

הצדוקים במשנת הרב קוק

דת וחברה בימי בית שני ובימינו

- | | |
|---|------------------------------------|
| א. הקדמה | ו. הסבר הגותי למחלוקות |
| ב. צמיחת הכת הצדוקית | ז. ביאור למדני לשורש המחלוקות |
| ג. הצדוקים כמעצבי תרבות | ח. סיכום הדברים וקישור המחלוקות |
| ד. הצדוקים כשרידי המתיוונים | ט. נספח: מהדורה מוערת של תשובת הרב |
| ה. המחלוקות בעניין קרבן התמיד וקציר העומר | |

א. הקדמה

הצדוקים והבייתוסים היו שתי אסכולות דומות בכת מרכזית אחת בימי בית שני. הרב קוק זצ"ל קשר בין תפיסות המצויות בזרמי התרבות הלאומית החדשה לבין תפיסות צדוקיות בימי בית שני. לדבריו, הכת הצדוקית אימצה ערכים זרים מן התרבות החיצונית הסובבת, ואותם עקרונות ותפיסות חיצוניות מוצאים את ביטויים המחודש בתרבות בת זמננו. רבים מן החוקרים, החל מימיה הראשונים של "חכמת ישראל" באירופה של המאה הי"ט ועד לימינו, עסקו בכת הצדוקית, אך רובם ככולם עסקו בה מן הזווית הבאה לחשוף את סודות העבר, ולא מנקודת מבט המבקשת לגלות את הקשר הפנימי לזרמי הרוח העכשווית. מבחינה זו תפיסתו של הרב היא תפיסה מרתקת, שראוי להבינה אל נכון, להתחקות אחר שורשיה, ולהבין את משמעותה האקטואלית.

כדי לעמוד באופן רחב ומדויק יותר על הגותו של הרב, אנסה לחשוף את מקורות המידע התלמודיים והמחקריים הידועים לנו ובעיקר אלו שעמדו בפניו, ואשתדל להעמיק ביסודות התפיסה הצדוקית, באופן שיתקבל מבט רחב על העומד ביסודה של הכת, וינתן מצע חשוב להסברה והעמקה בדברי הרב.

במשנה ובתלמוד אנו מוצאים מחלוקות רבות עם שתי הכתות, אך הדמיון ביניהן רב, עד שקשה להבחין בין השתיים.¹ הדבר עולה גם מכתבי יוספוס פלאביוס שמתייחס

1 יש הרוצים לזהות את הכת הבייתוסית עם האיסיים בני התקופה. כך שיער כבר ר' עזריה מן האדומים באיטליה של המאה ה-16 ועוד רבים אחרים. להשערה זו השם בייתוסים הוא שיבוש

לצדוקים אך אינו מזכיר את הבייתוסים, משום שכנראה הוא רואה בהן כת אחת.² במאמרי אתייחס אליהן בדרך כלל באופן זה, ואכנה את שתיהן בשם הכללי: צדוקים, מלבד במקום בו הם מופיעים בשמם ובהלכתם המיוחדת.

ב. צמיחת הכת הצדוקית

1. הצדוקים בהשקפת חז"ל

בני הכת הצדוקית לא השאירו לנו כתבים ועדויות פנימיות על תפיסתם. חכמינו הזכירו "ספר גזרות" בו היה כפי הנראה ריכוז ההלכה הצדוקית, ואמרו: "שהיה כתוב ומונח לצדוקים ספר גזרות: אלו שנסקלין, אלו שנשרפין, ואלו שנהרגין ואלו שנחנקין. וכשהיו כותבין (=דנים) אדם שואל והולך ורואה בספר, אומר להם: מנין אתם יודעין שזה חייב סקילה, וזה חייב שריפה, וזה חייב הריגה, וזה חייב חניקה? לא היו יודעין להביא ראיה מן התורה",³ אך ספר זה צלל אל תהום הנשייה. העדר עדות פנימית גורם לנו קושי בבואנו לנתח את תפיסתם, שכן אין לנו אלא שרידי מחלוקותיהם עם חכמים כפי שהשתמרו בתורה שבעל פה, או התייחסויות של מקורות מידע לא אזהדים אחרים.⁴ עם זאת, ניתוח דברי חז"ל והצלבתם עם העולה מכתבי יוספוס פלאביוס, בן התקופה שהכירים היטב, יכול לספק קלסטרון די ברור של הכת הצדוקית.

של "בית איסין". לאישוש דעה זו ראו יעקב זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרביץ, נט תש"נ, עמ' 60-40. מנגד ראו באריכות איל רגב, הצדוקים והלכתם; על דת וחברה בימי בית שני, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ה, עמ' 41-35. שלילתו של רגב מסתמכת בעיקר על השוואת ההלכה הבייתוסית לזו האיסיית, ועל השונות הרעיונית הבולטת ביניהן. ביחס שבין הצדוקים לבייתוסים והדמיון הרב ביניהם, ראו זוסמן שם עמ' 51-50 ובהערה 171, ובהרחבה אצל רגב שם, עמ' 58-41.

2 פלאביוס מונה שלוש כתות בימי בית שני: צדוקים, פרושים ואיסיים. מלחמות, ספר שני, פרק ח; חיי יוסף, פרק שני. בספרו קדמוניות ספר יח, 23 חזר על דבריו, אך הוסיף ומנה את הקנאים ככת רביעית.

3 מגילת תענית לחודש תמוז: "בעשרה בתמוז עדה ספר גזרותא". ובקובץ הברייתות (סכוליון) למגילת תענית. ראו ורד נעם, מגילת תענית, הוצאת יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ג, עמ' 79-77 באשר לגרסאות השונות, ושם עמ' 215-206 בנסיונות לברור ענייניו של ספר גזרות זה.

4 כגון בכתבי פלאביוס, שדי סלד מהם, או בכתבים נוצריים, ששאנו אותם, מפני שלדבריהם הם שהסגירו את ישו לרומאים, כנזכר בכמה מקומות בכתביהם, שהמשפט לא היה במקום הסנהדרין אלא בביתו של הכהן הגדול יוסף קייפא, ונעשה בלילה ולא ביום, בניגוד להלכה הפרושית. ההערכה המקובלת במחקר היא שהמדובר במועצה המדינית של הכהן הגדול הצדוקי, שייצגה את היהודים בפני השלטון הרומי, ומונתה על ידי הרומאים. ראו רגב, שם, עמ' 11.

המשנה במסכת אבות (א, ג) מביאה את דברי אנטיגנוס איש סוכו, שהורה לתלמידיו לקיים את התורה מפני האמת, ולא בשל תקווה לפרס ולחיי נוחות: "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס". במסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א, ה), המפרשת את מסכת אבות, אמרו חכמים כי צדוק ובייתוס, תלמידי אנטיגנוס, פקפקו בדברי רבם, ואמרו: "אפשר שיעשה פועל מלאכה כל היום ולא ייטול שכרו ערבית? אלא אילו היו יודעין אבותינו שיש עולם אחר ויש תחיית המתים, לא היו אומרים כך". הדבר גרם להם להסיק כי אין קיום מעבר לעולמנו הזה, ומשום כך "עמדו ופירשו מן התורה, ונפרצו מהם שתי פרצות, צדוקים ובייתוסין".

בעולם המחקר מקובלת ההשערה, שמקור השם צדוקים ובייתוסים במשפחות כהונה הידועות בשם זה. למשפחת הכהונה לבית צדוק, השתייכו הכוהנים הגדולים החל מימי שלמה ועד לרפורמה ההלניסטית, שהעמידה כהנים מתייוונים במקדש, כמתואר בספר מכבים א ומכבים ב.⁵ משפחת בית בייתוס מוכרת גם היא, עליה אמרו: "אוי לי מבית בייתוס, אוי לי מאלתן" (פסחים נז, א). זו השערה מסתברת, אך אין סתירה הכרחית בינה לבין דברי חז"ל, שכן אפשרי בהחלט שצדוק ובייתוס תלמידי אנטיגנוס היו מאותם משפחות כהונה.

הצדוקים כפרו כאמור בהישארות הנפש ובהשגחה פרטית. בנוסף לכך דעתם הייתה נתונה אל הממשות הקיומית, והם סלדו מפרישות. כך עולה מהמשך הדברים במסכת אבות דרבי נתן (שם), שם הם מתוארים כמי שאהבו חיי נוחות, השתמשו בכלי כסף וכלי זהב, והיו אומרים: "מסורת הוא ביד פרושים שהן מצערין עצמן בעולם הזה, ובעולם הבא אין להם כלום". ניתן לשער שהכינוי 'פרושים', שהתקבל ככינוי לחכמי ישראל באותה תקופה, היה אנטייתזה לתפיסתם זו של הצדוקים, וביטוי לפרישתם של חכמי ישראל מן המותרות, או אולי אף לפרישתם מהחברה ההמונית.⁶

5 לדוגמה מכבים א, א; מכבים ב, ד ועוד. לסקירה מפורטת של ספרות המחקר בזה ראו רגב שם עמ' 12 הערה 2.

6 ההשערה שהכינוי 'פרושים' מכוון אל פרשנות התורה, כפי שייסד גרץ, אינה מסתברת לדעתי. מסתבר יותר שכינוי זה מכוון אל פרישותם ממותרות ומהמון. כך ברמב"ם (טומאת אוכלין טז, יב): "חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה, ונוהרין מן הטומאות כולן כל ימיהם, והן הנקראים פרושים. ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות שיהיה נבדל אדם ופרוש משאר העם... שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשים הרעים, וטהרת הגוף מביאה לידי קדושת הנפש מן הדעות הרעות, וקדושת הנפש גורמת להדמות בשכינה". ראו עוד אבות דרבי נתן (נוסחא א, לו): "שבעה פרושים הם. פרוש שכמי... ופרוש מן היראה". ראו גם יוסף קלוזינר, היסטוריה של הבית השני, ח"ג, הוצאת אחיאסף, ירושלים תשי"ב, עמ' 119-118.

אופן קריאתם של הצדוקים בתורה הושפע מן הסתם מעמדה זו המעריכה את הקיום וחיי הנוחות. הד מעניין לכך ניתן למצוא במחלוקתם המפורסמת עם חכמים ביחס לקציר העומר ולחג שבועות. לדבריהם קציר העומר יחול תמיד ביום ראשון בשבוע, וממילא יחול חג הקציר תמיד ביום ראשון לאחר מנוחת השבת. בתוספתא ובתלמוד במסכת מנחות השתמר בשם הסבר היכול להישמע מוזר לאוזנו: "היו בייתוסין אומרים: עצרת אחר השבת. ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי ואמר להם: שוטים, מנין לכם? ולא היה אדם אחד שהיה משיבו, חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואמר: משה רבינו אוהב ישראל היה, ויודע שעצרת יום אחד הוא, עמד ותקנה אחר שבת כדי שיהו ישראל מתענגין שני ימים".⁷

הטעמה מעין זו, להיותו של חג שבועות צמוד לשבת כדי לנוח ולהתענג עוד יום אחד בסיום עונת הקציר המפרכת, נדחתה על ידי רבן יוחנן בן זכאי, שהשיב בלעג: "אם משה רבינו אוהב ישראל היה, למה איחרן במדבר ארבעים שנה". דהיינו, התורה הינה מסכת של ערכי אמת ולא חבילת נוחות לאומית! בהמשך המאמר נבחן את ההיגד הארצי הרדיקלי העולה מתפיסה זו המנתקת את חג שבועות מחג הפסח. על כל פנים עוד קודם הבנת שורש מחלוקתם עם חכמים בנושא זה, הרי שריח של נינוחות חומרית ושביעות רצון עצמית עולה מהטעמתם לחג, ומשתלבת בקלסטרון הכללי של הצדוקים.

