

601371

מספר מערכת:

על הבדלי התפיסות בין ההלכה הקומראנית להלכות חז"ל: קדושה דינמית מול קדושה סטטית

מאת

איל רגב

בין הלכה להשקפת עולם

גילויין של מניגילת המקדש ומניגילת מקצת מעשי התורה (מנ"ת) מקומראן הביא לתמורה בהבנתנו את ראשית התפתחות ההלכה. בעבר היו שהאמינו שעולם ההלכה הוא אחיד, ושלמרות חילוקי הדעות הרבים בתולדות ישראל בנוגע לפירוש מצוות התורה היה כיוון התפתחות אחיד ויחיד מן התורה שבכתב לזו שבפעל פה, המזודה עם חכמי המשנה והתלמוד. לעומת זאת המגילות מעידות על אסכולה הלכתית נוספת על אלו של הפרושים והצדוקים, אסכולה אשר התפתחה ערב התקופה השמונאית וכמהלכה, ושנקטה גישה מחמירה מזו של חז"ל ושל אבותיהם הרחנניים, הפרושים. אנשי כת קומראן אימצו ופיתחו שיטה המטמאת את שהפרושים וחז"ל מטרהיים, אוסרת את שהם מתיריים, ומתעלמת מרבות מההגדרות ההלכתיות המצויות בספרות התנאית ורומאוראית או מתנגדת להן. על פרטי ההלכות כבר עמדו בהרחבה, בראש ובראשונה יגאל ידין (במהדורתו למניגילת המקדש) ויעקב זוסמן, וכן יהודה שילפמן, אלישע קימרון (במהדורת קימרון וסטרגגל למנ"ת) ומנחם קיסטר.¹ מחקרם רבים אף עסקו בשחזור דרכי מדרש ההלכה המנוגדות

1 י' ידין, מניגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז; י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות-מדבר יהודה', תרבייק, נט (תש"ז), עמ' 1-76; מ' קיסטר, 'עיונים במניגילת מקצת מעשי התורה ועלמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', שם, סח (תשי"ט), עמ' 317-371; *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase Ha-Tora*; E. Qimron and J. Strugnell, Oxford 1994; L. H. Schiffman 'The Temple Scroll and the System of Jewish Law of the Second Temple Period', G. J. Brooke (ed.), *Temple Scroll Studies*, Sheffield 1989, pp. 239-255; J. M. Baumgarten, 'The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts', *JJS*, 31 (1980), pp. 157-170. על הזיקה וההמשכיות ההלכתית בין הפרושים לחז"ל עמדו באומגרטן וזוסמן. לעתים חז"ל עצמם אינם מבהינים בין פרושים לחכמים ביחס לימי הביניים. ראו: E. Rivkin, 'Defining the Pharisees: The Tannaitic Sources', *HUCA*, 40-41 (1969-1970), pp. 205-249 ומחברוים נוספים עולה כי המחלוקת ההלכתית לוחמה במאבק של ממש בין הפרושים לכת קומראן ובארה עזה של אנשי קומראן לפרושים, שכונו בכתיבהם 'זרשי החלקות'. ראו למשל: ד' פלוסר, 'פרושים צדוקים ואיסיים בפשר נחום', מ' דורמן ואחרים (עורכים), ספר זכרון לגדליהו אלהן, תל אביב תשי"ל, עמ' 133-168.

שלא הותרו בעבר, כך היא תהפוך למוצעת ואולי אף לנכונה. כך למשל עולה השאלה כיצד ייתכן שהפרושים וחז"ל, שהיו אמונים על לימוד ופירוש של חוקי התורה, נקטו את הגישה המקלה מבין האסכולות ההלכתיות שרווחו בימי הבית? הרי קל להבין את המניעים להחמרה הלכתית, אך כיצד נסביר שהחכמים חששו פחות מיריביהם פן תתחלל עבודת הקבוצות? ואם נידרש להשלשלתיות החברתיות של הפולמוס ההלכתי נוכל לתמוה: מה גרם להם להפחית ממצמד הכותבים, שכה מודגש במקרא, ולהעדיף עליהם את החכמים? תפיסת הקדושה שאיחס כאן לחז"ל, שלפיה קודש הוא סטטוס בלבד, ולכן איננו כה פגיע ואיננו דורש מידור, עשויה ליישב קושיים אלו.

נקודת המוציא של שיטת המחקר הנקוטה כאן היא כי עמדות הלכתיות נסמכות על הנחות יסודיות-הלכתיות. תמורה בקביעת החלכה או לחלופין מחלוקת הלכתית עשויות לשקף תמורה באותן הנחות יסודיות או מחלוקת עליהן ואולי לנבוע מן התמורה או המחלוקת. לכן ההשוואה בין שתי מערכות הלכתיות עשויה לחשוף את הנחות היסוד השונות של שתי מערכות אלו. כך למשל משה הלברטל עמד על כך שההבדלים בין פשוטים של צווי התורה לבין הפרשנות ההלכתית של התנאים נובעים מכך שלנגד עיניהם של התנאים עמדו ערכים שונים מאלה המשתקפים במקרא ככתבו בתחומי הדתים בין בני המשפחה והיחס אל הגוף כאל צלם אלוהים.⁶ מובן שהגדרת תפיסת העולם ההלכתית היא מעשה של פרשנות מחקרית. במקרה של היחס בין אנשי קומראן לחז"ל עדיין לא נקבעו כלל הקריטריונים להגדרת השקפת עולמם ההלכתית, ולפיכך בעצם הצגת השאלה הנדונה כאן יש משום חידוש. מכיוון שרובן המוחלט של המחלוקות ההלכתיות נוגע לעבודת המקדש בחרתי להחמק בתחום זה, ומהלך זה מוביל באופן טבעי לאפיין תפיסות הפולחן והקדושה של שתי האסכולות.

בעמודים הבאים אשווה בין העמדות של שתי האסכולות בנקבץ נרחב של הלכות בתחומי טומאה וטהרה, אכילת קודשים, לוח השנה ותחומי המקדש והר הבית. אין בכוחי לסקור את כל ההלכות הרלוונטיות, שמספרן רב עד מאוד, אלא אסתפק במספר נכבד של דוגמאות מייצגות בכל תחום. על סמך דוגמאות אלה אגדיר את שתי תפיסות הקדושה המנוגדות, ואנסה להראות שגם מאמרים או ביטויים שאינם הלכתיים מרמזים עליהן. בעקבות המסקנה שהמחלוקות ההלכתיות משקפות תפיסות עולם מנוגדות, אוסיף ואציע כי הכרזת תפיסות אלה אינם תוצאה פיקטיבית של אותן מחלוקות, אלא הם היו הסיבה לעצם התפתחותן. השקפות עולם מנוגדות עשויות להסביר אפוא את עצם התפתחותן של שתי השיטות ההלכתיות, לאו דווקא מבחינה היסטורית (שהיא עדיין לדין נפרד) אלא מבחינה רעיונית. כסופו של המאמר אמחיש את תפיסות הקדושה באמצעות מחקרים מתחום האנתרופולוגיה של הדת באופן שקל לאפיין את השקפות העולם הדתיות של שני חוגים אלה.

6 מי' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתחוות: ערכים כשקולים פרשניים במדרשי החלכה, ירושלים תשנ"ז.

של המגילות חז"ל בנוגע להלכה זו או אחרת.² אולם האם ניתן להגדיר את גישותיהם המנוגדות מעבר למוסכמה הכרוכה, אך השטחית, שאנשי קומראן החמירו בהלכה בהשוואה לחז"ל? האם ניתן להסביר מדוע בחרו אנשי קומראן תמיד להתמיר בעוד חז"ל נטו בעקביות להקל? לאחרונה הועלו מספר הצעות השוככות בדבר הכרזתם השקפתיים מסויימים בין מתברי המגילות לבין הפרושים וחז"ל בנוגע למספר מצומצם של הלכות, כגון הרחקת המזון מן הפולחן מול שיתופו בטקסים במקדש (ישראל קנוהל), ראיזם מול נומינליזם (דניאל שורר), הדגשת קדושת המקדש מול קדושת ירושלים (דוד הנשקה) והחמרת אנשי קומראן בדיני קדושה (חנה הרינגטון).³ אולם אף שרבים השוו בין הלכות קומראן להלכות חז"ל, טרם נעשה ניסיון לאפיין את עמדותיהם ההלכתיות במונחים של תפיסות עולם כוללניות, כמעט פילוסופיות.⁴ במאמר זה אעמת את הלכותיהן של כל אחת מן האסכולות וכך אנסה לחשוף את הפער בהנחות היסוד של קביעותיהן ההלכתיות. בטרם אפתח בהנגדת החלכות יש להבהיר עניין מרתדלוגי. החקירה האינדוקטיבית המוצעת כאן, כלומר גזירת השקפת עולם ממספר עמדות הלכתיות נקודתיות, איננה מתבססת על הודאה כתובה ומוכחת של כל אחת מן הקבוצות בתפיסת עולמה, אלא מדובר בהיפומזה.⁵ אולם ככל שנבסס היפותזה כזו על עדויות ורמזים רבים יותר כך היא תהיה איתנה יותר. כדי לחזק את התזה המוצעת כאן אביא עדויות גם מטקסטים לא הלכתיים אשר מביעים עמדות דתיות דומות או זהות לאלו שאיחס לשני הצדדים. ככל שהיפותזה תסייע לנו לקרוא באור חדש אי אלו קטעים במגילות קומראן ובספרות חז"ל או להבין קשיים ותמיהות

ראו למשל: ירון (שם); קיסטר (שם); א' שמש, 'דימויי זיווגים אטורים לכלאיים ולשעטנו בספרות כת מדבר יהודה', ג' בריץ וב' ניצן (עורכים), יופל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 181-203. וראו עוד להלן

תערה 67.

