימי הבית השני. על 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה' ראו: פלוסר, יהדות בית שני (לעיל, הערה 5), עמ' 119-137. על 'נבואה' ועל יזמרות נבואיות בימי הבית השני, ראו: R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine*, New York 1993.

והצפוי להופיע בעידן המשיחי לעת הקץ האֶסְכְטוֹלוֹגִי.<sup>100</sup> עיקרו של החזון באמונה כי בני אדם אינם יכולים לחולל הרמוניה אחדותית כזאת, כעין חזרה לימי בראשית – רק ריבון העולמים יעשה זאת על ידי משיחו, כפי שהבטיח כה רבות בפי נביאיו.<sup>101</sup> בני האדם הראויים

100. הוא הקץ של 'אחרית הימים' בספרות החזיונות שאחרי המקרא. בתורה ובנביאים 'אחרית הימים' אינה קץ אֶסְכְטוֹלוֹגִי, שכן בלשון המקרא כל מי (או מה) שאיננו 'ראשון' הוא 'אחרון' – "וַיִּשָׂם אֶת הַשָּׁפְחוֹת וְאֶת יַלְדֵיהֶן רֹאשְׁנָה וְאֶת לְאֵה וְיַלְדֵיהָ אַחֲרָיִם וְאֶת רָחֵל וְאֶת יוֹסֵף אַחֲרָיִם" (בראשית ל"ג, ב). ממילא יש הרבה 'אחרונים' – הרבה אופקים היסטוריים יכולים להיקרא 'אחרית הימים', ואין פירושה אלא 'הימים האחרים' העתידים לבוא אחרי הימים האלה. 'אחרית הימים' בפי יעקב אבינו (בראשית מ"ט, א) מעוגנת בבירור באופק של התנחלות השבטים בארץ אחרי גלות מצרים ויציאת מצרים, ואילו האופק של ברכת משה הוא כיבוש הארץ והתנחלות השבטים עד ראשית המלוכה. בלשון המקרא והנבואה אין כל קושי בפסוק "גְדוֹל יְהוָה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן" (חגי ב', ט), כי הבית השני הוא 'אחרון' (= אחרי הראשון), והבית השלישי גם הוא 'אחרון' (= אחרי השני). כל נבואה שלא התקיימה בתקופת הבית השני יכולה להתקיים בתקופת הבית השלישי, כמו נבואות תשובה וקיבוץ גלויות "בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים" (דברים ד', ל – וכגון האמור שם ל', א-1). גם נבואות שהתקיימו, כמו פריחת הארץ אחרי שממותיה, תשובנה ותתקיימנה, 'ודבר אחד מדבריך אחור לא ישוב ריקם', כי "הַדָּוָר הָאֲחֵרוֹן בְּנִיכֶם אֲשֶׁר יָקוּמוּ מֵאַחֲרֵיכֶם" (דברים כ"ט, כא) יכול להיות כל דור עתידי. רק ה' לבדו הוא גם ראשון וגם אחרון, "לִפְנֵי לֹא נֹצֵר אֶל וְאַחֲרַי לֹא יִהְיֶה" (ישעיהו מ"ג, י), והוא יפעל בכל הדורות 'האחרונים', רבים ככל שיהיו ויבואו – "קרא הדרות מראש אֲנִי ה' ראשון וְאֶת אַחֲרָיִם אֲנִי הוּא" (שם מ"א, ד).

ברם, בלשון העברית 'האחרונה', זו שלאחר הנבואה, 'אחרון' הוא רק זה שאין עוד אחריו, ומכאן התחייב 'הקץ האחרון' ב'אחרית הימים', שכולה 'שלמות אלוהית', ועליו אמרו חז"ל: "ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה" (פסחים נו ע"א), ורש"י לבראשית מ"ט, א הוסיף: "והתחיל אומר דברים אחרים". אמנם, במדרש בראשית רבה (פרשה צח ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1251), לצד דעת רבנן שיעקב (כמו דניאל) "בא לגלות להם את הקץ ונתכסה ממנו", יש גם דעות אחרות שפירשו את 'אחרית הימים' על אירועים היסטוריים עתידיים – מפלת גוג ומגוג (לפי נבואת יחזקאל) ובניין בית המקדש (לפי נבואת ישעיהו).

הרמב"ם שמר על המובן המקורי המקראי של נבואות האחרית וסיכם בקביעתו "כי כל יום יהא בו נצחון גדול או צרה גדולה הרי הוא נקרא יום ה' הגדול והנורא" (מורה נבוכים, חלק ב פרק כט, מהד' י' קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' רל). וראו: כ' ורמן, 'אחרית הימים בהגות עדת קומראן', בתוך: מגילות קומראן – מבואות ומחקרים (לעיל, הערה 49), עמ' 529-549.