2. הצדוקים בכתבי יוספוס פלאביוס

יוספוס פלאביוס היה, לדבריו, בן למשפחה כהונה מיוחסת,⁸ וכמי שחי באותה תקופה, הכיר מקרוב את תפיסותיהן של כתות בית שני. במקומות רבים בספריו מתייחס פלאביוס לצדוקים בהנגדה לחכמי ישראל הפרושים, ודבריו יכולים לשמש לנו כאישוש וכהשלמה לקלסטרון העולה מדברי חז"ל.

בקדמוניות היהודים (ספר יח, 12-15) כתב:

הפרושים מזלזלים בצרכי החיים, ואינם נוטים כלל לתענוגות, הם הולכים אחר ההלכה בכל אותם העניינים שהשכל קבעם כטובים ומסרם לדורות... חולקים כבוד לאנשים באים בימים, ואינם מתנשאים בחוצפה לסתור את ההלכות שהונהגו... נאמנים הם ביותר על העם, וכל ענייני הדת... נעשים לפי פירושיהם של אלה.

7 תוספתא מנחות (י, 1) ובבלי שם (סה, א). מובא גם בסכוליון למגילת תענית לחודש ניסן, ראו נעם עמ' 61 בנוסחאות השונות.

8 בהקדמת ספרו חיי יוסף כתב שהיה בן למשמרת הראשונה מכ"ד משמרות הכהונה, ובפרק הראשון שם כתב שמצד אמו היה נצר למשפחת החשמונאים, דור שביעי ליונתן בן מתתיהו.

בספרו חיי יוסף (סוף פרק שני) הוא כתב זאת בניסוח שיובן לקורא ההלניסטי: "כת הפרושים הדומה לכת הסטואים של היוונים", כת שהאמינה בחיי רוח נצחיים של האדם, והדריכה לחיים של איזון ושליטה עצמית.

על הצדוקים הוא כתב בקדמוניות (שם, 16-17): "לפי תורת הצדוקים נעלמת הנשמה יחד עם הגוף, וכל עיקר שאיפתם לעולם אינה אלא שמירת החוקים, שכן לחלוק על מורי החוכמה שהם כרוכים אחריה נחשב בעיניהם למידה טובה". עוד כתב בקדמוניות (ספר יג, 171) כי לדעת הפרושים ישנם דברים הקורים בגזירה אלוהית, אך לא כולם, שכן הרבה נמסר לאחריות האדם. לעומת זאת:

הצדוקים לעומתם כופרים בגזירה, וסבורים שדבר כזה אינו קיים כלל ועיקר, ואין ענייניהם של בני האדם באים אל קיצם על פיו, אלא הכל נתון בידינו, באופן שאנו גורמים לעצמנו את הטובה, וגם את הרעה ניקח בשל בערותנו.

עוד כתב (שם, 297-298) כי "הפרושים מסרו לעם כמה דברים ממסורת אבות שלא כתבו בתורת משה", אך כת הצדוקים התייחסה רק לחוקים הכתובים, ועל כך היו מחלוקות גדולות "והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים, והעם אינו כרוך אחריהם". בתיאור זה הפרושים מתוארים כחכמים אנשי מעלה ובעלי מידות טובות, המקובלים על האומה ואמונים על מסורתה, ואילו הצדוקים מתוארים כביקורתיים שאינם מצטיינים במידותיהם, וממוקדים במציאות העולמית ובשמירת החוקים (כפי הנראה הכוונה לפורמליזם מדיני, וכן שמירה על חוקי המקדש וסדרי השלטון הלאומיים).

במלחמות היהודים (ספר שני, סוף פרק ח) כתב באופן חריף יותר:

הצדוקים כופרים בגורל מכל וכל... הם טוענים כי הבחירה בין טוב לרע נתונה ביד האדם... הם כופרים בהישארות הנפש ובשכר ועונש שאחר המוות. הפרושים אוהבים איש את רעהו ומטפחים את האחווה בציבור, ואילו הצדוקים נוהגים גם בינם לבין עצמם בגסות, ובפגישות בינם לבין עצמם הם בוטים כמו עם נוכרים.

דברים דומים מאוד, אודות התפיסה הצדוקית, נזכרים גם ברבים מכתבי הנצרות.⁹ קלסטרון זה של אריסטוקרטיה ריאליסטית, ביקורתית ונהנתנית, אינו ברור כל כך. אם אינם מאמינים בהישארות הנפש, אם אין השגחה פרטית, והצלחת האדם תלויה בחריצותו וכשרונו בלבד, איזה מקום יש לחוקי התורה? מה מקום יש לכת דתית

9 ברבים מספרי האונגליון מובאים עימותים עם הצדוקים כשוללים קיומם של מלאכים וכופרים בתחיית המתים ועוד.

השוללת, לכאורה, כל מה שמוכר לנו כתפיסה דתית? לקושיה חזקה זו תשובות שונות, היכולות להרכיב פסיפס מעניין אחד, וכדלקמן.

ג. הצדוקים כמעצבי תרבות

מייסדי הכת הצדוקית פקפקו, כאמור, ביסודות היהדות, וחלקו על מסורת חכמים, אך לא פרשו משותפות פעילה במרחב הציבורי.¹⁰ הם לא פעלו כדוגמת אלישע בן אבויה, יוסף משיטא, יקום איש צרורות ודומיהם, שכפירתם במסורת ישראל גרמה להם לפרוש ולהתרחק מעם ישראל.¹¹ אדרבא, הם בנו לעצמם במה, וליקטו סביבם קהילה, תוך גיבוש עקרונות וכיווני פרשנות עצמאיים. יש להדגיש שהשאלה שהעלנו בסוף הפרק הקודם בדבר הסתירה הפנימית המובנית בתפיסה הצדוקית, נוגעת למייסדי הכת הראשונים שכעולה מחז"ל כפרו בעקרונות המסורת, עוד קודם שהתקבץ סביבם ציבור גדול. זוהי תופעה שיש לחדור לשורשה, וראוי לתת עליה את הדעת.

הרמב"ם, ברוחב דעתו, פתח לנו צוהר להבין את הלכי הרוח של הצדוקים. בפירושו למשנה בפרקי אבות (א, א) הסביר הרמב"ם עניין זה כך:

היות שלא יכלו לקבץ קהילות לפי מה שהגיע להם מן האמונה... הלכו אחר אימות הדבר אשר לא יכלו להכזיבו אצל ההמון... וצייר כל אחד מהם בלב סיעתו שהוא מאמין בנוסח התורה, וחולק על הקבלה.

לדבריו, למרות שהצדוקים כפרו בעיקרי האמונה, הרי שמבחינה תרבותית, הם לא יכלו להרשות לעצמם לדחות את המקובל על ההמון.

מכמה מקומות בתלמוד עולה גם כן, שהיה מרחק בין תפיסותיהם האישיות של הצדוקים לבין התנהגותם הפורמלית. כך לדוגמה במסכת נדה (לג, ב):

10 חז"ל מתעלמים לחלוטין מדיון בשיטת האיסיים והנוצרים, אולם מזכירים תדיר דיונים ומחלוקות עם הצדוקים. אפשר שהדבר קשור לגבולות הלגיטימיות של המחלוקת במשנת חז"ל, הנעוץ גם במידת פרישת הכת מכלל ישראל. ראו הרב מיכאל רוטנברג, "עמית עימות והתעלמות; זהות וגבולות הלגיטימציה של חז"ל", מורשת ישראל, 17, אוני' אריאל, יוני 2019, עמ' 57-29. ראו עוד איל לשם, "פנטיות ופולרליזם בימי בית שני, היחס אל המחלוקת כגורם מברדיל בין המפלגות השונות בתקופת בית שני", מעגלים ו, הוצאת ישיבת מעלה גלבוע, תש"ע, עמ' 119-97.

11 בעניין אלישע בן אבויה ראו בבלי חגיגה (טו, א) ובירושלמי שם (ב, א). בעניין יקום איש צרורות ויוסף משיטא ראו בראשית רבה (פרשה סה). ראו עוד אודות מרים בת בילגה, שנישאה לסרדיוט יווני, כמסופר בבבלי סוף מסכת סוכה. הצדוקים גם לא פעלו כדוגמת האיסיים, שנתיקו את עצמם מן המקדש ומירושלים ופרשו למדבר יהודה, אך שם הסיבה לפרישה הפוכה, ונבעה מסלידה ממה שראו כחילול המקדש.

תנו רבנן: מעשה בצדוקי אחד שסיפר עם כהן גדול בשוק, ונתזה צנורא מפיו, ונפלה לכהן גדול על בגדיו, והוריקו פניו של כהן גדול, וקדם אצל אשתו. אמרה לו: אף על פי שנשי צדוקים הן - מתיראות מן הפרושים, ומראות דם לחכמים.

וכיוצא בזה אצל פלאביוס בקדמוניות (ספר יח, 17) שפעמים רבות הייתה המנהיגות הצדוקית מחויבת להלכה המקובלת באומה, למרות שהיה זה נגד רצונה: "הם נוהגים שלא מדעת וגם מאונס כפי שיאמר הפרושי, שאם לא כן לא היו ההמונים סובלים אותם".

הרמב"ם (פירוש המשנה שם) המשיך לרקום את סיפורה של הכת, ולהסביר את המניע להקים כת בעלת אמונה השונה מהמקובל:

ויתרחב להם גם כן הפתח לפירוש, לפי שכאשר חזר הפירוש אל בחירתו - יקל במה שירצה ויחמיר במה שירצה לפי מטרתו. הואיל ואינו מאמין בעיקר כולו, ולא ביקשו אלא דבר שיהיה נוח לקצת בני אדם.

זוהי פרשנות מרתקת, עמוקה ופשוטה כאחד. מייסדי הכת הצדוקית בעצם כפרו בעיקרי האמונה היהודית, אך הצהירו על נאמנות שמרנית לפשט המקראי, תוך כפירה בדרשנות הפרושית. בתמהיל מחושב זה, המשאיר את גרעין המורשת הלאומית, אך חולק על המחויבות לפירושי חכמים ותקנותיהם, הם השאירו לעצמם מרחב תמרון גדול מאוד, לעיצוב חייהם.

הבה נעמיק בניתוחו הפסיכולוגי של הרמב"ם. כל אדם, ובעיקר מי ששייך לאריסטוקרטיה, חפץ להשתייך למועדון חברתי, ולהיות שותף למנגנוני פעילות והשפעה ציבורית. לפיכך לא היה למייסדי הכת כל סיבה להתנתק ממעמדם וגם לא מתרבותם הלאומית, תוך ויתור על כל הטוב הגנוז בכתבי הקודש של האומה, בחוכמתה ובמורשתה. כל שביקשו היה להתאים את התרבות לאורח חייהם, ולעצבה באופן שלא תסתור את חיי הנועם והנוחות אותם ביקשו. בתקופה המדוברת, הייתה האמונה בתורה שבכתב מוסכמה פשוטה ובלתי מעורערת. בהצהרתם על נאמנות למקרא, תוך עיקרון הקריאה העצמאית בו, אפשרו הצדוקים לעצמם לעצב את אורח חייהם כרצונם, מבלי לוותר על זהותם הלאומית. אדרבא, דרך מחוכמת זו פתחה להם פתח, דרכו יכלו לעצב את האתוס הלאומי והתרבות הישראלית בת זמנם בהתאם להשקפתם.

