



'שו"ת בית חשמונאי'

פסקי הלכה מתקופת החשמונאים

עזריה אריאל

מבוא

מהו 'שו"ת בית חשמונאי'?

השו"ת – ספרי השאלות והתשובות של גדולי ישראל לדורותיהם, משמשים צוהר לאירועי התקופה. זאת, במיוחד כשמדובר בגדולי תורה ששימשו ברבנות בקהילות גדולות, ועיני הקהל היו נשואות אליהם למתן פתרונות לבעיות השעה.

כמה ספרי שו"ת בדורנו הם דוגמא לכך,¹ ובהם משתקפים השינויים העמוקים שעברו על עם ישראל בדור האחרון, מכל הבחינות: השואה והתקומה, החילון והרפורמה, וההתקדמות הטכנולוגית. בדומה לכך ניתן למצוא הד לתקופה בשו"תים מתקופות סוערות בחיי עמנו, כמו בתקופת גירוש ספרד, שאופייני לה הדיון על מעמד האנוסים, ארגון הקהילות, ודיני המנהגים בקהילות שונות שהשתלבו זו בזו.

מגמת מאמר זה היא לסקור את 'שו"ת בית חשמונאי' – השאלות ההלכתיות, הגזרות והתקנות² של תקופת החשמונאים, בלויית הסבר על הרקע והשיקולים בכל עניין ועניין, ואף אם לא נחדש דבר, אלא רק נפרסם בפני הקורא תמונה כוללת של שאלות התקופה, דיינו.

לא נעסוק כאן בכל תקופת החשמונאים, ונתמקד בתקופת מאבקם של החשמונאים ביוונים, למן גזרות אנטייכוס כנגד היהדות ועד שלטונו של יוחנן כהן גדול, שביסס את מלכות יהודה העצמאית.³

1. כגון ספרי השו"ת של הרב קוק, 'שרידי אש' של הרב יחיאל יעקב ויינברג, 'פסקי עוזיאל' – בשאלות הזמן' של הראשון לציון הרב עוזיאל, 'משיב מלחמה' של הרב גורן, זכר צדיקים לברכה.

2. בדרך כלל 'גזרות' הן איסורים וסייגים לתקנות' הן תקנות חיוביות. עם זאת, השתמשנו בהמשך בעיקר במינוח 'תקנות', גם כשאנו מדויק, מפני שלמילה 'גזרות' בימינו מתלווה קונוטציה שלילית.

3. השלטון היווני בארץ נמשך מאה ושמונים שנה (בבלי עבודה זרה ט ע"א), אבל רק לקראת סוף תקופה זו פשתה ההתייונות בישראל ועמה גזרות אנטייכוס. מלכות בית חשמונאי האריכה מאה ושלוש שנים (עבודה זרה שם), וראשיתה בכמה עשרות שנים שהוקדשו למאבק ביוונים (ראה רש"י בסנהדרין צז ע"ב ד"ה עוד אחת מעט היא: "מלכות ראשונה של מלכות חשמונאי נתקיימה שבעים שנה, ואף על גב

קשה לקבוע את זמנם המדויק של חלק נכבד מן החידושים ההלכתיים של אותה תקופה. לפיכך, סדר הפרקים חופף את מהלך האירועים באופן כללי בלבד: בראשונה, הלכות מלחמה, שעיקרם מזמנו של יהודה המכבי. עם שחרור ירושלים מגיע תור הבריורים בהלכות המקדש ועבודתו, שתכליתם השבת העבודה כסידרה. לאחר מכן, קביעת המועדים הקשורים למלחמות החשמונאים, ובראשם חנוכה. בסוף התקופה מגיע זמנם של תקנות יוחנן כהן גדול בענייני המקדש והמעשרות, ונספח להם עניין הזכרת שם שמים בשטרות, ששייך לאותו הדור.

מי הם חכמי הדור באותה תקופה?

דברי חז"ל (בבלי, סנהדרין פב ע"א) מופיע המושג 'בית דינו של חשמונאי', ויש מקום לחשוב שבית דין זה, שבראשו עמדו מן הסתם מתתיהו בן יוחנן הכהן ובניו, הוא 'בית הדין הגדול' של אותו הדור.

לעומת זאת במסכת אבות (פרק ראשון) מפורטת השתלשלות מסירת התורה בבית שני, משמעון הצדיק 'משיירי כנסת הגדולה' ותלמידו אנטיגנוס איש סוכו, ואחריהם חמשת ה'זוגות' (כפי שכונו במשנה, פאה פ"ב מ"ו): יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבל, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, שמעיה ואבטליון, הלל ושמאי. זוגות אלו נזכרו גם במחלוקת הידועה על הסמיכה (משנה, חגיגה פ"ב מ"ב), ושם נאמר שזוגות אלו היו הנשיאים⁴ ואבות בתי הדין. ברשימה זו נפקד מקומם של מתתיהו ובניו, והדבר מעורר שאלה על טיבו של 'בית דינו של חשמונאי', שמוזכר בחז"ל בשם זה פעם אחת בלבד, ועל יחסו לבית הדין הגדול – הסנהדרין.

במגילת תענית⁵ מצאנו הבחנה ברורה ואף חילוקי דעות בין 'בית חשמונאי' לבין 'חכמים': 'וכשתקפה יד בית חשמונאי התקינו שיהו כותבין שם שמים בשטרות... וכששמעו חכמים בדבר אמרו: וכי מזכירין שם שמים בשטרות?'. הבחנה זו עולה גם מלשון הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"א-ה"ג): "בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות... וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים... ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור... ימי שמחה והלל". משמעות הדברים, שאין זהות בין 'בני חשמונאי הכהנים הגדולים' לבין 'חכמים שבאותו הדור'. הווי אומר, שמתתיהו ובניו לא נחשבו בין גדולי ישראל מבחינת סמכותם ההלכתית.⁶

דאמרינן בסדר עולם דמלכות בית חשמונאי מאה ושלש... עיקר כבודם ופארם שלא שלטה בהם אומה לא נתקיים כל כך". ניתן לראות את תקופתו של יוחנן כהן גדול כנקודת מפנה, שבה הסתיים המאבק ביוונים בהתבססות מלכות בית חשמונאי. על זהותו של יוחנן כהן גדול ראה להלן פרק ד והערה 68. האירועים לאחר תקופתו – מאבקים פנימיים בתוך משפחת המלוכה ובין הפרושים לצדוקים, שבעקבותיהם החלה ההשתלטות הרומאית על הארץ – אינם מעניינינו.

4. על פי הרמב"ם (הלכות סנהדרין פ"א ה"ג) מדובר על נשיאות בית הדין הגדול.
5. בעניין היום טוב שנקבע לג' בתשרי, וראה להלן פרק ד. על טיבה וזמנה של מגילת תענית ראה להלן פרק ג.

6. ידועים דברי הרמב"ן על הפסוק "לא יסור שבט מיהודה" (בראשית מט, י) על חטאם של החשמונאים בתפיסת השלטון. כמובן, אין בכך כדי להפחית מערכה של אמונתם ומסירות נפשם, ויכולתם להוביל

מי עמד בראשות הסנהדרין בזמן מרד החשמונאים? ידוע שה'זוג' הראשון, יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, חיו בזמן גזרות היוונים, סמוך למרד. הגמרא בתמורה (טז ע"א) קובעת שהמחלוקת ביניהם בדבר הסמיכה על הקרבן ביום טוב – המחלוקת הראשונה בתולדות ישראל שלא הוכרעה – היתה "בסוף שניה, דבציר ליבא" [בסוף שנותיהם, כשנחסר הלב מחמת הצרות, ראה בפירוש רבינו גרשום], והכוונה כנראה לזמן גזרות היוונים. מקור ברור יותר לכך בבראשית רבה (פרשה סה כב, ומדרש מקביל במדרש תהילים, יא), שם מסופר על יקום איש צרורות, בן אחותו של יוסי בן יועזר איש צרידה, שרכב על סוס בשבת והוביל את דודו, יוסי בן יועזר, לצליבתו. הדעת נותנת שהריגת יוסי בן יועזר היתה חלק מגזרות אנטייכווס ורדיפת שומרי התורה בשנת 145 לשטרות, ראה בחשמונאים-א (פרק א') ובחשמונאים-ב (פרק ו') תיאורים מזעזעים על רצח חסידי ה' באותה עת. ואם כך הוא, הרי שיוסי בן יועזר לא זכה לראות את טיהור המקדש, ולא היה בין חכמי ישראל שליוו והדריכו את החשמונאים.⁷ לפי זה, כנראה שבראשית תקופת החשמונאים מתתיהו ובניו פעלו בחלל ריק, בהיעדר המנהיגות הרוחנית הרגילה. על ה'זוג' הבא, יהושע בן פרחיה ונתאי הארכלי, אנו שומעים מתקופה מאוחרת יותר, לאחר התבססות מלכות בית חשמונאי.⁸

את העם ברוח זו, וכלשון הרמב"ן שם: "כי היו חסידי עליון ואלמלא הם נשתכחו התורה והמצוות מישראל".

7. בין חוקרי תולדות ישראל קנתה לה שבייתה השערה ש'יקום איש צרורות', ולפי גירסה אחת במדרש 'יקים', הוא אלקימוס, כהן גדול מתיוון, שיוסף בן מתתיהו (קדמוניות יב, ט, ז) אומר עליו שנקרא גם יקים. מסופר עליו שיחד עם בקכידס, שר הצבא היווני, הרג ששים מן הסופרים (חשמונאים-א ז, טז), ומת באופן משונה ופתאומי (שם ט, נה-נו; וראה להלן: פרק ב בעניין הסורג), מעין המתואר במדרשים הנ"ל על מיתתו המשונה של יקום איש צרורות. השערה זו מאחרת את זמן פטירתו של יוסי בן יועזר, שכן אלקימוס התמנה לכהן גדול בשנת 151 לשטרות, לאחר שיהודה המכבי נסוג מירושלים. ואם כך הוא, מסתבר מאד שיוסי בן יועזר, ה"חסידי שבכהונה" (משנה, חגיגה פ"ב מ"ז) היה מראשי חכמי הדור בזמן טיהור המקדש, והיה שותף לפסקי ההלכה שנצרכו באותה שעה. סברה זו פותחת פתח לפרש כמה מפסקיו של יוסי בן יועזר על רקע שחרור המקדש וטיהורו. למשל, לגבי האמור בגמרא בעבודה זרה (לז ע"ב): "קורות נעץ להם [=יוסי בן יועזר], ואמר: עד כאן רשות הרבים, עד כאן רשות היחיד" (לעניין ספק בטומאה, שברשות היחיד הולכים להחמיר וברשות הרבים להקל). משתמע שלא היה זה דיון עקרוני בלבד על גדרי רשות הרבים ורשות היחיד, אלא היתה התייחסות ספציפית למקום מסוים, וניתן לשער שמדובר בספיקות שונים בעניני טומאה וטהרה בבוא החשמונאים להר הבית.

אך לעניות דעתי, ההבדל בין סיפורו של יקים איש צרורות לסיפורו של אלקימוס גדול מכדי לקבל את ההשערה האמורה. מלבד התיאור השונה של המוות, וסמיכות זמן מותו של יקים למות דודו (בניגוד לאלקימוס, שמת שנתיים לאחר רצח הסופרים), הנקודה המרכזית בסיפור אודות יקים איש צרורות היא, שמותו היה התאבדות מתוך תשובה (סיפור זה מובא בקשר לדרשה על הפסוק "וירח את ריח בגדיו – ריח בוגדיו", וראה שם סיפור נוסף כיצא בו). לעומת זאת מתיאור מותו של אלקימוס בספר חשמונאים ברור שהוא מת כשהוא עומד ברשעו. לפיכך, על אף הפיתוי לקבל את ההשערה האמורה, נראה סביר יותר להניח שיוסי בן יועזר לא היה שותף לשחרור המקדש וטיהורו.

8. בבבלי סוטה מז ע"א נאמר שיהושע בן פרחיה ברח למצרים בימי ינאי המלך. אך ניתן להסיק שהוא עמד בראשות הסנהדרין כבר בזמן יוחנן כהן גדול, אביו של ינאי, מן האמור בספרי זוטא (פיסקא יט, ג) שיהושע בן פרחיה עשה פרה אדומה. במשנה (פרה פ"ג מ"ה) נימנו עושי הפרות האדומות, וביניהם

ראוי לציין, שחז"ל הבחינו ב'ירידת הדורות' בהשוואה בין ה'זוג' הראשון לבין חכמי ישראל בדורות שאחריהם. במשנה (סוטה פ"ט מ"ט) נאמר: "משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים בטלו האשכולות". וביתר חריפות בתוספתא (בבא קמא פ"ח ה"ד): "כל האשכולות שעמדו להן לישראל משמת משה עד שעמד יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים אי אפשר ליתן בהן דופי. משמת יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים... אפשר ליתן בהן דופי".

על פי הגדרתו של הבבלי (תמורה טו ע"ב – טז ע"א) ירידת הדורות מתבטאת בכך שהחלו מחלוקות הלכתיות בישראל. לעומת זאת בירושלמי (סוטה פ"ט ה"י) הוסבר ש"בטלו האשכולות" כי "אלו שימשו פרנסות ואלו לא שימשו פרנסות". כלומר, עד הזוג הראשון שימשו החכמים גם כמנהיגי ישראל במובן המדיני, בהיעדר שלטון ישראלי מקביל, אך הזוגות הבאים הצטמצמו להנהגה רוחנית והלכתית, במקביל לשלטון החשמונאי.⁹

א. דיני מלחמה וענישה

מלחמה בשבת

בספר חשמונאים-א (ב, כט-מא) נאמר ששומרי התורה, שברחו למערות בעקבות גזרות אנטיוכוס, נמנעו מלהשיב מלחמה בשבת, וכתוצאה מכך מתו אלף איש. "וידע מתתיהו ואוהביו...ויאמרו איש אל רעהו: אם נעשה כולנו כאשר עשו אחינו ולא נלחם בגוים על נפשנו ועל תורתנו עתה מהרה ימחו אותנו מעל פני הארץ. ויָעֲצוּ ביום ההוא לאמור: כל אדם אשר יבוא אלינו למלחמה ביום השבת נלחם בו ולא נמות כולנו כאשר מתו אחינו במחבואים". כך מסופר גם בקדמוניות (יג, א, ג) לגבי אירוע שהתרחש כמה שנים אחר כך. בקהידס, שר צבא יווני, בא להלחם בשבת כי סבר שלא ילחמו עמו, אבל יונתן בן מתתיהו הורה שפיקוח נפש דוחה שבת.

