

Steven D. Fraade. “‘If a Case is Too Baffling for You to Decide...’ (Deuteronomy 17:8-13): Biblical Interpretation in the Pericope on the High Court — Between the Temple Scroll and Tannaitic Interpretation.” *Meghillot* 11-12 (2014-2015): 199-218 (Hebrew).

Abstract

The biblical pericope on the centralized high court of referral (Deuteronomy 17:8-13), commanded by Moses to be instituted by the Israelites upon entering into the Land of Canaan, is remarkable for the relative autonomy of its judgments from prophetic means and authority, especially when compared to its wilderness antecedents. The present study compares two exegetical responses to this Deuteronomic legislation, that of the Temple Scroll (11Q19 56:1-11) with that of *Sifre Deuteronomy* 152-155. The former (or some antecedent) “rewrites” the Deuteronomic text with seemingly subtle yet significant requirements that the court derive its rulings “from the book of the Torah,” and that it transmit them “in truth.” The latter exercises considerable exegetical license so as to give yet greater latitude to the court’s composition and location, and especially to its legislative authority, even if in contradiction to what would appear to be objective truth. Consideration is given to the views of previous scholars who claimed that these two approaches were in direct polemical response to one another (notwithstanding the considerable chronicle gap between the extant texts in which they are manifested), especially with respect to the protorabbinic (or Pharisaic) claims for the authority of oral teaching. The author argues, rather, for an exegetically based source of difference which reflects the broader hermeneutical and rhetorical practices of the two texts and their interpretive and discursive communities.

Forthcoming English version:

“‘If a Case is Too Baffling for You to Decide . . .’ (Deuteronomy 17: 8-13): Between Constraining and Expanding Judicial Autonomy in the Temple Scroll and Early Rabbinic Scriptural Interpretation.” In *Sibyls, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, ed. Joel Baden, Hindy Najman, and Eibert Tigchelaar. *Journal for the Study of Judaism Supplements*. Leiden: Brill, 2016.

'כי יפלא ממך דבר' (דברים יז 8-13): פירוש המקרא לפרשת בית הדין העליון — בין מגילת המקדש למדרש התנאים

סטיבן פראד

מבוא

מאמר זה יעסוק בהשוואת שני ניסיונות מוקדמים, ומנוגדים בתכלית זה לזה, להבנת הצו של משה לכונן בית דין עליון אוטונומי לבני ישראל עם כניסתם לארץ כנען לאחר מותו (דברים יז 8-13).¹ בטרם נעבור לעניין זה מן הראוי לציין כמה מקורות מקראיים קדומים יותר על הקמת רשות שופטת בימי הנהגתו של משה את העם בימי הנדודים במדבר, אגב השוואתם זה לזה והעמדתם זה מול מזה. רק בדרך זו נוכל להבין את היחס בין ההגוונים (הוואריאציות) ה'תוך-מקראיים' לבין פירושיהם ה'חוץ-מקראיים', ולנסות להבין את הסיבות למגוון הנרחב של הפירושים, שמקורו, לטענת אחדים, בגורמים פולמוסיים.

שלושת המקורות לעניין זה נבדלים זה מזה, אך לכולם מכנה משותף, העומד בניגוד לבית המשפט המתואר בדברים יז. בספר שמות יח 13-27 מציע יתרו המדייני חותן משה, עוד לפני מעמד הר סיני, לכונן מערך שפיטה ליישוב סכסוכים בקרב בני ישראל כדי להקל את העול המוטל על משה, שהיה עד אז שופט יחיד בסכסוכים אלה בהיותו מתווך בין העם לבין אלוהיו (שמות יח 15-16). 'הדבר הקטן' הועבר אמנם לשופטים שנבחרו זה עתה, אבל 'הדבר הגדל' ו'הדבר הקשה' (שמות יח 22, 26) הובאו אל משה, כדי שיביא אותם אל האלוהים (שמות יז 19-20). אמנם כמה חוקרי מקרא, כמו נחום סרנה, מדגישים את 'האופי החילוני של המערכת המשפטית',² אולם

* בכתיבת גרסאות מוקדמות יותר של מאמר זה זכיתי לקבל הערות מועילות מן האנשים האלה: יונתן בן-דב, ליאורה גולדמן, כריסטין הייז, מנחם קיסטר, ברנרד לוינסון, הינדי ניימן, לורנס שיפמן, ברנרד ספטימוס ואהרן שמש.

1 בשאלת יחסה של ספרות חז"ל המוקדמת אל בית הדין העליון עסקתי כבר בהקשרים אחרים, ראה פראד, ממסורת לפירוש, עמ' 83-87; idem, 'Rabbinic Polysemy and Pluralism', *AJS Review* 31 (2007), pp. 21-23; idem, "A Heart of Many Chambers": The Theological Hermeneutics of Legal Multivocality', *HTR* 108 (2015), pp. 113-128

2 סרנה (N.M. Sarna, *Exodus* [JPS Torah Commentary] Philadelphia 1991, p. 100) ממשיך ואומר: "Its organizational structure is humanly devised and its personnel are drawn from among all the people" (v. 21), from "all Israel" (v. 25)—from the civil and not the ecclesiastical sphere'

גם כאשר הקלת ההליך המשפטי האצילה סמכות כלשהי אל 'העם', המבנה המשפטי וההיררכיה נותרו במידה רבה בסמכותו המוחלטת של האלוהים, באמצעות משה, השליח והמתווך הנבואי.

מסורת דומה עומדת בהכרח ביסוד הסיפור במדבר יא 10-17, 24-25, העוסק גם הוא בימי הנדודים במדבר לאחר ההתגלות בסיני. משה מתלונן שהאחריות על העם מוטלת עליו לבדו, ובתגובה מורה לו האלוהים לכנס מועצה של שבעים זקנים מנוסים שעמם יוכל לחלק את עול המנהיגות. בתיאור זה מכונסת מועצת הזקנים באוהל מועד, ושם הזקנים זוכים לחוות גילוי אלוהי ומקבלים ממשה משהו מן הרוח האלוהית. אף שתפקידם המדויק בהנהגה או במערכת המשפטית אינו ברור כאן, גם אלוהים וגם משה מעניקים להם את הסמכות.

לבוסוף, נפנה לדברים א 18-19. כאן משה בעצמו זוקף לזכותו את כינונו של גוף שיפוטי, ובו 'אנשים חכמים ונבנים ויִדְעִים' (דברים א 13), כדי שינהיג את העם, יפסוק במחלוקות בין אדם לחברו ויקל את העול מעל משה שנשא אותו עד אז לבדו. גם כאן המקרים הקשים אמורים להיות מופנים למשה, ולא ברור אם משה אמור להחליט במקרים המובאים לפניו על דעת עצמו, לבקש את משפט האל (כמו בספר שמות), או אולי להיעזר באורקל.³ גם כאן נערך שינוי כרונולוגי במסורת של שמות יח: החידוש המשפטי של משה — לפי מקור זה נעשה ביוזמתו של משה עצמו — מתרחש לאחר ההתגלות בסיני.⁴

המשתתף לשלוש המסורות האלה בדבר שינוי סדרי המשפט הוא מסירתן בדרך סיפורית ולא כצווים ישירים, וכן הצגתן כפתרונות אד-הוק למצוקתו של משה, שנאלץ להנהיג את העם ולפסוק לבדו במחלוקות שביניהם (המסורות חלוקות בדבר בעל הפיתרון: יתרו, האלוהים או משה). המסורות המקראיות האלה אינן מורות על כינון מוסדות משפטיים נוספים לאחר תקופת הנדודים במדבר וימי הנהגתו של משה (להבדיל מפירושים תנאיים קדומים על פסוקים אלה).⁵

לעומת זאת, דברים יז 8-13 הוא מקור משפטי המורה על הקמת בית דין עליון שמקום מושבו הוא 'המקום אשר יבחר ה'' (פסוק 8, והשווה פסוק 10) לאחר כיבוש הארץ. לבית משפט זה יופנו המקרים הקשים — תפקיד המשותף לו ולשלושת המוסדות שהוקמו אד-הוק שבהם דנו לעיל (להבדיל משמיעת ערעורים).⁶ ואולם הבדלים ניכרים מבחינים בינו לבין שלושת המוסדות הנזכרים בכמה היבטים

3 ראה טיגאי, דברים, עמ' 13 (פירוש לדברים א 17).

4 B.M. Levinson, "The Right Chorale": *Studies in Biblical Law and Interpretation* (FAT 54) Tübingen 2008, pp. 52–86, esp. pp. 62–68

5 טקסטים מוקדמים של חז"ל רואים בפסוקים המקראיים האלה אב טיפוס של בתי הדין המאוחרים יותר של הרבנים ושל מקור סמכותם, בעיקר כאשר לתפקידם של הזקנים שזהותם אינה מוגדרת. ראה משנה ראש השנה ב, ט; תוספתא ראש השנה א, יח; משנה סנהדרין א, ו.

6 טקסטים מוקדמים של חז"ל מוזגים את הגופים הקבועים עם הגופים שהוקמו אד-הוק. ראה הערה קודמת.