ניתוחו של הרמב"ם יכול כמובן לקבל חיזוק מהידוע לנו, שקהילת הצדוקים הייתה מורכבת ברובה מהאריסטוקרטיה הכהנית. ככזו וודאי שלא היה לה כל עניין להתרחק ממרכז החיים הדתיים ומוסדות השלטון שהתרכזו סביב המקדש. כל שהיה עליהם

לעשות זה לייצר מנגנון, המאפשר להם להמשיך ולחיות את חייהם ואמונותיהם כרצונם, ובלשון הרמב"ם: "הואיל ולא ביקשו אלא דבר שיהיה נוח לקצת בני אדם".

ד. הצדוקים כשרידי המתיוונים

הבה נצעד בעקבות התיאוריה של הרמב"ם, וננסה לשחזר בדמיונו את סגנון הדרשה בבית מדרש צדוקי טיפוס. נוכל לדמיין כי מן הסתם נראה אופי של הטפה דתית, המכוונת אל הקיום הנעים והנוח של האדם בעולמנו הזה שאין למעלה ממנו. המוקד של שלושת הרגלים היה חקלאי גרידא, בו הודה האדם על שפע הטוב בעולמו, תוך קריאה לחריצות ולעמל, שהן הבסיס להצלחה בטיפוח העולם. אולי נשמעו גם קריאות לסולידריות חברתית, ותמיכה באוכלוסיות מוחלשות כמו הגר היתום והאלמנה כחלק מהאתוס המקראי.

אל מול התפיסה הפרושית שהדגישה את מסורת האבות, ועמסה גורות ותקנות שעצבו את המציאות בהתאם לעקרונות מסורת זו, הדגיש הדרשן הצדוקי את החוקים והכללים המקובלים במקדש ובמדינה, חוקים שביצרו את המעמד הכהני וסדרי השלטון, ולא דווקא את סמכות מורי ההוראה והסנהדרין בפירוש חוקי התורה. כנגד הגישה הפרושית השגורה, שהתמקדה בתכלית הרוחנית, שהתגשמותה השלם אפשרי רק בעולם רוחני עליון, שאינו מוזכר במפורש במקרא, הדגיש הדרשן הצדוקי את טיפוח החיים האנושיים, את השכר המצוי לאדם בעולמו הנוכחי, לו רק ישיכיל לעמול ולפעול בו בחריצות וביושר, ואת התכלית שלמענה אין צריך להרחיק, אלא היא קיימת כאן בעולמנו הנוכחי: "וַיִּצְוֵנוּ ה' לַעֲשׂוֹת אֵת כָּל הַחֻקִּים הָאֵלֶּה... לְטוֹב לָנוּ כָּל הַיָּמִים לְחַיֵּינוּ פְּהַיִּים הַזֶּה"¹². אין שום בעיה להבין כיצד תפיסה מעין זו מצליחה לרכוש את אהדת החברה הגבוהה והמשכילה. במיוחד נכון הדבר במציאות בה היוונים אמנם כבר אינם שולטים ביהודה, אך לרוח ההלניסטית יש השפעה תרבותית משמעותית.

אם נעמיק ונהפוך עוד בעניינה של כת זו, לבטח נוכל לשאול את עצמנו שאלה פשוטה: כת שכופרת בהשגחה אלוהית, שוללת את הישארות הנפש, מרוכזת בעולם הזה, תופסת אותו כהיקף השלם של חיי האדם, וקושרת כתר בלעדי לחריצותו של האדם, הזו תיקרא כת דתית? לכאורה יש בה את כל הרכיבים של תנועה הומניסטית שאינה דתית!

מי שעסק והרחיב בעניין זה, הוא הרב יצחק אייזיק הלוי בספרו המונומנטלי "דורות הראשונים"¹². כדבר ברור הצף ועולה מכלל תהלוכות כת זו כתב, שהיא בנויה על אדני

12 הרב יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים, ח"ב, מהדורת צילום, עמ' 442-358. ראו בעיקר עמ'

התנועה המתיוונת הקדומה. לדבריו, ההתייוונות פשטה את צורתה הקודמת ולבשה צורה חדשה, אך למעשה היא אותה גברת בשינוי אדרת. בספרי המכבים לא מוזכרים אלא אותם פושעים מרשיעי ברית שביקשו לשלוט בעם, תוך הידמות ליוונים ואימוץ תרבותם, עוד הרבה קודם לגזרות אנטיוכוס,¹³ אך לאחר גירוש היוונים והקמת הממלכה החשמונאית, אנו פוגשים לפתע את בני הכת הצדוקית החדשה. מסתבר שאותה כת לא צמחה יש מאין, אלא הורכבה על אותם זמורות בר בעלות השקפת עולם דומה. אותה אריסטוקרטיה נהנתנית ושתלטנית, המוכרת לנו היטב מספרי מכבים, החליפה מחלצותיה, גיהצה את קמטיה, ועטתה על עצמה גישה פסאודו-דתית, כשהיא מבקשת לממש במציאות המדינית החדשה את השקפתם על החיים, ורצונם לשלטון והנהגה.

בעל "דורות הראשונים" לא הזכיר את ניתוחו של הרמב"ם לפרדוקס הקיים בייסוד הכת הצדוקית, אך דברי השניים דומים בהחלט, עד כי אפשר לומר שהם משלימים זה את זה בהסברת המאורעות. אם תפיסות הלניסטיות היו הסיבה השורשית לקיומם של אותם זרמי רוח של תרבות חיצונית, הרי שהדרך בפועל לעיצוב מחדש של האתוס הלאומי, הייתה ע"י הפרשנות הצדוקית שהצהירה על נאמנות שמרנית לפשט המקראי ולגרעין המורשת הלאומית, תוך עיצוב צביון החיים כלבבם בעיקור המחויבות לפירושי חכמים ותקנותיהם.

יהא אשר יהא שורשה של הכת הצדוקית, אם הייתה זו האריסטוקרטיה הכהנית לבית צדוק, או שרידי התנועה המתיוונת, או היו אלה תלמידי אנטיגנוס איש סוכו שהחמיצו, או מזיגה של כולם גם יחד, הרי שתנועה זו שילבה בקרבה רוחות זרות שחדרו לכרם בית ישראל. יותר משהייתה זו כת בעלת הגות שורשית, הייתה זו תנועה בעלת תפיסה סקולרית ארצית, עם אוריינטציה של אחיזה בשלטון, תוך שיבוש התפיסה הלאומית המסורתית.¹⁴ החסר הבולט של תורה צדוקית כתובה, להבדיל מהכת האיסיית בת זמנה, כפי שהתגלה בעושר הגדול של מגילות קומראן, ובוודאי להבדיל מחכמי ישראל הפרושים, מוכיח גם הוא שיותר משהייתה הצדוקית בעלת תפיסה דתית, היא הייתה תנועה פוליטית בעלת מניעים סקולריים.

13 ראו לדוגמה מכבים א, א ומכבים ב, ד.

14 חשוב להדגיש כי המילה סקולריזציה (חילונית) נובעת מהמילה הלטינית SAECULUM, שמשמעותה - העולם הזה והמצב העכשווי. נעמוד על כך לקמן. ראו עוד הרב יצחק אייזיק הלוי, דורות הראשונים, ח"ב, מהדורת צילום, עמ' 358-442.

ה. המחלוקות בעניין קרבן התמיד וקציר העומר

מחלוקות רבות היו לצדוקים עם חכמים. נעסוק כאן בשתיים, מן המפורסמות שבהן:

א. בעניין קרבן התמיד - הצדוקים טענו שיחיד יכול להתנדב ולהביא קרבן תמיד, כפשט לשון הפסוק שנקט בלשון יחיד: "אֶת הַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֶּקֶר וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַעֲשֶׂה בֵּין הָעֶרְבַיִם" (שמות כט, לט). אך חכמי ישראל טענו שקרבן התמיד הוא קרבן ציבור, כעולה מלשון התורה במקום אחר, המצווה בלשון רבים: "אֶת קֶרְבְּנֵי לַחֲמֵי לְאִשֵּׁי רִיחַ נִיחָחֵי תִשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְמוֹעֵדוֹ; וְאִמְרַתְּ לָהֶם זֶה הָאֵשֶׁה אֲשֶׁר תִּקְרְיבוּ לָהּ כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֲלֵה תְּמִיד" (במדבר כח, ב). לפיכך קבעו כי אין קרבן התמיד קָרַב אלא מתרומת הלשכה מכספי הציבור.¹⁵

ב. בעניין קציר העומר - הבייתוסים טענו שספירת העומר מתחילה תמיד ביום ראשון בשבוע, כפשט לשון הפסוק: "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמִּקְרַת הַשֶּׁבֶת מִיּוֹם הִבְיֵאתֶם אֶת עֹמֶר הַתְּנוּפֶה שֶׁבַע שָׁבָתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה" (ויקרא כג, טו), ולפיכך קציר העומר יחול לעולם ביום ראשון.¹⁶ אמנם קבלת חז"ל הייתה שכוונת הביטוי "מִמִּקְרַת הַשֶּׁבֶת" היא "מִמִּקְרַת הַפֶּסַח". קציר העומר יהיה תמיד בראשון של חול המועד, ואפשר שיחול גם בשבת.¹⁷

בשני מקומות ובאופנים שונים, עסק הרב קוק זצ"ל בביאור מחלוקות אלו. בשנת תרפ"ה כתב הרב באור למדני ועמוק בלשון תמציתית, ושלחו לגאון הרב מאיר דן פלוצקי, במענה לדבריו בספרו "כלי חמדה", ששלח לו כתשורה, ולימים נדפסו הדברים בשו"ת משפט כהן.¹⁸ שלוש שנים מאוחר יותר כתב הרב ביאור הגותי רחב, שנדפס

15 בבלי מנחות (סה, א). בסכוליון למגילת תענית בחודש ניסן יש בזה שינויי נוסחאות. כ"י אוקספורד מייחס עמדה זו לצדוקים, אך כ"י פארמה מייחסה לבייתוסים. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 57.

16 באופן פשוט הכוונה ליום ראשון שבחול המועד של פסח, אך אפשר בהחלט לטעון שהכוונה ליום הראשון שאחר סיום חג הפסח. דיון ארוך בדעות השונות ראו רגב, שם עמ' 83-90.

17 בבלי מנחות (סה, א) וכן בתוספתא שם (י, ו) בשם הבייתוסים. בסכוליון למגילת תענית יש בזה שינויי נוסחאות; כ"י אוקספורד מייחס עמדה זו לבייתוסים, ואילו כ"י פארמה מייחסה לצדוקים. ראו נעם, מגילת תענית, עמ' 59. יצוין שגם בני כת קומראן והשומרונים פירשו את הביטוי "ממחרת השבת" כשבת ממש. ראו עוד רגב, עמ' 84 ושם הערה 71. מאידך גיסא, פירוש זה למסורת חז"ל ניתן למצוא גם בתרגום השבעים לפסוק זה, בכתבי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ג, 250) ובכתבי פילון האלכסנדרוני (חוקים ב, 162), מה שמאשש את קדמות מסורת חז"ל.