רבים תמהו על מחשבתם של אותם חסידים, וכי לא ידעו שפיקוח נפש דוחה את השבת?! הרב גורן ('משיב מלחמה' חלק ראשון, עמ' נד-נט) סובר, שמכיון שליוונים היה עניין בכך שהיהודים יחללו שבת, היה בכך משום 'שעת השמד'.¹⁰ לדעתו, מתתיהו חידש

9. יוחנן כהן גדול, שעשה פרה אדומה פעמיים, ואילו יהושע בן פרחיה או ינאי המלך לא נזכרו כלל. על כרחנו כוונת הספרי זוטא שיוחנן כהן גדול עשה פרה אדומה בהשגחת יהושע בן פרחיה ועל פי הוראותיו.

9. יש כאן כר נרחב להתגדר בו במסקנות הרוחניות מאמירה חריפה זו, ומן ההבדל בין הבבלי לירושלמי, אך תקצר היריעה מלעסוק בכך במסגרת זו.

10. עיין ברמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ה ה"ב-ה"ג, שההיתר לעבור ולא ליהרג הוא כאשר הגוי כופה את ישראל לעבור על המצוות לטובת עצמו, כגון שמצווה לבנות את ביתו בשבת, אבל אם כוונתו להעבירו על המצווה, אסור לשמוע לו ולעשות את העבירה בפרהסיא. ובשעת שמד כללית על ישראל, יהרג ואל יעבור אפילו כשאינו בפרהסיא.

שאם חילול השבת אינו נעשה כציות להוראת הגויים, אלא כמלחמה בהם, הרי זהו קידוש השם ולא חילולו.

בספר 'דורות הראשונים' (חלק א', עמ' 340 והלאה) מוסבר העניין באופן אחר, שהחסידיים הראשונים לא היו ערוכים להשיב מלחמה יעילה, והאפשרות שלהם להילחם היתה בבחינת 'תמות נפשי עם פלישתים'. לכן, לא היתה הצדקה לחלל שבת לשם כך. מה שמתתיהו חידש, לפי זה, הוא שיש סיכוי שהמלחמה לא תהיה מלחמת התאבדות, אלא תסתיים בנצחון.¹¹ לעומתם סבור פרופ' אלבק ('מבוא למשנה', עמ' 19) שאכן היה מקובל לחשוב שאסור להלחם בשבת, עד שמתתיהו חידש זאת, והמקורות שציין (שם) מטים לדעה זו.

לעניות דעתי, אין כל תמיהה בכך. יש לזכור, שמראשית ימי הבית השני לא היתה עצמאות לישראל, ודיני המלחמה לא נהגו למעשה. לפיכך, אין להתפלא על כך שעד להקמתו של צבא ישראל המתחדש לא התפרסם היתר המלחמה בשבת. הדבר דומה לנושאים רבים בימינו בהלכות מדינה, מלחמה וצבא, מקדש וטהרה, בהם איבדנו את הרצף והמסורת. על אף שהתנאים בימינו נוחים לאין שיעור על מנת לאפשר לימוד מסודר, עדיין שוררת אי בהירות בשטחים אלו, גם בקרב תלמידי חכמים מובהקים.

הפטורים ממלחמה

מסופר בחשמונאים-א (ג, נה-נו): "ואחרי כן הקים יהודה ראשי העם, שרי אלפים שרי מאות שרי חמשים ושרי עשרות. ויאמר לבוני בתים ולמארשי נשים ולנוטעי כרמים ולרכי הלבב לשוב כל איש לביתו על פי התורה".

סיפור זה מעורר שאלה גדולה, באשר הוא מנוגד לאמור בדברי חז"ל (משנה, סוטה פ"ח מ"ז) שהפטור למי שבנה בית ולא חנכו וכדומה נאמר רק במלחמת רשות, "אבל במלחמת מצווה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה".

כבר עמדנו על כך, שדיני המלחמה לא נלמדו הלכה למעשה במשך דורות רבים. לפיכך, איננו מוכרחים לישב את מעשהו של יהודה המכבי (לאחר מות מתתיהו!) עם הדין במשנה. איימי המלחמה בוודאי לא איפשרו לו דיון מסודר, ולא נאמר בספר חשמונאים שהתקיימה התיעצות בנושא.¹² לפיכך, בהיעדר הוראה מבית דין מובהק, הנטייה הפשוטה היא ליישם את פסוקי התורה כל עוד לא התברר אחרת, וכך נהג יהודה המכבי.

אף על פי כן, הוצעו דרכים מספר ליישב את מעשהו של יהודה עם ההלכה המקובלת. הרב גורן זצ"ל ('תורת המועדים' עמ' 185) סובר, ש'מלחמת מצווה' שבה אין שחרור היא רק מלחמה שמתנהלת על ידי מלך ישראל, המגייס את העם בתוקף צו מלכותי. יהודה המכבי לא היה במעמד של מלך (על כל פנים באותה שעה), ולכן הוצרך לשחרר את מארשי הנשים ובוני הבתים.

11. הרחבת דברים בכיוון זה ראה בספר 'צניף מלוכה' מאת הרב משה צבי נריה זצ"ל, במאמר 'להלכות מדינה', אותיות ב-ד.

12. בניגוד לנושאים אחרים, כגון בעניין אבני המזבח, ראה להלן פרק ב.

2) בכיוון אחר הלך הרב ישראלי זצ"ל ('עמוד הימיני' סימן יד, עמ' קנח), ודעתו שמלחמת כיבוש הארץ מוטלת כחובה אישית על כל יהודי באשר הוא, ולכן במלחמת מצווה מסוג זה אין שחרורים. אולם מלחמה לצורך 'עזרת ישראל מיד צר' איננה חובה אישית על כל יחיד, אלא חובת הכלל כציבור, ובה יש מקום לשחרר את היחידים.

3) הרב יהודה זולדן יבדל"א ('מלכות יהודה וישראל', עמ' 314-318), מעלה קשיים שונים בהסברים הקודמים, ומציע יישוב אחר: אמנם מלחמתו של יהודה המכבי היתה מלחמת מצווה לכל דבר ועניין, אך גם במלחמת מצווה מותר לשחרר את מארשי הנשים וכו', אם המלך רואה סיבה לכך.¹³

יש אולי מקום לנסות ליישב את הסיפור עם ההלכה בדרך חדשה. הירושלמי בסוטה פ"ח ה"י, על המשנה "אבל במלחמת מצווה הכל יוצאין", מגדיר את המושגים 'מלחמת רשות', 'מלחמת מצווה', בלשון זו: "מלחמת רשות – כגון אנן דאזלין עליהון. מלחמת חובה – כגון דאתיין אינון עלינן".¹⁴

4) בפשטות השאלה מי המתקיף איננה ברמה הטקטית, האם המהלך הצבאי המסוים שנוקט כרגע יזום על ידינו או על ידיהם, אלא ברמה האסטרטגית, מיהו הצד הפותח במלחמה ומעוניין בה. כך משתמע מהרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"א): "ואי זו היא מלחמת מצווה?... עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" לעומת "מלחמת הרשות והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל". אבל יתכן שיהודה המכבי סבר שההבחנה היא אפילו ברמה הטקטית, כלומר, שגם אם האויב פתח במלחמה, יש לפטור את אלו מהשתתפות בהתקפת נגד שיזומה על ידינו.¹⁵ הטעם לכך, שהפטור של המארכ אשה וכו'

13. על פי הנחה זו הרב זולדן מציע פתרון לסתירה ברמב"ם. בספר המצוות (מצוות עשה קצא) נכתב שאמירת דברי עידוד על ידי כהן משוח מלחמה, וכן שחרור מארשי נשים וכו', נוהגים רק במלחמת רשות, ואילו במלחמת מצווה "אין בה שום דבר מזה, לא תוכחות ולא הכרזה". לעומת זאת בהלכות מלכים (פ"ז ה"א וה"ד) כתב הרמב"ם: "אחד מלחמת מצווה ואחד מלחמת הרשות ממנין כהן לדבר אל העם בשעת המלחמה", ואילו השחרור מתקיים רק במלחמת רשות. כוונת הרמב"ם בהלכות מלכים, מסביר הרב זולדן, שאפשר שהכהן ידבר בפני העם, ואף יש בכך משום קיום מצווה, אבל אין זו חובה. לעומת זאת בספר המצוות הרמב"ם כותב רק את המחוייב מדאורייתא. לעניות דעתי ביאורו ברמב"ם דחוק, ולשונו "אחד מלחמת מצווה ואחד מלחמת רשות ממנין כהן" איננה סובלת ביאור שבמלחמת רשות זוהי חובה ובמלחמת מצווה לא. מאידך, גם לשונו בספר המצוות "מלחמת מצווה אין בה שום דבר מזה" פסקנית ומוחלטת. לפיכך, נראה שהרמב"ם בהלכות מלכים חזר בו מדעתו בספר המצוות. על כל פנים, מסתבר שאכן המלך רשאי לשחרר חיילים כרצונו, אך בספר חשמונאים נאמר במפורש שהדבר נעשה כקיום מצוות התורה.

14. תרגום: מלחמת רשות – כגון שאנחנו באים עליהם. מלחמת חובה – כגון שהם באים עלינו. מפרשי הירושלמי נחלקו האם הבחנה זו נאמרה רק לדעה מסוימת, אך מהרמב"ם על כל פנים נראה שקיבל אותה להלכה, כדלהלן.

15. הבחנה דומה ישנה בקדמוניות היהודים (יד, ד, ב) לגבי היתר המלחמה בשבת. לפי זה, המונחים 'מלחמת רשות', 'מלחמת מצווה', אינם במובן ההלכתי המדויק, אלא כמו "מלחמת יש ברירה", "מלחמת אין ברירה".

הוא משום שהם חוששים לגורלם והמורל שלהם ירוד,¹⁶ ולכן טובת העניין דורשת לשחרר אותם. החיוב המוטל עליהם להשתתף במלחמה הוא רק כאשר האויב כבר עומד מולנו, כי אז הפטור כמוהו כבריחה מן המערכה, 'ותחילת נפילה - ניסה'.

בכך מוסבר מדוע יהודה שחרר את הללו רק בהיערכות לקראת הקרב נגד גורגיאס, לפני שפתח במסע למחנה האויב, ואילו בקרבות הקודמים, בהם האויב היה כבר בדרכו אליו (כמשתמע בחשמונאים-א פרק ג), לא שוחררו.

הריגת המתיוונים

במגילת תענית מסופר:

בעשרין ותרין ביה תבו לקטלא משמדיא. [=בעשרים ושנים בו - באלול - שבו להרוג את המשומדים] מפני שהיו גוים שרויים בארץ ישראל ולא יכלו ישראל לשלוח יד ברשעים שבהם עד שיצאו משם וכיון שיצאו משם המתינו להם שלשה ימים אם יעשו תשובה. כשראו שאין עושין תשובה נמנו עליהם והרגום. יום שהרגום עשאוהו יום טוב.¹⁷

'תבו לקטלא' משמעו 'שבו להרוג', כלומר, חזרו לדין שהיה נהוג ומקובל קודם לכן. עם זאת, 'נמנו עליהם והרגום' מבטא התלבטות, שהצריכה דיון והצבעה בבית הדין.¹⁸ ואכן, מגילת תענית ממשיכה בהסברת העניין: "אמר רבי אליעזר בן יעקב: שמעתי שבית דין מלקין והורגין שלא מן התורה [=מעבר לכללים הפורמליים שכתובים בתורה]... שבית דין עונשין ממון ומכים שלא מן התורה... משום שנאמר 'ובערת הרע מקרבך'. ומעשה באחד שהטיח באשתו תחת התאנה¹⁹ והלקוהו בית דין. וכי חייב היה? [הרי הדבר לא נאסר בתורה!] אלא שהיתה השעה צריכה לכך כדי שילמדו אחרים, מפני שנהגו מנהג זנות. שוב מעשה באחד שרכב על הסוס בשבת²⁰ והביאוהו לבית דין וסקלוהו. וכי חייב היה?²¹ אלא שהיתה השעה צריכה לכך.²² שמעון בן שטח תלה שמונים נשים באשקלון. וכי חייבות הריגה ותליה היו?²³ אלא שהיתה השעה צריכה לכך, כדי שילמדו ממנו וכל ישראל ישמעו וייראו".

16. עיין דברים כ, ה ברשב"ם, רמב"ן ואבן עזרא. וכך הסביר את העניין בקדמוניות היהודים (יב, ז, ג), בדבריו לגבי מלחמה זו עצמה.

17. קשה לקבוע את זמנו של מעשה זה, שניתן ליחס אותו לכמה אירועים במהלך תקופת החשמונאים בהם היתה מלחמה שיטתית במתיוונים מישראל: בימי שלטון יהודה המכבי (חשמונאים-א, ב, ג; ג, ה), או יונתן (שם ט, עג), או שמעון (שם יד, יד).

18. השווה להלן פרק ב בעניין אבני המזבח, ש"נמנו עליהן וגנוזו אותן".

19. קיים יחסי אישות תחת עץ תאנה, במקום פתוח.

20. במקבילה בבבלי ביבמות צ ע"ב וסנהדרין מו ע"א נוסף "בימי יוונים".

21. איסור הרכיבה בשבת הוא מדרבנן (משנה, ביצה פ"ה מ"ב).

22. הרכיבה על סוס חמורה במיוחד משום הפרהסיה שבה. ראה במסופר בבראשית רבה פרשה סה כב אודות יקים איש צרורות, ובבבלי, חגיגה טו ע"א על אלישע בן אבויה.

23. נאמר בתורה "מכשפה לא תחיה" (שמות כב, יז), אבל זה כרוך בעדות ברורה ודיון מסודר. בעניין התליה עיין במשנה, סנהדרין פ"ו מ"ד.

