

איל לשם

פנטיות ופלורליזם בימי בית שני

היחס אל המחלוקת כגורם מבדיל בין המפלגות השונות בתקופת בית שני*

הקדמה – שלושת הזרמים ביהדות בתקופת הבית השני

ארץ ישראל בתקופת בית שני מתאפיינת בריבוי כתות ופלגים. על פי יוספוס פלביוס נחלקו היהודים בתקופה זו לשלוש כתות עיקריות – פרושים, צדוקים ואיסיים.¹ על כת הצדוקים אנו שומעים בספרות חז"ל במגוון הקשרים, בעיקר בשל העימותים בינם לבין חז"ל, שהיו ממשיכיהם של כת הפרושים.² לעומת זאת, על האיסיים איננו מוצאים שום אזכור בספרות חז"ל. חוקרים רבים ניסו לזהות את כת האיסיים עם הקבוצה המכונה 'בייתוסים', המוזכרת בספרות חז"ל פעמים רבות.³ דעה זו נדחתה על ידי משה דוד הר, אשר הוכיח שיש סתירה בין האמונות והדעות המיוחדות ל'בייתוסים' בספרות חז"ל לבין אפיון כת האיסיים בכתבי יוספוס.⁴

* ברצוני להקדיש מאמר זה לזכרה של צורית מרים ירון, אשר נהרגה בתאונת דרכים בג' שבט התשס"ח בהיותה בת עשרים ואחת. יהי זכרה ברוך.

¹ יוספוס פלביוס, **מלחמות היהודים**, ב, ח; **קדמוניות היהודים**, יח, א.
² עיין למשל **משניות** ערובין ו, ג; ידיים ד, ו-ח; פרה ג, ז; **תוספתא**, סוכה ג, טז, ובמקומות רבים נוספים.

³ הכינוי 'בייתוסין', לפי טענה זו, הוא בעצם קיצור שנובע מטעות סופר כאשר במקור היה כתוב 'בית איסיין'. אכן, בכתבי היד נמצא מפעם לפעם במקום בייתוסין – 'בית סין', ועיין גר"ש ליברמן, **תוספתא כפשוטה**, סוכה, עמ' 870, ד"ה "מכול מקום"; ועיין עוד מה שכתב יעקב זוסמן, **חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה**, בתוך: תרביץ נט, עמ' 52-55, ובספרות המובאת שם.

⁴ עיין משה דוד הר, 'מי היו הבייתוסין', **דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, עמוד 15 ואילך. ועיין עוד: איל רגב, **הצדוקים והלכתם – על דת וחברה בימי בית שני**, יד בן צבי, ירושלים תשס"ה, עמ' 35-41, הדוחה טענה זו ומשווה השוואה הלכתית בין ההלכה הצדוקית להלכות האיסיים/כת קומראן בעמודים 208-215. יש לציין כי רגב רואה את הצדוקים והבייתוסין כשני שמות שונים המתייחסים לאותה כת (דחיות אלו מתבססות על כך שכתבי המגילות שנמצאו בקומראן אכן מתייחסות לכת האיסיים, וראה לקמן הערה 7).

אם כן, מי הם אותם איסיים?⁵ על שאלה זו עונות לנו המגילות שנמצאו במדבר יהודה. במגילות אלו, ובמיוחד במגילה הנקראת 'מגילת הסרכים',⁶ אנו מוצאים מקבץ חוקים הדומה מאד לתיאור חוקי האיסיים בכתבי יוספוס, ומרבית החוקרים מסכימים שמגילות אלו נכתבו על ידי כת האיסיים.⁷ בנוסף, באתר חורבת קומראן, הנמצא במדבר יהודה, נמצאו שרידי ישוב שככל הנראה שימש את אנשי כת האיסיים,⁸ לפיכך סביר בהחלט לומר שהאיסיים הם אלו המכונים 'כת קומראן', וכתביהם הם שנמצאו במערות מדבר יהודה.

מה הייתה הסיבה להתחלקות העם לשלושה פלגים שונים? על פי התיאור של יוספוס, נדמה כי הפילוג חל עקב האמונות והדעות השונות של חברי הפלגים השונים. סוגיות כמו אמונה בבחירה חופשית, אמונה בחיים שלאחר המוות והבדלים רעיוניים נוספים הם שהיוו את הסיבה לפילוג.

תפיסה זו התערערה בעקבות מגילה שנתגלתה בקומראן, הנקראת: 'מקצת מעשי התורה'.⁹ במגילה זו אנו מוצאים פולמוס הלכתי בין הכת לבין מתנגדיה. המגילה מנוסחת כאיגרת ומונה כעשרים הלכות שבהן חולקת הכת על מתנגדיה. בסוף האיגרת נכתב (ג, 7-9):

⁵ אמנם זאב ספראי במאמרו: 'בני רכב האיסיים ורעיון ההליכה למדבר בדברי חז"ל', בתוך: **ספר השנה למדע היהדות** טז-יז, בר אילן תשל"ט, טוען שחז"ל במדרשיהם על בני רכב מתכוונים לאיסיים ולקבוצות שונות נוספות הפורשות למדבר, אך גם אילו נקבל את דבריו יהיה עלינו לשאול מדוע מכנים חז"ל את האיסיים 'בני רכב', בניגוד לצדוקים, אותם הם מכנים בשמם?

⁶ מגילה זו פורסמה על ידי יעקב ליכט, **מגילת ההודיות**, ירושלים תשי"ז.

⁷ על זיהוי האיסיים עם כת קומראן עיין מה שכתב מגן ברושי, 'כת האיסיים וזרמים דתיים בימי הבית השני', בתוך: **מגילות ד**, מוסד ביאליק ואוניברסיטת חיפה, חיפה תשס"ו, על כך שהעולם היהודי באותה תקופה אכן התחלק לשלוש כתות. ועיין **פשר נחום** ומה שכתב על כך דוד פלוסר במאמרו: 'פרושים, צדוקים ואיסיים בפשר נחום', בתוך: **יהדות בית שני קומראן ואפוקליפטיקה**, ד' פלוסר (עורך), ירושלים תשס"ב.

⁸ זיהוי קומראן כאתר איסיי מקובל על רוב החוקרים בימנו, אם כי יש מספר חוקרים החלוקים על כך. יזהר הירשפלד טוען במאמרו 'קומראן בתקופת בית שני, הערכה מחודשת של ממצאי החפירה', בתוך: **קתדרה** 109 (תשס"ו), כי קומראן הייתה חווה חקלאית, אך עיין במאמרי התגובה של חנן אשל ומגן ברושי באותה החוברת) הדוחים את טענתו. סיכום של הדעות הללו נמצאות במאמרו של מגן ברושי 'האם התקיים בקומראן מנזר', בתוך: **יובל לחקר מגילות ים המלח**, ירושלים תשס"א.

⁹ 4QMMT.

[ואתם יודעים ש]פרשנו מרוב הע[ם] ו[מלהתערב בדברים האלה ומלבוא ע[מהם] לגב אלה ואתם י[ודעים שלא י]מצא בידנו מעל שקר ורעה כי על [אלה א]נחנו נותנים א[ת נפשנו].

בעקבות הפולמוס ההלכתי שנמצא במגילה זו, טענו חוקרים רבים כי סיבת הפילוג בין הכתות הינה הלכתית, כלומר, העובדה שכל אחת מן הכתות נוהגת על פי חוקים הלכתיים שונים גרמה לפילוג. טענה זו באה בעיקר מכיוון שבמגילה מעידים בני הכת על עצמם, כי פרשו מהציבור עקב אותן מחלוקות הלכתיות.¹⁰ קשה לקבל טענה זו, כיוון שאנו יודעים על מחלוקות הלכתיות רבות מאותה תקופה בתוך כת הפרושים עצמה, כאשר מחלוקות אלו לא גרמו להתפצלות לכתות שונות.¹¹ יתר על כן אנו מוצאים עדות בתוספתא במסכת יבמות כי: "אף על פי שנחלקו בית שמיי כנגד בית הלל [...] אלא נהגו האמת והשלום ביניהן שנאמר האמת והשלום אהבו".¹² כלומר בית שמאי ובית הלל, שאין ספק שהשתייכו לזרם הפרושי באותה תקופה, יכולים לחלוק בהלכה אך לא להתפלג לשתי כתות. את הקושיא הזו הציג באופן חריף יותר אלברט באומגרטן, כאשר ערך ניתוח היסטורי מעמיק בתקופות מאוחרות יותר, והראה כי מחלוקת הלכתיות בלבד אינן סיבות מספיקות לפלגנות כיתתית.¹³ יחד עם זאת, אף הוא אינו נותן פתרון משכנע

¹⁰ עיין זוסמן (לעיל הערה 3), עמ' 30-45.

¹¹ אנו יודעים למשל על מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל ואין אף אחד שמעלה על דעתו לומר שהם היו שתי כתות שונות. נגד הטענה שלא הייתה מחלוקת לפני התקופה של הלל ושמאי כתב בנימין דה פריס במאמרו 'המחלוקת', בתוך: בנימין דה פריס - מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 172-178, ובתוך: סיני נג, תשכ"ג.

¹² תוספתא, יבמות א, י.