18 שו"ת משפט כהן, ענייני ארץ ישראל, סי' קכד.

בכתב העת "התור" בשנת תרפ"ה, תחת השם: "יום הבכורים זמן מתן תורתנו". מאמר זה נדפס מאוחר יותר בספר "מאמרי הראי"ה"¹⁹.

מאמרו ההגותי של הרב נדפס בכתב עת המיועד לציבור הרחב, על כן דבריו שם הם כלליים ובהירים, ובעלי מבט שיש בו מן הרלוונטיות והאקטואליות. לעומתם, דבריו בתשובתו הלמדנית נשלחו לאחד מגדולי הדור, ועל כן הם תמציתיים ודורשים הנגשה, הבהרה והרחבה, אך כשחודרים לתוכנם, הרי הם מרשימים בעומק המבט, בקישור הרעיונות, ובחריזתם למערכה שלמה עם מאמרו ההגותי.

במאמרי אצעד כפי הסדר הלוגי ולא הכרונולוגי. תחילה אבהיר את דבריו במאמרו ההגותי, שם עמד הרב על יסודות מרכזיים השייכים לדור התחיה הלאומית. תוך הסברת והרחבת הרעיונות בדרך פשוטה ובהירה, החשובה כהקדמה להבהרת עומק הגותו הלמדנית. לאחר מכן אביא את עיקרי דבריו בתשובתו הלמדנית, ואנסה לקשור את הדברים לכלל מסכת שלמה.²⁰

ו. הסבר הגותי למחלוקות

במאמרו עמד הרב על עניינה של התקופה כזמן של התחדשות ותחייה לאומית, בה מתעוררים הכוחות הגנוזים של האומה, ומבקשים להתגלות. לדבריו, התנועה הלאומית בנויה ביסודה על כוחות עוצמתיים היונקים משורשי הרוח הישראלית ואוצרותיה העתיקים, אלא שיש בהם ערבוב של זרמים הנובעים ממעיינות אכזב זרים מוכרים וישנים, ועלינו מוטלת המשימה לבור את הבר מן המוץ. מלאכת הברירה אינה פשוטה כל עיקר, ולפעמים רק בעל עין בוחנת ומבט חודר יבחין בין תפיסות לאומיות שורשיות ואיתנות, לבין תפיסות חיצוניות וקלוקלות, היונקות מבארות זרים.

עוד בזמן שיבת ציון הראשונה, לאחר המשבר הגדול של החורבן וגלות בבל, בא הצורך לחפור ולגלות מחדש את מעין החיים הלאומי. גם אז עמדו בפנינו מכשולי תפיסות לאומיות רדודות ושטחיות, ששמשו באופן זמני, אך לא החזיקו מעמד נצחי בחיי האומה. הכת הצדוקית והכת הבייתוסית ערערו על תפיסת היסוד של קדושת

19 כתב עת 'התור', שנה ח גליון כג. נדפס בספר מאמרי הראי"ה ח"א, בפרק "השבת ישראל המועדים" (עמ' 177-181). ישנו מאמר קצר נוסף בכת"י, ראו מאורות הראיה לשבועות, ירושלים תשנ"ד (עמ' כד-כה). הוזכר והובא כתוספת הסבר לקמן.

20 ביאור למחלוקת הצדוקים עם חכמים בעניין דין עדים זוממים, ודיון ראשוני וכללי במשנת הרב בעניין הצדוקים, ראו הרב שי הוד, "עדים זוממים - החטא ועונשו", שיר למעלות ה, הוצאת ישיבת מעלות תשס"ו, עמ' 89-103.

הלאומיות הישראלית ולטענת הרב אותן תפיסות חוזרות ומתגלות באופן דומה, בשתי תפיסות מרכזיות בתרבות הלאומית בת זמננו; הראשונה היא הגישה הלאומית חדשה, הרואה את הלאומיות הישראלית כבעלת ערך עצמאי גם בהיותה מנותקת מקודשי האומה, והשנייה היא הגישה התופסת את המעשה הציוני של הפרחת השממה בחזרת האומה לארצה כעניין של חול ולא של קודש.²¹

שורש אחד עומד ביסודן של שתי המחלוקות; כפירה בייחודה ובקדושתה של האומה. לדברי הרב התפיסה הצדוקית גרסה כי היחס היסודי שבין האדם לבוראו אינו לאומי אלא אינדיבידואלי. משום כך עבודת קודש כגון קרבן התמיד במקדש אינה ציבורית אלא אישית, וממילא "יחיד מתנדב ומביא תמיד". ברם חכמי ישראל סברו כי עבודת הקודש בישראל ועצם הקשר של כל אחד מבני האומה עם הבורא, אינו מתחיל ברובד האישי והפרטי, אלא צומח ועולה דווקא מתוך קדושתה וייחודה של האומה.

להבנת שורש מחלוקת זו, הציע הרב יצחק אייזיק הלוי בספרו "דורות הראשונים" הסבר שונה בתכלית, פשוט וריאליסטי מאד. לדבריו היה זה חלק מהרצון של הצדוקים למסד מנגנון שליטה ואיגום כספי מתנדבים לקופת הלשכה של המקדש.²² הדבר מסתבר מאוד, וכמו במקומות רבים אחרים, ניתן בהחלט לקבל קיומה של סיבתיות כפולה; דהיינו סיבה ראשונית אינטרסנטית, העומדת בצד סיבה הגותית ופנימית כפי שהסבירה הרב זצ"ל.

גם את התפיסה הבייתוסית ביחס לזמן קציר העומר, ניתן להסביר כפועל יוצא של שלילת הקדושה הכללית של האומה. חכמי ישראל היו מקובלים כי זמנו של קציר העומר הוא מיד ממחרת הפסח, ועל כן פעמים שיחול קציר העומר בשבת. הבייתוסים פירשו את הפסוק "מִמָּחָרַת הַשַּׁבָּת" כפשוטו, ולשיטתם יחול קציר העומר ביום ראשון ולעולם לא בשבת.

אין חולק על כך שעבודת הקורבנות במקדש דוחה שבת, וכך תפקד המקדש מאז ומעולם, אך קציר העומר לכאורה אינו אלא עבודה חקלאית והכנה לקרבן העומר, על כן מוזר הוא שידחה שבת. הרב הסביר שמלחמת הכת הבייתוסית, באפשרות שקציר העומר ידחה את השבת, לא נבעה רק מחמת ניתוח פשט הפסוק, או בשל חרדה יתירה לקדושת השבת, אלא הייתה זו תפיסה כללית ושיטתית.

21 באופן פשוטני, ניתן לזהות את הגישה הראשונה עם הלאומיות החילונית, ואת הגישה השנייה עם החרדיות המצויה. ראו לדוגמה באתר "פורטל הדף היומי" כאן: bit.ly/48eMfHG. אך ניתן כמובן לראות את הדברים באופן כללי ורחב יותר.

22 ראו דורות הראשונים, שם עמ' 450.

הכל ידעו שקדושת השבת נדחית רק מפני עבודת קודש במקדש, אך מי יהין לחשוב שפעילות חקלאית כקציר העומר תיחשב כעבודת קודש ותדחה שבת?! קבלת חז"ל שהביטוי: "מְמַחֶרֶת הַשֶּׁבֶת" כוונתו "מְמַחֶרֶת הַפֶּסַח", ובוה מאפשרת לקציר העומר לחול גם בשבת, חושפת תפיסה נועזת הגורסת כי החקלאות הארץ ישראלית ובניינה הכללי של האומה הם קודש. עבודה חקלאית רגילה היא אכן מלאכת חול ואסורה בשבת, אך קרבן ראשית הקציר עולה למדרגת קודש כעבודת המקדש, ודוחה את השבת. הבייתוסיות לא רצתה לקבל ולא יכלה לעכל תפיסה זו, על כן היא הבליטה ש"אין קציר העומר דוחה את השבת". הדבר תאם כפי הנראה את הלך רוחה הכללי והשקפת עולמה הריאליסטי. כשם שאין החקלאות בישראל קודש, כך גם כל מרחב החיים הלאומי הוא חולין.

זהו ההסבר העמוק לטקסיות ההפגנתית של קציר העומר, שבאופן מכוון בא להתנגש עם הריאליזם הבייתוסי, כמתואר בהרחבה במשנה במסכת מנחות (סה, א):

כיצד היו עושים שלוחי בית דין? יוצאים מערב יום טוב, ועושים אותה כריכות במחור לקרקע, כדי שיהא נוח לקצור, וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם, כדי שיהא נקצר בעסק גדול.

כיון שחשכה אומר להם: בא השמש? אומרים: הין! בא השמש? אומרים: הין!

מגל זו? אומרים: הין! מגל זו? אומרים: הין!

קופה זו? אומרים: הין! קופה זו? אומרים: הין!

בשבת, אומר להם: שבת זו? אומרים: הין! שבת זו? אומרים: הין!

אקצור? והם אומרים לו: קצור! אקצור? והם אומרים לו: קצור!

שלש פעמים על כל דבר ודבר...

כל כך למה? מפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב.

חכמי ישראל ניצחו במאבק על קדושת החקלאות הישראלית, ונקבע כי הביטוי "מְמַחֶרֶת הַשֶּׁבֶת" משמעותו ממחרת הפסח, וקציר העומר דינו כדין כל עבודת קודש ציבורית קבועה, הדוחה את השבת. מעניין לשים לב, כי באופן פרדוקסלי, דווקא תפיסת עומק זו המצביעה על קדושת חיי החולין הציבוריים של האומה, משפיעה ומוסיפה כוח לקדושת החיים ולשמירת התורה!

יש להוסיף ולחדד היגד חריף אף יותר העולה מתפיסה זו, המנתקת את זמן קציר העומר מחיבורו לחג הפסח. אם מתנתק הקשר ההדוק שבין חג הפסח לבין חג שבועות, הרי שבהתאם לכך אופיו של חג שבועות משתנה באופן רדיקלי. לדעת חכמים יחול חג השבועות לעולם בזמן מתן תורה, וממילא חג הקציר והביכורים הוא גם חג מתן תורה, בו נשלמה חרותנו הלאומית. אך לדעה הבייתוסית אין הדבר כך כל עיקר. אין שום ציון

של שמחה וחגיגות מיוחדת ביום מתן תורה, מפני שחג שבועות אינו חותם את ההוויה הלאומית ואינו אלא חג חקלאי. כך כתב הרב באחד מפנקסיו.²³
באופן זה עמד על כך גם הרב יונתן זקס בשיחתו לפרשת אמור:

בעיניהם של איכרים, משמעותו החקלאית של חג שבועות הייתה מן הסתם מרכזית וברורה. שבועות הוא "חג הקציר בפני מעשיך אשר תזרע בשדה". הוא חג החותם תהליך בן שבעה שבועות, שהחל בהבאת "עמר ראשית קצירכם". והנה מסתמן לעינינו מתווה אפשרי לתיאוריה הצדוקית של חג השבועות... פסח - מייצג את תחילת מסעם של בני ישראל אל החירות. סוכות - מזכיר את המסע עצמו... הבאת העומר ציינה בעיניהם את היום שהוא בימי יהושע שבו תמו בפועל ארבעים שנות הנדודים והחל עידן ארץ ישראל. ואם כך הוא, ימשיך הטיועון הצדוקי ויאמר... ספירת חמישים הימים, מהיום הראשון בו אכלו מתבואת הארץ, ועד לסוף עונת הקציר מייצגת את סופו של המסע מארץ מצרים לארץ ישראל... שבועות - הוא אפוא, לדעת המשוערת של הצדוקים, המהדורה המקראית של יום העצמאות, חג הכניסה לארץ המובטחת!²⁴

אם כן לשתי המחלוקות עם הצדוקים והבייתוסים שורש אחד. ריאליזם הכופר בקדושת הציבור הישראלי, שלדעתם אינו שונה ביסודו מכל אומה אחרת; אוסף של פרטים שהתאגדו סביב מטריה קיומית אחת. ריאליזם זה יוצר קלסטרון לאומי מְהוּנָה, אינדיווידואליסטי, סקולרי וחילוני, שאינו מכיר בקדושת האומה וייחודה.