101. מכאן המאמץ הכביר של אנשי קומראן ב'פשר' דברי הנביאים, שגם הוא התפרש רק

לחזות ב'קץ הפלאות'<sup>102</sup> אכן יזכו לראות בישועה ולשיר את שיר האמונה,<sup>103</sup> ובלבד שיחיו חיים ראויים לדרגת ההתגלות הזאת. הרשעים<sup>104</sup> – אולי כמעט כל היתר – יאבדו מתוך הקהל ושאריתם לא תיזכר. ברוח זו נוצרו ונכתבו ספרי החזון והמיסטיקה בספרים 'החיצוניים', וגם חיבורים נוספים מסוף ימי הבית השני שנמצאו בקומראן.<sup>105</sup>

- בגילוי רזים לכוהן 'מורה הצדק' (פטר חבקוק, טור ב, 7-10, מהר' קימרון, לעיל, הערה 9, עמ' 246). וראו: ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', בתוך: מגילות קומראן – מבואות ומחקרים (לעיל, הערה 49), עמ' 169-189.
102. על פי דניאל י"ב, ו. בפרק זה נזכרים תחיית המתים הכתובים בספר החיים (פס' ג-ג) וקץ הימין הסתום והחתום (פס' ט-ג), אולם בפרקי דניאל הקודמים (בייחוד ח'-ג"א) מתוארים אירועים היסטוריים ברורים שהתרחשו בימי הבית השני, ובייחוד בתקופה החשמונאית.
103. כאן ניצני האמונה התאולוגית (שהיפוכה 'כפירה'). על שינוי המשמעות של 'אמונה' מן העברית הקדומה (= אמון, ביטחון ויושר) עד ימינו ראו מאמרי 'אמונה אל מול הפכיה', בתוך: מ' הלברטל ואחרים (עורכים), על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, עמ' 190-242.
104. הכרת הרשעים מבוססת במיוחד על הפשט הנראה לעין במזמורי תהילים, אולם אויבי דוד היו אויבים קונקרטיים והיסטוריים, ואילו בכתבי הבית השני הם קיבלו ממדים קוסמיים.
- פירושים אלה לאבדן הרשעים מנוגדים חזיתית לדברי חז"ל: "האומר [בתפילתו] יברכך טובים, הרי זו דרך המינות... על טוב יזכר שמך... משתקין אותו" (מגילה פ"ד מ"ט). לדברי רש"י והתוספות (מגילה כה ע"א), אמירת "יברכך טובים" היא דרך מינות, כיוון שמוציא את הפושעים מן הכלל ואינו כולל אותם בשבחו של מקום, בניגוד למתחייב מסמני הקטורת. על השקפות אלה בקומראן ועל משמעה הקדום של 'ברכת המינים' עוד מימי הבית השני ראו: פלוסר, יהדות בית שני (לעיל, הערה 5), עמ' 4-18, 58-100, 119-137; וראו גם מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב – הבסיס התאולוגי של עדת קומראן', בתוך: מגילות קומראן – מבואות ומחקרים (לעיל, הערה 49), עמ' 497-527.
105. בפרט במגילות הכיתתיות. על ההבחנה בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים בקומראן ראו: ד' דימנט, 'בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן', בתוך: מגילות קומראן – מבואות ומחקרים (לעיל, הערה 49), עמ' 49-86; מ' קיסטר, 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כיתתיים בקומראן', שם, עמ' 87-90.

### 5. המרד החשמונאי – חזרה להיסטוריה

החלופה היהודית המרכזית לגישות אלו הדגישה את הכיוון ההיסטורי, הלאומי והמוסרי, כמו ביציאת מצרים ובדור כובשי הארץ. היא הייתה קשורה גם בלוח הירחי-שמש, שבו המחזור החודשי הירחי המתאים להתחדשות היסטורית בחיי הפרט ובחיי העם (כמוסבר לעיל). חלופה אידאולוגית זו הופיעה בימי הבית השני במרד החשמונאי, בטיהור המקדש ובקביעת ימי החנוכה לציון נס היסטורי (על בסיס טבעי-חקלאי<sup>106</sup>), בדומה לחגי התורה מיציאת מצרים. התנועה החשמונאית לא הפכה מדבר לאידאולוגיה ולא נאחזה בחזון אפוקליפטי ובקץ הפלאות, אלא אחזה בנשק וזכתה בניצחונות אשר הביאו להקמה מחודשת של יהודה כממלכה עצמאית. חכמי ירושלים וכוהניה קיבלו את ימי החנוכה ואת הלכת מתתיהו להילחם בשבת, אך סירבו לקבל את לוח השמש כלוח המועדים, ורבו בלוח החודשים הירחי של יציאת מצרים.

המאבק על לוח המועדים, אשר חולל את הפילוג הדתי בתקופה החשמונאית, פרץ בגלוי בגלל השבת והלחץ לשמירתה המוחלטת (לעומת הדחיות הרבות בהלכה החשמונאית במלחמה, במקדש ובחגים), אולם היה טמון בו גם מאבק רעיוני בין המשמעות ההיסטורית-לאומית של החגים ובין העדפת המשמעות הבראשיתית, הטבעית והמיסטית. שני הצדדים הבינו לדעתי את המשמעות הכפולה של החגים הטמונה בלוח הכפול, אך כל צד ביקש להדגיש את המשמעות העדיפה בעיניו. הוכחה לכך אפשר לראות בדבריו של ספר היובלים, המדגיש את היותם של החגים חגי פולחן טבעיים לפי לוח שמש עוד מימי בראשית, נח והאבות. כמוכן, חגים שקדמו ליציאת מצרים אינם תלויים בלוח החודשים הירחי ולא במשמעות ההיסטורית, על הנסים והנפלאות הטמונים בה. מנגד, ימי החנוכה

106. ראו לעיל בפרק השישי.

החשמונאית-היסטורית לא נזכרו כלל בספרות החיצונית ובמגילות מדבר יהודה.