¹³ אלברט באומגרטן, 'מקומה של המחלוקת כגורם לפלגנות כיתתית', בתוך: יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 156. ועיין שם בהערה 5 ובספרות המובאת שם. יש לציין כי באומגרטן חוזר בו מדעתו הראשונה כי מחלוקות על לוח השנה יכולה להביא לפילוג כיתתי בניגוד לשאר המחלוקות (את הדעה הראשונה הוא מביע בספר במאמרו 'מי היו הצדוקים', בתוך: ספר היהודים בעולם ההלניסטי ירושלים 1996, וטוען על סמך הוכחות מחיתון בין יהודים לקראים כי ניתן להתגבר אפילו על בעיות והבדלים בלוח השנה, עיין שם עמ' 160-163.

לגורם שיצר את פילוג הכתות.¹⁴ במאמר זה ברצוני לטעון, שההתפלגות בין האסכולות כלל לא נקבעה בשל הבדלי ההלכה, אלא בשל היחס אל שאלת הלגיטימיות של המחלוקת בתוך השיח ההלכתי.

יחסה של כת הצדוקים אל הנוצרים והאיסיים

אילו נביט במכלול המקרים בהם אנו מוצאים חיכוך בין הצדוקים לבין הזרמים אחרים האחרים ביהדות של אותה תקופה, נגלה תופעה מעניינת: באופן סיסטמתי, בכל חיכוך או התנגשות ניתן לראות, כי הצדוקים מנסים לכפות את דעתם ההלכתית על הכתות האחרות בדרכים שונות. אנו מוצאים אצל הצדוקים גישה זו ביחסם אל כת קומראן וביחסם אל כת הנוצרים הראשנים¹⁵, ובאופן מורכב יותר גם ביחסם אל חז"ל – הפרושים. דוגמא ליחס זה אנו יכולים למצוא במגילת 'פטר חבקוק' מקומראן:

"הוי משקה רעהו מספח חמתו אף שכר למען הבט אל מועדיהם"¹⁶ – פשרו: על הכהן הרשע אשר רדף אחרי מורה הצדק לבלעו בכעס חמתו אבית גלותו ובקץ מועד מנוחת יום הכיפורים הופיע אליהם לבלעם ולכשילם ביום צום שבת מנוחתם.¹⁷

אנו קוראים כאן על הכהן הגדול, הרודף אחר מורה הצדק מקומראן ומנסה להרוג אותו דווקא ביום הכיפורים שחל על פי הלוח של מגילות קומראן, וברור למדי כי כהן זה היה צדוקי.¹⁸ מכאן אנו יכולים ללמוד כי העובדה שלוח השנה של הצדוקים היה שונה מן הלוח של כת קומראן, הפריעה מאד

¹⁴ באומגרטן מציע שם לבדוק את התחום האסכולוגי (כלומר האמונה בגאולה שלמה) ולעיין במשטר הפוליטי שהיה קיים בתקופה זו.

¹⁵ יש לזכור כי בתקופה זו הנוצרים הם עדיין יהודים לכל דבר ועניין אלא שמאמינים הם בישו כמשיח, ועיין לדוגמא יוסף קלוזנר, **מישו עד פאולוס**, ירושלים תש"ס, עמ' 34-40.

¹⁶ **חבקוק ב**, טו.

¹⁷ דף 11 שורה 2.

¹⁸ על פי פירושה של בלהה ניצן, הכהן הרשע הוא המלך ינאי, שאנו יודעים מיוספוס שהיה צדוקי (בלהה ניצן, **מגילת פטר חבקוק**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 132), ואף אם לא נקבל פרוש זה אנו יודעים מה'פשר' כי הכהן הרשע 'משל בישראל' ולכן היה לפחות כהן גדול, וסביר להניח שהיה צדוקי. רשימה של הכהנים הגדולים והוכחות להיותם צדוקים אנו מוצאים אצל רגב (לעיל הערה 4), עמ' 307-330.

לכהן הגדול הצדוקי. לכן הוא מנסה להרוג את מורה הצדק דווקא ביום הכיפורים במועדו הקומראני, כחלק מן המערכה נגד הלכות כת קומראן והשינויים שבלוח השנה.¹⁹

את היחס השלילי כלפי המחלוקת מצד הצדוקים, אנו מוצאים גם במפגשיהם עם הנוצרים הראשונים.²⁰ בספר מעשי השליחים אנו קוראים על עימות בין הכהנים הגדולים הצדוקים למאמיני ישו במקדש: "וַיְהִי בְּדִבְרֵם אֶל הָעָם וַיִּקְוּמוּ עֲלֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וַיִּגִּיד הַמִּקְדָּשׁ וְהַצְדוּקִים: כִּי-תָרָה לָהֶם עַל-אֲשֶׁר לָמְדוּ אֶת-הָעָם וְהִגִּידוּ אֶת-תְּחִיַּת הַמֵּתִים בְּיִשׁוּעַ".²¹ כלומר לפי עדות הברית החדשה הנוצרים מנסים להטיף לעם שיאמינו בישו כמשיח, ובתגובה לכך מנסים הצדוקים לגרשם מבית המקדש.²² דוגמא נוספת לכך היא דברי יוספוס בספרו על משפטו של יעקב אחי ישו, שהיה אחד ממנהגי כת הנוצרים והוצא להורג על ידי הכהן הגדול חנן בן חנן הצדוקי:

ומפני שחנן היה כזה חשב זו שעת כושר לו [...] והושיב סנהדרין של דינים והביא לפניו את אחיו של ישו הקרוי המשיח - שמו יעקוב - ואנשים אחרים, וערך קטגוריה עליהם כאילו עברו חוק והסגירם לסקילה.²³

גם כאן, לפי פלביוס, אנו רואים כי הכהן הצדוקי מוציא להורג את יעקב אחיו של ישו ועוד אנשים, בתואנת שווא שעברו על החוק ומסגיר אותם

¹⁹ על הלוח הצדוקי עיין רגב (לעיל הערה 4), עמ' 90-97. אין לקבל את דעת באומגרטן (לעיל הערה 14), המנסה להמעיט מחשיבות המחלוקת בנושא לוח השנה, סיפור זה אינו דומה לסיפור הויכוח של רבי אליעזר ורבי יהושע בנושא עדות החודש (משנה, ראש השנה ב, ח-ט), כיוון שבמשנה ר' יהושע אינו חולק על שיטת חישוב הלוח של רבן גמליאל, אלא יודע כי העדים שקיבל רבן גמליאל הינם עדי שקר. נושא המחלוקת בין רבן גמליאל לר' יהושע איננה השאלה כיצד יש לחשב את לוח השנה, אלא סמכותו של רבן גמליאל לקדש את החודש גם אם ידוע בוודאות כי הוא שגה במהלך הדיון. אין מחלוקת ביניהם על כך כי הלוח צריך להיות ירחי, וכי יש לחשב לפי השיטה של עדים בבית דין את החודש.

²⁰ יש לציין כי הנצרות באותה תקופה עדיין דגלה בקיום המצוות ולא מדובר פה בכת שפרשה לגמרי מחיי הדת היהודיים באותה תקופה, ועיין לעיל הערה 16.

²¹ מעשי השליחים ד, א-ב (תרגום דעליטש)..

²² יש לציין כי שם ה, כא, אנו מוצאים את רבן גמליאל נוהג במתינות כלפי הנוצרים וראה על כך בהמשך המאמר.

²³ קדמוניות כ, 197-203, עיין רגב (לעיל הערה 4), עמ' 300 בהערה 10 הדוחה את התהוות הסיפור כהוספה נוצרית ליוספוס, ובספרו.

לסקילה, כל זאת משום שיעקב אחי ישו היה אחד ממנהיגי העדה הנוצרית בארץ בישראל.²⁴

יחסה של כת הצדוקים אל הפרושים

את הנוצרים ואת כת האיסיים, שהיו כתות קטנות ללא מטרות שלטון, יכלו הצדוקים לרדוף ולהכריח לקיים את הלכתם, אך הם לא יכלו לנהוג באופן דומה כלפי כת הפרושים. הפרושים היו קבוצה גדולה, ועליהם מעיד יוספוס כי: "כל כך גדול היה כוחם של אלה אצל ההמון שאפילו אומרים דבר כנגד המלך או כנגד הכהן הגדול מיד מאמינים להם".²⁵ קשה להניח כי הצדוקים יכלו לרדוף את הפרושים כפי שעשו למורה הצדק הקומראני או ליעקב אחי ישו הנוצרי וחבריו. מכאן שיש לבדוק את יחס הצדוקים אל הפרושים בהתאם לנסיבות הפוליטיות ועל פי יחסי הכוחות בתקופות ההיסטוריות השונות.