חכמי ישראל עמדו בעוז כנגד עמדה זו, שביקשה לחלץ ולגמד את הלאומיות, ובמאבקם על קודשי האומה הנחילו לנו את התפיסה, לפיה האומה הישראלית היא ישות כללית עליונה ומופשטת, בה קדושת הפרט יונקת מקדושת הכלל, והצינור הקושר את היחיד עם אלוהיו עובר דרך היסוד הלאומי. היהדות אינה רק דת אלא היא ייחוד לאומי המתפרט לייחוד דתי, ועולמו הדתי של הפרט נגזר מהיותו חלק של הציבור. מזה אנו למדים כי כל צרכי האומה, ובכללם גם צרכי החולין של הכלל, אינם חולין אלא קודש. חג שבועות הינו השלמה לחג הפסח, וחג הקציר הינו גם חג מתן תורה.

ז. ביאור למדני לשורש המחלוקות

במאמרו ההגותי עמד הרב על קדושת הלאומיות הישראלית, אמנם בתשובתו ההלכתית הרחיב הרב את היריעה והעמיק בהגדרה המופשטת של הלאומיות

23 נדפס במאורות הראי"ה לשבועות, עמ' כד-כה, עיי"ש.

24 הרב יונתן זקס, שיג ושיח ח"ב, פרשת אמור, עמ' 100-99.

הישראלית תוך הבהרת המושג 'ציבור', והבדלתו מהמושג 'שותפים'. כמו כן הסביר הרב את היחס שבין קדושת האומה לבין כוח תורה שבעל פה. כמו בחלק ההגותי כך גם כאן אביא ואבהיר את דברי הרב באופן כללי. דברי הרב במלואם יובאו כנספח, בסוף המאמר, בנוסח מועד לתועלת המעוניינים.

1. המושג 'ציבור' והמושג 'שותפים'

כמו במאמר ההגותי הסביר הרב גם בתשובתו, כי התפיסה הצדוקית שגרסה כי יחיד יכול להתנדב ולהביא קרבן תמיד, מיוסדת על כפירה בקדושה הייחודית שיש בכנסת ישראל, ייחודיות שאין כדוגמתה בשום אומה אחרת. כדי להבהיר זאת עמד הרב על ההבדל היסודי שיש בין המושג 'ציבור' למושג 'שותפים'.

תכליתה של התאגדות נעוץ ביכולת של גוף גדול וחזק לאגד ולהועיל ליחידים החוסים בצילו. גם התאגדות לאומית ניתן להגדיר באופן דומה. הגוף הכללי אינו מהות עצמית מופשטת, אלא הרי הוא מעין קואופרטיב בו אוסף של פרטים התאגדו בהסכם שותפות. בהסכם זה שבין כלל הפרטים, עניינו של כל שותף מכוון כלפי התועלת של חלקו שלו בשותפות הכללית.

במקביל למושג המשפטי 'שותפים', אנו מוצאים בחז"ל את המושג 'ציבור'. זהו מושג שונה בתכלית. המושג 'ציבור' אינו אוסף של פרטים המרכיבים כלל, אלא בדיוק להיפך, יישות כללית ומופשטת, שם שאינו מתחלק, אך מתפרט ומיוצג על ידי פרטים. אם נשתמש בלשונו של הגאון הרוגוטשובי: "ציבור אינו מושג של שותפות מיחידים, אלא זה בריה חדשה עם שם חדש... הכלל נחלק לפרטים, ולא שהפרטים נעשו כלל"²⁵.

הרב האריך להביא אסמכתאות לכך שעם ישראל נידון כישות ציבורית מופשטת, הנמצאת מעבר לגדרי חלוקה של פרטים. דהיינו, גדר 'שותפים' הוא אכן סך כל היחידים, אך גדר 'ציבור' הוא למעלה מכך: מהות עצמית, נבדלת ובלתי נחלקת. משום כך קרבן ציבור חייב לבוא מתרומת הלשכה מכספי הציבור, ואין היחיד יכול להתנדב קרבן ציבור, שכן המושג ציבור נמצא מעבר לגדרי חלוקת הפרטים.

על פי יסוד זה הסביר הרב את הסוגיה במסכת בבא מציעא (ק"ח, א) שם מבואר כי חכמים חששו שיחיד המתנדב קרבן לא ידע להקנות כראוי את קרבנו לציבור - "שמא לא ימסרם יפה יפה". המדובר הוא בשומרי ספיחים של שעורה בשנת השמיטה, שהיו נוטלין שכון מתרומת הלשכה. ואסרו עליהם חכמים להתנדב ולשמור בחינם, שאם כך ייקנו להם השעורים שהם הפקר, ונמצאו באים לקרבן העומר משל יחיד ולא משל

25 ראו עוד הרב מנחם מנדל כשר, "מפענח צפונות" מתורת הגאון הרוגוצ'ובי, פרק ד, בחילוקים רבים שבין "שותפין" לבין "ציבור".

ציבור (שקלים ד, א). בסוגיה מבואר שחכמים חששו שמא לא יהא בלבו למוסרם ולהקנותם יפה יפה, ונמצא שאינם קרבן ציבור.

הרב שאל מדוע חששו כאן חכמים יותר מאשר בכל קניין אחר, והרי הורו לנו שאפילו שְׁכַל של פעוטות מספיק לקניין.²⁶ והשיב, שכיוון שאין כאן הקנאה רגילה מיחיד ליחיד או לאוסף של יחידים, אלא מיחיד לציבור, אנו חוששים שמא המקנה לא יבין את מהות המושג המופשט, ויקנה ל'ציבור' בתור 'שותפין', בחושבו שגם לו יש בזה חלק פרטי. הוא לא יקנה להם בתור מהות מופשטת כללית, בה אין לו שייכות מצד פרטיותו, אלא רק מצד קישורו אל הכלל. רוצה לומר, שאף שכוונתו להקנות את הקרבן לכלל, מכל מקום האדם הפשוט תופס את הכלל כשותפים, ולא כיישות עצמאית מופשטת. לפיכך, כיוון שהאדם רוצה חלק בקרבן, אף שידוע שזהו קרבן ציבור, מכל מקום הוא עלול לטעות ולחשוב שהכוונה כעין שותפות, ורואה בנתינתו את חלקו בשותפות.

2. קדושת תורה שבעל פה יונקת מקדושת האומה

לאחר הבהרת מושג הציבור הישראלי כיישות מופשטת, עבר הרב להסביר את הקשר הפנימי שבין קדושת הציבור לבין כוחה של תורה שבעל פה, בה כפרו הצדוקים. התורה שבעל פה היא הטבעת החותם של עם ישראל על התורה השמימית, והיא ביטוי לברית המופלאה של הקב"ה עם כנסת ישראל, ברית בה הסמיך ונתן גושפנקה לפירושיהם לגזרותיהם ולתקנותיהם של חכמי ישראל. הרשאה זו נובעת מייחודו של עם ישראל, ועל כך התייחדה ברכת התורה המיוחדת בה אנו מודים: "וחיי עולם נטע בתוכנו", והכוונה היא "זו תורה שבעל פה" (טור או"ח קלט).

כך אמר רבי יוחנן: "לא כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (גיטין ס, ב). כך עולה גם ממה שהורו חכמים שכדי שתחול גזירת חכמים יש צורך שתתקבל על ידי כלל ישראל: "אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה... ואותי אתם קובעים הגוי כולו. אי איכא גוי כולו - אין, אי לא - לא" (ע"ז לו, א). משום כך נאמר: "כי טובים דודין מיינ... אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם, ערבים עלי דברי דודין" דהיינו דברי סופרים, "יותר מיינה של תורה", דהיינו יותר מתורה שבכתב (שם לה, א). תורה שבעל פה היא בחינת 'דודים', גילוי לקשר האהבה הפנימי שבין הקב"ה לכנסת ישראל. פרצתה של הכת הצדוקית הייתה כפירתם בקדושת הציבור וייחודה של האומה, שהם יסודות כוחה של תורה שבעל פה.

26 במשנה בב"ק (נט, א): "הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר". ובגמרא שם אמרו דהיינו אפילו כבני שש ושבע.

3. קדושת המועדים יונקת גם כן מקדושת האומה

לאחר ביסוס כוחה של תורה שבעל פה הצומחת ועולה מתוך קדושתה של האומה, המשיך הרב וביאר שזהו גם העולה מההבדל שבין קדושת השבת לבין קדושת המועדים. קדושת שבת קבועה וקיימת מששת ימי בראשית, ומכוונת כנגד תורה שבכתב שקדושתה שמימית וקבועה. קדושת המועדים מכוונת כנגד קדושת תורה שבעל פה, שהרי ישראל הם המקדשים את הזמנים, ועל כן אנו מברכים: "מקדש ישראל והזמנים" (ברכות מט, א).

קדושתם של ישראל מתגלה בקדושת המועדים, המאחדים את כלל הציבור בישראל, ומעלים אותם למדרגת 'חברים' הזהירים בדיני טהרה, כדברי המשנה במסכת חגיגה (כו, א) שאמרה שכל אנשי ירושלים נאמנים בשעת הרגל על טהרת תרומה. בתלמוד שם הביאו לכך ראיה מהפסוק: "וַיֵּאָסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבָרִים" (שופטים כ, יא). רוצה לומר, המועד עשה את כולם 'חברים', ולא קדושת ירושלים והמקדש, שהרי דין זה נאמר רק במועד. אם כן, קדושת האומה ממנה יונקת קדושת הזמן, מתפשטת על כלל יחידה, ומרימה אותם למדרגת 'חברים', הנאמנים על טומאה וטהרה.

אך זאת יש לידע, כי אחדות הכלל נובעת משורש הקדושה העליונה, שהיא קדושת תורה שבכתב, המשפיעה על קדושת תורה שבעל פה. בדומה לכך גם קדושת המועדים, בהם מתבטאת קדושת האומה, יונקת את כוחה מקדושת השבת הקבועה. משום כך העמידה התורה את השבת בראש פרשת המועדים בספר ויקרא פרק כג. ועל כן אנו אומרים בקידוש ליל שבת: "כי הוא יום תחילה למקראי קודש". דהיינו, מקור קדושת המועדים בקדושת השבת.

הרב העמיק בזה את הסברו: אמנם קדושת תורה שבעל פה יונקת מקדושת האומה, אך בשורש העניין קדושת האומה נובעת מקדושת תורה שבכתב שהיא קדושתו יתברך, המקור לכל הקדושות. נראה שהרב רומז בכך גם לביקורת על הלאומיות החדשה, שביקשה להתערטל מקדושת המצוות, וחתרה להגדרת ייחוד לאומי המנותק מהברית עם הקב"ה ותורתו.