הווי אומר: מסע הרג שכזה מנוגד לכללים הרגילים של ענישה בבית דין. הפגם אינו רק מבחינת סדרי הדין, אלא גם טיב העבירות שיוחסו לרשעים אלו אינו בהכרח מחייב מיתה (פרט לעובד עבודה זרה בפועל). מאידך, גם מתן האפשרות לתשובה איננו מקובל במי שחייב מיתה מן הדין.²⁴ נמצא שיש כאן חידוש עקרוני רב חשיבות, שבית הדין מורשה להעניש בשעה שיש בכך צורך ציבורי מעבר לכללים הרגילים.²⁵

מניעת נישואי תערובת

במסכת עבודה זרה (לו ע"ב) נאמר: "בית דין של חשמונאי גזרו: ישראל הבא על העובדת כוכבים – חייב משום נשג"א" [=נדה, שפחה, גויה, אשת איש], ולדעה אחרת שם "משום נשג"ז" [=נדה, שפחה, גויה, זונה]. פירוש: הפסוק בתורה שאוסר נישואין עם גויים – "ולא תתחתן בם" (דברים ז, ג), מתיחס לנישואין קבועים, אבל ביאה אקראית איננה כלולה ב"לא תתחתן". בית הדין של החשמונאים הוא שקבע על כך עונש מלקות כפול ארבע, כאילו עבר על שורה של איסורים מהתורה: נדה, שפחה, נישואין קבועים עם גויה, ואיסור אשת איש, או זונה לכהן.

הגמרא שם מקשה, מה הצורך בתקנה מיוחדת לאסור זאת? הרי הדבר נאסר כבר מהלכה למשה מסיני – "הבועל ארמית קנאים פוגעין בו", וזה אף במעשה אקראי, כמעשה זמרי! ומיישבת הגמרא – "הא בצנעא, הא בפרהסיא". כלומר, העושה כעין מעשה זמרי, בפרהסיא, הרי זה אסור מן התורה, וקנאים פוגעין בו, ואילו הצורך בגזרת בית דין של חשמונאי הוא לעושה מעשה בצנעא.²⁵

לכאורה, הדבר תמוה. מסתבר הדבר שאיסור הנעשה בפרהסיא חמור יותר מאיסור הנעשה בצנעא, אבל איך יתכן שמדאורייתא בצנעא הדבר מותר לגמרי, ורק בפרהסיא הוא נאסר, עד כדי שמותר לקנאים להורגו!?

עמד על כך הר"ן (בחידושו בסנהדרין פב ע"א), ותחילה הסביר שהאיסור בפרהסיא דווקא הוא מפני חילול השם. אך בהמשך כתב, שהאיסור מן התורה קיים גם בצנעא, אבל אין לכך עונש בידי אדם, ובית דין של חשמונאי קבע שאף העושה זאת בצנעא יקבל מלקות.

לפי דרך זו, החשמונאים לא חידשו את עצם האיסור, אלא רק את הענישה, כחלק מהמאבק בהתיוונות. בכך מתבלט מעמדם כסמכות שלטונית בעיקרה.

24. אמנם מבקשים ממנו להתוודות (משנה, סנהדרין פ"ז מ"ב), אבל אין בכך כדי לפוטרו מהעונש.

25. יצוין, שמה שנאמר בתורה בעקבות חטא העגל "כה אמר ה' אלקי ישראל: שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו" (שמות לב, כז) התפרש בחז"ל (בבלי, יומא סו ע"ב) על אלה שעבדו לעגל והיו על כך עדים והתראה, ואין בכך משום תקדים.

25* אגב, מכאן תשובה לאומרים שלעיתים חז"ל ייחסו לתורה במודע ובמכוון תפיסות שלהם, ופירשו את הכתובים באופן שיתאים להשקפותיהם. חז"ל כאן, חרף התנגדותם המובנת מאליה לכל קשר עם בנות נכר, 'מתעקשים' להעמיד דברים על דיוקם: "ולא תתחתן בם" אוסר נישואין קבועים בלבד; מעשה זמרי אינו ראייה אלא לביאה בפרהסיא; ואילו ביאה אקראית נאסרה, או מחייבת עונש, רק מדרבנן.

ב. דינים ותקנות במקדש

אבני המזבח

בספר חשמונאים-א (ד, מג-מז) מסופר על טיהור המקדש לאחר שחרורו על ידי יהודה המכבי: "ויטהרו את המקדש ויוציאו את אבני השיקוץ [שהועמד על המזבח, ראה שם א, נד] למקום טמא. ויוועצו על מזבח העולה המחולל מה לעשות לו. ותצלח עליהם מחשבה טובה לנתוץ אותו לבלתי היות להם למוקש, כי הגוים טמאוהו, ויתצו את המזבח. ויניחו את האבנים על הר הבית במקום מיוחד, עד בוא נביא להורות עליהן. ויקחו אבנים שלמות על פי התורה, ויבנו מזבח חדש כראשון".

מקור מקביל מצוי במגילת תענית: "בעשרין ותלתא למרחשון אסתתר סוריגא מן עזרתא.²⁶ מפני שבנו שם גוים מקום והעמידו עליו את הזונות,²⁷ וכשתקפה יד בית חשמונאי נטלוהו מהן וסתרוהו ומצאו שם אבנים טובות²⁸ ונמנו עליהן וגנוזו אותן, והן מונחות עד היום הזה עד שיבוא אליהו ויעיד עליהן אם טמאות הן אם טהורות. יום שסתרוהו עשאוהו יום טוב". נראה שהיוונים הקימו בעזרה מחיצות למבנים שונים, ששימשו לזנות. על כל פנים, ההמשך אודות האבנים שנגנוזו מוסב בודאי על אבני המזבח.

כך מסופר גם במשנה (מידות פ"א מ"ו), תוך כדי פירוט תפקיד הלשכות ב'בית המוקד' בצפון העזרה: "מזרחית צפונית - בה גנוזו בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון".

מדוע נגנוזו האבנים? מדין תורה, חפץ שהשתמשו בו לעבודה זרה נאסר לשימוש בבית המקדש, ואף נאסר בהנאה בכלל. אך זאת בתנאי שבעליו הוא שהשתמש בו, ואם לאו, הרי "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". לפי זה, הגמרא במסכת עבודה זרה (נב ע"ב) מתלבטת מדוע נגנוזו אבני המזבח. הגמ' מעלה אפשרות שהאבנים נאסרו מן הדין, כי השתלטות היוונים על המקדש הפקיעה את בעלות ההקדש, מן הכתוב "ובאו בה פריצים וחללוהו" (יחזקאל ז, כב), כלומר, ביאת הפריצים למקדש מחללת אותו ומפקיעה את קדושתו. אך דעת רבי יהודה הנשיא בסוגיה שם, שגם אם מן הדין הדבר מותר, חכמים אסרו את החפצים ששימשו לעבודה זרה לשימוש בעבודת המקדש, משום שדבר ששימש לעבודה זרה נחשב מאוס לעבודת הקודש.

אך מהנאמר בספר חשמונאים "ויוועצו... עד בוא נביא להורות עליהן", וכן מהאמור במגילת תענית "נמנו [=עמדו למנין ועשו הצבעה]... עד שיבוא אליהו ויעיד עליהן אם טמאות הן אם טהורות", עולה שהיתה התלבטות רבה בדבר, ומחמת הספק העדיפו להחליף

26. תרגום: בעשרים ושלשה במרחשון נהרס הסורג, המחיצה, מן העזרה.

27. על הפריצות במקדש בשממונו ראה חשמונאים-ב, ו, ד: "כי המקדש היה מלא על ידי הגוים ניאוף והוללות בהתעלסם עם זונות, ובחצרות הקודש היו קרבים אל נשים ומביאים שמה דברים אשר לא יובאו". אולי יש לקשור לכך גם את נוכחותה של מרים בת בלגה ש"הלכה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יון, וכשנכנסו גוים להיכל באתה וטפחה על גגו של מזבח" (תוספתא סוכה פ"ד הי"ג).

28. הכוונה כנראה לאבנים שלמות וחלקות הראויות למזבח.

את האבנים. נראה שההתלבטות היתה בנקודה זו, האם השקוץ שהושם על המזבח הפקיע את קדושתו.²⁹

מרכיב נוסף בהתלבטות סביב העניין, הוא האיסור לנתוץ את המזבח, שנלמד מהכתוב: "ונתצתם את מזבחותם... לא תעשון כן לה' אלקיכם" (דברים יב, ג-ד, וראה רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"א הי"ז). גם בנקודה זו, ההיתר מסתמך על כך שהמזבח כבר התחלל בידי הגויים, כאמור, או משום שההריסה האסורה היא הריסה לשם השחתה (כמודגש ברמב"ם שם), ואילו הריסה זו היתה לשם שמים.³⁰

כמקום הגניזה נבחרה הלשכה הצפונית-מזרחית של בית המוקד, ולא בכדי. בית המוקד מצוי על הגבול בין הקודש לחול, כלומר בין העזרה להר הבית, והלשכות הצפוניות הן מחוץ לעזרה (מדות שם). כלומר, מחמת הספק העדיפו לגונן במקום שקדושתו פחותה, כדברי ספר חשמונאים: "בהר הבית". מאידך, בניגוד למקובל לגנוז על ידי קבורה בקרקע, כאן הגניזה היתה במקום נגיש, כנראה כדי לאפשר את השימוש באבנים אם הספק לגביהן יתברר לקולא.³¹

עשיית המנורה

במגילת תענית (על כה בכסלו) מסופר: "שנכנסו יונים בהיכל וטמאו כל הכלים"³² ולא היה במה להדליק וכשגברה יד בית חשמונאי הביאו שבעה שפודי ברזל וחפום בבעץ [בדיל] והתחילו להדליק".

בגמרא (מנחות כח ע"ב) נחלקו תנאים בדבר: "לא יעשה אדם [לשימושו הפרטי] מנורה כנגד מנורה [מנורה דומה למנורת המקדש]... ואפילו משאר מיני מתכות [כיון שגם מנורה שעשויה מכסף או ברזל כשרה להדלקה במקדש]. רבי יוסי בר רבי יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה [לעצמו, שהרי אף היא כשרה להדלקה במקדש], כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי. אמרו לו: משם ראינו? שפודים של ברזל היו וחפום בבעץ.³³ העשירו – עשאו של כסף, חזרו והעשירו – עשאו של זהב".

29. אין לטעות בהבנת המילים "אם טמאות הן אם טהורות", כאילו נאסרו מחמת טומאה. טומאה במונן ההלכתי הרגיל אינה שייכת באבנים כלל, אפילו לא בכלים עשויים אבן, וקל וחומר באבנים סתם, וקל וחומר בחבורן לקרקע.

30. עיין על כך בבית יוסף יורה דעה סוף סי' רעו בשם הר"י אסקנדרני; שו"ת רדב"ז ח"ב סי' תקצו; שו"ת חתם סופר יו"ד סי' רסד; תפארת ישראל במדות שם; שו"ת דעת כהן סי' קעה; ושו"ת יביע אומר ח"ח או"ח סי' יח אות ב בהערה.

31. הרב משה פיינשטיין זצ"ל ('אגרות משה', אורח חיים ד' סי' לח) נימק אחרת את העובדה שלא קברו בקרקע: "שהוא כדי שיזכרו רשעות היונים ולהודות לה' יתברך על שהצילנו מהם". מכאן למד הרב היתר להניח במוזיאון ספר תורה שחולל בידי הנאצים ימ"ש.

32. משתמע מהדברים שהמנורה היתה קיימת, אלא שהייתה טמאה. אך בגמרא להלן "העשירו עשאו של כסף" וכו' מתברר שלחשמונאים לא הייתה מנורה כלל, וכן פרש רש"י (ע"ז מג ע"א ד"ה ומלכות). גם בספר חשמונאים-א (א, כא) מסופר שמנורת המקדש נשדדה ע"י אנטיוכוס.

33. מכך שמשפט זה נאמר בתגובה לדעה שהמנורה היתה מעץ, ניתן להבין שהחיפוי לא היה מבעץ –

החידוש בעניין זה כפול: התחדש כאן שאף על פי שמן התורה מצווה לעשותה לכתחילה מזהב, בהיעדר זהב הרי היא כשרה מכל מתכת שהיא.³⁴ וחידוש נוסף, שברור ששיפודים אלו הולחמו זה לזה כמות שהם, ונמצא שהמנורה לא היתה מקשה אחת, ואף ללא גביעים כפתורים ופרחים. וכך נאמר בגמרא (מנחות כח ע"א), שכאשר המנורה אינה נעשית מזהב אין צורך להקפיד על משקלה, שיהא ככר דווקא, וכן אין צורך³⁵ שתהיה מקשה אחת ובעלת גביעים כפתורים ופרחים.

כמה ראשונים³⁶ מסבירים, שמוטות הברזל נקראו 'שיפודים' משום שהיו מוטות פשוטים, ללא גביעים כפתורים ופרחים. נראה מדבריהם, שבאו להוציא מהבנה שמוטות אלו שימשו בפועל כשיפודים לצליה וכדומה. נראה שהמקור לדעתם בגמרא במנחות כב ע"א, שאוסרת להשתמש למזבח בעצים שהשתמשו בהם להדיוט, וכן בתוספתא במגילה פ"ב ה"י: "כלים שנעשו מתחילתן להדיוט אין עושין אותן לגבוה. אבנים וקורות שחצבן מתחילתן להדיוט אין בונים אותן בהר הבית".³⁷

הנוסח בפסיקתא רבתי (פרשה ב, פיסקא דחנוכה): "נכנסו לבית המקדש מצאו שם שמונה³⁸ שיפודין של ברזל וקבעו אותם והדליקו בתוכם נרות". לפי נוסח זה, נראה שלא חששו שמא שיפודים אלו היו בשימוש של הדיוט על ידי היוונים. אך הדבר מעורר קושי גם מבחינת טומאת השיפודים,³⁹ ונראה שהנוסח הנכון כדברי הגמרא ומגילת תענית 'הביאו'.