חשובים, ובראש ובראשונה בתפקיד הבולט הנמסר בו לידי 'הפהנים הלויים' ולידיו של שופט יחיד, שעליו לא נמסרים פרטים נוספים, אך כיוויו 'השפט', בה"א הידיעה, ראוי לציון.⁷ כאן לא ניתן תפקיד כלשהו לנביא (על הנביא ראה דברים יח 9-22), ואף לא למלך (ראה דברים יז 14-20), בפיקוח על דיוני בית המשפט והחלטותיו או באישורם.⁸ לא ברור אילו שיטות ינקוט גוף זה כדי להגיע להחלטה (פרשנות הטקסט, היסק הגיוני, אורקל או צירוף כלשהו של השיטות האלה),⁹ אך מודגש כי פסיקת בית הדין היא סמכותית וסופית, וכי העונש הצפוי לכל המפר אותה במזיד הוא מוות (דברים יז 12). לסיכום, בית הדין של ספר דברים, בניגוד בולט לקודמיו מימי הנדודים במדבר, הוא בית דין אוטונומי לחלוטין, והוא אינו נזקק הזדקקות מפורשת להשגחה של נביא, כוהן גדול או מלך. אם להשתמש במינוח מודרני, נאמר כי הוא פועל 'בלי איזונים ובלמים'.¹⁰

כפי שאטען בהמשך, השינוי הפנים-מקראי בספר דברים, המתבטא בכינון בית דין אוטונומי יותר ונתון פחות להדרכת נביאים או כוהנים כחלק מחוקת בני ישראל לאחר ימיו של משה, עורר תגובות מדרשיות מנוגדות בתכלית זו מזו, הן בצורתן הן בתוכן. כוונתנו לספרות הבת-מקראית הקדומה ביותר – הפרפרזה של ספר דברים במגילת המקדש מכאן, והפירוש של ספרי דברים מן השלב הקדום של ספרות התנאים מכאן. בדברי הסיכום אנסה לשער מהם הגורמים שהביאו לכך, ולהסביר באיזו מידה משקפות התגובות המדרשיות המאוחרות, למרות השוני הקוטבי ביניהן, את הוויכוח הקיים במובלע בדבר עצם השינוי ששינה ספר דברים במקורות המקראיים שקדמו לו.

7 על 'השפט' ביחיד, ראה גם דברים יז 12.

8 על תפקידים המשפטיים של הכוהנים לפי ספר דברים, ראה יט 17; כא 5; לג 10. בספרים אחרים במקרא, ראה יחזקאל מד 24; דברי הימים ב יט 8-11.

9 על השכל ראה טיגאי, דברים, עמ' 164 (פירוש ל-יז 9). על האורקל ואמצעים מנטיים, ראה לוינסון, דברים, עמ' 127-130 וכן M. LeFebvre, *Collections, Codes, and Torah: The Recharacterization of Israel's Written Law*, London 2006, pp. 40-47. ההשקפה האחרונה יסודה בהנחה שהמרכז הפולחני שימש גם מקום בית הדין העליון, ולא בהתייחסות מפורשת כלשהי לאמצעים פולחניים. ראה גם הערות 18, 69 להלן.

10 אולם ראה להלן, הערה 39 כיצד הציגו פילון ויוספוס את חברי בית הדין, בהרכב הכולל גם נביא או את הכוהן הגדול או את שניהם.

א. מגילת המקדש נו 1-11¹¹

אחד השכתובים¹² הקדומים ביותר של דברים יז 8-13 נמצא במגילת המקדש, אחת מן המגילות שנתגלו בקומראן.¹³ כאן אנו עדים לכמה גרסאות השונות מאלה שבנוסח המסורה, הן בסדר הדברים הן בניסוחם:¹⁴

- 11 תעתיק המגילה מובא כאן לפי ידין, מגילת המקדש, ב, עמ' 176-177. יש הבדלים חשובים בין הטקסט של ידין לבין הטקסט של קימרון, מגילת המקדש, עמ' 81. עיקר ההבדלים הם בשחזור, והם יצינו להלן. הטקסט במהדורת קימרון-צ'רלסוורת (Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations, 7: Temple Scroll and Related Documents, Tübingen & Louisville 2011, pp. 374-377) הוא זה של קימרון, מגילת המקדש. במהדורה המאוחרת של קימרון (קימרון, מגילות מדבר יהודה, א, עמ' 195) נעשו כמה שינויים לעומת המהדורה הקודמת, ונציין אותם להלן. בכל מקרה של אי-ודאות בדקתי בצילומי המגילה 11Q19 שבאתר 'מגילות ים המלח' – המיזם הדיגיטלי'. מעניין לציין כי ידין אינו מקדיש תשומת לב מיוחדת לקטע זה של מגילת המקדש בכרך הראשון של מהדורתו (פרט לפירושו השוטף של הטקסט). ואולם, בבואו לדון ב'חוקת המלך' הוא מציע כי המועצה המשפטית שבשליטת הכהנים, זו המנחה את המלך לפי מגילת המקדש נו 11-15, מבוססת על דברים יז 9-13 (ידין, מגילת המקדש, א, עמ' 268). גם שיפמן לא עסק בקטע זה בספרו: L.H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code* (BJS 33), Chico, CA 1983, אך ראה שיפמן, חצרות, עמ' 93-94.
- 12 אני מודע לקשיים המתודולוגיים שמעורר השימוש בכינוי 'מקרא משוכתב' למגילת המקדש, שהרי אין להניח שמחבריו-עורכי המגילה חשבו שהם 'משכתבים' טקסט מקראי קנוני העתיד להיות לנוסח המסורה. ואולם בהיעדר טקסט מקביל אחר לדברים יז 8-13 בין מגילות קומראן, טקסט שעמו נוכל להשוות את מגילת המקדש, אין לנו אלא להשוותה לנוסח המסורה (ולגרסאות קדומות שלו). ראוי לציין כי השריד היחיד של הקטע הנידון במגילות מדבר יהודה (2QDeut^b) זהה לנוסח המסורה (קטע זה כולל את דברים יז 12-15).
- 13 לא כאן המקום להיכנס לדיון בשאלות הקשות בדבר תיארוכה של מגילת המקדש ומקורה הכיתתי האפשרי, בין שמדובר במגילה בכללה, בין שמדובר בקטע הנידון בפרט. די לומר כי איני מוצא במגילת המקדש דבר השולל את ההנחה שמקור המגילה בכת קומראן או בכיתות שקדמו לה, וגם לא דבר התומך בהנחה הזאת. כמו כן איני סבור שנכון לדון בסוגיה זו מתוך הגדרה פשטנית (בנוסח א/או) של שאלת הרקע הכיתתי.
- 14 כמה שורות בראש הטור חסרות עקב בלאי. יש להניח כי הן כללו את המקבילה לדברים יז 8 ואת ראשית פסוק 9.

- 1 [א]15 אל ה[ש]וּןפּטִים¹⁶ אשר יהי¹⁷ בימים ההמה [וּרְשָׁתָהּ¹⁸ והגידו לכה את]
- 2 הדבר אשר עליו ב[נ]אתה לדרוש¹⁹ והגידו לכה את המשפט²⁰
- 3 ועשיתה על פי התורה אשר יגידו לכה ועל פי הדבר
- 4 אשר יואמרו לכה vacat מספר התורה ויגידו לכה באמת
- 5 מן המקום²¹ אשר אבחר לשכין שמי עליו ושמתה לעשות
- 6 ככול אשר יורוכה ועל פי המשפט אשר יואמרו לכה
- 7 תעשה לוא תסור מן התורה אשר יגידו לכה ימין
- 8 ושמאול והאיש אשר לוא ישמע ויעש בודון לבלתי
- 9 שמוע אל הכוהן העומד שמה לשרת לפני או אל
- 10 השופט וימת²² האיש ההוא ובערתה הרע מישראל וכול
- 11 העם ישמעו ויראו ולוא יזידו עוד בישראל vacat

לשם השוואה נביא כאן את דברים יז 8-13 בנוסח המסורה:

(8) כִּי יִפְלֹא מִמֶּךָ דָּבָר לְמִשְׁפָּט בֵּין דָּם לְדָם בֵּין דִּין לְדִין וּבֵין נֶגַע לְנֶגַע דְּבָרֵי רִיבַת בְּשַׁעְרֶיךָ וְקַמְתָּ וְעָלִיתָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בּוֹ. (9) וּבָאתָ אֶל הַכְּהֹנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הֵהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט. (10) וְעָשִׂיתָ עַל פִּי הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשָׁמַרְתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יִוְרֹךְ. (11) עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יִוְרֹךְ וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יֹאמְרוּ לְךָ תַעֲשֶׂה לֹא תִסּוֹר מִן הַדָּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין וּשְׂמָאל. (12) וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כְּבֹדוֹן לְבִלְתִּי שָׁמַע אֶל הַכֹּהֵן הַעֹמֵד לְשָׁרֵת שָׁם אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֶל הַשֹּׁפֵט וּמֵת הָאִישׁ הַהוּא וּבַעֲרַתָּ הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל. (13) וְכָל הָעָם יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא יִזְדוּן עוֹד.