לאחר שהסביר הרב את התלות של כוח תורה שבעל פה בקדושת האומה, וההשתלשלות של תורה שבעל פה היונקת מקדושת תורה שבכתב, וכן את קדושת המועדים היונקים מקדושת השבת, הוא בא להסביר את העומד מאחורי דרשת חז"ל כי "מִמְּחֻרַת הַשַּׁבָּת" היינו "מִמְּחֻרַת הַפֶּסַח". ליום טוב ראשון של פסח, שהוא תחילת הרגלים, קראה התורה בשם שבת, כדי להורות שקדושת המועדים, הנובעת מקדושתם של ישראל, יונקת היא מקדושת השבת ומקדושת התורה. הקדושה אינה צומחת מקדושת הפרטים של האומה, אלא משום הקדושה העצמית שיש בכלל ישראל. ייחוד

לאומי קיים בכל קיבוץ אנושי, אך אין הוא אלא סך כל הפרטים מהם מורכב אותו קיבוץ, ובהתאם לכך אופיו. שונה היא האומה הישראלית, שהיא ישות מופשטת, וקדושתה עצמית, משום שהיא יונקת מקדושת שמים.

לדברי הרב זהו הביאור הפנימי למאבק עם הצדוקים, שחתרו להיות ככל האומות, כקבוצה בעלת ייחוד לאומי אנושי. זה היה פשר מלחמתם בקדושת המועד וכנסת ישראל, שפסח לא יקרא בשם שבת. והקב"ה עזר, שנצחו חכמי ישראל בשני הדברים גם יחד; הוקם התמיד ואחר כך הוקם גם חג שבועות. רוצה לומר, תחילה התבססה ההכרה הלאומית באשר לקדושת הציבור, והועמד התמיד כקרנן ציבור שאין יחיד יכול להתנדב. מתוך כך התבססה גם ההכרה שאין המדובר בייחוד לאומי סתמי אלא באומה הקדושה בקדושת התורה, עד שגם צרכי קיומה החומריים קודש הם, וקציר העומר דוחה שבת, והועמד חג שבועות בזמנו.

ח. סיכום הדברים וקישור המחלוקות

האומה היא יישות עצמית ומופשטת, לא בבחינת 'שותפים' שהם אוסף של יחידים, אלא בבחינת 'ציבור', שהוא מושג עליון ומופשט, ייחודה של האומה הישראלית בהיותה יונקת מן הקודש העליון, וממילא כל יחיד יונק את כוחו ממנה.

כוחם של חכמים בתורה שבעל פה נובע מקדושת האומה, גם קדושת המועדים נובעת מקדושת האומה המקדשת את הזמנים, להבדיל מקדושת השבת הקדושה בקדושת התורה שהיא קבועה וקיימת ואינה תלויה בקביעת האומה. למרות זאת קדושת המועדים נעוצה בקדושת השבת, שהיא "תחילה למקראי קדש" העומדת ביסוד קדושת המועדים. על כן כינתה התורה את 'פסח' ראש הרגלים בשם 'שבת', ללמדך שקדושת האומה נובעת משורש הקדושה העליונה, ואינה לאומיות כלאומיות שאר העמים.

הצדוקים והבייתוסים היו בעלי תפיסה ארצית ריאליסטית, הממוקדת בחיי עולם הזה ותופסת את הלאומיות הישראלית כלאומיות שאר העמים. תפיסותיהם היו מנוגדות ליסודות האמונה המקובלים באומה והזינו זו את זו. תפיסתם בעניין קרבן התמיד הייתה כפירה בייחוד הלאומי כיישות עליונה ומופשטת, וזו הובילה ממילא לתפיסה חולית של חיי האומה, באופן שלא ייתכן שקציר העומר ידחה שבת. בעוד שחכמי ישראל לימדו שקדושת ישראל עליונה ומופשטת, ועל כן אף חיי החול של הכלל קודש הם, ובקודש יסודם.

דברי הרב פותחים צוהר להבנת התפיסה הצדוקית והבייתוסית בעבר, אך לא פחות מכך הם תורמים להבנת הזרמים התת קרקעיים של ראשית ימי התחיה הלאומית בעת החדשה, בה צמחה ועלתה תפיסה לאומית ישראלית חדשה, שראתה עצמה כעומדת

באופן עצמאי ובמנותק מקשר של ברית עם הקב"ה ותורתו, מה שלימים יתאזרח במינוח 'ברית גורל' בלא 'ברית סיני'. מעניין הדבר שתפיסה לאומית זו גם כן קידשה היגדים בלתי מחייבים של התנ"ך והמסורת המדרשית, אך התנתקה מהמחויבות לכלל תורה שבעל פה. אותה תפיסה לאומית בקשה ליצור קלסטרון יהודי חדש, ומזינה חלק נכבד מתפיסות חברתיות שקיימות בציבוריות הישראלית עד ימינו.

אותן תפיסות קדומות שהשתלשלו לתפיסות סקולריות בנות זמננו, שדגלו בלאומיות המנותקת משורשיה השמימיים, הצמיחו במהלך השנים ממילא גם אינדיבידואליזם קיצוני שבמידה רבה ניתן לכנותו פוסט-לאומי. דהיינו הלאומיות המנותקת משורשיה, הרתה וילדה תפיסות אינדיבידואליסטיות שחלקן החלו להשתלט על המרחב הציבורי, וכמעט מבלי משים מאיימות ונלחמות בעצם באימן הורתן.

אף על פי כן, להבדיל מאותו מיעוט, דומני שהזרם המרכזי של הציבור בישראל הינו מסורתי ובעל תפיסה לאומית שורשית. על כן גם אם העימותים הישנים קיימים באיזושהי מידה גם היום, תקוותנו עזה שכמו אז כך גם היום ישכילו שלומי אמוני ישראל לכנוס אליהם את כלל הציבור הישראלי בע"ה.

ט. נספח: מהדורה מוערת של תשובת הרב

לתועלת הקוראים אצרף כאן את תשובת הרב לרב מאיר דן פלוצקי במהדורה מוערת. בה אוסיף ביאורים והרחבות בהערות שוליים. כמו כן הרשיתי לעצמי להשתמש בכתיב מלא ובחלוקה לראשי פרקים, ואני תקווה שעשיתי מלאכתי נאמנה, ושיהיו הדברים לעזר לקורא.

1. הקדמה

ב"ה, עה"ק ירושלים ת"ו, אייר תרפ"ה. לכבוד הרב הגאון הגדול, סיני ועוקר הרים, אוצר תורה ויראה טהורה, מוהר"ר מאיר דן פלאצקי שליט"א, הגאבד"ק אסטרוב יצ"ו, שלום וברכה באהבה רבה.²⁷ האירו אל עבר פני ספריו הקדושים "כלי חמדה" על התורה, ואפריון אמטי לכבוד גאוננו,²⁸ על אשר זיכני בחמדה גנוזה זו, שלא ראיתים עד

27 הרב מאיר דן רפאל פלוצקי (תרכ"ז-תרפ"ח; 1867-1928), מחבר הספר 'כלי חמדה' על התורה. תלמידים של רבי ישראל יהושע מקוטנא, והאדמו"ר מסוכטשוב. ספרו הלמדני, העוסק בסוגיות למדניות העולות מפרשת השבוע, היה חביב מאד על הראי"ה, והיה אחד משלושת הספרים שעיטרו את שולחנו בשבת, יחד עם ספרי החסידות 'ליקוטי תורה' ו'שפת אמת'. ראו הרב משה צבי נריה, מועדי הראי"ה, עמ' יא-יג.

28 על פי בבא מציעא (ק"ט, א): "אפריון נמטייה לרבי שמעון", ופירש רש"י: "יקבל חן מאתנו על דבר זה".

הנה. ומפני רוב הטרדות אי אפשר לי כעת להשתעשע ברחבה בדברי קודשו, רק מעט אעיר בהחפזי, לחיבת הקודש.

בהקדמה, ראיתי שדבר דברי נגידים בקדושת תורה שבעל פה,²⁹ וחקר בדבר פרצת הצדוקים בענין "ממחרת השבת" לפרש דווקא שבת בראשית,³⁰ שלא קבלת חז"ל האמיתית דקאי על יו"ט ראשון של פסח.³¹ ואנוכי בארתי עניין זה בקשר של שתי הפרצות שלהם,³² שהן בקדושת תורה שבעל פה, שהיא עיקר הברית שכרת הקב"ה עם ישראל בשבילה כגיטין (ס, ב),³³ שהן סמוכות זו לזו במגילת תענית כמנחות (סה, א),³⁴ שבוה אשר נצחום חכמים איתוקם תמידא, ואחר כך איתוקם חגא דשבויעא.³⁵

2. המחלוקת בעניין קרבן התמיד היא בהבנת מושג הציבור וקדושתו

ומה שרצו הצדוקים שיחיד יהיה מתנדב ומביא תמיד, בא מפני שלא הודו שיש בכללות כנסת ישראל קדושה מיוחדת, מה שלא נמצא בכל עם ולשון. שכל אומה - עיקר

- 29 על פי משלי (ח, ו): "שִׁמְעוּ, כִּי נִגְדִים אֲדַבֵּר", ופירש רש"י שם: "דברי נגידות וחשיבות".
- 30 במנחות (סה, א) מסופר שקציר העומר היה נקצר בעסק גדול, כדי להוציא מדעת הבייתוסים, שהיו אומרים: אין קצירת העומר במוצאי יו"ט אלא דווקא אחר השבת, אך חז"ל קבלו שכוונת לשון הפסוק "מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת" אינה "ממחרת שבת בראשית", אלא "ממחרת חג הפסח" ואפילו בשבת.
- 31 במנחות (סה, ב; סו, א) מובאות הוכחות האמוראים לקבלת חז"ל. הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין (ז, יא) הוסיף ראייה עצמאית, וכתב: "וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין בכל דור ודור, שהיו מניפין את העומר בששה עשר בניסן בין בחול בין בשבת. והרי נאמר בתורה: 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה' (ויקרא יג, יד), ונאמר: 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי' (יהושע ה, יא). ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע, כמו שדימו הטיפשים, היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לַחֲדָשׁ בדבר שאינו העיקר ולא הסיבה, אלא נקרה נִקְרָה?! אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש, ואין משיגחין על אי זה יום הוא מימי השבוע". וראויים הדברים למי שכתבם.
- 32 הפרצה האחת שאמרו שיחיד מתנדב קרבן ציבור, והשנייה שאמרו שהעומר קרב דווקא ממחרת השבת, ולא ממחרת הפסח.
- 33 גיטין (ס, ב): "אמר רבי יוחנן: לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבע"פ, שנאמר: 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל' (שמות לד, כז)".
- 34 "מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא, דלא למספד. שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד... מתמניא ביה ועד סוף מועדא איתותב חגא דשבויעא, דלא למספד. שהיו בייתוסין אומרים עצרת אחר השבת".
- 35 דהיינו סמיכות המחלוקות מצביעה על קשר פנימי ביניהן. במנחות (סה, א): "איתותב חגא דשבויעא", ופירש רש"י: "נתיישב על דינו", אך באוצה"ג לתענית (יז, א) בחלק התשובות אות (סב) הובא: "יש ששונין בזה ובוה 'איתוקם'... הוקם כדתו משל ציבור ולא משל יחיד, ופירוש איתותב - הושב למה שהיה מאז".