ראוי לציין, שבניגוד לתפיסה המקובלת, לפיה הדלקת המנורה היתה מיד עם שחרורו על ידי החשמונאים, נראה שנצרכו לשם כך הכנות ממושכות. בספרי חשמונאים לא מצוין תאריך הגעתם של החשמונאים למקדש, אבל מן הכתוב במגילת תענית לגבי הסרת השיקוף מן

בדיל, אלא מעץ, וכוונתם לומר: אמנם היתה מעץ, אך העץ היה רק הציפוי, ועיקרה היה מברזל. אך כל הראשונים גרסו 'בבעץ'. ובתוספות ר"ד (ע"ז מג ע"א) עמד על הקושי בלשון חכמים, ופרש שהבדיל מתכהה במשך הזמן ונראה דומה לעץ, ולכן טעו אלו שראו אותה וחשבו שהיא עץ. והוסיף, שהשיפודים מלמטה נצרכו כדי שהבדיל הרך לא יתכופף.

34. מן המתכות שמוזכרות בתורה: זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת (במדבר לא, כב), וכפי שהגמרא במנחות שם מפרטת. אין מכאן ראיה לגבי המתכות החדשות שהתגלו בדורות האחרונים, ולא כאן המקום להאריך בזה.

35. אבל אין איסור שתהא בעלת גביעים וכו'. כך מדויק מדברי רש"י שם, וראה בחידושי הרשב"א בראש השנה כד ע"ב ד"ה שפודין, ובהערות המהדיר (מהדורת מוסד הרב קוק) שם.

36. תוספות במנחות כח ע"ב; תוספות ורשב"א וריטב"א בראש השנה כד ע"ב.

37. מטעם זה, קשה לקבל את הצעתו של פרופ' שפרבר ('מנהגי ישראל' חלק ה' עמ' ד-ו) שהשפודין הם כלי נשק שהיו בשימוש החשמונאים.

38. נוסח זה צריך ביאור, וראה דברי אבי מורי, הרב ישראל אריאל, ב'סידור המקדש' כרך ב' עמ' 489.

39. השיפוד נחשב לכלי המקבל טומאה, ראה: משנה, אהלות פ"א מ"ג; תוספתא שם פ"ח ה"ב; רמב"ם הלכות טומאת מת פי"ב ה"א והלכות כלים פ"כ ה"ב. אמנם 'טומאה דחווה בציבור' (בבלי יומא ח ע"א), אך כידוע החשמונאים השתדלו להדליק בטהרה, ולשם כך נועד נס פך השמן (בבלי, שבת כא ע"ב).

המזבח, בכ"ג בחשון, מתברר שטיהור המקדש נמשך כחודש ימים. על שלב נוסף נמסר במגילת תענית: "בתלתא בכסלו אתנטילו סימואתא מן דרתא. מפני שבנו שם גוים סימואתא וכשגברה יד בית חשמונאי בטלום והוציאו משם"⁴⁰. מסתבר גם, שציפוי שיפודי הברזל בבדיל ארך זמן מה.

השתחוויה כנגד הסורג

במשנה במסכת מידות (פ"ב מ"ג) נאמר: "לפנים ממנו [=מהר הבית] סורג גבוה עשרה טפחים, ושלוש עשרה פרצות היו שם, שפרצום מלכי יון. חזרו וגדרום וגזרו כנגדם שלש עשרה השתחוויות".

הסורג הוא מחיצה בין הר הבית לבין החיל, ותפקידו למנוע כניסת גויים.⁴¹ הריסתו היתה מכוונת כנראה לאפשר כניסת גויים למקדש ללא הבחנה.

חיזוק לכך מן המסופר בספר חשמונאים-א (ט, נד-נו): "ובשנת שלש וחמשים ומאה"⁴² בחדש השני⁴³ צוה אלקימוס להרוס את חומת חצר המקדש הפנימית, ויהרוס את מעשה הנביאים,⁴⁴ ויחל להרוס. בעת ההיא ננגע אלקימוס ויבטלו מעשיו ויסתם פיו... וימת אלקימוס". אלקימוס היה כהן גדול מתיוון, שכהן בחסות שר הצבא היווני בקהידס, לאחר

40. תרגום: בג' בכסלו ניטלו הסמלים (כך בפרושו של הרב שטיינזלץ למגילת תענית, שנדפס במהדורתו לתלמוד, בכרך של מסכתות תענית-מגילה) מן החצרות. נראה שסדר העדיפות בטיהור המקדש היה מן הפנים אל החוץ - ראשית טיהור ההיכל והעזרה, ואחר כך טיהור החצרות סביב.

41. במשנה בכלים פ"א מ"ח נאמר שגויים וטמאי מת אסורים להכנס לחיל. לפיכך, מתבקש שתפקידו של הסורג, החוצץ בין היקף הר הבית לבין החיל, לסמן את הגבול לכניסתם, וכך כתבו התוספות יו"ט וביאור הגר"א במשנה במידות שם, והרמ"ע מפאנו (בשר"ת, ס' צח). לפני כמאה שנה התגלתה כתובת ביוונית שהיתה קבועה בסורג, עליה נכתב שאסור לנכרי להכנס לפנים מן המחיצה המקיפה את המקדש, ומי שיכנס מתחייב בנפשו (ראה תמונה ב'אטלס כרטא לתולדות ירושלים' עמ' 43). במלחמות היהודים ליוספוס (ספר ו, ב, ד) מצוטט נאומו של טיטוס שחיק טמיא ובו התייחסות לסורג כחוצץ בפני כניסת הנכרים.

42. למנין השטרות, והיא שנת ג'תרא לבריאת העולם, 159 לפני הספירה הנוצרית.

43. כהנא, מפרש ספרי חשמונאים, סובר שהכוונה לחודש חשוון. אך בכמה מקומות בספרי חשמונאים מפורש שמנין החודשים מתחיל מניסן: בחשמונאים-א ד, נב: "לחודש התשיעי הוא חודש כסלו". שם י, כא: "בחודש השביעי... בחג הסוכות". שם יג, נא נאמר שכיבוש החקרא היה "בשלשה ועשרים לחודש השני", ובמגילת תענית נאמר שזה היה בכ"ג אייר. שם טז, יד: "בחודש אחד עשר הוא חודש שבט". בחשמונאים-ב טו, לו: "לחודש שנים עשר אדר". יש לכך חשיבות גם לקביעת תאריך מותו של יהודה המכבי, כיון שמצוין (חשמונאים-א ט, ג) שהקרב בו נפל היה "בחודש הראשון בשנת שתים חמשים ומאה", וכנהג, כדרכו, פרש שהכוונה לתשרי, אך לפי דברינו יוצא שהכוונה לניסן. הקרב הקודם, בו נהרג נקנו, שר הצבא היווני, היה "בשלשה עשר לאדר" (שם ז, מט), חודש בלבד קודם לכן (או חודשיים, לדברי כהנא שמות נקנו היה באדר א' בשנה מעוברת, ראה בהערות לחשמונאים-ב טו, לו), וזה בהתאם למה שנאמר שם (ז, נ): "ותשקוט ארץ יהודה ימים מעטים", בעוד שלדברי כהנא הזמן שחלף בין הקרבות הוא למעלה מחצי שנה.

44. חגי זכריה ומלאכי, שהשתתפו בבניית המקדש.

שיהודה המכבי נפל בקרב שנה קודם לכן. מסתבר שהמשנה במידות מספרת על מעשה זה, ו"פרצום מלכי יון" היינו הכהן הגדול המתיוון בחסות מלכי יוון. ממילא ברור, שהריסת הגדר לא היתה חלק מהרס המקדש בכללותו,⁴⁵ אלא מכוונת באופן ספציפי כנגד גדר זו.

כאשר שוקמו הפרצות, בזמן שלטונו של יונתן בן מתתיהו, נקבעו ההשתחויות הללו להודיה על הנצחון.⁴⁶ אין הכוונה שכל הנכנס למקדש צריך להשתחוות שלש עשרה פעמים, אלא שבעברו ליד כל אחת מהפרצות הללו היה עליו להשתחוות, ורק אם הקיף את כל העזרה נמצא משתחוה שלש עשרה פעמים.

מסורת אחרת על טיבן של ההשתחויות הללו מצויה במשנה במסכת שקלים (פ"ו מ"א ומ"ג), לפיה הן נקבעו כנגד שלושה עשר שערי העזרה, השתחויה של כבוד ולא של הודיה. יש מקום לתאם בין המסורות,⁴⁷ שהפרצות בסורג נעשו מול השערים, כדי לאפשר כניסה חופשית, ולכן מקום ההשתחויות הוא אכן כנגד השערים, אך סיבתן – הודיה על גדירת הפרצות וחידוש ההבדלה בין יהודים לנכרים במקדש.

הקנס על משמרת בלגה

שנינו בסוף מסכת סוכה (פ"ה מ"ח): "הנכנסין חולקין בצפון והיוצאין בדרום. בילגה לעולם חולקת בדרום, וטבעתה קבועה, וחלונה סתומה". פירוש הדברים: בשבת היו משמרות הכהונה מתחלפות. המשמרת הנכנסת היתה מקבלת את חלקה בלחם הפנים בצד הצפוני של העזרה, והמשמרת היוצאת קיבלה את חלקה בצד הדרומי. משמרת בילגה תמיד קיבלה את חלקה בדרום, כאילו אינה נכנסת לעבודתה, והטבעת⁴⁸ המיוחדת למשמרתה היתה

45. כפי שהיה כמה שנים קודם לכן, בשנים 145-148 לשטרות, ג' תקצה-תקצח לבריאת העולם, 162-165 לפני ספירת הנוצרים.

46. על ההשתחויה בכלל, ובמקדש בפרט, ראה מה שכתב אבי מורי ב'סידור המקדש' פרקים ז-י, וב'מחזור המקדש' ליום הכיפורים, פרק ו.

47. עיין תוספות יו"ט במידות שם, ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב, ותוספות בכתובות קו ע"א ד"ה שבעה.

48. יש צורך להרחיב בהסברת עניין הטבעות, כי הדבר שופך אור על מהות הקנס וזמנו. רש"י ורבינו חננאל בסוכה נו ע"א פירשו שמדובר על הטבעות הקבועות ברצפה, שנועדו להקל על שחיטת הבהמות, על פי תקנת יוחנן כהן גדול, ראה להלן פרק ד. וכך משתמע מהירושלמי בסוכה, שמביא מימרא על כך שהטבעות היו צרות מלמעלה ורחבות מלמטה, ומימרא זו מופיעה בירושלמי גם בסוף מסכת מעשר שני, בהקשר של תקנת יוחנן כהן גדול, הרי שמדובר על אותן טבעות. לעומת זאת הרמב"ם, בפרושו למשנה בסוף סוכה, מפרש שהטבעות היו קבועות בכותל ומיועדות לתליית הבהמה והפשטתה אחר השחיטה. נראה מדבריו, שאין אלו אותן טבעות שהתקין יוחנן כהן גדול, שהיו אכן ברצפה ולצורך השחיטה (השווה פרושו בסוף מסכת מעשר שני, ובמסכת תמיד פ"ד מ"א ומידות פ"ג מ"ה). ויש לשאול, מה המקור לדבריו שמדובר על טבעות שונות? (במשנה במידות נאמר שהיו 24 אונקלים לתליית הקרבנות להפשטתם, ולא הוזכרו טבעות בהקשר זה).

נראה שהמקור לדעת הרמב"ם הוא לשון התוספתא "לפיכך בלגה נראית לעולם יוצאת", ממנה משתמע שלכל הקנסות הללו יש איפיון משותף, והוא – ביטול הסממנים המיוחדים למשמרת הנכנס. כך גם

קבועה בקרקע, והחלון⁴⁹ המיוחד למשמרתה היה סתום.

מה הטעם לסנקציות אלו? הדבר מוסבר בתוספתא (סוכה פ"ד הי"ג):

מפני מרים בת בלגה, שגשתמדה ונשאת לסרדיוט אחד ממלכי יון, וכשנכנסו נכרים להיכל באתה וטפחה על גגו של מזבח, אמרה לו: לוקס לוקס [=זאב, זאב], אתה החרבת ממונן של ישראל ולא עמדת להם בעת צרתם. ויש אומרים: מפני עיכוב משמרות נכנס ישבאב [= המשמרת שלפני בלגה] ושימש תחתיה. לפיכך בלגה נראית יוצאת לעולם וישבאב נראית נכנסת לעולם.

מן הנימוק הראשון לקנס על משמרת בלגה עולה תמונה כואבת של ההתייונות שפשתה גם בקרב הכהנים, וכדברי הגמרא בסוכה (נו ע"ב) בעניין זה: "שותא דינוקא בשוקא – או דאבוה או דאימיה" [= דברי הילד בשוק – או מאביו או מאמו].⁵⁰ מסתבר שהתגובה החריפה על כך באה מיד עם שחרור המקדש והשבת העבודה כסדרה.

פרופ' שאול ליברמן, ב'תוספתא כפשוטה' לסוכה שם (עמ' 909–910), משער שגם הנימוק השני לקנס – "מפני עיכוב משמרות", קשור ליחסה של משמרת בלגה ליוונים. זאת, על פי ההנחה שהסבב של משמרות הכהונה החל מדי שנה בראש חודש ניסן. לפי זה, הסתיים המחזור הראשון של עשרים וארבע משמרות הכהונה לקראת ראש השנה, והחל מחזור נוסף. לפי חשבון זה, השבוע של סוף חודש כסלו מיועד באופן קבוע למשמרת החמש עשרה, היא

משתמע בבירור מלשון הרמב"ם בפרושו בסוף סוכה, שהיה נהוג לפתוח את הטבעת והחלון עם כניסת המשמרת, וזהו כעין טקס כניסה, שנושלל ממשמרת בלגה. לפי זה, מסתבר שלא מדובר על הטבעות המיועדות לשחיטה, שהרי המשמרות מתחלפות בשבת, והעבודה הראשונה שעושה המשמרת החדשה היא הקרבת קרבן התמיד של בין הערבים (בבלי, סוכה נו ע"ב). קרבנות התמיד לא נשחטו בעזרת הטבעת המיוחדת לכל משמר ומשמר, אלא בטבעות מסוימות בלבד, כדי שהשחיטה תהיה בכיוון אור השמש (משנה, תמיד פ"ד מ"א). נמצא שקביעת טבעתה של משמרת בלגה, אם מדובר בטבעת שברצפה, איננה ניכרת כלל בשעת כניסתה. לכן העדיף הרמב"ם לפרש שהיו טבעות נוספות להפשטה, שהיו בשימוש גם בקרבנות התמיד, ועליהן מדובר כאן.