- 15 בנוסח המסורה מופיע 'ואל', אך השווה דברים יז 12, שם נמצא 'או אל'. נראה כי קריאה זו האחרונה עומדת מאחורי נוסח הפשיטתא וכמה מכתבי היד של תרגום השבעים לדברים יז 9. ואולם כמה גרסאות של דברים יז 12 (התורה השומרונית והוולגטה) מניחות טקסט שנוסחו 'ואל'. ראה שיפמן, חצרות, עמ' 93-94. מן הראוי לציין כי תרגום NJPS גורס '[to] or' וראה לעניין זה טיגאי, דברים, עמ' 165 ועמ' 374, הערה 44.
- 16 קימרון, מגילת המקדש, עמ' 81, משחזר 'ה[ש]וּןפּטִים', אבל במהדורה המאוחרת יותר, מגילות מדבר יהודה, א, עמ' 195, 'ה[ש]וּןפּטִים'; אשר לצורת הרבים, ראה מגילת המקדש סא 8-9, וכן דברים יט 17-18; והשווה תרגומי אונקלוס ונאופיטי לדברים יז 9.
- 17 קימרון, מגילת המקדש, עמ' 81, משחזר: 'יהיה'; אך במהדורות המאוחרות יותר, מגילות מדבר יהודה, א, עמ' 195: 'יהיו'.
- 18 קימרון, (בשתי המהדורות), משחזר: 'ודרשן'; גוף שלישי רבים נמצא גם בתורה השומרונית ובתרגום השבעים (ἐκζητήσαντες). על חשיבותו האפשרית של שינוי גרסה זה כרומו לקיום בסיס אורקלי לפסקי בית הדין ראה להלן, הערה 69.
- 19 קימרון, שם, משחזר: 'אשר עליתנה לדרוש'.
- 20 קימרון, שם: 'המשפטים'. שחזור זה נראה סביר יותר על פי התצלום שב'ספרייה המקוונת'.
- 21 נוסח המסורה: 'מן המקום ההוא'. ראה להלן, הערה 30.
- 22 קימרון, מגילות מדבר יהודה, א: יומת. השחזור אינו נראה בודאות בתצלום שב'מיזם הדיגיטלי'.

את הקשר בין מגילת המקדש לבין נוסח המסורה אפשר להדגים בטבלה:²³

שורה	מגילת המקדש עמ' נו (מהדורת ידין)	פסוק	דברים יז (נוסח המסורה)
1	[א] וְאֵל הַנְּשִׁימוֹתֵי אֲשֶׁר יְהִי בְיָמֵי הַהֵמָּה וְזִרְשָׁתָּהּ וְהִגִּידוּ לְכָה אֶתְּ	9	וְאֵל הַשֶּׁפֶט אֲשֶׁר יְהִי בְיָמֵי הֵהֵם וְזִרְשָׁתָּהּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת
2	הַדָּבָר אֲשֶׁר עָלָיו בְּנֵאתָה לְדַרוֹשׁ וְהִגִּידוּ לְכָה אֶת הַמִּשְׁפָּט	9	דְּבַר הַמִּשְׁפָּט
3	וְעִשִּׂתָּה עַל פִּי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְכָה וְעַל פִּי הַדָּבָר	10א, 11א	וְעִשִּׂתָּה עַל פִּי הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ ... / עַל פִּי הַתּוֹרָה
4	אֲשֶׁר יִוָּאֲמְרוּ לְכָה vacat מִסְפַּר הַתּוֹרָה וְיִגִּידוּ לְכָה בְּאִמָּת	11א	אֲשֶׁר יִוָּרֶדְךָ
5	מִן הַמִּקְוִים אֲשֶׁר אֲבַחֵר לְשִׁכֵּן שְׁמִי עָלָיו וְשִׁמְרָתָהּ לַעֲשׂוֹת	10ב	מִן הַמִּקְוִים הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשִׁמְרָתָהּ לַעֲשׂוֹת
6	כְּכֹל אֲשֶׁר יִוְרֹכָה וְעַל פִּי הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יִוָּאֲמְרוּ לְכָה	10ב, 11ב	כְּכֹל אֲשֶׁר יִוְרֹדְךָ: ... / וְעַל הַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר יִאֲמְרוּ לְךָ
7	תַּעֲשֶׂה לָא תִסְוֹר מִן הַתּוֹרָה אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין	11ב	תַּעֲשֶׂה לָא תִסְוֹר מִן הַדְּבָר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ יָמִין
8	וְשִׁמְאוֹל וְהָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע וְיַעֲשֶׂה בְּזִדּוֹן לְבַלְתִּי	11ב, 12	וְשִׁמְאוֹל: / וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה בְּזִדּוֹן לְבַלְתִּי
9	שְׁמוֹעַ אֵל הַכֹּהֵן הַעֹמֵד שְׁמָה לְשֵׁרֵת לְפָנָיו אוֹ אֵל	12	שְׁמוֹעַ אֵל הַכֹּהֵן הַעֹמֵד לְשֵׁרֵת שְׁמָה אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אוֹ אֵל
10	הַשּׁוֹפֵט וְיִמַּת הָאִישׁ הַהוּא וּבַעֲרַתָּה הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל וְכֹל	12, 13	הַשֶּׁפֶט וְיִמַּת הָאִישׁ הַהוּא וּבַעֲרַתָּה הָרַע מִיִּשְׂרָאֵל: / וְכֹל
11	הָעַם יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא יִזְדוּ עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל	13	הָעַם יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ וְלֹא יִזְדוּ עוֹד

כפי שצויין לעיל,²⁴ בקטע זה יש כמה שינויי גרסאות, כמה מהם בעדויות קדומות אחרות וכמה מהם בנוסח המסורה, ולכן אין לראות בהם השתקפות של בחירה פרשנית מסוימת של מחבר מגילת המקדש. אלוהים נזכר בגוף שלישי במקרא ובגוף ראשון במגילה (שורות 5 ו-9), אבל באופן כללי נראה כי שורות 1 ו-7-11 במגילת המקדש דומות מאוד לפסוקים 9, 11ב-13 של נוסח המסורה. ואולם, נראה כי פסוקים 10 ו-11א פוצלו ואורגנו מחדש. מבין השינויים הנראים לעין במגילת המקדש

23 המילים המודגשות בקו תחתיו בשני הטורים מציינות שינוי גרסה חשוב בין המילים במגילת המקדש למילים בנוסח המסורה. מילים באותיות שמנות מופיעות באחד מן הטקסטים אך לא בשני. נקודת המוצא שלי היא מגילת המקדש ואלה אני משווה את המקרא בנוסח המסורה. להשוואה דומה ראה ג' ברין, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד, עמ' 173-175.

24 ראה לעיל, הערות 15, 16, 17 ו-18.

בהשוואה לנוסח המסורה נציין שינויים חשובים בסדר המילים, החלפת מילים ואת כל השיבוצים (האינטרפולציות).

אחד משינויי הגרסה הבולטים ביותר הוא העברת החלק הראשון של פסוק 11 ('על פי התורה אשר יורוך') למקום קודם בטקסט, לאחר הדברים הפותחים את פסוק 10 ('ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך'), וכן החלפת המילה 'הדבר' בנוסח המסורה במילה 'התורה' במגילת המקדש, ולהפך.²⁵ ואולם ההבדל החשוב ביותר הוא השיבוץ 'מספר התורה ויגידו לכה באמת' בשורה 4 של מגילת המקדש. בחלקו הראשון של פסוק 11 בנוסח המסורה אנו מוצאים: 'על פי התורה אשר יורוך', ואילו מגילת המקדש מביאה בשורות 3-4 את המילים: 'ועל פי הדבר אשר יואמרו לכה vacat מספר התורה ויגידו לכה באמת'.²⁶ בכך מדגישה מגילת המקדש בבירור שמקור הצו שיוכרו הוא בתורה הכתובה, וכי זו נמסרת 'באמת', כלומר בדרך מוסמכת ומדויקת.

כמו המלך שעליו מדובר בפסקה הבאה, הן בנוסח המסורה הן במגילת המקדש, המחויב לשמור אצלו בכל עת תורה כתובה על 'ספר' (כלומר, מגילה),²⁷ והדברים הכתובים בספר זה הם שצריכים לכוון את מעשיו, כך על בית הדין העליון לפסוק על פי הדברים הנאמרים ב'ספר התורה' ולהעביר את פסיקותיו בנאמנות לטקסט הזה. עניין זה עשוי לשקף את השפעת הפסקה העוסקת במלך על הפסקה שעניינה בית הדין העליון.²⁸ הכפפת המשרה הפוליטית לתורת משה (כלומר לטקסט של ספר דברים עצמו) היא מוטיב מרכזי ביחידה בדברים טז 18-יח 22 כולה.

אחת התוצאות של ההעברות והתוספות בשורות 3-4 היא דחיקת מקומו, ומכאן הפחתת חשיבותו, של הביטוי 'מן המקום' באמצעות הרחקתו והסמכתו אל 'מספר התורה': סמכות פסיקותיו של בית המשפט נובעת לא כל כך ממקום משכנו (חשוב ככל שיהיה), אלא בעיקר מהטקסט, כלומר מהתורה שלפיה הוא פוסק ואותה הוא מעביר 'באמת'. מפתה לחשוב כי המקום שהשאיר הסופר לפני המילים 'מספר התורה'

25 החילוף הנזכר לעיל ('התורה' במגילה במקום 'הדבר' בנוסח המסורה) נמצא גם בכמה נוסחים של ספרי דברים, ראה לעניין זה ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 207, שורה 8 (לפי דפוס ונציה וכ"י לונדון).

26 ידין, מגילת המקדש, ב, עמ' 177, בהערה לשורה 4, מביא דוגמאות ממגילות קומראן לשימושי המילה 'אמת' המביעים טענה כיתתית (בלעדית) לבעלות על האמת (האלוהית). ראה גם הערה 53 להלן.

