**המסורות על אהרן ותרומתן להבנת התמורות במעמד הכהונה בשלהי תקופת הבית השני ובדורות שלאחר החורבן**

עיון במדרשי האגדה של חז"ל על אהרן הכהן מעלה תמיהה גדולה לנוכח תוכנם של רבים מהם. אהרן המקראי, כמי שזכה בתפקיד אבי שושלת הכהונה הגדולה, מייצג הנהגה פולחנית שתפקידה המרכזי כרוך בעבודת המקדש, בקרבנות ובכפרה על חטאי העם. במדרשי חז"ל המצויים בידינו, כמעט שלא ניתן למצוא הרחבה או תיאור של תפקידו הפולחני של אהרן במקדש ובקרבנות. תחת זו מתארות המסורות את תכונותיו הייחודיות של אהרן, את מיקומו ההיררכי ביחס למשה, את יחסי האחווה המיוחדים בין שני האחים, וכמובן גם מתלבטות בעומק אשמתו בחטא העגל.[[1]](#footnote-1)

הנחה מקובלת בספרות המחקר היא שמסורות מקראיות מאוחרות ובתר מקראיות שעסקו בדמותו של אהרן, שמשו מעין סיסמוגרף למדידת מידת התמיכה או ההתנגדות של מחנה הכותבים למעמד הכהונה בתקופתם.[[2]](#footnote-2) כך למשל ניתן ללמוד על הערצתו של בן סירא לשמעון הצדיק, הכהן הגדול בן תקופתו, מתוך דבריו הישירים על שמעון,[[3]](#footnote-3) אך לא פחות מכך מהמקום ומהנפח שתופסת דמותו של אהרן בסקירתו של בן סירא על אבות האומה.[[4]](#footnote-4) האהדה הגדולה של יוספוס לדמותו של אהרן בחיבורו קדמוניות היהודים,[[5]](#footnote-5) מוסברת על ידי פלדמן כנובעת ממוצאו הכהני של יוספוס עצמו שהסב לו גאווה רבה.[[6]](#footnote-6) כך מסביר פלדמן את בחירתו של יוספוס להשמיט את סיפורי החטא של אהרן (חטא העגל, הדיבור עם מרים על האשה הכושית וחטא מי מריבה). מנגד מסביר פלדמן את הצמצום הגדול בהקף הסיפורים על מעשי אהרן החיוביים, כנובעים מתפיסתו הפוליטית של יוספוס של שלטון יחיד ללא שותפים, כפי שהיה מקובל גם בתרבות היוונית והרומית בת ימיו.[[7]](#footnote-7) השימוש בכינוי 'בני אהרן' בספרות קומראן הוסבר על ידי המפל (Hempel) כמצביע על שינוי בתפקיד שיוחס למי שנתפסו כמחליפי הכהנים בכת.[[8]](#footnote-8) את תפקיד ההנהגה הפולחנית שמלאו בני אהרן במקדש החליפו 'בני אהרן' (מאוחר יותר הוסב הכינוי ל'בני צדוק') החדשים של הכת, שמלאו תפקידי הנהגה בתוך הקהילה בהווה, וכן תואר תפקידם המשיחי באחרית הימים.[[9]](#footnote-9) התנגדות הנוצרים הראשונים למקדש ולכהונה מוצאת את ביטויה בלא מעט אזכורים בברית החדשה.[[10]](#footnote-10) נדמה שבאגרת אל העבריים נאמרים הדברים באופן המפורש ביותר, שם נזכרת העדפת כהונתו של מלכיצדק על פני כהונת אהרן. מלכיצדק ולא אהרן, נתפס כנושא תואר הכהן הגדול המבשר את דמותו של ישו.[[11]](#footnote-11)

על פי המתווה שהציבו החוקרים, כיצד תטופל דמותו של אהרן במסורות פרושיות מתקופת בית שני, בהנחה שהוא משמש בבואה לכהונה המסואבת בת זמנם, שנציגיה מועלים בהלכה הפרושית. מה יהיה פשרה של התפתחות המסורות העוסקות באהרן בתקופות שלאחר החורבן, בהן תפקידם של הכהנים הלך והצטמצם יחד עם השינוי הקיצוני במעמדם.

במאמרנו זה נעמוד על הבטיהן המיוחדים של המסורות המדרשיות על אהרן, תוך ניסיון לצייר באמצעותן את הדינמיקה החברתית של שלהי בית שני, ואת ההיררכיה המעמדית החדשה שנוצרה עם חורבן המקדש ובהמשך בתקופות המשנה והתלמוד.

**החופש המוגבל של המסורות העוסקות באהרן**

בספרו 'זכאים במקרא וחייבים בתלמוד ובמדרשים'[[12]](#footnote-12) עמד מרגליות על תופעה מוכרת בה חל שינוי מהותי בין הערכת אישי מקרא במקרא לבין הערכתם בחז"ל. לעיתים חז"ל מחמירים בשיפוט הדמויות, ולעיתים הם מלמדים זכות על חטאים מפורשים הנזכרים במקרא. הסיבות להבדלי ההערכה שהוצעו לאורך הדורות הן רבות ומגוונת, ורובן מצביעות על המטרות הדידקטיות העומדות לנגד עיניו של בעל המסורת.[[13]](#footnote-13) על פי גישה זו נצפה למצוא, בדומה להערצה הגדולה לאהרן במסורות מתקופות של מנהיגות כהנית רצויה ונתמכת, דרשות המבקרות אותו ואת מעשיו, בתקופות של התנגדות לכהונה. העובדה שהמקרא אינו פוסח גם על חטאיו של אהרן, אף מגבירה ציפייה זו. העיון במסורות משלהי בית שני ומתקופת המשנה והתלמוד מגלה מערכת מסועפת של דרשות העוסקות באהרן, אולם רק בודדות מתוכן, מכילות ביקורת מעודנת ביותר, ואף זו נאמרת בהקשר מקומי של חטאיו המפורשים של אהרן, ולא עוסקת בתפקידו המנהיגותי כאבי שושלת הכהונה הגדולה. הניסיון ההיפותטי להסביר את התופעה כנובעת מהזהירות בה נקטו חז"ל בביקורת על גדולי האומה, אינו עומד במבחן ההשוואה למסורות העוסקות בגדולי מקרא אחרים, כגון אברהם, משה ודוד, שם נמצא גם ביקורת ממשית על הנהגתם הציבורית או על אורח חייהם.[[14]](#footnote-14)

נדמה שהפער הגדול שבין אידיאל הכהונה כפי שהוא מוצג במקרא, לבין המציאות בתקופתם של חכמים בסוף ימי בית שני, לא אפשר את השימוש בדמותו של אהרן כבבואה לכהן הגדול בן זמנם. דמותם של משה ודוד המלך יכלה לשמש אב טיפוס לנשיא,[[15]](#footnote-15) ודמותם של האבות והנביאים כמודל לחכם,[[16]](#footnote-16) שכן התמיכה הכללית לה זכו בעלי תפקידים אלו, אפשרה להשתמש בדמותם החיובית של גיבורי המקרא להפנמת לקחי הנהגה ומוסר חיובים ושליליים. לעומת זאת, הפער הגדול בין דמותו החיובית של אהרן במקרא, להסתייגות ההולכת ומתעצמת מדמותם של הכהנים, הפכה את אהרן למודל בלתי רלוונטי להפקת לקחים לחיוב ולשלילה.

מהו אם כן המודל האלטרנטיבי שעל פיו עוצבה דמותו של אהרן?

מסורות חז"ל המצויות בידינו שעוסקות בדמותו של אהרן סובבות סביב ארבעה צירים מרכזיים:

1. היבטים מוסריים בדמותו של אהרן
2. היררכיה הנהגתית בתיאור מעמדו של אהרן
3. יחסי האחווה בין משה לאהרן
4. חלקו של אהרן בחטא העגל

בדברינו הבאים נבחן את המסורות של שלושה מתוך ארבעה צירים אלו,[[17]](#footnote-17) ונציע הסבר לסיבת בחירת הדרשנים לעצב את דמותו של אהרן על פי פרמטרים אלו, תוך שהם מקפחים כמעט לחלוטין את תפקידו בתחום פולחן המקדש.

1. **על פולחן ומוסר**

הכתוב במקרא ממעיט בתיאור תכונות גיבוריו ואלו נלמדות בעיקר ממעשיהן.[[18]](#footnote-18) על תכונותיו של אהרן נתן ללמוד מארבעה אירועים מרכזיים: מתיאור האל את תגובת אהרן למפגש המחודש עם משה 'וראך ושמח בלבו' (שמ' ד 14); מההתגוננות של אהרן על תוכחת משה בעוון העגל (שמ' לב 22 - 24); משתיקתו לאחר מות בניו 'וידם אהרן' (ויק' י 3) ומתגובתו המאופקת על תוכחת משה על שריפת החטאת (שם, שם 19).[[19]](#footnote-19) התמונה המצומצמת הזאת של אישיותו לא מנעה פיתוח של תכונת אופי, שאינה בהכרח משתקפת מארבעת האירועים הללו.

 הלל הזקן הינו החכם בעל המסורת הקדומה ביותר המצויה בידינו, הבוחר לתאר את מידותיו התרומיות של אהרן. כך מנוסחת קריאתו במשנה אבות א, ט:

הלל ושמי קיבלו מהן. הלל א' הווי תלמידו[[20]](#footnote-20) של אהרן אהב שלום ורודף שלום אהב את הבריות ומקרבן לתורה.

הלל אינו מביא בדבריו את הפסוקים המשמשים בסיס לקביעתו,[[21]](#footnote-21) אולם תיאור זה שמש בסיס מוצק למסורות שהתייחסו לתכונה זו כעובדה, ופתחו אותה בהתאם לצרכיהם.

בתוספתא דנים בשאלת מקומה של הפשרה במשפט, ומבחינים בין נטייתו של משה להכריע על פי דין, לבין נטייתו של אהרן לפשר בין החולקים:

ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומ' כל המבצע הרי זה חוטא והמברך את המבצע הרי זה מנאץ לפני המקום על זה נאמר ובוצע ברך נאץ י"י אלא יקוב הדין את ההר שכן משה היה אומ' יקוב הדין את ההר אבל אהרן היה עושה שלום בין אדם לחבירו שנ' בשלום ובמישור הלך וגו' (מלאכי ב 6) (תוס' סנהדרין א, ב).[[22]](#footnote-22)

בעל המסורת מתייחס לתכונת רדיפת השלום של אהרן כעובדה ידועה, והיא מוצגת כמנוגדת לעמדתו שעל פיה חל איסור לבצוע.[[23]](#footnote-23) הוכחת תכונה זו של אהרן נשענת על פסוק ממלאכי, העוסק בתכונות שאפיינו את שבט לוי ולא בהכרח את אהרן.

בספרא שמיני מצוי רצף של דרשות העוסקות בשבחו של אהרן. זיקתן של הדרשות לנושא הפסוקים איננה מובהקת,[[24]](#footnote-24) והן באות כהרחבה לסיפור מותם של בני אהרן.

ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עוזיאל דוד אהרן ממשמע שנאמר ובני קהת עמרם ויצהר וחברון ועוזיאל, איני יודע שעוזיאל דוד אהרן מה תלמוד לומר דוד אהרן, מקיש מעשה עוזיאל למעשה אהרן, מה אהרן רודף שלום בישראל אף עוזיאל רודף שלום בישראל, ומנין שאהרן רודף שלום בישראל שנאמר ויראו כל העדה כי גוע אהרן ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל, ובמשה הוא אומר ויבכו בני ישראל את משה ומפני מה בכו את אהרן שלשים כל בית ישראל ומשה לא בכו אלא בני ישראל ולא כל בית ישראל שאהרן לא אמר לאיש ולא לאשה סרחת אבל משה מפני שהוכיחם נאמר בו ויבכו בני ישראל את משה וכן הכתוב מפורש על ידי אהרן בקבלה (מלאכי ב 5) "בריתי היתה אתו החיים והשלום" שהיה רודף שלום בישראל...

"תורת אמת היתה בפיהו" שלא טימא את הטהור ולא טיהר את הטמא, ועולה לא נמצא בשפתיו, שלא אסר את המותר ולא התיר את האסור, בשלום ובמישור הלך אתי שלא הירהר אחר המקום כדרך שלא הירהר אברהם, רבים השיב מעון שהשיב פושעים לתורה ואומר מישרים אהבוך (ספרא שמיני א, לז – לט).

יחידת דרשות זו מעלה שתי שאלות: 1. אזכור קרבתו של עוזיאל, אבי מישאל ואלצפן, לאהרן בפסוק המהווה בסיס לדרשה, נראה טבעי ונצרך לסיפור המתאר את הטיפול בגופות הכהנים בני אהרן במקדש. מהו אם כן פשר השאלה? 2. מה מקומה של הפלגה זו בשבחו של אהרן בפרשייה העוסקת במות בניו, ומסתמכת על פסוקים שכלל אינם לקוחים מפרשייה זו?

מותם של בני אהרן מתואר בפסוקים כנובע מטעות הקשורה לדיני הפולחן: 'ויקריבו... אש זרה אשר לא צוה אתם' (ויק' י 1) 'בהקריבם אש זרה' (במדבר ג 4; שם כו 60) או ב'קרבתם' (שם טז 1). בדרשות הספרא המסבירות את סיבת מותם ניתן להבחין בין שתי מערכות דרשות השזורות זו בזו, מערכת המתמקדת בהיבט הפולחני של החטא והענש, מול מערכת המתמקדת בהבט המוסרי.[[25]](#footnote-25) נראה להסביר שההרחבה בתיאור מוצאו של עוזיאל תוך הפלגה בתיאור מעלותיו המוסריות של אהרן באה להעצים את ההיבט המוסרי של החטא, על ידי הנגדה בין מעשי הבנים, לאופיו המוסרי של אבי השושלת שהיה אהוב על כל העם, נמנע מהשמעת תוכחה קשה, רודף שלום, מדייק בדבר הלכה ומקרב טועים ופושעים לתורה. הבחירה בבניו של עוזיאל דוד אהרן לשאת את גופת בניו, המנומקת מהיבט פולחני: 'ויקרא משה אל מישאל ואל אלצפן בני עוזיאל דוד אהרן ויאמר אליהם קרבו שאו את אחיכם. מיכן אמרו אין מטמאים למתים שהרי אלעזר ואיתמר כהנים היו ולא נטמאו להם מי נטמאו להם הלויים (שם, שם 25 – 26)', מתרחבת בהמשך הדרשה כנובעת מהדמיון בין מוסריותו של אביהם למוסריותו של אהרן. הדרשה מעמידה אם כן את ההיבט המוסרי של החטא ואת דרכי תיקונו על ידי אנשי מוסר, כבעל משקל לא פחות כבד מאשר ההיבט הפולחני של החטא ודרכי כפרתו.[[26]](#footnote-26)

באבות דרבי נתן מצויה הרחבה סיפורית המוקדשת לתיאור טוהר מוסריותו של אהרן. לא קשה להבחין בזיקה שבין הרחבה זו לדבריו של הלל על אהרן, ולמסורת בספרא המפרשת את תכונותיו של אהרן על פי הפסוק ממלאכי: תּוֹרַת אֱמֶת הָיְתָה בְּפִיהוּ וְעַוְלָה לֹא נִמְצָא בִשְׂפָתָיו בְּשָׁלוֹם וּבְמִישׁוֹר הָלַךְ אִתִּי וְרַבִּים הֵשִׁיב מֵעָוֹן: (מלאכי ב 6)[[27]](#footnote-27)

הוי מתלמידיו של אהרן מלמד שהיה אהרן שואל בשלום בוגדי ישראל והיה אחד מהם מבקש לעשות עבירה והיה אומר [אוי] לי מחר יבא אהרן וישאל בשלומי היאך אני משיבו והיה בוש ולא היה סורח. וכן איש שהיה צוהב[[28]](#footnote-28) עם חבירו היה אהרן הולך (לו) [אצלו] ואומר לו בני למה צהבת את ריעך עכשיו בא אצלי בוכה (ומתחנן) [ומתחרט] ואומר אוי לי שצהבתי עם חבירי שהוא גדול ממני הריני עומד בשוק לך ובקש לי ממנו. [מניח זה והולך אצל אחר ואומר לו בני למה צהבת עם חבירך עכשיו בא אצלי וכו']. כיון שיצאו לשוק ופגעו זה בזה היו מגפפין זה את זה ומנשקים זה את זה. וכך היה אהרן עושה כל הימים עד שהיה מטיל שלום בין אדם לחבירו.