מקור אפשרי אחר לדעת הרמב"ם הוא קושי כרונולוגי. המעשה במרים בת בלגה היה "כשנכנסו היוונים להיכל", בטרם שוחרר וטוהר על ידי החשמונאים, ומסתבר שלפי טעם זה הקנס הוטל על משמרת בלגה תיכף עם שחרור המקדש והתחלת העבודה כסידרה, כשלושים שנה לפני שהתמנה יוחנן כהן גדול לתפקידו (ראה להלן הערה 68). לפיכך, לא יתכן שקנסו את משמרת בלגה בקביעת הטבעת המיוחדת לה ברצפה, שהרי טבעות אלו נתקנו על ידי יוחנן כהן גדול! ואם עניין הטבעת לא היה כלול מתחילה בקנס, וכשיוחנן כהן גדול חידש את הטבעות החליטו להוסיף גם עניין זה כחלק מהקנס, היה ראוי לעשות מתחילה רק עשרים ושלש טבעות! ולשיטת רש"י יש לישב, שקבעו עשרים וארבע טבעות כדי שיוכלו לחזור בתשובה ויתבטל הקנס.

49. גם בנקודה זו נחלקו המפרשים: לדעת רש"י סוכה נו ע"א מדובר על חלונות לשמירת הסכינים המיוחדים למשמרת, וכך נראה מהירושלמי בסוף סוכה. אך הרמב"ם בפרושו סובר שמדובר בחלונות לשמירת בגדים, ועיין בהלכות כלי המקדש פ"ח ה"ח, ובר"י קורקוס שם. רבינו חננאל סוכה נו ע"ב משלב את שני הפירושים, עיין שם.

50. מקור אפשרי נוסף לקשר בין משפחת בלגה לבין היוונים מצוי בספר חשמונאים-ב ג, ד, ראה בהערתו של כהנא שם.

משמרת בלגה. לדעת ליברמן, משמרת בלגה התמהמהה מלעלות לירושלים ולמלא את תפקידה, מתוך תהיות על צדקת דרכם של החשמונאים, ולכן נאלצה המשמרת שלפניה, משמרת ישבב, להישאר שבוע נוסף במקומם.

השערה זו חריפה ויפה, אך נראה שאין לה יסוד מספיק. ההנחה שסבב המשמרות מתחיל באופן קבוע בראש חודש ניסן יש לה אמנם סימוכין במדרש ובדברי כמה ראשונים,⁵¹ אך מנגד יש כמה הוכחות שהסבב בין עשרים וארבע המשמרות התנהל כסדרו ללא היצמדות לתאריך קובע כלשהו.⁵²

51. מקוצר היריעה אסתפק בציון המקורות ללא הסבר, בבחינת 'תן לחכם ויחכם עוד': קהלת רבה פרשה א, ג: "אימתי הן תמימות? – בזמן שאין ישוע ושכניה בינהם", וחדושי הרש"ש שם, בשם הרוקח; ראבי"ה ס' תקכו; בבלי, תענית יז ע"א ופירוש רבינו חננאל שם. יתכן לקשור לכך גם את האמור בפרקי דרבי אליעזר (מהדורת חורב, פרק ה), שה'חלוץ' (מ'חלוני הרקיע) שדרכו נכנסת החמה בתחילת תקופת טבת נקרא "חלוץ בילגה".

52. א. בבבלי, ערכין יא ע"ב: "רבי יוסי אומר: מגלגלין זכות ליום זכאי, וחובה ליום חייב. אמרו, כשחרב הבית בראשונה אותו היום תשעה באב היה, ומוצאי שבת היה... ומשמרתו של יהויריב היתה... וכן בשניה [בחורבן בית שני]". משמע שהיתה של משמרת יהויריב פעמיים באותו תאריך היא 'צירוף מקרים' מפתיע, בבחינת 'מגלגלין חובה ליום חייב'.

ב. במשנה, שקלים פ"ה מ"ה מסופר על הנוהל לרכישת קרבנות במקדש. סדר הדברים היה, שמי שזקוק לקרבן משלם עבורו בלשכה מסוימת, ומקבל 'חותם', כעין קבלה על התשלום, שבאמצעותו הוא מקבל באותו יום בלשכה אחרת את הקרבן עצמו, ובא להקריבו. נאמר במשנה: "ושם היום [יום ראשון, יום שני, וכדומה] כתוב עליו [על החותם] מפני הרמאין". כלומר, כתבו בחותם את 'שם היום' מחשש שמא יאבד וימצאנו רמאי וישתמש בו לצרכיו, וכתבת 'שם היום' מונעת את האפשרות להשתמש בו למחרת. שואל על כך הירושלמי (שם, פ"ה ה"ג) "הגע בעצמך שזייג [=זיווג, התאים] אותו היום?", כלומר, שימתין לאותו יום בשבוע הבא ויבוא לרמות, ומשיב הירושלמי, שעל החותם נכתב "שם המשמר...שם היום, שם שבת [השבוע בחודש], שם החודש", וכך "אפילו רוצה לזייג אין מצוי לזייג". כלומר, לא מצוי שיתרחש שוב הזיווג וההתאמה בין אותו שבוע בחודש לבין אותו משמר. ברור מכאן שאין למשמרות קביעות בתאריך מסוים.

ג. בירושלמי, סוכה פ"ה ה"ח: "המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם – באומנותם. אומנות גדולה היתה שם, שאין משמר נוטל ושונה בשדה אחוזה עד שיטול חבירו". על פי הדין, בראש השנה של שנת היובל זוכים הכהונים בכל שדה אחוזה שהוקדש מאז היובל הקודם ועדיין לא נפדה. זכות זו שייכת למשמרת הכהונה שנמצאת במקדש בראש השנה של שנת היובל, והדבר עלול ליצור קיפוח, אם אותה משמרת תיטול בשני יובלות בעוד משמרת אחרת לא זכתה מעולם בשדות אלו. לפיכך קבעו דוד ושמואל שיהיו דווקא 24 משמרות, כדי שבסבב ביניהן תהיה לכל משמרת הזדמנות שווה להיות במקדש בראש השנה של יובל (על פרטי החישוב ראה 'קונטרס בריכות בחשבון' בתוך 'מרכבת המשנה' חלק א'). אם למשמרות יש תאריכים קבועים, הרי לעולם זכות זו תיפול בחלקו של משמר אחד בלבד!

ג. קביעת המועדים

המועדים וזמן קביעתם

עם טיהור המקדש, קבע יהודה המכבי את החנוכה כחג⁵³ לדורות. כך כתוב בספר חשמונאים-א (ד, נו-נח): "ויעשו את חנוכת המזבח ימים שמונה ויקריבו עולות בשמחה... ויקיים יהודה ואחיו וכל קהל ישראל להיות ימי חנוכת המזבח נעשים במועד שנה בשנה ימים שמונה מיום חמשה ועשרים לחדש כסלו בשמחה וגיל". לשון הבבלי (שבת כא ע"ב): "לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה", מובנה כנראה שעם טיהור המקדש היתה חגיגת חנוכת המזבח חגיגה ספונטנית, אך קבעו שהחל מהשנה הבאה יהיה זה יום טוב קבוע.

מלבד חנוכה, היו לעם ישראל עוד עשרות מועדים, וכחמישה עשר מתוכם מציינים אירועים בתקופה שאנו עוסקים בה. מועדים אלו, והטעמים לקביעתם, מופיעים ב'מגילת תענית'⁵⁴. המגילה מסודרת על פי לוח השנה, מניסן עד אדר, ולא על פי הסדר הכרונולוגי של התרחשות האירועים,⁵⁵ ולפיכך לגבי חלק ניכר מהם קשה לקבוע בדיוק את זמנם.

מגילת תענית נכתבה על ידי חנניה בן חזקיה בן גוריון, ובנו אלעזר,⁵⁶ שחיו מאה שנים לפחות אחרי מרד החשמונאים.⁵⁷ אך לא ברור האם חנניה וסיעתו רק העלו על הכתב את

53. לאמיתו של דבר, הצירוף 'חג החנוכה', שהשתרש בשפתנו, אינו מדויק, ואיננו מופיע בדברי חז"ל והפוסקים. המילים 'חג' ו'חגיגה' בשפת ההלכה מתייחסים להקרבת קרבן חגיגה, ראה למשל במשנה, חגיגה פ"א מ"ו, ורק שלשת הרגלים נקראים 'חגים'.

54. הכינוי 'מגילה' מבטא את העובדה שזוהו הדבר הראשון מן התורה שבעל פה שהועלה על הכתב (ראה: רש"י, שבת יג ע"ב, ד"ה מגילת תענית). 'תענית', משום שהימים הכתובים בה אסורים בתענית, ומקצתם, החשובים יותר, אסורים גם בהספד.

55. כך מפורש במגילה עצמה (בתאריך ח-ט באדר): "ולא כל הכתוב במגלה ראשון הוא ראשון, ולא הכתוב אחרון הוא אחרון, אלא תפסו להם חדש ראשון וכל שיש בו, שני וכל שיש בו, שלישי וכל שיש בו".

56. כך עולה מהברייתא בשבת יג ע"ב "תנו רבנן: מי כתב את מגילת תענית? חנניה בן חזקיה וסיעתו", בצירוף הכתוב במגילה עצמה, בסופה, "סיעתו של רבי אלעזר בן חנניא בן חזקיהו איש גורון הם כתבו מגלת תענית", ונראה שהבן הוא מ'סיעתו' של האב.

57. במשנה בשבת פ"א מ"ד נאמר שבית שמאי ובית הלל עלו לבקר את חנניה בן חזקיה בן גוריון, ובגמרא (שבת יז ע"א) מסופר ש"אותו היום היה הלל כפוף ויושב לפני שמאי", אם כן חנניה חי בזמן הלל ושמאי. הלל עמד בנשיאות הסנהדרין החל מכמאה שנים לפני החורבן (בבלי, שבת טו ע"א), במשך ארבעים שנה (ילקוט שמעוני, רמז תתקסה). מכך שחנניה בן חזקיה נחשב מקני אותו הדור, וכתב את המגילה עם בנו, אפשר להעריך את זמן כתיבת המגילה לחמישים עד מאה שנים לפני החורבן. יש שזיהו את אלעזר בן חנניה, כותב מגילת תענית, עם אלעזר בן חנניה מראשי המרד הגדול, שמוזכר במלחמות היהודים ב, יז, ב (ראה אנציקלופדיה עברית ערך מגילת תענית). בכך מתאחר זמן כתיבת המגילה עד סמוך מאד לחורבן, שהרי במלחמות היהודים שם אלעזר מתואר כבחור צעיר. אך נראה שאין קשר בין שני האישים, מכמה טעמים: א. לא יתכן שאלעזר היה בחור צעיר בזמן החורבן, אם אביו היה מקני הדור בזמן הלל. ב. במלחמות היהודים מסופר שחנניה, אבי אלעזר, היה הכהן הגדול,

המועדים שהיו ידועים ונהוגים, או שהם אלו שהחליטו לקבוע את הימים הללו כמועדים. הלשון החוזרת במגילת תענית "יום ש... [אירע הנס] עשאוהו יום טוב", הינה דו משמעית – האם באותו יום עשאוהו ליום טוב, או את אותו יום – אותו תאריך – עשאוהו יום טוב, לאחר זמן. אך נראה יותר מהמגילה עצמה שחנניה וסיעתו הם שקבעו את רוב התאריכים הללו כימים טובים.⁵⁸

על פי זה יובן מדוע בספרי החשמונאים צוינו רק שלושה תאריכים מתוך הרשימה הארוכה במגילת תענית 'כימים טובים': חנוכה (חשמונאים-א ד, נח; חשמונאים-ב י, ח), יום ניקנור ב"ג אדר (חשמונאים-א ז, מח-מט), וכיבוש החקרא בכ"ג אייר (חשמונאים-א יג, נב).⁵⁹ כפי הנראה, בשעתו רק אירועים אלו נחשבו משמעותיים כל כך כדי לעשותם לחגים. אך חנניה וסיעתו, כעבור שנים רבות, 'חיבבו את הצרות' ובחרו עוד ציוני דרך בתקופת החשמונאים כאירועים ראויים לציון באיסור הספד ותענית.⁶⁰ משל למה הדבר

ותמוה שפרט כה משמעותי לא מוזכר במקורות חז"ל אודות חנניה בן חזקיה. ג. תיאור אישיותו של אלעזר במלחמות היהודים שם, וכן של חנניה הכהן הגדול בקדמוניות כ, ט, ב, רחוק מאד מהאישיות המצטיירת בדברי חז"ל אודותם. ד. אחיו של חנניה הכהן הגדול נקרא חזקיה (מלחמות ב, יז, ו), אם כן אינו שם אביו. ה. לשון מגילת תענית: "סיעתו של רבי אלעזר בן חנניא בן חזקיהו איש גורון הם כתבו מגלת תענית מפני שאינן למודין בצרות ואין הצרות מצויות לבא עליהם". היתכן לכתוב כך על דור החורבן? סוף דבר, יש כאן 'שני יוסף בן שמעון' שאין ביניהם שום קשר.

58. לגבי כמה מאירועי המגילה הכרח לפרש ש"ביום ש... עשאוהו יום טוב" מובנו לאחר זמן, כי לא יתכן שכבר בעת ההתרחשות עשאוהו ימים טובים. כך למשל מראש חודש ניסן עד השמיני בו נקבעו כימים טובים משום שהיה בהם ויכוח עם הבייתוסים, "וכל אותן הימים שדנום עשאוהו ימים טובים". ברור שאין הכוונה שכבר בתחילת הדיון, שהוכרע בסופו לטובה, עשו אותם לימים טובים, אלא שלאחר זמן החליטו לקבוע את כל משך הדיון לימים טובים. כך משתמע גם מהנוסח השונה לגבי חנוכה, שעליו כתוב בפירוש במגילה "לשנה אחרת קבעום שמונה ימים טובים". אם היתר נקבעו מיד, למה דווקא חנוכה, החשוב מכולם, נקבע לאחר שנה?

