

## מחקר המשפט המקראי לאור השיטה הפילולוגית-היסטורית

מאת

אלכסנדר רופא\*

א. מבוא. ב. הביקורת הספרותית-היסטורית בתוך קבצי החוקים שבתורה. 1. חלקם של הכהנים במערכת השיפוט לפי ספר דברים. 2. דין נערה שקילקה קדם נישואיה. ג. ביקורת המקורות המשניים של המשפט המקראי. 1. מעשה נבות הזורעאלי. 2. העלאת הארון לירושלים על-ידי דוד. 3. דוד ואלהי פלשתים. 4. אלקנה והמעשרות. 5. ניסוך המים במצפה. 6. חלקם של הכהנים בזבח. 7. אוהל מועד בשילה. 8. הזבח בכמה של שמואל. 9. כבשת הרש. ד. פרשנות פנים-מקראית וערכה המוגבל לפירוש חוקי המקרא. 1. בניית המזבח בהר עיבל. 2. נבואת ירמיהו על מות נביאי השקר. 3. מנהגי תג הסוכות. ה. המשפט המקראי לעומת המשפט המיסופוטאמי ולעומת ההלכה היהודית. 1. דיני העדים. 2. השמיטה בנוגע לחובות. ו. סיכום.

א. מבוא

מדע המקרא ומחקר תולדות ישראל בימי קדם יסודם בחקירה בתחום המשפט המקראי. הלא היה זה דה-וטה, שלפני מאה ושמונים שנה בערך עמד על ההתאמה שבין חוק ייחוד הפולחן שבספר דברים ובין הגשמתו בידי המלך יאשיהו, וממנה למד, שספר דברים נתחבר במאה השביעית לפנה"ס, וקבע בכך תאריך מוצק ראשון בתיארוכה של ספרות התורה.<sup>1</sup> גם החוקרים מן המחצית השנייה של המאה התשע-עשרה — רויס, גראף, ולהאוזן — המשיכו באותו כיוון: על-ידי השוואה מפורטת של מוסדות המשפט הדתי, כפי שנקבעו בקבצי החוקים השונים של התורה ותוארו בספרים ההיסטוריוגרפיים, הגיעו לתיארוכם של שאר הקבצים המשפטיים שבתורה: "ספר הברית" (שמות כ"א-כ"ג) במאה העשירית-תשיעית, חוקי ספר דברים במאה השביעית וחוקי "ספר כהנים" (כל החומר המשפטי שבין שמות כ"ה לבמדבר ל"ו) בראשית הבית השני (מאות שישי-חמישית).<sup>2</sup> והוא הדין בקריפמן, שיצא לסתור את בניינו של ולהאוזן ולהוכיח ש"ספר כהנים" קדם לחיבור ספר דברים; גם הוא טען את טענותיו מאותו תחום עצמו — מוסדות המשפט הדתי בהלכה ובמציאות.<sup>3</sup> כללו של דבר, צבת בצבת עשויה: חקירת המשפט המקראי מביאה לתיארוכן של התעודות שבששת

\* פרופסור חבר למקרא, האוניברסיטה העברית בירושלים.

- 1 ראה: W.M.L. De Wette, *Dissertatio critica-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum aliis cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur* (Jena, 1805).
- 2 ספרם של מ' סולוביטשיק ו' רובשוב, תולדות בקרת המקרא (ברלין, תרפ"ה) נדפס עתה מחדש בתוך: ו' שזר, מפרסם התנך (ירושלים, תשל"ט) 9-197. השווה: T.K. Cheyne, *Founders of Old Testament Criticism* (London, 1893).
- 3 ו' קריפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך א', ספר א' (תל-אביב, תרצ"ו).

הספרים (= התורה וספר יהושע), ותיארוכך של התעודות (עם קביעת סוגן הספרותי ומגמתן) קובע את ערכן לצורך השחזור ההיסטורי.

בדורות האחרונים נתמעטה הזיקה ההדדית שבין שלוש הדיסציפלינות — מדע המקרא, תולדות ישראל בתקופת המקרא והמשפט המקראי — וכאילו נפרדו דרכיהן. גרמה לכך בוודאי ההתרבות העצומה של מידע מתרבויות המזרח העתיק והנוגע לתחומים הללו. ועדיין שאלה קשה ונכבדה היא, אילו יסודות וחלקים מן התרבויות העשירות של המזרח העתיק הם רדלוואנטיים לעולם המקרא. ואולם בין כה וכה אין עוד לאל ידם של חוקרים יחידים להקיף כה הרבה. ומצד שני גרם בוודאי גם התחכום המשתכלל והולך של מדע המקרא בכל הנוגע להבנה היסטורית של היצירה המקראית. הביקורת יושמה בהדרגה לחלקים נוספים של המקרא; וכיוונים חדשים של חקירה, כגון חקר הסוגים הספרותיים ותולדות המסורות, צמחו ועלו במשך השנים. אך גם אם ניתן להסביר את ההיפרדות הזאת של שלוש הדיסציפלינות, עדיין אין לברך עליה. שומה על העוסקים בדיסציפלינות קרובות להביא את ממצאיהן לדין ועיון משותף. ובמסגרת זו מבקש אני להביא כמה מסקנות ממדע המקרא לעיונם של המומחים במשפט המקראי או המבקשים לעסוק בו.

מדע המקרא אינו אלא השיטה הפילולוגית-היסטורית ביישומה למקרא. שיטה זו היא כה שונה ממה שמקובל היום בישראל כלימוד התנ"ך, שמן הראוי להקדים כאן מלים אחדות על משמעותה של השיטה ועל המתבקש ממנה. יסוד מוסד בשיטה הוא החיוב לפרש את הכתובים כפי פשוטם במשמעותם המקורית, בלי לשעבד אותם לתפיסותיהם הדתיות, המוסריות והמשפטיות של דורות מאוחרים, ובוודאי לא — של דורנו אנו. ומן החיוב הזה צומחות כמה דרישות נוספות.

ראשית, יש לנסות ולשחזר את הנוסח המקורי של הכתוב, שהרי ידוע הוא שכל טקסט המועתק בידי אדם הולך ומשתנה בידי המעתיק, בין מרצון ובין בשגגה. שחזור הנוסח נעשה על-פי עדי הנוסח השונים (נוסח המסורה, התורה השומרונית, תרגומים עתיקים, מגילות קומראן) ועל-פי כללים מקובלים שנתגבשו תוך הכרת חופעות המסירה והשיבוש. כל המידע הזה ודרכי השימוש בו הרי הם תחומה של ביקורת הנוסח, שמקצת מדרכי יישומה נראה בהמשך.

על יד ביקורת הנוסח עומדת הביקורת הספרותית-היסטורית. זאת נועדה לשחזר את התעודות המקוריות, שמהן הורכבו ספרי המקרא הנוכחיים. השחזור נשען על מיפוי אי-ההתאמות, הכפילויות והסתירות שבספרים ונבנה על זיהוי ייחודן הסגנוני של פרשיות אחדות כנגד פרשיות אחרות. בשלב הבא, לאחר שחזור התעודות, בא הניסיון לקבוע את מוצאן מבחינת הזמן והמקום. ניסיון כגון זה נעשה, כפי שראינו, בקבצים המשפטיים של התורה. ואין צריך לומר, שניסיונות כאלה אינם נשענים על סמכותה של המסורת, אלא על שיקולים והיקשים מקובלים במדע ההיסטוריה.

הסתעפות מיוחדת של הביקורת הספרותית-היסטורית היא הבחנתם של רבדי יצירה שונים בתוך התעודות המשוחזרות. פעולה זו מתקרבת במקצת לביקורת הנוסח. בכל אופן, הנחת היסוד שלה היא שכמשך הזמן הרב, שעבר בין חיבורן של התעודות המקוריות ובין התקדשותן של ספרי המקרא, קלטו הכתובים תוספות ועיבודים, שנועדו לכתחילה להתאים אותם להשקפותיהם של הסופרים המסרנים. כפי שעוד נראה, עשוי זיהויים של קטעים משניים כאלה לסייע בהבנת הכתובים על בורים.

ברור הדבר, שפעולות ביקורתיות אלה מערערות את המסורת הדתית, בייחוד כאשר מדובר בשאלת אחידותה ומוצאה של התורה. מכאן גם יובן, מדוע מדע המקרא איננו מקובל בישראל עד היום. אולם השיטה הביקורתית מערערת את המסורת גם מבחינה אחרת, היא שאלת מהימנותם ההיסטורית של הכתובים. קודם כל, עצם האפשרות שחלק ניכר מן התורה נתחבר למעלה משבע מאות שנה אחרי ההתנחלות בארץ כבר מטילה ספק באמינותה של התורה כמקור היסטורי. מצטרף לכך זיהוי הסוג הספרותי על תכונותיו: אם סיפור עקידת יצחק מוכר כפאראדיגמה (סיפור מופת) וסיפור יוסף ואחיו כנובלה — ממילא אין לבקש בהם פרטים היסטוריים בדוקים על חיי האבות. לכאן שייך גם חקר המגמות שבתעודות ההיסטוריות: אם תעודה מקראית כספר יהושע מתארת את כיבוש הארץ כמתבצע על-פי הכתוב, היינו כהגשמה מדויקת של ההוראות וההבטחות שבספר דברים, הרי שהתיאור עומד מלכתחילה בסימן שאלה — כל היסטוריון ידע שהמאורעות אינם מתרחשים על-פי הספר, ואפילו זה ספר קאנוני. אלה הן, בסיכום תמציתי למדי, דרכי עבודתו של מדע המקרא. להלן נשתדל להראות מה משתמע מן השיטה הזאת לגבי חקר המשפט המקראי.

### ב. הביקורת הספרותית-היסטורית בתוך קבצי החוקים שבתורה

חוקי התורה נכללים בתוך יצירות ספרותיות מורכבות, שנתהוו בהדרגה במשך כמה וכמה דורות. לפיכך קריאה ביקורתית בקבצי החוקים עשויה לחשוף לעתים רבדים שונים בהתהוות הקבצים, וממילא — שלבים שונים בתולדות המשפט המקראי. יתרה מזו, קריאה ביקורתית זו יכולה לספק לפעמים הבחנה בין מה שהיה משפט חיובי בשלב כלשהו של תולדות ישראל ובין מה שהיו רק בגדר דרישות אידיאולוגיות של סופרים מקראיים, דרישות שלפעמים לא זכו לשום הגשמה בחיים המשפטיים, ויש לראות בהן, משום כך, אוטופיות. כלל זה ניתן להדגים בעזרת המקרים דלקמן.