הקיבוץ שלה הוא כדי להיטיב ליחידים הפרטיים, אבל הכלל מצד עצמו - אין לו מציאות עצמית. ונמצא שערך הציבור כלפי (=אצל) אומות העולם הוא בבחינת שותפים, ואצל השותפים בודאי העיקר הוא חלקו של כל יחיד שבשותפות הכללית לגבי אותו היחיד. אבל באמת לגבי ישראל 'ציבור' ו'שותפין' הם שני מושגים,³⁶ כדמשמע מסוגיא וממשנה דתמורה (יג, א) "אין הציבור והשותפין עושין תמורה".³⁷ מפני שיש בציבור של ישראל קדושה ומציאות כללית, שאינה נערכת כלל כלפי החלק של כל פרט, והיא עומדת למעלה מגדרי חלוקה.³⁸ ובשביל כך קרבנות ציבור צריכין להיות משל ציבור דווקא, שזהו ענין הקדושה של הכלל כולו.

והיינו טעמא דרבנן בבבא מציעא קיח, א דחיישי "שמא לא ימסרם יפה יפה",³⁹ דהוא כהאי גוונא, דכתבו תוס' גיטין (כ, ב ד"ה אשה) דלא ידעה לאקנויי בדבר שהוא מחזיר לה,⁴⁰ והיינו שיש בזה קניין שכלי, ולא הוי כשאר קניינים, שאפילו שָׁקַל של פעוטות

36 ראו תוספות ישנים ביומא (נא, א) שאין ללמוד דין שותפים מדין ציבור, ובספרא פרשת אמור (קט) על הפסוק בויקרא (כב, כא) "ואיש כי יקריב" אמרו: "כשהוא אומר 'איש' לרבות את השותפין. הא מה אני מקיים 'ואיש'? היחיד מביא שלמי נדבה, ואין הציבור מביאים שלמי נדבה". ראו עוד שם בספרא (פרק ג) אם ציבור ושותפין יוכיחו זה על זה בעניין עולת נדבה. ראו עוד בספר 'מפענח צפונות' מתורת הגאון הרוגוצ'ובי, פרק ד, בחילוקים רבים שבין 'שותפין' לבין 'ציבור'. בגדר הדבר כתב הרוגוצ'ובר שציבור 'אינו מושג של שותפות מיחידים, אלא זה בריה חדשה עם שם חדש, ויש לו לציבור דינים מיוחדים, מה שאין לשותפין, ויש לו לכל יחיד חלק בדבר השייך לציבור, משום שהוא חלק מהציבור... שהכלל נחלק לפרטים, ולא שהפרטים נעשו כלל".

37 לשון המשנה: "יחיד עושה תמורה, לא הציבור ולא השותפים עושים תמורה". מלשון זו משמע ש'ציבור' ו'שותפים' הם שני מושגים שונים.

38 רוצה לומר שגדר 'שותפים' הוא סך כל היחידים, אך גדר 'ציבור' הוא למעלה מכך: מהות עצמאית, נבדלת ובלתי נחלקת לפרטים.

39 במסכת שקלים (ד, א) שנו: "שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. ר' יוסי אומר: אף הרוצה מתנדב שומר חנם. אמרו לו: אף אתה אומר שאינן באין אלא משל צבור". ספיחים הם שיבולי תבואה שגדלה מאליה. בשנת שמיטה השתמשו בספיחי שעורים לצורך קרבן העומר, ובספיחי חיטים לצורך שתי הלחם. כיוון שבשנת השמיטה השדות הן הפקר היו מעמידיים שומרים בשדות, ואלה נטלו שכרם מתרומת הלשכה, שצורך הקרבן כקרבן. הגמרא בב"מ (קיח, א) מסבירה את מחלוקת התנאים כך; לדעת ר' יוסי יכולים השומרים להתנדב ולשמור בחנם, ואף שבאופן זה קנו את הספיחין מההפקר, מכל מקום יכולים לחזור ולהקנותם לציבור. חכמים, שלא כדעת ר' יוסי, חששו שמא לא יהא בלבו למוסרם ולהקנותם יפה יפה, ונמצא שאינם כקרבן ציבור. רש"י פירש שטעמם של חכמים שחששו שמא לא ימסרם יפה יפה, שהרי נוח לו שיקרבו משלו. הרא"ה לקמן הסביר את עומק הסברה בזה.

40 בעניין גט הכתוב על טבלה של האשה, התלבטה הגמרא אם ניתן לסמוך על כך שהאשה תקנה את הטבלה לבעל, כדי שיגרש בדבר השייך לו, או שמא כיוון שבסופו של דבר הטבלה חוזרת אל

מספיק במטלטלים, כמבואר שם (נט, א) במשנה וגמ',⁴¹ והכא נמי אם היה די קנין של 'שותפין' בציבור בישראל, דמה לי שותפין רבים או מועטים, אז לא היה שייך לומר כאן "מסירה יפה יפה". אבל כיון שצריכין דווקא קניין של 'ציבור', שהוא כללי, וצריך שכל רוחני לציירו, על כן חיישינן שמא לא יתפוס את העניין ולא ימסרם יפה יפה, שאף על פי שימסור לציבור בתור 'שותפין', שגם הפרט שלו יש לו בזה חלק פרטי, לא ימסור להם בתור 'ציבור' כללי, שאין שייכות לזה לפרט מצד פרטיותו אלא מצד קדושת קישורו אל הכלל.⁴²

3. קדושת תורה שבעל פה יונקת מקדושת האומה

עיקר קדושת תורה שבע"פ, שהיא תורת הברית של ישראל, הוא מפני קדושת הכלל שניכר בה יותר, כדאמרינן בגזירת חז"ל שצריך שיהיה הגוי כולו כע"ז (לו, א),⁴³ ומשום כך נאמר שם (לה, א) הלשון "כי טובים דודיך מיין - ערבים עלי דברי סופרים יותר מיינה של תורה".⁴⁴ דלדעת הרי"ף דברכת 'הטוב והמטיב' דגשמים היא דווקא כשיש לו שותף בקרקע,⁴⁵ ולא מהני מה שכל סביבותיו הנהנים גם כן, מפני שטובתם

- האשה, אינה מתכוונת להקנות אלא להשאיל. התוספות שם פירשו, שאין הכוונה שאינה יודעת להקנות, אלא שעשויה לטעות בהבנת עניין זה, הדורש הבנה מעמיקה של תוכן הקניין.
- 41 במשנה בב"ק (נט, א): "הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר", ובגמרא שם אמרו דהיינו אפילו כבני שש ושבע.
- 42 רוצה לומר, שאף שמתכוון להקנות את הקרבן לכלל, מכל מקום תופס את הכלל כשותפים, ולא כציבור שהוא יישות עצמאית מופשטת. להסבר זה, מה שפירש רש"י, שרוצה שהקרבן יהיה שלו, כוונתו לומר שאף שידוע שזהו קרבן ציבור, מכל מקום סבור שהכוונה כעין שותפין, ורואה בכך את חלקו בשותפות.
- 43 כדי שתחול גזירת חכמים יש צורך שתתקבל ע"י כלל ישראל, כפי שאמרו שם חז"ל: "אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה... מאי קרא? במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כולו". אי איכא גוי כולו - אין, אי לא - לא".
- 44 לשון הגמרא שם: "מאי 'כי טובים דודיך מיין'? כי אתא רב דימי אמר: אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, ערבים עלי דברי דודיך (דברי סופרים) יותר מיינה של תורה (מתורה שבכתב)". במשנה שם (כט, א) הקשה ר' ישמעאל לר' יהושע על טעם איסור גבינות גויים, והשיאו ר' יהושע לדבר אחר, ופירש לשון הפסוק הנ"ל. הרב רומז שלא בכדי השיאו דווקא לפסוק זה, אלא משום שעדיין לא פשטה הגזירה בכלל ישראל, וכיוון שגזירה חדשה היא אין מפקפקין בה, כמו שאמרו שם בגמרא. ראו ב'משך חכמה' לספר שמות (יב, ב) שכתב הגאון מדווינסק: "מקובלים אנחנו מרבנו הגר"א, דאם כי חז"ל פירשו טעמם, בכל זאת עוד השאירו טמונים בסתר לבבם טעמים לאלפים גדולים ורמים, אבל לא גלו זה לאון המון בני ישראל".
- 45 בברכות (נד, א) שנינו: "על הגשמים ועל בשורות טובות אומר הטוב והמטיב". בהמשך (נט, ב) מקשה הגמרא הלא על הגשמים מברך: מודים אנו לך על כל טיפה וטיפה וכו'? ומתרצת: "לא

חלוקה,⁴⁶ דלא כדעת הרא"ש שהשיג על זה בפרק הרואה סימן טו.⁴⁷

תקשה (לדעת הרי"ף) איך מברך על היין הטוב והמטיב - משום דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה, והרי סוף סוף כל אחד כוסו מיוחד, והוי כאין לו שותפין בארעא,⁴⁸ וצריך לומר משום דיתרון היין הוא משום דמשמח, כמבואר בגמ' דברכות (לה, ב),⁴⁹ והשמחה משותפת היא באחדותה לכל בני החבורה. ועל כן יש בזה חיבה מיוחדת,⁵⁰ דומה לדברי סופרים שהאחדות ניכרת בהם יותר, משום דבעינן "הגוי כולו". מה שאין כן בתורה שבכתב, דשייכת גם כן בכל אחד בפני עצמו, כמו מצוות נביא על עצמו, דהוי כתורה שבכתב לגבי דידיה, כדעת חת"ס באו"ח תשובה רח.⁵¹

קשיא הא דאית ליה ארעא (מברך 'הטוב והמטיב', שהטיב לו - רש"י) הא דלית ליה ארעא. מקשה הגמרא: והרי על שלו מברך "שהחיינו", ואילו "הטוב והמטיב" מברך על שלו ושל אחרים? ומתרת: "לא קשיא הא דאית ליה שותפות הא דלית ליה שותפות". דהיינו התירוץ הקודם במקומו עומד, וביש לו קרקע מברך "הטוב והמטיב", אלא שיש להוסיף לכך שיש לו קרקע בשותפות, ועל כן מברך "הטוב והמטיב" ולא "שהחיינו". כך פירש רש"י, וכך מפרש ופוסק גם הרי"ף (מג, ב בדפיו) וזו לשונו: "על הגשמים ועל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב, והני מילי היכא דאית ליה ארעא לדידיה, ואיכא שותפות בהדיה, אבל ליכא שותפות בהדיה מברך שהחיינו". כך סוברים ראשונים נוספים.

46 רוצה לומר, אע"פ שחבריו בעלי השדות הסמוכים נהנים גם כן בטובה, מכל מקום טובתם אינה טובתו, משא"כ שותפים שטובתם משותפת, על כן משתפם בברכתו.

47 הרא"ש סובר שדי בכך שחבריו משותפים בשמחה, כדי לברך הטוב והמטיב, ומקשה על הרי"ף מירוש שמברך הטוב והמטיב, ובפשטות הדין כן גם אם כבר חילק נכסיו קודם פטירתו. ראו ברא"ש שגרס אחרת בגמרא, והיא הגרסה שדחה רש"י שם בסוגיה.