27 לפי דברים יז 18 'וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר'. מעניין כי מגילת המקדש (נו 20-21) משמיטה את המילה 'משנה' מן הנוסח שלה, ואם כך, אחרים (כוהנים?) כותבים את התורה בשביל המלך ואין הוא כותב אותה בעצמו. ראה ידין, מגילת המקדש, א, עמ' 264-265. להשוואה מפורטת בין מגילת המקדש לבין הספרות התנאית הקדומה בעניין חוקת המלך, ראה פראד, 'תורת המלך'.

28 על אפשרות קיומה של השפעה הפוכה, ראה לעיל הערה 11. כמו המלך, שנשים ורכוש עשויים להשחיתו, שוחד עשוי להשחית גם שופטים. ראה דברים יז 17 לעניין המלך, ודברים טז 18-20 (ודברים א 16-17) לעניין השופטים. מגילת המקדש (נא 11-18) מרחיקה לכת אף יותר ופוסקת עונש מוות לשופטים מושחתים. ראה ידין, מגילת המקדש, א, עמ' 292-294; ב, עמ' 160-162.

באות להדגיש את השינוי הזה.²⁹ ייתכן גם שהשמטת המילה 'ההוא' מן הביטוי 'מן המקום ההוא' בחלק השני של פסוק 10 בנוסח המסורה גורעת משהו מאופיו הקבוע של 'המקום'.³⁰

אני בטוח פחות באשר לשיבוץ העיקרי הנוסף, זה של 'דבר המשפט' בפסוק 9, המוחלף ב'הדבר אשר עליו בנאתה לדרוש והגידו לכה את המשפט' בשורה 2.³¹ ייתכן שבמגילת המקדש נעשה ניסיון להגביל את תפקיד בית הדין העליון לסכסוכים אזרחיים המופנים אליו על ידי בתי משפט מערכאות מקומיות, ובכך להוציא מתחום פעולתו החלטות חוקתיות רחבות יותר שנסכיבותיהן אחרות. הגבלה זו מנוגדת בתכלית להטלת תפקידים חוקתיים רחבים יותר על הסנהדרין בספרות חז"ל הקדומה, בין השאר, על סמך דברים יז 8-13.³² האומנם מן הראוי לקרוא את מגילת המקדש מתוך התחשבות בפרשנות מאוחרת יותר של החכמים, ואם כן, באיזו מידה? — לשאלה זו נחזור בקרוב.

בהערותיו למגילת המקדש מפרש יגאל ידין את השיבוץ 'מספר התורה ויגידו לכה באמת' וטוען כי 'כמעט אין ספק, כמדומני, כי שינויים אלה נועדו לאסור קביעת הלכה כלשהי לפי תורה שבעל-פה, כלומר, הלכה שאינה כתובה ומפורשת בתורה'.³³ ידין מוצא כאן יסוד פולמוסי ברור, הבא לייסר את שאינם 'אומרים באמת' על פי ספר התורה. ידין אינו מזכיר גורמים אלו בשם, אך נראה כי הוא מרמז לפרושים בהיותם יוצרי התורה שבעל פה, ולטענתו בעל מגילת המקדש מתפלמס עמם בדרשו שפסיקות בית המשפט ינבעו ישירות מן התורה שבכתב, 'באמת'. בדרכו הלכו חוקרים נוספים.³⁴ לפי עניות דעתי, טענתו החד-משמעית של ידין טעונה בדיקה נוספת: ללשונו של מגילת המקדש אין אופי פולמוסי ביסודו, ואין בידינו עדות לדרך

29 אין לדעת כיצד הייתה מגילת המקדש מביאה את הביטוי 'אל המקום' שבדברים יז 8, כיוון שחלק זה לא השתמר.

30 אני מציע הצעה זו בהיסוס כיוון שהכינוי הרומז חסר בתרגום השבעים אך נמצא בתורה השומרנית ובפשיטתא בדברים יז 10. ראוי לציין כי זהו המקום היחיד במקרא שבו מופיע הביטוי 'המקום ההוא' פרט לדברים יב 3, שאינו עוסק במקום המקדש.

31 לשחזור אחר מהשחזור של קימרון, ראה לעיל, הערות 19 ו-20.

32 לעניין מתן צביון רבני לפסיקות שבית הדין עתיד לקבל (לפי ספרי דברים קנב), ראה פראד, ממסורת לפירוש, עמ' 83-87.

33 ידין, מגילת המקדש, ב, עמ' 177.

34 דניאל שוורץ אימץ את ההבנה שמגילת המקדש מנהלת פולמוס נגד 'התורה שבעל פה' של הפרושים, שוורץ, 'חוק ואמת', עמ' 234 (שוורץ מצטט את יוסף באומגרטן המחזיק באותה דעה). בעקבות ידין שוורץ טוען כי הפרפרוזה של קטע זה במגילת המקדש מחליפה בשיטתיות את המילה 'תורה' במילה 'דבר', ובכך מציינת כי חובת הציות לשופטים חלה רק כאשר פסקיהם הם אכן תורה. אולם העדות הסמנטית אינה מעידה על 'שיטתיות' כלל ועיקר (ראה לעיל, הערה 25), ולכן ההיסק הפולמוסי שמסיקים ממנה ידין ושוורץ הוא מופרז. מנחם קיסטר מקבל גם הוא את קריאתו הפולמוסית של ידין, אך מוסיף לה טענות, ראה קיסטר, 'עוללות', עמ' 315-316; קיסטר, 'מטבעות לשון', עמ' 298-300; וכן קימרון, מגילות מדבר יהודה, א, עמ' 139-140.

שבה יכלו הפרושים לפרש את דברים יז 8-13. הבדיקה הנוספת תיערך בעזרת בחינת דרך הבנתם של הפסוקים האלה בפירוש הקדום ביותר של חז"ל לספר דברים.³⁵

ב. פירוש ספרי דברים קנב-קנה לדברים יז 8-12

עסקתי בנושא זה בפירוט במקום אחר, 36 ולכן כאן אסתפק בהארת ההיבטים העיקריים של הפירוש לפסוקים בספרי דברים במידה שהם נוגעים לדיונו במגילת המקדש. עלינו לזכור שהפירוש של ספרי דברים נמצא בידינו במלואו, ואילו השורות הראשונות של 'שכתוב' מגילת המקדש לדברים יז 8-12 חסרות.

1. בפירוש לפסוק 8 ספרי דברים מגדיר מחדש את סוגי המקרים המובאים בפני בית הדין העליון, ממחלוקות בתחום האזרחי ועד להגדרות הלכתיות של קטגוריות חוקתיות בתחום האזרחי, הפלילי והפולחני כאחד. תפקיד בית הדין העליון מורחב אפוא: לא עוד בית דין לערעורים, כי אם גוף מחוקק ומרכז לימוד.³⁷
2. ספרי דברים מבדיל בין הפועל 'ועלית' בפסוק 8 לבין הפועל 'ובאת' בפסוק 9; הפועל הראשון מציין עלייה לבית הדין שבהר הבית, והפועל השני זוכה לפירוש חופשי יותר, והוא כולל גם הגעה לבית הדין ביבנה (שהגישה אליו אינה מחייבת 'עלייה'): "'ובאת", לרבות בית דין שביבנה.³⁸
3. בפירוש לפסוק 9 ספרי דברים מדגיש כי המקרא מתיר בית משפט ששופטים בו כוהנים ולויים, וגם בית משפט ששופטיו ישראלים בלבד (ה'שופט' הנזכר בפסוק). פירוש זה רומז שהמילה 'ואל' פירושה 'או אל',³⁹ וכן ה'שופט' היחיד

35 אינני מניח שהמקורות התנאיים המוקדמים מאפשרים ללמוד על דרכיהם של הפרושים, אלא רק שהשוואה עשויה להאיר את עינינו באשר לשתי הקבוצות כאחת. שאלת יחסם של הפרושים מימי הבית השני לגילוייה של 'תורה שבעל פה' (להבדיל מהתורה שהגיעה בקבלה מ'מסורת אבות') עמוסה קשיים מתודולוגיים. ראה יוסף בן מתתיהו, קדמוניות יג 297; והשווה שם, יז 41, יח 12; מתי טו 12-1 (השווה מרקוס ז 13-1); נועם, מגילת תענית, עמ' 78, מצטטת את דברים יז 11. לדין בנושא זה ראה *Writing and Oral Tradition in Palestine, 200 BCE–400 CE*, Oxford 2001, pp. 38–61; S.D. Fraade, 'Literary Composition and Oral Performance in Early Midrashim', *Oral Tradition* 14 (1999), pp. 39–42, esp. pp. 33–51; על הסכוליון למגילת תענית לתאריך ד' בתמוז ראה קיסטר, 'עוללות'; הנ"ל, 'מטבעות לשון'; וכן ורמן, 'התורה והתעודה'. אשוב לדון בנושא זה ביתר פירוט בחלק הרביעי, להלן.