#### 1. חלקם של הכהנים במערכת השיפוט לפי ספר דברים

השתתפותם של הכהנים בכתי הדין מוכתבת במפורש בשלושה מקומות בספר דברים: לפי דברים י"ז, 9, 12 משתתפים הכהנים הלויים בבית המשפט הגבוה שיוקם במקום אשר יבחר ה', היינו במקדש המרכזי היחיד שעתיד לקום; בדברים י"ט, 17 נזכרים הכהנים לצד השופטים בתפקיד של חקירת העדים; ולפי דברים כ"א, 5 משתתפים "הכהנים בני לוי" בטקס עריפת העגלה, "כי בס בחר ה' אלהיך לשרתו, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע". שלושת המקומות ברורים ומפורשים מאוד לגבי תפקידם המשפטי של הכהנים. חוקר המשפט העתיק איננו מתקשה להסביר את תפקידם זה. אם המשפט נתפס כרשותו של האל,<sup>4</sup> מה טבעי יותר מאשר לתת בו חלק לכהנים, המופקדים על תורת ה' והמסוגלים לשאול בה בעזרת אורים ותומים? הרי הם יוכלו להשיב בשם ה' בכל מקרה של ספק! והרי גם ברומא העתיקה, עד סוף המאה הרביעית לפנה"ס, היה הייעוץ המשפטי לשופט או ליחיד מסור בידי הכהנים (pontifices)!<sup>5</sup>

4 ראה, דרך משל, דברים א' 17: "כי המשפט לאלהים הוא".

5 ראה: V. Arangio-Ruiz, *Storia del diritto romano* (7th ed., Napoli, 1974) 121-123.

ואף-על-פי כן אין מסקנה כזו נקייה מספקות. אמנם הכהן נושא אפוד, ובו אורים ותומים המודיעים את רצון ה'. אך דוק ותמצא, שבכל חוקי ספר דברים אין נשיאת האפוד הכהנית נזכרת כלל.<sup>6</sup> את רצון ה', לפי ספר דברים, מודיע הנביא ולא הכהן; לכהן אין בו שום תפקיד מאנטי, היינו כדורש באלהים.<sup>7</sup> שנית, בתי דינים נזכרים בספר דברים גם במקומות אחרים: בחוק על מינוי שופטים בערי השדה (ט"ז 18-20), בחוק על רוצח מזיד (י"ט 11-13), בדין בן סורר ומורה (כ"א 18-20), בחוק על בעל מעליל על אשתו (כ"ב 13-19), בדין הגבלת מלקוח (כ"ה 1-3), בחוק הייבום והחליצה (כ"ה 5-10). כל הכתובים הללו מזכירים זקנים או שופטים, אך לעולם לא כהנים. מה הסיבה לחוסר העקיבות הזו?

הפתרון ימצא בכדיקת הופעתם של הכהנים בטקס עריפת העגלה, בדברים כ"א 9-1. הרי ברור מיד שאין שם לכהנים תפקיד כל שהוא! זקנים ושופטים מודדים "אל הערים אשר סביבות החלל" (שם, 2); זקני העיר הקרובה עורפים את העגלה ואומרים וידוי ותפילה (שם, 6-9). ואילו הכהנים נשארים כסטאטיסטים, העומדים ואינם מדברים ועושים (שם, 5). כבר התנאים הרגישו במצבם זה, המזור, ואמרו:

"זקני אותה העיר רוחצין את ידיהן במים במקום עריפתה שלעגלה ואומרים: 'ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו'... והכהנים אומרים: 'כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל'. לא היו צריכים לומר 'ונכפר להם הדם', אלא רוח הקדש מבשרתן: אימתי שתעשו ככה, הדם מחכפר לכם" (סוטה ט', 1).

כך חילקה המשנה תפקידים לכל המשתתפים ופתרה את הקושי שבמקרא על-ידי ניסוח מחדש (restatement) של החוק, ואולם לפי פשוטו של מקרא אין לכהנים שום תפקיד. טקס עריפת העגלה הושלם היטב גם בלעדיהם. הווי אומר, שהם נתחבו אל תוך הכתוב ביד שנייה. חוקר המקרא יכול להראות, שהם נתחבו באותו אופן גם במקומות אחרים, כגון בחוק המלך (י"ז 18-19),<sup>8</sup> בחוקי המלחמה (כ' 2-4) ובטקס הבאת הראשית (כ"ו 3-4).<sup>9</sup> ובשני המקומות האחרונים תחיבת הכהנים אל תוך הכתוב מפרה את הסדר במידה כזו, שברור כי בעל התחיבה לא נזקק כלל לביצוע מעשי של הדין שלפניו. יתר על כן, תחיבות קצרות אלה

6 מחוץ לחוקים נזכרים האורים והתומים ביד שבט לוי בכרכת משה (דברים ל"ג 8). אך פרשה זו נחשבת לתעודה עתיקה, נפרדת; היא נשתקעה בספר דברים הקאנוני, אך אינה מצטרפת למקור ס"ד (D). המצוי בספר דברים בפרקים א-ל'. ראה שטירנאגל, דילמן הדייבר בפירושיהם (להלן, הערות 8 ר12).

7 דברים י"ח 14-20. בהעדרו של הכהן מפרשייה זו הרגישו כבר קדמונים. לפיכך הכתוב בפסוק 14, הגורס "ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך" תורגם בידי המיחס ליונתן: "ואתן לא כוונהו, אלהן כהניא שיוליין אוריא וחומיא ונביא תריציא יהב לכוך יי אלהכך"; היינו: ואתם לא כמותם, אלא כהנים שואלים באורים ותומים ונביאי אמת נתן לכם ה' אלהיכם.

8 ראה: C. Steuernagel, *Das Deuteronomium, übersetzt und erklärt*<sup>2</sup> (GHAT) (2nd. ed., Göttingen, 1923), a.l.; G. von Rad, *Deuteronomy, a Commentary* (Engl. Transl.: OTL, London, 1966), a.l.; M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School* (Oxford, 1972), pp. 5, 368.

9 על חוקי המלחמה ראה מאמרי בעיקר ל"ט (תשל"ד) 153 הספרות המובאת שם; על טקס הבאת הראשית — ראה בחיבורי מבוא לספר דברים (ירושלים, תשל"ה) 58-61 הספרות המובאת שם.

שייכות לרובד מאוחר למדי ביצירת ספר דברים, רובד שנתחבר לאחר חורבן ירושלים, כאשר חדלו מיהודה מלוכה, משפט וצבא. נמצא, שהתחייבות הכוהניות אינן משקפות מציאות משפטית כלשהי; אלה הן פעולות ספרותיות המבטאות דרישות אידיאולוגיות של הכהנים, בדבר המקום שנועד להם בחיים הציבוריים לעתיד לבוא.

## 2. דין נערה שקילקלה קודם נישואיה<sup>10</sup>

בדברים כ"ב 20-21 יש סעיף של חוק מזעזע בחומר זה: כלה שלא נמצאה בתולה בכלולותיה, כפי האשמת בעלה, נלקחת לפתח בית אביה ונסקלת למוות בידי אנשי עירה. חומרת העונש כשלעצמה אינה קושי; עונשים חמורים על עבירות מיניות מצויים בחוקי המקרא הן בספר דברים והן בספר ויקרא. הבעיה המשפטית היא אחרת: החוק סותר את כלל חוקי המשפחה והוא בלתי עקיב עם הרישא שלו בדברים כ"ב 13-19. הוא בלתי עקיב משום שאם הבעל העליל על כלתו עלילת שוא, הוא אינו נדון למוות, כפי שהיה ראוי לו על-פי דין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" (י"ט 19), אלא נפטר במלקות ובקנס כספי ("ויסרו אותו וענשו אותו מאה כסף" — כ"ב 18-19). והוא, החוק, גם סותר חוקי משפחה אחרים, הן בספר דברים, הן בשאר קבצי החוקים שבמקרא והן במזרח העתיק, משום שכל אלה מבחינים בין מצבה של נערה מאורסה לזה של נערה לא-מאורסה, ואילו כאן מדובר בנערה סתם. בקשיים הללו הבחינו היטב חז"ל, שתיקנו כנגדם שני תיקונים חשובים: (א) דין מוות חל על הכלה רק אם "זנתה לאחר אירוסין"; (ב) האשמת הבעל צריכה אישור מצדם של שני עדים, שראו אותה שוכבת עם אחר לאחר אירוסיה. ואם העדים האלה שיקרו, ייענשו בעונש שהיו עלולים להביא עליה, היינו ייסקלו למוות. בדרך זו הושווה עונשם של המאשים והנאשם, אם ימצאו חייבים.

גם במקרה זה שינתה ההלכה את משמעותו של חוק מקראי, והפעם — כדי להביא אותו להתאמה עם כלל דיני האישות שבמקרא. לעומת זאת, מבחינת הביקורת ההיסטורית ניתן להבחין בשני רבדים ספרותיים. הסעיף הראשון (כ"ב 13-19), המעניש את הבעל הזומם במלקות וקנס, נוצר במשפט הישראלי הקודם לחיבור ספר דברים, כפי שמוכח מהתאמתו הגמורה למנהג המוהר: הבעל העליל על אשתו כדי לזכות בחזרה במוהר הבתולות — חמישים שקל (דברים כ"ב 29) — והוא נענש בקנס של כפליים — מאה שקל (פסוק 19). לעומת זאת הסעיף השני (פסוקים 20-21), הגוזר על הנערה שקילקלה מוות מכל מקום, הוא חידושו של הרובד של ספר דברים. והוא אכן גם נכתב בסגנונו: "ואם אמת היה הדבר . . . וסקלוה באבנים ומתה . . . ובערת הרע מקרבך" (השווה: י"ג 6, 11, 16; י"ד 4, 5, 7, 12; כ"א 21; כ"ב 22, 24; כ"ד 7). סעיף זה מבטא אידיאולוגיה ולא משפט: האידיאולוגיה הקיצונית והמחמירה של ספר דברים, הדורשת דין מוות לכל הכנענים, לכל עובדי אלילים בישראל, לזקן ממרה, לנביא שקר, לבן סורר ומורה, ואפילו לנערה לא מאורסה שאולי נאנסה ושחקה מחמת הבושה. זוהי אידיאולוגיה ולא משפט. ובאמת אתה מוצא שברוב המקרים האלה, כמו

10 בסעיף זה אני מסכם מה שכתבתי במאמרי "דיני משפחה ואישות בספר דברים ובספר הברית", בית מקרא, שנה כ"ב (תשל"ז) 22-27. שם גם נתתי פירוט של מקורות וספרות.

במקרה הנערה שלנו, ביטלה ההלכה את החומרות הבלתי אפשריות על-ידי פרשנות-מחדש מצמצמת.<sup>11</sup>

שתי מסקנות מתודולוגיות נוספות מתבקשות כאן: (א) במקרים כאלה והדומים להם מורה הדרך הנאמן ביותר לקריאה ביקורתית של החומר המשפטי אינם הפרשנים החדשים של התורה<sup>12</sup> — לא הם חשו בכל עומקן של הבעיות שבהבנת הכתובים: העיך במקורות ההלכה הוא שמעמיד אותנו על הקשיים שבחורה. חז"ל, מתוך שרצו לברר את החוקים הלכה למעשה, עמדו על הקשיים וניסו לפותרם. הפתרון הביקורתי-היסטורי שונה מפתרוןם. אולם אל הפתרון הביקורתי ניתן להגיע רק אחרי זיהוי הבעיה הפרשנית; וזה נעשה כהלכה בארבע אמותיו של בית-המדרש.