תקופת החשמונאים

בתקופה זו²⁶ נקבעה ההלכה על פי רצון המלך החשמונאי שמלך באותה תקופה. דוגמאות לכך אנו יכולים לקרוא אצל יוספוס, כאשר הוא מספר על כך שיוחנן הורקנוס, אחד ממלכי החשמונאים, ביטל את ההלכות שקבעו הפרושים לעם והתחבר אל כת הצדוקים.²⁷ לעומת זאת על שלומציון המלכה הוא מספר כי החזירה את הלכות הפרושים לעם על פי עצת בעלה ינאי.²⁸ מכאן נראה לומר, שכאשר השושלת החשמונאית שלטה לא היה מקום לעימות הלכתי גלוי בין הצדוקים לפרושים. כאשר השלטון תמך בצדוקים, הצדוקים היו אלה שקבעו את ההלכות לעם, וכאשר הפרושים נתמכו על ידי

²⁴ ועל מקרה זה כותב קלוזנר בספרו **מישו עד פאולוס** כרך ב', עמ' 46: 'לפנינו אחת מן הסיבות העיקריות, או אפשר, הסיבה בה' הידיעה של ההתפשטות המהירה של הנצרות. רק הצדוקים התנגדו לה...' ועיין שם.

²⁵ **קדמוניות יג י, ה.**

²⁶ בערך משנת 142 לפנה"ס עד שנת 67 לפנה"ס.

²⁷ **קדמוניות יג י, ו.** כמו כן ממקור זה נראה כי עד אז נהגו למעשה כהלכות הפרושים.

²⁸ **קדמוניות יג טו, ג; יג טז, א.**

השלטון הם היו אלה שקבעו את ההלכות, ולצדוקים באותה עת לא ניתנה האפשרות לעשות דבר על מנת למנוע את קיום ההלכות על פי הפרושים.²⁹

תקופת השלטון הרומאי בארץ ישראל

בתקופה זו³⁰ השלטון או השליט התעניין פחות, מטבע הדברים, בפוליטיקה ההלכתית הפנימית של הכתות בארץ ישראל,³¹ והדבר נתן כר נרחב לעימותים הלכתיים בין הצדוקים לפרושים. בספרות חז"ל אנו מוצאים הדים רבים לעימותים אלו, כאשר על פי התיאורים החז"ליים הפרושים הם השולטים בבית המקדש בכל התקופה הזו.

את מקורות חז"ל יש לחלק לשני סוגים. הסוג הראשון – תיאורי חז"ל שמטרתם להציג לעין כל את העימות הפרושי-צדוקי. בבואנו להסיק מסקנות היסטוריות עלינו להתייחס למקורות אלו במשנה זהירות, היות וחז"ל הם בעצם ממשיכיהם של כת הפרושים. מקורות אלה נערכו על ידי חז"ל בזמן מאוחר בהרבה להתרחשות הדברים. יש חשש סביר שמקורות וסיפורים אלו סופרו באופן מוטה לכיוון הפרושי ולא באופן אובייקטיבי.

הסוג השני – מקורות בהם העימות עם הצדוקים מוזכר רק אגב דיון הלכתי, כסיפור מעשה הבא כחלק מהשקלא וטריא ההלכתית. במקרים אלו נראה שאין לחשוש ל'עיצוב' הסיפור על ידי חז"ל, כיוון שהם אינם באים להציג את העימות הצדוקי-פרושי, אלא רק בכדי להוכיח הלכה מסוימת. העימות מובא כבדרך אגב, אך ורק כדי להציג את ההלכה, ולכן סביר יותר להניח כי הדברים מוצגים כמות שהיו במציאות.

²⁹ אמנם אנו מוצאים שינאי המלך הצדוקי נלחם בפרושים, אך כנראה שיש לתלות זאת בנסיבות פוליטיות היסטוריות ולא בענייני אמונות ודעות. על כך עיין פלוסר (לעיל הערה 7).
³⁰ משנת 67 לפנה"ס עד חורבן הבית בשנת 70 לסה"נ. השלטון הרומי אמנם המשיך שנים רבות לאחר חורבן הבית, אך הדיון שלנו נוגע אך ורק לתקופת בית שני, בה התקיימו שלוש הכתות.

³¹ התחום הדתי היחיד שבו התערב השלטון הוא מינוי הכהן הגדול, על כך רגב (לעיל הערה 4) עמ' 311-319. מינוי הכהן הגדול קשור באופן הדוק יותר ליחסי החוץ מאשר לפוליטיקה הפנים ארצישראלית, כפי שמשקף למשל בסיפור על שמעיה ואבטליון (בבלי, יומא עא ע"ב).

דוגמא למקרה כזה אנו יכולים למצוא במשנה בראש השנה בדיון הנוגע לענייני כשרות קרובי משפחה להעיד על קידוש החודש.³² מוזכרים שם שני בתי דינים, האחד של כהנים והאחד של חכמים. מכיוון שחז"ל מעמידים את בית הדין של הכהנים אל מול זה של החכמים נראה שיש לייחס אותו לכת הצדוקים. כבר טען איל רגב, בצדק, כי מסורת זו אמינה, כיוון שהסיפור הובא על מנת לברר את ההלכה לגבי לכשרותם של העדים, ולא על מנת להציג את העימות בין הצדוקים לפרושים.³³ לאור הדברים הללו נראה כי היה עימות בין הצדוקים וחז"ל בשאלה מי יקדש את החודש, וכי אין אפשרות להכריע על פי מי נהג הלוח בבית המקדש, הלכה למעשה, בתקופה שבה מתרחש הסיפור.

מסורת נוספת המזכירה את כת הצדוקים אגב דיון הלכתי נמצאת במשנה במסכת עירובין, שם עולה שאלה לגבי מי ש"דר עם הנוכרי בחצר או עם מי שאינו מודה בערוב".³⁴ השאלה העולה בסוגיה זו היא אם ניתן במקרה זה לעשות ערוב חצרות ולהוציא מן הבית לחצר. אגב דיון זה מספרת המשנה את הסיפור הבא:

אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את כל הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם.³⁵

ממסורת זו אנו רואים כיצד הצדוקי מוציא למבוי את כליו על מנת לאסור את המבוי גם על שותפיו הפרושים, ועל ידי כך לאלץ אותם לא להשתמש

³² משנה, ראש השנה א, ז.

³³ רגב (לעיל הערה 4), עמ' 375. אין לקבל את דעת מ' קורצנטג במאמרו: 'בית דין של כהנים בקידוש החודש', בתוך: תרביץ מד (תשל"ד), שם הוא טוען כי המעשה בבית הדין של כהנים אירע בדור יבנה. הרי נאמר על האב והבן שראו את החודש בירושלים ואנו יודעים כי הכניסה לירושלים הייתה אסורה ליהודים מאז חורבן הבית השני. מכך נראה לומר שהפילוג לשני בתי הדין התרחש גם הוא בתקופת הבית. הדבר היחיד שיכולים אנו לדעת ממקור זה הוא כי שרר מתח בין הצדוקים לפרושים שבשלב מסיים התבטא בכך שהיו שני בתי דין.

³⁴ משנה, עירובין ו, א.

³⁵ שם.

בתקנת 'ערוב החצרות'. זאת על פי ההלכה הצדוקית, שאינה מכירה בטענת הערוב.³⁶

אמנם, ישנם מקורות שלא נוכל להיות בטוחים לגבי מהימנותם ההיסטורית, אך למרות זאת נוכל להפיק מהם מידע. נוכל להבין מן הסיפורים כיצד חז"ל, המכירים את הצדוקים, מניחים שהצדוקים היו נוהגים במציאות המוצגת בסיפור.³⁷ בתוספתא למסכת יומא,³⁸ מתואר כהן גדול בייתוסי שהקטיר קטורת מבחוץ ביום הכיפורים כהלכתם של הצדוקים.³⁹ לאחר המעשה בא אביו ונוזף בו שהרי בימים אלו החכמים (הפרושים) הם השולטים ולכן יש צורך להקשיב לדבריהם. לפי המסופר, לאחר שלושה ימים אותו בייתוסי שהקטיר מבחוץ הוציא את נשמתו. מתקבל מאד על הדעת כי חז"ל הכניסו באופן מגמתי את דברי האב הצדוקי על מנת להראות שמי ששלט במקדש באותה תקופה הם החכמים הפרושים, והצדוקים הם אלה הנשמעים להם בכל דבר ועניין. יחד עם זאת נוכל ללמוד מן הסיפור, כי כפי שחז"ל מכירים את הצדוקים (או את הבייתוסים במקרה הזה)⁴⁰ הרי שאחת התכונות המיוחסות להם היא הרצון הבלתי מתפשר לחבל בהלכות חז"ל, וזאת על מנת שלא יצליחו לקיים את הלכתם כנדרש.

דוגמא נוספת נמצאת בסיפור המובא בתוספתא במסכת ראש השנה.⁴¹ בסיפור זה שוכרים הצדוקים⁴² עדים שכביכול 'ראו את הירח'. עדות זו

³⁶ אמנם אלבק בפירושו טוען שהצדוקים כלל לא הכירו בתקנת ערוב חצרות (עיין אלבק בפרושו למשנה, ובהשלמות ותוספות על אתר), אך רגב (לעיל הערה 4) דוחה דעה זו ועיין שם עמ' 59-66.