- 36 ראה לעיל, הערה 1. השתמשתי בספרי דברים לפי מהד' פינקלשטיין, עמ' 205–208.
- 37 ראה לעיל, הערה 32. נביא לדוגמה את הפסוק: "'בין דם לדם" דם נדה לדם יולדת לדם זיבה'. על פי פשט הפסוק הביטוי 'בין דם לדם' מתפרש על מקרי רצה.
- 38 לעניין יבנה, יורשת המקדש בירושלים, ראה משנה ראש השנה ד, א-ג.
- 39 ראה לעיל, הערה 15. דבר זה אף מרמז ש'השפט' בפסוק 9, שאינו כוהן או לוי (כך אנו מניחים), יכול לשמש בבית דין. באשר לאפשרות לקרוא 'השופטים' ברבים (כמו בדברים יט 17-18),

- שבפסוק יכול לייצג שופטים רבים.⁴⁰ יש לשים לב לניסוח הדיאלוגי בספרי דברים: "אל הכהנים הלויים", מצוה בבית דין שיהיו בו כהנים ולויים, יכול מצוה ואם אין בו יהא פסול? תלמוד לומר "ואל השפט", אף על פי שאין בו כהנים ולויים כשר'.
 4. אין להשוות השוואה נוסטלגית בין השופטים בהווה לבין שופטי העבר, אלא לראות בשופטים בהווה ברי סמכא בזכות כישוריהם. גם כאן הטענה מוצגת באופן דיאלוגי: "אשר יהיה בימים ההם", אמר רבי יוסי הגלילי: וכי עלת על דעתך שתלך אצל שופט שאינו בימך?'
 5. את פסוק 11 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'⁴¹ מפרש ספרי דברים פירוש מרחיק לכת: 'אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שמע להם'.⁴² המדרש רואה בריבוי המיותר, לכאורה, 'ימין או שמאל', מושא ישיר של 'אשר יגידו לך' ולא תואר הפועל מושאי של 'לא תסור'. ולכן, במקום לפרשו פירוש פיגורטיבי ('בכל דרך שהיא') מקבל אותו ספרי דברים 'כלשונו', כאילו הוא אומר 'ימין (גם אם ידוע לך כי מדובר בשמאל) או שמאל (גם אם ידוע לך כי הכוונה לימין)'. במילים אחרות, עליך להתעלם ממה שידוע לך, או ממה שאתה מעריך,⁴³ שהוא 'אמת' ולקבל את סמכותו השיפוטית של בית המשפט, תהיינה פסיקותיו מוטעות בעיניך ככל שתהיינה.⁴⁴ ניסוחה של הבנה מרחיקת לכת

ראה לעיל, הערה 16. בפרפרזה של יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד' 218), מתואר הרכב בית הדין העליון כך: הכוהן הגדול, הנביא ומועצת הזקנים' (*καὶ ἡ γερουσία*). יש הרואים ב'נביא' במשפט זה שם נרדף לכוהן הגדול וסוברים כי 'מועצת הזקנים' במשפט זה היא תוספת של יוספוס; ראה L. Feldman, *Judean Antiquities* 1–4, Leiden 2000, pp. 410–411 (Flavius Josephus, Translation and Commentary 4). לפי פילון הרכב בית העליון הוא 'הכוהנים, וראש הכהנים ומנהיגם' (*ἢ ἱερεῖς καὶ ὁ τῶν ἱερέων ἄρχιερεὺς καὶ ὁ προφήτης*). על הכוהן הגדול, שהוא המקור העליון של הסמכות המשפטית, ראה אפוקריפון משה, במגילה 8–9 4Q375; וראה ל' גולדמן, 'אפוקריפון של משה: חיבור על הכהן הגדול כסמכות שיפוטית עליונה', מגילות י (תשע"ג), עמ' 181–200. בשני המקרים ראוי לפרש שהמילה 'השפט' (*τὸν κριτήν*), המופיעה בפסוק ביחיד, מכוונת לכוהן הגדול. נראה כי ספרי דברים מתייחד משאר הטקסטים הקדומים בתפיסתו המפורשת שהשופט הוא הדיוט שאינו כוהן.

- 40 ראה לעיל, הערה 16.
 41 המובן המילולי הוא 'ימין ושמאל', אך את וי"ו החיבור אפשר להבין גם כמשמעות "או", ראה לעיל, הערה 15.
 42 'תרגום' מדרשי זה דורש שילוב של המילה 'על' לפני המילה 'ימין' ולפני המילה 'שמאל'. ראה בראשית כד 49.
 43 דר־משמעות זו משקפת את הביטוי העברי 'מראים בעיניך', וראה עליו בהערה הבאה.
 44 השווה פירושי רש"י ורמב"ן לדברים יז 11; שניהם מצטטים את ספרי דברים, ורמב"ן מקשר אותו למשנה ראש השנה ב, ט (ראה לעיל, הערה 5). ראה גם מדרש תנאים לדברים יז 10 (מהדורת הופמן, עמ' 102–103): 'שם יאמרו לך על שמאל שהוא ימין...'; השווה מדרש לקח טוב על אתר, המצטט את ספרי דברים כדלקמן: 'אפילו דומה בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'. פירוש זה, המעביר את הזיוף מפסיקתם של השופטים לעיני המתבונן,

זו להוראה שלא לסטות לימין או לשמאל בא להדגיש את האופי האוטונומי של בית המשפט. על המניע המגמתי של פירוש זה מעיד פירוש הניתן בספרי דברים לביטוי האידיומטי הזה, המופיע גם בדברים יז 20, הפעם בהקשר לחובתו של המלך לציית בדקדקנות לכתוב בתורה: "ולבלתי סור מן המצווה ימין ושמאל", שלא יסור מן המצווה ימין ושמאל.⁴⁵ — כאן כוונת הפסוק תואמת במדויק לניסוחו המילולי, ואין בו שמץ מאותה 'פילולוגיה יצירתית' שיש במדרש על מילים אלו בדברים יז 11.⁴⁶ המלך כפוף למצוות התורה הכתובה כפיפות מלאה, וספר התורה נמצא עמו ומדריך את צעדיו בכל עת לבל יסטה כהוא זה מקיום מצוות אלו. לעומת זאת, סמכות בית הדין העליון אינה כפופה לתורה הכתובה, וביסוס סמכותה אינו תלוי במידת הדיוק של פסקי הדין שלה.

ג. השוואה בין מגילת המקדש לספרי דברים

יש הבדלים ניכרים בין מגילת המקדש לבין ספרי דברים בהבנת החוקים הנוגעים לבית הדין העליון ולדרכי התנהלותו. כלום הבדלים אלו משקפים פולמוס בין מגילת המקדש למקורות הפרושיים שביסוד ספר דברים, כטענת ידין ואחרים? בטרם ננסה

מקהה במידת מה את הקיצוניות של ספרי דברים. מכל מקום, לעניות דעתי זהו אחד המקומות שאפשר למצוא בהם טענה הרבנית ישירה וקיצונית ביותר לנומינליזם. על הנומינליזם (להבדיל מראליזם) בתפיסת החוק החזו"לית, ראה שוורץ, 'חוק ואמת', עמ' 240-229; J.L. Rubenstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment' *DSD* 6 (1999), pp. 157-183; C.E. Hayes, 'Legal Realism and the Fashioning of Sectarians in Jewish Antiquity', in S. Stern (ed.), *Sects and Sectarianism in Jewish History* (IJS Studies in Judaica 12), Leiden 2011, pp. 119-146; אני משתמש בהבחנה זו בין נומינליזם לראליזם לפירוש המקום הזה בלבד, והיא אינה הבחנה גורפת. על ההשלכות מרחיקות הלכת של 'קריאה' רבנית זו לדברים יז 11, ראה טיגאי, דברים, עמ' xxvii: 'אחת ההשפעות מרחיקות הלכת ביותר של ספר זה [דברים] הושגה בפירוש ל-יז 11, באמצעותו מצאו חז"ל היתר לחוקק חוקים חדשים בעת הצורך ולא להסתפק רק בפירוש התורה. הבנה יוצאת דופן זו של הפסוק מילאה תפקיד מרכזי בכך שהניחה ליהדות להתפתח ולהיענות לצרכים שהציבו בפניה מצבים היסטוריים חדשים, ולא להיהפך לדת פונדמנטליסטית הקפאת על שמריה' (התרגום שלי, ס"פ). ושוב, שם, עמ' 165: 'בפרשנות הרבנית פסוק זה אינו מכווין רק לפסקי דין אלא גם נותן תוקף לסמכות המחוקקת של הסנהדרין ושל יורשיה, החכמים. לפירוש זה נודע מקום חשוב בהתפתחות ההלכה היהודית, בדומה למקום שתפסה טענתו של ג'ון מרשל בדבר זכות הבקרה השיפוטית בהיסטוריה החוקתית של ארצות הברית'. לדיון נוסף בסוגיה זו, ראה מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשל"ח, עמ' 227-224, 220-219, 242-241, 394-398. ספרי דברים קסב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 212).

45 ואולם, לפי מהדורת פינקלשטיין, פירוש זה חסר בכמה כתבי יד, אך לא בכ"י ותיקן 25. אותו ביטוי מקראי נמצא גם בדברים ה 29 ובכ"ח 14, אלא שאין פירוש של ספרי דברים לפסוקים האלה. שימוש דומה ראה יהושע א 7, כג 6. השקפה מנוגדת להשקפת ספרי דברים ראה ירושלמי הוריות א, א (מה ע"ד). ראה לעיל, הערה 53.

לענות על שאלה זו, נבחן ביתר תשומת לב את ההבדלים וקווי הדמיון שבין מגילת המקדש וספרי דברים כשלעצמם, ונעמוד על כמה קווי דמיון מפתיעים ביניהם.