(ב) לעומת זאת עשוי הפרשן להיכשל, אם יבוא לפרש את הכתובים על-פי שגרת דעותיו הקדומות. וכאן אין הכוונה להשקפות פונדאמנטליסטיות ומגמות אפולוגטיות; עם אלה אין לנו ויכוח כלל. הכוונה היא להשערות מוקדמות, מהן הנשענות על אנאלוגיות מתולדות המשפט במקומות אחרים, בדבר דרך התפתחותו של המשפט המקראי. כזאת היא ההשערה המתקבלת על הדעת לעצמה, כי משפט קודש קדם למשפט חילוני — והרי ראינו כאן שהכניסם הם שכבה משנית בכתוב; וכזאת תהיה ההשערה שהעונשים החמורים הם העתיקים ביותר ורק בשלב משני רוככו — והרי למדנו שבחוקי ספר דברים נולדו ההחמרות בגיבושי האסכולה המשנה-תורתית דווקא. כאן צריך להזכיר את התגלית, החדשה יחסית, שחוקי מידה כנגד מידה אינם מבטאים, לא במשפט המיסופוטאמי ולא במשפט של ימי הביניים, את השלב הקמאי של תולדות המשפט.<sup>13</sup>

### ג. ביקורת המקורות המשניים של המשפט המקראי

סעיף זה נוגע למקורות הלא-משפטיים שבמקרא, המספרים על המשפט בהתגשמותו. בראש ובראשונה כוונתנו לסיפורת ולהיסטוריוגרפיה.

במקום הראשון נדאי להטעם אמת ידועה מכבר, אך נשכחת לעתים קרובות: המקורות הסיפוריים שבמקרא אינם בדרך כלל בני זמנם של המאורעות המסופרים בהם, אלא יכולים להיות מאוחרים מהם במאות שנים. ממילא יש לבדוק את מהימנותם של המקורות לפני שמקבלים את עדותם על אודות המנהג והמשפט בישראל.

#### 1. מעשה נבות היזרעאלי

כלל זה ניתן להדגים אותו ולהאירו בעזרת מעשה נבות היזרעאלי. במלכים א' כ"א מסופר שנבות, שסירב למכור לאחאב את נחלת אבותיו, הואשם על-ידי שני אנשים בני בליעל כי

11 ראה: J. Weismann, "Talion und öffentliche Strafe im Mosaischen Rechte", *Festschrift für Adolf Wach* (Leipzig, 1913) 20.

12 כנן שטירנאגל (ראה לעיל, הערה 8) או דילמן דרייבר, ראה: A. Dillmann, *Numeri*, *Deuteronomium und Josua* (KEHAT, 5th ed., Leipzig, 1886); S.R. Driver, *Commentary on Deuteronomy* (ICC, 3rd ed., Edinburgh, 1902).

13 ראה: ש"א ליונשטם, "מידה כנגד מידה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד', 840-846, והספרות שם.

"ברך אלהים ומלך", נידון למוות ונסקל מחוץ לעיר. הרי כאן ראייה לכאורה שבאמצע המאה התשיעית לפנה"ס נהגו בישראל גם החוק שבספר שמות כ"ב 27: "אלהים לא תקלל וגשיא בעמך לא תאור", גם החוק שבספר ויקרא כ"ד 15-16, הגוזר מוות בסקילה למקלל אלהים, וגם החוק שבספר דברים י"ט 15: "לא יקום עד אחד באיש, לכל עון ולכל חטאת, בכל חטא אשר יחטא, על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (השווה גם במדבר ל"ה 30: דברים י"ז 6). יתרה מזו, סירובו של נבות למכור את נחלת אבותיו (מלכים א' כ"א 4) מתאים מאוד לחוק הכתוב במדבר ל"ו 9-6, המטעים, בחזרה משולשת, כי "איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל". נראה כאילו כל קבצי החוקים שבתורה — ספר הברית (שמות כ'—כ"ג), ספר הקדושה (ויקרא י"ז—כ"ו), ספר כהנים (המיוצג כאן על-ידי במדבר ל"ו) וחוקי ספר דברים (דב' י"א 26—כ"ח 68) — כולם היו ידועים בימי אחאב. ואולם כאן עולה שאלת זמן חיבורו של הסיפור במלכים א' כ"א. מתי נתחבר? — איננו יודעים. אבל זאת נדע, כי יש בו כמה לשונות מאוחרים מאוד: אחאב אינו נקרא מלך ישראל, כמו ברגיל בספר מלכים, אלא מלך שומרון, בדרך אופיינית לספרות המאוחרת;<sup>14</sup> גדולי יזרעאל אינם נקראים שרים, אלא חורים, כמו בספר נחמיה;<sup>15</sup> לפעמים משמש הפועל "דיבר" במקום "אמר", שוב תופעה אופיינית לעברית המאוחרת, משום שבה נשכחה המשמעות המקורית של "דיבר"<sup>16</sup>, ובפסוק 12 הובע העבר לא באמצעות צורות "ויקטול", אלא באמצעות צורות "קטל", כמו בלשון בית שני וחכמים. ארבעת הסימנים הללו מצביעים על התקופה הפרסית כזמן חיבורו של מלכים א' כ"א. צריך אפוא להביא בחשבון את האפשרות, שסיפור נבות נתחבר ארבע מאות שנה בערך לאחר המעשה שהוא מתאר! ראייה מסייעת בכיוון זה יש בהזכרה הקצרה של מעשה נבות במקום אחר בספר מלכים. במלכים ב' ט' 25-26 מדבר יהוא: "ויאמר אל בדקר שלישו: 'שא השליכהו בחלקת שדה נבות הזרעאלי! כי זכור אני ואתה את רוכבים צמדים אחרי אחאב אביו וה' נשא עליו את המשא הנה: 'אם לא את דמי נבות ואת דמי בניו ראיתי אמש, נאום ה', ושלמתי לך בחלקה הזאת, נאום ה'. ועתה שא השליכהו בחלקה כדבר ה'". כל פרט בידיעה הזאת סותר את הסיפור הידוע לנו.<sup>17</sup> לא כרם ליד היכלו של אחאב היה לנבות, אלא חלקה, היינו שדה מחוץ לעיר, על דרך בית-שאן, שעל כן שם פגש הנביא את אחאב רוכב, ושם נפגשו מרכבות יורם ויהוא; לא לבדו מת נבות, אלא עם בניו יחדיו, שכן לא בית דין שפט אותו; לפיכך הוא לא הומת ביום, שאז יושב בית דין (השכם בבוקר — השווה שמואל ב' ט"ו 2; ירמיה כ"א 12;

14 השווה דברי הימים ב' כ"ד 23; קהלת א' 1. המציאות של התקופה הפרסית, שבה נתקיימה אימפריה אחת גדולה ובה ערים שזכו לפעמים למעמד אוטונומי, יכלה להביא ליצירת המינוח החדש.

15 נחמיה ב' 16; ד' 8, 13; ה' 7; ו' 17; ז' 5; י"ג 17; והשווה גם קהלת י' 17; ישעיה ל"ד 12 (פרק מאוחר מאוד). מלבדם — רק בירמיה כ"ו 20; ל"ט 6.

16 מלבד הקונקורדנציות ללשון חכמים ראה: א' בנודד, לשון מקרא ולשון חכמים, כרך א (מהר" 2, תל-אביב, תשכ"ו) 61, 341-342.

17 השווה: O. Thenius, *Die Bücher der Könige erklärt* (KEHAT, 2nd. ed., Leipzig, 1873) 320; J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch und der historischen Bücher des AT* (3rd. ed., Leipzig, 1899) 281-282; I.L. Seeligmann, "Die Auffassung der Prophetie in der deuteronomistischen und chronistischen Geschichtsschreibung", *SVT* 29 (1978) 260-2623

צפניה ג' 5), אלא נרצח בלילה: "ראיתי אמש, נאם ה'". דיוק בלשון הכתוב מלמד, שאין מדובר במראה לילה של הנביא, אלא במה שה' ראה. הוא ראה את הדם שנשפך בלילה, הוא העד והוא הנוקם שישלם. מסתבר, שרוצחים נשלחו אל נבות בפקודת המלך או המלכה ורצחוהו באישון לילה, אותו ואת בניו יחדיו. הנה כי כן, במלכים ב' ט' 25–26 יש לנו גרסה שונה לחלוטין של המעשה, והיא משוקעת בסיפור מרד יהוא, סיפור שנחבר כנראה זמן לא רב אחרי המרד עצמו, לפני תום המאה התשיעית.

נמצא אפוא, שמלכים א' כ"א איננו יכול לשמש מקור למשפט הנוהג בישראל במאה התשיעית לפנה"ס, אלא רק מעיד על מושגיו המשפטיים של מחבר מאוחר בהרבה. כיוון שמחבר זה כתב את הסיפור לאחר שהתורה כבר זכתה למעמד קאנוני, הוא לא יכול לתאר את מעשה נבות על רקעו המשפטי, אלא לפי משפט התורה. הוא לא דימה בנפשו שהמשפט בישראל של תקופת המלוכה יכול היה לסטות במשהו מן החוקים הכתובים של חורת משה. ואולם חופעה זו, של שכתוב סיפורים עתיקים לפי אמות המידה הדתיות — ועל כן גם המשפטיות — של הדורות האחרונים, היא מקיפה הרבה יותר. היא נוגעת לחלקים ואפילו לספרים שלמים של ההיסטוריוגרפיה המקראית. הכרתה היא יסוד מוסד של מרע המקרא. שתי הדוגמאות שלהלן יסייעו בידינו לעמוד על המצב.

## 2. העלאת הארון לירושלים על-ידי דוד

בשמואל ב' ו' מסופר, שדוד העלה את הארון מקרית יערים לירושלים. באמצע הדרך אירעה תקלה: עוזא נגע בארון, שהיה על עגלה חדשה, וגפל שדוד בו במקום, כמוכה ברק. רק אחרי שהונח הארון בביתו של גר פלשתי במשך שלושה חודשים, ולא אירעה כל תקלה נוספת, נתן דוד את האות להעלות את הארון לעיר דוד. בדברי הימים א' י"ג 15 חוזר סיפור המעשה: ואולם כאן יש שלושה שינויים חשובים: דוד מסביר שהאסון אירע משום שלכתחילה לא הלויים נשאו את הארון (ט"ו 2, 12–13), ובאמת, מכאן ואילך הם נושאים אותו. אך לא בעגלה אלא במוטות על כתף (ט"ו 15). שני השינויים האלה מתאימים לגמרי לספר כהנים בבמדבר ד', שהרי שם ממונה משפחת קהת על נשיאת כלי המשכן הפנימיים במוטות (פסוקים 10, 12; וראה היתרה שבשומרונני ובתרגום השבעים לפסוק 14). וליתר ביטחון נהפך גם הגר הפלשתי שאכסן את הארון בביתו, עובד אדום הגתי, לאחד מכני הלויים (דברי הימים א' ט"ו 18, 21, 24; ט"ז 5, 28; כ"ו 4, 8, 15). בדרך זו הותאמו פעולותיו של דוד בענייני פולחן אל המשפט הריטואלי של ספר כהנים, המקור העיקרי שכתורה.