וכן איש שהיה צהוב עם אשתו ומשלחה מביתו והיה אהרן הולך אצלו ואומר לו בני למה צהבת עם אשתך. אומר לו על שסרחה עלי. א"ל הרי אני עורבה שאינה סורחת עוד עליך מעתה. הולך לו אצל אשתו ואומר לה בתי למה צהבת את בעליך. אמרה לו שהכני וקללני. אמר לה הריני עורבו שאינו מכך ולא מקללך עוד מעתה. וכך אהרן עושה כל ימיו עד שחיה מכניסה לתוך ביתו והיתה מתעברת ויולדת בן ואמרה לא נתן לי הבן הזה כי אם בזכות אהרן (אדר"נ ב כד).[[29]](#footnote-29)

אם נסכם את העולה ממסורות חז"ל העוסקות בתיאור מעשי אהרן, נוכל לצייר מנהיג חברתי מוסרי, אשר לנוכחותו היתה השפעה מיטיבה על מעשי בני האדם, לא מפחד התוכחה אלא מכח אישיותו והעניין והאהבה שגילה כלפי האדם באשר הוא. אהרן מצטייר כמי שניחן ביכולת לפייס בין ניצים, לא מכח השימוש בסמכות הדיין, אלא מתוך תבונה אנושית חדה. בנוסף לאלו היה אהרן מקרב אנשים שהתרחקו מהתורה בחזרה לאהבתה.

ר' המר וה' במברגר עמדו על הפער בין דמותו של אהרן כפי שנשקפת בסיפור המקראי לבין דמותו כפי שעוצבה בדרשות המתארות אותו כמנהיג חברתי מוסרי. המר מצביע על הקבלה בין תיאור תכונותיו של הלל באגדות חז"ל, לבין עיצוב דמותו של אהרן, ורואה בכך ניסיון לעצב את דמותם של המנהיגים, תוך הדגשת המשמעות של מידות נעלות על פני תורשה וייחוס. המר מזהה במסורות ביקורת על מוסריותם של הכהנים בני זמנו של הלל, וכן פולמוס סמוי עם אסכולת בית שמאי, המעמידה את תכונות הייחוס והחכמה כבעלות ערך גבוה יותר ממוסר ומידות.[[30]](#footnote-30) במברגר מציע כי המסורות הפרושיות עצבו את אהרן בדמותו של החכם, ובכך הצביעו על עצמם כיורשי מעמד הכהונה וכבעלי הסמכות הדתית. הפרושים הציגו את אהרן כדמותו של מי שראוי לדעתם לשרת בקדש.[[31]](#footnote-31) המר ובמברגר רואים שניהם את הדרשות כמי שמבקרות את תכונותיהם של כהני בית שני, אולם בעוד המר סבור כי הדרשות משיאות עצה מוסרית להנהגה הכהנית המכהנת, במברגר רואה בהם הצעה פוליטית לאלטרנטיבה הנהגתית, תוך דחיקתם של הכהנים שגילו במעשיהם עיוותי מוסר, מתפקידים של הנהגה דתית.

נדמה שהעובדה שקיימות מסורות המפתחות את דברי הלל גם בחיבורים מתקופות שלאחר החורבן, כשהנהגת הכהנים ירדה מגדולתה, מצביעה על כך שגם אם בפיו של הלל, הקריאה ללכת בדרכו המוסרית של אהרן הופנתה כלפי כהנים והדריכה אותם, הרי שבמסורות המאוחרות יותר, אהרן מייצג הנהגה חלופית שתפקידה הפולחני משתנה. לעומת זאת המשך השימוש בדמותו של אהרן לתיאורה של הנהגת החכמים החלופית (כפי שסבור במברגר) מעלה תהייה לגביי ההצמדות לדמותו של אהרן הכהן, אם המטרה היא לוותר על הייחוס והירושה ולהעמיד תחתיהם את המוסר והתורה.

נעיין בציר השני של הדרשות וננסה לדייק באמצעותו את המודל שהציבו הדרשנים בתיאור דמותו של אהרן .

1. **שוויון והיררכיה בתיאור מעמדו של אהרן**

יחסי ההיררכיה בין משה לאהרן אינם נדונים כמעט במקרא. אהרן מוצג כאחיו הבכור של משה, כמי שישמש כדוברו בפני פרעה, כשותף לו בהנהגת העם וכמי שנחנך על ידי משה לקראת תפקידו ככהן גדול. חלוקת התפקידים ביניהם מעמידה כל אחד מהם כראש ההיררכיה בתחום הנהגתו: אהרן אבי שושלת הכהונה הגדולה, ומשה אדון כל הנביאים. העובדה שמשה נזכר במרבית הסיפורים כמושא ההתגלות האלהית, מבהירה באופן די ברור, כי משה הינו בעל המעמד הגבוה מבין השניים, ואהרן כפוף לו.[[32]](#footnote-32) מסורות חז"ל רבות מוקדשות לסוגיית המעמדות של שתי הדמויות, והעיון בהם מעלה שאלה כפולה: בחלקם מוצג אהרן כמי שמשתווה במעמדו למשה, עובדה שאינה עולה בקנה אחד עם המסר העולה ממרבית הפסוקים, ובאחרות, חל ניסיון להדגיש את כפיפותו של אהרן למשה, ואף כאן נשאל, מדוע יש צורך להדגיש זאת אם הדברים עולים כך כבר מהפסוקים, ומה פשר הסתירה בין שני סוגי המסורות.

בדברינו הבאים נציג אלו לצד אלו מסורות בעלות מסר ניגודי בשאלת ההיררכיה בין האחים.

**אל מי היה הדיבור**

נוסח הפניה של האל אל משה ואל אהרן או סדר אזכורם, מתועדים פעמים רבות בפסוקי התורה. בחלקם ישנה פניה אל משה בלבד, באחרים הכתוב מקדים את משה לאהרן, בפסוק בודד הכתוב מקדים את אהרן למשה,[[33]](#footnote-33) ובחמישה פסוקים ישנה פניה אל אהרן בלבד.[[34]](#footnote-34) לכאורה יש בכך מסר די ברור ביחס להיררכיה הפנימית ביניהם בכל הקשור לאחריות על העברת דבר ה' לעם, וכך גם עולה מכמה מהמסורות העוסקות בסוגיה זו.

דרשה בספרא ומקבילתה בספרי במדבר,[[35]](#footnote-35) משווה בין הפסוקים שבהם פניית האל היא אל משה ואל אהרן, לעומת הפסוקים בהם פונה האל אל משה בלבד, ומדגישה את חוסר השוויון של הנהגתם:

[ויקרא אל משה וידבר] אליו (ויק' א 1), למעט את אהרן, אמר רבי יהודה בן בתירא י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטין ללמדך שלא לאהרן נאמר אלא למשה שיאמר לאהרן. ואלו הן [...][[36]](#footnote-36) מיעט את אהרן מדברות הר סיני, באהל מועד מהו אומר ויקרא אל משה מיעט את אהרן מדברות אהל מועד. רבי יוסי הגלילי אומר בשלשה מקומות נאמרה בתורה דבר למשה, בארץ מצרים, בהר סיני, ובאהל מועד, כל התורה כולה, בארץ מצרים מהו אומר ויהי ביום דבר ה' אל משה בארץ מצרים מיעט את אהרן מדברות ארץ מצרים, בהר סיני מהו אומר ואלה תולדות אהרן ומשה ביום דבר ה' אל משה בהר סיני, מיעט את אהרן מדברות הר סיני באהל מועד מהו אומר ויקרא אל משה מיעט את אהרן מדברות אהל מועד דבר אל משה ולא לאהרן (ספרא, דבורא דנדבה א).

הדרשה מציינת מקומות ותחומים מרכזיים בהם דבר האל מופנה רק אל משה, ולומדת מכך שמשה הינו מורה התורה הבלעדי.

לעומת זאת מסורת במכילתא העוסקת בנוסח פניית האל אל משה ואל אהרן במצווה הראשונה שנצטוו להורות את העם, לומדת מפסוק זה על היותם של משה ואהרן שקולים:

אל משה ואל אהרן (שמות יב 1) למה נאמר לפי שהוא אומר ויאמר יי' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה (שמות ז 1). אין לי אלא משה דיין לפרעה אהרן מנין תלמוד לומר אל משה ואל אהרן הקיש אהרן למשה מה משה היה דיין לפרעה אף אהרן היה דיין לפרעה. מה משה היה אומר דבריו ולא ירא אף אהרן אומר דבריו ולא ירא.[[37]](#footnote-37)

ד"א אל משה ואל אהרן. שומע אני כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה כשהוא אומר הוא אהרן ומשה (שם ו 26) מגיד ששניהם שקולין זה כזה. כיוצא בזה אתה אומר בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (בראשית א 1). שומע אני כל הקודם במקרא הוא קודם במעשה. כשהוא אומר ביום עשות יי' אלהים ארץ ושמים (שם ב 4) מגיד ששניהם שקולין כאחד זה כזה (מדר"י מסכתא דפסחא א).[[38]](#footnote-38)

העובדה שאהרן שותף למשה בקבלת המצווה הראשונה, ומצווה עם משה על הוראתה לעם, מלמדת, לדעת דרשן המכילתא, על היותו שקול למשה בתחומי ההנהגה. ראיה לכך מביא דרשן אחר מנוסח הפסוק המסכם את הגנאלוגיה של משפחת אהרן ומשה, ומקדים את שמו של אהרן למשה.

שתי האסכולות החלוקות, נדרשות להסביר פסוקים הסותרים לכאורה את רעיון השוויון או ההיררכיה שהן מציעות. אסכולת ההיררכיה צריכה להסביר את הפסוקים בהם פניית האל הינה אל משה ואל אהרן בו זמנית, ואילו אסכולת השוויון נדרשת להסביר פסוקים בהם פניית האל היא רק אל משה.

ר' ישמעאל ור' אחי מביעים תמיהה על השוויון לכאורה בין משה לאהרן בהעברת דבר ה', ומסבירים מדוע אהרן נזכר כשותף:

דברו אל כל עדת ישראל (שמות יב 3). רבי ישמעאל אומר וכי שניהם מדברים היו והלא כבר נאמר ואתה דבר אל בני ישראל לאמר (שמות לא 13) ומה תלמוד לומר דברו אלא כשהיה משה מדבר היה אהרן מרכין אזנו לשמוע באימה ומעלה עליו הכתוב כאלו שומע מפי הקדוש ברוך הוא. ר' אחי בר' יאשיה אומר וכי שניהם מדברים היו והלא כבר נאמר ואתה דבר אל בני ישראל ומה ת"ל דברו אלא כיון שמשה מדבר היה אהרן מימינו ואלעזר משמאלו ואיתמר מימינו של אהרן והדבור יוצא מביניהם כאלו שניהם מדברים. ר"ש בן יוחאי אומר משה היה חולק כבוד לאהרן ואומר לו למדני ואהרן היה חולק כבוד למשה ואומר לו למדני והדבור יוצא מביניהם כאלו שניהם מדברים: (מדר"י מסכתא דפסחא ג)

המלים 'כאילו שניהם מדברים', מבטאים את תפיסתם של בעלי המסורת לגבי ההיררכיה בין האחים. משה הוא המביא את דבר ה', אולם הכתוב תגמל את אהרן על ענוותנותו, ומסירותו למשה על ידי אזכורו כמי ששותף למשה בהעברת דבר ה' לעם.

מה יהיה הסבר אסכולת השוויון לפסוקים המציינים את הדיבור אל משה בלבד?

ויאמר יי' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. שומע אני שהיה הדבר למשה ולאהרן כשהוא אומר ויהי ביום דבר יי' אל משה בארץ מצרים (שמות ו 26) למשה היה הדבר ולא לאהרן. א"כ מה תלמוד לומר אל משה ואל אהרן. אלא מלמד שכשם שהיה משה כלל לדברות כך היה אהרן כלל לדברות. ומפני מה לא נדבר עמו מפני כבודו של משה. נמצאת ממעט אהרן מכל הדברות שבתורה חוץ משלשה מקומות מפני שאי אפשר (מדר"י מסכתא דפסחא א)

על פי מסורת זו, הדיבור היה אל משה ואל אהרן, גם כשמצוינת רק נוכחות של משה. הסיבה למיעוט אהרן בהרבה מהדברות נובעת משום כבודו של משה. בשתי הדרשות מתארים הדרשנים פער בין המתואר בפסוקים למה שהתרחש במציאות, או אמור היה להתרחש בדיבור של ה' עם האחים. אסכולת ההיררכיה חסה על כבודו של אהרן, ואסכולת השוויון חסה על כבודו של משה.

המסורת האחרונה שהבאנו, רומזת לשלושה מקומות שבהם ישנה פניה אל אהרן ולא אל משה, ומסבירה, שעל אף כבודו של משה, בפניות אלו היה צורך לתארן כמכוונת לאהרן בלבד.[[39]](#footnote-39) משמעותה של הפניה לאהרן בלבד, נתונה אף היא למחלוקת דרשנית בין שתי אסכולות, בשאלה אם פניה ישירה אל אהרן, משמעה שהוא בראש ההיררכיה בתחום הספציפי של הציווי, או שאהרן אף פעם אינו בראש ההיררכיה, והפניה אליו תוסבר באופן אחר:

הפרשיה הראשונה בה קיימת פנייה אל אהרן בלבד, עוסקת בתפקידם של אהרן ובניו בשמירה על טהרת כלי המקדש. הפרשיה השניה עוסקת במתנות הכהונה. את הפניה הראשונה לאהרן דורש ר' ישמעאל:

ויאמר ה' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך [תשאו את עון המקדש ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם] (במ' יח 1) ר' ישמעאל אומר למי הדבר מסור לא הן[[40]](#footnote-40) מזהירין (ספרי במדבר קטז עמ' 332).

כלומר, הפניה הישירה אל אהרן נובעת מהעובדה שמדובר על ציווי מתחום תפקידם של הכהנים.

הפניה השניה נדרשת כך:

וידבר ה' אל אהרן (במ' יח 8), שומע אני שהיה דיבר לאהרן ת"ל זכרון לבני ישראל למען אשר לא יקרב איש [...כאשר דבר ה' ביד משה] (במדבר יז 5). הא למדנו שהדיבור למשה שיומר לאהרן: (שם, קיז עמ' 342)

הדרשה מוכיחה זאת מהפסוקים הקודמים (במ' יז 5) בהם הדיבור הינו ישיר למשה.