1. קו דמיון שאפשר למצוא בין שני הטקסטים הוא שהם ממעיטים בחשיבות 'המקום אשר יבחר ה'', אף כי במגילת המקדש הדבר נעשה בדרך מפורשת פחות מבספרי דברים, כפי שאולי אפשר לצפות לנוכח תבנית השיח השונה בשני המקורות ('מקרא משוכתב' מכאן ופירוש דיאלוגי מכאן): מגילת המקדש ממעיטה מחשיבות 'המקום' ומציגה דרישה נוספת, ולפיה על פסקי הדין של בית המשפט לנבוע 'מספר התורה', גם אם הם נמסרים 'מן המקום'. בספרי דברים, לעומת זאת, נעשה הדבר בעזרת הגדרה נרחבת יותר של מקום הכינוס של בית הדין, והכללתה של יבנה בתוכו, ככל הנראה, בהיותה יורשת הר הבית (וירושלים). ברור כי לדרך הפירוש השנייה השלכות רחבות יותר, אך בשני המקרים יש משמעות לעצם המעטת חשיבותו של המקום. מכל מקום, בשני המקרים נדחק הדגש על 'המקום' לשוליים מבלי שיועלם כליל.⁴⁷ אותו חידוש בספר דברים, המתבטא בריכוז הסמכות הכוהנית והמשפטית, הוליד פרשנויות חדשות בעלות השלכות מרחיקות לכת לא פחות על הקהילות התלויות בהם; מדובר, למעשה, בהסגת החידוש העיקרי של ספר דברים לאחור, אם כי בדרכים שונות זו מזו. האומנם ביטול ריכוזיות המקום במגילת המקדש ממלא תפקיד דומה לזה שבספרי דברים? זו השערה מפתה, בעיקר אילו היה ידוע לנו שמגילת המקדש מקורה בכת,⁴⁸ ומשום כך היא מייצגת קהילה שגלתה מירושלים ומן המקדש, כפי שספרי דברים מייצג קהילה שחיה בתקופה שלאחר חורבן המקדש וירושלים. אכן, השערה מפתה, אך אין בכוונתי להתפתות לה, לפחות לעת עתה.
2. כפי שכבר הדגשנו, נראה כי מגילת המקדש מגבילה את תחום פעולתו של בית הדין לתפקיד הקבוע במקרא – פסיקה במקרים קשים של סכסוכים בתוך הקהילה המופנים אליו מערכאות נמוכות יותר,⁴⁹ ואילו ספרי דברים מרחיב את סוגי המקרים וכולל בהם, לצד נושאים פליליים ואזרחיים, גם ויכוחים עיוניים בתחומי הפולחן והחוק הדתי.
3. כאמור, ספרי דברים גם מתיר קיום משפטים בבית דין שאינו כולל לוויים וכוהנים. איני מוצא כל רמז לצעדים פרשניים מעין אלו במגילת המקדש; אפשר לשער שמגילת המקדש הייתה דורשת רוב של כוהנים ולוויים בין השופטים, אפילו אם הדבר עשוי להמעיט בחשיבות מקומו של בית המשפט.⁵⁰ לשון הרבים ה[ש]

47 ראה לעיל, הערה 29.

48 ראה לעיל, הערה 13.

49 לוינסון, דברים, עמ' 127-130.

50 השווה מגילת המקדש נז 11-15 על שליטת הכוהנים בהרכבת מועצת המלך. ידין מקשר זאת

לדברים יז 9-13, ראה לעיל, הערה 11.

[נפטים...] בשורה 1 במגילת המקדש, שהיא שורה משוחזרת מעיקרה,⁵¹ עולה בקנה אחד לכל היותר עם ההיתר של ספרי דברים לקיים משפט, ובו יותר משופט אחד מישראל (כלומר שופט שאינו כוהן ואינו לוי),⁵² אך לא נראה שלשון ריבוי זו משקפת הבנה מרחיבה מעין זו שבספרי דברים.

4. לבסוף, ייתכן שהניגוד היסודי החשוב ביותר בין מגילת המקדש לספרי דברים מתבטא בשיבוץ 'מספר התורה ויגידו לכה באמת' במגילת המקדש. מילים אלו מדגישות שפסקי הדין נובעים מן התורה הכתובה ועליהם להימסר בנאמנות, זאת לעומת פירושו הקיצוני של ספרי דברים לפסוק 11 "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" — אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם'. במגילה מודגש כי על בית המשפט לפסוק במדויק לפי ה'אמת' האובייקטיבית שבתורה, ואילו הספרי שם דגש על סמכות בית המשפט בהווה, בלי להתחשב בשאלה אם פסיקותיו הסובייקטיביות הן 'אמת' אם לאו.⁵³

ויכוח עם מצדדי טענת הפולמוס

כפי שכבר צוין, חוקרים אחדים טענו שמגילת המקדש היא בראש וראשונה תשובה פולמוסית לטענת הפרושים בדבר סמכות חוקי התורה שבעל פה.⁵⁴ חוקרים אלו אף מוסיפים ואומרים כי בספרי דברים יש זכר לתשובה פרושית, ובוודאי לתשובה תנאית קדומה, המתייצבת מול העמדה הכיתתית המאשרת כי סמכות זו נתונה בידיהם.⁵⁵ אתרכז בשתי המערכות המרכזיות של הטיעונים בזכות ההבנה הפולמוסית, זו של יגאל ידין (ושל הניאל שוורץ בעקבותיו), וזו של מנחם קיסטר.⁵⁶ לטענת ידין, מגילת המקדש ממירה במכוון ובשיטתיות את המילה 'דבר' בטקסט הבסיס הקדום שעליו היא מסתמכת, במילה 'תורה', וזאת מתוך מגמה פולמוסית המניחה כי המילה 'דבר' מציינת התבטאות חוקית בעל פה (תורה שבעל פה), ואילו המילה 'תורה' מציינת את התורה הכתובה בלבד. בין שהנחות לקסיקליות אלו נכונות

51 ראה לעיל הערות 16 ו-17.

52 על פי פילון ויוספוס השופט היחיד הוא כהן גדול (כנראה בעקבות תרגום השבעים), ראה לעיל, הערה 39.

53 ראה לעיל, הערה 44. אמנם מגילת המקדש מביאה את פסוק 11 ב בלי שינוי נוסח (פרט להמרת 'דבר' ב'תורה', וראה על כך הערה 25 לעיל), אך ראוי לציין כי שימושים דומים של 'ימין או שמאל' בהקשר לציות מוחלט, אפשר למצוא במקומות אחרים במגילות: בספר היובלים א 15, ג 10, בסך היחד (4QS^c 1 iii 14), בברית דמשק (4QD^a 11 17-18), ובדברי המאורות 4Q504 1-2 II 14 (משוחזר). לשונו של המקור הראשון מספר היובלים מתאימה במיוחד בהקשר לנושא שלפנינו ('ולוא לסור מחוקי אמתו ללכת ימין ושמאל'), כפי שציין קיסטר, 'עוללות'.

54 המונח 'תורה שבעל פה' אינו מופיע, כמובן, בכל המקורות שלפני חז"ל, ראה לעיל, הערה 35.

55 ראה לעיל, הערות 34 ו-35.

56 לספרות בנושא זה ראה לעיל, הערה 34.

לראות בפירוש לדברים יז 11 ניגוד פולמוסי לדרישת מגילת המקדש שפסקיו של בית הדין העליון ינבעו מן התורה שבכתב, 'מספר התורה' (בשורה 4) — ניגוד לא רק מבחינת התוצאה, אלא גם מבחינת הכוונה. ואולם הניגוד המושגי, ואף הדרשי הפולמוסי, בין המקורות האלה, מחייב אותנו להניח שהמקורות האלה הם בני אותו הזמן פחות או יותר. קיסטר מניח את ההנחה הזאת, אך כפי שאסביר להלן, אי אפשר להוכיח אותה.⁶²

בהיעדר עדות פנימית שתאפשר לנו לתארך את הפירושים (סכוליה) השונים למגילת תענית, משימה זו סבוכה ביותר. לשון הסכוליה מצביעה על מקור תנאי (משתי המאות הראשונות לסה"נ) או אמוראי (מן המאות השלישית עד החמישית לסה"נ). מדובר אפוא בפער זמן נרחב ביותר בינם לבין מגילת המקדש. כמובן, בסכוליה עשויות להיות מסורות הקודמות לתבניתם הטקסטואלית הנוכחית, ואפילו מסורות שמקורן הרחק בשלהי הבית השני. ואולם בהיעדר מקורות פרושיים כלשהם, זיהוי מסורות קדומות, כמו אלו של חז"ל, בתוך הסכוליה וייחוס מקורם לזרמים הקדם-תנאיים, כמו הפרושים (בסוף ימי בית שני), הוא בעייתי במיוחד. בסופו של דבר יש לדון בכל מקרה על פי תכונותיו, ועל כן השאלה היא אילו מקבילות אפשר למצוא לפירוש הסכוליה לביטוי 'על פי' בדברים יז 11, פירוש המורה על הנחלה בעל פה ועל מסירת החוק (להבדיל מן העולה ממגילת המקדש). השאלה אמורה גם בשמות לד 27, העשוי לסייע לנו בתיארוך המסורות הפרשניות שבבסיס הטקסט לימי הבית השני, ולו תיארוך יחסי בלבד.

נפתח בדברים יז 11, הפסוק הרלוונטי ביותר לעניינינו. ראוי לציין כי המקור התנאי היחיד המפרש את הפסוק הזה הוא ספרי דברים (לרבות מקבילה במדרש תנאים), אך לעומת זאת, הפסוק מצוטט רבות במקורות אמוראיים ובתראמוראיים. ואולם לא מצאתי ולו מקור אחד שבו הביטוי 'על פי' מתייחס לתורה שבעל פה (או למסירה בעל פה מכל סוג שהוא). מתברר אפוא כי הפירוש שדברים יז 11 מציין מסירה בעל פה נמצא אך ורק בסכוליון שלנו (וגם כאן רק באחת משתי הוורסיות). משמעות רבה יש לעובדה שספרי דברים, המגלה קרבה רבה למגילת המקדש בכל הנוגע לדברים יז 11 (ובו העדות הקדומה ביותר לפירוש של חז"ל לפסוק זה), אינו מגלה כל עניין בביטוי 'על פי' בהיותו ביטוי המציין מסירה בעל פה של לימוד החוק, אלא מבין אותו כפשוטו — "לפי".