3 י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכתובות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש בירושלים', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 139-146; ד' גונסקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכיתית', שם, ס (תשנ"ח), עמ' 5-28; D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden 1992, pp. 229-240; H. K. Harrington, 'Holiness in the Laws of 4QMMT', M. Bernstein et al. (eds.), *idem*, 'Biblical Law in Qumran', P. W. Flint and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, Leiden 1998, p. 182.

4 שתוצע להלן איננה באה לסתור את מסקנותיהם אלא להצביע על יסודן של המגמות שעליהן עמד J. Neusner, *Judaism: The Evidence of the Mishna*, ירושלים תשמ"ח; פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ח; א"א אורבך, חז"ל, פרקי אמונות ודעות, אך ההשוואה לעמדות כת קומראן עשויה להאיר פן חדש שלה. כמו כן טרם נעשה ניסיון להגדיר את תפיסת הקדושה של חז"ל.

5

אין לצפות כי מקורות, ובייחוד מקורות עתיקים, יחשפו מודעות לתפיסת העולם של מחכמיהם, כיוון שעל פי רוב ככל שתפיסות אלה יסודיות כך הן בלתי מודעות, ורק מתבונן מבוזיך יכול להבחין בהן. אין להיראות ממהלך כזה בשם השמרנות המקורית, שהרי שחזורים מעין אלה הם דבר שבבגרה בקרב היסטוריונים ואנתרופולוגים. ראו למשל: S. McKnight, *A New Vision for Israel: The Teachings of Jesus in National Context*, Grand Rapids 1999; C. Geertz, 'Religion as a Cultural System', *idem*, *Interpretations of Cultures*, New York 1973, pp. 87-125.

ולירושלים עצמה לא נתייחדו איסורים מציין אלה.²² לעומת זאת מחברי מנ"ת טענו כי ירושלים היא מנחה הקדוש [...]. ירושלים היא ראש מנחת ישראל.²³ היז לכך השלכות הלכתיות מעשיות מרחיקות לכת: בירושלים נהג איסור שחיטת חולין, איסור שמקורו במנחה ישראל כמלכר, ובעקבות זאת חל איסור על הכנסת עורות ועצמות של בהמות שנשחטו מחוץ לה.²⁴ וכן נאסרה הכנסת כלבים לעיר מחשש פן יאכלו משיירי בשר הקרובן שעל העצמות.²⁵

מגילת המקדש הרחיבה את תחומי הקדושה ואיסוריה באופן דומה למנ"ת (אם כי כמקרים רבים ההלכות בשתי המגילות אינן זהות). המקדש, הר הבית ויעיר המקדש הם כנואת מערך המתנות של בני ישראל כמרכיב והתגלמותם, וניכר שהמחבר הושפע אף מתיאור המקדש בספר יחזקאל.²⁶ מגילת המקדש מציגה תכנית ארכיטקטונית-הלכתית מפורטת של מתחם (טמנוס) המקדש והר הבית, ומרכיב באיסורי טומאה וכמגבלות קדושה אף בהשוואה לאלו של מנ"ת. למקדש שלוש תצורות ריכועיות המקיפות זו את זו. התצר הפנימית כוללת את אזור מבנה המקדש עצמו והמזבח ומיועדת לעבודת הקרבנות גרדא, בדומה לעזרת הכהנים אצל חז"ל.²⁷ בתצר זו הכוונה אמורים לכשל ולאוכל את חלקי הקרבנות שלהם זכו ואת מתנות הכהנה מן הצומח – זאת לכל יתערבו בחלקי הקרבנות שיתר העם אוכלים בתצר החיצונה.²⁸ לעומת זאת חז"ל פסקו כי חלקי הקרבנות של הכהנים נאכלים בכל רחבי ירושלים.²⁹ המגילה אף אסרה על הוצאת מזבח

22 משנה, כלים א, ת. יוסף בן מתתיהו תיאר מערך דומה, ראו: נגד אפיין ב, 103–104 (מהדורת כשר, א, עמ' נד), ויש לנהיג שכך אכן נהגו בפועל במקדש. אמנם חז"ל הכחינו בשלושה קדושה עיקריים: העזרת שבמקדש, ומקבילות למנחה השכינה בעת נדודי בני ישראל במדבר; הר הבית שסביבו, המקביל למנחה לוייה; ירושלים כולה, המקבילה למנחה בני ישראל. גישה זו דומה מאוד לזו של מגילת המקדש ומנ"ת שתוצג להלן, אלא שבמגילת לזן אין מדובר כאן בקביעה הלכתית: חז"ל לא החילו על ירושלים את איסורי הטומאה האפייניים למנחה ישראל. לתחומי הקדושה ראו: תוספתא, כלים, בבא קמא א, יב (מהדורת צוקרננדל, עמ' 570); ספרי במדבר, נשא א (מהדורת הורוויץ, עמ' 4; בבלי, זבחים קטו ע"ב; במדבר רבה ג, ח (דפוס וילנה, דף כ ע"ד).

23 ממ"ת ב, 59–61; השו"ת: שם ב, 29–31 (מהדורת קימרון וסטנגל, עמ' 52).

24 שם ב, 17–20, 27–35 (שם, עמ' 48–50). לחוק המקראי ראו: וילי 3–10. ליתר פירוט, כולל החלכה המקבילה במגילת המקדש, ראו: L. H. Schiffman, 'The Prohibition of the Skins of Animals in the Temple Scroll', *Proceeding of the Tenth World Jewish Studies*, Division A: and Migat Ma'ase Ha-Tora', 1990, Jerusalem, pp. 191–198. על איסור השחיטה מחוץ למקדש וירושלים, ראו עוד להלן בהערה 66.

25 ממ"ת ב, 58–59 (שם, עמ' 52).

26 על השפעת תבנית מנחת ישראל במדבר ויה' מ-על מנחה מגילת המקדש ראו: ידיון (לעיל הערה 1), א, עמ' 146–148. בעיני מחבר המגילה הייתה זו תכנית ראלית המחייבת מנחינה הלכתית, שהרי הוא מבחין בינה לבין תקוותו המשיחית למקדש מעשה ידי ה' אשר ירד משמים, ראו: שם, עמ' 141–144. לתכנית המקדש והלכותיו ראו: שם, עמ' 154–247, והדעות של של L. H. Schiffman, 'Exclusion from the Sanctuary and the City of the Temple Scroll', *Hebrew Annual Review*, 9 (1985), pp. 301–320. לחלוקת המקדש לעזרות ראו: משנה, מידות ב, א-ו; ה, א. חלוקה דומה מתאר גם יוסף בן מתתיהו במחלמת היהודים ה, ה, ב-ג (190–206 (מהדורת שמחוני, עמ' רצא-רצב); קדמוניות היהודים טו, 416–419 (מהדורת שליט, ג, עמ' 201–202); נגד אפיין ב 103–104 (מהדורת כשר, א, עמ' נד).

28 מגילת המקדש לו, 4–12 (מהדורת ידיון, ב, עמ' 111–113).

29 משנה, זבחים ה, ז-ח.

אוכלים מהם;¹⁶ (ד) מגילת המקדש קובעת כי פירות אלה נאכלים במקדש, ואילו חכמים התירו לאכלם בכל ירושלים;¹⁷ (ה) לפי מגילת המקדש קרובן הפסח נאכל בחצרות הקדוש', בעוד חז"ל טענו כי כל ירושלים כשרה לכך;¹⁸ (ו) במגילת המקדש קרבנות החטאת והאשם של הכהנים וכן זבחי הכהנים צריכים להיות מוכבילים מאלו של יתר העם, פן יטעו ויערכבו כיניהם בעת ההקרבה.¹⁹ מכך משתמעת התפיסה כי מכיוון שהכהנים קדושים יותר גם קרבנותיהם קדושים יותר; (ז) מגילת המקדש ומנ"ת אוסרות לאכול את קרובן תורת השלמים ואת לחמי התודה המוכאים עמו לאחר רדת הליל, בעוד חז"ל התירו לאכול את לחמי התודה ואת כשר הקרובן עד חצות.²⁰

לכאורה מנגמתם של חז"ל היא אנטי-כהנית או 'עממית' גרידא. אולם הפער בין העמדות הוא מעמיק יותר מקביעה סוציולוגית כזו. חז"ל הקלו באופן עקבי במגבלות הנוגעות לאדם, למקום ולזמן המתחייבים מאכלים אלה משום שיש לאכלם בקדושה, בעוד אנשי קומראן הרחיקו מאכלים אלה מן העם או מן המקום שקדושתו פחותה והעלו את רמת קדושתם.

להבדיל בין הקורש לחול – תחומי הקדושה סביב הר הבית ובתוכו

תחומי העזרות והתצורות סביב מבנה המקדש וכן תחומי הקדושה של ירושלים לא הוגדרו בתורה אלא נקבעו במהלך ימי ראשון ושני, ורק שביר ידיעות היסטוריות נותרו כירדנו על תחומים אלה בתקופה ההלניסטית.²¹ לשיטת חז"ל עיקר איסורי הטומאה וההגבלות מתומת הקדושה נגעו לתחום העזרות. הם אסרו את כניסתם של זבים, זבות, נידות ויולדות להר הבית בלבד,

16 ממ"ת ב, 62–63 (שם, עמ' 52–54); מגילת המקדש ס, 3–4 (מהדורת ידיון, ב, עמ' 191). העמדה המקומראנית נוכרת גם בבבית דמשק 6 QD²⁷⁰ (4Q270), ראו: J. M. Baumgarten, *Qumran Cave 4*, XIII: *The Damascus Document* (4Q266–273) (DJD, 18), Oxford 1966, pp. 144–145 א-ה; ספרי במדבר, נשא ו (מהדורת הורוויץ, עמ' 6); ירושלמי, פאה ג, ו (כ ע"ב-ע"ג).