## 3. דוד ואלהי פלשתים

מן הדוגמה שראינו ניתן להקיש על זו דלקמן: דוד ואלהי פלשתים. בשמואל ב' ה' 16–21 מסופר על מלחמה בין דוד לפלשתים. דוד מנצח ולוקח את אלילי הפלשתים שלל.<sup>18</sup> אותו סיפור חוזר בדברי הימים א' י"ד 8–12, אלא שכאן מסופר שאלילי הפלשתים נשרפו באש, לפי פקודתו של דוד. גם כן השינוי שבדברי הימים הוא בהתאם לחוק שכתורה: על שריפת פסילי הגויים מצווים בדברים ז' 5, 25 ובתרגום השבעים לשמות ל"ד 13 ולדברים י"ב 3. העובדה שניתן לדרוש את הכתוב "וישאם דוד ואנשיו" מלשון משואה (של אש) רק מלמדת

18 זו המשמעות של "וישאם דוד ואנשיו". השווה שמואל א' י"ז 34: "ונשא שה מן העדר".



על חריפותו הדרשנית של המחבר בדברי הימים א' י"ד. אולם, לאור הדוגמה הקודמת אין לפקפק בכך, שבעל דברי הימים משנה את משמעות הכתוב כדי לנקות את דוד ממה שהיה בעיניו חטא כבד: עבירה על החוקים שבתורה.

בשני המקרים שראינו תוקנה התנהגותו של דוד לפי המשפט שבתורה. המשמעות המלאה של תיקונים אלה תובן לאור ההשמטות הרבות בתולדות מלכותו של דוד, שהשמיט בעל דברי הימים: המלחמה באשבעל, יורשו החוקי של שאול, פרשת בת-שבע ואוריה, אמנון ותמר, רצח אמנון ומרד אבשלום והמריבה בין אדוניהו ושלמה. אישיותו של דוד הולכת ונעשית בדברי הימים לדמות מופת. כאן נכתבת והולכת היסטוריה מסוג חדש, היסטוריה פאראדיגמטית-נומיסטית, המציגה אידיאל של עם ישראל ומנהיגיו — שומרי תורה — ולפיכך משכתבת את מעשיהם על-פי הכתוב שבתורה. הידיעות על דוד, שלמה, יהושפט, חזקיהו ויאשיהו אינן במידה רבה היסטוריה, אלא פאראדיגמה.<sup>19</sup> כן הדבר לגבי הרבה מהמסופר על יהושע, משרת משה ועבד ה' (יהושע א' 1; כ"ד 29); וזה דינם של הפרקים ביהושע כ'–כ"א המספרים על ביצוע החוקים שבבמדבר ל"ה.<sup>20</sup> אפשר לומר, שככל שדמות מקראית היא יותר חיובית מלכתחילה, כך הידיעות עליה בהיסטוריוגרפיה שמימי בית שני חשדות יותר במקוריותן. לפיכך יש לנהוג משנה זהירות בשימוש בספר דברי הימים ובפרקים אחרים מספר יהושע כמקורות על אודות המשפט שנהג בתקופת ההתנחלות ובית ראשון.

ועדיין לא מיצינו את מלוא היקפה של התופעה. היא קיימת לא רק במישור הספרותי, אלא גם במישור של מסירת הנוסח. כאן היא מופיעה חליפות בעדי הנוסח השונים: נוסח המסורה, התורה השומרונית, תרגום השבעים ומגילות קומראן. בעיקר היא נפוצה בספר שמואל, אך היא מצויה גם בספרים אחרים. ומבחינה ידועה, כפי שעוד נראה, היא רחבה יותר במישור הנוסח, משום שכאן היא נטפלת גם לגיבורים שאינם אנשי מופת.

#### 4. אלקנה והמעשרות

בשמואל א' א' 21 כתוב: "ויעל האיש אלקנה על ביתו לזכות לה' את זבח הימים ואת נדרו". בתרגום השבעים יש אחרי כן: *καὶ ἤσασ τὰς δεκάτας τῆς γῆς αὐτοῦ*; היינו: "ואת כל מעשרות אדמתו". אלקנה מתואר כאן כאיש צדיק ושומר תורה, הממלא בנאמנות אחרי חוק המעשר שבדברים י"ד 22–27. כך מתוארת בפירוט רב דמותו של טובי הצדיק בפתיחת ספר טוביה (א' 6–8). ועל דרך זה, כפי שראינו, שופרו דמויותיהם של דוד, שלמה ואחרים בספר דברי הימים. למד מכאן שהיתרה (plus) שבתרגום השבעים היא תוספת של סופר-מעתיק מתקופת בית שני, תוספת שצמחה בעברית בארץ-ישראל ולא ביוונית באלכסנדריה של מצרים.

19 הספרות על אופיו הלא-היסטורי של ספר דברי הימים רחבה ביותר; בין הראשונים יש להזכיר את י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (תרגום עברי, ירושלים, תש"ז) 7–20. ובאחרונה ראה: י"א זליגמן, "ניצני מדרש בספר דברי הימים", תרביץ מ"ט (תש"ם) 14–32; וכדאי לשוב ולראות את הפרק המופתי של ולהאוזן: J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel* (Engl. Transl., Repr.: New York, 1957) 171–227.

20 לעניין זה עוד אשוב, א"ה. וכינתיים שים לב לכך שהפרקים כ'–כ"א נמצאים בספר יהושע לא חר התימת סיפור ההתנחלות ביהושע י"ט, 49–51.

## 5. ניסוך המים במצפה

על ניסוך מים לה' אנו קוראים במקרא בשני מקומות בלבד. בשמואל ב' כ"ג 16 מסופר על המים ששאבו שלושת הגיבורים בשביל דוד, והוא סירב לשתותם, "ויסך אותם לה'", משום שנחשבו בעיניו כדם אנשים שסיכנו את חייהם. ברור שהניסוך הזה הוא פעולה חריגה. לא כן המצב בשמואל א' ו' 6. בהקשר הזה מתקיימים תענית — "ויצומו ביום ההוא", וידוד — "ויאמרו שם 'חטאנו לה'". לפיכך הטקס המתואר — "וישאבו מים וישפכו לפני ה'" — צריך להיחשב חלק מפולחן שלם המקובל בימי תענית, לכתחילה בודאי בתענית המצויה ביותר, על הגשמים, ולאחר מכן באופן משני בתעניות אחרות, כגון זו שבכאן, שהיתה כנראה על גלותו של הארון מישראל (שמואל א' ו' 2). אין ספק, שהכתוב "וישאבו מים וישפכו לפני ה'" מתכוון לומר שהמים הוגשו לה', כמו שכל עבודת הקודש נעשתה, ככתוב בתורה, "לפני ה'". והנה בתרגום השבעים יש אחרי הכתוב הזה יתרה קצרה: *עוף עוף עוף = ארצה*. לאור מחלוקות הפרושים והצדוקים בירושלים, בימי הבית השני, בדבר כשרותו של ניסוך המים על המזבח בחג הסוכות (משנה סוכה ד', ט), נראה לומר שהיתרה שבתרגום השבעים מייצגת תוספת בכתב-יד עברי, שבאה להטעים את קדמותה ונכונותה של ההלכה הצדוקית בעניין זה.<sup>21</sup> הרי כאן שוב ניסיון מעניין להתאים את הסיפור מימי הבית הראשון אל הדין מימי הבית השני; הפעם מדובר בהלכה הצדוקית שניסתה לעמוד על נפשה נגד הכנסת מנהגיהם של פרושים למקדש.

מסקנתנו, שהיתרות הללו בתרגום השבעים מייצגות תוספות שנעשו בנסחים עבריים, מתאשרת מקיומה של אותה תופעה בנוסח המסורה ובמגילות מקומראן, כפי שנראה בדוגמאות דלקמן.

## 6. חלקם של הכתנים בזבח

בשמואל א' ב' 14 כתוב: "כל אשר יעלה המזלג יקח הכהן בו". בכתב-יד מקומראן, 4QSam<sup>a</sup>, יש יתרה: [לב]ד מת[זה] התנופה ומשו[ק] הימין.<sup>22</sup> כאן ניתן להבין כבידור במגמתו המדעית של סופר-מעתיק מתקופת הבית השני, להבין את מעשיהם החריגים של בני עלי על רקע החוק הכוהני שבקרא ו' 28-32, הקובע כי חזה ושוק הם חלקיו של הכהן בזבח השלמים (והשווה גם במדבר י"ח 18).

21 פרט זה חשוב גם לתולדות הכיתות בישראל, כי הוא מעיד על הגהה "צדוקית" בספרים. אבל קשה לדייק בדבר זמן תרגומו של ספר שמואל. ראה: H.St.J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Vol. I (Cambridge, 1909) viii-x. מקל חומר קשה לקבוע את זמן העתקה או הגהתה של החשיית, היינו המגילה הצברית שממנה נעשה התרגום.

22 F.M. Cross Jr., "A New Qumran Biblical Fragment etc.", *BASOR* 132 (Dec. 1953) 15-26.

23 כך שיער אברהם גייגר. ראה: א' גייגר, המקרא ותרגומו בינקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות (תרגום עברי, ירושלים, תש"ט) 175.