לכאורה ניתן להסביר את ההבדל בין שתי הדרשות כנובעת מאופי הציווי בכל אחד מהפסוקים,[[41]](#footnote-41) אלא שהעיון בפסוקי הפרשיה השניה מגביר את התהיות על אופי הדרשה:

1. הפסוק המשמש להוכחת הדרשן כי הדיבור היה מלכתחילה אל משה והוא העבירם לאהרן, עוסק בנושא אחר מאשר הפסוק המתאר את דבר ה' לאהרן.
2. תחום הציווי בדרשה השניה הוא מתנות הכהנים, וכפי שלמדנו מהדרשה הראשונה, בעניינים מתחום אחריותם של הכהנים, הציווי הינו ישיר אל אהרן.
3. דרשות הספרי זוטא לפסוקים אלו הפוכה.[[42]](#footnote-42)

נראה איפה שזהו המשכה של המחלוקת בין אסכולת השוויון לאסכולת ההיררכיה. הטוענים לשוויון בין מעמד האחים, יסבירו כי על אף השוויון, בענייני פולחן כהני מובהקים הפניה תהיה רק לאהרן,[[43]](#footnote-43) ואילו אסכולת ההיררכיה תטען, שאפילו בענייני פולחן כהני מובהקים, הדיבור אל משה קדם לדיבור אל אהרן.

מהו הרקע למחלוקת על מעמדו של אהרן. מדוע ראתה קבוצה של חכמים צורך להדגיש הבדלי היררכיה בין משה לאהרן, גם כשהדבר עולה באופן ברור מפשט הפסוקים, וגם בתחומים שבהם לכאורה יש לאהרן יתרון מעמדי על פני משה? ומדוע מתאמצת קבוצת חכמים אחרת להפך בפשוטם של פסוקים ולהוכיח שוויון מעמדי בין משה לאהרן גם בענייני הנהגה רוחנית?

פינקלשטיין וכהנא בפרשנותם לדרשת הספרא (דיבורא דנדבה א לעיל עמ') מציעים כי מגמת הדרשה היא הפקעת הכהנים מתפקיד מוסרי התורה ופרשניה, והדגשת תפקידם של החכמים המיוצגים על ידי נבואת משה, כמוסרי התורה הבלעדיים ופרשניה לדורות. פינקלשטיין סבור כי הדרשה מלמדת על פולמוס נגד הכהנים הצדוקים בני דורו.[[44]](#footnote-44)

ייחוס דרשת הספרא ליהודה בן בתירא, ודרשת המכילתא (מסכתא דפסחא א) (לעיל עמ') בכמה מהמקבילות לר' אלעזר בן ר' שמעון, יכול לחזק השערה זו.[[45]](#footnote-45) יהודה בן בתירא (הן אם מדובר בראשון והן אם מדובר בשני) חי כמה דורות לפני ר' אלעזר בן ר' שמעון, בסוף ימי בית שני או מיד לאחר מכן בדור יבנה.[[46]](#footnote-46) ר' אלעזר בן שמעון חי בסוף תקופת התנאים.[[47]](#footnote-47) המתח עם הכהונה הגיע לשיא בסוף תקופת בית שני עם שאיפתם של הכהנים הצדוקים לבסס את מעמדם, וליטול על עצמם תפקידי הנהגה דתית.[[48]](#footnote-48) לעומת זאת, השנים שעברו מחורבן המקדש וההתרחקות הגדולה מירושלים לאחר מרד בר כוכבא, פגעו קשה במעמד הכהונה,[[49]](#footnote-49) ולמרות שרבים מחבריה המשיכו לנהוג מנהגי יחסנות, ונמנו על עשירי העם,[[50]](#footnote-50) החשש משאיפות הנהגה רוחנית דתית מצד הכהנים, לא היווה איום ממשי על מעמד החכמים שהלך והתחזק. הצורך לבדל את מעמדו של משה ממעמדו של אהרן נחוץ והכרחי בשעה שיש מי שמערער על היררכיה שבין כהן לחכם, ואילו בתקופה בה אין איום ממשי מצד מעמד הכהונה, החכמים אינם חוששים לתאר את הצד השווה שבין שני המעמדות. תחום פסוקי המיעוט המצוטטים בדרשת הספרא העוסקים כולם בהתגלות של האל למשה כשהוא מבודד מאהרן, ומקבל הנחיות מעשיות להדרכת העם לקיים את הצו האלוהי, מחזק אף הוא את השערתם של פינקלשטיין וכהנא ביחס למידור הכהני ממסירת חוקי התורה.

כהנא מציע כי גם דרשת הספרי (לעיל עמ') המסבירה כי על אף שהכתוב מציין את פניה לאהרן, הדברים נאמרו קודם למשה, נועדה להדגיש את סמכותם העליונה של החכמים, גם בתחום פולחן המקדש ומתנות הכהונה, כהמשך למאבק עם הצדוקים.[[51]](#footnote-51) האם יתכן שהמסורת הנגדית המפרשת את הפניה הראשונה לאהרן (קטז) כמלמדת על אחריותו הבלעדית על ענייני הטהורה, מבטאת את מאבקו של ר' ישמעאל, הנמנה על צאצאיו של הכהן הגדול, על מעמדם הפולחני של צאצאיו גם בהעדר מקדש?[[52]](#footnote-52)

**שלושה כתרים**

דרשה בספרי במדבר עוסקת בשלושה כתרים בהם זכה ישראל: תורה, כהונה ומלכות. מגמות הדרשה והאידיאולוגיה האוניברסלית המובעת בה נדונו רבות בספרות המחקר.[[53]](#footnote-53) לעניינו חשוב הדיון בשאלת ההיררכיה בין שלושת הכתרים:

נמצאת אומר שלשה כתרים הם כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות [...] ואם תאמר מי גדול משניהם היה ר' שמעון בן אלעזר או' [מי] גדול הממליך או המולך הוי אומר הממליך העושה שרים או העושה שררה הוי אומר העושה שרים כל עצמן של שני כתרים הללו אין באים אלא מכחה של תורה וכה"א בי מלכים ימלוכו וגו' בי שרים ישורו וגו' (משלי ח 15 - 16) גדולה ברית שנכרתה לו לאהרן מברית שנכרתה לו לדוד. אהרן זיכה לבנים צדיקים ורשעים ודוד זיכה לצדיקים ולא לרשעים וכן הוא אומר אם ישמרו בניך בריתי ועדותי זו אלמדם גם בניך עדי עד ישבו לכסא לך (תהלים קלב 12) ואומר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם (קהלת יב 13): (ספרי במדבר קיט עמ' 368 – 369).

הדרשה דנה לכאורה בשלושה כתרים, ואילו שאלת ההיררכיה עוסקת בשניים (תורה 'הממליך' ומלכות 'המולך'), תשובת הדרשה חוזרת לשלושה.[[54]](#footnote-54) מה פשר הפער בין חלקיה? כהנא מביא כמה אפשרויות הסבר לאי ההתאמה בין חלקי הדרשה, ומציע שמדובר בעבודת עריכה של חלקי דרשה קדומים.[[55]](#footnote-55) על פי הנחתו המוכחת, הדרשה הקדומה עסקה בשבחם של הכהנים (כך מתבקש גם מהקשר הפסוקים), ואילו החלק העוסק בכתרי תורה ומלכות נוצר מאוחר יותר, והוכנס על ידי עורך הדרשה. חלקי הדרשה שכהנא מציע לראות כקדומים עוסקים בשבחה של הכהונה ובשבחו של אהרן: "שמחה גדולה היתה לו לאהרן ביום שנכרתה לו ברית במתנות" (שם, שם עמ' 363 – 364) בפתיחת הדרשה, ו"גדולה ברית שנכרתה לו לאהרן מברית שנכרתה לו לדוד" בסיומה. עורך הדרשה לא יכול היה להסתפק בשבח אבסולוטי זה למעמד הכהונה "בהשפעת תפיסת עולמו הדתית נוכח המציאות שאותה חווה בשלהי תקופת התנאים",[[56]](#footnote-56) והצמיד לדרשה זו, דרשה מאוחרת יותר העוסקת בכפיפותו של כתר מלוכה לכתר תורה, כדי שתהווה מצע להכפפת כתר כהונה לכתר תורה. אם נלך על פי הצעת כהנא, הרי שיובן הקשר של הפסוק מקהלת החותם את הדרשה, שנתקשו בו רבים מפרשני הספרי: את השבח הראשון למעמד הכהונה, צמצם העורך על ידי הדרשה המלמדת על כפיפותו של כתר כהונה לכתר תורה, ואת השבח השני המלמד על עליונותה של ברית אהרן על ברית דוד הוא מתנה ב'את האלהים ירא ואת מצותיו שמור'.

על פי הנחה זו, גם דרשת הכתרים מלמדת על השתנות היחס לכהונה במהלך הדורות, וניסיון להעמיד אותה כמי שאינה עומדת בפני עצמה, אלא יונקת את כוחה מכתרה של תורה. הווה אומר, כפיפותו של אהרן למשה, כלומר כפיפותו של הכהן לחכם.

**קלי עולם וגדולי עולם**

פסוק הלקוח מנאום התוכחה של שמואל לעם אחרי בקשת המלך, משמש בסיס לדרשות, בווריאציות שונות, המנסות להעמיד על שוויון סמכותם של מנהיגים מדורות שונים. הנוסח התמציתי ביותר מובא ביר' ראש השנה בדיון על סמכותו של בית הדין בקבלת העדים וקידוש החודש:

כתיב 'יי' אשר עשה את משה ואת אהרן ואשר העלה וגו' וישלח יי' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל' ירובעל גדעון בדן שמשון יפתח זה יפתח הגלעדי הקיש שלשה קלי עולם לשלשה אבירי עולם ללמדך שבית דינו של גדעון ושל יפתח ושל שמשון שקולין כנגד משה ואהרן ושמואל ולא עוד אלא שסמך הגדולים מיכן ומיכן והקטנים באמצע (יר' ר"ה ב: ה דף נח ע"ב).

נדמה שהקשרה של הדרשה והתמציתיות שבה היא מובאת (בניגוד למסורת הארוכה והקדומה יותר בתוספתא, והמאוחרת יותר בקה"ר, מד"ש ובבבלי) מבהירה שמטרת הדרשה היא מיסוד סמכותו של בית הדין בהווה, וחיזוק ההגמוניה של בית הדין בירושלים, מול הביקורת מבית ומחוץ (בבבל) והנסיונות לערער את מעמדם של חבריו.[[57]](#footnote-57) בדרשה אין ניסיון לעמעם את תחושת הפער בגדולתם של סוגי המנהיגים, אלא להפוך פער זה לבלתי רלוונטי למעמדו של בית הדין ולהכרעותיו. העמדתו של אהרן כשווה למשה ולשמואל בתואר 'גדולי עולם', מובנת בדרשה זו, הקוראת להשוות אותם אף לשלושת 'קלי העולם'.[[58]](#footnote-58)

המסורת הקדומה בתוספתא[[59]](#footnote-59) ארוכה יותר:

למה לא סיפר שמותן של צדיקים שלא יהא כל אחד ואחד אומ' הריני בא להקיש את ר' פלוני לאלדד ומידד הריני מקיש את ר' פלוני לנדב ואביהוא וכן הוא אומ' ה' אשר עשה את משה ואת אהרן (שמ"א יב 6) ואומ' וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל (שם, שם 11) ירובעל זה גדעון בדן זה שמשון יפתח כמשמעו ואומ' משה ואהרן בכהניו [ושמואל בקראי שמו] (תה' צט 6) שקל הכת' שלשה קלי עולם בין שלשה גדולי עולם ללמדך שבית דינו של ירובעל גדול לפני המקום כבית דינו של משה ובית דינו של יפתח גדול לפני המקום כבית דינו של שמואל להודיעך שכל מי שנתמנה פרנס על הצבור אפי' קל שבקלים שקול כאביר שבאבירים וכן הוא אומר ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו' אין לך אלא שופט שבדורך ואומ' אל תאמר מה היה וגומ' (תוספתא ר"ה א הי"ח)

ההבדלים בין התוספתא לירושלמי:[[60]](#footnote-60)

1. תוספת ההקדמה העוסקת בסיבת העלמת שמותם של שבעים הזקנים, ותשובת הברייתא המצביעה על שאיפה למנוע השוואות בין מנהיגים פשוטים לגדולי הנביאים, ובין מנהיגים פשוטים לכהנים גדולים.
2. תוספת הפסוק מתהלים, המשווה בין הנהגת משה ואהרן להנהגת שמואל.
3. תוספת דרשה על סדר המנהיגים הנזכרים בדברי שמואל.
4. הרחבת המסר של הדרשה ביחס למעמדו של כל פרנס ושופט.
5. תוספת הלקח: 'אל תאמר...' .

תוספות התוספתא מלמדות על מגמה של הרחבת מסר השוויון, גם לתחומי הנהגה שמחוץ לבית הדין. תשובת התוספתא לשאלת הסיבה להעלמת שמות הזקנים, מלמדת על התנגדות בעליה להיררכיה בקרב מנהיגים בני אותה תקופה. העלמת שמות הזקנים נועדה לטשטש את ההיררכיה בין החכמים לבין נביאי הדור וכהניו.[[61]](#footnote-61) הפסוק מתהלים מחזק את ההשוואה בין גדולי הכהנים למי שידועים בהנהגתם הנבואית.[[62]](#footnote-62) התוספתא אינה מסתפקת בהשוואת שלושת גדולי העולם לשלושת קלי העולם, אלא מפרקת אותם לזוגות, כדי להדגיש את השוויון בין כל סוגי ההנהגה. בהמשך הדרשה נזכר במפורש תפקידו של הפרנס,[[63]](#footnote-63) כמי שגם על מינויו חל עקרון השוויון במעמד לבעלי תפקידי הנהגה אחרים.

מהשוואת שני הנוסחים עולה, אם כן, שמסורת הירושלמי המאוחרת יותר, מבקשת להגביל את עקרון השוויון ההיררכי של ההנהגה הרחבה העולה מהתוספתא, להגדרת מעמד של דייני הסנהדרין בלבד. בשתי המסורות שמו של אהרן נבלע בתוך הקטגוריה של גדולי עולם (הדבר בולט במיוחד בחלק של הדרשה בו מפרקים את גדולי העולם וקלי העולם לזוגות, ומתעלמים מאהרן ומבן זוגו),[[64]](#footnote-64) אולם בעוד המסורת בתוספתא, מונה את מעמד הכהונה (אהרן, נדב ואביהוא) כהנהגה שיש להעמיד כשווה להנהגת נביאים (משה, שמואל, אלדד ומידד) וחכמים (70 הזקנים), המסורת בירושלמי אינה מזכירה את הכהונה כמעמד בפני עצמו.