17 מגילת המקדש ס, 4–3 (שם, עמ' 191); משנה, מעשר שני ה, ב-ד; תוספתא, שם ה, יד-טז (מהדורת ליכרמן, עמ' 271).

18 מגילת המקדש יז, 8–9 (שם, עמ' 55); משנה, זבחים ה, ת. ידיון פירש כי הכוונה לחצר המקדש, ראו: ידיון (לעיל הערה 1), א, עמ' 80–81. הנשקה הצביע על היבטים בעד פירוש נגמני, ראו: הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 21 ובהערת שם. תימוכין לדעת ידיון מצא קימרון, הסובר שבמקור נכתב 'חצרות המקדש', ראו: קימרון (לעיל הערה 14), עמ' 27. לעמדות דוחות לאלו של כת קומראן ביחס ראו: ספר היוזבלים מש 16–20 (פסח) 1 36 (נטע רביעי) (מהדורת כהנא, א, עמ' שיא-שיב, רלט, בהתאמה).

19 מגילת המקדש לה, 10–15; לו, 8–12 (מהדורת ידיון, ב, 100–107, 112–113).

20 א' רגוב, 'המחלוקות על אכילת מנחת זבח השלמים ולחמי התודה על-פי "מגילת מקצת מעשה התורה"', 'מגילת המקדש' והסכוליון ל"מגילת תענית"', תרביץ, סה (תשי"ז), עמ' 375–388; ת' בירנבוים, 'ידיון קרבן שלמים במגילת מקצת מעשה התורה', שם, סז (תשי"ח), עמ' 241–244. ראו גם: משנה, זבחים ה, ו; ג, א.

21 הדיום לגישות שונות שישמשו בפועל כנוגע להפרדה בין העזרות ותחומי הקדושה ראו: בן סירא נ 2–3 (מהדורת סגל, עמ' שפ-שמא); מקבים א ט 4 (מהדורת כהנא, ב, עמ' קמב; איגרת אריסטאס 84 (מהדורת כהנא, ב, עמ' לט); קדמוניות היהודים יב, 145–146; יג, 373 (מהדורת שליט, ג, עמ' 47, 106, בהתאמה).

כל עוד לא השלים תהליך טהרה הנמשך שלושה ימים.³⁷ לדעת רידן אין ב'עיר המקדש' איסורי טומאה הנוגעים במזרח העיר במרחק 3,000 אמה ממנה.³⁸ לדעת רידן אין ב'עיר המקדש' איסורי טומאה הנוגעים לנשים כיוון שהן לא הורשו כלל להיכנס לתחומה³⁹ גם עשיית צרכים אסורה בעיר המקדש, ולשם כך הוקצה 'מקום יד' מחוץ לעיר, במרחק 3,000 אמה מפאתה הצפונית-מערבית, ושם אמורים להימצא בתים מקורים ובהם בורות.⁴⁰ אין להכניס לתחום העיר משקה או אוכל טמא.⁴¹ כפי שמורה גם מנ"ת, אין לשחוט בעיר שחיטת חולין ואין להכניס לתוכה בשר, עורות ועצמות של בהמות שנובחו מחוץ לה.⁴²

הפרושים וחז"ל לא ראו כל צורך באיסורים והגבלות אלה. הם לא חששו לטומאת ירושלים וכמעט לא הגבילו את הכניסה להר הבית. אף שגם הם חשבו שירושלים והר הבית קדושים ואין לחללם, הם לא ראו צורך להרכות באמצעי הגנה על קדושת המקדש עצמו ואפילו לא על עזרת הכוהנים (המקבילה לחצר הפנימית שבמגילת המקדש) מפני גורמי הטומאה.⁴³

להבדיל בין הקודש לחול – השבת והמועדים: לוח השנה

התורה אמנם קבעה את זמנם של המועדים ביחס לחודשים ולעונות השנה, אך לא הורתה כיצד לחשב את לוח השנה. הפרושים וחז"ל נקטו שיטה של לוח ירחי שבה נקבע ראש החודש על פי מולד הלבנה. כת קומראן החזיקה בלוח בן 364 ימים הקרוי באורכו לשנת השמש. לא די שמועדי השנה בלוח זה נופלים בדרך כלל בימים שונים מאלו שבלוח הירחי, אלא שיש בו גם מועדים שחז"ל לא הכירו כלל. שריד מלוח זה השתמר בחלק הראשון של ממ"ת, ועליו מבוססת שיטת המועדים במגילת המקדש.⁴⁴ ייחודו של לוח זה בכך שמועדי השנה נופלים בו בימים קבועים,

- 37 מגילת המקדש מה, 7-12, 15-18 (מהדורת רידן, ב, עמ' 136-137), וראו גם לעיל בדבר ההקת העיוורים מן העיר. שם מה, 16-2 (שם, עמ' 137).
- 38 רידן (לעיל הערה 1), א, עמ' 224, 237.
- 39 מגילת המקדש מה, 13-16 (מהדורת רידן, ב, עמ' 140-141).
- 40 שם מה, 3-7 (שם, עמ' 142-143).
- 41 שם מה, 7-14, נב, 4 (שם, עמ' 143-144, 165-168); מנ"ת ד, 17-35 (מהדורת קומרון וסטרנגל, עמ' 40-50).
- 42 דוגמה יפה לכך היא משנה, ונהים ג, א: 'כל הפסולים ששחטו, שחיתו כשרה; שהשחיתה כשרה בורים, בנשים בעבדים ובטמאים, אפילו בקדשי קודשים – וכלב שלא יהיו טמאים נוגעים בבשר. לפיכך הם פוסלים במחשבה, וכולי שקבלו את הדם חוץ לזמנו וחיוץ למקומו, אם יש דם הנפש – יחזור הכשר ויקל'. מוכן שלפי ההיגיון ההלכתי במגילת המקדש פסולי השחיתה אינם יכולים להתקרב אפילו לחצר הפנימית, ולמעשה סביר כי כלל לא יכלו להיכנס לחצר החיצונה או לעיר המקדש. אולם חז"ל הדגישו קטגוריית של כוונה והכרה בעת המעשה הפולחני של השחיתה שאין להם ליהו סוד בתורה ושארן להם זכר במגילת המקדש ובממ"ת, וכך העבירו את עיקר תשומת הלב מן הטומאה הפולחנית ומגבלות הזמן, המקום והזאת המבצע אל הכוונה שבלב. על מגמה זו עמד ניוזנר (לעיל הערה 4, עמ' 270-283).

44 לוח בחלק א של ממ"ת ראו: קומרון וסטרנגל (לעיל הערה 1), עמ' 3-7, 44-45. לדעת סטרנגל ושיפמן הלוח נוסף לממ"ת בשלב מאוחר. ראו: קומרון וסטרנגל (שם), עמ' 203; רגב (לעיל הערה 13), עמ' 141. קיסטר מונה שהלוח נכלל בנוסחת המקורי, ראו: קיסטר (לעיל הערה 1), עמ' 360. על הלוח הקומראני בכלל ובתעודות נוספות

הקטורת ושולחן לחם הפנים מן המקדש, בעוד בספרות חז"ל מצויין כי הוצגו לעיני כול ברנח ולאחר מכן היה צורך לטהרם מחשש פן נטמאו ממגע העם.³⁰

החצר התיכונה, שמידותיה קרובות לאלו של הר הבית וההלכתי במסכת מידות שבמשנה, מיועדת לגברים שבעם ישראל לעזרת ישראל אצל חז"ל. הכניסה אליה אסורה לנשים ולילדים וכן לגרים, מלבד אלה שהם בני דור רביעי לפחות.³¹ למרות קדושתה של החצר התיכונה היא בכתינת חול ביחס לחצר הפנימית, ולכוהנים אסור ללכוש בתחומה את בגדי הכהונה הקדושים שלהם.³² החצר החיצונה שטחה 1,600 אמות ריבועיות, שטח גדול מזה של ירושלים בתקופה החשמונאית. מבחינת תפקודה היא מקבילה להר הבית אצל חז"ל. לכני גרים שאינם דור שליש לפחות אסור להיכנס לתוכה.³³ החצר הוקצתה למעשה להמוני העם. היא מכילה עשרות רבות של 'חדרים' ו'לשכות' המיועדים לדאשי השבטים, הכותנים ומשפחות הלויים, וכן סטווים ('פרברים'). על גג הלשכות יש סוכות המשמשות את בני השבטים השונים בהן, ובחצר זו בני העם אוכלים מנשר השלמים.³⁴ השותפות הסמלית של כל עם ישראל כאה לידי ביטוי בכך ש-12 השערים בחצר החיצונה ובחצר התיכונה (כולומר משני עברי מתחם החצר החיצונה המיועד לבני השבטים) קרויים על שם שנים עשר בני יעקב. ניתן לראות בתיאור זה כי מחבר המגילה אמנם ביקש להרחיק את הציבור ממוקד הפולחן, אך גם שאף שבני העם יהיו מעורבים בניעשה במתחם המקודש (על מגמה זו ארחיב להלן).³⁵

ותחום המכונה במגילת המקדש 'עיר המקדש' הוא כנראה כל המתחם המקודש של שלוש החצרות, מתחם שמכחינת שטחו מקביל למעשה לירושלים הממשית בממ"ת.³⁶ הכניסה לעיר המקדש, כלומר לחצר החיצונה, אסורה למצורע וזכ וכן לטמא קרי, כולל גבר ששכב עם אשתו,