48 זוהי קושיית הרב על הרי"ף ואינה מדברי הרא"ש. בסמוך אומרת הגמרא שמברך על שינוי ותוספת יין הטוב והמטיב: "אמר רבי יוחנן אף על פי שאמרו שינוי יין אינו צריך לברך, אבל אומר ברוך הטוב והמטיב... דאיכא בני חבורה דשתו בהדיה". מקשה הרב על הרי"ף שלכאורה עולה מכאן כדעת הרא"ש, שהרי אין בני החבורה משותפים בשינוי, אלא כל אחד וטובתו האישית, ואעפ"כ מברכים הטוב והמטיב.

49 הגמרא מבררת מדוע מיוחדת ברכת היין, ולמסקנה הסיבה היא: "חמורא אית ביה תרתי - סעיד ומשמח".

50 השתייה המשותפת משפיעה לחיוב על כל אחד מהמסובים, מה שאין כן בגשמים, אין שמחה יתרה לאחד בירידת הגשמים בשדה חברו. בזה דומה היין לתורה שבע"פ היונקת את כוחה מכוח האומה, וזו חביבותה, שיש בה ביטוי הן למעלת האומה והן למעלת היחידים מהם מורכבת האומה. אך תורה שבכתב שייכת אף בכל יחיד בפני עצמו, שכן היא צו הקב"ה לאדם, וכדלקמן בדברי החת"ס בהערה הבאה.

51 לשון החת"ס בתשובתו: "משום הכי אמרינן ועקדת יצחק לזרעו תזכור, ולא אמרינן עקידה שעקד אברהם כמו שאמר בתחלת הברכה שם. אך אע"ה האמין תורה שבכתב היינו מה שממע

ומתוך הקדושה, שיש בכללות כנסת ישראל, צריכה להיות גם הנהגת המלכות שלה על פי התורה. ועל כן צריך המלך שני ספרי תורה, כסנהדרין (כא, ב). והיינו ספר תורה אחד בתור איש ישראל והשני בשביל לימוד הנהגת המלוכה,⁵² וזה לא רצו הצדוקים, הניתקים מקדושת תורה שבע"פ.⁵³

4. קדושת המועדים יונקת גם היא מקדושת האומה

והנה קדושת שבת וקדושת יו"ט היא גם כן מכוונת לעומת קדושת תורה שבכתב וקדושת תורה שבע"פ. כי שבת ד"קביעה וקיימא" קדושתה בידי שמים כביצה (יז, א),⁵⁴ ויום טוב ד"ישראל קדשינהו לזמנים" כברכות (ט, א) הוא תוכן תושבע"פ,⁵⁵ ומשום הכי היום טוב מאחד את הכלל,⁵⁶ וכל ישראל חברים הם ברגל כחגיגה (כו, א).⁵⁷ ועל פי האמת אחדות הכלל נובעת משורש הקדושה העליונה, שהיא קדושת תורה שבכתב, שמשפעת על קדושת תושבע"פ, ועל פי אמיתת עניין זה מוכרח קיבוץ הכלל בצורת

- מהקב"ה עצמו, אבל יצחק מסר נפשו על מצוות חכמים".
- 52 במשנה שם: "זכותב לו ספר תורה לשמו. יוצא למלחמה מוציאה עמה, נכנס הוא מכניסה עמו, יושב בדין היא עמו, מיסב היא כנגדו, שנאמר: והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו". בגמרא שם הובאה ברייתא: "כותב לשמו שתי תורות, אחת שהיא יוצאה ונכנסת עמו, ואחת שמונחת לו בבית גניזו". מבאר הרב שספר אחד כנגד תורה שבכתב וספר שני כנגד תורה שבע"פ. זה שכנגד תורה שבכתב מוסב כלפי הנהגת המלך הפרטית, ומקומו "בבית גניזו", והשני שכנגד תורה שבע"פ, מוסב כלפי הנהגתו הציבורית, והוא הולך עמו.
- 53 כאן מסכם הרב את הנאמר עד כה; שורש פרצת כת הצדוקים הוא כפירתם בקדושת הציבור וייחוד האומה, העומדים בשורש קדושת תורה שבע"פ.
- 54 ועל כן איננו מברכים: "מקדש ישראל והשבת והזמנים", שכן קדושת השבת קבועה ואינה תלויה בישראל, אלא מברכים: "מקדש השבת ישראל והזמנים".
- 55 ועל כן אנו מברכים: "מקדש ישראל והזמנים", וכן "מקדש ישראל וראשי חדשים" כיוון שישראל מקדשים את הזמנים.
- 56 מלאכת הוצאה הותרה ביו"ט למרות שנאסרה בשבת. ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק ב'משך חכמה' (ויקרא כג, כא) רואה בכך מאפיין מהותי להבדל שבין שבת ליום טוב. שבת, מייחדת את הפרט עם אלוהיו, על כן נאמר: "אל יצא איש ממקומו". במועדים מתקשרים ישראל זה לזה, ולכן מלאכת אוכל נפש והוצאה מותרות, שהרי "אם לא כן, לא יהיו מקושרים ומאוגדים זה לזה כאחד".
- 57 במשנה שם אמרו שכל אנשי ירושלים נאמנים, בשעת הרגל, על התרומה לומר שלא נטמאה. בגמרא הביאו לכך ראייה מהפוסק: "וַיֵּאָסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר קָאִישׁ אֶחָד חֲבָרִים" (שופטים כ, יא) - עשאן כולן 'חברים'. מבאר הרב שלא קדושת ירושלים והמקדש פועלות כאן, שהרי הדין נאמר רק ברגל, אלא קדושת הזמן עצמו, והיינו שקדושת האומה ממנה יונקת קדושת הזמן, מתפשטת על כלל יחידיה, ומרימה אותם למדרגת 'חברים', הנאמנים על טומאה וטהרה.

האומה להיות קדוש בקדושת התורה,⁵⁸ וקדושת יו"ט יונקת מקדושת שבת, ומזהה בא הנוסח "כי הוא יום תחלה למקראי קודש",⁵⁹ כרש"י כתובות (ז, ב ד"ה מידי).⁶⁰ ועל כן קראה תורה יום טוב ראשון של פסח, שהוא רגל ראשון ותחילה לרגלים כר"ה (ד, א) בשם 'שבת',⁶¹ להורות שקדושת יו"ט, המאחדת את הכלל, מקדושת שבת מְסֻדָּה התורה היא יונקת,⁶² ולא משום הקיבוץ של הפרטים יחד, אלא משום שיש קדושת עצמית בכלל.⁶³ וזהו עוקר את כל העניין של פרצת הצדוקים, שרצו להיות ככל הגויים, בתור קבוץ לאומי לבד, ועל כן לחמו לעקור קדושה זו, שיום טוב לא יקרא בשם שבת. והקב"ה עזר, שנצדק קודש באלה שני הדברים יחד,⁶⁴ ו"איתוקם תמידא", ואחר כך "איתוקם חגא דשבועיא".

58 הרב מעמיק את הסברו; אמנם קדושת תושב"ע יונקת מקדושת האומה, אך בשורש העניין קדושת האומה נובעת מקדושת תורה שבכתב שהיא קדושתו יתברך, והמקור לכל הקדושות. הרב רומז ללאומיות החדשה, שביקשה להתערטל מקדושת המצוות, ולמצב בו הייחוד הלאומי מנותק מהקודש.

59 קדושת המועדים, בהם מתבטאת קדושת האומה המקדשת את הזמנים, יונקת את כוחה מקדושת השבת שקבועה וקיימת, משום כך העמידה התורה את קדושת שבת בראש פרשת המועדים בספר ויקרא פרק כג. ועל כן אנו אומרים בקידוש ליל שבת: "כי הוא יום תחילה למקראי קודש". דהיינו, מקור קדושת המועדים בקדושת השבת.

60 הגמרא בכתובות (ז, ב) עוסקת בנוסח ברכת האירוסין, ומביאה שני מנהגים; יש מי שהיה מברך ללא חתימה כמו בברכת הפירות, ויש מי שהיה חותם כמו בברכת הקידוש. רש"י פירש את דמיון האירוסין והקידוש לשיטת החותמים, שגם בברכת האירוסין יש לשון קדושה כמו בקידוש. והוסיף שבקידוש אנו חותמים "משום דיש בה הפסק, כגון: כי הוא יום תחילה למקראי קודש". נראה שאין כוונת הרב להביא מקור לנוסח הקידוש הידוע, אלא ליישב קושיה נסתרת בלשון רש"י, הכותב שנוסח זה מהווה הפסק בתוכן הקידוש. ובאמת מדוע קידוש יום השבת נזקק להתייחס לקדושת המועדים? לזה מכוון הרב וכותב: "ומזה בא הנוסח" רוצה לומר כנ"ל, שאדרבא נוסח זה מבטא את מעלת קדושת השבת כמקור קדושת המועדים. ראה גם רמח"ל בדרך ה' (ח"ד פרק ז, ה).

61 במשנה בראש המסכת מופיע אחד בניסן כראש השנה לרגלים. וביארו בגמרא שנפקא מינה לנודר, שאם עברו שלושה רגלים עובר ב'בל תאחר'.

62 רוצה לומר, פסח הוא ראש למועדים, ובו מתבטאת תחילה קדושת המועדים שתלויים בקדושת ישראל. על כן דווקא בו נקטה התורה בשם 'שבת', להורות שקדושתו נובעת מקדושת השבת, שקדושתה קבועה ומקודשת בקדושת התורה השמימית.

63 רוצה לומר, ייחוד לאומי גרידא קיים בכל קיבוץ אנושי, אך אין הוא אלא סך כל הפרטים מהם מורכב אותו קיבוץ, ובהתאם לכך אפיו, אבל האומה הישראלית היא בשורשה יישות מופשטת וקדושתה עצמית, משום שיונקת מקדושת שמים.

64 הרב מבאר הן את הקשר בין שתי הפרצות והן את הסדר הכרונולוגי של מהלך העניינים. תחילה התבססה ההכרה הלאומית באשר ל'קדושת הציבור', שאינה בגדר 'שותפים' ואוסף פרטים,

וקרובים דברינו להיות שווין ביסוד הסברא הפנימית שבהם.⁶⁵ ולא ביארתי עדיין כל הסתעפות הפרטים של עומק יסוד קדוש זה. רק מפני שהדברים נוגעים להצעת דברי כבוד גאונו בהקדמתו היקרה, הצגתי כאן ריש מילין מעניין זה, מפני חיבת דברי קדשו.

והועמד התמיד כקרבן ציבור שאין יחיד יכול להתנדב. מתוך כך התבססה גם ההכרה שאין המדובר בייחוד לאומי סתמי אלא באומה הקדושה בקדושת התורה, עד שגם צרכי קיומה החומריים קודש הם, וקציר העומר דוחה שבת, והועמד חג שבועות בזמנו. 65 בעל ה'כלי חמדה' הסביר גם הוא שהצדוקים מיאנו לקשור את שבועות לפסח, מפני שכפרו בכוח תורה שבע"פ, אך אינו תולה כוח תורה שבע"פ בקדושת האומה אלא בגדולת חכמי הדור, כמשה רבינו שהוסיף יום אחד מדעתו, וקִישר זאת לכפירתם גם בתחיית המתים ועוה"ב, מה שמבטא גם כן את חוסר האמון הכללי ביכולת ההזדככות החומרית, עיי"ש. לדברי הרב התולה כוח תורה שבע"פ בקדושת האומה, מוסבר יפה הקשר הפנימי גם בין המחלוקות השונות.