בנוסח הדרשה בקהלת רבה ובמדרש שמואל, דמותו של אהרן דומיננטית יותר, כפי שנראה להלן:

ר' אבא בר כהנא ואמרי לה בשם ר' אדא בר חוניא יהיה בעיניך דור שבא כדור שהלך שלא תאמר אילו היה ר' עקיבא קיים הייתי קורא לפניו, אילו היו ר' זירא ור' יוחנן קיימין הייתי שונה לפניהם, אלא דור שבא בימיך וחכם שבימיך כדור שהלך וחכמים הראשונים שהיו לפניך, א"ר יוחנן כתיב (שמואל א' 12) ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו', וכתיב (שם שם) וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל, ירובעל זה גדעון, בדן זה שמשון, יפתח כמשמעו, וכתיב (תהלים צט) משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו, שקל הכתוב שלשה קלי עולם עם שלשה גדולי עולם ללמדך שבית דינו של ירובעל גדול וחשוב לפני הקדוש ברוך הוא כבית דינו של משה, ובית דינו של שמשון כבית דינו של אהרן, ובית דינו של יפתח כבית דינו של שמואל, ללמדך שכל מי שנתמנה פרנס על הציבור אפילו הוא קל שבקלים הרי הוא כאביר שבאבירים הראשונים, שנא' (דברים יז) ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וגו', אין לי אלא שופט שבדורך שופט שאינו בדורך מניין מה ת"ל ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, מלמד שהשופט שבדורך הרי הוא בזמנו כשופט שהיה בימים הראשונים, וכה"א אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ארשב"ל אין לך לשמוע אלא שופט שבדורך כתיב (במדבר לו) ויקרבו ראשי האבות למשפחות בני גלעד בן מכיר בן מנשה וגו', א"ר יודן האבות אבות אלא אלו נכנסין לארכי ואלו נשמטין מן הארכי לפיכך פגמן הכתוב, א"ר ברכיה כתיב (דה"א יב, כח) ויהוידע הנגיד לאהרן וכי יהוידע היה נגיד לאהרן אלא אילו היה אהרן קיים בדורו של יהוידע יהוידע היה גדול ממנו בשעתו, אמר ר' סימאי כתיב (שם, ו לד) ואהרן ובניו מקטירים על מזבח העולה וגו', וכי אהרן ובניו קיימים, והלא צדוק ובניו היו אלא ללמדך שאילו היה אהרן ובניו קיימים צדוק היה גדול מהם בשעתו, ר' הילל בריה דרבי שמואל בר נחמן מייתי לה מהכא (נחמיה ח) ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות כי לא עשו מימי יושע בן נון כן בני ישראל עד היום ההוא ותהי שמחה גדולה מאד, פגם הכתוב בכבודו של צדיק בקבר בשביל פלוני בשעתו, ורבנן מייתי לה מן הכא (עזרא ז) בן אבישוע בן פנחס בן אלעזר וגו' הוא עזרא עלה מבבל אלא אלו היה אהרן קיים היה עזרא גדול ממנו בשעתו (קה"ר א, ד).

 ההבדלים בין נוסח הדרשה בקהלת רבה לנוסח הדרשה בתוספתא:

1. בהקדמת התוספתא מובאים גדולי העבר **הנביאים והכהנים**, כדוגמה למנהיגים הנתפסים כגדולים ביחס לאחרים. בהקדמת קהלת רבה מונה הדרשן את **החכמים** מהעבר הקרוב.
2. בקה"ר כמו גם בתוספתא, מפרק הדרשן את מושאי ההשוואה (גדולי העולם מול קלי העולם), אולם בעוד דרשן התוספתא אינו מזכיר את אהרן בפירוק, ומסתפק במשה ושמואל כנגד ירובעל ויפתח, הדרשן בקה"ר מזכיר גם את אהרן כנגד שמשון.
3. תוספת ארוכה בקה"ר המדגישה את המסר על היותם של מנהיגי הדור שווים בחכמתם ואף גדולים יותר ממקביליהם, גדולי עולם שבדורות הקודמים. ארבע מתוך חמש הדוגמאות המובאות מן הפסוקים כדי להוכיח עקרון זה עוסקות במעמדם של כהנים.

נראה שמטרת הדרשן בקה"ר בשונה מדרשן התוספתא, היא לבקר את נטיית הנתינים לקדש את מנהיגי העבר ולהתגעגע לימי הנהגתם. התוספתא מתייחסת בעיקר להשוואה של דרגת המנהיגים המכהנים במקביל זה לזה, ואילו המדרש בקה"ר מפרש את הפסוק 'דור הולך ודור בא' כמי שמלמד על שוויון מעמדם של מנהיגים בני דורות שונים, הנקבע לא בהשוואתם זה לזה, אלא ביחס לדור שאותו הם מנהיגים. ר' אבא בר כהנא מדגים עקרון זה, על ידי אזכור חכמי הדורות שקדמו לו,[[65]](#footnote-65) ואילו ריש לקיש (שפעל במקביל לחכמי הדור הנזכרים בדברי ר' אבא בר כהנא) מביא דוגמאות מן העבר הרחוק, מגיבורי המקרא. ריש לקיש בחר ארבע דמויות מקראיות שירשו תפקידי הנהגה מגדולי המנהיגים שקדמו להם. בהשוואה המתבקשת נדמה שידם של היורשים על התחתונה, ואולם ריש לקיש מוכיח מתוך דיוק בפסוקים, כי מעמד היורשים בהווה, גדול יותר משהיה מעמדם של אבותיהם אילו היו מכהנים באותה תקופה.[[66]](#footnote-66) הבחירה של ריש לקיש להוכיח עקרון זה בעיקר על ידי דוגמאות ממנהיגות כהנית, איננה מקרית. אילו היה ריש לקיש רוצה לחדד עקרון זה על ההנהגה באופן כללי, האם בחירה במנהיגות יהושע לעומת משה, או אלישע לעומת אליהו, לא היתה מיטיבה לבטא זאת? נדמה שריש לקיש מנסה ללמד דרך הדוגמאות בדרשתו, על הפיחות של חשיבות הייחוס הכהני במהלך הדורות, והעצמת ההנהגה הפועלת מתוקף אתגרי השעה. הדוגמאות שמביא ריש לקיש מחדדות את הרעיון שאין מעמד אבסולוטי מכח ייחוס. אהרן הוא לכאורה בעל המעמד הכהני הגבוה ביותר מבחינת ייחוסו ואף על פי כן יורשיו גדולים ממנו. כהונתו של עזרא היתה בלתי רלוונטית למעמדו, מה שעצב את גדולתו, הוא התיאור הנלווה לפסוקים המתארים את ייחוסו (המצוטטים בסופה של הדרשה): "הוּא עֶזְרָא עָלָה מִבָּבֶל וְהוּא סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתֶּן לוֹ הַמֶּלֶךְ כְּיַד ה' אֱלֹהָיו עָלָיו כֹּל בַּקָּשָׁתוֹ" (עזרא ז 6).

נסכם את העולה מהשוואת נוסחי הדרשה:[[67]](#footnote-67) נוסח התוספתא הקדום ביותר מחדד את רעיון השוויון בין סוגי ההנהגה השונים. אליבא דתוספתא אין יתרון להנהגה כהנית על פני הנהגה נבואית, כלומר הדמויות נבחנות מכח היותן מנהיגות ולא עקב סוג ההנהגה המוטלת על כתפיהם. נוסח הירושלמי מתייחס להנהגת בתי הדין בלבד, וממסד את מעמדם. אין כל ניסיון למסד את מעמדם של מנהיגים אחרים. ר' אבא בר כהנא בנוסח קה"ר דואג לבסס את מעמדם של תלמידי החכמים שבכל דור, ואילו ריש לקיש מדגיש כי לא זכות אבות או ייחוס קובעים את מעמדו של המנהיג, אלא אופיו של התפקיד ונחיצותו בהווה.

ניתוח השתלשלות נוסח דרשת 'קלי עולם וגדולי עולם' מציע נדבך נוסף להגדרת מוקד המתיחות בין הכהנים לחכמים של כהנא ופינקלשטיין. כהנא ופינקלשטיין הצביעו על המתיחות של סוף ימי בית שני כמי שמהווה את הרקע לדרשות המבדלות את מעמד הכהונה (אהרן) ממעמד החכמים (משה) בתחום של הוראת התורה. השתלשלות נוסח דרשת קלי העולם וגדולי העולם לתוך תקופת התלמוד, מלמדת כי מוקדי החיכוך בין הכהנים לחכמים המשיכו ללוות את החברה הישראלית עוד שנים רבות לאחר החורבן, ולא רק בשאלות של הוראת תורה. כמו כן, נדמה שלעיתים חכמים, בני אותה תקופה, לא היו תמימי דעים בהגדרת ההיררכיה בין המעמדות.[[68]](#footnote-68)

דרשה מעניינת במדרש שיר השירים רבה, מרחיבה בתיאור השוויון שבין משה לאהרן, למעט תחום אחד, הנבלע לכאורה בין תחומי השוויון, אולם מעמיד את היחס שבין משה לאהרן כיחס שבין אם לעוברה:

שני שדיך, אלו משה ואהרן, מה השדים הללו הודה והדרה של אשה, כך משה ואהרן הודן והדרן של ישראל, מה השדים הללו נויה של אשה, כך משה ואהרן נוין של ישראל, מה השדים הללו כבודה ושבחה של אשה, כך משה ואהרן כבודן ושבחן של ישראל, מה השדים הללו מלאים חלב, כך משה ואהרן ממלאים ישראל מן התורה, ומה השדים הללו כל מה שהאשה אוכלת התינוק אוכל ויונק מהן, כך כל תורה שלמד משה רבינו לימדה לאהרן,[[69]](#footnote-69) הה"ד (שמות ד 26) ויגד משה לאהרן את כל דברי ה', ורבנן אמרי גילה לו שם המפורש, מה השדים הללו אין אחד מהם גדול מחברו, כך היו משה ואהרן, הה"ד (שם ו 27) הוא משה ואהרן, וכתיב (שם ו 26) הוא אהרן ומשה, לא משה גדול מאהרן, ולא אהרן גדול ממשה בתורה, ר' אבא אמר למלך שהיו לו שתי מרגליות טובות ונתנן בכף מאזנים לא זו גדולה מזו ולא זו גדולה מזו, כך הם משה ואהרן שוים, א"ר חנינא בר פפא ברוך המקום שבחר בשני אחים האלה, שלא נבראו אלא לתורה ולכבודן של ישראל (שהש"ר ד, א (ה))

סביר להניח שדרשה זאת נכתבה על ידי חכמים מאסכולת השוויון, וחרף תפיסתם זו, הדגישו את האוטוריטה של משה בתורה, וייחסו לו את הנחלת ידיעותיו בתורה לאהרן.

**3. יחסי האחווה בין משה לאהרן**

מאפיין נוסף וייחודי של המסורות העוסקות באהרן, הוא המשקל הרב הניתן בהן ליחסי האחווה היחודיים שבין משה ואהרן: הקפדת האחד על כבודו של רעהו, הצער שחש האחד כלפי אפשרות של פגיעה במעמדו של האחר, ובעיקר מסורות העוסקות בשמחה ההדדית של האחים על המינוי שקבל כל אחד מהם.

תיאור יחסי האחווה הנעימים שבין משה לאהרן אינו סותר את המתואר במקרא. משה ואהרן הינם דוגמה חיובית ראשונה לשני אחים הנוהגים זה בזה כבוד הדדי, נטול קנאה ומשתפים פעולה בהנהגת העם. את יופיים של יחסי אחווה אלו, מחזק משורר תהלים במזמור המתאר את משיחתו של אהרן, ופותח במלים: 'הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד' (תהלים קלג, א).[[70]](#footnote-70) לא מפתיע אפוא שהתיאור המרענן של יחסי אחווה אלו, לאחר סיפורי קנאה ומתח בין אחים בסיפורי בראשית, מהווה תשתית חינוכית להנחלת ערך האחווה.[[71]](#footnote-71) אף על פי כן, הכתוב לא מסתיר עדויות לכעס, תוכחה ואפילו קצף בין משה לאהרן,[[72]](#footnote-72) ואילו אלו לא פותחו בדרשות, שהוקדשו לרוב לתיאור האחווה הגדולה נטולת המתחים בין השניים, ודאגה כנה של האחד כלפי השני. נעיין בכמה מן המסורות, ונבדוק האם מלבד המגמה המרכזית של הנחלת ערך האחווה, נתן לעמוד גם על מגמה היסטוריוציסטית סמויה, העשויה לבאר דגשים יחודיים של מסורות אלו.

**זה שמח בגדולתו של זה**

מספר דרשות מתארות בווריאציות שונות את שמחת אהרן על מינויו של משה, ואת שמחת משה עם משיחת אהרן לכהן גדול. שמחת אהרן מתוארת בכתוב ככזו שתתרחש במפגש הראשון עם משה (שמ' ד 14). העובדה שחכמים ראו צורך להעצים תגובה זו,[[73]](#footnote-73) מובנת מאד, שכן אך טבעי הדבר, שעינו של אח בוגר תהיה צרה במינויו של האח הצעיר ממנו, והצבתו ככפוף לו. שמחת אהרן משמשת אפוא, דוגמה ומופת לתגובה אצילית נטולת קנאה במצב בו יכולה היתה לצמוח. מה שפחות מובן הוא מגמתן של הדרשות המשבחות את משה על שלא נתקנא במינויו של אהרן אחיו לכהן הגדול. קנאה בסיטואציה כזו, נדמית כחריגה בין אחים רגילים, ועל אחת כמה וכמה כשמדובר במשה הענו מכל אדם, שקריאתו 'המקנא אתה לי ומי יתן כל עם ה' נביאים...' (במ' יא 29) מעידה על רוחב ליבו כלפי עלייתם לגדולה של נתיניו.

המסורות המתארות את יחס משה למינויו של אהרן פורשות מדרג של תגובות. בשני הקצוות עוסקות הדרשות בסרובו של משה ליטול על עצמו את שליחות הוצאת עם ישראל ממצרים. האחת מתארת את מינויו של אהרן לכהן גדול כעונש למשה על סירובו לקבל על עצמו את השליחות של הוצאת עם ישראל ממצרים:

אמ' ר' שמואל בר נחמ' כל שבעת ימי הסנה היה הק' מפתה את משה שילך לשליחתו למצרים, הה"ד גם מתמול גם משלשום גם מאז דברך אל עבדך (שמות ד 10), הרי ששה, בשביעי אמ' לו שלח נא ביד תשלח (שם ד 13), אמ' לו הקדוש ברוך הוא משה אתה אומר לי שלח נא ביד תשלח, חייך שאני צוררה לך בכנפיך. אימתי פרעו לו, ר' ברכיה אמ' ר' לוי ור' חלבו. ר' לוי אמ' כל שבעת ימי אדר היה משה מבקש תפילה ותחנונים שיכנס לארץ ישראל ובשביעי אמ' לו כי לא תעבר את הירדן הזה (דברים ג 27). ר' חלבו אמ' כל שבעת ימי המילואים היה משה משמש בכהונה גדולה וכסבור שלו היא בשביעי אמ' לו לא שלך היא אלא שלאהרן אחיך היא. ויהי ביום השמיני קרא [משה לאהרן ולבניו [...]] (ויק"ר שמיני יא, ו עמ' רכו - רכח).[[74]](#footnote-74)

מדרשה זו עולה שמשה לא הסתפק בתפקיד ההנהגה, וסבור היה שגם הכהונה הגדולה נתונה לו.[[75]](#footnote-75) בקצה האחר מצויה דרשה המסבירה כי סרובו של משה לשליחות, נבע ממחשבתו שאחיו ראוי ממנו לתפקיד זה:

תדע לך שכן אתה מוצא בשעה שאמר לו הקדוש ברוך הוא למשה ועתה (לך) [לכה] ואשלחך אל פרעה וגו' (שמות ג 10), א"ל משה שלח נא ביד תשלח (שם ד 13), את סבור שמא עיכב משה שלא לילך, לא עשה אלא כמכבד לאהרן, אמר משה עד שלא עמדתי היה אהרן מתנבא להם שמונים שנה, הוא שנאמר ואודע להם בארץ מצרים (יחזקאל כ 5) [...] אמר לו כל השנים הללו היה אהרן מתנבא להם, ועכשיו אני בא להם בתחום אחי שיהא מיצר, לכך לא ביקש משה לילך, א"ל הקדוש ברוך הוא אהרן אחיך אינו מיצר בדבר הזה, אלא ישמח תדע לך שהוא יוצא לאנפטי[[76]](#footnote-76) שלך, שנאמר הנה הוא יוצא לקראתך וראה ושמח בלבו (שמות ד 14), לא בפיו בלבד אלא בלבו, לבו יותר מפיו, וראך ושמח בלבו [...] כיון שאמר לו כך קיבל עליו לילך, מיד נגלה הקדוש ברוך הוא על אהרן, א"ל צא לקראת משה אחיך, כדי שידע שאתה שמח בדבר, לכך נאמר לך לקראת משה המדברה, הוי מי יתנך כאח לי כמשה ואהרן, שהיו אוהבין זה לזה, אמצאך בחוץ אשקך (שה"ש ח 1), וילך ויפגשהו בהר האלהים וישק לו (שמות ד 27) (תנחומא (ב) שמות כד).[[77]](#footnote-77)

בין שני הקצוות המתארים את רגשותיו של משה (חימוד תפקיד הכהונה הגדולה מול ויתור על מינויו למנהיג לטובת אהרן) מצויות דרשות מתונות יותר: עורך הדרשה בתנחומא, המפרשת את נוסח הציווי למשה למשוח את אהרן (ויקרא ט 1), מתחיל בדרשה על מחשבת משה שהתפקיד נתון לו, מוסיף כי היתה זו גם מחשבתו של אהרן, וממשיך בתיאור שמחתו של משה משנתברר לו שהתפקיד מסור לאחיו:

יש קריאה לגדולה, שנאמר קרא משה, א"ל משה כך אמר לי הקדוש ברוך הוא למנות אותך כהן גדול, אמר לו אהרן אתה יגעת במשכן, ואני נעשה כהן גדול, א"ל חייך אעפ"י שאתה נעשה כהן גדול כמו שאני נעשה, שכשם ששמחת לי בגדולתי, כך אני שמח לך בגדולתך (תנחומא (ב) שמיני ה)

הצגת משה כמי שחמד את תפקיד הכהונה הגדולה התמתן, ותחתיו מוצג משה כמי ששמח בהעברת התפקיד לאהרן.