- 30 מגילת המקדש ג, 10-12 (מהדורת רידן, ב, עמ' 15; משנה, תגיגה ג, ת, וראו העימות עם הצדוקים בתוספתא שם, לה (מהדורת ליברמן, עמ' 394). על הפער בין עמדות מגילת המקדש והפרושים עמד קנוהל (לעיל הערה 3), עמ' 143-144.
- 31 מגילת המקדש לט, 4-9 (מהדורת רידן, ב, עמ' 112-118).
- 32 שם מ, 1-4 (שם, עמ' 119-120), בעקבות יח' מד' 19.
- 33 מגילת המקדש מ, 6-7 (שם, שם).
- 34 שם כא, 2-4; כב, 11-13 (שם, עמ' 68, 72-73).
- 35 שיפמן הדגיש מגמה זו מטעמים כלליים יותר, ראו: L. H. Schiffman, 'Architecture and Law: The Temple: From Ancient Israel to Modern and Its Courtyards in the Temple Scroll', J. Neusner et al. (eds.), *Judaism: Essays in Honor of Marvin Fox*, Atlanta 1989, pp. 280-284. החיצונה מלמדות דווקא על המגמה להרחיק את העם ממעורבות בפולחן, ראו: קנוהל (לעיל הערה 3), עמ' 141-140.

36 התוקיים תוקים ביניהם אם עיר המקדש היא הטמנוס המקודש (שיפמן ואחרים) או ירושלים שמתחן לחצר החיצונה (רידן ואחרים בעקבותיה, ראו: רידן [לעיל הערה 1], א, עמ' 222-223). לנימוק הדעה הראשונה, אשר אימצתי כאן, ולציון הדינים הקודמים ראו: L. H. Schiffman, 'If Ha-Miqdash and its Meaning in the Temple Scroll and Other Qumran Texts', A. Houtman et al. (eds.), *Sanctity of Time and Space in Tradition and Modernity*, Leiden 1998, pp. 95-109. המתנות של מגילת המקדש וממ"ת, ייתכן שיש ביניהן הבדלים בפרטים. ראו למשל: הנשקה (לעיל הערה 3), עמ' 17-27.

כתובה אישית, נחוץ להביא למקדש מן היבול החדש בשם העם כולו ולהעלותם על המזבח ברוכ טקס, וככך להחזיר לכל העם את השימוש בהם.⁴⁹ בשני המקרים מטרת הטקס היא לכפר על התירוש והיצהר,⁵⁰ לסלק מהם את קדושת הטאבו, כך שהאוכל מהם יצוקה מעוון, עוון האכילה מיבולו של האל.

לוח המזעזעים הקומראני נועד אפוא למנוע חילול שבת ולהכרות בטקסי כפרה אשר יבטיחו את קדושת הכוהנים ועבודתם ויתרו ללאכול מן התירוש והיצהר. הפרושים וחז"ל לא חששו כלל שאי שמירת הלכות אלה תביא לחילול ותגרוור ענה עוון ולא ראו צורך בטקסי כפרה אלה.

דינמיות מול סטטיזם: להגדרת תפיסות הקדושה המנוגדות

בכל אחת מארבע הקטגוריות ההלכתיות שלעיל באות לדי ביטוי מגמות הלכתיות הפוכות של שני הצדדים, ובעקבות זאת עולה התמיהה כיצד ניתן להסביר את הפנייה העקבית והקיצונית לשני כיוונים מנוגדים. בכל המקרים העמדות הפולחניות קשורות להגדרת הקדושה ולשאיפה למנוע את חילולה: סייגי הטומאה באים להרחיקה מן התחום המקודש או מן הקרבתו ומתנתת הכוונה; המגבלות על אכילת אוכלים קדושים (כגון מתנות כהונה) מטרתן למנוע חילול על ידי אכילתם בידי מי שאיננו ראוי לכך – שהרי כוהן קדוש מיישראל – במקום שאיננו מקודש די הצורך ובפרק נמן הפוסל אותם ומביא לחילולם; תיחום המקדש / הר הבית / עיר המקדש נועד להוסיף מחיצות שירחיקו את סכנת החילול והטומאה; ואילו תיחום הזמן בא להבטיח שמועדי הקודש לא יחוללו על ידי מלאכה אסורה, ותורת המועדים הקומראנית הוסיפה טקסי הקדושה או כפרה למיניהם כדי לרצות את האל ולהבטיח כי שכינתו הקדושה לא תסתלק.

מדוע החמירו מחברי המגילות שוב ושוב בעוד הפרושים וחז"ל 'בחרו בקלות', כפי שהאשימו אותם אנשי קומראן במפורש בפשר לתה' לז'י? האם לא היו גם החכמים מעוניינים למנוע את חילול הקודש ולהבטיח שעבודת המקדש תתבצע בדרך הטובה והבטוחה ביותר? והרי חז"ל הרבו לעסוק בדינים אלה של קדושים וטהרות גם לאחר שחלק ניכר מהם פסק מלהיות רלוונטיים פתרון הפרדוקס טמון בכך שהארישות הוחרתה גם לאחר שחלק ניכר מהם פסק מלהיות רלוונטיים שתפסו כחול את מה שאנשי קומראן הגדירו כקדוש וזקוק לסיגים והחמרות. המתקנות

49 מגילת המקדש יט, 14-16; כא, 3-10; בא, 14-16 (מהדורת ידן, ב, עמ' 61, 68-69, 73).

50 שם כא, 8; כב, 15-16 (שם, עמ' 69, 73).

51

4Q171 fragments) ישמעו לנליץ דעת' (I. M. Allegro, *Qumran Cave 5* (4Q158-4Q186) (DJD. 5), Oxford, 1968, p. 43, column i, lines 26-27).

43 יועדו ראו: מקובל לזוהר את איש הכז עם מנוגד הפרושים. למחזיקים בגישה זו ולהציע לזוהרו עם יוסי בן

E. Regev, 'Yose ben Yoezer and the Qumran Sectarians on Purity Laws: Agreement and Controversy', I. M. Baumgarten et al. (eds.), *The Damascus Document: A Centennial Discovery, Proceedings of the Third International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea*

Scrolls and Associated Literature, 4-8 February, 1998, Leiden 2000, pp. 104-105

ולעולם לא ביום השבת. כך נמנע מוצב שבו יש לחלל כפיכרול את השבת במקדש כדי להקריב את קרבנות המוסף של המועד. מכאן עולה שמטרתו העיקרית של הלוח השמשי היא להחמיר בקדושת השבת.⁴⁵

ראש וראשון למועדי מגילת המקדש הוא מועד ימי המילואים. חז"ל פירשו כי ימי המילואים נהגו באופן חודי פעמי בעת הקמת המושב ומינוי אהרן וכניו לכהונה (שמי' כט; וי' ח-ט).⁴⁶ אולם על פי מגילת המקדש נחגגים ימי המילואים מדי שנה בשנה כשבעה או בשמונה הימים הראשונים בניסן. מדי שנה בשנה מתקיים טקס ארוך שבו הכוהנים מתקדשים ומינעוים מחודש, והם משתתפים בטקס מעבר (rite de passage) המעביר אותם ממצב של חול למצב של קודש.⁴⁷ בין היתר מוקרבים באותו מעמד שני פרי חטאת, האחד מכפר בעד הכוהנים ואילו האחר, הקרי' עפר הקהל', מכפר בעד העם כולו. מגילת המקדש קובעת מועדים נוספים שלא נזכרו בתורה, ושחז"ל לא הכירו: מועד ביכורי התירוש, הנחגג שבעה שבועות לאחר חג ביכורי החטים (כלומר לאחר חג השבועות), ומועד ביכורי היצהר, הנחגג שבעה שבועות לאחר חג ביכורי התירוש.⁴⁸ דומני כי הצורך בתגים אלה נבע מן התחושה שאין די בהכנת ביכורים למקדש כדי לפדות את היבול החדש מן הגפן ומן הזית ולהתירו למואכל. מחבר המגילה סבר שבניגוד לביכורים המוצגים בידי הפרט

בפרט, ראו מחקרו הראשוני של ש' סלמן, 'זשכנו הלוח של כת מדבר יהודה', י' ידן וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105. להיקונים וערכונים ראו: U. Glessner, 'Calendars in the Qumran Scrolls', פליגט וונדרקם (לעיל הערה 3, ב, 1999, עמ' 213-278. ידן הסיק מכך כי במועדים בני שבעה ימים (ימי המילואים, סוכות, פסח ומועד קרבן העצים) המגילה ערלגת על השבת ואילגנה מתשיבה אותה במנין ימי חג. ראו: (לעיל הערה 1, א, עמ' 78, 105. ההפדה בין השבת למועדת הניעה את מחברי מגילת המקדש לגרום כי קציר העומר חל 'ממחרת השבת', ביום ראשון בשבוע (לאחר תום שבעת ימי הפסח), כך שלא ייתכן מצב שבו העומר יקצר בערב שבת ויחלל את השבת, שם, עמ' 95-96. ההחמרה באיסורי מלאכה בשבת מצויה גם בברית דמשק, י' 14-18. וראו: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 90-135.

46 בבלי, סוכה מג ע"א. ראו גם: ירושלמי, יומא ב ע"א. ר"ס, דף מג ע"א-ע"ב; בבלי, יומא ב ע"א.