מגילת תענית, עמ' 206-216, ושאר כתביה בנושא זה שצוטטו לעיל, הערה 59.
 62 טענתו של קיסטר מתבססת במידה מסוימת על טענתה של רומן, 'התורה והתעודה', ולפיה יש זיקה פולמוסית בין המחצית השנייה של הסכוליון לבין ספר היובלים (ספר היובלים ומגילת המקדש הם בני אותו זמן פחות או יותר, ושורת הסכמה רעיונית מסוימת ביניהם). רומן מתבססת על השימוש שעושה הסכוליון בשמות כד 12 ובדברים לא 19, פסוקים שעליהם רומן, לדבריה, ספר היובלים במסגרת הטענה שההתגלות הכתובה היא המקור שלו. ואולם, ההנחה בדבר קיום פולמוס ישיר בין שני הטקסטים רעועה. הטענה שאפשר להעמיד את שניהם בניגוד רעיוני (או פרשני) זה לזה אינה אומרת בהכרח שהם אכן מגיבים זה לזה (או למקורות אחרים שאינם בדינו).

המצב באשר לביטוי 'על פי' בשמות לד 27 שונה. ביטוי זה הוא הראשון משני הביטויים המצוטטים בסכוליון (בכ"י א בלבד), ובספרות חז"ל הוא מכוון בבירור ל'תורה שבעל פה'. פירוש זה נמצא הן בתלמוד הבבלי הן בירושלמי, אך לא מצאנו אותו בשום מקור קדם-תלמודי (כלומר במקור תנאי, או אפילו באוסף אמוראי קדום), ובשום מקום אין הוא מיוחס למסורת תנאית.⁶³ וכך, בהיעדר פירושים מקבילים כלשהם הקודמים לימי האמוראים לדברים יז 11 ולשמות לד 27 (ובהיעדר עדות כלשהי של חז"ל לפירוש כזה, פרט לסכוליון), בררת המחדל מחייבת אותנו לתארך את הנוסח הארוך יותר של הסכוליון (כ"י א) לימי האמוראים לכל המוקדם.⁶⁴ כמו כן, בהיעדר מקבילות קדם-אמוראיות כלשהן (ובוודאי מקבילות מימי בית שני), אין לתת אמון בהשלכה של המסורות הכלולות בסכוליון על תקופה מוקדמת יותר, השלכה שהייתה מאפשרת לנו להניח פולמוס ישיר או עקיף עם מגילת המקדש.

לכסוף, הבה נזכור כי חסרה עדות לכך שהבאת דברים יז 8-13 במגילת המקדש כרוכה בפירוש מיוחד כלשהו לביטוי 'על פי' בדברים יז 11, וכי עדות מעין זו חסרה גם בכל המקורות מימי הבית השני. החידוש העיקרי של מגילת המקדש בעניין זה הוא בהדגשה שמקור פסקי בית הדין העליון הוא במגילה או בספר הכתוב של התורה, הדגשה המוציאה מהדיון את 'ספר הגזירות' של הצדוקים או הבייתוסים, ובאותה מידה את 'התורה שבעל פה' של חז"ל (אם אמנם היה מושג זה קיים כבר באחרית ימי הבית השני, ואין בידינו כל עדות ברורה ומוסמכת לכך).⁶⁵ בהיעדר עדות טקסטואלית ממשית להיתלות בה, ובלא גשר כרונולוגי שיאפשר את קיומה, ההשערה בדבר פולמוס בין מגילת המקדש לבין ספרי דברים, או בין

63 לרשימה מייצגת של מקורות מקבילים ראה נועם, מגילת תענית, נספח ה'מקורות'; אפשר להוסיף מקורות בתר-אמוראיים רבים לרשימה זו. בין המקורות התלמודיים ראה ירושלמי פאה ב, ד (יז ע"א); ירושלמי מגילה ד, א (עד ע"ד); ירושלמי חגיגה א, ח (עו ע"ד); בבלי גטין ס ע"ב; בבלי תמורה יד ע"ב. מעניין לציין כי שמות לד 27 מצוטט פעם אחת במגילות, בקטע של מגילת דמשק (4Q271 4 ii 3), המקביל בחלקו לברית דמשק [גניזה] טז, א). למרבה הצער הטקסט שלפני הציטוט מקוטע, ואיננו יכולים לדעת כיצד מצוטט הפסוק ולשם מה. אולם נראה כי מטרת הציטוט היא להדגיש את צורת הברית והכניסה אליה, בלא עיסוק בשאלה אם ההוראה המוסמכת של הברית היא בכתב או בעל פה, כלומר ללא התמקדות כלשהי בביטוי 'על פי' שבפסוק. עד כמה שאפשר לקבוע, זהו הציטוט היחיד וגם ההזכרה היחידה של שמות לד 27 בכל ספרות בית שני. קיסטר ('מטבעות לשון', עמ' 299) דן בכתוב זה ובפירושו, ומציע שיש להבינו בזיקה אל הסכוליון למגילת תענית על ד/ בתמוז, אולם לדעתי קשר ישיר מעין זה אינו סביר.

64 בהיעדר מקבילה כלשהי, קדומה או מאוחרת, לפירוש המשתמע לביטוי 'על פי' בדברים יז 11 בכ"י אוקספורד של הסכוליון, אפשר להעלות את האפשרות שציטוט פסוק זה הוא הוספה מאוחרת אף יותר לטקסט, מעין ציטוט מקראי נוסף על זה של שמות לד 27, שנבע מהימצאות הביטוי 'על פי' בשני הפסוקים. אם כן הדבר, הרי שהשימוש בסכוליון לביטוי חסר פרשני פולמוסי בינו לבין הפירוש של מגילת המקדש לדברים יז 11 נעשה מפוקפק עוד יותר.

ראה לעיל, הערה 35.

מגילת המקדש לסכוליון של מגילת תענית על ד/י בתמוז – מתמוטטת. מובן שאין לשלול את האפשרות שפולמוס מעין זה היה עשוי להתקיים. לטענת קיסטר,⁶⁶ הניגוד בין 'אשר יואמרו לכה מספר התורה ויגידו לכה באמת' במגילת המקדש, לבין הנאמר בספרי דברים 'אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם' הוא חריף כל כך, ופירושו של ספרי לדברים יז 11 הוא קיצוני כל כך, עד שאין מנוס אלא להניח יחס פולמוסי בין השניים. טענה זו ראויה לבחינה רצינית, אולם אין ברצוני להיכנע לפיתוי ולזהות פירוש מרחיק לכת זה עם פולמוס עם גורם חיצוני כלשהו. לכל היותר, במקרה זה ייתכן שהפירוש המדובר מופנה לכל מי שתומכים בפשט הפסוק (רוצה לומר, בציות בלא סטיות לפסקי בית הדין העליון), וזאת על פי השקפה ראיסטית של תורת המשפט (שהרי הפסיקות תואמות ל'אמת' האובייקטיבית-הנגלית) בלי קשר לעצם המסירה בעל פה. לכל הפחות יש תועלת רבה בעצם העמדת שני הפירושים לאותו פסוק זה מול זה. ואולם, אין להתעלם מהיעדר עקבות טקסטואליות כלשהן לפולמוס במקורות שבחנו, גם אם היינו רוצים מאוד בקיומן.⁶⁷

סיכום

השוואה בין מגילת המקדש לבין ספרי דברים אינה פשוטה בשל התבניות הרטוריות השונות של שני המקורות האלה: מגילת המקדש משכתבת את הקטע המקראי ופרשנותה מרומזת, ואילו ספרי דברים נוקט דרך פרשנות דיאלוגית לפסוקים.⁶⁸ עם זאת, יש להם מוקד פרשני משותף, ואפשר למצוא יחסי גומלין מעניינים בין פירושיהם, ולכן מתבקשת השוואתם זה לזה. כפי שטענתי (לא בלשון פולמוסית מדי, אני מקווה) איני מוצא עדות מוצקה כלשהי להצגת ההשוואה הזאת במונחי פולמוס. כלומר, בניגוד לדין וממשיכי דרכו, איני סבור שמגילת המקדש מבטאת תגובה פולמוסית לפירוש המנוסח בספרי דברים (גם אם נניח כי ביסודו של הפירוש בספרי עומד מקור פרושי קדום שלא שרד), או להפך. ואולם, כפי שראינו, מגילת המקדש וספרי דברים 'מותחים' את הטקסט בכיוונים שונים מאוד. כיצד אפשר להבין עובדה זו מבלי להניח 'דר-שיח' ישיר (או אפילו עקיף) בין השניים?

66 ראה לעיל, הערה 58.

67 גם אם נניח כי מגילת המקדש היא פולמוסית, נוכל לכל היותר לומר כי הפולמוס מכוון לכל מי שמנקודת מבטו של המחבר אינם שואבים את חוקיהם ואת פסקיהם 'מספר התורה' ואינם מצהירים עליהם 'באמת'. טענה זו עשויה להתכוון באותה מידה לצדוקים ולפרושים, ולמעשה, לכל מי שאינו שייך לקהילתו של המחבר.