³⁷ עיין למשל דוד גודבלט, 'על דת וחברה בימי הבית השני', בתוך: קתדרה 124 (תשס"ז). מאמר זה הוא ביקורת על ספרו של רגב, שם הוא כותב: "טענתו העיקרית [של רגב] היא שבמסורות אלה ניתן להבחין בין היסטוריה לבין הלכה, כלומר: יתכן כי אי אפשר לייחס אמינות לכל הפרטים במסגרת העלילתית, כגון דו שיח בין יריבים או תוצאות של ויכוח, אבל עצם נושא המחלוקת עשוי לשקף מציאות היסטורית מימי הבית וזהו הגרעין ההיסטורי".

³⁸ תוספתא, יומא א, ח. (איפה הערה 42?)

³⁹ עיין רגב (לעיל הערה 4), עמ' 152-159.

⁴⁰ על זיהוי הבייתוסים עם הצדוקים ראה לעיל הערה 4.

⁴¹ תוספתא, ראש השנה א, טו.

⁴² עיין הערות קודמות על הזיהוי של הבייתוסים כצדוקים. עיין רגב (לעיל הערה 4) עמ' 41-50, שם הוא דוחה גם את טענותיו של הר בעניין זה.

נעשתה על מנת להטעות את בית הדין של הפרושים בענייני קידוש החודש. כמובן שבית הדין הפרושי מגלה לבסוף את התרמית ומקדש את החודש כהלכתו. מסורת זו אינה בהכרח אמינה, כיוון שההנחה העומדת ביסודו של סיפור זה היא שבית הדין הקובע את סדר העבודה במקדש הוא בית הדין הפרושי של החכמים. כמו כן, לפי מסורת זו ניסו הצדוקים להערים על הפרושים והדבר לא עלה בידם. אך גם אם לא נקבל את המהימנות ההיסטורית של מקור זה יכולים אנו לראות, שחז"ל הניחו שאילו בית הדין אכן היה נשלט בידיהם, הצדוקים היו מנסים לשכור עדים על מנת להטעות אותם. מכאן נוכל ללמוד שחז"ל מכירים את הצדוקים בתור קבוצה שאינה מסוגלת להשלים עם מציאות של מחלוקת, ובמידה וחז"ל ינסו לקיים את הלכתם, ינסו הצדוקים להטעות אותם.⁴³ הבנה זו מתקבלת גם ממכלול המקורות הטוענים שחז"ל תקנו ששליחים יצאו להודיע על עיבור החודש בגלל 'קלקול המינים'.

יחס הצדוקים אל השימוש בשפת המחלוקת

לאור כל הדברים הללו, נראה כי ניתן לומר שבאופן תמידי, בעימות בין הצדוקים לפרושים ינסו הצדוקים למנוע מחז"ל לקיים את הלכותיהם בדרכים מדרכים שונות. אמנם הצדוקים אינם יכולים לרדוף אחרי חכמי הפרושים כמו אחרי 'מורה הצדק', אך הם ינסו בכל דרך אפשרית למנוע מן הפרושים לקיים את הלכותיהם. עובדה זו משתלבת היטב ביחסם של הצדוקים לגבי כת קומראן והמינים. כאשר הצדוקים יכולים להלחם נגד החולקים עליהם באופן אקטיבי הם עושים זאת. כאשר הם אינם יכולים, הם מנסים לגרום לצד השני, הפרושים במקרה שלנו, לנהוג כהלכתם אבל בעורמה.

⁴³ אין לייחס את שני המאבקים האלה למאבק על השליטה במקדש, זאת מכיוון שלפי שני הסיפורים הצדוקים לא מנסים להראות כי הם שולטים במקדש, אלא ברור בסיפורים כי הפרושים הם השולטים והצדוקים אך ורק מנסים להטעות אותם במיני דרכים שונות.

יחס הפרושים אל השימוש בשפת המחלוקת

לעומת הגישה השלילית כלפי המחלוקת שאנו מוצאים אצל הצדוקים, אנו מוצאים אצל הפרושים וממשיכיהם, חז"ל, שימוש רב בשפת המחלוקת. לחז"ל אין שום בעיה עם כך ששני אנשים שונים מחזיקים בשתי דעות הלכתיות שונות. מפורסמת המימרא ממסכת אבות:

כל מחלוקת שהיא לשם שמיים סופה להתקיים וכל מחלוקת שאינה לשם שמיים אין סופה להתקיים. ואיזו היא מחלוקת לשם שמיים זו מחלוקת הלל ושמאי...⁴⁴

בתוספתא במסכת יבמות אנו מוצאים עדות היסטורית לכך שחכמים מוכנים לשאת בקרבם את המחלוקת:

אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל: בצרות, ובאחיות, ובספק אשת איש, ובגט ישן, ובמקדש בשווה פרוטה, ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדקי - לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, אלא נהגו ביניהם באמת ושלוש, ולא בית הלל מבית שמאי. לקיים מה שנא': "והאמת והשלום אהבו". ואף על פי שאילו אוסרין ואילו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו⁴⁵ לקיים מה שנאמר: 'כל דרך איש ישר בעיניו ותוכן ליבות ה'".⁴⁶

אנו רואים כאן שלא רק שחכמים מוכנים לקבל את הצד השני החולק עליהם, הם מוכנים לסמוך עליו גם לענייני טומאה וטהרה החשובים כל כך בתקופת בית שני. לא רק זו, אלא הם סומכים עליהם אפילו לעניין פסולי חיתון שאיסורן איסור כרת.⁴⁷

מיד לאחר הברייתא הזאת אנו מוצאים את הברייתא הבאה:

⁴⁴ משנה, אבות ה, יז.

⁴⁵ פרוש הביטוי לעשות טהרות זה על גב זה הוא לסמוך אחד על השני בענייני טהרה, ועיין

תוספתא, דמאי ב-ג.

⁴⁶ תוספתא, יבמות א, י.

⁴⁷ נוכל להבין יותר טוב את הקיצוניות שבפלורליזם זה לאור דברי ר' יוחנן בן נורי שנאמר בשלהי תקופת יבנה, דורות מספר לאחר החורבן: "בוא וראה היאך הלכה זו רווחת בישראל אם לקיים דברי בית שמאי הוולד ממזר כדברי בית הלל, ואם לקיים דברי בית שמאי הוולד פגום כדברי בית שמאי, בואו ונתקן שיהיו צרות חולצות ולא מתייבמות" (תוספתא, יבמות א, ט).

לעולם הלכה כדברי בית הלל, והרוצה להחמיר על עצמו ולנהוג כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל על זה נאמר: 'הכסיל בחושך הולך', והתופס קולי בית שמאי וקולי בית הלל הרי זה רשע. אלא או כדברי בית שמאי כקוליהון וחומריהון או כדברי בית הלל כקוליהון וחומריהון.⁴⁸

לכאורה ברייתא זו קשה לפירוש. הרי לפי המשפט הראשון של הברייתא ההלכה היא לעולם כבית הלל, ולעומת זאת לפי סופה ניתן לבחור לנהוג אף לפי בית הלכתא אחר. נראה אם כן, שיש להתייחס למשפט הראשון בברייתא, כמשפט שהתווסף רק בדור יבנה בזמן שהכריעו את ההלכה כבית הלל. את החלק הקדום יותר, בו כל אדם בחר לעצמו את הבית ההלכתי על פיו הוא נוהג, יש לייחס לתקופת הבית.⁴⁹ על פי גישה זו, אנו מוצאים עדות במשנה על רשב"ג הזקן, שהיה מחמיר לעצמו כבית שמאי אך מקל לכלל ישראל כבית

⁴⁸ שם, א, יב.

⁴⁹ עיין שמואל ספראי במאמרו: **ההכרעה כבית הלל ביבנה**, בספרו: בימי בית שני ובימי המשנה – מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 382. שם טוען ספראי כי הבת קול שהופיעה ביבנה היא תוספת מאוחרת של התלמודים, וכי ההכרעה במציאות נעשתה במהלך הדורות ולא באופן גורף על ידי בת קול. ספראי מוכיח זאת מכך שהיו חכמים רבים שפסקו בשיטת בית שמאי גם לאחר החורבן, ביניהם ר' טרפון ואפילו רבן גמליאל, ולכן דוחה את העדות על הכרעת הלכה כבית הלל בדור יבנה. דברים אלו קשים, מכיוון שנוותר זיכרון לדורות שדווקא ביבנה יצאה בת הקול. מסורת זו נזכרת גם בירושלמי וגם בבבלי – מדוע מסורת זו אינה מדברת למשל על אושא או ציפורי? מעבר לכך מדוע מתעלם ספראי מהעדויות הרבות על ניסיונות לאחד את ההלכה בתקופת רבן גמליאל. לדוגמה המעשה ב'שגביון ראש בית הכנסת של עכו', לו אומר רבן גמליאל: "המתן עד שנהיה בהלכה" (**תוספתא**, תרומה ב, ג), ועוד עדויות רבות לניסיונות של ביטול המחלוקת על ידי רבן גמליאל (למשל **תוספתא**, דמאי ה, כד; **בבלי**, בבא מציעא נ"ט ע"ב). לניסיונות אלו יש ליחס את העובדה שנוזקים בכלל לשאול "מדוע הוזכרו דברי היחיד בין המרובים" (**תוספתא**, עדיות א, ד) ועיין שמואל שמידע, 'משנה ותוספתא ריש עדיות', **ספר הזכרון לבנימין דה פריס**, ע"צ מלמד (עורך), ירושלים תשכ"ח. העובדה כי יש חכמים שנלחמו במפעלו של רבן גמליאל, וניסו לפסוק הלכה באופן עצמאי אינה ראייה לכך שלא ניסו לקבוע הלכה כבית הלל בתקופת יבנה. המפעל היה שריר וקיים אך היו לו מתנגדים. את העובדה שבמקרים מסוימים פוסק ר' גמליאל כבית שמאי יש ליחס לכך שבמפעלו ההלכתי של ר' גמליאל נקבעה הלכה אחת קבועה, ללא אופציית בחירה, כשלעיתים נבחרה הלכת בית שמאי. אין לקבל את מה שכתבה דליה טריפון במאמרה: **הרקע הפוליטי הפנימי של מרד בר כוכבא**, מרד בר כוכבא – מחקרים חדשים, ירושלים 1984, עמ' 13-26, שם היא מנסה לדחות את עמדת הכוח המיוחסת לרבן גמליאל על ידי הוכחת הימצאות בתי דינים נוספים בארץ, ועשיית פעולות רבות של רבן גמליאל על ידי חכמים אחרים. טריפון מתעלמת לחלוטין מכמות האזכורים הרבה שיש לבית הדין של יבנה במקורות התנאיים, ומהחשיבות שיוחסה לו, ואין ספק כי תסכים לכך שבראש בית הדין ביבנה עמד רבן גמליאל, ומכאן חשיבותו.