47 מגילת המקדש טו, 3-5. (מהדורת ידן, ב, עמ' 46-54). לעת חיים מיליקובסקי מגילת המקדש לא קבעה לדורות את כל מרכיביו של טקס המילואים המקראי אלא התפקה בהקדמת איל המילואים וקדושת הכוהנים לעבודתו. ראו: מיליקובסקי, 'עיונים בפרשנות פרשת המילואים: קרבות המילואים במגילת המקדש, הימים "די לא למספר" בריש מגילת תענית, והמתקנות על תאריך ימי המילואים בספרות חז"ל', ספר אורכ (בדפוס). השוה: ידן (לעיל הערה 1, א, עמ' 75-79; ב, עמ' 45-54. ידן שחזר במגילה גם את היום השמני למילואים, בדומה לטקס המקראי, ראו: שם, א, עמ' 77; ב, עמ' 54, וכך עשו הכול בעקבותיו. לאחריה טען מיליקובסקי כי אין במגילה שרידים המצדיקים שחזור כות, ראו: שם, עמ' 77; ב, עמ' 54, וכך עשו הכול בעקבותיו. לאחריה טען מיליקובסקי האגרותופולוגית על טקסים מעין אלה ראו: F. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status*, Sheffield 1990, pp. 103-139; P. P. Jensen, *Graded Holiness: A Key to the in the Priestly Theology*, Sheffield 1992, pp. 65-55, 119-121.

על הקדושה ולראו להימשתתת ראו: גורמן (שם), עמ' 39-60.

48 ידן (לעיל הערה 1, א, עמ' 92-96. ראו גם: ספר היוכלים ז 36 (מהדורת כרנא, א, עמ' רלס). מועדים אלה

מתעדים בקטע נוסף מקומראן, ראו: 'The Laws of 'Ola and First Fruits in the Pentecontad Calendar', *JJS*, 27 (1976), pp. 36-46; idem, 'Light of Jubilees, the Qumran Writings, and Targum Ps. Jonathan', *JJS*, 39 (1987), pp. 195-202

Light of Jubilees, the Qumran Writings, and Targum Ps. Jonathan', *JJS*, 39 (1987), pp. 195-202

סרד היחד, ברית דמשק ומזמורי ההודיות.⁵⁷ מגמה זו מאפיינת גם את גישתם ההלכתית, שוודאי קדמה לחיבורים אלה.

לעומת זאת הפרושים וחז"ל הקלו באיסורי הטומאה והחילול ובהחלת חסכו במאמצים למנוע מצב כזה. כיוון שאין זה מתקבל על הדעת שחילול הקודש לא היה חמור לדעתם, יש להסיק שהקודש איננו מתחלל לדידם בקלות. משום כך הם צמצמו את גורמי הטומאה, לא שקדו על הרחקת העם מהתחום המקודש, לא ראו פסול בכך שמועד החל בשבת גורר עשיית מלאכה נוספת בשבת, ואף לא השוּוּ פן יבוא העם כמגע עם כלי הקודש כרגל (שהרי אם אדם מישראל טימא במקרה את המנורה או את שולחן לחם הפנים, ניתן לטהרם לאחר הרגל). זאת ועוד, אף שהכרתנים הוגדרו בתורה כקדושים יותר מישראל וכשילחיהם בתחום הפולחן, התייזו חז"ל לבעלים לאכול את מעשר הבהמה ואת נטע הרֶבֶעִי וכרם הרבֶעִי שהביאו, למרות מעין קדושת ראשית שיש בהם. יש עוד דוגמאות רבות לפחות זה במעמדם הפולחני של הכותנים בהלכות חז"ל. למשל חכמים התיירו למי שאינם כותנים לבצע תפקידים השמורים לכותנים, כגון טיהור מצורע.⁵⁸ יש בכך כדי להמחיש כי המערכת הפולחנית לא הייתה כה פגיעה לדידם של חכמים, וכי הם סברו שניתן לפרוץ (ולו באופן חלקי) את בלעדיותם של הכותנים בעניין זה.

תפיסת הקדושה העומדת ביסוד שיטתם ההלכתית של חז"ל היא סטטית: הקדושה היא מצב קבוע, סטטוס, ולא דבר חמקני המושפע בקלות מסכנות הטומאה והחילול. עכורם קודש וחול הם הגדרות בעלמא ולא יש אונטולוגי (למינוח זה ראו עוד להלן). חילול הקודש הוא אונטוס טאט, אך אין הוא שונה מחטאים אחרים שיש להימנע מהם, ולכן אין להפריז בהקפדה בטקסים הנאים לשמר את מצב הקדושה ולכפר על עוון החילול. טקסי הפולחן אינם בעלי נעלה במיוחד אלא עוד מצווה בספר המצוות. אין בהם סמליות מרומנת ולא ממשות של קרבה אמיתית לקודש מלבד קבלת השכר על מילוי המצווה.

התפיסה הסטטית באה לידי ביטוי מחוץ לתחום ההלכה במספר מאמרים מאוחרים של חז"ל.

57 למשל: 'ותושיעני מאשמת עון' וממשפט אחרון ותטהר את] עפרך מכל פשעיו [כאשר ד]ברתה ביד מושה [לשאת פשע] עון וחטאה ולכפר בעך [אשמת] ומעל' (הודיות י, 11-12 [לפי סקניק, מהדורת ליכט, עמ' 207]); 'ארך אפים עמו ורוב סליחות לכפר בעד שבי פשע וכוח וגבורה תמה גדולה בלחבי' איש בי כל מלאכי חבל על סודי דרך ומתעבי חק לאין שאירית ופליטה למר' (ברית רמשיק ב, 4-7 (מהדורת כרשי, עמ' 13). על הקשר בין היטהרות מטומאה לכפרה ראו: 'כי ברות עצת אמת אל יכופר כול עוונותו [...] וברוח קדושה לחד באמתו יטהר מכל עוונותו וברוח ישר ועגרה תכופר חטות ובענות נפשו לכל חוקי אל יטהר כשרו [...] או ירצה בכפרי יתרח לפני אל' (סדר היחד ג, 6-8, 11). לדין כללי בתופעה זו ראו: H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in: Texten der Qumrangemeinde*, Göttingen 1980, pp. 93-98, 209-212

S. D. Fraade, 'Shifting: A Comparison of the Damascus Document and the Priestly to non-Priestly Legal Authority: A Comparison of the Midash Sifa', *DSD*, 6 (1999), pp. 109-125 אילן, 'הפולמוס בין החכמים לכהנים בשלהי ימי הבית השני', ענרת דוקטור, אוניברסיטת בריאן, תשמ"ב. חז"ל גם לא ביקשו ליישם במלואם את הצווים על מיוחד בהפחדה בין הכותנים לעם. על צווים אלה ראו: ג'נסון ליעיל, 'הערה 47. השוּוּ גם משימעות צו ההרחקה המקראי' 'זהו הקרב יומת' אצל: J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology*, I, Berkeley and Los Angeles 1970, pp. 5-59

העקרונית הייתה עד כמה יש להרחיק לכת ביישום צווי התורה בהגנה על תחומי הקודש מפני הטומאה והחילול. במילים אחרות, שורש הפולמוס ההלכתי בין שתי האסכולות איננו בשאלה מה קדוש ומרוב בגדר חולין, אלא בשאלה מהי מהותה של הקדושה וכיצד יש לנהוג בה. במגילת המקדש ובמגיל'ת משתקפת התפיסה כי יש לעשות כל שניתן כדי למנוע טומאה וחילול: 'לטמא כל דבר מסופק, להגביל את שוהא קדוש או ספק קדוש כך שיישאל במרחב ובזמן או יאוכלס על ידי אנשים שיש בהם קדושה יתרה, להרחוב בטקסי הקדושה וכפרה ועוד. גישה הלכתית זו נובעת מתפיסת עולם הגורסת שהקדושה פגיעה ביותר, ושכל טעות, טומאה וחילול עלולים לגרום מיד לעונש. עולה מכך שהקדושה היא ישות דינמית, פגיעה ומשתנה, ושכאשר היא מתחללת יש לכך תוצאות המורות על המערך הפולחני, על הכותנים ועל העם.

תפיסה זו משתקפת גם מחוץ להלכות עצמן, בביטויים תאולוגיים במגילות אלה ובחיבורים נוספים של כת קומראן. בדברי ההטפה שמתכרי מגילת המקדש ומגיל'ת מצרפתים להלכותיהם מודגש כי יש להישמר מפני הטומאה ('תערוכות') כיוון שחובה להיות יראים מן המקדש'.⁵² אכילת קרבנות שלמים ולחמי תודה שלא בזמנם והכנסת עורות ועצמות של בהמות שלא נזבחו בירושלים, ושמוחזקים לפיכך כטמאים, לתחום העיר מביאה לכך 'שהכותנים מטיאים את העם עוון',⁵³ והעונש לא יאחר לבוא. הם אף רומזים לנמצעים שאליהם מופנה החיבור כי קיזים הלכותיה יביא לכרכות בעוד התעלמות מהן תגרור עמה 'צרות' ו'קללות'.⁵⁴ זאת ועוד, מגילת המקדש חוזרת שוב ושוב על איסורי החילול והטומאה⁵⁵ ועל השאיפה לכפר על אשמה,⁵⁶ וכך נחשף הטעם להחמרתה – החשש מחילול הקודש המביא אשמה על הכותנים והעם. ביטויים אלה, השאובים ממה שמכונה במחקר הרבדים הכותניים בתורה, אינם שכיחים בספרות חז"ל, והגישה לקודש שהם מכטאים מאששת את אפיון תפיסת הקדושה הקומראנית כדינמית.