### ט. המחלוקת על חג השבועות

#### 1. חג השבועות – חג חקלאי או גם היסטורי?

מכאן נוכל להבין יותר לעומק את המחלוקת על חג השבועות בתקופה החשמונאית, מחלוקת הנזכרת במגילת תענית.<sup>107</sup> מצד אחד עמדו חכמי ירושלים והכוהנים הקרובים לבית חשמונאי עם מסורת הלוח הירחי-שמי, ופירשו כי מועד הנפת העומר "מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבֶת" (ויקרא כ"ג, יא) = "מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח" (יהושע ה', יא).<sup>108</sup> בכך הגנו על הקשר היסודי בין פסח וחג המצות ובין חג השבועות, ביכורי הקציר של ארץ ישראל, כשהליך אחד רצוף ושלם מיציאת מצרים ההיסטורית עד ביכורי החקלאות בארץ, אשר ספירת השבועות לעומר מבטאת אותו. חג השבועות מבטא את סיום יציאת מצרים.<sup>109</sup> מן הצד השני טענו כוהני הלוח השמי 'האידיאלי' (364 יום בשנה), כי חג השבועות נראה כחג עצמאי, הקשור לכאורה רק לטבע ולחקלאות של ארץ ישראל בכל הופעותיו המפורשות בתורה:

וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).  
וְחַג שִׁבְעַת הַתְּעֵשָׂה לֶךָ בְּכוֹרֵי קִצִּיר חֲטִיִּם (שם ל"ד, כב).

107. מגילת תענית (לעיל, הערה 48), עמ' 59-63, 174-179.

108. ההקבלה בין "מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבֶת" של ספירת העומר וחג השבועות לפסוק בספר יהושע, "וַיֵּאָכְלוּ מֵעֹבֵר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצֹּת וְקִלְוֵי בַעֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה" (ה', יא), היא מהותית – פסוק זה מתייחס בבירור ליום הנפת העומר "מִמַּחֲרַת הַשֶּׁבֶת", שעליו נאמר "וְלֶחֶם וְקִלְוֵי וְכֶרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֲצָם הַיּוֹם הַזֶּה" (ויקרא כ"ג, יד). פירוש חז"ל לביטוי "מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח" נמצא מפורש בספר יהושע (ההיסטורי). ראה זו מובאת כבר במשנה תורה הלכות תמידין ומוספין פ"ז ה"א, ונעסוק בה ביתר הרחבה להלן, עמ' 416-417.

109. ראו בהרחבה לעיל, עמ' 128-141, 150-154.

כִּי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וְקִצְרְתֶם אֶת קִצְרֵיהָ וְהִבֵּאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קִצְרֵיכֶם אֶל הַפֶּהֶן. וְהִנִּיף אֶת הָעֹמֶר לִפְנֵי ה' לְרִצְנֹכְכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת... וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת מִיּוֹם הַבִּיאְכֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפָה שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימַת תִּהְיֶינָה. עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם וְהִקְרַבְתֶּם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה'... בַּפּוּרִים לַה' (ויקרא כ"ג, י-יז).

וּבְיוֹם הַבַּפּוּרִים בְּהִקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה' בְּשָׁבְעַתֵיכֶם (במדבר כ"ח, כו).

שֶׁבַע שָׁבָעַת שְׁבַעַת תִּסְפֹּר לָךְ מִהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקָמָה... וְעִשִּׂיתָ חֵג שְׁבַעַת לַה' אֱלֹהֶיךָ... (דברים ט"ז, ט-י).

מכאן יכלו להגיע למסקנה הברורה, שיש עדיפות מכרעת לתאריך שמשִׁי־חקלאי הקשור בספירת שבועות שלמים בלבד. "שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימַת" (ויקרא כ"ג, טו) = "שֶׁבַעַת שְׁבַעַת" (דברים ט"ז, ט), והם מתחילים תמיד "מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת", כך ששום קציר לא יוכל להתקיים בשבת, וחג השבועות עומד בפני עצמו, בכל המובנים.<sup>110</sup>

חיזוק ברור עוד יותר לכך ניתן למצוא בהקבלה המתבקשת בין ספירת השבועות לבין ספירת שנות השביעית:

<b>ויקרא כ"ה, ח-י</b>	<b>ויקרא כ"ג, טו-טז</b>
וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת... שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימַת תִּהְיֶינָה. עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם... וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה...	וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת... שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימַת תִּהְיֶינָה. עַד מִמַּחֲרַת הַשַּׁבָּת הַשְּׁבִיעִית תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם... וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה...

110. ר' אליאור ('חג השבועות הנעלם', בתוך: מ' ניהוף ואחרים (עורכים), **וזאת ליהודה – קובץ מאמרים ליהודה ליבס, ירושלים תשע"ב**, עמ' 70-92) נקטה עמדה הפוכה, כיוון שהייתה בטוחה שלוח 'היובלים' השמשי היה לוח המקדש המקורי, וה'פרושים' הם ששינו. ברם, **ספר היובלים** עצמו מודה שהלוח שלו נשכח בישראל מאז מות משה, וראו מה שהערתי לעיל על דעות דומות לזו של אליאור (עמ' 302, הערה 29; עמ' 317, הערה 63).