יותר ברור הדבר מסוף המגילה: "סיעתו של רבי אלעזר בן חנניא בן חזקיהו איש גורון הם כתבו מגלת תענית, מפני שאינן למודין בצרות... אבל בזמן הזה, שהם למודים בצרות והצרות באות עליהם... אין מספיקים לכתוב הצרות הבאות עליהם ותשועות הנעשות להם". וכיוצא בזה בברייתא בבבלי, שבת יג ע"ב: "מי כתב מגילת תענית? חנניה בן חזקיה בן גרון וסיעתו, שהיו מחבבין את הצרות. אמר רבן שמעון בן גמליאל: אף אנו מחבבין את הצרות, אבל מה נעשה, שאם באנו לכתוב אין אנו מספיקין". כמוכן שההבדל בהתייחסות לצרות אינו מסביר את העניין הטכני של הכתיבה, אלא את עצם קביעת המועדים. עוד משתמע כך מהדיון במגילה מה יעשה אדם שנדר להתענות ביום מסוים ואחר כך התברר שהוא יום טוב: "זה הכלל: כל שנדרו קודם לגזרתנו – תיבטל גזרתנו מפני נדרו. וכל שגזרתנו קודמת לנדרו – ייבטל נדרו מפני גזרתנו". משמעות הלשון, שאיסור התענית הוא 'גזרתנו', של הכותבים, חנניה וסיעתו. וכן משמע מלשון רש"י בשבת יג ע"ב ד"ה מחבבין "וכותבין ימי הנס לעשותן יום טוב", כלומר שבכך שכתבו עשאוהו ליום טוב. ומצאתי שכך כתב בפשטות בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' י, שחנניה וסיעתו הם שעשאוהו לימים טובים.

59. כמו כן, אחד המועדים במגילה הוא יום חנוכה חומת ירושלים בימי עזרא ונחמיה, שלא מוזכר בתנ"ך כיום חג.

60. אך יש לשאול, מדוע יום ניקנור ויום כיבוש החקרא מוזכרים במגילת תענית כימים האסורים בתענית בלבד, ולא בהספד, כלומר שאלו 'ימים טובים' מדרגה שניה, וצריך עיון.

דומה? שבזמננו זה, חמישים וחמש שנים לאחר קום המדינה, יחלט להוסיף על יום העצמאות עוד תאריכים משמעותיים ממלחמת השחרור, כגון יום כיבוש צפת, אילת, וכדומה.

אף לגבי חנוכה, אמנם הוא נקבע כבר בזמנו כימי הלל והודאה, כלשון הבבלי בשבת הנ"ל: "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל ובהודאה", אך כנראה ללא מצווה מיוחדת של הדלקת נרות. גם בספרי חשמונאים לא כתובה מצווה זו. יתכן מאד שחנניה וסיעתו, שקבעו דפוס של מועד באיסור הספד ותענית בכלל המועדים הללו, הם שקבעו גם את הדפוס המיוחד של חנוכה בהדלקת נרות. בכך מוסבר מה שמצינו בגמרא (שבת שם), שפרט מעשי במצוות ההדלקה – האם סדר ההדלקה הוא "מוסיף והולך" או "פוחת והולך" – היה שנוי במחלוקת בין בית הלל לבית שמאי, הסמוכים לזמנו של חנניה.

לאחר חורבן הבית בטלה מגילת תענית והמועדים הכלולים בה, פרט לחנוכה, משום "דמיפרסם ניסא" (בבלי, ראש השנה יח ע"ב – יט ע"ב). יתכן שכוונת הגמרא כאמור, שחנוכה לא נוסד על דעת כותבי מגילת תענית בלבד, אלא זהו נס מפורסם שנחגג שנים רבות קודם, ולכן אינו מתבטל עם ביטול המגילה.

הסיבות לקביעת המועדים

את האירועים שעליהם נקבעו המועדים הללו, ניתן לסווג לכמה חלקים.

חלק ראשון – נקודות ציון במהלך טיהור המקדש וירושלים ושיקומם: סילוק המבנים שבנו היוונים בעזרה (כ"ג חשוון), סילוק סמלי היוונים מחצרות המקדש (ג' כסלו), חנוכת המזבח (כ"ה כסלו), התחלת בנין חומת ירושלים (ט"ז אדר), חנוכת החומה (ז' אייר),⁶¹ וסילוק קישוטי עבודה זרה מירושלים (כ"ז אייר).

חלק שני – נקודות ציון במלחמה וכיבוש הארץ:⁶² סילוק היוונים מהחקרא (כ"ג אייר), כיבושה של קיסרי (י"ד סיוון), כיבוש אזור בית שאן (ט"ו וט"ז סיוון), הריגת המתיוונים (כ"ב אלול), כיבוש שומרון (כ"ה חשוון), הסתלקות אנטיוכוס מירושלים (כ"ח שבט),⁶³ ויום ניקנור (י"ג אדר).

61. בניית חומת ירושלים מוזכרת בספר חשמונאים-א ד, נט. יצוין שאם חודש אדר היה מלא, יוצא שבניית החומה נמשכה חמשים ושנים יום, בדיוק כמו בחומת נחמיה בראשית ימי הבית השני (נחמיה ו, טו).

62. הפירוט להלן אינו לפי סדר הזמנים, אלא לפי סדר התאריכים במגילת תענית.

63. הכוונה כנראה לאנטיוכוס החמישי (אבפטור), ראה חשמונאים-א ו, סג. עם עזיבתו את האזור לקח אתו את מנלאוס, הכהן הגדול המתיוון, ואישר את המשך קיום חוקי התורה.

חלק שלישי – נקודות ציון בתחום המשפטי: השבת השיפוט על פי דין תורה (כד אב),
וביטול הזכרת שם שמים בשטרות (ג תשרי, ראה להלן פרק ד).

יסודו ותוקפו של חנוכה

מעבר לשאלת הסמכות הכללית של חז"ל לתקן תקנות,⁶⁴ דנו הפוסקים באופן ספציפי על הרשות או אף החובה להוסיף חג בכלל, וחנוכה בפרט. דיון זה התחדש והתפתח בימינו לגבי מעמדו ההלכתי של יום העצמאות.

לגבי פורים אומרת הגמרא (מגילה יד ע"א) שהמקור לחיובו הוא מקל וחומר מהחובה להזכיר את יציאת מצרים: "ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממינה לחיים לא כל שכן".⁶⁵ הריטב"א בחידושו שם מוסיף, שגם תקנת נר חנוכה נסמכת על טעם זה, וכוונתו כנראה לתקנת החג בכלל, ש'נר חנוכה' הוא הביטוי לו, והדלקתו היא כעין שירה והודיה על הנס. לפי זה, יש מקור בתורה, שהרי קל וחומר הוא מן המידות שהתורה נדרשת בהן, לקבוע יום חג להודאה על הנס. כך דעת החתם סופר (אורח חיים סימן רח; יורה דעה סימן רלג), שמצווה מן התורה לקבוע זכר לנס, אך אופן הזכר – משלוח מנות או הדלקת נרות – הוא מדרבנן.

בשאלה זו מצאנו מחלוקת קדומה בשו"ת 'מעשה נסים' (סימן א). השואל שם, רבי דניאל הבבלי, סבר "כי כל המועדים הם זכר ליציאת מצרים, ונתחייב מזה גם כן אשר נהלו ונשבחו יתברך בכל זמן [שבנו] יתראה לנו נצחוננו וגבורתו, ועל כן אמרו כי הלל בימי חנוכה דאורייתא". אך המשיב, רבי אברהם בן הרמב"ם, דחה סברה זו מכל וכל.⁶⁶

ההסתמכות על פסח ופורים כתקדים, מעמידה את הנצחון במלחמה וההצלה ממוות כנושא המרכזי של חנוכה, כשלצידו חנוכת המזבח ונס פך השמן כעניינים משניים בחשיבותם. כך מפורש גם במגילת תענית: "חנוכת בית חשמונאי לדורות, ולמה היא נוהגת לדורות? [בניגוד לחנוכת המשכן וחנוכת מקדש שלמה, שהוזכרו קודם לכן] – אלא שעשאוה בצאתם מצרה לרווחה ואמרו בה הלל והודאה".⁶⁷

64. כידוע, לרמב"ם (הלכות ממרים פ"א ה"ב) גם תקנות מחודשות כלולות ב'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל', כפשוטו הגמרא (שבת כג ע"א) בעניין ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של חנוכה", "והיכן צונו?... מ'לא תסור". אך לרמב"ן (בהשגות לספר המצוות, שורש א') 'לא תסור' אמור רק לגבי פרשנות חז"ל לדיני התורה.

65. בגמרא טעם זה נאמר לגבי מצוות קריאת מגילה, אך במגילת תענית, בעניין ימי הפורים, נאמר הקל וחומר מיציאת מצרים לגבי קביעת הימים כימים טובים.

66. מקורות נוספים בעניין זה: שו"ת קול מבשר, חלק א' סי' כא; שו"ת יביע אומר ח"ו אורח חיים סי' מה; מאמר 'תוספת יום שמחה לישראל' בספר 'צניף מלוכה' לרב משה צבי נדיה.

67. כך משתמע בבירור גם מסדר הדברים ברמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג ה"א-ה"ב), שהסיבה לחג היא הנצחון על היוונים, ונס פך השמן משמש רק כמקור לקביעת משך החג והאופן שבו מציינים אותו.

ד. תקנות יוחנן כהן גדול

יוחנן כהן גדול היה בנו של שמעון בן מתתיהו.⁶⁸ אביו, שמעון, היה מלך וכהן גדול אחרי שני אחיו, יהודה המכבי ויונתן. לאחר מות אביו, התמנה יוחנן למלך וכהן גדול תחתיו.

68. יש להרחיב בבירור אודות יוחנן כהן גדול, זמנו ויחוסו. דברים רבים נאמרו בחז"ל אודותיו: כיהן בכהונה הגדולה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי (בבלי, ברכות כט ע"א; יומא ט ע"א ועוד), תקן תקנות שונות (משנה, סוף מעשר שני), שמע בת קול יוצאת מבית קדש הקדשים על נצחון באנטוכיה (בבלי, סוטה לג ע"א), ועשה שתי פרות אדומות (משנה, פרה פ"ג מ"ה). עוד נאמר בנוסח תפילת 'על הנסים' (שמקורו ב'מסכת סופרים' כ, ו) "בימי מתתיהו בן יוחנן כהן גדול חשמונאי ובניו". וישנה אי בהירות בשאלה האם כל המסורות הנ"ל מתייחסות לאותו אדם, ומה יחסו למתתיהו הכהן. בגמרא בברכות כט ע"א נחלקו אביו ורבא בזהותו של יוחנן כהן גדול שיהיה שמונים שנה ולבסוף נעשה צדוקי: לדעת אביו יוחנן זה הוא ינאי המלך, ולדעת רבא אלו אישים שונים.

בספרי חשמונאים, ובעקבותיהם בכתבי יוסף בן מתתיהו (ובספר יוסיפון, שמצוטט רבות בראשונים ויוחס ליוסף בן מתתיהו, ועל כל פנים ברור שכתבי יוסף שימשו לו מקור עיקרי), השתלשלות הדברים כדלהלן: מתתיהו בן יוחנן מוזכר ככהן ממשמרת יהויריב, ללא ציון שהוא או אביו היו כהנים גדולים (כך בחשמונאים ובקדמוניות היהודים. ביוסיפון יש נוסחאות שונות בזה). הוא נפטר לפני שחרור המקדש וטיהורו. אחריו הנהיגו את ישראל, ושימשו בכהונה הגדולה, שלשת בניו: יהודה המכבי, יונתן ושמעון, כל אחד במשך שנים ספורות. אחרי שמעון התמנה בנו, יוחנן הורקנוס, כמנהיג וכהן גדול, וכיהן במשך שלושים ואחת שנים. ינאי המלך היה בנו של יוחנן הורקנוס.

על יוחנן הורקנוס מספר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות יג, י, ג) את סיפור ה'בת קול', וכן (שם ה-ו) שבסוף ימיו נעשה צדוקי, בעקבות משתה שנערך, ובו הוטל עליו חשד שאמו נפלה בשבי במודיעין ועקב כך הוא פסול לכהונה. זהו מעשה מקביל למסופר בקידושין סו ע"א אודות ינאי המלך. לפיכך, הדעה המקובלת (גם בקרב שלומי אמוני ישראל, כגון ב'סדר הדורות', 'דורות הראשונים', והיימן ב'תולדות תנאים ואמוראים', ערך: יוחנן כהן גדול) שיוחנן הורקנוס הוא יוחנן כהן גדול שמוזכר בדברי חז"ל, ועליו מכוונים כל המימרות הנ"ל, וכדעת רבא, שאינו ינאי המלך. הגמרא בקידושין הנ"ל, שמספרת על החשד כלפי ינאי המלך, היא כדעת אביו הסובר שינאי הוא יוחנן, אך לדעת רבא יוחנן כהן גדול הוא בעל המעשה. גם ב'סדר הקבלה' שכתב הראב"ד מובא המעשה בקידושין ביחס ליוחנן הורקנוס. חיזוק לכך הביאו מכך שבמעשה בקידושין שם נזכר "איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועיריה שמו", ובדומה לזה נזכר "אלעזר בן פחורה" בירושלמי בסוף מעשר שני ובסוטה פ"ט הי"א כאדם אלים שהיה מקורב ליוחנן כהן גדול בעל התקנות. אך לא מצאתי ישוב מניח את הדעת לסתירה בין הגמרא על שמונים שנות כהונתו של יוחנן כהן גדול לבין מה שנכתב בקדמוניות שהוא היה כהן גדול כשלושים שנה בלבד (ראה אצל היימן שם, שנדחק מאד).

לפי זה, הנוסח בעל הנסים 'כהן גדול' מובנו כנראה – כהן חשוב, והוא מתייחס למתתיהו עצמו, וכך בבבלי מגילה יא ע"א "מתתיהו כהן גדול", ולא לאביו (ראה ספר 'ברוך שאמר' על התפילה, בבאורו ל'על הנסים'). ואולי הכוונה לכהן גדול ממש, שקהל החסידים שהצטרף למתתיהו הכתיר אותו לכהן הגדול המיועד, אבל בפועל לא שימש בכהונה גדולה.