חששם של חברי כת קומראן מן הטומאה והחטא ושאיפתם הבלתי פוסקת לכפרה היו דומיננטיים גם בחיי היומיום הקבוצתיים והאישיים שלהם, וכולטים בכתבים רבים נוספים, כגון

52 מגיל'ת ב, 48-49 (מהדורת קימרון וסרגנל, עמ' 50).

53 שם ב, 12-13, 26-27 (שם, עמ' 46-48).

54 שם ג, 12-26 (שם, עמ' 58-62).

55 אחרות על חילול: 'לא יחילון את מקדש אלוהיהמה לשאת עוון אשמה למות וקדשתמה' (שם לה, 7-8 [מהדורת ידן, ב, עמ' 105-106]); 'לשאת חטא אשמה' (שם, 14-15 [שם, עמ' 106]); 'לא יהיו באים בלע אל מקדשי ויראו ממקדשי אשר אנוכי שוכן בתוכמה' (שם מו, 11-12 [שם, עמ' 140]). לאחרות על טומאה ראו: טו, 4-5; מה, 13-14; מו, 3-6, 10-11, 17-18 (שם, עמ' 51, 136, 142-144).

56 הכפרה בעד כל העם 'מכול אשמתם' נזכרת בקשר לשעיר החטאת שביזם השביעי של חג המצות (ית, 4-8 (שם, עמ' 57). בעוד התורה אינה מודגשה כלל את מרכיב הכפרה של קרבן זה. בדומה לכך, בעניין מועדי ביכורי התירוש ראו גם: 6^אQT 11 (מהדורת קימרון) [לעיל הערה 14]. עמ' 128. וכן לעיל בקשר למועדי ביכורי החיירוש והיציד. ניתן אף להסיק מסיכום קרבנות המועדים (פט, 2-9 [עמ' 90-91]) שמגילת המקדש מתנה את הוראת 'ושכנתי אתמה לעולם ועד ואקדשה אתה] מקדשי ככבוד' (שם, 7-8 [שם]) בניצוץ הקפדני של דיני הקרבנות. ראו: 117-116, *JQR*, 85 (1995), pp. 116-117. L. H. Schiffman, 'The Theology of the Temple Scroll',

היא מצווה בעלמא, ללא ערך סמלי מיוחד.⁶² אמנם אין ספק שחז"ל הכירו בכך שהקרבנות מכיאים כפרה, אלא שהכפרה פירושה אך ורק שראל סולח על החטא, ללא קשר לאופי המעשה הפולחני. בניגוד לכת קומראן הם לא למדו מעניין הכפרה על מהות עבודת הקרבנות.⁶³ מאמריים כמו אלה שצוטטו כאן הביאו את אפרים אלמלך אורבך להסיק כי יחסם של חז"ל לקדושה שבמעשה הדתי מלמד שהם עקרו את עצם הקדושה המצויה במצווה גופה, זו והנכונות מן הממשות הרטואלית שבאובייקט של המצווה. הם העבירו את הקדושה לתחומה של החוויה הדתית האישית של ביצוע המצווה, והפכו את הקדושה לנחלת האדם הפרטי המקיים מצווה זו:

מן המצווה ניטל לא רק כל אופי מגי-מיתי, אלא גם עצם היסוד הרטואלי-פולחני.⁶⁴

מאמרים אלה מספרות חז"ל אמנם מאוהרים כאמור בהרבה להלכות מימי הבית, אך הגדרת תפיסה הקדושה של חז"ל כסטטית הופכת אותם להייריים יותר. אי אפשר להתעלם מן ההתאמה בין מגמת הלכות הפרושים וחז"ל להקל בדיני הפולחן לבין התפיסות ה'אנטי-רטיטואליות' או ה'ציוויות' במקורות אמוראיים, תפיסות שיש להן יסוד כבר בימי התנאים. אין כל ספק כי תפיסת הקדושה הסטטית אכן מצויה אצל חז"ל כהשקפת עולם בתקופה מאוחרת יותר, והדבר מגדיל את הסבירות כי צדקתי בפרשנות שהצעתי לעמודיהם ההלכתיות של חז"ל בדורות קודמים. אם כך, גישתם המפורשת של חכמים שאין למצוות הפולחניות משמעויות פנימיות מלבד קיום צו האל סללה את הדרך לגישה מקלה יחסית לחלול הקודש. מן הפולמוס במגילות קומראן עם הלכות חז"ל נראה שכבר בתקופה החשמונאית לא ראו הפרושים בפולחן מגע ממשי עם הקודש, ולא מצאו בו ערך פנימי ונעלה על עצם מילוי צווי התורה.

שתי תפיסות הקדושה המנוגדות הללו לא צצו בימי הבית. במקום אחר עמדת עי כך ששתיהן מצויות כבר בתורה. האסכולות הכותונות מתאפיינות בקדושה דינמית, ששיאה במחנות הקדושה במדבר ובמעריך הפולחני שסביב המשכן. לעומת זאת ספר דברים מהאפיין בקדושה סטטית ומפחית את מרכזיות המערכת הכותנית וגדרי הקדושה למיניהם.⁶⁵ השפעת מגמות אלה על פתות בית שני לא הייתה ישירה. מחברי המגילות והפרושים לא בחרו במודע לאמץ מגמה זו או אחרת

62 דוגמה קיצונית לגישה 'ציווית' כזו לרטיטואל, שלפיה אין לטקס משמעויות סמלית מיוחדת, והוא נעשה אך ורק מכוח האינציה של המטרת ומן ההכרה ש'טוביהם' לקיימו, והצעה על ידי שטאל, על סמך מחקרי שדה של טקסים בתודו. ראו: 2-22 (1979), *Numer.* 26 (1979), F. Staal.

63 לתורת הכפרה של חז"ל ראו למשל: משנה, כריתות א, ג-י. מעניין שכאשר חכמים דורשים את טקסי הכפרה של ימי המלואים ושל יום הכיפורים הם שמים דגש לא על סידור או קידוש של המשכן או המקדש, אלא על הסרת תעוון מן העם. השו"י 'קנותל ושל' נאה, 'עילויים וכיפורים', תרפ"ב, סב (תשנ"ג), עמ' 17-44. הרצון להרחיב בקרבנות כפרה בשל חשש האינסופי מעוון מצוין כתופעה יוצאת דופן במשנה, כריתות ו, ג, והשו"י: אגרת פאולוס אל הרומים כ 20.

64 אורבך (לעיל הערה 4, עמ' 322-324, הציטוטים מעמ' 323. אשר לראיית הפולחן כמערכת סמלים שיש בה ממשות, בקרב חוקרי הדתות רוחות הדעה כי הדת כולה היא מערכת סמלים המישקפת ממשות, והחותרת לדתות הלכי רוח. ראו למשל: גירץ (לעיל הערה 5).

65 ראו: א' רגב, 'קדושה דינמית או קדושה סטטית? לאפיון הקדושה בדרבים הכותניים ובספר דברים בעקבות שיטת משה ויינפלד', שנתון לחקר המקרא והמורות הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 51-74; E. Regev, 'Holiness and Deuteronomistic Static Holiness', VT, 51 (2001), pp. 243-261

אמנם מאמרים אלה אינם מייצגים באופן מוחלט את גישתם לעבודת הקרבנות ולדיני הטהרה (והיו מן הסתם גם דעות אחרות), אך בכל זאת המאמרים האלה חושפים טפח מוגישהם באופן העולה בקנה אחד עם התפיסה שייחסתי להם. אשר לאיחורים יש לציין כי גם אם נפקפק בייחוסם לחכמים ירדעים הרי אין ספק שהמאמרים באים מפרהם של מי שהחזיקו בהלכות הפרושים והתנאים שנסקרו לעיל, ושדתייתמדו להמשיך את דרכם. מעניין במיוחד הוא המאמר המפורסם שבעלי האגדה ייחסו לרבן יוחנן בן זכאי אגב התמיהה על הפרדוקס של הפרה האדומה, שאפרה מטרה מטומאת מת אך מטמא את מי שמוזה את מי החטאת: 'אמר להם, חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרין אלא אמר הקב"ה חוקה תקקתי גזירה גזרתי אי אתה רשאי לעבור על גזרתי דכתיב זאת חקת התורה'.⁵⁹ אין מדובר כאן בחוסר יכולת להבין את טעמה של מצוות פרה אדומה – הרי אין כל קושי לעמוד על הסמליות שבתהליך ההדקת הטומאה מן הקודש, סמליות שביסוד המערכת הפולחנית כולה. רבן יוחנן בן זכאי כופר למעשה בכך שיש בכלל טעם למצווה מעין זו! כפי שיתברר מיד, לחכמים אחרים יוחסה קביעה גורפת יותר, שאין לעבודת הקרבנות ערך פנימי מלבד קיום הציווי האלוהי, וכך התכחשו חכמים לתפיסת הטקס הפולחני כמערכת סמלים המגלמים ממשות.