הלל.⁵⁰ מכאן אנו למדים כי בזמן הבית היה לגיטימי לבחור בין הלכות בית שמאי ובית הלל, בתוך המסגרת הפרושית.⁵¹ לאחרונה פרסמו איל רגב ודוד נחמן מאמר,⁵² בו הם מראים כי גם יוסף בן מתתיהו, המגדיר את עצמו פרושי,⁵³ בוחר במקרים שונים בהלכות הפרושים, הצדוקים וכת קומראן ללא מחויבות לאחת השיטות.⁵⁴ נוסף על כך הוכיחה ורד נועם שפעמים רבות הלכות בית שמאי דומות מאד להלכה הנמצאת בכתבי כת קומראן, ואף על פי כן מצינו כי בית שמאי כלולים בתוך כת הפרושים ואינם נחשבים ככת חדשה.⁵⁵ מעבר לכך, אין אנו מוצאים עדויות לכך שהפרושים רדפו את הכתות האחרות כפי שמצאנו אצל הצדוקים, להפך, אנו מוצאים עדות על גמליאל הפרושי (הלוא הוא רבן גמליאל הזקן) המגן על השליחים הנמצאים במקדש.⁵⁶ בעדות נוספת על רבן גמליאל אנו קוראים כי הוא חיתן את בתו עם שמעון בן נתנאל הכהן 'על מנת שלא תעשה טהרות על גביו'.⁵⁷ יש סבירות גבוהה כי שמעון זה היה צדוקי,⁵⁸ ואם כך הדבר נראה כי לא הייתה

⁵⁰ משנה, עדויות ג, ה; שבת ג, ו.

⁵¹ משנה, ביצה ב, ו; עדויות ג, י.

⁵² איל רגב ודוד נחמן, 'יוסף בן מתתיהו וההלכות של הכיתות בימי הבית השני', בתוך: ציון סז (תשס"ב).

⁵³ עיין יוסף בן מתתיהו, חיי יוסף, ב.

⁵⁴ רגב ונחמן דוחים את הטענה שיוסף בן מתתיהו לא השתייך לאף אסכולה הלכתית על סמך העובדה שהוא היה חייב לבחור באחת האסכולות עקב הוויכוח ההלכתי ביניהם. בנוסף, קשה טענתו של דניאל שוורץ, שהועלתה במאמרם, הטוען שהמחלוקות לא היו רלוונטיות בתקופת הורדוס והנציבים. הרי קומראן חרבה במרד הגדול ונראה שהייתה אתר איסיי, כפי שטוען הירשפלד (לעיל הערה 8), עמ' 17, וכן כבר הוכחנו לעיל שחלק מן העימותים שבין הפרושים לצדוקים מובאים אגב דיון הלכתי וסביר ביותר שהם מתייחסים לשלהי ימי הבית. ועוד קשה, איזה אינטרס יש לחז"ל לבדות דיון הלכתי? וכל המחדש עליו ראייה ללמד.

⁵⁵ ורד נועם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', בתוך: מדעי היהדות 41 (תשס"ב), עמ' 45-67.

⁵⁶ מעשי השליחים ה, לג-לד. גם אם נטען כי מי שמוגדר פרושי או צדוקי על פי יוסף בן מתתיהו, אינו מוגדר כך בהכרח בברית החדשה, ואלו ואילו שונים מן המוגדר פרושי או צדוקי בספרות חז"ל, נוכל לראות פה אחידות בין כל המקורות, כשבכולם הפרושים מוכנים לקבל מחלוקת בעוד שהצדוקים אינם מוכנים.

⁵⁷ תוספתא, עבודה זרה ג, י.

⁵⁸ זאת מצרף של שני נתונים: היותו כהן, וחוסר היכולת לעשות טהרות על גביו.

לחז"ל בעיה אפילו להינשא לצדוקים בתקופת הבית. עדות נוספת, אמנם מאוחרת יותר, מספרת על אביי המדבר על: 'צדוקי חבר'.⁵⁹ אנו מוצאים מקרה אחד בו אנו שומעים בברור על מאבק הלכתי, פנים פרושי, בין בית הלל ובית שמאי. זהו אותו מפגש, בו נחלקו בית שמאי ובית הלל על שמונה עשרה הלכות, מפגש המכונה – 'גזרות י"ח דבר'. אותו מפגש שעליו נאמר בתוספתא: 'שהיה קשה לישראל כיום שנעשה בו העגל'⁶⁰ מתואר אף בירושלמי: 'תנא ר' יהושע אונייא: תלמידי בית שמאי עמדו להם מלמטה והיו הורגין בתלמידי בית הלל, תני ששה מהם עלו והשאר עמדו עליהם בחרבות ורמחים'.⁶¹ לכאורה נראה במקרה זה כי שני הבתים אינם נוהגים בפלורליזם שתואר לעיל. אך כבר הראה בן שלום,⁶² כי אותו מאבק לא נבע מן המחלוקת ההלכתית, אלא מסיבות פוליטיות שנוצרו ערב חורבן בית שני בעקבות מאבקם של הפלג הקנאי והפלג המתון בקרב הפרושים. לאור מה שראינו עד כה נוכל לטעון, כי הפרושים בזמן הבית נקטו גישה פלורליסטית. על פי גישה זו, קיומן של שתי דעות הלכתיות הוא לגיטימי לחלוטין בשיח ההלכתי.⁶³ פלורליזם זה מגיע לידי כך קשרי נישואים בין הצדדים החלוקים, על אף חשש הממזרות הנובע מן התפיסה ההלכתית של הצד השני. אפילו גישה הלכתית הדומה להלכות הכתות האחרות, לא תגרום לפילוג ותשאיר את שני הצדדים החלוקים בתוך ה'תחום' הפרושי.⁶⁴

⁵⁹ בבלי, נידה לג ע"ב.

⁶⁰ תוספתא, שבת א, טז.

⁶¹ ירושלמי, שבת א, ד.

⁶² ישראל בן שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 252-272.

⁶³ את קדמותה של המחלוקת בספרות חז"ל הוכיח בנימין דה פריס במאמרו (לעיל הערה 12).

⁶⁴ נראה כי גם אצל הפרושים היו דעות ואמירות שהוצאו מחוץ לקונצנזוס, כגון: "[...] ואלו שאין להם חלק לעולם הבא – האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים ואפיקורס (משנה, סנהדרין י, א), אך אלו סתירות יסודיות למערכת האמונות והדעות של חז"ל. אמנם ניתן לומר שהאמירות כנגד הכופרים בתחיית המתים מן התורה הן פולמוס אנטי צדוקי, שהרי אומר יוספוס על הצדוקים: 'כי הם כופרים גם בנצח השארות הנשמה' ואף 'אומרים כי האלוקים הוא רחוק ממעשה הרע ואינו משגיח' (יוספוס פלביוס, מלחמות היהודים, ב, ח, יד, ע"פ תרגום שמחוני), אך הדיון אינו זהה לחלוטין ולכן אפשרי לומר שהוא מוסב דווקא נגד המתיוונים או אפיקורסים גמורים. ועיין מה שכתב פלוטר במאמרו: **מקצת מעשי התורה וברכת המינים**, הנמצא בספרו (לעיל הערה 7), בעיקר בעמ' 70-71 שם הוא

גישה זו עומדת באופן מנוגד לחלוטין לגישת הצדוקים. נראה כי גישת הצדוקים היא הסיבה לפילוג בין שתי הכתות, ובמילים אחרות – הפילוג קרוב להיות חד צדדי. הצדוקים הם אלו שאינם מוכנים לקבל לקרבם את הפרושים, זאת מכיוון שבשיח ההלכתי הצדוקי המחלוקת אינה לגיטימית כלל, ויש להילחם בכל מי שמורה הוראה באופן שונה.