שנות השביעית והיובל בוודאי קשורות בעיקרן בחקלאות הארץ ישראלית, והקשר בינן לנס ההיסטורי של יציאת מצרים רופף ונשען רק על הרעיון של שחרור עבדים. ההקבלה מלמדת אפוא כי גם ספירת העומר וחג השבועות קשורים ביסודם אל הטבע ואל החקלאות של ארץ ישראל, שהיו קיימים גם לפני יציאת מצרים. כך ניתן להבין מדוע בעל ספר היובלים הכליט את חג השבועות כחג כפול עוד מימי נח – חג 'ביכורי הקמה' יחד עם הברית בין ה' ובין נח. לפי דבריו, זהו החג הראשון שנחוג על ידי בן אדם, "איש האדמה" (בראשית ט', כ), עם חידוש הבריאה בברית לאחר המבול (ספר היובלים ו', יז-יט).

כאן חוזר הכול אל הבסיס המוצק והמושלם של 'שבת בראשית', אשר לעולם לא תיפגע על ידי חג חקלאי.<sup>111</sup> בלוח ה'אידיאלי' הבנוי על שבועות שלמים, ספירת השבועות של הנפת העומר התחילה ממחרת 'שבת בראשית' שאחרי כל ימי חג המצות, וחג השבועות נקבע 'מאז ומעולם' ביום ראשון, יום החמישה עשר ל'חודש' השלישי (המנותק מן הירח).<sup>112</sup> כך הושגה 'שלמות אידיאלי': שנה של שבועות שלמים, חג שבועות באותו תאריך כמו חג המצות וחג הסוכות, אין קציר בשבת 'חלילה', ושום חג אינו חל

111. כך הבין הראי"ה קוק את ההתנגדות של כיתות הבית השני לקציר העומר בשבת, מבלי שהכיר את התעודות שנחשפו אחרי הסתלקותו. ראו: מאמרי הראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 180.

112. הניסיון של ספר היובלים ומגילת המקדש לקבוע את חג הביכורים בחמישה עשר לחודש השלישי מבוסס על מעין 'מדרש' כיתתי, 'גזרה שווה' מחג המצות ומחג הסוכות – מה אלה בחמישה עשר לחודש, אף חג הביכורים בחמישה עשר לחודש. 'מדרש' זה הוסווה כדרכם, כאילו הוא דבר ה' הישיר מ'לוחות השמים'. אולם זה איננו תאריך ירחי, כי אין להם כלל חודשי ירח. חבל אפוא שהרב מרדכי ברויאר ז"ל (פרקי מקראות, אלון שבות תשס"ט, עמ' 213-218) נמשך אחרי אותו 'מדרש' וניסה לטעון לפי הפשט (!) שחג השבועות צריך היה לחול בחמישה עשר לחודש השלישי. כוונתו של הרב ברויאר היא לחודש ירחי, אולם לחג חקלאי מצד עצמו אין תאריך ירחי אלא ספירת שבועות "מִהַחֵל חֲרֹמֶשׁ בְּקָמָה" (דברים ט"ז, ט).

בשבת. 'שבת בראשית' היא היסוד של מערכת הזמנים כולה, ושום דבר אינו דוחה אותה. הלוח הוא שמימי, וחג השבועות נקבע ונחוג כבר על ידי נח, ואיננו קשור ביסודו ליציאת מצרים.

מול כל זה עמדו חכמי ירושלים עם עקרון הברזל המסורתי של יציאת מצרים ההיסטורית, אשר מכוחה יש עם ישראל, יש תורה בעולם ויש מועדים. בהתאם לכך, זמני המועדים קבועים לפי חודשים ירחיים בתוך לוח כפול – היסטורי וחקלאי. הקושי הגדול היה לבאר את חג הקציר-ביכורים, חג השבועות החקלאי, לא רק כסיום של פסח ויציאת מצרים בביכורי הקציר בארץ, אלא גם כחג מתן תורה.

אולם ההצמדה העקרונית של חג השבועות לחוקים הנובעים מיציאת מצרים מפורשת בתורה עצמה,<sup>113</sup> בהוראה ייחודית לחג השבועות המדגישה את החובה לדאוג לעני ולגר דווקא בעת הקציר (ויקרא כ"ג, כב) ובחג השבועות עצמו (דברים ט"ז, יא). בפסוק החותם הוראה זו, המופיע בחג השבועות בלבד, יש גם זכירה, גם שמירה וגם עשייה, תוך התייחסות ברורה לדיבר הראשון בעשרת הדיברות: "וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וְשִׁמְרָתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (שם, יב).

הצמדת חג השבועות למעמד הר סיני הושלמה לבסוף בעולמם של חז"ל באמצעות המדרש על פרשת "בַּחֲדָשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְיָצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות י"ט, א).<sup>114</sup> מדרש זה הוביל אל קריאת התורה הנהוגה ואל נוסח התפילה ב'חג השבועות, זמן מתן תורתנו'. הצמדה זו של חג השבועות החקלאי עם 'זמן מתן תורתנו' היא השלמה מתבקשת להצמדת החגים החקלאיים וההיסטוריים על כפל המשמעויות הטמון בהם – הצמדת חג המצות "לְמוֹעֵד חֲדָשׁ הָאֲבִיב" (שמות כ"ג, טו; ל"ד, יח) וחיבור חג הסוכות עם חג האסיף. הצמדת

113. ראו בהרחבה לעיל, עמ' 119-126.

114. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ג, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 211-212; שבת פו ע"ב - פח ע"א.