עמדה כללית יותר ברוח זו ניתן למצוא כבר בספרות התנאים: 'את משפטי תעשו אלה הדברים הכתובים בתורה שאילו לא נכתבו בדין היה לכתבן כגון הגולות והעיריות וע"א [לעבודת אלילים] קללת הישם ושפיכת דמים שאילו לא נכתבו בדין היה לכתבן. ואלו שיצר הרע משיב עליהם ואומות העולם ע"א משיבין עליהן תלמוד לומר אני ה' חקקתי אין את רשאי להשיב עליהם'.⁶⁰ גישה מרחיקת לכת מזה מיוחסת לר' לוי: 'לפי שהיו ישראל להוטים אחר עבודה זרה במצרים והיו מכיאים קורבנותיהם לשעירים' [...]. והיו ישראל מקריבים קרבנותיהן באיסור כמה [...] אמר הקב"ה: יהיו מקריבין לפני בכל עת את קרבנותיהן באהל מועד והן נפרשים מעבודה זרה'. אונברג של טענה זו כפי נוצרים במאה השנייה מלמד שכבר אז רווחה גישה זו בקרב יהודים.⁶¹ מסתבר שבקרב חכמי המשנה והתלמוד היו לא מעט אשר נקטו גישה שלפיה עבודת הקרבנות

59 תנחומא, חוקת כו; פסיקתא דרב כהנא, פרה אדומה ד (מהדורות באבער, דף מ ע"ב); פסיקתא רבתי יד (מהדורות איש שלום, דף סה ע"א). השו"י: בבלי, יומא סו ע"ב. אין זה מקרה שהמאמר מיוחס דווקא לרבן יוחנן בן זכאי אשר נאבק בצדוקים והיה שרירי במתח עם כותנים מחוגי החכמים. אף מסורות נוספות הנוגעות לפרה האדומה נקשרו לשמו. על המסורות הללו ראו: תוספתא, אהלות טז, ח (מהדורות צוקרמנדל, עמ' 614); שם, פרה ד, ו (שם, עמ' 614); ספרי במדבר, חוקת קנח (מהדורות הורוויץ, עמ' 151). על המתח עם חכמים מחוגי הכותונה ראו: א', ביכילר, הכותנים ועבודתם, תרגם ג' גינתון, 'ירושלים תשכ"ו', עמ' 15-22. לדעת אורבך יש כאן 'הרחקה של הצד המתיל', ראו: אורבך (לעיל הערה 4, עמ' 83-84. אך במקום אחר הוא מסביר זאת במגמת חכמים שלא לחפש טעמים פנימיים ופירושים אלגוריים למעשה, ראו: שם, עמ' 229-333.

60 ספריא, אחרי מות ג', י (מהדורות רייס, דף פו ע"א). השו"י: במדבר רבה, חקת יש, ה (דפוס וילנה, דף עט ע"ב). למקבילות נוספות ראו: אורבך (שם), עמ' 331-334.

61 ויקרא רבה כב, ח (מהדורת מרגליות, עמ' תקי-תקיח). לטענותיהם של יוסינוס מרסיר והפסידו-קלמנטינס אגב פולמוסם כנגד המקדש ועבודת הקרבנות ראו: ד' רוקח, יוסינוס מארסיר והיהודים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 48-50.

קיצונית מוז הצדקיות בחציצה בין הקורש לבין סכנות הטומאה וההלול. עם זאת היא מבנה מהמון העם יתר הקפדה בטהרה ומעורבות בפולחן, וזאת כהנחה שגם הם ניחנו בקדושה המצדיקה מעורבות כזו. משום כך יש להבחין בין שתי תפיסות קדושה קרוכות אך שונות: זו הצדקיות היא דינמית ואילו זו הקומראנית היא אולטרה-דינמית.

המסקנות שהתקבלו עד כה נוגעות לעצם אופיין של העמדות ההלכתיות של שתי האסכולות, אך הן נוגעות לקושיה נוספת, קשה יותר: מה גרם למוכרים הנקדם) קומראניים ולחמיי הפרושים לפנות לכיוונים כה מנוגדים, אף שהם חיו כאותו חבל ארץ, באותה תקופה, בתנאים סוציו-אקונומיים דומים, ולפניהם אותה תורה שבכתב ואותה מסורת היסטורית ורוחנית? כיון שיש בידינו הבחנה טיפולוגית שיטתית, אם כי משוערת, של הברלי ההשקפות ההלכתיות בין בני שתי האסכולות, ניתן להציע גורם רעיוני (להבדיל מגורם היסטורי) אחד יסודי ועיקרי שהניע כל אחת מן האסכולות להכריע בעקביות להקל או להחמיר בהלכה. אם נניח כי השקפות אלו אפיינו את הפרושים ואת כת קומראן מלכתחילה, אזי ייתכן כי עמדותיהם ההלכתיות (או לכל הפחות חלקן) נוצרו או התפתחו בעקבות תפיסות הקדושה השונות, בדיוק כפי שהכריסל הראה שהנחות היסוד הערכיות של חז"ל גרמו להם לפארש את חוקי המקרא בניגוד לפשוטם של המקראות. כפי שערכים יוצרים הלכה, כך מערכת הערכים המכונה כאן תפיסת קדושה יוצרת מערכת הלכתית. מערכת ערכים זו היא שהניעה לדעת את אנשי קומראן ואת חז"ל לדרוש את אותם מקראות באופן כה שונה ולפסוק הלכות מנוגדות פעם אחר פעם.

הטיפולוגיה של הקדושה לאור המחקר האנתרופולוגי

כדי לדייק בהגדרת תפיסות הקדושה השונות אין די בעיון במקורות עצמם, אלא יש לברר כיצד להגדיר כל תפיסת קדושה כאשר היא, ומה ניתן ללמוד בעניין זה ממתכוונות אחרות. לשם כך מוטב להשתמש בממצאים וכתאוריות בייחוד מתחום האנתרופולוגיה של הדת. אך תחילה יש מקום לבחון את הטיפולוגיה של הקדושה מן ההיבט הפילוסופי של טיבה של האמונה הדתית. מכיוון שהקדושה היא מעין האצלה מאת האל ונכפעת ממנו, מקורן של תפיסות הקדושה השונות בהשקפות שונות על דרך פעילותו של האל בעולמנו ועל טיבו של הקשר בין האל לאדם או לעם ישראל. אלו מערכות יחסים בין האל לאדם עומדות אפוא ביסוד הקדושה הדינמית והסטטית? יוחנן סילמן הציע דגם הכולל שני דפוטים של יחסים שכאלה, אשר תואמים לדעת את שני סוגי הקדושה הנרדנים: תפיסה אוטוולוגית ותפיסה דאוטולוגית.⁶⁹ על פי הגישה האוטוולוגית

זכים, נידות ויולדות להיכנס לערים, ראו: מגילת המקדש מת, 14-17 (מהדורת ידן, ב, עמ' 147-148). חז"ל הסתפקו בהרחקת מצורעים מערי חומה, והיבט נגידות מהר הבית, ראו: משנה, כלים א, ז-ח; וכן: ידן (לעיל תערה 1), א, עמ' 237-238. על המגמה של קדושה מקפדת כול במרחב ראו: א' שמש, 'ירושלים ומקומות אחרים במגילת המקדש', י' שוררין ואחרים (עורכים), 'ירושלים וארץ-ישראל, א, רמת גן תשס"א, עמ' 101-110. ⁶⁹ י' סילמן, 'בין משמעות הכוונה בהלכה למקור תקפותה', א' אנקר וסי דויטש (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה, רמת גן תשנ"ט, עמ' 263-277.

בכתבי הקודש. עם זאת יש דוגמאות לכך שבמקרים שבהם שני מקראות מכתשים זה את זה הכריעו כת קומראן וחוגים הקרובים לה בעקבות האסכולות הכותניות, בעוד הפרושים וחז"ל נטו אחר הצווים שבספר דברים.⁶⁶ מובן שהיה עליהם להכריע באיזו גישה הם מחזיקים, והעובדה שבחוקי התורה קיימות שתי תפיסות קדושה גרמה לכך שהכריעו זו לזוה כפרשנות וכמדרש. אין ספק שרוב רובן של המחלוקות שנוכרו לעיל הונעו על ידי מדרש פסוקים או הוצדקו באמצעותו, אך המגמה הפרשנית כולה הונחתה על ידי תפיסת-על של מהות הקדושה.⁶⁷

הגדרתי לעיל את תפיסת הקדושה של אנשי קומראן כדינמית, אך יש לדייק בעניין זה. גם הצדקים החזיקו לדעתי בתפיסה של קדושה דינמית, אלא שיקימיים מספר הברלים מהותיים בין גישתם לגישתה של כת קומראן. מחברי מנ"ת ומגילת המקדש החדיקו לכת מן הצדקים בחשש מסכנות החלול והטומאה. הם קבעו לוח שנה בן 364 יום ודגלו בהרחבת תחומי הקדושה במקדש וסביבו, בעוד הצדקים נהגו לדעת לפי לוח שנה ירחי וכדנו במקדש שכתכננו זהה לזו שהייתה מקובלת על הפרושים וחז"ל. זאת ועוד, הצדקים ביקשו להרחיק את העם ממעורבות בפולחן במקדש, ואמנם מגמה דומה מצויה במגילת המקדש. במגילת המקדש פעילות הציבור מודגשת אך הדוגלת במעורבות של הציבור בנעשה במקדש. אך נוכחנו שבצדה קיימת בקומראן מגמה אחרת מוגבלת לחצר החיצונית, הרחוק מן המקדש עצמו, ומעניין שגם במגילת מלחמת בני אור בכני חושך יש מגמה לשתף את נציגי העם בפולחן. למעשה מגילת המקדש מחילה את חובת הקדושה לא על המערך הפולחני לכדו, אלא מחייבת את עם ישראל כולו להתרחק מכל טומאה גם מחוץ לירושלים. לפיכך דומני שבהקשר זה אפשר לומר שהצדקים נתנו דעתם אך ורק לקדושת המערך הפולחני והכותנים ולהיבדלותם מיתר העם, בעוד ההלכה הקומראנית שילכה את הרחוק העם משיא הקודש עם העלאת קדושת העם כולו.⁶⁸ מכל זאת עולה שהתפיסה הקומראנית הייתה

⁶⁶ כך למשל במקרים של כיסוי הדם ושחיתה מחוץ למקדש ולירושלים, ראו: ל' רובין, 'דין כיסוי הדם ואיכילתו בהלכה הכותנית ובהלכת המימי', תרכ"ז, עמ' 173-183; L. H. Schiffman, 'Sacral and Non-Sacral', *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Leiden 1995, pp. 69-84. ⁶⁷ לדרכי המדרש של מגילת המקדש ראו: J. Milgrom, 'The Scriptural Foundations and Deviations in the Laws of Purity of the Temple Scroll', L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, Sheffield 1990, pp. 83-99; idem, 'The Qumran Cult: Its Exegetical Principles', G. J. Brooke (ed.), *Temple Scrolls Studies: Papers Presented at the International Symposium on the Temple Scroll*, Sheffield 1989, pp. 165-180. לדרכי המדרש של חז"ל ראו למשל: הלברטל (לעיל הערה 6).