יחס חז"ל אל הצדוקים

לכאורה, על פי מה שראינו עד כה סביר היה לצפות שלא נמצא באף מקור פרושי-חז"לי ביטויים של יחס שלילי כלפי הלכת הצדוקים. אך אנו מוצאים מספר הנהגות של חכמים, עליהן נאמר כי חכמים נהגו דווקא בדרך זו על מנת 'להוציא מלבן של צדוקים'. נדמה כי בביטוי זה מראים חכמים כי הם מתנגדים לכך שהצדוקים אוחזים בהלכתם ומנסים בכוח 'להוציא מלבן'. ביטוי זה מופיע במקורות התנאיים המוקדמים פעם אחת בלבד,⁶⁵ ובמקורות מאוחרים יותר כגון התלמוד הבבלי ומדרש 'ילקוט שמעוני' מופיע הביטוי מספר פעמים. ביטוי זה מופיע בהקשר של שלושה פולמוסים פרושיים-צדוקיים שונים. המסורת היחידה שבה מייחסים את הביטוי הנ"ל כמימרא לאדם מסוים היא בסיפור על יהודה בן טבאי שהרג עד זומם, וזאת על מנת 'להוציא מלבן של ביתוסין'.⁶⁶ על מנת להבין את המשמעות של ביטוי זה בפי יהודה בן טבאי עלינו להתייחס לרקע ההיסטורי של הדברים. יהודה בן טבאי חי ופעל יחד עם שמעון בן שטח בתקופת המלוכה החשמונאית, תחילה בתקופתו של ינאי המלך, ולאחר פטירתו של ינאי – בתקופתה של שלומציון המלכה.⁶⁷ כאשר עלתה שלומציון למלוכה, היא

כותב: "הגדרה מדויקת יותר אלו אלה שיזכו לעונש כה חמור מן השמיים: אלה שמרדו במלכות שמיים ואיבדו תקווה להיוושע [...] בתקופה מאוחרת יותר צורפה לרשימה עוד רשימה נוספת של ארבעה מיני הסוטים מדעתם של חכמים", ונראה שגם לדבריו מדובר באפיקורסים גמורים.

⁶⁵ תוספתא, סנהדרין ו, ו. הציטוט המדויק שם הוא: "להוציא מלבן של ביתוסין".

⁶⁶ בתוספתא לעיל, וכן בבלי, חגיגה טז ע"ב, ובילקוט שמעוני, שופטים, תתקכג, ד"ה 'זדרשו השופטים היטב'.

⁶⁷ על פעולתו של יהודה בן טבאי יחד עם שמעון בן שטח עיין משנה, אבות א, ח; בבלי, חגיגה טז ע"ב. על פעולתו של שמעון בן שטח בימי ינאי המלך עיין ירושלמי ברכות ז, ב;

החזירה, על פי עצת ינאי בעלה, את חוקי הפרושים להיות חוקי המדינה הדומיננטיים. סביר להניח כי באותו מאורע קיבלו הפרושים לידיהם את בית הדין.⁶⁸ סביר להניח, כי המעשה בו הרג יהודה בן טבאי עד זומם על מנת 'להוציא מלבן של ביתוסין' מתרחש מיד לאחר שינוי המדיניות של שלומציון, כשיש צורך גדול מצד הפרושים להראות לעם כי בית הדין מתנהל על פי דיניהם – מפלגת הקואליציה החדשה.⁶⁹ משמעות הביטוי 'להוציא מלבן של צדוקים' בסיטואציה זו הוא פוליטי גרידא ואיננו משקף תפיסה השוללת את השימוש בשפת המחלוקת. החכמים הפרושים אינם חושבים כי חובה על כל צדוקי לחשוב כך בליבו.

בתלמוד הבבלי מופיעים שני עימותים נוספים בין פרושים לצדוקים בהם מופיע הביטוי 'להוציא מלבן של צדוקים'. הראשון הוא דיון לגבי שריפת אפר פרה במעורבי שמש,⁷⁰ והשני, דיון בנושא מקום הקטרת הקטורת ביום הכיפורים.⁷¹ גם על שני עימותים אלו ישנה עדות בספרות התנאים,⁷² אולם הביטוי 'להוציא מלבן של צדוקים' אינו מוזכר במקורות המוקדמים לגבי המקרים הללו. כמו כן במקרים אלו הביטוי אינו מיוחס לחכם כלשהו, אלא נאמר ב'סתם', ולכן נראה לומר שהביטוי נאמר במקור בסיפור יהודה בן טבאי והעד הזומם עקב סיבה פוליטית, והובא משם לשאר הסיפורים בתקופה מאוחרת.

הפולמוס סביב בית המקדש

מעבר לשלושת המקרים בהם מצינו את הביטוי 'להוציא מלבן של צדוקים' בפירוש, אנו מוצאים מקומות רבים בהם מנסים חכמים לעשות מעשים

בבלי, ברכות מח ע"א. על שמעון בן שטח הפועל אף בימי שלומציון המלכה עיין **ספרא**, בחוקתי א, קעד.

⁶⁸ יוספוס פלביוס, **קדמוניות היהודים**, יג, טו, ג; טז, א.

⁶⁹ חיזוק לדברינו ניתן למצוא בתגובתו של שמעון בן שטח הכועס על יהודה בן טבאי על פזיזותו ורצונו להראות שבית הדין נוהג כדעת הפרושים, עד כדי מצב שהוא פועל באופן כמעט ישיר בניגוד להלכה, ועיין בהמשך **התוספתא** דלעיל.

⁷⁰ **בבלי**, זבחים כא ע"א; חגיגה כג ע"א; יומא ב ע"א. בסיפור זה נעמיק בהמשך המאמר.

⁷¹ **בבלי**, יומא נג ע"א; **ילקוט** שמעוני, אחרי מות תקעא, ד"ה 'ת"ר ונתן'.

⁷² **תוספתא**, פרה ג, ו-ח; **תוספתא**, יומא א, ח.

באופן שונה מההלכה הצדוקית באופן דווקאי, וזאת על מנת להראות שההלכה שנפסקה במציאות שונה מהלכות הצדוקים. מקרים אלו אינם מסתדרים עם התפיסה הפלורליסטית של הפרושים, אותה פגשנו עד כה, כיוון שלכאורה בהלכות אלו שוללים הפרושים את ההלכה הצדוקית ומנסים להלחם בה. במבט מעמיק ניתן לראות כי בכל המקומות בהם הפרושים מנסים לכפות את הלכתם, מדובר במתרחש בזירת בית המקדש.

מאחר ובית המקדש הינו מקום ציבורי תפיסת הפרושים בו שונה. לא מדובר על האדם ועל ההלכה הספציפית הקשורה אליו, אלא על ההווה הציבורית הרחבה יותר. במקום זה היה לפרושים עניין להראות שהדברים מתנהלים על פי שיטתם.

את החשיבות הרבה שהפרושים יחסו לכך שההלכה במקדש תתנהל לפי שיטתם אנו מוצאים בסיפור על ישמעאל בן פיאבי, בהקשר של שריפת פרה אדומה. הצדוקים סברו ששריפת הפרה חייבת להיות בדרגת טהרה גבוהה של 'מוערבי שמש', ולעומת זאת טענו הפרושים כי מספיקה דרגת טהרה נמוכה יותר – 'טבולי יום'. על כך מעיד ר' אליעזר: 'מטמאין היו את הכהן השורף את הפרה',⁷³ כלומר היו מטמאים אותו, בעל כורחו, על מנת שתהליך ההזאה יעשה דווקא בכהן הנמצא בדרגת טהרה נמוכה של 'טבול יום', אף על פי שגם הזאה בדרגת הטהרה הגבוהה של 'מוערב שמש' תהיה כשרה לפי חכמים. בתוספתא אנו מוצאים את חכמים מנמקים את דרישתם התמוהה לדרגת טהרה נמוכה בעשיית הפרה ברצון להבהיר כי ההלכה הנכונה שצריכה לנהוג בבית המקדש היא ההלכה הפרושית:

ר' ישמעאל בן פיאבי הורה שתיים: אחת בטבול יום ואחת במעורבי שמש. זו שנעשית בטבול יום⁷⁴ היום היו דנין עמו [...] אמרו לו: אם מקיימין אנו אותה מוציאין אנו שם רע על הראשונים שהיו אומרים טמאות היו, גזרו עליה ושפכוה וחזר ועשה אחרת בטבול יום.⁷⁵

⁷³ תוספתא, פרה ג, ז.

⁷⁴ הגרסא משובשת, ונראה שצריך לגרוס 'מוערבי שמש', וכך גרס הגר"ש ליברמן בתוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 217. וכך תיקן בעל חסדי דוד על אתר.

⁷⁵ תוספתא, פרה ג, ו.