## 7. אוהל מועד בשילה

המגמה שזיהינו אינה מוגבלת לתרגום השבעים ולכתב-היד מקומראן, אלא משתקפת במקום אחר גם בנוסח המסורה. בשמואל א' ב' 22 כתוב: "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשן בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד". כל החצי השני של הפסוק — "ואת אשר ישכבון וגו'" לא חורגם בתרגום השבעים. יתר על כן, הוא חסר גם בכתב-היד הנזכר מקומראן! אפשר היה לחשוב, שסופרים בימי הבית השני השמיטו את הכתוב, משום שחסו על כבודם של הכהנים.<sup>23</sup> אבל דוק ותמצא כי (א) חטא כבוד זה לא נזכר להלן, לא בתוכחת עלי לבניו. לא בתוכחת איש האלהים לעלי ולא בדבר ה' לשמואל; (ב) רק בחצי פסוק זה מכל שמואל א' א'-ג' נזכר אוהל מועד בשילה; בכל מקום אחר נקרא המקום "בית ה'", "היכל ה'". הרי שכתוב זה אינו אורגאני בכתוב והוא מוסף. סופר של ימי הבית השני תחב אותו לסיפור כדי להגדיל את עוונם של בני עלי ולהצדיק עליהם בכך את עונשם הקשה.<sup>24</sup> ולענייננו יש כאן שוב דוגמה, כיצד סופרים מאוחרים תפסו את חיי הפולחן של בית ראשון בהתאם לחוקי הכהנים שבין שמות כ"ה לבמדבר ל"ו, ובהמשך להיסטוריוגרפיה ביהושע י"ח (פסוקים 10-1), י"ט (פסוק 51), כ"ב (פסוקים 9, 12, 19, 29), המתארת את משכן ה' בשילה כמרכז פולחני יחיד של כל ישראל.<sup>25</sup> במקומנו, שמואל א' ב' 22, פועלת מגמה זו באופן בלתי מודע: כוונת הסופר היתה להגדיל את החטא, ולא לשנות מן התיאור הפולחני. תיאור המקדש בשילה על-פי ספר כהנים (שים לב גם לשמות ל"ח 8) נעשה בהיסח הדעת; המושגים של ספר כהנים, השליטים בתורה, היו שגורים ומקובלים על הסופר המאוחר, שתחב במקומנו ידיעה נוספת על חטאם של בני עלי.

## 8. הזבח בבמה של שמואל

לאחר שהכרנו את מגמתם של סופרים-מעתיקים לשנות את הנוסח כדי להתאים תיאורי פולחן של ימי הבית הראשון אל חוקי ספר כהנים שהושלטו בתחילת בית שני, אין להימנע עוד מלתקן את נוסח המסורה מכוח הסברה בלבד, אפילו בלי סיועם של עדי הנוסח העתיקים. ואכן, הדוגמה הבאה חלמד שעיבודים כאלה, המתאימים את תיאור הפולחן של ימי בית ראשון אל חוקי ספר כהנים, יכלו להיעשות בשינוי המוצרי והתמים לכאורה של אות אחת בלבד, אך אין לטעות בהם ולחשוב אותם לשיבושים מיכאניים בעלמא.

בשמואל א' ט' 24 מסופר ששואל, שהושב בראש הקרואים, קיבל מן הטבח את "השוק והעליה". צירוף כזה של ה"א הידיעה זמלת היחס איננו לשון מקרא, כפי

24 חוספת כזאת של צירוף הדין יש גם במלכים א' כ"ב 17-18, שנוספו כדי להצדיק על אחאב את דין מותו במלחמה; ראה: א' רופא, סיפורי הנביאים — הסיפורת הנבואית במקרא, סוגיה ותולדותיה (ירושלים, תשמ"ג) 122-123.

25 תפיסה זו ממש מופיעה גם בתרגום השבעים ליהושע כ"ד 1, 25, 26. זיכרו של המקדש בשכם נמחק ובמקומו נבנס "משכן אלהי ישראל" בשילה. אין לי ספק, שתיקון נומיסטי זה, המחאים לחלודות הפולחן כפי שצוירו אחר כך בידי חז"ל (משנה זכחים יד, ד-י), נעשה גם הוא בנוסח עברי, ששימש אחר-כך כחשתית לתרגום השבעים.

שהעיר דרייבר,<sup>26</sup> ומותר לחשוד שהנוסח שובש. אף אחד מעדי הנוסח העתיקים איננו מציע גירסה טובה יותר, ורק רבי יוחנן, בדור הראשון של אמוראי ארץ-ישראל, מסביר "שקא ואליה" (ירוש' מגילה טו, יב; וראה גם תלמוד בבלי עבודה זרה כ"ה ע"א). לאור הקשיים ההלכתיים שבפירושו של רבי יוחנן נראה לשער, שאין פירושו בגדר סברה, אלא היתה לפניו גירסה או זכר של גירסה. וכאמת, לפי ספר כהנים האליה, כלומר שורש הזנב השמן של הכבש, מוקטרת "המזבחה, לחם אשה לה" (ויקרא ג' 6-11). אם כך מסתבר, כהשערת גייגר,<sup>27</sup> שהנוסח המקורי היה "השוק והאֶלְיָה", והוא שובש כדי להתאים את תיאור הזבח שבכמה לדין הכוהני. שוב יש כאן אזהרה לחוקר המשפט הפולחני שידקדק בנוסח המקרא. ומצד שני ניתן ללמוד מכאן על הפרייהיסטוריה של דיני הזבח הכוהניים. הרי שוק הימין בובח השלמים ניתנה לכהן, שהקריב לה' חלב דם (ויקרא ז' 33). נמצא שחלקים בכהמה, שספר כהנים ייעד אותם לגבוה ולכהן, היו ניתנים לכתחילה למי שישב בראש הקרואים, יהיה זה ראש המשפחה או המנהיג או אורח נכבד.

## 9. כבשת הרש

כל עיבדי הנוסח שראינו הם בתחום המשפט הפולחני, ואולם אין מעשה העיבוד מצומצם להם, אלא מצוי גם בתחום המשפט האזרחי, ועל כן עשוי להימצא במקומות הבלתי צפויים ביותר.

בשמואל ב' י"ב 5-6 מגיב דוד על משל כבשת הרש של נתן ואומר: "חי ה', בן מות האיש העושה זאת, ואת הכבשה ישלם ארבעתים...". הרי זו החלטה טובה ויפה, כי היא מתאימה לחלוטין לחוק שכשמות כ"א 37: "כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו, חמישה בקר ישלם תחת השור, וארבע צאן תחת הששה". אבל בתרגום השבעים מתורגם *ἀποτείσει ἑπταπλασίονα* = "ישלם שבעתים"! מנין נמצאה להם גירסה זו? לא באלכסנדריה בדו אותה, שהרי במשלי ו' 30-31 כתוב: "לא יבוזו לגנוב כי יגנובו, למלא נפשו כי ירעב, ונמצא — ישלם שבעתים, את כל הון ביתו יתן". הרי מכאן ראייה לתשלום כפול שבע, בתקופה ובמקום כלשהם בתולדות ישראל.<sup>28</sup> מהי אפוא הגירסה הנכונה בשמואל ב' י"ב 6, נוסח המסורה המתאים לפרשת משפטים, או תרגום השבעים המתאים למשלי ו' אין לי הסבר אחר, אלא שסופר מאוחר החאים את הגירסה המקורית "שבעתים" אל הכתוב שבתורה. הרי אין טעם לשער פעולה הפוכה: ספר משלי לא השתווה מעולם לתורה מבחינת תוקפו הנורמטיבי.

לסיכום עמדתי בסוגייה זו: המשפט הישראלי בתקופת המקרא היה ככל הנראה מגוון ביותר במקום ובזמן. חוקים רבים שבחומש משקפים מנהג משפטי או חוק שהיה נוהג רק

26 ראה: S.R. Driver, *Notes on ... the Book of Samuel* (2nd. ed., Oxford, 1913) a.l.

27 לעיל, הערה 23, עמ' 245.

28 חוקי החתים מלמדים על תשלומי כפל במידות שונות, ועל הקטנת תשלומי הכפל. מפי שלושים לפי חמש-עשרה ומפי שתיים-עשרה לפי שש. ואמנם בלשון המקרא "שבעתים" הוא לפעמים לשון הפלגה: "הרבה מאד", כגון ישעיה ל' 26; חהלים י"ב 7; ע"ס 12 (הערת פרופ' ליונסטס), אך בהקשר משפטי, כגון שמואל ב' י"ב 6; משלי ו' 31, הלשון היא דייקנית יותר. כך "כתולה" פירושו לעחים "נערה", אבל בהקשר משפטי; *virgo intacta*; השווה רופא (לעיל, הערה 10) בעמ' 22.

בתקופה מסוימת ובמקום מסוים. מן הספרים ההיסטוריים והאחרים עולים מנהגים שונים, נבדלים מחוקי התורה. סופרי בית שני נטו, מדעת ושלא מדעת, להתאים את הכתובים אל חוקי התורה. הם עשו זאת בין על-ידי שינויים קלים בנוסח הסיפורים העתיקים ובין על-ידי כתיבה מחדש של הקורות העתיקות. עקבות פעולתם ברורות בכמה מקומות לכל מי שרוצה לראותן בעזרת כליהן של ביקורת הנוסח והביקורת הספרותית-היסטורית. ומן המקומות האלה ניתן להקיש לכתובים אחרים. ניתן להקיש, ובלבד שנסכים ליישם לגבי המקרא את הכללים המקובלים של השיטה הפילולוגית.

#### ד. פרשנות פנים-מקראית וערכה המוגבל לפירוש חוקי המקרא

בין שאר מסקנותינו בסעיף הקודם גם קבענו כלל, שככל שגיבור מקראי הוא דמות חיובית יותר, כך הסיפורים על אדותיו בהיסטוריוגרפיה המאוחרת הם פחות נאמנים כמקורות לתולדות המשפט. אולם הכלל הזה מצדו מעורר שאלה אחרת: אפשר שהסיפורים עצמם אינם מהימנים, אבל בכל זאת הם מלמדים כיצד נחפרש חוק מקראי בדורו של המספר, ואם כן הרי הם מהווים מקור עתיק לתולדות הפרשנות המשפטית. מהו אפוא ערכה של פרשנות עתיקה זו, הקרובה ביותר לזמן חיבורו של החוק? בכל הזהירות הדרושה הריני להשיב, שפרשנות זו איננה בהכרח המהימנה ביותר לקביעת משמעותו של חוק כלשהו מחוקי המקרא. רצוני להוכיח זאת בעזרת שלוש הדוגמאות דלקמן.

#### א. בניית המזבח בהר עיבל

בדברים כ"ז 4-8 מובא חוק על הקמתן וטיוחן של אבנים גדולות ובניית מזבח בהר עיבל. על המזבח מעלים עולות ושלמים; מהו תפקידן של האבנים? אין ספק, שעל האבנים המטווחות (פסוק 4) כתבו את דברי התורה (פסוק 8) כפי המנהג בארץ-ישראל באותם הימים<sup>29</sup> — אחרת אין להבין לשם מה הקימו אותן. הדבר מתאשר מן הדובלטה שבפסוקים 2-3, שם חוזרת ברצף אחד מצוות הקמת אבנים, טיוחן והכתיבה עליהן. וכן פירש גם ר' יהודה בתלמוד<sup>30</sup> יתר על כן, על המזבח הלא-מטווח לא ניתן לכתוב אלא בחריחה, והרי דבר זה נאסר במפורש בפסוק 5 ("אבנים שלמות, לא תניף עליהן ברזל"). מסתבר אפוא, שסדר הכתובים המקורי היה פסוקים 4, 8 (הקמת האבנים, טיוחן והכתיבה עליהן) ואחר-כך פסוקים 5-7 (בניית מזבח, קרבנות ושמחה פולחנית).