הפסח וחג המצות של יציאת מצרים לאביב החקלאי של ארץ ישראל מפורשת בתורה גם בספר שמות (י"ג, ד; כ"ג, טו; ל"ד, יח) וגם בספר דברים (ט"ז, א). הצמדת חג הסוכות לחג האסיף מפורשת בספר ויקרא בפרשת המועדות (כ"ג, לד, לט-מג) וגם בספר דברים (ט"ז, יג). הצמדת חג השבועות לזכירה ולשמירה של החוקים הנובעים מיציאת מצרים (= דיבור 'אנכי') רמוזה בספר ויקרא בפרשת המועדים (כ"ג, כב) ומפורשת בספר דברים (ט"ז, יא-יב). חז"ל השלימו את ההצמדה בביאורם לזמנו של מעמד הר סיני.<sup>115</sup>

הצמדה עקרונית זו העניקה ביסוס רעיוני למסורת חז"ל, שלפיה ה'שבת'<sup>116</sup> בספירת העומר ובחג השבועות היא יום טוב (= 'שבתון') של חג המצות, בהקבלה ברורה ליום טוב שבחג האסיף-סוכות שנקרא "שַׁבְּתוֹן" באותה פרשה (ויקרא כ"ג, לט).<sup>117</sup>

## 2. חנוכה, שבועות ומלחמה בשבת

ברקע היה הפער הגדול בתפיסות העולם בין המשמעות ההיסטורית-לאומית של החגים ובין המשמעות הטבעית-בראשיתית. החשמונאים התיירו לחימה בשבת 'בראשית' (לפחות במלחמת הגנה) על חירות האומה ועל חירות האמונה היהודית,<sup>118</sup> וקבעו את ימי החנוכה לדורות על נס היסטורי לאומי של טיהור המקדש ושל הניצחון על הסלואקים ועל תומכיהם המתיוונים.<sup>119</sup>

115. הצמדה זו היא 'גזרה שווה' ראויה בין שלושת הרגלים, במקום הניסיון (ראו לעיל, הערה 112) ללמוד תאריך של 'חמישה עשר' לחג השבועות.  
 116. על המובנים השונים של המילה 'שבת' בפסוקים אלה לפי פירוש חז"ל ראו פירוש רמב"ן לויקרא כ"ג, יא, וראו מה שכתבנו לפי הפשט להלן, עמ' 418-420.  
 117. בעניין זה הרחבנו יותר לעיל, עמ' 66-71.  
 118. בלשונו של מתתיהו החשמונאי בהחלטתו עם מועצת החכמים שעמו להילחם גם בשבת: "אם נעשה כולנו כמו שעשו אחינו, ולא נילחם בגויים על נפשנו ועל חוקינו, עתה מהרה יכריתונו מעל הארמה" (מקבים א ב', 40). הדגשה כפולה זו של מטרות המלחמה חוזרת בכל דברי החשמונאים.  
 119. מקבים א ד', 59; מקבים ב א'; שבת כא ע"ב, על פי מגילת תענית לכ"ה בכסלו.

הקבלה זו של ימי החנוכה לחג החירות של יציאת מצרים ולחג הסוכות (על פי ספר מקבים ב) ועצם הניסיון לקבוע 'חג' היסטורי-לאומי<sup>120</sup> – כל אלה יצרו תהום בין החשמונאים לבין מתנגדיהם הגדולים, אנשי חוג 'היובלים', כוהני 'היחד' ואנשי קומראן. ניצחון החשמונאים ושליטתם במקדש היו שוד ושבר לאמונתם ולדרכם של אנשי 'היובלים' וכוהני 'היחד', כי איזה ניצחון יהודי יכול להיחשב אצלם, אם הוא כרוך בלחימה בשבת, אם הכרעתו היא ארצית-היסטורית ולא שמימית, ואם מוסיפים 'חג' שלא נכתב ב'לוחות השמים'? ואכן, ימי החנוכה (כמו גם ימי הפורים ומגילת אסתר) לא נזכרים מטוב עד רע בכל ספרות קומראן!

כאן שתי התפיסות – התפיסה הבראשיתית והתפיסה ההיסטורית – עמדו משני צדי המתרס.

דבקותם של הפורשים ב'לוחות השמים' באה על רקע הזעזוע (האמתי) של אנשי 'היובלים' מחילול שבת בלחימה בשבת. לדעתם הפך המאבק החשמונאי למאבק פסול, ממש כאילו השתחוו לצלם, חלילה, כדי לנצח ניצחון צבאי.<sup>121</sup> ההבחנה בין עבודה זרה (= ייהרג ואל יעבור<sup>122</sup>) לבין שבת (= פיקוח נפש דוחה שבת<sup>123</sup>) לא הייתה נחלתם של אנשי 'היובלים', ולחימה בשבת, אפילו רק להגנה,

120. לחנוכה יש אמנם גם רקע חקלאי-מקדשי הקשור לסיום עונת השמן והביכורים (ראו לעיל בפרק השישי), אבל רק הממד ההיסטורי הכריע את קביעתו לדורות.  
121. ככל הנראה, כך הבינו החסידים במערות במדבר את משמעות המערכה: "לא נצא ולא נעשה את דבר המלך לחלל את יום השבת... ולא השיבו להם ולא ירו בהם אבן ולא סגרו את המסתורים... ויקומו עליהם למלחמה בשבת וימותו הם ונשיהם וטפם ומקניהם כאלף נפש אדם" (מקבים א ב', 34-38). כך נכתב גם בפרק האחרון בספר היובלים (נ', יב). בנקודה זו ישנה השקפה להלכת חז"ל, שלפיה בשעת 'גזרת מלכות' ובפרהסיה אומרים "יהרג ואל יעבור" על כל דבר (סנהדרין עד ע"א; משנה תורה הלכות יסודי התורה פ"ה הל' ב-ג).