68 על האפשרות לראות בפרשנות חז"ל המוקדמת למקרא מעין 'מקרא משוכתב', בוודאי מבחינה אינטואיטיבית, למרות הסגנון והתבנית הרטורית השונים מאוד זה מזה, ראה S.D. Fraade, 'Rewritten Bible and Rabbinic Midrash As Commentary', in C. Bakhos (ed.), *Current Trends in the Study of Midrash* (JSJSup 106), Leiden 2006, pp. 59–78

אני מבקש להציע כי הפתרון לסוגיה זו נמצא בטקסט המקראי עצמו, כלומר כבר בפירוש פנים-מקראי הדורש פירוש נוסף. כפי שהדגמתי בהתחלה, אם נתבונן בדברים בהקשר מקראי רחב יותר, נמצא כי בית הדין העליון של דברים יז 8-13 יוצא דופן באוטונומיה שלו ביחס לבתי דין או למועצות בתיאורים מוקדמים יותר בתורה שהוקמו כדי להקל את עול ההנהגה המוטל על משה. להבדיל מהתיאורים האלה אין כאן כל דרישה גלויה המחייבת בית דין זה להיוועץ במקור סמכות נוסף, אנושי או אלוהי, ואף לא הסתייגות כלשהי באשר לתוקף פסיקותיו הנחשבות סופיות ומחייבות.⁶⁹ עמדה זו מפתיעה אף יותר לנוכח ההכרה הגלויה בכך ששופטים יכולים להיות מושחתים, הכרה המופיעה הן בספרי דברים הן במגילת המקדש.⁷⁰

אוטונומיה שיפוטית זו ראויה לציון גם מתוך השוואה לחוקת המלך (דברים יז 14-20) שמקומה מיד לאחר הקטע שלנו. כאן האוטונומיה של המלך מוגבלת מאוד. מגילת המקדש מצמצמת את האוטונומיה של המלך ואת סמכותו אף יותר, ואילו המקורות התנאיים מרחיבים אותה.⁷¹ כפי שהוצע לעיל, הקביעה שספר התורה הוא מקור לפסיקותיו של בית הדין במגילת המקדש עשויה לשקף השפעה של חוקת המלך, הכוללת את הדרישה שהמלך יונחה תמיד על ידי ספר התורה הכתובה שלצדו.⁷²

בית הדין האוטונומי של דברים יז 8-13, על חדשנותו, עורר תגובות מנוגדות בתכלית במגילת המקדש ובספרי דברים. המגילה ראתה בו מוסד אוטונומי מדי, ולכן ביקשה לבלום אותו, תפיסה המתבטאת בעיקר בדרישה ש'ספר התורה' יהיה המקור הבלעדי לפסיקה חוקית ואת הטענה שה'אמת' היא המדד העיקרי לפסיקותיו. ספרי, לעומת זאת, מצא באוטונומיה החוקתית עצמה (או לפחות במראית העין שלה) הזדמנות פרשנית להגדיל את היקפה עוד יותר, להתיר את הרסן, להרחיב את אפשרויות המיקום ולכלול בו גם את בית הדין (או בתי הדין) האוטונומיים של החכמים, בין אמתיים בין מדומים, על תורותיהם ופסיקותיהם הדיכוטומיות.

69 האפשרות היחידה שבית הדין ייוועץ במי שאינו נמנה עם חבריו (או בגורם אחר מספר התורה) טמונה בקבלת גרסתו של קימרון למגילת המקדש, 'יִדְרְשׁוּן' במקום גרסתו של ידין 'יִדְרְשׁוּתָהּ' (נוסח המסורה: יִדְרְשׁוּתָהּ), ובהבנה שהגרסה הראשונה הזאת מציינת בקשה לפסק דין מפי אורקל. ראה לעיל, הערות 9, 18. לגישה סכולסטית יותר לשימוש בפועל הנ"ל דר"ש בהקשר זה, ראה במקורות חז"ל המובאים להלן, הערה 73.

70 ראה לעיל, הערה 28.

71 ראה פראד, 'תורת המלך'; D.C. Flatto, 'Between Royal Absolutism and Independent Judiciary: The Evolution of Powers in Biblical, Second Temple and Rabbinic Texts' (Ph.D. Dissertation, Harvard University 2012); B.M. Levinson, 'The First Constitution: Rethinking the Origins of the Law and Separation of Powers in Light of Deuteronomy', המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן תשס"ח. *Cardozo Law Review* 27 (2006), pp. 1853–1858, esp. no. 128; "לורברבוים, מלך אביון":

72 על השינויים במגילת המקדש, ראה לעיל, הערות 27, 28. על אפשרות להשפעה הדדית בין שני הקטעים (זה העוסק בבית הדין העליון וזה העוסק במלך), ראה לעיל, הערות 11, 28.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם השימוש שעושה מגילת המקדש ב'תורה המשוכתבת' בהיותה תשתית פרשנית, ועם ההשקפה המרומזת בדבר אמת אבסולוטית. כל זאת מתוך שמירה על קרבה רבה למדי לטקסט המקראי, למרות שינויי מקום בעלי משמעות ותוספות המגבילות את האוטונומיה של בית הדין (והופכות אותו 'כיתתי' בכל הנוגע ל'אמת'). מתאימה לדברים אלו גם דרכו של ספרי דברים, שתשתיתו הפרשנית היא הפרשנות הדיאלוגית, ועמה השקפה מרומזת באשר לאמת היחסית, מה שמאפשר לה להפוך את בית הדין על חכמתו המשפטית לגוף נועז אף יותר מבחינת האוטונומיה שלו (וזיקתו לתורת חז"ל). אמנם שני המסלולים הפרשניים הללו פונים בכיוונים מנוגדים ומשתמשים באמצעים רטוריים אחרים, אך הם מייצגים מסלולים פרשניים שמקור חיותם באותו טקסט מקראי (ובעיבודו החדשני לטקסטים המקראיים שקדמו לו). אין להפריד בין התיאורים האלה על הרכב בית הדין העליון ותפקידיו, לבין התבניות הרטוריות שנעשה בהן שימוש (מקרא משוכתב מכאן, ופירוש דיאלוגי מכאן), תבניות המייצגות שתי גישות שונות מאוד זו מזו הן למקרא עצמו, הן לסמכות החוקית (ול'אמת'). הגישה האחת, זו של מגילת המקדש, היא הצהרתית ונאמרת 'מפי הגבורה', ואילו השנייה, גישת ספרי דברים, היא דיאלוגית ומתהווה תוך כדי הדיון.⁷³ אף כי לעתים כל אחת מן הגישות עשויה להגביל או להרחיב את המעשה הפרשני, עדיין לפי גישה אחת האמת הפרשנית והאמת המשפטית הן אמיתות מונולוגיות, מוחלטות וסגורות, ואילו בעיני הגישה האחרת אמת זו היא דיאלקטית, יחסית ופתוחה. על כל פנים, במקרה זה יש התאמה מוחלטת בין הגישות לבין החיבורים המביעים אותן.

73 על ההיבטים ה'מתונים' בפירוש הספרי, ראה הערותיו של ספרי לדברים יז 8 (פסקה קנב); כאן עוברים בעלי הדין (או החכמים המתפלמסים) דרך שלושה בתי דין בסדר עולה, והשווה לעניין זה: משנה סנהדרין יא, ב; תוספתא חגיגה ב, ט; תוספתא סנהדרין ז, א; בבלי סנהדרין פו ע"ב; ירושלמי סנהדרין יא, ג (כט ע"ד). כיוון שבמאמר זה התמקדתי בעיקר במגילת המקדש ובספרי דברים, ובחלק קטן מהם בלבד, נמנעתי מלאפיין אפיונים נרחבים יותר את המכלולים שבקרבם נשתמרו: ספרות מגילות מדבר יהודה מכאן, והספרות המוקדמת של חז"ל מכאן. אך ראה לעיל, הערה 44.

קיצורים ביבליוגרפיים

- ורמן, 'התורה והתעודה' = כ' ורמן, 'התורה והתעודה הכתובה על הלוחות', תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 492-473
- טיגאי, דברים = J.H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary), Philadelphia= 1996
- ידין, מגילת המקדש = י' ידין, מגילת המקדש, כרכים א-ג ונספח, ירושלים תשל"ז.
- לוינסון, דברים = B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford 1997
- נועם, מגילת תענית = ו' נועם, מגילת תענית: הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, בצירוף מהדורה ביקורתית, ירושלים תשס"ד.
- פראד, ממסורת לפירוש = S.D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, Albany 1991
- פראד, 'תורת המלך' (Deut. 17:14-20) = S.D. Fraade, "The Torah of the King" in J.R. Davila (ed.), *The Dead Sea the Temple Scroll and Early Rabbinic Law*, in *The Dead Sea as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity: Papers from an International Conference at St. Andrews in 2001* (STDJ 46), Leiden 2003, pp. 25-60
- קימרון, מגילות מדבר יהודה = א' קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א, ירושלים תש"ע.
- קימרון, מגילת המקדש = E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstruction*, Beer Sheva & Jerusalem 1996
- קיסטר, 'מטבעות לשון' = מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 300-289
- קיסטר, 'עוללות' = מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 325-315
- שוורץ, 'חוק ואמת' = D.R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', in D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Leiden & Jerusalem 1992, pp. 229-240
- שיפמן, חצרות = L.H. Schiffman, *The Courtyards of the House of the Lord: Studies in the Temple Scroll*, Leiden 2008