אולם ביהושע ח' 30-35 בא סיפור המתאר כיצד הגשים יהושע את החוק בדברים כ"ז 4-8 יחד עם חוקים נוספים. גם כאן זהו ניסיון להציג את יהושע כמקיים נאמן של חוקי התורה, לפי המגמה שהכרנו. והניסיון הזה הוא מאוחר ביותר: אין הוא מתקשר כלל לרצף סיפורי המלחמה של יהושע בפרקים א'-י"א. יתר על כן, בתרגום השבעים ליהושע באים פסוקים אלה אחרי ט' 1-2. זוהי תופעה מוכרת מכבר: אם קטע כלשהו נחשב לתוך

29 כך בכתובות של דיר-עלא וכונתילת-עגרה. משום כך נמצאו בארץ כה מעט כתובות מונומטליות; בדרך כלל לא חרתו, אלא כתבו בדיו על טיח.

30 ירושלמי סוטה פ"ז, ה"ה.

כתב-יד על-ידי סופר מאוחר, הרי אחרי כן, כאשר העתיקו את התחיבה לכתב-יד אחרים, לא תמיד שילבו אותה בדיוק באותו המקום.<sup>31</sup> יש לראות אפוא ביהושע ח' 35-30 את אחת התוספות האחרונות לספר יהושע. והנה בקטע זה, יהושע ח' 30-35, הו ש מ ט דבר הקמה האבנים ונמצא יהושע כותב את דברי התורה על המזבח. תיאור זה פותר היטב את הקושייה שראינו, המתעוררת למקרא דברים כ"ז 4-8, היינו שברצף הנוכחי נראות האבנים כאילו הן מיותרות. הוא פותר את הבעיה על-ידי "ניסוח מחדש" (restatement), אבל אין לראות בו כלל פירוש מוסמך לדברים כ"ז 4-8. אין כאן כל זיכרון חי מן הדרך שבה הוגשם החוק המקורי, אלא רק פירוש, שרירותי למדי, של הכתובים. רבי יהודה צדק אפוא כשדחה מכללא את הפירוש הזה והציע במקומו פירוש אחר, טבעי הרבה יותר.

## 2. נבואת ירמיהו על מות נביאי השקר

לא פחות מאלף הוא המקרה הבא. בירמיה כ"ח 15-16; כ"ט 30-32 ניבא ירמיהו מוות לשני נביאי שקר, אשר הטעו את העם בנבואות נחמה מזויפות. דברי ירמיהו מסתיימים במלים "כי סרה דברת אל ה'" ("כ"ח 16) ו"כי סרה דבר על ה'" ("כ"ט 32). "סרה" פירושה "סטייה, עזיבה, מרי", בהקשר לאלוהים — גם "כפירה",<sup>32</sup> והרי ההנמקה הזאת קצת מוזרה. נביאי השקר הללו לא הטיפו לעבודת אלהים אחרים, אלא דיברו בשם ה'. האם אפשר לכנות את דבריהם "סרה"? ספק זה מתחזק כאשר אנו רואים שבחוקי ספר דברים חלה ההגדרה "דבר סרה על ה'" על נביא המטיף לעבודה זרה (דברים י"ג 2-6), אך לא על נביא ה' הניבא לשקר (דברים י"ח 14-22).

והנה מעלה הבדיקה בתרגום השבעים שהסיומים החגיגיים הללו "כי סרה דברת אל ה'" וכולי אינם מיוצגים בתרגום. וכפי שהראו באחרונה מייצג התרגום מהדורה שונה, בדרך כלל עתיקה יותר, של ספר ירמיה; ואילו נוסח המסורה הוא בעיקרו מהדורה שנייה, מורתכת יותר.<sup>33</sup> מסתבר אפוא, שנבואות אלה של ירמיהו, כשהועלו כראשונה על הכתב, לא כללו את ההאשמה של דיבור "סרה"; הנמקה זו נוספה בידי סופר מאוחר שרצה לכסס את פסק דין המוות לחנניה ושמעיה על החוק שבספר דברים. אולם הוא לא דייק באינטרפרטציה של החוק בדברים י"ג 2-6 — המדבר בנביא לעבודה זרה — ויישם אותו במקרה שונה לחלוטין — נביא שקר בשם ה'. זוהי דוגמה מובהקת לעבודת פרשנות עתיקה אך מוטעית. הפעם אין כאן פירוש שרירותי לקושי שבחוק הכתוב, אלא מקרה קיצוני ממנו: פירוש מוטעה מעיקרו של החוק יוצר אי-התאמה בין דברי החוק ובין

31 השווה: G.A. Cooke, *The Book of Joshua* (CB, Cambridge, 1918) a.l. תופעה דומה מצויה בשירת חנה; ראה דרייבר (לעיל, הערה 26) צמ' 22-23, 28; ועתה גם בכתב-יד שפרסם קרום (לעיל, הערה 22), צמ' 20, 26. כן הדבר גם בסיפור נבות (מלכים א' כ"א) שעל איחורו עמדנו לעיל. בתרגום השבעים הוא בא לפני פרק כ'. אך איזה משני פרקים אלה נתחבר מאוחר יותר?

32 השווה במילונים ובאחרונה: וינפלד (לעיל, הערה 8) צמ' 99 והספרות שם.

33 ראה: ע' טוב, "תרומתה של ביקורת הנוסח לביקורת הספרותית של ספר ירמיהו", בית מקרא, שנה י"ז (תשל"ב) 279-287, ולפניו בכיוון זה: W. Robertson-Smith, *The Old Testament in the Jewish Church* (London & Edinburgh, 1892) 103-107.

הסיפור על יישומו. עוקץ נוסף יש בכך, שהמיישם איננו שופט כשר ודס, אלא השופט האלוהי, שלו יוחסה גם פעולת החקיקה...

### 3. מנהגי חג הסוכות

דוגמאות אלה מסייעות בידינו להבין גם את המקרה הבא. בויקרא כ"ג 39-43 יש נספח ללוח המועדים המצווה על שני מנהגים המיוחדים לחג הסוכות: נטילת ארבעת המינים (פסוק 40) והישיבה בסוכות (פסוקים 42-43). לנטילת ארבעת המינים תוכפת ובאה ההוראה "ושמחתם לפני ה'...", שפורשה נכונה, כנראה, כהתלוכה הנושאת את ארבעת המינים במקדש לפני ה'.<sup>34</sup> ואולם ההתייצבות במקדש והתהלוכה לפני ה' לא נאמרו במפורש. לעומת זאת מפורשת הרבה יותר היא המצווה שאחריה — הישיבה בסוכות. ייתכן שעובדות אלה עוררו את הבעיה הפרשנית שנראה להלן.

על הגשמחו של חוק זה, אנו קוראים בנחמיה ח' 13-18. ראשי העם נאספו אל עזרא ומצאו כתוב בתורה "אשר ישבו בני ישראל בסכות בחג בחדש השביעי" (פסוק 14). לפיכך הורו לעם להביא "עלי זית ועלי עץ שמן, ועלי הדס ועלי תמרים ועלי עץ עבת לעשות סכות ככתוב" (פסוק 15). "כפות תמרים וענף עץ עבות" נזכרים בין ארבעת המינים בויקרא כ"ג 40, וההדס הוא הפירוש הרבני לענף עץ עבות. באשר לזית ול"עץ שמן", שהוא כנראה זית בר, מוצאים אנו שהיה למשל בגלל יפי פירותיו ותוארו (ירמיה י"א 16: "זית רענן יפה פרי תואר") ובגלל הוודו, שהוא נרדף ל הדר (הושע י"ד 7: "יהי כזית החדו").<sup>35</sup> נראה אפוא, שבנחמיה ח' 15 פורש "עץ הדר" כזית, ואולי גם הבינו "פרי" (עץ הדר) מלשון פארה,<sup>36</sup> היינו ענף! נמצא, שרק ערבי הנחל, מארבעת המינים, לא נזכר בפסוק זה, ואולי גם לא היה מקום להזכירם, אם נאמר "צאו הדרה", שהרי בהר אין נחלים וערבי נחל.

מסתבר שבנחמיה ח' 13-18 פירשו את לקיחת ארבעת המינים בויקרא כ"ג 40 כמכוונת להקמת סוכות. סברה זו מתחזקת מכך, שאין נזכרת כאן שום שמחה לפני ה' בארבעת המינים, אלא להיפך: "שמחה גדולה מאד" (פסוק 17) נזכרת כאן לאחר הקמת הסוכות! נמצא שלפנינו פירוש עתיק ביותר לחוק שבויקרא כ"ג 39-43, פירוש שאחד-דך החזיקו בו השומרונים, ונתקבל בחלקו גם על-ידי התנא רבי יהודה,<sup>37</sup> והפירוש בכל זאת מוטעה. ומאחר שכאן מדובר בחוק פולחני שצריך היה לנהוג שנה בשנה, אין להימלט מן המסקנה, שהטעות בפירוש נגרמה בגלל הפסקה ארוכה בהפעלתו של החוק, דבר שגרם לו שישכח. מסקנה זו מתאשרת מן הכתוב המשיח לפי תומו "כי לא עשו מימי

34 ובאמת "ושמחת... ושמחתם" מציינים המיד טקס פולחני במקדש ה': דברים י"ב 7, 12, 18; י"ד 26; ט"ז 11, 14; כ"ו 11; כ"ז 7.

35 לשני כתובים אלה, ולהשלכותיהם על פירוש נחמיה ח' 15, כבר שם לב הקראי רבי יהודה הסי בספרו אשכול הכוסר (1148, נדפס: גזלאו, 1836) סעיף 246, עמ' 286. רוב הקראים באמת קיבלו את פירוש ויקרא כ"ג 29-41 כפי שהוא עולה מנחמיה ח' 13-16.

36 יחזקאל י"ז 6; השוה: אהרן בן אליה ניקומחדיאו, ספר כתר תורה (גזלאו, 1866) על ויקרא כ"ג 40.

37 סוכה לו ע"ב: "רבי יהודה אומר: אין סוכה נהגת אלא בארבעה מינים שבללכ".

ישוע כן נון כן בני ישראל עד היום ההוא" (נחמיה ח' 17). אך גם החוקר הביקורתי ביותר יראה בכתוב זה לשון גוזמה.

בכל שלוש הדוגמאות שסקרנו בפרק זה אין מדובר בפירוש מדרשי הנובע מן הצורך להתאים חוקים עתיקים למציאות חדשה. לפנינו כאן ניסיונות פנים להבין את החוק העתיק כפשוטו. ובכל זאת מחטיאים הניסיונות האלה בצורה מזוהה את הפשט, כאשר הם תופסים את הכתוב באופן חד-צדדי. בשניים מן המקרים אף תיקנה ההלכה את טעויות הפירוש של מוצאי תקופת המקרא. בסעיף הבא נראה שלא חמיר היה כן. יש שפירוש מוטעה, שנולד במאה החמישית, בתוקף הנסיבות של אותו זמן, נשתרש ונעשה נורמטיבי ליהדות מכאן ואילך.