הכהן הגדול, ישמעאל בן פיאבי, תמה מדוע צריך לשפוך את אפר הפרה שנעשתה במעורבי שמש, שהרי הוא כשר גם לדעת הפרושים. חכמים עונים ומנמקים את שפיכת אפר הפרה בכך שאילו 'נקיים' פרה שנעשית במעורבי שמש אזי הציבור יחשוב שכל הפרות שנשחטו לפני פרה זו – טמאות. תשובה זו מתקבלת מתוך ההנחה כי כל הפרות הראשונות נשרפו בטבול יום כדעת הפרושים, אולם הנחה זו אינה מחויבת המציאות, כיוון שאין לנו שום עדות כי הפרות נשרפו דווקא בטבול יום, גם אם ההלכה המקובלת הייתה ההלכה הפרושית. לפיכך יש להבין את תשובת חכמים כך – במצב הנוכחי, כאשר מתקיים פולמוס פרושי-צדוקי לגבי שרפת אפר הפרה במעורבי שמש, עשיית חלק מהמנהגים כדעת הצדוקים תסית את העם לחשוב כי ההלכה שנהגה בבית המקדש הייתה מאז ומתמיד הלכה צדוקית. לכן דווקא בבית המקדש יש לשרוף את הפרה בטבולי יום, כמנהג הפרושים.

ישנם מקרים נוספים של פולמוס גלוי נגד הצדוקים. במשנה במסכת מנחות מופיע תיאור ארוך של טקס קצירת העומר הנעשה בבית המקדש ברוב עם. התיאור מפורט ומורחב על מנת להראות שההלכה במקדש אינה נוהגת כהלכתם של הבייתוסין הנוהגים לקצור את העומר במוצאי שבת ולא במוצאי יום טוב.⁷⁶ נוסף על כך אנו מוצאים מאבק גלוי בנוגע להקטרת הקטורת ביום הכיפורים,⁷⁷ מאבק בנוגע לחיבוט הערבה בשבת,⁷⁸ מאבק בנוגע לחתימת הברכות בבית המקדש,⁷⁹ ובמגילת תענית אנו מוצאים מספר ימים טובים בהם אסור להתענות מפני שגברו הפרושים על הצדוקים בבית המקדש.⁸⁰ המשותף למקרים אלו הוא הקשר הישיר לבית המקדש, ויש לומר

⁷⁶ משנה, מנחות י, ג. על מועד קצירת העומר של הצדוקים עיין רגב (לעיל הערה 4), עמ' 83-

89.

⁷⁷ תוספתא, יומא א, ח.

⁷⁸ תוספתא, סוכה ג, א.

⁷⁹ משנה, ברכות ט, ה. אמנם שם מדובר על כך ששינו את הברכה מפני המינים ולא מפני הצדוקים, אך ברור שמדובר על ניסיון להגמוניה פרושית בבית המקדש.

⁸⁰ ורד נעם, מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, יד יצחק בן צבי, ירושלים תשס"ד, ההפניות להלן יהיו מספר זה. ניתן להביא כדוגמא את ימי תחילת ניסן בהם ניצחו הפרושים במאבק על תשלומי התמיד ועל מועד קצירת העומר (נעם, עמ' 58-59). אמנם יש בסכוליון מסורות נוספות מהם לכאורה נראה שיש פולמוסים גם בנושאים שאינם קשורים למקדש, אך יש לדחות מקורות אלו. את המסורת כי חכמים ביטלו את ספר הגזרות של

שהמקרים היחידים בהם מתעקשים הפרושים על הלכתם ויוצאים כנגד ההלכה הצדוקית הם המקרים בעלי האופי הציבורי הקשורים לבית המקדש.

הלכות בהם הפרושים קובלים על הצדוקים

מעבר למקורות שראינו לעיל, ישנן שתי הלכות נוספות בהן נראה לכאורה כי הפרושים קובלים על הלכות הצדוקים, זאת ללא קשר לפולמוס סביב המקדש. הלכה אחת נמצאת במשנה במסכת ידים, שם אנו קוראים כי הפרושים קובלים על הצדוקים על כך שהם מטהרים את אמת המים הבאה מבית הקברות.⁸¹ לכאורה זהו פולמוס הלכתי טהור בו הפרושים קובלים על ההלכה הצדוקית. אולם, כבר טענו החוקרים בצדק כי הפרושים רוצים להציג בדיון זה את דברי הצדוקים בצורה אבסורדית,⁸² ולהראות שגם אם נקבל את עקרונות הבסיס של ההלכה הצדוקית בנושא, הרי שלא ניתן לטהר את אמת המים לשיטתם. זוהי דוגמא לדיון 'אקדמי' בבית המדרש, שכמותו אנו מוצאים רבות בספרות התנאית, אך הוא לא בא לשלול את לגיטימיות ההלכה הצדוקית. גם אם לא נקבל את הנחת החוקרים כי דיון זה היה אקדמי גרידא, כבר הראה יוסף פטריך כי אמת המים היחידה שעוברת בבית קברות, המוכרת היום לארכיאולוגיה, היא האמה לירושלים המוליכה מים לבית

הצדוקים (נעם, עמ' 77) נראה שיש לשייך לסוף ימי ינאי בהם בוטלו חוקיהם, הרי איך יכלו חכמים לבטל לבייתוסין את ספרם? נראה כי משמעות הביטוי של ה'ביטול' שם היא שהספר בוטל מלהיות הספר השולט בבית הדין, וזהו אותו מקרה בו קיבלו הפרושים את השליטה בבית הדין עליו דיברנו (לעיל הערה 69). אין להקשות מכך שביטול ההלכות הצדוקיות על ידי שמעון בן שטח נמצא בסכוליון לכ"ט טבת, כיוון שמסורת הסכוליון שם אינה אותנטית למועד הנ"ל כפי שהראתה נעם בפירושה למועד ז' בתמוז (נעם, עמ' 215). הוכחה לכך ששתי המסורות בסכוליון אכן מתייחסות לאותו אירוע הוא הביטוי שחוזר בשניהם (בנוסח פ'): "ולא היו יודעין להביא ראיה מן התורה". גם המסורת (בנוסח פ') של הסכוליון למועד כ"ד באב (נעם, עמ' 86) בה מתפלמס ר' יוחנן בן זכאי עם הצדוקים בנושא הלכתי שאינו קשור לבית המקדש אינה אמינה (נעם, עמ' 96, 224). אם בכל זאת נתייחס למקורות אלו כאמינים נוכל לומר שקיים תחום נוסף בו התפלמסו הפרושים עם הצדוקים והוא תחום בית הדין. תחום זה דומה גם הוא לתחום המקדשי מבחינת הפן הציבורי שבו.

⁸¹ משנה, ידים ד, ז.

⁸² שאול ליברמן, *יוונית ויוונית בארץ ישראל*, מוסד ביאליק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 229, ובהפנייתו לספרות המחקר שם בהערות 44-45. יוסף פטריך, 'אמת המים מעיטם לבית המקדש והלכה צדוקית אחת', בתוך: *קתדרה* 17 (תשמ"א).

המקדש, ומכאן שגם במקרה זה נוכל לפרש את המחלוקת כחלק מהפולמוס סביב בית המקדש.⁸³

המקור השני בו נדמה שיש פולמוס פרושי כנגד הלכה צדוקית שאינו קשור לבית המקדש, נמצא במסכת נדה:

בנות כותים נדות מעריסתן והכותים מטמאים משכב תחתון כעליון [...] בנות צדוקין בזמן שנהגו ללכת בדרכי אבותיהן הרי הן ככותיות, פרשו ללכת בדרכי ישראל הרי הן כישראלית.⁸⁴

רב נחמן בר יצחק מעיד שההלכה לפיה בנות הכותים נידות מעריסותיהם, נפסקה 'בו ביום'.⁸⁵ במקרה זה 'בו ביום' הוא כינוי לאותו יום בו נערך פולמוס פוליטי בין בית שמאי לבין בית הלל, ערב המרד הגדול.⁸⁶ מכאן נראה לומר כי הלכה זו נשנתה על רקע המתח הפוליטי בין היהודים לכותים ערב המרד הגדול.⁸⁷ כיוון שהלשון במשנה היא "בנות צדוקים [...]" הרי הן ככותיות", אין ספק כי הלכה זו נאמרה מאוחר יותר מההלכה על בנות הכותים, ונראה לומר שהמשנה כולה נשנתה לאחר חורבן הבית. אמנם, כת הצדוקים כבר לא הייתה קיימת לאחר החורבן ככת מאורגנת, אך בכל זאת היה צורך לשנות הלכה זו לאחר החורבן, עקב הדמיון הרב בין הלכות הצדוקים בדיני נידה להלכות הכותים.⁸⁸ כאשר נשנתה המשנה בדור יבנה על בנות הכותים ונפסק כי הן "נדות מעריסתן" – היה ברור כי בנות הצדוקים שנהגו על פי אותה מערכת הלכתית לגבי דיני נידה, היו נידות גם כן.⁸⁹

⁸³ ראה פטריך, הערה קודמת..

⁸⁴ משנה, נדה ד, א.

⁸⁵ בבלי, שבת טז ע"א. (ועיין בירושלמי, שבת, פ"א הלכה ד, ובתוספתא שבת פרק א הלכה ט"ז).

⁸⁶ שם, ע"ב.

⁸⁷ על הפולמוס בין בית שמאי לבית הלל ערב המרד הגדול עין לעיל הערה 53. על היחסים בין ישראל לשומרונים ערב המרד הגדול עיין: מנחם מור, משומרון לשכם – העדה השומרנית בעת העתיקה, מרכז שלמן שז"ר, ירושלים תשס"ג, עמ' 161-162.