בשתי דרשות אחרות חלה התפתחות נוספת. כדי לנטרל את האפשרות שמשה מקנא באהרן על משיחתו לכהן גדול, מוצג משה כמי שדואג למעמדו של אחיו, ומתמלא בצער כשחושש לפגיעה בו. בדרשה הראשונה מצר משה על אופי התפקיד של אהרן:

ר' לוי בש' ר' חמא בר' חנינה צער גדול היה לו למשה בדבר הזה, כך הוא כבודו שלאהרן אחי להיות רואה את הנגעים, אמ' לו הקדוש ברוך הוא ולא נהנה ממנו עשרים וארבע מתנות, ובמתלא אמ' דאכיל בהדי קורא לקי בהדי קילא (ויקרא רבה טו, ח עמ' שלז)[[78]](#footnote-78)

בדרשה השניה מביע משה צער וחשש מפני צמצום תפקידו של אהרן כתוצאה מחטא בניו:

ואל יבוא בכל עת, אמ' ר' יהודה בר' סימ' צער גדול היה לו למשה בדבר הזה. אמ' אוי לי שמא נדחף אהרן ממחיצתו, ... אמ' לו הקדוש ברוך הוא למשה לא כשם שאת סבור, לא עת לשעה ולא עת ליום ולא עת לשנה ולא עת לשתים עשרה שנה ולא עת לשבעים שנה ולא עת לעולם, אלא בכל שעה שהוא רוצה ליכנס יכנס, ובלבד שיהא נכנס כסדר הזה (שם כא, ז עמ' תפג).

המלים הזהות בשתי הדרשות 'צער גדול היה לו למשה בדבר הזה', מלמדות אולי על זיקה ביניהן, ברצון להבליט את ההכרה של המנהיג הרוחני, החכם, במעמדו של הכהן, ואת חששו מפני פגיעה במעמד זה.

גם הדרשה המתארת את משה כמי שסבור שאהרן אמור ליטול את תפקיד ההנהגה, עובר תהליך של מיתון. משה מקבל על עצמו את התפקיד, אולם אינו נוהג על פי ההיררכיה המוכתבת לו על ידי האל, והופך את אהרן לשותף שווה בהנהגת העם:

בתורים, בשני תארים בשני אחים זה משה ואהרן שתוארן טובה זה על זה, זה שמח בגדולתו של זה וזה שמח בגדולתו של זה, אמר ר' פנחס כתיב (שמות ד) ודבר הוא לך אל העם והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים, לתורגמן, ואתה תהיה לו לאלהים וכי עבודת כוכבים נעשה משה לאהרן דאת אמרת ואתה תהיה לו לאלהים, אלא כך אמר הקדוש ברוך הוא למשה משה כשם שמוראי עליך כך יהיה מוראך על אחיך, והוא לא עשה כן אלא (שמות ד) וילך משה ואהרן ויאספו את כל זקני בני ישראל וידבר אהרן את כל הדברים, הקיש כתפו לכתפו שעדיין היה שמח זה בגדולתו של זה וזה בגדולתו של זה [...] (שהש"ר א, א י).

בדרשה אחרת בה מתאר הכתוב מצב של מתח בין משה לאהרן, על רקע שריפת פר החטאת לאחר מות נדב ואביהוא, מוצג משה כמי שמודה בטעותו, ומכריז על אהרן כמי שהיטיב להבין ממנו את ההלכה:

מיד וישמע משה (ויקרא י 20), הוציא כרוז בכל המחנה ואמ' אני טעיתי את ההלכה ואהרן אחי למדני. אלעזר ידע את ההלכה ושתק, איתמר ידע את ההלכה ושתק, זכו שנתייחד הדיבור עליהן ועל אביהן ועל אחי אביהן בחייהן, הה"ד וידבר י"י אל משה ואל אהרן לאמר אלהם (ויקרא יא 1) (ויק"ר יג, א עמ' רעב).

אם נסכם את מנעד הרגשות הנחשפות בדרשות העוסקות בביטויי תגובתו של משה על מינוי אהרן לתפקיד הכהונה הגדולה, נמצא את השלבים הבאים: משה מתאווה לתפקיד, משה מקבל את הוראת האל למשוח את אהרן ושמח לבצע את הציווי, משה מקנא לאהרן ומוחה על אופי תפקידיו או על צמצום סמכויותיו, משה מאציל ממעמדו על אהרן והופכו לשותף לו, משה מודיע בכרוז על אהרן כמי שהיטיב להבין הלכה שהיתה בתחום אחריותו, משה חפץ לוותר על תפקיד ההנהגה וסבור כי אהרן ראוי לו יותר ממנו.

**השמן על זקנו של אהרן**

שתי דרשות אחרות, מלמדות אף הן על תמורה באופי הדרשות המתארות את רגשותיו של משה, בשעת משיחת אהרן לכהן גדול. הדרשות עוסקות בפסוק מתהילים המתאר את השמן היורד על זקנו של אהרן.[[79]](#footnote-79) המסורת הקדומה יותר, מתארת את חששו של משה, מפני מעילה בשמן הקודש שטפטף על זקן אהרן, עקב החריגה משימוש בו למשיחת אהרן בלבד, ואת דברי ההרגעה של רוח הקודש:

אמרו בשעה שיצק משה שמן המשחה על ראש אהרן נרתע ונפל לאחוריו אמר אוי לי שמעלתי בשמן המשחה, השיבתו רוח הקודש הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשמן הטוב על הראש היורד על הזקן זקן אהרן שיורד על פי מדותיו כטל חרמון שיורד על הררי ציון, מה הטל הזה אין בו מעילה אף שמן המשחה אין בו מעילה (ספרא שמיני א).[[80]](#footnote-80)

במסורת המאוחרת יותר מובאת הדרשה הקדומה, אולם מתווסף לה חלק שאין לו מקבילה בספרות התנאית:

כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן (תהלים קלג 2), וכי שני זקנים היו לאהרן דאת אמ' הזקן זקן אהרן, אלא כיון שראה משה שמן המשחה שירד על זקנו שלאהרן היה שמח כאילו על זקנו הוא יורד (ויקרא רבה ג, ו עמ' עא).

שתי המסורות מתארות מצב נפשי ניגודי של משה בשעה שמשח את אהרן לתפקידו ככהן. רתיעה, חשש ובהלה בדרשה הקדומה מול שמחה ורוגע בדרשה המאוחרת. שני המצבים נוצרו כתוצאה מזליגת שמן הקודש, ששמש למשיחת אהרן על זקנו.

מהו פשרם של הבדלים אלו בדרשות החכמים בסוגיית יחסי משה ואהרן: מדוע ראו החכמים צורך להוכיח שמלכתחילה חפץ משה בתפקידו של אהרן; מדוע מתואר משה כמי שחושש שמעל בתפקיד המשיחה; ומדוע הדגישו והעצימו חכמים בדרשות אחרות את שמחתו של משה בשעת המשיחה, ואת דאגתו למעמדו של אהרן וליוקרתו.

קודם שנענה על שאלות אלו, נצרף אליהן את סיכומי הביניים של היחידות הקודמות. בעזרתם ננסה לבאר את תרומתו של מכלול הדרשות על אהרן להבנת המורכבות החברתית של מעמד הכהונה, משעה שייעודה כמנהיגת הפולחן הדתי התערער, תחילה עקב התנהלות חבריה, ובהמשך עקב ייתורה לכאורה עם חורבן המקדש.

ביחידה הראשונה עמדנו על הנטיה הדרשנית להבליט את דמותו של אהרן כמודל מוסרי, תוך התעלמות כמעט מוחלטת מתפקידו כסמכות המרכזית בהנהגת הפולחן הדתי במקדש. הצגנו שני הסברים לנטיה זו: תוכחה לכהנים בדבר עדיפות המוסר על הפולחן, או העמדת אלטרנטיבה להנהגת הכהנים בדמותם של חכמים הבולטים בהתנהלותם המוסרית.

ביחידה השניה, הצגנו שתי אסכולות בתפיסת מעמדם של משה ואהרן: אסכולת השוויון לעומת אסכולת ההיררכיה, והצענו להסביר את המחלוקת ביניהם כנובעת משינוי הזמנים, והתמורה במעמדם של הכהנים בשנים שמחורבן המקדש ועד לתקופת התלמוד, ואולי גם ממחלוקת פנימית בת אותה התקופה בשאלת היחס למעמד הכהונה במציאות ללא מקדש.

ביחידה השלישית עמדנו על המדרג בתיאור רגשותיו של משה ביחס לציווי על מינוי אהרן לכהן גדול, ממחשבה שהתפקיד נתון לו, ועד לתיאור משה כמי שדואג לבל יפגע תפקידו ומעמדו של אהרן, מבחינת תוכן התפקיד ורוחבו.

המעקב אחר המסורות העוסקות באהרן וביחסי משה ואהרן כפי שהוצגו במאמר זה, מאפשר לשרטט מימד נוסף בתמונה שהוצגה על ידי חוקרים שונים בתיאור התמורות במעמד הכהונה, מימי סוף בית שני ועד לתקופת התלמוד. בתמונת החוקרים מוצגת הכהונה כקבוצה טיפולוגית בעלת מאפיינים משותפים: היחס החשדני כלפי חבריה הצדוקים בסוף תקופת בית שני;[[81]](#footnote-81) הרצון שהתעורר בקרב קבוצות של חכמים לרשת את תפקידם בהנהגה הדתית מהתקופה שלאחר חורבן הבית והלאה;[[82]](#footnote-82) משברים חברתיים בין שכבות כהנים אליטיסטיות להנהגת החכמים העממית,[[83]](#footnote-83) ומאבק של חכמים בתקופת התלמוד, למען השארתם של הכהנים כבעלי מעמד ותפקיד, גם לאחר שהעם התרגל לנהל את חייו ללא פולחן המקדש.[[84]](#footnote-84) המימד הנוסף המוצג בדרשות על אהרן, מפרק את התמונה השלמה, נוטל את אחד מחלקיה, ומבליט באמצעותו את מורכבות ההיבטים שמנו החוקרים, בדמותו של אהרן הכהן כנציג הכהונה בכל הדורות.

**יבואו בני עממין לשלום שעושין מעשה אהרן**

מחלוקת הצדוקים והפרושים נזכרת לא מעט בספרות המשנה ובספרות הכתתית.[[85]](#footnote-85) במדרשים המאוחרים נתן למצוא לה רמזים,[[86]](#footnote-86) אולם נדמה שעריכתן של הדרשות בתקופות בהן מחלוקת זו כמעט שככה, הביאה להתייחסות מינורית יותר בספרות זו. אף על פי כן נראה שבכמה מהדרשות על אהרן שאותם נתחנו במאמר זה, נתן למצוא מימד של כיבוי שריפת המחלוקת. היחס החשדני כלפי מעמד הכהונה שנוצר בתקופת המחלוקת, לא נעלם, והיה צורך לבנות מחדש את יחסי האמון בין שכבת החכמים (יורשיה של הכת הפרושית), לבין הכהנים שנחשדו כמי שמשתייכים לכת הצדוקית. עדות אפשרית לחשדנות זו מצויה בדרשה המתארת את הכאוס ששורר בעם עם היוודע מותו של אהרן, ומחשבת העם שמשה הוא שהביא למיתתו:

בשנה אחת מתו שלשה צדיקים משה ואהרן ומרים שוב לא מצאו ישראל נחת רוח [...] מת אהרן בטל עמוד ענן [...] באותה שעה היו ישראל נפוצים וערומים מכל מצות נתקבצו כל ישראל אצל משה ואמרו לו: אהרן אחיך היכן הוא? אמר להם אלהים גנזו לחיי העולם הבא, ולא היו מאמינים לו. אמרו לו: אנו יודעים בך שאכזרי אתה שמא אמר לפניך דבר שאינו הגון וקנסת עליו מיתה. מה עשה הקדוש ברוך הוא הביא מטתו של אהרן ותלאה בשמי שמים והיה הקדוש ברוך הוא עומד בהספד עליו ומלאכי שרת עונים אחריו ומה היו אומרים (מלאכי ב 6) תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון (ספרי דברים שה)

הקב"ה ומלאכי השרת נחלצים להגנתו של משה על ידי תיאורו של אהרן כמי שהלך על פי תורת האמת, ואם כך לא היתה לו למשה כל סיבה לקנוס עליו מיתה.

החשדנות המרכזית כלפי הכהנים הצדוקים היתה ביחס לתפקידם בתחום הפולחן. המשנה מתארת את בכיים של הפרושים בעת שליוו את הכהן הגדול לעבודת יום הכיפורים מבלי שיכלו לפקח על פעולותיו בקודש הקודשים.[[87]](#footnote-87) האם רתיעתו וחששו של משה מפני מעילה בתפקידו בעת משיחת אהרן: "נרתע ונפל לאחוריו אמר אוי לי שמעלתי בשמן המשחה" (ספרא שמיני א, לעיל עמ'), לא רומזת לעצבנות הפולחנית שאפיינה מחלוקת זו? אם כן, האם נוכל לראות בדרשה המאוחרת יותר, המתארת את שמחתו של משה על השמן החורג מגבולות זקנו של אהרן (ויק"ר ג עמ'), את תהליך ההתפוגגות של חשדנות זו, את השחרור מההקפדה על כללי הטהרה הנוקשים, והניסיון לעצב את מעמד הכהן במנותק מפולחן המקדש?

נדמה שפיתוח תכונותיו המוסריות של אהרן, והדגשתם כמאפיין המרכזי של דמותו (עליהם עמדנו ביחידה הראשונה), מציבים אלטרנטיבה כהנית לסולם הערכים שאפיין את הכהנים הצדוקים, ומדגישים את עדיפות המוסר על פני הפולחן. אהרן מוצג בהם כמי שייזכר לא בזכות הקפדתו ודיוקו בפולחן המקדש, אלא הודות לרדיפת השלום והודות למאמציו בקירוב הבריות אלו לאלו, ולאביהם שבשמים.