אך דעה זו אינה מוסכמת, ויש מרבתינו הראשונים שסברו שיוחנן כהן גדול היה מוקדם לחשמונאים, בדור שאחרי שמעון הצדיק, או שהיה אביו או בנו של מתתיהו, או שזה שתקן את התקנות אינו זה שנעשה צדוקי. ראה 'ערכי תנאים ואמוראים' ערך יוחנן כהן גדול; רמב"ם הלכות מעשר פ"ט ה"א וכסף משנה שם; הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה, פרק ששי (וצריך עיון להתאים דברי הרמב"ם זה לזה); מאירי, בפתיחתו למסכת אבות; ומלאכת שלמה, מעשר שני פ"ה מט"ו. על כל פנים, נקטנו בשיטה המקובלת בקרב העוסקים במקצוע זה.

במשנה (מעשר שני פ"ה מט"ו; סוטה פ"ט מ"י) מוזכרות כמה תקנות של יוחנן כהן גדול: "יוחנן כהן גדול העביר הודיות המעשר. אף הוא בטל את המעוררים, ואת הנוקפים, ועד ימיו היה פטיש מכה בירושלים, ובימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי".⁶⁹

בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ה; סוטה פ"ט ה"א) נחלקו הדעות על טיבם של שינויים אלו: דעת רבי יהושע בן לוי ש"מהן לגנאי ומהן לשבח", כלומר, חלקם תקנות ראויות, ונאמרו במשנה כציון לשבח, וחלקם שינויים לרעה, ונאמרו לגנותו. לעומתו סובר רבי יוחנן ש"כולן לשבח", וזוהי הדעה הנקוטה בבבלי (סוטה מח ע"א). פרטי הדברים ידונו בהמשך, אך דומה שהיסוד לדברי רבי יהושע בן לוי, שדורש לגנותו חלק מענייני המשנה, נעוץ בשניות בדמותו של יוחנן כהן גדול עצמו, שבסוף ימיו חבר לצדוקים (בבלי, ברכות כט ע"א).

הודיית המעשר

בתום הפרשת כל התרומות והמעשרות ונתינתם לאלו שלהם הם מיועדים;⁷⁰ מצווה מן התורה לבוא למקדש ולהתודות⁷¹ על השלמת המצווה (דברים כו, יב-טו). יוחנן כהן גדול הפסיק קיום מצווה זו, ובגמרא (בבלי, סוטה מח ע"א; ירושלמי, מעשר שני פ"ה ה"ה; סוטה פ"ט ה"א) הוסבר הדבר בכך שהפרשת המעשרות לא נעשתה בשלמות, מפני שהמעשר הראשון לא ניתן כהלכתו, ולכן אי אפשר לעמוד ולומר לפני ה' שהמעשרות ניתנו כדן, וכלשון הירושלמי: "כעס הוא לפני המקום מי שהוא אומר עשיתי והוא לא עשה".

מדוע לא ניתן המעשר הראשון כהלכתו? בבבלי ובירושלמי שם מוסבר, שהמעשר הראשון, שמן התורה צריך להנתן ללוויים, ניתן בפועל לכוהנים.⁷² לפי זה, יוחנן כהן גדול לא יצר את המצב שהמעשר לא ניתן כהלכה, אלא רק ביטל את אמירת הוידוי, כתוצאה מכך.

דעת רבי יהושע בן לוי, הסובר, כאמור, שחלק מענייני המשנה נאמרו לגנאי, שהמעשרות לא ניתנו כהלכתם באשמת יוחנן כהן גדול. מלכתחילה המעשר נאסף באוצר מרכזי, ובעלי זרוע ממקורביו השתלטו עליו, ויוחנן כהן גדול לא מיחה בהם. לדעה זו, לא הוא החליט על ביטול הוידוי, אלא הסכמתו שבשתיקה לגזל המעשרות מנעה את המשך אמירת הוידוי.

69. לאחר כתיבת פרק זה ראיתי שתקנות אלו הוסברו בטוב טעם ודעת ובהרחבה רבה ב'התקנות בישראל' מאת הרב ישראל שציפנסקי, תקנות התלמוד, פרק ששי. ההסברים להלן הם עיקרי הדברים, ובכמה עניינים נסיתי מדרכו.

70. בשנה הרביעית והשביעית לשמיטה, לאחר שניתן גם מעשר עני על פירות השנה השלישית והשישית.

71. בלשון חז"ל "וידוי מעשר" (ראה: משנה, מעשר שני פ"ה מ"י והלאה). 'וידוי' זה אינו במובן של וידוי על חטא, אלא במובן של הודאה על הטובה, או במובן של הצהרה.

72. על פי הוראת עזרא הסופר, שקנס את הלוויים בגלל שלא עלו לארץ (בבלי, יבמות פו ע"ב; חולין קלא ע"ב). אמנם מדין תורה אף הכהן נחשב כלוי, ויצאו בכך ידי חובת הנתינה ללוי, אבל מכיון שבדרך כלל 'לוי' הוא הלוי שאינו כהן, אי אפשר לומר לפני ה' "וגם נתתיו ללוי" (ראה: שו"ת 'משפט כהן', סימן נו).

המעוררים

בתוספתא סוטה (פי"ג ה"ט) התפרשה המשנה: "מעוררין – אלו הלויים, שאומרים על הדוכן: עורה למה תישן ה'. אמר להן יוחנן כהן גדול: וכי יש שינה לפניו? והלא כבר נאמר 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל!' אלא כל זמן שישראל שרוין בצער ואומות העולם שרוין בשלוה כביכול עורה למה תישן" (וכיוצא בזה בבבלי, סוטה מח ע"א, ובירושלמי, סוף מעשר שני וסוף סוטה).

"עורה למה תישן ה'" הוא פסוק בתהילים (מד, כד), ולכן חז"ל, או יוחנן כהן גדול עצמו, טרחו להסביר אותו, שהכוונה לזמן שישראל בצער, שאז ה' 'ישן' כביכול. אך יש לשאול, מה הפסול באמירת פסוק בתהילים!?

המהרש"א ('חדושי אגדות' בסוטה שם) פירש שמכיוון שהפסוק נאמר לשעת צרה, לא ראוי לאומרו בשעה שבית המקדש קיים. לפי כיוון זה יש להוסיף, שבוודאי עצם קיומו של בית המקדש אינו מבטיח שישראל שרויין בשלוה, כפי שמוכיחות כל תולדות בית שני. יתכן, אם כן, שהלוויים אמרו זאת מתוקף הצרות והשעבוד למלכי יוון, ואף לאחר שחרור המקדש על ידי החשמונאים, כל עוד לא התייצב מצבו של עם ישראל. תקנת הביטול על ידי יוחנן כהן גדול מהווה בשורה, לאמור: עם ישראל הגיע לשלוותו, וראוי להפסיק לומר זאת. ואמנם, תקופתו של יוחנן כהן גדול היתה תקופה של רגיעה והתבססות, שעם ישראל לא ידע כמותם מאז בנין הבית השני.

אך נראה, לעניות דעתי, שפשט הדברים בתוספתא ובתלמודים הוא אחר, שהלוויים אמרו זאת מתוך תפיסה שה' ישן כפשוטו, וצריך להעיר אותו. בכך מובן מדוע אמרו זאת כל יום (כדברי הבבלי בסוטה שם 'בכל יום ויום'), כנראה בשירתם בתמיד של שחר. זהו תוצר מובהק של התרבות היוונית, שאמנם נטתה במידה ידועה להפשטה ורוחניות, אך עדיין הייתה שטופה בסיפורי מעשיות על אליילים מגושמים ובעלי צרכים אנושיים.⁷³ דרך חשיבה זו השפיעה מבלי דעת אפילו על משרתי ה' במקדשו, וזאת בא יוחנן כהן גדול לתקן.

הנוקפים

בתוספתא סוטה (פי"ג ה"ט) התפרשה גם פסקה זו: "נוקפין – אלו שמכין את העגל בין קרניו כדרך שמכין לעבודה זרה. אמר להן יוחנן כהן גדול: עד מתי אתם מאכילין את המזבח טריפות!?!". ההכאה היתה הכנה לשחיטה, כדי להפיל את העגל לקרקע או כדי להמם אותו,⁷⁴ אך יוחנן כהן גדול חשש שמא העגל נעשה בכך טריפה, וכפי שמוסבר בבבלי (סוטה מח ע"א), שיתכן שקרום המוח ניקב.

לפי דעה אחרת בבבלי שם: "היו מסרטין לעגל בין קרניו כדי שיפול דם בעיניו" (שלא יראה, ולא יתנגד כל כך, רש"י), ויוחנן כהן גדול ביטל זאת משום שבכך הקרבן נראה כבעל מום.

73. ש' ליברמן, 'יוונים ויוונות בא"י', עמ' 255, מביא מקורות לנוהג מקביל אצל עובדי עבודה זרה.

74. אגב, סוגיה זו נדונה בפוסקים בדורות האחרונים לגבי הימום הבהמה בחשמל לפני שחיטתה.

יוחנן כהן גדול לא הסתפק בהטלת האיסור על הנוהג הקיים, אלא יזם פתרון חלופי – קביעת טבעות בקרקע העזרה, כדי לאחוז בהם את הבהמה בשחיתתה (בבלי וירושלמי שם).

ההדגשה בתוספתא: "כדרך שמכין לעבודה זרה", מלמדת שהכהנים שנהגו כך עשו זאת כחיקוי לנוהג נפוץ אצל עובדי עבודה זרה,⁷⁵ והדבר מתקשר לאמור לעיל לגבי המעוררים.

הכאה בפטיש בירושלים

בתוספתא (סוטה פ"ג ה"י) ובבבלי (סוטה מח ע"א; מועד קטן יא ע"א) התפרש שמדובר על הכאה בפטיש לעשיית מלאכה בחול המועד. הגמרא (מועד קטן שם) מסבירה שהחידוש בתקנת יוחנן כהן גדול הוא שאפילו ב'דבר האבד' אסור, כגון תיקון מנעול שנשבר מחשש לגנבים, ולכן ישנה סתירה בין תקנה זו לבין המשנה במועד קטן שמתירה לתקן מנעול שבור במועד. מסקנת הגמרא, שדין זה תלוי במחלוקת בין רבי יוסי לרבי יהודה (שם, יב ע"א) האם מלאכת דבר האבד, שמתרת עקרונית בחול המועד, צריך לעשותה בשינוי, או שהיא מותרת כדרכה. להלכה נפסק בגמרא כדעת ר' יוסי המקל, ולפי זה בטלה תקנתו של יוחנן כהן גדול.

לכאורה הדבר תמוה, היתכן שרבי יוסי, תנא מאוחר מתלמידי רבי עקיבא, יחלוק על תקנת יוחנן כהן גדול, שהיה כמה מאות שנים לפניו?! הרי שינוי פ"א מ"ה): "אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חברו, עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין!"

נראה לפרש את הגמרא, שאף רבי יוסי מקבל את תקנת יוחנן כהן גדול, אלא שלדעתו לא מדובר על איסור כללי על תיקונים בפטיש במועד, אלא על איסור מיוחד לירושלים, מפני שהדבר מפר את אוירת הקדושה והחג ברגלים.

שיטת הירושלמי בעניין תקנה זו אינה ברורה. בירושלמי בסוטה ומעשר שני, שדן באריכות על תקנותיו של יוחנן כהן גדול וגם על תקנה זו, לא נאמר שמדובר על חול המועד, והדבר מעורר תמיהה. יתכן לומר שלדעת הירושלמי זהו איסור כללי על הכאה בפטיש בירושלים, בכל ימות השנה, מפני שהדבר מהווה מטרד.⁷⁶ וזה דומה לאיסור על עשיית כבשנים מפני העשן, שנמנה בין עשרה דברים שנאמרו בירושלים (בבלי, בבא קמא פב ע"ב), אך לא הוזכר שם איסור הכאה בפטיש. ואכן, הירושלמי במועד קטן (פ"א ה"י) אינו מזכיר את איסור ההכאה בפטיש בירושלים כסותר למשנה שם. אולם, בירושלמי במועד קטן (פ"א ה"ב) נאמר שתיקונים מסוימים בחול המועד נאסרו בעיר צפורי משום "הלכת הפטיש", והמפרשים מסבירים שהכוונה לתקנת יוחנן כהן גדול. לפי זה, גם לירושלמי האיסור הוא בחול המועד דווקא, ואף מחוץ לירושלים.⁷⁷

75. ראה אצל ליברמן, שם, הערה 18.

76. ראה: משנה, בבא בתרא פ"ב מ"ג: "איני יכול לישן...מקול הפטיש".

77. ציין לירושלמי זה ב'התקנות בישראל' שם.

לשון המשנה: "עד ימיו היה פטיש מכה" עוררה מחלוקת בירושלמי, האם הכוונה שעד תחילת ימיו היה כך, והוא ביטל זאת, או שעד סוף ימיו היה הפטיש מכה. נראה שהדעה האחרונה קשורה לסברה ש"מהן לגנאי"⁷⁸, כלומר שהמשנה מציינת לגנותו שמשך כל ימיו היה הפטיש מכה.

דמאי

'דמאי' פרושו פירות שיש ספק האם הופרשו מהם התרומות והמעשרות.⁷⁹ בתוספתא (סוטה פ"ג ה"י) מסופר שיוחנן "שלח בכל עיירות ישראל" ומצא שהציבור הפריש רק את התרומה הגדולה, ואילו את המעשרות – מעשר ראשון ללוי, שכלולה בו תרומת המעשר לכהן, וכן מעשר שני או עני – רק חלק מהציבור נהג להפריש. לפיכך הורה לציבור איך לנהוג במצב זה, שהקונה פירות אינו יודע האם הם מעושרים: את התרומה הגדולה ואת תרומת המעשר, שאסורים באכילה לישראל, חובה להפריש ולתת לכהן. אולם את המעשר הראשון ומעשר העני, שמותרים באכילה לישראל, אפשר להפריש ולהשאיר ביד הבעלים, כי יש ספק אולי הפירות כבר מעושרים, ו"המוציא מחברו עליו הראיה". לפיכך בימיו "אין אדם צריך לשאול על הדמאי", כלומר, הקונה אינו צריך לברר מה בדיוק מצב הפירות (ראה פירוש המשנה לרמב"ם), אלא יכול הוא לקנות ולהפריש בעצמו ביתר קלות.