### ה. המשפט המקראי לעומת המשפט המיסופוטאמי ולעומת ההלכה היהודית

מסופק אני אם עד היום הטעימו די הצורך את עצמאותו של המשפט המקראי מן השיטות המשפטיות הקרובות אליו ביותר, משפטי המזרח העתיק מצד אחד וההלכה מצד שני.<sup>38</sup> כמושכל ראשון צריך לזכור ולהזכיר את ההבדלים הרבים – כלכליים, חברתיים, אתניים, מדיניים, תרבותיים, ואחרון חביב, דתיים – המבדילים בין התרבות המיסופוטאמית וסניפיה בצפון סוריה ובאנטוליה ובין ישראל בתקופת המקרא. ועוד צריך לזכור, שבמשך חמש מאות השנים הראשונות של תולדות ישראל בארצו לא נתקיים מגע רציף בין ישראל ובין הממלכות המיסופוטאמיות. ובאשר להלכה ששורשיה ההיסטוריים נעוצים בסוף תקופת המקרא: שוב צריך לזכור את ההבדלים הגדולים בתנאים ההיסטוריים שבין בית ראשון ובית שני: מכאן שתי ממלכות, קטנות אך עצמאיות, ומכאן עדה דתית שנכללה בתחומי אימפריות גדולות – בבל, פרס, יוון, רומא. לפיכך אין לקבוע את עתיקותם של מוסדות משפט מקראיים על-פי זמן הופעתם במשפט המיסופוטאמי, ואין לפרש אוטומטית מוסדות משפטיים מיסופוטאמיים, מקראיים והלכתיים אלה על-פי אלה. ועם זאת עשויות שיטות המשפט הקרובות להאיר לנו לעתים פרטים בהתפתחותו של המשפט המקראי. כתרומה לבירור סוגייה מורכבת זו נביא את הדוגמאות דלקמן.

#### 1. דיני עדים

בדיונונו בסיפור נבות היזרעאלי (לעיל, פרק ב'), עמדנו על ההתאמה, שבין "שני האנשים בני הבליעל" המאשימים את נבות (מלכים א' כ"א 10, 13) ובין החוק על מספר העדים, בספר דברים (י"ט 15), וראינו בה חלק מראיה מצטברת שהסיפור מכיר את קבצי החוקים שבתורה. ואולם על פרט זה אפשר להקשות: האומנם מוכרחים אנו לחלות בספר דברים את

38 עמתי בעניין זה שונה אפוא מו של ירון. ראה: R. Yaron, "Biblical Law: Prolegomena", *Jewish Law in Legal History and the Modern World* (B.S. Jackson, edit., Leiden, 1980) 27-44. בתחום האמונות והדעות הזהיר באחרונה שמריהו טלמן מפני השוואות נמהרות בין המקרא לתרבויות אחרות. ראה: ש' טלמן, "טבור הארץ והשיטה המשווה", *תרביץ מ"ה* (תשל"ו) 163-177.



החידוש הזה, שהעדים-המאשימים במשפט פלילי<sup>39</sup> חייבים להיות שניים לכל הפחות?<sup>40</sup> והרי בתעודות משפטיות של המורח העתיק, משוקר ועד יב, באים בדרך כלל עדים רבים דווקא!<sup>41</sup> וכן הדבר גם בתחום הנדון, של עדים-מאשימים במשפט הפלילי. הנה בחוקי אשור התיכונה, מן המאה הי"ב לפנה"ס, כאשר מאשימים (bāru, ba'aru) על אונס, זנות, משכב זכר, התחפשות של זונות וכשפים, באים עדים (šēbūtu) בלשון רבים; דווקא.<sup>42</sup> ואפילו ניתן לדייק בחוקים אחרים ולמצוא כמה קשה מצבו של עד אחד, שלא מצא עד מסייע או שהעד השני חזר בו מדבריו.<sup>43</sup> אם כן שמא נחליט, שהכלל של שני עדים בישראל אינו חידוש משנה-תורתי, אלא חלק ממורשה משפטית של המורח העתיק, שנתגלגלה גם לחוקי התורה וגם לפרקטיקה המשפטית המתוארת במעשה נבות?

העיון בפרשייה שבספר דברים (י"ט 15–21) ילמד אותנו מה רחוקה מסקנה זו. ראשית, עצם הניסוח "לא יקום עד אחד באיש . . . על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" — הרי הוא בא לשלול הליכים קיימים לטובת הליכים חדשים.<sup>44</sup> אבל אילו הליכים הוא שולל? ישראליים מן הסתם; מחוץ לישראל גם לא הורגש הצורך בחקנה מגבילה מעין זו. דווקא בספרות המקרא מרובות האזהרות נגד "עד שקר", "עד חנם", "עד חסם", "עד שוא", "עד שקרים", "עד בליעל", "עד כובים", "עד חנם", והשבח ל"עד אמת" ו"עד אמונים" וכרוב המכריע של הכתובים — ביחיד.<sup>45</sup> ולבסוף, והוא העיקר, בהמשך הכתוב בדברים (י"ט 16–21), בא חוק נגד עדות שקר, ושם מדובר בבירור בשני אנשים בלבד העומדים לפני השופטים: אחד הוא העד (= המאשים) והשני הוא הנאשם; "דרשו השופטים היטב, והנה עד שקר העד, שקר ענה באחיו".<sup>46</sup> נמצא שהדין הפרוצדוראלי הדורש לפחות שני עדים-מאשימים במשפט פלילי איננו בחינת מורשה עתיקה של המורח העתיק, אלא חידוש מאוחר יחסית במשפט המקראי.

- 39 על משמעות עדים-מאשים ראה: I.L. Seeligmann, "Zur Terminologie für das Gerichtsverfahren im Wortschatz des biblischen Hebräisch", *Hebräische Wortforschung. Festschrift . . . W. Baumgartner* (Leiden, 1967) 251–278. על כך שחוק ריבוי העדים מדבר במשפט פלילי עמד ש' ליונטס. ראה: אנציקלופדיה מקראית, כרך ר, 81–83, ערך "עד". כנראה עוד לפני כן נהג גם בישראל, כמו במורח העתיק בכלל, ריבוי העדים לצורך אימותן של תעודות.
- 40 למשמעות זו של הביטוי ראה את הבירור אצל: B.S. Jackson, "Two or Three Witnesses", *Essays in Jewish and Comparative Legal History* (Leiden, 1975) 153–17.
- 41 ראה, דרך משל, אח הסיכומים אצל: M. San Nicolo, *Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereiche der keilschriftlichen Rechtsquellen* (Oslo 1931) 133–136; R. Haase, *Einführung in das Studium keilschriftlicher Rechtsquellen* (Wiesbaden, 1965) pp. 11–13.
- 42 ראה סעיפים 12, 17, 40 אצל: G.R. Driver & J.C. Miles, *The Assyrian Laws* (Oxford, 1935); Repr.: Aalen, 1975); G. Cardascia, *Les lois assyriennes* (Paris, 1969).
- 43 שם, סעיפים 18, 19 ובייחוד סעיף 47.
- 44 דבר זה הטעים נכונה ג'קסון (לעיל, הערה 40) 161, 167. ובאמת, עוד בדין המסית לעבודה זרה שבדברים י"ג 7–12 מסתפקים בעד-מאשים אחד; ראה רופא (לעיל, הערה 9) 71–72.
- 45 ראה זליגמן (לעיל, הערה 39) 263. והשווה הכתובים: שמות כ"ג 16; כ"ג 15; דברים ה' 17; י"ט 16, 18; משלי ר' 19; י"ב 17; י"ד 5, 25; י"ט 5, 9, 28; כ"א 28; כ"ד 28; כ"ה 18. ברבים, "עדי שקר", ר"עדי חמס", תמצא רק בחתלים כ"ז 12; ל"ה 11.
- 46 גם כאן ראה זליגמן (לעיל, הערה 39) 264, והערה 3, שם.

במקום אחר ניסיתי להראות, שארבעת ההוקים בספר דברים הקובעים כללים של חקירה, פסיקה וענישה — דברים י"ט 15; כ"א 22-23; כ"ד 16; כ"ה 1-3 — כולם שייכים לאותו רובד משנה-תורתי, שביקש לייסד מערכת שיפוט אחידה (דברים ט"ז 18-20) הכפופה לדעתו של שופט אחד בעיר הבירה (דברים י"ז 8-13). הלא למערכת השיפוט האחידה נדרשו גם עקרונות שפיטה אחידים.<sup>47</sup> לפי שיקולים אלה, הרי שדין ריבוי העדים נתחדש רק במאה השביעית לפנה"ס, באחת המהדורות של ספר דברים. התקנה החדשה נוצרה בוודאי בידי אותם משפטנים שלא שבעו נחת כשראו כי "עד בליעל יליץ משפט" (משלי י"ט 28) וחישפו תרופה למכה. אך התרופה שנמצאה דומה להפליא לדרישה שכבר היתה מובנת מאליה באשור במאה השתיים-עשרה לפנה"ס. האם היה זה מקרה שדרישה כזאת נכנסה למשפט המקראי רק חמש מאות שנה יותר מאוחר, דווקא בשיא שלטונה של אשור על ארצות המערב בכלל ועל מלכות יהודה הוואסאלית בתוכן? אנו יודעים מעט מדי על תולדות המשפט האשורי לאחר המאה השתיים-עשרה ועל יחסי אשור ויהודה כדי שנוכל לענות על שאלה זו בחיוב. דיינו שנטעים בינתיים, שבפרט הזה חופפים עצמאותו וייחודו של המשפט הישראלי את תקופת עצמאותו המדינית. החידוש — אפשר שהוא מקרה של קליטה משפטית,<sup>48</sup> משיטת משפט מיסופוטאמית בחקופת שעבדה של יהודה. ואם כן, צריך לומר שהיתה בקליטה זו מידה רבה של ברכה.<sup>49</sup>

## 2. השמיטה בנוגע לחובות

על הדרך הזה נראה לי להסביר את תולדותיו של חוק אחר: השמיטה בנוגע לחובות. חוק השמיטה בדברים ט"ו 1-11 פורש בלי שום פקפוק במסורת היהודית כביטול חובות מדי שבע שנים. הפירוש הזה הוא עתיק מאוד: כבר מאמצע המאה החמישית לפנה"ס. הרי באמנה מימי נחמיה אנו קוראים: "וְנָטַשׁ אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית וּמָשָׂא כָל יָד" (נחמיה י' 32); היינו: נעזוב את עבודת האדמה של השנה השביעית ואת החובות שכרשותנו. אולם בפירוש זה נעשה החוק בלתי אפשרי. הגנת יתר על הלווים ברמה להם נזק: הדלת ננעלה בפני לוויים. לפיכך "התקין הלל פרזובול" (משנה שביעית י', ג): הוא הפך את החובות למעשי בית דין, וכך מצא דרך אלגנטית לבטל למעשה את שמיטת החובות.