**אפילו ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ[[88]](#footnote-88)**

סוגיית היררכיית המעמד שבין החכמים לכהנים עמדה על סדר היום בדורות הראשונים שלאחר החורבן. העדר המקדש נטל מהכהנים את התפקיד המרכזי שהוטל עליהם בשירות העם, ושאלת מעמדם ללא תפקיד זה עלתה על ידי מתחריהם בהנהגה – החכמים.[[89]](#footnote-89) הדרשות העוסקות במשה ואהרן מנקודת המבט של היררכיה ושוויון בהן עסקנו ביחידה השנייה, פורשות את מגוון היבטיה של הסוגיה, כמו גם את העמדה הבלתי אחידה של חכמים. הדרשות המדגישות את ההיררכיה, ואת קדימותו של משה לאהרן בהוראת התורה, מבקשות למסד הנהגה חלופית להנהגת הכהונה, ולהצביע על גדולה בתורה כמי שקובעת את מעלתו של המנהיג.[[90]](#footnote-90) החכם הוא אם כן האוטוריטה בהנחלת התורה. הכהן יכול לעמוד בדרגה שוויונית לחכם, לא מכח ייחוסו, אלא רק במידה שגדולתו בתורה משתווה לזו של החכם. העובדה שבמקביל לדרשות ההיררכיה נתן למצוא גם דרשות המוכיחות שוויון בין הנהגת משה לאהרן, מלמדת כי מול גישה זו, המעמידה היררכיה על פי גדולה בתורה, היו מי שסברו שהייחוס ממשיך להוות פרמטר להנהגה, ונלחמו למען הישארותם של הכהנים בעלי מעמד בהנהגה הרוחנית של הציבור.

**שלא יהו ישראל אומרים מעצמו נעשה כהן גדול[[91]](#footnote-91)**

הדומיננטיות הבולטת של דרשות האחווה בתיאור יחסי משה ואהרן, כפי שראינו ביחידה השלישית, מלמדת על הקושי הגדול בנטרול החשדנות והמתיחות שנוצרו במהלך התקופות בין מעמד החכמים למעמד הכהונה. הדרשות על יחסי משה ואהרן לא באות לבקר את היבטי החשדנות והמתיחות, אדרבא, הן מלמדות כי גם בין אבות המעמד והשושלת, ביטויי החשדנות והמתיחות שחקו תפקיד, אולם מול אלו מובלטת האידיליה שהצליחה להתגבר על משקעי העבר, וליצור יחסי אחווה ממשיים של שמחת המינוי ודאגה להכרה בו. ההדגשה של שמחת משה על מינוי אהרן לכהן גדול, המובנת מאליה בסיפור המקראי, צריכה חיזוק והדגשה, במציאות החברתית של תקופות המשנה והתלמוד, בהן מעמד הכהנים הלך ונסדק, והקריאות לבטלו נשמעו מגרונם של שכבות החברה המגוונות.

שאיפות הדחת הכהנים ממעמדם וירושת תפקידם הבאים לידי ביטוי בכמה מסורות בתלמוד ובמדרשי האגדה,[[92]](#footnote-92) אינן נעלמות בדרשות על אהרן, ומיוצגות באמצעות חשיפת מחשבתו של משה, שהוא עתיד להתמנות לכהן הגדול. המסר על היותה של מחשבה זו שגויה, מודגש בדרשות המתארות את התהליך שעבר משה המסתיים בדאגתו למינוי אהרן באופן פומבי, תוך הדגשת היותו נבחר על ידי האל.

"ויהי ביום השמיני קרא משה [לאהרן ולבניו ולזקני ישראל], ולמה אל זקני ישראל, בשביל לגדלו בפני הזקנים, א"ל הקדוש ברוך הוא קרא לזקנים ומנה אותו בפניהם, שלא יהו ישראל אומרים מעצמו נעשה כהן גדול, לפיכך ולזקני ישראל (תנחומא (ב) שמיני ה).

גם אם ההתנגדות האנושית מובנת, ונוצרה במהלך דורות שבהם הכהנים לא הצליחו להצדיק את בחירתם ותרומתם להנהגה הדתית רוחנית של הציבור, יש לזכור שמדובר בבחירה אלוהית נצחית, שחכמי ישראל היו עדים לה.

אהרן במסורות של חכמי ארץ ישראל מסוף תקופת בית שני ועד לתקופת התלמוד, משמש בבואה לתמורות שהתחוללו במעמדם של הכהנים, ומייצג לצד העמדה החשדנית, המבקרת והמבקשת להדיח, בעיקר את הפיוס ואת הצורך למסד מחדש את תפקידה של ההנהגה הדתית פולחנית, לצדה של הנהגת החכמים מורי התורה. הבחירה באהרן כפרדיגמה להעברת מסרים אלו נועדה להזכיר את הטוהר והקדושה שעמדו בבסיסו של המעמד והתפקיד, ולהעצים באמצעותו את המסר הדומיננטי של מחילה על משקעי העבר, ובניה מחודשת של המעמד מכח ההשראה של מי שעמד בראשו.