שני צדדים לתקנה זו: מחד, עידוד לקנות גם פירות שהפרשתם מסופקת ולהפריש את המינימום ההכרחי כדי להתיר את הפירות באכילה. מאידך גיסא, ויתור על נתינתם הוודאית של המעשרות לבעליהם.⁸⁰

מן הירושלמי עולה שיוחנן כהן גדול גם העמיד ממונים לאכוף את הפרשת התרומות והמעשרות,⁸¹ ולכן "בימיו אין אדם צריך לשאול על הדמאי". בכך, ובשליחת השליחים בכל עיירות ישראל לברור המצב מלכתחילה, כאמור, משתלבת עמדתו הרוחנית ככהן גדול עם תפקידו כשלטון בישראל.

הזכרת שם שמים בשטרות וביטולה

עניין נוסף ששייך לתקופת יוחנן כהן גדול, אם כי אין ודאות שהוא תקנה שלו, הוא הזכרת שם שמים בשטרות.

78. כך נראה מסדר הדברים בסוגיית הירושלמי, ומכך שרבי חזקיה, שמסר בשם רבי יהושע בן לוי ש"מהן לגנאי", הוא הסובר ש"עד סוף ימיו".

79. 'דמאי' פרושו ספק או דמיון, ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך 'דמאי'.

80. ונחלקו חכמים איזה צד הוא העיקרי בתקנה זו, ראה: 'ציץ אליעזר' ח"ד סימן י פרק א.

81. לשון הירושלמי "העמיד זוגות", והכוונה כנראה שהעמיד זוגות תלמידי חכמים להסביר ולפקח בשווקים על הפרשת התרומות והמעשרות. יש שפירש שהכוונה ל"זוגות" הנזכרים במסכת אבות ('פני משה' על הירושלמי במעשר שני), מתוך שסבר שיוחנן כהן גדול היה סמוך לימי שמעון הצדיק. אך לפי מה שבררנו בעניין זמנו של יוחנן כהן גדול (לעיל הערה 68) אין הדברים מתיישבים, וכבר עמד על כך ב'עמודי ירושלים תנינא' על הירושלמי שם.

כתוב במגילת תענית:

בתלתא בתשרי⁸² בטיילת אדכרתא מן שטריא [תרגום: בג' בתשרי בטלה הזכרה מן השטרות]. מפני שגזרה מלכות יון הרשעה שמד על ישראל, ואמרו להם: כיפרו במלכות שמים ואימרו אין לנו חלק באלהי ישראל, ולא היו מזכירין שם שמים בפייהם. וכשתקפה יד בית חשמונאי התקינו שיהו כותבין שם שמים בשטרות, וכך היו כותבין: בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול דהוא כהן לאל עליון. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: וכי מזכירין שם שמים בשטרות? למחר זה פורע את חובו וקורע את שטרו ונמצא שם שמים מוטל באשפה! ובטלום, ואותו היום עשאוהו יום טוב.

פירוש הדברים: לאחר שהיוונים רצו לעקור מן השורש את האמונה והזכרת שם ה', קבעו החשמונאים כתגובת נגד שבשטרות חוב ומסחר יכתב שם ה' לצד התאריך המצויין בשטר, כגון "בשנת שלש ליוחנן כהן גדול, שהוא כהן לא-ל עליון". זאת, במקום, או בנוסף, למנין השטרות שנהג קודם לכן.⁸³ אך חכמי הדור ראו את התקנה הזו כתקנה מרחיקת לכת, למרות ערכה החינוכי, משום החשש ההלכתי ששם ה' יתבזה כשיושלכו השטרות. וכשהצליחו לבטל את הנוהג הזה, קבעו את יום הביטול – ג' בתשרי, ליום חג.

הדבר מעורר תמיהה. גם אם השיקול ההלכתי של בזיון השם גובר על הערך החינוכי בתקנת החשמונאים, עדיין אין הצדקה לכאורה לחגוג את הדבר!

רש"י (ראש השנה יח ע"ב, ד"ה בתלתא) מסביר שהיה זה כעין נס, מכיון שהעם כבר התרגל בנוהג של כתיבת השם בשטרות, והעובדה שהוראת החכמים לבטל את הזכרת השם התקבלה בציבור היתה בלתי צפויה. העניין דחוק כשלעצמו, מהו הנס שבדבר?⁸⁴ כן יש לשאול, איך יתכן ש"שמעו חכמים בדבר" רק לאחר שנוהג זה כבר השתרש בציבור? אלא אם נאמר ש"שמעו חכמים" אינו כפשטו, ומובנו – כשעלה העניין על סדר היום בבית הדין הגדול, מה שמן הסתם ארך תקופה מסוימת. קושי נוסף בפרושו, שאם הנס הוא שדעת חכמים התקבלה בציבור, קשה ליחס את הדבר לתאריך מסוים, ג' בתשרי.⁸⁵ נראה אם כן שהתאריך הוא היום בו התקבלה ההחלטה על הביטול, ולא תאריך יישום הדבר 'בשטח', וממילא המשמעות היא שגם השמחה היא על עצם ההחלטה על הביטול.

82. במקום צום גדליה היה זה יום שמחה, ראה בבלי, ראש השנה יח ע"ב-יט ע"א.

83. המניין לפי שנות הכהן הגדול החל כבר בימי שמעון, אביו של יוחנן כהן גדול (ראה: חשמונאים-א יג, מא-מב; שם יד, כז וראה בהערות כהנא לגבי הנוסח המדויק, וקדמוניות יג, ו, ז), אך מהנוסח שם נראה שעדיין לא כתבו 'כהן לא-ל עליון', וכנראה יוחנן כהן גדול הוא שחידש זאת.

84. יש להוסיף, שכתובת השטרות לא היתה מסורה לכל אחד ואחד, אלא נעשתה על ידי 'סופר מתא', כותב שטרות העיר, המומחה לכך. לכן, קשה להבין את הקושי המיוחד להתקבלות השינוי בציבור.

85. יתכן אולי שנהגו למנות את השנים מתשרי, כדין המנין למלכי אומות העולם (בבלי, ראש השנה ג ע"א), וההחלטה נקבעה שהחל משנה מסוימת יפסיקו להזכיר את שם ה', ומכיון שראש השנה נמשך יומיים, מחמת הספק, נמצא שג' בתשרי היה היום הראשון בשנה לכתובת השטרות. אך ראה לעיל הערה 43, על מנין החדשים בספר חשמונאים, שהוא מניסן.

לפיכך, יתכן להסביר באופן אחר, שהקושי המיוחד בביטול ההחלטה הוא בעימות שנוצר כאן בין ההנהגה המדינית של החשמונאים לבין בית הדין הגדול. בפרט לאור האמור לעיל, שהתקנה כוללת גם את הזכרת הכהן הגדול מבית חשמונאי. מן הסתם היתה התדיינות בנושא בין בית הדין הגדול לבין ההנהגה החשמונאית, והיום בו התקבלה דעת הסנהדרין מתוך הסכמה נקבע כיום שמחה, והסיבה העיקרית לשמחה היא הכפיפות של השלטון לדעת תורה של בית הדין הגדול.

דרך נוספת להסברת הדבר, שאף חכמים הכירו בצורך החינוכי להרבות בהזכרת שם שמים, כתגובה קיצונית לגזרות השמד, על אף השיקול ההלכתי של החשש מבזיון השם. אך מאוחר יותר, כשהתודעה של אמונת ישראל שבה למקומה הראוי לה, בטלה ההצדקה לתקנה זו. השמחה היא, לפי זה, על פרסום האמונה בעם ישראל, עד כדי ביטול הצורך בהזכרת השם בשטרות. אך הלשון 'כששמעו חכמים בדבר' אינה מתישבת בכך.

סיכום

פסקי ההלכה של תקופת החשמונאים היו בעלי משמעות רבה לשעה ולדורות. הם נתנו לשומרי התורה את הכלים להלחם, כמו היתר המלחמה בשבת, שהיה חיוני לנצחון. לאחר הנצחון, עם טיהור המקדש, נמצאו הפתרונות שאפשרו שיקום מהיר של המקדש והשבת העבודה לסידרה, גם במחיר ויתור על הדלקת נרות במנורה 'למהדרין', והסתפקות במנורה עשויה שיפודי ברזל. התחדשו גדרים לצורך יישומם ואכיפתם של דיני התורה בהמון, כמו בעניין נישואי התערובת או הפרשת התרומות והמעשרות. גם המקדש זוקק מסיגי ההתייוונות שדבקו בו, בביטול ה'מעוררים' וה'נוקפים' והטלת סנקציות על משמרת בלגה. המועדים שתקנו חכמינו, וחנוכה בראשם, מלבד עניינם הבסיסי כהודיה לה', נושאים אתם מטען חינוכי רב השפעה לדורות עולם. כל זה מצטרף לתמונה כוללת של שמירה על קיומו וצביונו הרחני של עם ישראל.

בכל אלו חברו שני כוחות – הסנהדרין והשלטון החשמונאי. בין כוחות אלה היה גלום פוטנציאל של חיכוך – פוטנציאל שהתממש בהמשך התקופה, כששלטון החשמונאים חבר בהדרגה אל הצדוקים. אך בתקופה המכריעה עד התבססות הממלכה היו החשמונאים כפופים להלכה מתוך קבלת הסמכות ההלכתית העליונה, הסנהדרין הגדולה. זאת, גם במקרים של חילוקי דעות, כמו בעניין הזכרת שם שמים בשטרות.

את ההכרעות ההלכתיות של החשמונאים עצמם ניתן לחלק לשלושה חלקים:

א. הכרעות במצבים שבהם לא התאפשר לקבל חוות דעת מבית הדין הגדול.⁸⁶

86. כגון בעניין המלחמה בשבת, שהיא הכרעה הלכתית מובהקת של מתתיהו הכהן, אך ברור שהנסיבות לא אפשרו דיון מסודר בסנהדרין.

ב. תקנות בענייני המקדש, בהם מטבע הדברים הכהנים הגדולים קבעו את סדרי העבודה.⁸⁷

ג. תקנות שנושאות אופי של תקנה שלטונית, יותר מאשר הכרעה בהתלבטות הלכתית.⁸⁸ במובן זה, ניתן לדמות את היחס בין הסנהדרין לחשמונאים ליחס שהתקיים בראשית ימי הבית השני בין עזרא הסופר לנחמיה. בעוד עזרא הסופר היה איש הרוח, היה נחמיה, בתוקף סמכותו כפחה, המוציא את הדברים אל הפועל.

יהי רצון שנוכה גם אנחנו להתגשמות נבואת ישעיהו (א, כו): "ואשיבה שופטיך כבראשונה ויועצריך כבתחילה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק, קריה נאמנה".

כשאדם עובר עבירה אין לו תשובה כי אם באותו מעשה. ובמה נעשה יוחנן צדוקי? שדרש 'כי בענן אראה על הכפורת' כמדרש הצדוקים להביא אש מבחוץ. והתיקון של יוחנן היה בימי חשמונאי, שעל ידם נעשה נס חנוכה. וזהו פירוש מאמר המשנה (בבא קמא פ"ו מ"ו) 'הניח חנוני נרו מבחוץ חנוני חייב. ר' יהודה אומר בנר חנוכה פטור'. 'חנוני' אותיות 'יוחנן', ומרמז המשנה שיוחנן חטא במה שהניח נרו מבחוץ, היינו שנתן אש על הקטורת מבחוץ, וזהו 'חנוני חייב'. ר' יהודה פוטר, שהתיקון של יוחנן היה בנר חנוכה, על ידי נר חנוכה פטר עצמו מן הדין.
(ר' ברוך ממז"יכו', 'בוצינא דנהורא', חנוכה)

87. כמו רוב תקנותיו של יוחנן כהן גדול.

88. כגון קביעת העונש על נישואי תערובת, או הטיפול של יוחנן כהן גדול בנושא הדמאי.

מלחמת החשמונאים הייתה מלחמת מצווה וחובה, לא לכבוש ארצות, כי אם לגרש את הכובש, לא להסיג גבול אחרים, כי אם להציל שארית עם חף מפשע, אשר צרים וזרים בוססו את נחלתו, ואשר את נפשו הקריכו לשחת. ואם היה מעולם קרב גנון-והצל, גנון הכבשה על חייה בין שבעים ואבים, עמוד אדם על נפשו בתוך עדת נמרים, אשר לא ידעו מתג-חוק ורסן-מוסר - זאת הייתה מלחמת החשמונאים! ואם היה מעולם עם אשר לו אוצרות לשמור כאישון בת עין, לא אוצרות של אניות תרשיש וזהב אופיר, אך מטמוני נפש, גנזי נשמה וסגולות רוח - זה היה עם החשמונאים!

ואמנם שמור שמרו המכבים החשמונאים על אוצר ישראל ועל נכסיו הרוחניים, כשם שהגינו בחרף נפש על ארצו ומדינתו. הסייף והספר כרוכים היו אצלם, ויהי הסייף למגן המדינה העברית, והספר לשריון התורה הישראלית, אשר בית דינם של החשמונאים שמר עליה ועל משפטיה ומצוותיה. וכשם שחוגגים אנו את חג חשמונאים הגבורים עלינו לזכור גם את גבורתם הרוחנית והמוסרית, שבעצם ימות הרעה והמלחמה, בשעה שידם אחזה בחרב ובסייף זכרו גם את חובתם לספר תורתם ועמדו ויסדו את בית דינם, בית דין של חשמונאים, שעל פיו יצאו למלחמה ועל פיו באו אל המנוחה, ולפי דעתו והוראותיו כווננו את כל מעשיהם לטובת האומה וארצה.

(הרב י.ל. הכהן פישמן-מימון,

'חגים ומועדים', ירושלים תש"ח, עמ' קטז)