ואולם, האם הפירוש המסורתי נכון? האם הוא פשוטו של מקרא? הרבה מפרשים חדשים

47 ראה רופא (לעיל, הערה 9) 71-73; 78-81: וכן מאמר, "ארגון מערכת השיפוט בספר דברים", בית מקרא, שנה כ"א (תשל"ו) 208-209.

48 אני משחמש כמושג "קליטה" בעקבות ג' טדסקי, "על בעיות הקליטה ועל מדיניותו המשפטית", הפרקליט ט"ו (תש"ך) 1-32: וראה גם את מאמרו: G. Tedeschi, "On the Movement of Reception and Codification in the Neighbouring Countries", *Studies in Israel Law* (Jerusalem, 1960) 84-113.

49 בין התקנות האחרות מקבוצה זו בספר דברים נראה גם דין החלי (כ"א 22-23) כמושפע ממנהגים של תקופת האימפריה האשורית, אבל הפעם דווקא כתגובה של סיוג והתנגדות. אפשר שהדין בא לשלול את מעשיהם של מלכי אשור, שנהגו להעניש תושבי עיר מורדת שנכבשה בחלייה על מוטות סביב חומות עירם ההרוסה. והשווה את ההטעמה היתרה שביהושע ח' 29. השווה בינתיים: ש' ליונטס, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב' (ירושלים, תשי"ד) 798-880, ערך "הוקעה".

מפקקים בכך.<sup>50</sup> והנה נימוקיהם העיקריים: (א) אנאלוגיה משמיטת האדמה: בשביעית מפסיקים את עיבודה, ובשמינית — מחדשים; כך בחובות: בשביעית מפסיקים לחבוע אותם ("לא יגש את רעהו ואת אחיו"), ובשמינית שבים לגבות; (ב) עוד יותר חשוב מן האנאלוגיה הוא הקשר הסיבתי שבין שתי השמיטות: שמיטת האדמה בשנה השביעית הביאה לשמיטה בנוגע לחובות. הרי לאיכר שלוה אין בשנה זו יכול שממנו יפרע את חובו; אבל משום כך אין צורך לבטל את החוב כליל; די לדחות את הפירעון עד לשנה הבאה, כאשר יבוא היבול של השנה השמינית; (ג) ובאמת החוק בדברים ט"ו 1 אינו גזר לשמוט את ה"משה" (ולפיכך גם אנו לא נקטנו כאן לשון שמיטת חובות), אלא לשמוט את היד: "שמוט, כל בעל משה, ידו; אשר ישה ברעהו — לא יגוש את רעהו ואת אחיו...". (דברים ט"ו 2). כי אמנם זהו פירוש הכתוב כבר ראה רש"י בניגוד לניקוד ולטעמים. בכך משחנה לגמרי משמעות הכתוב. שהרי אם שומטים חוב, הוא נופל ובטל, אך אם שומטים יד ניתן להרימה מחדש. והיד היא ידו של הנושה, המורמת לדרוש את החוב, ואולי אפילו מורמת לחנוק את הלווה שלא פרע. אכן, כך התבטאה המשנה: "החונק את אחד בשוק" (בבא בתרא י, ח), אולי כתרגום בבואה מן הפועל היווני *ἀγγειν*, שגם הוא שימש לגבי גביית חובות בזרוע.<sup>51</sup> אבל אם כך יש לשאול: הפירוש המסורתי של ביטול חובות, שהוא כאמור פירוש עתיק, לפחות מאמצע התקופה הפרסית, כיצד נוצר? החשובה תימצא על-ידי עיון במוסד משפטי מיסופוטאמי, שמשך אליו זה לא כבר את תשומת לבם של החוקרים; כוונתי למוסד המכונה *misharum* בבבלית עתיקה, ו-*andurāru*, *durāru* באשורית.<sup>52</sup> בטקס סמלי של הגפת לפיד הכריז המלך על "מישרום": יתרות המסים נמחקו, עבדים השתחררו, שדות הוחזרו לבעליהם וחובות פרטיים נתבטלו.<sup>53</sup> כמה מגדולי האשורולוגים טענו, שזוהי מקבילה מיסופוטאמית לשמיטה המקראית, ולפיכך חיפשו ראיות לכך שה"מישרום" היה מחזורי.<sup>54</sup> אבל ראיות לא מצאו, לא הם ולא חבריהם.<sup>55</sup> ובאמת הדעת נוחנת שה"מישרום" לא היה חוזר בקביעות, משום שאילו ניתן לחזות אותו בוודאות, היתה כל הכלכלה המיסופוטאמית משותקת בשנים שלפניו: איש לא היה נותן הלוואה, ופורע הלוואה, ומשלם מס, וקונה שדה ועבד, וכן הלאה. ה"מישרום" הוכרז באופן בלתי צפוי, כעין חגיגה, כאשר עלה מלך חדש לשלטון, או שהמלך הכריז עליו מפעם לפעם ללא הודעה מוקדמת, כאשר התברר שחובות,

50 ראה דילמן (לעיל, הערה 12) 306-309. הראשון כרשימה הארוכה של פרשנים, שדילמן מצטט, הוא קאלון.

51 השוה: "שעבד גופו של אדם בחובותיו בתורה ישראל", ספר דינבורג (ירושלים, תש"ט) 68-82. אמנם לא אוכל להסכים לרוב מסקנותיו.

52 ראה: J. Lewy, "The Biblical Institution of *Deror* in the Light of Akkadian Documents" ארץ ישראל ה' (ספר ב' מזר), חלק לעזרי, עמ' 21-31.

53 ראה: J.J. Finkelstein (transl.), "The Edict of Ammisaduqa", *ANET*<sup>3</sup> (J.B. Pritchard, edit., Princeton, 1968) 526-528.

54 ראה: J.J. Finkelstein, "Some New *Misharum* Material and Its Implications", *Assyriological Studies* 16 (1965) [=Festschrift B. Landsberger (1965)] 233-246.

55 קראוס, שלמדסברגר ביקשו לכתוב בספר היובל לכבודו מאמר על השמיטה במיסופוטאמיה, נאלץ לאכזב את בעל היובל וחיוה את דעתו ששנות המישרום במיסופוטאמיה לא היו מחזוריות. ראה: F.R. Kraus, "Ein Edikt des Königs Samsuiluna von Babylon", *ibidem*, pp. 225-231.

וכיבוש עבדים שבאו בעטים, נעשו בלתי נסבלים.<sup>56</sup> נראה, שלפנינו שתי שיטות שונות מיסודן לטיפול בחובות ולמניעת שעבודם של החלשים: בישראל — דחיית התשלום בכל שנת שמיטה, במיסופוטאמיה — ביטול החובות מטעם לפעם לפי הכרעתו של השליט.

ולפי דעתי, מסביר לנו המוסד המיסופוטאמי של "מישרום/אנדורו" לא את חוק השמיטה המקורי של ספר דברים, אלא את תמורותיו המאוחרות. היה זה תחת רישומו של ביטול החובות הכללי, שנהג מפעם לפעם במיסופוטאמיה, שנחמיה פעל כאשר ביטל את החובות ושחרר את העבדים, בימי בניית החומה (נחמיה ה'). ושוב בהשפעת ה"מישרום" פירשו להם כורתי האמנה באותו דור את חוק השמיטה כביטול חובות מפעם לפעם (נחמיה י' 32). ואין לך דבר טבעי מזה: הלא בעקבות החורבן והגלות נפסקה במידה רבה חיוביותו של המשפט הישראלי. מה שנותר מן המשפט הנוהג נפתח לגמרי לקליטה של מוסדות משפט מיסופוטאמיים. השעבוד לאימפריות הגדולות — אשור, בבל, פרס — שנמשך מימי תגלת-פלאסר השלישי, במשך שלוש מאות שנה בערך, השליטה הישירה וההגליות התכופות הביאו ממילא לקליטה זו. הן בדרך של כפייה והן בדרך של הטמעה. לא ייפלא אפוא, שאופייה המקורי של השמיטה של ספר דברים נשתכח והיא נתפרשה לפי דוגמת ה"מישרום". בין כה וכה, אם הונהגה שמיטה זו רק אחרי גילוי הספר בימי יאשיהו, היא לא היתה בתוקף יותר משלושים וחמש שנה (בין 622/1-587/6 לפנה"ס) ולא הכתה שורשים במשפט ובחיי הכלכלה. כך אירע, שדחיית פירעון מחזורית נהפכה לביטול חובות מחזורי; חוק ריאליסטי הפך להיות אוטופיה.

לאור דוגמה זו רצוני לחזור ולהטעים: את המשפט המקראי יש לחקור בראשונה לעצמו, בלי להטות את פירושו על-פי איזו שהיא שיטה משפטית אחרת. רק אחרי חקירה עצמאית כזאת נפתח פתח להשוואה. וכאן צריך להביא בחשבון קשת רחבה של אפשרויות: העדר כל קשר בין מוסדות דומים בשתי שיטות שונות, השפעה מצד אחד או מן הצד השני, קליטה משפטית מוקדמת או מאוחרת. ההחלטה צריכה להיעשות בכל מקרה לגופו של עניין, לפי הממצא הקיים.

### 1. סיכום

אפשר שדבריי עד כאן יש בהם כדי לייאש את הקורא. עולה מהם שקבצי החוקים שבחורה, כל אחד מהם לעצמו, אינם אחידים ולא כל מה שיש בהם היה בגדר משפט חיובי בישראל; הספרים ההיסטוריים — בחלקם נתחברו ובחלקם עובדו לפי התורה, וערכם כמקורות משפטיים דסקריפטיביים מוגבל; הפרשנות המשפטית הפנים-מקראית לא תמיד הבינה על כוריים את תוכן החוקים; וההשוואה לשיטות המשפט הקרובות יש בה פנים לכאן ולכאן — היא איננה בשום אופן מפתח פלא להבין את החוקים שבמקרא. חקר המשפט המקראי כרוך אפוא במגבלות על כל צעד ושעל. ואולם האין זו דרישת יסוד של כל הכרה מדעית, כי בראש ובראשונה יש להכיר את מגבלותיה?

56 דברים נכוחים בסוגייה זו כתב ריימונד וסטברוק: המישרום הוא צו אדמיניסטרטיבי, ועל כן הוא רטרואקטיבי במהותו ובא לחקן מצב קיים; לעומתו המשפט הוא מטבעו פרוספקטיבי, באשר על-ידו מתכוונים לעצב את התנהגות האנשים בעתיד. ראה: R. Westbrook, "Jubilee Laws", *Israel Law Review* 6 (1971) 220.