1. ההדגשה היא על מסורות של מדרשי אגדה ולא על מסורות הלכתיות הנצמדות לפסוקי המקרא העוסקים בקרבנות, או אלו המרכזות את דיני המקדש והקרבנות. להבחנה בין הסוגות ביחס לכהונה בכלל ראו: J. Neusner, "The Mishnah's Conception of the Priesthood: the Aggadah versus the Halakhah", *Review of Rabbinic Judaism* 14,1 (2011) pp.92 – 107 S [↑](#footnote-ref-1)
2. הסבורים שמגמה זו מתחילה כבר בספרות המקרא המאוחרת טוענים כי בספרות הדויטרונומיסטית ובספרי עזרא ונחמיה מוצבת דמותו של אהרן בהתאם לאתגרים של דור שיבת ציון. ראו: P. Guillaume, "Exploring the memory of Aaron in late Persian/early Hellenistic period Yehud", *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods*, (2013) pp. 95-105 וכן: J.W. Watts, "Scripturalization and the Aaronide Dynasties, *Journal of Hebrew Scriptures* 13 (2013) pp.1 – 15. [↑](#footnote-ref-2)
3. ראו פרק נ בחיבור המוקדש כולו לתיאור שבחו של שמעון בן יוחנן הגדול. [↑](#footnote-ref-3)
4. ראו: F. V. Reiterer, "Aaron's polyvalent role according to Ben Sira", *Rewriting Biblical History* (2011) pp.27-56. ובעיקר עמ' 46 – 51. [↑](#footnote-ref-4)
5. ראו: קדמוניות היהודים (מהדורת שליט), ירושלים 2002, 3.188: "[...] נצב אלהים על משה וציוהו ליתן את הכהונה לאהרן אחיו, שחסידותו (וצדקתו) מקנות לו יתר זכות מאשר לכל (שאר האנשים) לקבל את הכבוד הזה"; ובהמשך (3.190): "ועתה החליט אלהים עצמו, שאהרן ראוי לכבוד הזה ובחר בו לכהן, כי יודע הוא שהוא הצדיק בנו [...] (3.192): כי (אמנם) היה אהרן ראוי מכולם לכבוד זה מחמת משפחתו (ורוח) נבואתו ובגלל מדותיו המשובחות של אחיו". [↑](#footnote-ref-5)
6. כפי שמעידים דבריו בפתיחה לספרו האוטוביוגרפי, ראו: חיי יוסף [תרגם: ד' שוורץ], ירושלים תשס"ח עמ' 63: "ייחסוי אינו בלתי מצוין כלל ועיקר, אלא משתלשל מכהנים מדורות קדומים, כמו שאצל כל עם ועם יש יסוד שונה להשתייכות לאצולה, אצלנו חברות בכהונה היא הסימן ליחס מפואר [...]. [↑](#footnote-ref-6)
7. ראו: L. Feldman, "Josephus' Portrait of Aaron", *Classical Studies in Honor of David Sohlberg* (1996) pp.167-192. [↑](#footnote-ref-7)
8. על התנגדות אנשי הכת לכוהני ירושלים ראו: R. A. Kugler, "Priesthood at Qumran", *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years II* (1999) pp.93 – 116; ibid, "The Priesthood at Qumran: the evidence of references to Levi and the Levites", *The Provo International Conference* (1999) pp.465 – 479. [↑](#footnote-ref-8)
9. ראו: C. Hempel, "The Sons of Aaron in the Dead Sea Scrolls" *Flores Florentino* (2007) pp. 207-224; ibid, "Do the Scrolls Suggest Rivalry between the Sons of Aaron and the Sons of Zadok and if so was it Mutual?" *Revue de Qumran* 24, 1 <93> (2009) pp.135-153. [↑](#footnote-ref-9)
10. ראו: I. Gruenwald, "From Priesthood to Messianism: the Antipriestly Polemic and the Messianic Factor", *Messiah and Christos* (1992), pp.75 – 93. [↑](#footnote-ref-10)
11. להרחבה ראו: W. Horbury, "The Aaronic priesthood in the Epistle to the Hebrews", *Messianism among Jews and Christians* (2003) pp.227 – 254; D. W. Rooke, "Jesus as royal Priest: reflections on the interpretation of the Melchizedek tradition in Heb 7", *Biblica* 81,1 (2000) pp.81 – 94. [↑](#footnote-ref-11)
12. א' מרגליות, לונדון תש"ט. [↑](#footnote-ref-12)
13. לסקירת הגישות השונות העוסקות במגמתם של מדרשי חז"ל עיינו: י' גפני, "ארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות", קתדרה 100 (תשס"א), עמ' 200 – 226. לסקירת התייחסות ספציפית יותר למגמות הדרשות העוסקות באישי מקרא ראו: ב' אליצור, על מגמות בדרשות אמוראי ארץ ישראל העוסקות באישי המקרא, דיסרטציה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו. סיכום מעניין של הסברים שונים שנתנו לחריגה השיפוטית במדרשי חז"ל על אישי המקרא מצוי במאמרו של א' שבט, "הזכאים במקרא וחייבים בחז"ל, טללי אורות יב (תשס"ו), עמ' 13 – 99. [↑](#footnote-ref-13)
14. ראו למשל ביחס לאברהם: אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשר שנים? מפני שעשה אנגרייא בת"ח, שנאמר: וירק את חניכיו ילידי ביתו, ושמואל אמר: מפני שהפריז על מדותיו של הקדוש ברוך הוא, שנא': במה אדע כי אירשנה; ורבי יוחנן אמר: שהפריש בני אדם מלהכנס תחת כנפי השכינה, שנאמר: תן לי הנפש והרכוש קח לך (ב' נדרים לב ע"א). וכן האשמה קשה במיוחד ביחס למשה: "אלא ששמע משה ישראל מדברים מאחריו [תנחומא [ו] פקודי ז: אלא מפני ששמע ליצני הדור שהיו משיחין אחריו] שנא' והיה כצאת משה אל האהל וגו' והביטו אחרי משה (שמות ל"ג, ח), ומה היו אומרים? ר' יצחק אומר לשבח היו אומרים [...] ור' חמא אמר לגנאי, היו אומרים: ראה צואר, ראה שוקים, אוכל משל יהודים, ושותה משל יהודים, וכל מה שיש לו מן היהודים (תנחומא [ב] פקודי ד). ועוד רבים. [↑](#footnote-ref-14)
15. על השימוש שעשו חכמים בדמויותיהם של אבות האומה כמודל למנהיגי דורם ראו: א"א אורבך, "מלך ונביא בעיני חז"ל", טיפוסי מנהיגות בתקופת המקרא, ירושלים תשל"ג, עמ' 55 – 68; הנ"ל, "המלוכה המקראית בעיני חכמים", ספר יצחק אריה זליגמן תשמ"ג, עמ' 439 – 451; D. Goldblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self Government in Antiquity*, Tübingen 1993, pp. 176 – 231. [↑](#footnote-ref-15)
16. ראו: M. Aberbach and L. Smolar, "Jeroboam and Solomon: Rabbinic Interpretations", *JQR*59 (1968) pp. 118 – 132; R. L. Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, London – New york 1999, pp/83 – 109; R.R Kimelman, "The Conflict Between R. Yohanan and Resh Laqish on the Supremacy of the Patriarchate”, *Proceedings of the 7th World Congress of Jewish Studies* 3 (1981) pp. 1 – 20; S. Safrai, "Tales of the Sages in the Palestinian Tradition and the Babylonian Talmud", *Scripta Hierosolymitana* 22 (1971) pp. 209 – 232. [↑](#footnote-ref-16)
17. פיתוח חטאו של אהרן בחטא העגל במסורות חז"ל, והתמורה שחלה בהערכת חלקו בחטא במסורות אלו, לא ידונו במסגרת מאמר זה. העיסוק הרחב באהרן בהקשר לחטא זה אינו מפתיע, שכן יש בכך הצמדות מובנת למסופר במקרא, והרחבה שמטרתה להפיק לקחים חינוכיים ודתיים מחטא זה בהתאם לצורכי הדורות של מוסרי הדרשות. מהבחינה הזו ציר זה שונה משלושת הצירים האחרים, בהם חלים הרחבה ופיתוח בתיאור דמותו של אהרן, שאינם משתלבים בהכרח עם תיאור דמותו ופעולותיו במקרא. להרחבה בסוגיית אהרן וחטא העגל במסורות חז"ל ראו: L. Smolar & M. Aberbach, "The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature", *HUCA* 39 (1968) pp.91-116; N. M. Waldman, "Interpretive cover-ups: whitewashing the images of Aaron and the Israelite people in the incident of the Golden Calf", *Freedom and Responsibility* (1998) pp. 51-64; J. Watts, "Aaron and the Golden Calf in the rhetoric of the Pentateuch", *Journal of Biblical Literature*, 130, 3 (2011) pp.417-430. [↑](#footnote-ref-17)
18. על דרכי עיצוב אישיותה של הדמות בסיפור המקראי ראו: פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד, עמ' 255 – 301 והביבליוגרפיה שם. [↑](#footnote-ref-18)
19. בסיפורים אחרים בהם מתוארת מעורבותו של אהרן (כגון ההתייצבות בפני פרעה, הצטרפותו למרים בדיבור על אודות האשה הכושית, מחלוקת קרח וחטא מי מריבה) הוא מתואר באופן פאסיבי ללא התייחסות להיבט רגשי או אישיותי הנלווה לפעולותיו. [↑](#footnote-ref-19)
20. על פי כתב יד קאופמן ופרמה, בניגוד לנוסח הדפוס 'הווה מתלמידיו' ראו: ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות, נספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 73; הנ"ל, לשונה וסגנונה של מסכת אבות לדורותיה, ירושלים תשס"ו, עמ' 127. [↑](#footnote-ref-20)
21. ראו להלן בהערה הבאה את התוספת המובאת באחת מגרסאות הבבלי, המציינת את הבסיס המקראי לייחוס תכו [↑](#footnote-ref-21)
22. מקבילות: יר' סנהדרין א: א יח ע"ב, ובבלי סנהדרין ו ע"ב עם התוספת: "אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום, ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון". [↑](#footnote-ref-22)
23. עמדתו של ר' אלעזר בן ר' יוסי הגלילי הנה עמדה חריגה. בהמשך הברייתא תובא עמדתם של החולקים, שיפריכו את פרשנות הפסוק המהווה אסמכתא לדבריו של ר' אלעזר, וידברו בשבחה של הפשרה. ברייתא זו מופיעה גם בירושלמי ובבבלי (לעיל הערה קודמת). נוסח הירושלמי זהה כמעט לחלוטין לנוסח התוספתא, מלבד הדגשה ברורה יותר שתכונתו של משה מזוהה כמי שמוכיחה את עמדתו של ר' אלעזר הגלילי, בניגוד לאהרן: "אלא יקוב הדין את ההר כשעשה משה אבל אהרן משים שלום". רש"י בפירושו לבבלי מתקשה לקבל את הביקורת על דרכו של אהרן, ולפיכך מפרש את כוונת הגמרא כמתארת את מנהגו של אהרן לפני הכרעת הדין, ואז ממילא הוא אינו נחשב, גם לדעת ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי כבוצע: "וכיון שהיה שומע מחלוקת ביניהם, קודם שיבואו לפניו לדין היה רודף אחריהן, ומטיל שלום ביניהן". [↑](#footnote-ref-23)
24. זיקתה של המכילתא דמילואים לספרא נדונה בספרות המחקר, וההנחה המקובלת היא שחלק מהדרשות נוספו לספרא על ידי העורך ולוקטו כפי הנראה ממסורות קדומות שהיו מונחות לפניו. ראו א' שמאע, המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט והביבליוגרפיה שם. [↑](#footnote-ref-24)
25. יש לציין שהמערכת הראשונה של הדרשות (יז – כח) איננה מופיעה בכמה מכתבי היד הבכירים של הספרא (ותיקן 66; שני קטעי קניזה מקיימברידג' ובהשלמה לכתב יד פרמה) ראו: א' גולדברג, "הדרשות הכפולות במכילתא דמילואים", סיני פט ג – ד (תשמ"א) עמ' קטו – קיח; שמאע (לעיל הערה) עמ' 106; 122 – 125. [↑](#footnote-ref-25)
26. מגמה זו תלך ותתפתח בדרשות רבות שיטפלו בטיב חטאם של נדב ואביהוא ויפתחו בו את ההיבט המוסרי, כגון: "שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחילה הן באים אחריהם וכל ישראל אחריהם אמר לו נדב לאביהוא עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג את הקהל, אמר הקדוש ברוך הוא נראה מי קובר את מי הם קוברים אתכם ויהיו הם מנהיגים את הקהל" (ספרא שמיני א, כא), וכן: "למה נאמר אשר לא צוה אותם שלא נמלכו במשה רבן, רבי אליעזר אומר לא נתחייבו אלא על שהורו הלכה בפני משה רבן וכל המורה הלכה בפני רבו חייב מיתה" (שם, שם לב) בדרשות המאוחרות לספרא מתוארים נדב ואביהוא כ'שחצים' שהתרברבו בייחוסם וסברו שאין אשה הוגנת למעמדם, ולפיכך נמנעו מלשאת נשים (ויק"ר כ, י עמ' תסד; פסד"כ כו, ט עמ' 395). על מגמתן של הדרשות המאשימות אותם בחטאים אלו ראו: א שנאן, "חטאיהם של נדב ואביהוא באגדת לחז"ל", תרביץ מח ג – ד (תשל"ט) עמ' 201 – 214; ב' אליצור, "מסרים אקטואליים והשפעות ביוגרפיות בפרשנות חטא נדב ואביהוא בספרות חז"ל", מסכת ו (תשס"ז) עמ' 197 – 213. [↑](#footnote-ref-26)
27. המסורת מופיעה בשני הנוסחים של אבות דרבי נתן עם הבדלים. המסורת שבנוסח א מצטטת את נוסח דברי הלל ואת הפסוק ממלאכי שעליו מבוססת ההרחבה, ובכך מחזקת את הזיקה למסורות המשנה והספרא. [↑](#footnote-ref-27)
28. רש"י בבבלי סנהדרין קה ע"א מסביר: "צהובין - כעוסין כאדם שכועס פניו צהובין". [↑](#footnote-ref-28)
29. וכן אדר"נ א יב; הוספה ב לנוסח א פ"ח; נוסח מקוצר ותמציתי באליהו רבה יח. [↑](#footnote-ref-29)
30. R. Hammer, "The apotheosis of Aaron", *Conservative Judaism*, 53,1 (2000) pp.20-33. [↑](#footnote-ref-30)
31. H. Bamberger, "Aaron: changing perceptions" *Judaism* 42,2 (1993) pp.199-213. [↑](#footnote-ref-31)
32. על סיבת אזכורם של משה ואהרן כמי שהנהיגו את עם ישראל זה לצד זה כשווים במעמדם, בנאומים ההיסטוריים בשמואל ובתהילים, ראו: Y. Zakovitch, "And the Lord sent Moses and Aaron", *Birkat Shalom* 1 (2008) pp. 191 – 199.     [↑](#footnote-ref-32)
33. נעסוק בו להלן. [↑](#footnote-ref-33)
34. שמ' ד 27; ויק' י 30; במ' יח 1; שם שם 8; שם שם 20. [↑](#footnote-ref-34)
35. נח, עמ' 146 – 147. כהנא, במהדורתו לספרי, מצביע על נוסח הספרא כקדום יותר, ומוכיח זאת ממידת פירוט הפסוקים הנזכרים בספרא ואינם מפורטים בספרי. מ' כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ח"ב, ירושלים תשע"א, עמ' 397. [↑](#footnote-ref-35)
36. על ההתלבטות במניין שלושה עשר הפסוקים של הריבוי ושל המיעוט שאליהן התכוון ר' יהודה בן בתירה ראו: ק' כהנא, "שלוש עשרה דברות שנאמרו למשה ולאהרן", ספר היובל לכבוד הרב ד"ר אליהו יונג, ניו יורק תשכ"ב, עמ' קז – קיט. [↑](#footnote-ref-36)
37. ראו נוסח מורחב בשחזור המדרשב"י יב על פי נוסח מדרש הגדול (אפשטיין מלמד עמ' 7): "[...] ועדיין אני אומ' דיבר היה עם משה חוץ לכרך אבל כשהיה משה מדבר עם אהרן לא היה מדבר עמו חוץ לכרך ת"ל ויאמר ה' אל משה ואל אהרן (בארץ מצרים) מקיש דברות אהרן לדברות משה מה משה חוץ לכרך אף אהרן חוץ לכרך. מה משה בכה אמר אף אהרן בכה מה משה אלהים לפרעה אמר דבר ולא ירא אף אהרן אלהים לפרעה אמר דבר ולא ירא מה משה גזבר על הפרה ועל המאור ועל שמן המשחה ועל קטרת הסמים אף אהרן גזבר על הפרה ועל המאור ועל שמן המשחה ועל קטרת הסמים. ת"ל ויאמר ה' אל משה ואל אהרן מקיש גדולתו שלאהרן לגדולתו שלמשה". התוספת המשווה בין תפקידי אהרן למשה בעבודות המשכן משנה את המסר של דרשת המדר"י. דרשת המדר"י מטפחת את מעמדו של אהרן בהנהגת העם, ומשווה אותו למשה, ואילו התוספת לוקחת את היתרון של אהרן בתפקיד פולחן המקדש וטוענת לשויון בין אהרן למשה אף בתפקיד זה. [↑](#footnote-ref-37)
38. מקבילות: ב"ר א, א עמ' 14; ויק"ר לו, א עמ' תתלה - תתלו. דרשה בעלת מסר דומה מסבירה את הסדר השונה בו נזכרים בני יעקב ברשימות השונות: "הוא שפירש ר' יהושע דסכנין בשר"ל: למה אין שמותם של שבטים שוים בכל מקום אלא שזה מקדים לזה וזה מקדים לזה? שלא יאמרו בני גבירות תחלה ובני שפחות אחרונה. ללמדך, שלא היו גדולים אלו מאלו" (שמו"ר א, ו שנאן עמ'). [↑](#footnote-ref-38)
39. ישנם חמישה מקומות בהן הפניה היא לאהרן בלבד, אבל נראה שהדרשה מתכוונת רק למקומות שבהם הפניה היא בהקשר של ציווי. וראו בעניין תוכן הפסוקים ובחירתם מתוך האחרים במהדורת הורוויץ עמ' 1. [↑](#footnote-ref-39)
40. 'לא הן' - כך על פי כמה מעדי הנוסח. הכתיב המוקשה נתבאר על ידי כמה מפרשני המדרש, ונדמה שהכוונה היא ל'לו הן'. ראו: כהנא, כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת ח"ד עמ' 862. [↑](#footnote-ref-40)
41. כלומר, שהפס' הראשון עוסק בתחום אחריותם של הכהנים ואילו הפס' השני עוסק בציווי שאינו מתחום אחריותם. [↑](#footnote-ref-41)
42. הפסוק המוקדם נדרש: "הא למדת מכל הדברות שנאמרו לאהרן, על ידי משה נאמרו לו" (ספ"ז במדבר יח, א) ואילו הפסוק המאוחר נדרש: "לאהרן נאמרה המצווה" (שם, שם ח). [↑](#footnote-ref-42)
43. ראו לעיל הערה בנוסח מדרש הגדול על דרשת המדרשב"י, שגם שם הוכחת השוויון בין האחים מוכחת על פי ציוויים מתחום סמכותם של הכהנים: "מה משה גזבר על הפרה ועל המאור ועל שמן המשחה ועל קטרת הסמים אף אהרן גזבר על הפרה ועל המאור ועל שמן המשחה ועל קטרת הסמים" [↑](#footnote-ref-43)
44. פינקלשטיין, מבוא למהדורת הספרא, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 23; כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ח"ב, עמ' 398. [↑](#footnote-ref-44)
45. כך בנוסח שבב"ר. אמינות הייחוס הועמדה בספק על ידי כמה מהחוקרים, שטענו כי לא נתן להסיק מסקנות על תקופת המסורת מייחוסה לחכם כזה או אחר, ראו לדוגמה: J. Neusner, "What's in a Name? – The Problematic of Rabbinic 'Biography'", *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice*, Montana 1978, pp. 72 – 96; "Evaluating the Attributions of Saying to Named Sages in the Rabbinic Literature", *JSJ* 45 (1994) pp. 28 – 51; L. Jacobs, "How much of the Babylonian Talmud is Pseudepigraphic?", *JJS* 28 (1977) pp. 46 – 59. וכן דברי ניוזנר J. Neusner, “Mishnah and Messiah,” *Biblical Theology Bulletin* 14, 1984, pp. 3–11. הטוען שיש להעניק משקל כבד יותר לזיהוין של מגמות על פי תקופת עריכתן של מסורות אלו, מאשר על פי תקופת החכמים אשר להם מיוחסת המסורת. הצעתנו אם כן נאמרת בזהירות המתבקשת לאור הסתייגויות אלו. [↑](#footnote-ref-45)
46. ראו: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים ב, לונדון תר"ע, עמ' 555 – 557. [↑](#footnote-ref-46)
47. שם, שם חלק א, עמ' 210 – 214. [↑](#footnote-ref-47)
48. ראו: א' רגב, הצדוקים והלכתם, ירושלים תשס"ה, עמ' 291 – 330 והביבליוגרפיה שם. [↑](#footnote-ref-48)
49. ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, הקיבוץ המאוחד, ת"א תשכ"ז, עמ' 14 והלאה; S.W Baron, *A Social and Religious History of the Jews* VII, Philadelphia 1958, p.259, n.36; A. Büchler, Die Priester und der Kultus im letzten Jahrzehnt des Jerusalemischen Tempels, Wien 1895, pp. 16 – 23. [↑](#footnote-ref-49)
50. ראו: ר' קימלמן, "האוליגרכיה הכהנית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד", ציון מ"ח (תשמ"ג) עמ' 135 – 147; מ' בר "על מנהיגים של יהודי ציפורי במאה השלישית", סיני עד (1974) עמ' קלג – קלח. [↑](#footnote-ref-50)
51. כהנא, ספרי במדבר, עמ' 885. [↑](#footnote-ref-51)
52. כהנא סבור שהחילוף בין דרשת הספרי השניה (קיז) לדרשת הספרי זוטא השניה נובעת אף היא ממחלוקת על מעמדם של חכמים בתחומי הפולחן. איננו יודעים מיהו בעל דרשת הספרי זוטא, אולם סברת כהנא מחזקת את ההשערה שהדרשות הסותרות מבטאות מחלוקת בין חכמים על תחום סמכותם של הכהנים. על מחלוקת סמויה בפרשנות הדרשנית בספרות מדרשי ההלכה ראו: D. Boyarin, "Analogy vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic: Tractates Wayyassa and Amaleq in the mekilta", *JAOS* 106 (1968) pp.660 – 666. . [↑](#footnote-ref-52)
53. כגון: מ' הירשמן, "תורה לכל באי העולם": זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב 1999; M. I. Kahana, "The Halakhic Midrashim", S. Safrai, Z. Safrai, J Schwartz, P. J. Tomson (eds.) *The Literature of the Sages* 3b, Amsterdam 2006, p. 52 n. 216. [↑](#footnote-ref-53)
54. שכן מדובר בשני כתרים הכפופים לכתר שלישי. [↑](#footnote-ref-54)
55. ראו: מ' כהנא, ספרי במדבר ד, עמ' 941; 943. [↑](#footnote-ref-55)
56. כהנא שם, עמ' 944. [↑](#footnote-ref-56)
57. ראו: א"א אורבך, "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל", עולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 324 – 325; C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, 1997; pp.186; 255 – 306; H. Lapin, *Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E*, New York 2012, chapter three. [↑](#footnote-ref-57)
58. על משמעות השימוש במונח בדרשה ראו: ש"י פרידמן, מחקרי לשון ומינוח בספרות התלמודית, ירושלים תשע"ד עמ' 63 – 65. [↑](#footnote-ref-58)
59. התוספתא מהווה פיתוח של דברי המשנה בראש השנה ב מ"ט: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה" [↑](#footnote-ref-59)
60. לא נדון כאן בהבדלי נוסח בעלי הסברים פילולוגיים, אלא לתוספות או להשמטות המאפיינות את רוב עדי הנוסח של הטקסט הנדון, המלמדות לדעתנו על עיצוב הדרשה בהתאם למסרים המשתנים שבכל דור ודור. [↑](#footnote-ref-60)
61. בסיפור ברית האגנות (שמות כד, ט) אילו היו הזקנים נזכרים בשמותיהם, היתה חשיבותם נמדדת על פי סמיכותם לאזכור משה ואהרן נדב ואביהוא, ובבמדבר יד על פי קרבתם לתיאור נבואתם החריגה של אלדד ומידד. [↑](#footnote-ref-61)
62. כפי שמדגישה המסורת בספרא שמיני א, ז: "ויאמר משה אל אהרן זהו שאמר הכתוב משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם בעמוד ענן ידבר אליהם מלמד ששלשתן שקולים זה כזה". בנוסח המשנה (ראש השנה ב מ"ט) אהרן לא נזכר וההשוואה היא למשה בלבד. [↑](#footnote-ref-62)
63. על תפקיד הפרנס בספרות חז"ל ראו: י' לוין, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 109; א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח, עמ' 21; ע' פרידהיים, "מנהיגות ציבורית בתקופת המשנה והתלמוד, הערות אחדות על עמדותיהם של חכמי ארץ ישראל", סיני קיט (תשנ"ז) עמ' רעו – רפז; ר' קימלמן, "ר' יוחנן ומעמד הרבנות", שנתון המשפט העברי ט – י (תשמ"ב - תשמ"ג) עמ' 329 – 358. [↑](#footnote-ref-63)
64. כך לפחות בכל עדי הנוסח המצויים בידינו. [↑](#footnote-ref-64)
65. ר' יוחנן היה ממש רבו. ראו א היימאן, תולדות תנאים ואמוראים א, עמ' 49. [↑](#footnote-ref-65)
66. מעניין שריש לקיש נזכר בדרשה בבבלי, כמי שמייצג את הדעה ההפוכה לרבו ביחס למילה 'בדורותיו' הנלווית לתיאור צדיקותו של נח: ר' יוחנן אומר 'בדורותיו ולא בדורות אחרים' ואילו ריש לקיש אומר: 'בדורותיו, כל שכן בדורות אחרים' (בבלי סנהדרין קח ע"א) מחלוקת זו מיוחסת בנוסחה המוקדם יותר לר' יהודה ולר' נחמיה (ב"ר ל, ו עמ' 275). על פי הדרשה שלנו היינו מצפים שריש לקיש יהיה בעל הדעה המקבעת את גדולתו של המנהיג לתקופת הנהגתו, ולא ביחס לדורות אחרים. על הרקע ההיסטורי של מחלוקת זו בין ר' יוחנן לריש לקיש ראו: R.R. Kimelman, "The Conflict Between R. Yohanan and Resh Laqish on the Supremacy of the Patriarchate”, *Proceedings of the 7th World Congress of Jewish Studies* 3 (1981) pp. 1 – 20 . קימלמן סבור שעמדת ריש לקיש מושפעת מיחסו לנשיא בן דורו, ומוכיח כי הלה הקים אופוזיציה לנשיא, והתנגד להשארתו. הסיבה המרכזית להתנגדות היתה פקפוקו של ריש לקיש בגדולתו בתורה ביחס לנשיאים שקדמו לו. אם נקבל הנחה זו, הרי שדבריו בדרשתנו מקבלים משנה תוקף, שכן הם סותרים לכאורה את נסיונותיו לקדש את מנהיגי העבר ביחס למנהיגי ההוה. [↑](#footnote-ref-66)
67. נוסח הבבלי משלב בין נוסח התוספתא ונוסח הירושלמי. אין בו תוספות ייחודיות. נוסח מד"ש דומה בעיקרו לנוסח קהלת רבה. [↑](#footnote-ref-67)
68. קיימות מסורות נוספות העוסקות בשאלת ההיררכיה שבין משה לאהרן, אולם דווקא בהן נראה שישנה הצמדות חזקה יותר לפשט הפסוקים, ועיסוק באהרן המקראי ולא באהרן כמייצג את מעמד הכהנים בתקופת היווצרותן של הדרשות. לדוג' הדרשה במדר"י מסכתא דעמלק ב, על נימוקו של יתרו לעזיבת העם: "אמר לו, כלום הנר מהנה אלא במקום החושך, וכי מה הנר מהנה בין חמה ולבנה, אתה חמה, ואהרן אחיך לבנה, מה יעשה הנר ביניכם". וכן הדרשה המסבירה את הסדר התמוה בניסיון לברר מהו דינו של המקושש, בספרי במדבר קיג: "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה, אם משה לא היה יודע אהרן היאך היה יודע אלא סרס את המקרא ודרשהו דברי ר' יאשיה".