122. ראו: סנהדרין עד ע"א; משנה תורה הלכות יסודי התורה פ"ה.

123. ראו: יומא פה ע"א; משנה תורה הלכות שבת פ"ב.

פסלה והכתימה עבורם את המלחמה האמתית, השמימית, מעין זו המתוארת במגילת המלחמה מקומראן.<sup>124</sup> אנו יכולים לראות קו אחד מוביל מהפולמוס על הלחימה בשבת, דרך עדות החודש בשבת (כדי לקיים חגים ומועדים "בְּמוֹעֲדָם"), הצמדת ספירת העומר לפסח גם כאשר קציר העומר חל בשבת (לפי הלוח הירחי-שמשי שנהג בירושלים) ועד הקרכת הפסח בשבת (בוויכוח הגדול של הלל מול בני בתירא).

לדעת רבי אליעזר, המייצג המובהק של ההלכה הרדיקלית מבית שמאי (הקרובים לחשמונאים), גם שתי הלחם של חג השבועות קרבו בשבת, ואף שאר מצוות החגים שבתורה ובמסורת: מצה וסוכה, שופר, לולב ומנהג ערכה – כולם דוחים שבת, לרבות הפעולות הנחוצות לקיומם. בנוסף, לדעת רבי אליעזר, מותר גם לגבר לצאת בשבת לרשות הרבים עם כלי נשק. כל זה נראה בעיני אנשי 'היובלים' כטירוף מערכות גמור – חילול שבת המוני, שהתחיל במלחמה החשמונאית ונמשך בדחיות השבת בעדות החודש הירחי ובמצוות המועדים, עד פתיחת המקדש להמוני העם על חשבון הקפדות הטהרה החמורות הראויות לקודש.

הצד ההיסטורי-לאומי בהבנת השבת והחגים גבר בירושלים על הצד הטבעי-בראשיתי-מיסטי. הדבר בא לידי ביטוי בקביעת החנוכה, בשמירה על לוח החגים בהתאם לעקרונות של יציאת מצרים, יחד עם ההכרעה ההלכתית החשמונאית על דחיית 'שבת בראשית' למען קיום העם וטהרת המקדש, ואף למען קיום לוח המועדים המסורתי (בחודשי ירח) ומנהגי החגים. כמו בתורה וכמו בימי הבית הראשון, ההשקפה ההיסטורית-לאומית (שהיא גם ארצית ורציונלית יותר) גברה, ותפיסת העולם המיסטית-בראשיתית נדחקה מעולמם של חז"ל במידה ניכרת, לפחות כל ימי הבית השני ותקופת המשנה.

124. ראו לעיל, הערה 26.

### י. רבי עקיבא – צמצום היתרי השבת וחזרת המיסטיקה לאחר החורבן

רק אחרי החורבן, כאשר כבר שקע פולמוס מועדי הלוח והפילוג עם הכיתות על ניהול המקדש הפך לבלתי-רלוונטי, התעורר שוב הרעיון המיסטי-בראשיתי והחל לפלס את דרכו מחדש בעולם היהודי, במאמץ רוחני למלא את החלל שנפער עם החורבן. אולם רעיון זה כבר איבד את תנופתו ומרכזיותו ונאלץ להשלים עם מעמד אֶזוּטְרִי לדורות, מפני שעולמם של חכמים כבר היה מעוצב ודומיננטי בכיוון ההיסטורי-לאומי, הארצי והרציונלי. כמובן, גם בעולמם של חכמים יש יסודות 'בראשיתיים' ויסודות מיסטיים לרוב, אולם היסוד המכריע במשנה ובספרות התנאים בכלל הוא הכיוון הארצי, ההלכתי והרציונלי. הכרעה זו באה יחד עם קביעת ימי החנוכה לדורות, עם קביעת חג השבועות כ'זמן מתן תורתנו', עם דחיית השבת מפני פיקוח נפש, כמו היתר מלחמה בשבת "עַד רְדִיתָהּ" (ולא רק להגנה), עם עדות החודש בשבת ועם קרבן פסח וקציר העומר שדוחים שבת.

רק באגדות על דורות החורבן גברה המגמה המיסטית גם בקרב חכמי המשנה, כפי שמעידים הסיפורים על רבן יוחנן בן זכאי, על רבי אליעזר הגדול ורבי יהושע, ובפרט על רבי ישמעאל ורבי עקיבא ועל הנכנסים ל'פרדס'.<sup>125</sup> לא במקרה נאחזת ספרות 'ההיכלות' ברבי עקיבא (!) וברבי ישמעאל, וספרות הקבלה כולה נאחזת ברבי שמעון בר יוחאי, תלמידו המובהק של רבי עקיבא.