⁶⁸ להגדרת תפיסת הצדקים כקדושה דינמית ראו: א' רגב, 'ההלכה הצדקיות והשפעת הצדקים על חיי הברה ודת בארץ-ישראל בימי בית שני', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, עמ' 204-213 (ביתר הרחבה: תנ"ל, הצדקים והלכתם: על דת ומברה בימי בית שני [כדפוס]). על כך שהצדקים נהגו לפי לוח שנה ירחי (ואין כל רמז שהנהיגו את מועדי ביכורי החידוש והיצרה) ראו: שם, עמ' 72-79; א' באומגרטן, 'על חיי הצדוקים? הצדקים בירושלים ובקומראן', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), 'הירורים בעולם ההלניסטי והרומי: מחקרים לזכרו של נתנאל שטרן, ירושלים תשנ"ו', עמ' 393-411. על כך שהצדקים ביקשו להרחיק את הציבור ממעורבות בפולחן ראו: רגב (שם), עמ' 105-113, 119-135. על נוכחותם של ראשי השבטים ואבות העדה בעבודת הקדושה יחד עם הכותנים והלויים במהלך מלחמת אחרית הימים ראו: מגילת מלחמת בני אור בכני חושך, ב, 3-6 (מהדורת ידן, עמ' 184-190, 266-268). אשר לחובת ההתקדשות החלה על העם כולו, מגילת המקדש אוסרת על מצורעים,

להמחיש תפיסה זה בצורת האות U שבמרכזה כדור. ככל שנוזיז את הכדור הוא ישוב למרכזו. את תפיסת הקדושה האולטרה-דינמית של כת קומראן ניתן להקביל לזו של מציאות 'כת חלוף' (Nature Ephemeral),⁷⁴ שעל פיה העולם מצוי בסכנת כיליון תמידית בשל זעם האל על חטאי האדם. על כן נדרשת זהירות מרבית בשמירת האיזון בין האדם לעולם, או במקרה דנן, בין עם ישראל לחוקי התורה. תפיסה זו מומחשת על ידי האות Ω שמעליה כדור, ושיש לשמרו בראש האות מבלי שיתגלגל מטה. הזעזוע הקטן ביותר עלול לגרום לאסון, ולכן נדרשים סייגים מורכבים להתנהגות האדם.⁷⁴ ההקבלה בין תאוריה אנתרופולוגית זו לבין תפיסת הקדושה הדינמית והסטטית איננה מלאה, אך היא ממחישה כי תפיסות שונות של המציאות, המקבילות לטיפוסי הקדושה שהגדרתי כאן, מביאות לדפוסים התנהגות שונים, שלדעתי באים לידי ביטוי גם בשיטה ההלכתית.

לסיכום, ניסיתי להראות כיצד המחלוקות ההלכתיות בתחום הפולחן בין הפרושים והז"ל לבין מגילת המקדש וממ"ת קשורות להשקפות עולם סותרות על טיבה של הקדושה המאפיינת את עבודת המקדש. לשיטתי זהירות יותר שנקטו מחברי המגילות בהרחקת טומאה וחילול הקודש נובעת מתפיסה שהקדושה היא דינמית, וליתר דיוק אולטרה-דינמית, ועל כן פגיעה ונתונה בסכנה. הפרושים ובעקבותיהם הז"ל לא ראו צורך באמצעי מניעה מרחיקי לכת כאלה כיוון שהם דגלו בהשקפה שקדושה ואף טומאה הם רק סטטוס, ושאינן לחשוש כל כך שהקודש ייטמא או יתחלל. הם ראו בהוראות הפולחניות מצוות כותר מצוות התורה, הוראות שיש לקיימן במדויק אך כישלון במילין לא יביא לתוצאות הרסניות יותר מאשר עברות אחרות. לשיטת הגישות נמצאו סימוכין מפורשים באזהרות ההמורות של מחברי ממ"ת ומגילת המקדש בנוגע לאשמת החטא שבחילול ולשיאפה למצוא כפרה, וכן בדברי תנאים ואמוראים כי אין בעבודת הקרבנות משמעות סמלית מיוחדת מעבר לציויי עצמו.

ייתכן שבעתיד ימצאו מונחים מוצלחים ומדויקים יותר לתפיסות הללו מאלה שנקטתי כאן, ואולי אפשר יהיה להצביע על תופעות מקבילות קרובות יותר בתרבויות אחרות, אך לא זה העיקר. חשוב יותר לשים לב כיצד עמדות הלכתיות מצטרפות לשיטה הלכתית, וכיצד שיטה שכזו נובעת מהשקפת עולם יסודית.

⁷⁴ תומפסון, אליס ווילדווסקי מסיקים כי התפיסה הייחודית לחברה אינדיבידואליסטית, ואילו התפיסה 'בת החלוף' מאפיינת חברה פתחית מסוגרת. ואמנם ההגדרות החברתיות הללו תואמות את הידע לנו על כת קומראן ועל הפרושים. על התפיסה הפתחית בקומראן ראו למשל: רגב ולעיל הערה 13). על האינדיבידואליזם בקרב הפרושים ראו למשל: הנ"ל (לעיל הערה 11), עמ' 190-192; E. Regev, 'The Individualistic Meaning of Jewish Ossuaries: A Socio-Anthropological Perspective on Burial Practice', *PEQ*, 133 (2001), p. 45 and bibliography. התפיסה השלישית שמציינים תומפסון, אליס ווילדווסקי היא מציאות 'משמרת' (Nature Preserve). היא מקבילה לדעתי לתפיסת הקדושה הדינמית של הצדוקים. תפיסה זו גורסת שיש פעולות ומעשים נסבלים, אך לאחריים, קיצוניים יותר, יש תוצאות הרסניות. העולם הוא מלאכי וסכלי רק עד גבול מסוים, שנמנו אין חזרה. כלומר המציאות דינמית, ומחייבת את האדם להתנהגות מסוימת, שאם לא כן הוא ייפגע. ניתן להמחיש תפיסה זו באמצעות האות M שכדור במרכזה, ושאינו שהכדור יתגלגל מעבר לפינתיה העליונת. גישה זו המאפיינת חברה הייררכית, תואמת לדעתי את השקפת הקבוצה הכותבת הפדוקת, שראשייה היו אריסטוקרטים.

לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה

מאת

אהרן שמש

הקדמה

ההבחנה הקטגוריאלית בין מצוות עשה למצוות לא תעשה היא מן ההבחנות הבסיסיות והנפוצות ביותר בספרות חז"ל. להבחנה זו יש כמה וכמה תוצאות הלכתיות משמעותיות, למשל עֲבֵרַת לֹא תעשה גוררת עונש אך אין נענשים על ביטול מצוות עשה, מצוות עשה דוחה מצוות לא תעשה, ונשים חייבות בכל מצוות לא תעשה ואינו חייבות במצוות עשה שזהמנו גרמן. מטרתו של מאמר זה לבחון את מקורה של הבחנה זו ובעיקר את ההגדרות של מצוות עשה ומצוות לא תעשה. אשתדל לכסס להלן את ההצעה שבמהלך תקופת התנאים חל שינוי במאפיינים המגדירים את מצוות עשה ואת מצוות לא תעשה.

ההבחנה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה איננה חלק מן המערך המושגי של התורה. להבחנה בין סוגי חובבים שונים משתמש המקרא במושגים כמו תורות, חוקים ומשפטים. מושגים אלו אינם רק מטבעות לשון – במקורם היו להם בוודאי משמעויות מהותיות ברורות. אך כבר בתחילת תקופת התנאים נעלמו מן התודעה ההבחנות המדויקות בין הסוגים השונים הללו ולא נותרה אלא המצווה בלבד.¹ מקורה של ההבחנה בין מצוות עשה למצוות לא תעשה בפרישת החטאת שבספר ויקרא: וידבר ה' אל משה לאמר, דבר אל בני ישראל לאמר, נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה' (וי' ד 1-2). התורה מחייבת כאן את מי שעשה 'אחת מכל מצות ה' אשר לא תעשינה' להביא קרבן חטאת. מצוות אלו הן הקדויות מצוות לא תעשה.²

* מאמר זה מבוסס על פרק מתוך עבודת הדוקטור שלי, 'עונש המלקות במקורות התנאים', אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד. אני מבקש בהודמנות זו לשוב ולהודות למורי ד"ר משה וויס על הנחייתו הנמסרה וליאהל לו אודך ימים ושנים בכריאת שלימה. תודתי נתונה גם לפרופ' מנחם כהנא, שקרא את המאמר בעיון רב והציע כמה תיקונים חשובים.

1 ראו: ב' ד-ה פריים, תולדות החלכה התלמודית, רמת גן תשכ"ז, עמ' 50.

2 מן הראוי לשים לב שבפסוק זהו אין הנגדה מפורשת של מצוות עשה מול מצוות לא תעשה באופן שיוצר שתי