 [↑](#footnote-ref-68)
69. כך על פי כל עדי הנוסח, למעט הנוסח של הילקוט שמעוני, שכנראה התקשה לקבל חריגה זו מתיאורי השוויון ותקן: 'כך משה ואהרן כל מה שהיו למדין היו מלמדין לישראל" (ילק"ש שהש"ר תתקפח) [↑](#footnote-ref-69)
70. על מגמותיו של המזמור ומשמעות אזכורו של אהרן, ראו: מ' וייס, אמונות ודעות במזמורי תהילים, ירושלים תשס"א, עמ' 176 – 181; על תיאורי האחווה והשערת משמעותם ההיסטורית בתקופה בה נכתב המזמור, ראו: E. Assis, "Family and community as substitutes for the Temple after its destruction: new readings in Psalms 127 and 133", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 85,1 (2009) pp. 55-62. [↑](#footnote-ref-70)
71. ואכן כך פותח הדרשן בתנחומא את תיאור האידיליה שבין משה לאהרן: "זש"ה מי יתנך כאח לי (שהש"ר ח, א), ישראל אומרים להקב"ה מי יתנך כאח לי, כאיזה אח, את מוצא מתחילת ברייתו של עולם ועד עכשיו האחין שונאין זה לזה, קין שנא להבל והרגו, שנאמר ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו (בראשית ד ח), ישמעאל שנא ליצחק, שנאמר ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק (שם, כא ט), ואין מצחק אלא שביקש להרגו, שנאמר יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו (שמ"ב ב, י"ד), ועשו שנא ליעקב, שנאמר ויאמר עשו בלבו וגו' (שם, כז מ"א), והשבטים שנאו ליוסף, שנאמר וישנאו אותו (שם, לז ד), וכאיזה אח, אמרו ישראל כמשה ואהרן, שנאמר הנה מה טוב ומה נעים וגו' (תהלים קלג א), שהיו אוהבים זה לזה, ומחבבים זה לזה, שבשעה שנטל משה את המלכות, ואהרן כהונה גדולה, לא קנאו זה לזה, אלא היו שמחין, זה בגדולת זה, וזה בגדולת זה" (תנחומא (ב) כד). [↑](#footnote-ref-71)
72. כגון: תוכחת משה לאהרן לאחר חטא העגל (שמ' לב 21), הקצף על שריפת החטאת לאחר מות בני אהרן (ויק' י 16 - 18). [↑](#footnote-ref-72)
73. ראו לדוגמה: "אמ' ר' יצחק בר מריון למדתך התורה דרך ארץ שכשאדם עושה מצוה יהא עושה אותה בלב שמח [...] אילו היה אהרן יודע שהק' כותב עליו וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו (שמות ד, יד), בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו [...] (ויק"ר בהר לד, ח עמ' תשצ ומקבילות); "ומניין שהיה אהרן שמח בגדולת משה שנאמר (שמ' ד, י"ד) וגם הנה הוא יוצא לקראתך וראך ושמח בלבו, תני רבי שמעון בן יוחאי לב ששמח בגדולת משה אחיו, ילבש אורים ותומים, הה"ד (שמות כח) ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התומים והיו על לב אהרן" (שהש"ר א, א (י) וכן מקבילה בתנחומא (ב) שמות כד). [↑](#footnote-ref-73)
74. מקבילות: שהש"ר א, ג עם חילופים בשמות החכמים, מד"ת יח, כו; תנחומא (ב) שמיני ה. [↑](#footnote-ref-74)
75. ראון גם הדרשה בתנחומא (ב) חקת כא, כא: "אמר ר' תנחום ב"ר יודן כל שבעת הימים היה משמש משה בכהונה גדולה, ולא שרתה שכינה על ידיו, וכיון שבא אהרן ושמש בכהונה גדולה, שרתה שכינה על ידיו, הה"ד כי היום ה' נראה אליכם (ויקרא ט ד)" שממנה משמע, שמשה נסה לשמש בתפקיד זה בפועל. [↑](#footnote-ref-75)
76. לתחום שלך. [↑](#footnote-ref-76)
77. מקבילה: תנח' (ו) שמות כז. [↑](#footnote-ref-77)
78. ראו הביאור של מרגליות (שם, עמ' שלז – שלח): 'כוונת הפתגם זה לומר שמי שמקבל טובה והנאה מדבר, עליו לשאת גם בתוצאות הרעות הכרוכות בו'. על היבטיה החינוכיים של דרשה זו ביחס לתפקידם של מנהיגים הצריכים ללכלך את ידיהם גם בדם שפיר ושליה, ראו: ב' אליצור, "מסרים אקטואליים והשפעות ביוגרפיות בפרשנות חטא נדב ואביהוא בספרות חז"ל", מסכת ו (תשס"ז), עמ' 209 – 211. [↑](#footnote-ref-78)
79. לכל אחת מהמסורות ישנן כמה מקבילות, ואלו נתנות לחלוקה לשני סוגים, כפי שיוצג להלן. [↑](#footnote-ref-79)
80. מקבילה: תנחומא (ו) שמות כז 4. [↑](#footnote-ref-80)
81. ראו: י"ל לוין, "המאבק הפוליטי בין הפרושים לצדוקים בתקופה החשמונאית", *פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט* (עורכים: א' אופנהיימר, א' רפפורט, מ' שטרן) ירושלים תשמ"א, עמ' 61 – 83; J. Neusner, "The Mishnah's Conception of the Priesthood: the Aggadah versus the Halakhah", *Review of Rabbinic Judaism* 14, 1 (2011) pp.92 – 107; D.R. Schwartz, "Law and Truth: On Qumeran-Sadducean and Rabbinuc Views of Law", *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research (eds: D. Dimant and U. Rappaport), Leiden 19*92, pp.229 – 240. [↑](#footnote-ref-81)
82. ראו: ר' קימלמן, "האוליגרכיה הכהנית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד", ציון מ"ח (תשמ"ג), עמ' 134 – 147; ג. אלון, "בניהם של חכמים", מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ב, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ו, עמ' 58 – 73; מ' בר, בניו של עלי באגדות חז"ל", **בר** אילן, י"ד – ט"ו (תשל"ז – תשל"ח) עמ' 79 – 93. [↑](#footnote-ref-82)
83. ראו: י' גפני, "שבט ומחוקק – על דפוסי מנהיגות חדשים בתקופת התלמוד בארץ ישראל ובבבל", כהונה ומלוכה (תשמ"ז) עמ' 79 - 91; בר, משה, "על מנהיגים של יהודי ציפורי במאה השלישית", **סיני** עד (1974) עמ' קלג – קלח; ע' בייטנר, הכהנים רגזנים הם, תל אביב 2015, עמ' 44 – 58. וכן לעיל בהפניה למאמריהם של המר ובמברגר, לעיל עמ' הערה [↑](#footnote-ref-83)
84. ראו: ב' אליצור, מאפייני אופוזיציה מתקופת הבית השני המשנה והתלמוד בדרשות על מחלוקת קרח, נטועים יט (תשע"ד) עמ' 67 – 68; וכן: H. Birenboim, "“A Kingdom of Priests”: Did the Pharisees Try to Live Like Priests?", [Was 70 CE a Watershed in Jewish History?](http://booksandjournals.brillonline.com/content/books/9789004217447)  (ed: [D. Schwartz](http://www.brill.com/search?search_author=Daniel%20R.%20Schwartz) & [Z. Weiss](http://www.brill.com/search?search_author=Zeev%20Weiss)), 2012, pp. 59 – 68.. בירנבוים חולק על הנחתו של ניוזנר שעל פיה החכמים נסו לבנות לעצמם מעמד הדומה למעמד הכהנים. בירנבוים מוכיח במאמר שהחכמים בנו את מעמדם על הוראת התורה והלכותיה, ולא שאפו לרשת את תפקידם של הכהנים בפולחן הדתי או את מעמדם החברתי. [↑](#footnote-ref-84)
85. יש לסייג את דברינו ולהעמידם כמי שמתבססים על ההנחה המקובלת בקרב רבים מן החוקרים שעל פיה קיימת זהות בין הצדוקים לבייתוסים, ראו: א' רגב, הצדוקים והלכתם, ירושלים תשס"ה, עמ' 32 – 58, והביבליוגרפיה שם, וכן על ההנחה שהכינוי 'מנשה' וכינויים אחרים מתייחסים לכת הצדוקים. על פיענוח אחד הפשרים כמסווה פולמוס בין אנשי הכת לצדוקים ראו: E. Eshel & M. Kister, A Polemic Qumeran Fragment, *JJS* 43 (1992) pp.277 – 281. על נקודות המחלוקת בין צדוקים לפרושים כפי שנזכרות בספרות המשנה, ראו: רגב, הצדוקים והלכתם, עמ' 59 – 89; 98 – 115; 132 - 195. על נקודות המחלוקת בין צדוקים להלכה הכתתית, ראו: כ' ורמן וא' שמש, ההלכה במגילות מדבר יהודה, מגילות קומראן – מבואות ומחקרים ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 427 – 433. [↑](#footnote-ref-85)
86. ו' נעם נותנת כמה אמצעי זיהוי לעקבות של פולמוסים אלו בספרות התלמוד במאמרה: V. Noam, ‘The Story of King Jannaeus (b. Qiddushin 66a): A Polemic Pharisaic Reply to Sectarian’, *HTR* 107 1, 2014, pp. 31-58 [↑](#footnote-ref-86)
87. מ' יומא א מ"ה; בבלי יומא יט ע"ב. [↑](#footnote-ref-87)
88. מ' הוריות ג מ"ח. [↑](#footnote-ref-88)
89. ראו לעיל הערה 82 [↑](#footnote-ref-89)
90. מעניין לראות בהקשר זה פיוט של ר' אלעזר בירבי קליר, המתאר את דברי התחינה של משה כדי למנוע את מותו. האל מזכיר את אבותיו הצדיקים של משה שנגזרה עליהם מיתה, וטוען שאם הם מתו, אזי גם דינו של משה למיתה. משה אינו מקבל את דברי האל, ומגיב בתיאור יתרונו על פני כל אחד מהם. אחד מאותם צדיקים הינו אהרן, המתואר כך על ידי האל:

 משרתי הנדמה למלאך אלהים לדמות

 ומכהן בכהנת עולמות

הוא מת, ואתה לא תמות?!

על כך עונה לו משה:

 בדין הוא שימות,

 לא רד בערפל לקבל אלפים קדומות (בתוך: ש' אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשס"ז, עמ'328 – 329).

משה סבור שיש לו יתרון מובהק על פני אחיו הנדמה למלאך אלהים בדמותו, עקב היותו היחיד שנתכסה בערפל וקבל את התורה. [↑](#footnote-ref-90)
91. תנחומא (ב) שמיני ה. [↑](#footnote-ref-91)
92. ראו למשל יר' שבת יב: ג, יג ע"א: "תרין זרעיין הוון בציפרין [שתי משפחות היו בציפורי] בולווטיא [חברי מועצת העיר] ופגניא [והדיוטות] הוון שאלין בשלמיה דנשייא בכל יום והוון בולווטיא עלין קדמיי ונפקין קדמיי [היו שואלים בשלום הנשיא בכל יום והיו בולווטיא נכנסים ויוצאים ראשונה ופגניא אחרונים]. אזלון פגנייא וזכון באוריתא [הלכו פגניא וזכו בלימוד תורה], אתון בעו מיעול קדמיי [באו פגניא ורצו להיכנס תחילה] אישתאלת לרבי שמעון בן לקיש, שאלה רבי שמעון בן לקיש לרבי יוחנן, עאל רבי יוחנן ודרשה בבי מדרשא דרבי בנייה: אפילו ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ ממזר תלמיד חכם קוד' לכהן גדול עם הארץ, סברין מימר לפדות ולכסות ולהחיות הא לישיבה לא אמר, רבי אבין אף לישיבה. מה טעמא? יקרה היא מפנינים אפילו מזה שהוא נכנס לפני לפנים". על משמעותו החברתית של הסיפור, ראו: קימלמן, אוליגרכיה. וכן תנחומא (ב) קרח ה: אמרו חכמים חכם גדול היה קרח, ומטועני הארון היה קרח, שנאמר ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו, וקרח בן יצהר בן קהת, כשאמר משה ונתנו על ציצית הכנף פתיל תכלת, מה עשה, מיד צוה ועשו מאתים וחמשים טליתות של תכלת, ונתעטפו בהן אותן מאתים וחמשים ראשי סנהדראות שקמו על משה, כענין שנאמר ויקומו לפני משה [ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים וגו'], עמד קרח ועשה להם משתה, ונתעטפו כולם בטליתות של תכלת, באו בני אהרן ליטול מתנותיהם, חזה ושוק הימין, עמדו כנגדם ואמרו להם מי צוה אתכם ליטול כך, אמרו משה, ענו הם ואמרו לא ניתן לכם כלום שלא ציוהו הקב"ה, באו והודיעו למשה, הלך לפייסן, מיד עמדו כנגדו, שנאמר ויקומו לפני משה, ומי היו אליצור בן שדיאור וחביריו (תנחומא [ב] קרח ה) וראו: אליצור, מאפייני אופוזיציה, עמ' 62 – 68. [↑](#footnote-ref-92)