כאן ניתן להעמיד למבחן את טענתנו, שלפיה המאבקים על 'שבת בראשית' ושמירתה מול לוח המועדים הירחי של יציאת מצרים היו קו שסע מרכזי, שעיצב את השקפות העולם בשני המחנות. במקורות התנאיים הקדומים אנו מוצאים דווקא את רבי עקיבא נאבק בכל כוחו

125. בעיקר במסכת חגיגה מרף יב ע"א עד טז ע"א – אגדות שונות על 'מעשה בראשית' ועל 'מעשה מרכבה', מ'אור הגנוז' עד 'הפרדס'.

כדי לצמצם את חילול השבת שהיה כרוך בשיטת רבי אליעזר ותלמידי שמאי, אשר הלכו בדרך ההלכה החשמונאית. להלן נציין שלושה נושאים שבהם נהג רבי עקיבא בדרך זו:

1. כך מצאנו לגבי עדות החודש בשבת:

בין שנראה (הירח) בעליל [= בבהירות] בין שלא נראה בעליל, מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר: אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת [כי ממילא יבואו עדים רבים]. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג [של עדים] ועכבן רבי עקיבא בלוד. שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים – נמצאת מכשילין לעתיד לבא<sup>126</sup> [כי לא יתאמצו בעתיד לבוא בשבת]. (ראש השנה פ"א משניות ה-ו).

רבן גמליאל הנשיא פעל לפי ההלכה הרדיקלית האופיינית לרבי אליעזר, שלפיה מה שמותר, מותר עד תום, והוא גם 'דבר מצווה'<sup>127</sup>, ואילו רבי עקיבא הלך בכיוון הזהיר והשקול והתיר לעשות בשבת רק את מה שהכרחי.

אמנם בדורות הבאים כבר התקשו לקבל את הרעיון של צמצום חילול השבת מצד רבי עקיבא:

תניא, אמר רבי יהודה:<sup>128</sup> חס ושלום שרבי עקיבא עיכבן, אלא שזפר, ראשה של גדר, עיכבן, ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו (ראש השנה כב ע"א).

2. רבי עקיבא קבע כלל מנוגד לשיטת רבי אליעזר: "כל מלאכה שאפשר לעשותה מערב שבת – אינה דוחה את השבת" (שבת קל ע"א; פסחים סו ע"א). בכך צמצם רבי עקיבא את דחיית השבת

126. בירושלמי (ראש השנה פ"א, נז ע"ב): "נמצאת מעכב את הרבים מלעשות דבר מצווה".

127. כלשון הירושלמי שבהערה הקודמת.

128. בירושלמי (שם): ר' יהודה הנחתום.

למצווה עצמה, שהתורה קבעה לה מועד (לפי לוח החודשים הירחי) והוא חל בשבת. היתר זה אינו חל על מכשירי המצווה, כלומר על הפעולות המקדימות הנחוצות לשם קיום המצווה. לכן, בקרבן פסח:

צלייתו והדחת קרביו אין דוחין את השבת וכי אפשר להדיח ולצלוח במוצאי שבת; הרכבתו והבאתו מחוץ לתחום וחתיכת יבלתו אין דוחין את השבת וכי אפשר לעשותן מערב שבת. רבי אליעזר אומר: דוחין (פסחים סה ע"ב).

הוא הדין לגבי טלטול הסכינים לפסח ולמילה ברשות הרבים: רבי אליעזר דרש לטלטל אותם בגלוי, ואילו רבי עקיבא אסר לטלטלם בכלל (שבת קל ע"א).

עצמת המחלוקת עולה מתיאור ההלכה הרדיקלית במקרה שהיה חסר סכין מתאים למילה: "במקומו של רבי אליעזר היו כורתים עצים לעשות פחמים לעשות ברזל [כדי להשחזיז סכין למילה בשבת]" – כל זה כדי לקיים ברית מילה בזמנה. רבי אליעזר אפילו 'הקפיד' (= כעס) כאשר הביאו סכין דרך גגות וחצרות, ולא בטלטול גלוי ברשות הרבים (שבת קל ע"א-ע"ב).

לעומת זאת, חכמי התלמוד האמונים כבר על שיטת רבי עקיבא אסרו לתקוע בשופר וליטול לולב בשבת, שמא יטלטלו אותם בשבת ארבע אמות ברשות הרבים (סוכה מב ע"ב - מג ע"א).

3. שמאי הזקן התיר בשבת אפילו מלחמת התקפה: "וּבְנֵי מְצוֹר... עַד דְּרָתָהּ" (דברים כ', כ) – "אפילו בשבת" (שבת יט ע"א). בין ממשיכי דרכו היה רבי אליעזר, שהתיר לצאת בשבת לרשות הרבים בכלי נשק, כי חרב לגבר (לוחם!?) היא כמו תכשיט לאישה (שבת סג ע"א). ואולם 'חכמים' חלקו עליו ואמרו שנשק איננו יכול להיחשב תכשיט, כמו שמתבאר מנבואת ישעיהו על כיתות חרבות לאתים באחרית הימים. כאן לא רק רבי עקיבא ניצב נגד רבי אליעזר לצמצם את 'פרצות השבת', אלא רוב החכמים.

רבי עקיבא יצא בשלום מן 'הפרדס' המיסטי (וגם הזהיר את תלמידיו מהטעויות שקר במראות הסוד – חגיגה יד ע"ב – טו ע"א), אך דווקא הוא הגדיר את שיר השירים כ'קודש קודשים' לעומת כל הכתובים (יריים פ"ג מ"ה) והציב בכך את היסוד המובהק למיסטיקה היהודית בעולם של חז"ל.