⁸⁸ ראה רגב (לעיל הערה 4), עמ' 185.

⁸⁹ בעצם זוהי סוג של תוספת אסוציאטיבית למשנה, שמבטאת זיכרון של הלכות הצדוקים גם לאחר היעלמותם מהנוף החברתי.

היחס אל המחלוקת בקרב כת קומראן

עד כאן ניסינו להראות כי השימוש בשפה המקבלת מחלוקת כלגיטימית הייתה אחד ההבדלים המרכזיים בין הצדוקים לפרושים. הפרושים דיברו בשפה בה המחלוקת היוותה חלק אינטגרלי מהשיח, ולא רק קיבלה לגיטימציה. הצדוקים, לעומתם, לא הכילו כלל את מושג המחלוקת, ומסיבה זו ניסו להלחם בדרכים אלה שונות במי שחושב אחרת מהם. אילו נניח כי כת קומראן גם היא אינה מסוגלת להכיל את המחלוקת במסגרת השיח שלה, נוכל להבין בקלות איך נוצרה כת שלישית. הלכה אחת בלבד בה יש הבדל בין כת קומראן לבין כת הצדוקים תגרום לפילוג לשני זרמים שונים, ובתוך כת קומראן יש כמה וכמה הלכות כאלה.⁹⁰

אחד המאפיינים העיקריים של כת קומראן היה התרחקותם מהציוויליזציה, ונשאלת השאלה מדוע? לדעתי גם כאן נוכל למצוא את הפתרון ביחסם אל המחלוקת. בכתבי כת קומראן אנו מוצאים יחס שלילי כלפי המחלוקת, קיצוני בהרבה מן היחס שולל המחלוקת של הצדוקים. אם הצדוקים היו מוכנים להישאר בירושלים, אך לנסות לכפות את הלכתם על הכתות האחרות, הרי שכת קומראן בחרה לברוח למדבר ולהתבדל. ניתן לראות זאת בדבריו של בעל 'ברית דמשק': 'אין עוד להשתפח לבית יהודה כי אם לעמוד איש על מצודו: נבנתה הגדר רחק החוק'.⁹¹

באחת ממגילות הכת הנקראת 'מגילת ההודיות' אנו מוצאים מזמורים של אחד ממנהיגי הכת, כאשר בחלק מהמזמורים הוא מתאר את מאבקו עם החולקים עליו באופן חריף ביותר. באחד המזמורים הוא מתאר פולמוס שלו, כנראה עם כת הפרושים, במילים הללו:

⁹⁰ ראה רגב (לעיל הערה 4), עמ' 208-216.

⁹¹ **ברית דמשק** ד, יא (ברית דמשק היא מהמגילות המשויכות לכת קומראן, נמצאה על ידי שכטר בגניזה הקהירית). ביטויים כאלו ודומיהם אפשר למצוא לרוב במגילות מדבר יהודה, למשל במגילת **סוף היחד** (ה, י): "ואשר יקים בברית נפשו להבדל מכל אנשי עוול ההולכים בדרך הרשעה כי לא החשיבו בבריתו". ושם א, ה: "לאהוב איש כל בני אור איש כגורלו ולשנא כל בני חושך איש כאשמתו בנקמת אל".

זממו עלי בליעל להמיר תורתכה, אשר שיננת בלבבי, בחלקות לעמך, ויעצרו משקה דעת מצמאים, ולצמאם ישקו חומץ, למן הבט תעותם להתהולל במועדיהם, להתפש במצודותם.⁹²

כך גם בקטע דומה מאותה מגילה:

שורש פורה ראש ולענה במחשבותם, ועם שרירות ליבם יתורו, וידרשוכה בגילולים, ומכשול עוונם שמו לנגד פניהם [...] כי אמרו לחזון דעת לא נכון, ולדרך ליבך לא היא.⁹³

בקטעים אלה נדמה כי בעל המזמורים לא רק שולל את דעת החולקים עליו, אלא נפגע מעצם קיום דעה שונה ומרגיש חובה לתוקפה. הפחד העצום מן המחלוקת חזק עד כדי כך שבאחד המזמורים משווה בעל המגילה את החולקים עליו לאריות: "אשר כחרב שינהם ומלתעותם כחנית חדה".⁹⁴ כמו כן, במגילת 'פשר חבקוק' אנו מוצאים את מחבר המגילה תוקף קבוצה של אנשים, המכונה 'בית אבשלום', על כך שלא עזרו למורה הצדק, מנהיג הכת, להוכיח את 'מטיף הכזב', הלא הוא מנהיגה של אחת הכתות המתנגדות.⁹⁵ העובדה שכת קומראן הרגישה מאוימת מעצם העובדה שיש דעה החולקת עליהם הגיעה עד למצב אבסורדי שבמגילת 'מלחמת בני האור בבני החושך' בה מתוארות מלחמות כת קומראן עם שאר העולם, חלק מהאויבים במערכה הראשונה הם 'מרשיעי ברית', כלומר הכתות האחרות בעם ישראל החושבות ופוסקות באופן שונה.

סיכום

נוכל לסכם ולומר כי ראינו שלוש גישות שונות ביחס אל המחלוקת בתקופת בית שני. הפרושים מקבלים את תרבות המחלוקת בצורה מלאה ומכניסים אותה אל שפתם באופן מלא. הצדוקים אינם מקבלים מחלוקת ומנסים לכפות את הלכתם על הכתות האחרות, אך לא מרגישים מאוימים מן

⁹² יעקב ליכט, מגילת ההודיות, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ז, עמ' 92, דף 4 שורה 10.

⁹³ שם, עמ' 93, דף 4 שורה 14.

⁹⁴ שם, עמ' 101, דף 5 שורה 10.

⁹⁵ ניצן (לעיל הערה 19), עמ' 166, דף 5 שורה 9.

המחלוקת. האיסיים אינם מקבלים מחלוקת גם כן, אך לעומת הצדוקים, הם מרגישים מאוימים מעצם העובדה שחולקים על דעותיהם ופתרונם הוא להתבדל מן הזרמים האחרים בצורה מוחלטת.⁹⁶ על פי דברינו אלה, פשוטה הסברא שהחלוקה לכתות נבעה מהבדלי תפיסה אלו.

ניתן להציע כי התפיסות השונות של הכתות בנושאים אלו נובעות מן המחלוקת העקרונית לגבי היחס שבין תורה שבכתב להלכה הנוהגת בחיי היום יום. לפרושים, המשתמשים בשיטת המדרש על מנת לקבוע את ההלכה, אין כל בעיה עם מושג המחלוקת, שהרי ניתן לדרוש את התורה באופנים שונים.⁹⁷ לעומת זאת, הצדוקים ש'כותבים הלכות בספר',⁹⁸ אינם יכולים להכיל את המחלוקת שהרי הדברים כתובים, ומי יוכל לחלוק על הכתוב? ההלכה אצל האיסיים נקבעת על פי מנהיגם המקבל את ההלכות באופן נבואי מן השמיים.⁹⁹ על פי תפיסה כזו קל להבין מדוע ירצו האיסיים להתבדל, וירגישו מאוימים מן החולק עליהם – הרי החולק עליהם ככופר ממש בדבר ה' בעולם.

⁹⁶ העובדה כי חז"ל מוכנים לקבל מחלוקת, בניגוד לכתות האחרות, עשויה להתאים אף לטענתו של דניאל שוורץ כי ההלכה הפרושית היא נומליסטית לעומת הלכות הצדוקים הריאליסטיות, וראה במאמרו: 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', בתוך: **מחקרים בתולדות ישראל בתקופת הבית השני**, הוצאת זלמן שז"ר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 403-419. טענה זו עשויה גם להתאים לטענתו של רגב לגבי מודלים שונים של קדושה אצל הצדוקים, הפרושים וכת קומראן. רגב טוען, שהפרושים תופסים את הקדושה כסטטית בניגוד לצדוקים המאמינים כי הקדושה היא דינמית, ולכת קומראן המאמינה כי הקדושה הינה אולטרא דינמית. ראה רגב (לעיל הערה 4), עמ' 236-242.

⁹⁷ על הדרשה כיוצרת הלכה עיין אלבק, **מבוא למשנה**, מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ט, עמ' 43-53, שם הוא מוכיח כי חלק מהדרשות באו ליצור הלכות חדשות, ובדרך זו נוצרו מחלוקות. כמו כן כתב על כך א"א אורבך במאמרו: **הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים**, בתוך: **תריץ כז (תשי"ח)**, עמ' 166-182.

⁹⁸ **בסכוליון** למגילת תענית למועד ז' בתמוז: "שהיו הבייתוסין כותבים הלכות בספר", נעם (לעיל הערה 81), עמ' 77. כך גם הראה אורבך (לעיל הערה 98), עמ' 181-182, ורגב (לעיל הערה 4), עמ' 221-224.

⁹⁹ על האופי הנבואי של ההלכה בכת מדבר יהודה ראה: יהודה שיפמן, **הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה**, ירושלים 1993, עמ' 71-75 ועמ' 312-315.