אמנם, רבי עקיבא עצמו עדיין היה נטוע רובו ככולו בעולם הראלי וחתר לגאולה ממשית, ראלית והיסטורית, עם חזון משיחי מובהק, עד כדי ההעזה הכבירה לומר שכיסא מלכות ה' בעולם הוא כפול – "אחד לו ואחד לדוד" (חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"ב), ברמיזה לפסוק בשמואל ב – "וַיָּבֹא הַמֶּלֶךְ דָּוִד וַיֵּשֶׁב לְפָנֵי ה' " (ז', יח)<sup>129</sup> ובזיקה להלכה שנמסרה כברייתא – "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד" (יומא כה ע"א; סט ע"ב; ועוד).

על אמירה נועזת זו תקפו את רבי עקיבא בחריפות בלתי-רגילה שניים מגדולי התנאים ואמרו לו: "עד מתי אתה עושה שכינה חול?" (רבי יוסי הגלילי, חגיגה יד ע"א; סנהדרין לח ע"ב), כלומר, מחבר מלכות אדם עם מלכות שמים, וגם: "מה לך אצל הגדה?! כלך מדברותיך אצל נגעים ואהלות!" (רבי אלעזר בן עזריה, שם). תגובה חריפה המעידה על ההתנגדות להגותו המשיחית של רבי עקיבא שנים רבות לפני מרד ביתר, ועל כך שדרכו נחשבה מסוכנת גם מבחינה תאולוגית-אמונית. מצד שני, אחרי חורבן ביתר יחד עם החזון המשיחי הראלי האחרון נותרה המיסטיקה לברדה.

129. מדרש זה של רבי עקיבא קשור גם לפסוק בתהילים: "לְדָוִד מְזֻמָּר נֶאֱמַר ה' לְאֹדְנֵי שֵׁב לְיַמֵּינֵי עַד אֲשֵׁית אִיבֵיךָ הָרֶם לְרִגְלֶיךָ" (ק"י, א). רש"י הביא שני פירושים למזמור משיחי זה: פירוש חז"ל על אברהם אבינו ומלחמתו נגד כדורלעומר ואמרפל (נדרים לב ע"ב; סנהדרין קח ע"ב), פירוש הנוטל מהמזמור את העוקף המשיחי, ולצדו הפירוש האחר, הנועז, על דוד המלך היושב לימין ה'. לפירוש הזה מסכימים גם התרגום, ראב"ע ורד"ק. על הפולמוס האנטי-נוצרי במזמור זה ראו בפירושו של רד"ק שם.

כאמור לעיל, המיסטיקה הממוקדת בשפע הבריאה גואה תמיד כאשר ההיסטוריה של ישועת ה' מאכזבת.<sup>130</sup> לפיכך מובן היטב מדוע המיסטיקה התעוררה למלא את החלל ואת השבר הגדול אחרי חורבן הבית השני (בדורו של רבי עקיבא), וביתר שאת אחרי חורבן ביתר (בדורו של רבי שמעון בר יוחאי<sup>131</sup>).

מעבר לכך, אנו רואים את הקשר, גם בעולמם של חכמים, בין המגמה המיסטית השואבת משפע הבריאה, ובין נטיית ההחמרה בהלכות שבת בראשית והצמצום החד של ההיתרים בהלכות שבת מן התקופה החשמונאית. רבי עקיבא, שנטה להחמרה בהלכות שבת ולחץ על הבלמים אל מול ההלכה הרדיקלית של רבי אליעזר,<sup>132</sup> הוא שהיה קרוב יותר משאר החכמים לחזיונות הקץ, לשאיפה המשיחית ולזרמים המיסטיים של הבית השני. בהתאמה מרתקת, רבי עקיבא היה אמון גם על החזרה לפסוקי התנ"ך, במגמה ליצור מדרש מקורי ועצמאי.

בשנות הגלות הארוכות היו הכוחות המיסטיים הכרחיים לשימורה של ההלכה עם הציפייה לישועה ועם המשמעות הדתית הקיומית השואבת מסודות הבריאה, עד לניסיון המופלא של ימינו לשוב אל ההיסטוריה היהודית במדינה יהודית עצמאית.

130. השאיפה ל'נורמליות', יחד עם התחזקות 'הפרטיות' בימינו, הן ביטוי פוסט-מודרני ופוסט-ציוני של הבריחה מן ההיסטוריה. בה בעת אנו עדים לגל של מיניות מתפרצת הלובשת לפעמים אופי דומה ל'תרבות פולחנית'. נגד תופעות אלו מתעוררים זרמים דתיים השעונים בעיקר על מיסטיקה קבלית.

131. סיפור רבי שמעון בר יוחאי במערה עם בנו (שבת לג ע"ב) הוא סיפור מכונן לעולם הסוד היהודי, והוא מבטא בדיוק חריף את המאפיינים העיקריים של עולם זה: העולם החיצוני אין לו עוד דבר עם השכינה, וההתייחדות המיסטית מתכנסת למערה או יוצרת לה 'מערה' תואמת. לכן, רבי שמעון בר יוחאי הוא הדובר והיוצר העיקרי של בסיס תורת הסוד היהודית.

132. להרחבת הדברים אני מייעד (בע"ה) חיבור על שיטתו של רבי עקיבא במדרש ההלכה לעומת זו של רבי אליעזר.