

ניצני מדרש הלכה בקומראן*

ורד נעם

לפרופ' מרדכי עקיבא פרידמן
שעמד על ימיני בדרכי המחקרית,
בהערכה עמוקה, בידידות ובתודה

א. האומנם 'מדרש הלכה' בקומראן; ב. טרמינולוגיה מדרשית בכתבי
קומראן; ג. מטעת עצי המאכל – 'כראשית'; ד. דם הנדה – 'כזוב';
ה. עצם המת – 'כמשפט המת או החלל'; ו. טומאת אישה שמת
ולדה במעיה – 'כקבר'; ז. סיכום.

א. האומנם 'מדרש הלכה' בקומראן

אחת המתנות המרגשות שהעניקו לנו מגילות מדבר יהודה היא ההזדמנות
לתור אחר השורשים העלומים של תרבותם של חז"ל מאות שנים קודם
לעריכתם של ראשוני חיבוריה.¹ פן מרכזי של החיפוש הזה הוא הניסיון

* תודתי נתונה לפרופ' אלישע קימרון על הערות חשובות למאמר.
1 ראו י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה – הרהורים תלמודיים
ראשוניים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 76-11. בשני
העשורים שחלפו מאז פרסומו של מאמר מכוון זה נעשו צעדים חשובים בחקר ההלכה
של קומראן לאור הלכות חז"ל, ובמידת מה גם בכיוון ההפוך. סקירה מקיפה של מחקר
זה טרם נכתבה. לפי שעה ראו כ' ורמן וא' שמש, 'ההלכה במגילות מדבר יהודה', מ'
קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים תשס"ט, עמ' 409-433 וכן
י"א באומגרטן, 'מסורות "הלכתיות" קדומות במגילות ים המלח', שם, עמ' 649-665,
והספרות הנזכרת במאמרים אלה. ראו גם המבוא לספר A. Shemesh, *Halakhah in
the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*,
Berkeley, 2009, pp. 1-19. והמבוא לספרי, מקומראן למהפכה התנאית: היבטים
בתפיסת הטומאה, יד בן צבי (בדפוס).

להתחקות אחר פרשנות המקרא הקומראנית – שקדמה מאות שנים לעריכתם של מדרשי חז"ל המוקדמים ביותר הידועים לנו, הלוא הם מדרשי ההלכה – ולנסות לשחזר מתוכה את ראשית ההיווצרות וההתפתחות של המדרש, על מגמותיו ועל האסטרטגיות הפרשניות שלו. כבר בראשית מחקרן של המגילות, מעת שנתפרסמו הפשרים, הכיר המחקר בחשיבותו העצומה של נתיב 'המדרש ההשוואתי', כלומר השוואה של פרשנות המקרא על כל גילוייה בקורפוסים השונים של ימי הבית השני, במגילות קומראן ובמדרשי האגדה של חז"ל. מאוחר יותר פנו החוקרים גם אל פרשנות החוק הקומראנית בזיקה למדרשי ההלכה התנאיים.² אין המדובר כאן רק בשרטוט צמיחתו של ז'אנר ספרותי, כי אם בהתבוננות בהוויה מכווננת בתרבות היהודית, המקפלת בתוכה עמדה נפשית ונקודת מבט על המקרא, על המסורת החוץ-מקראית, על היחס בין הכתוב לנמסר ובין ההתגלות לפרשנות, ועל מעמדה, סמכותה, מידת עצמאותה ודימויה העצמי של הקהילה המפרשת.³ ביסודו של חקר הפרטים חבויה התקווה היומרנית שאינה מעזה להתנסח במפורש, שפרטים אלה יצטרפו יום אחד לכלל תשובות מחודשות על שאלות היסוד הבלתי פתורות באשר למקורות התורה שבעל פה ויחסה אל המקרא.⁴

דא עקא שבצד הדמיון, ולעתים הפולמוס הישיר, בין מסורות הלכתיות ומונחים הלכתיים במדרש ההלכה התנאי מזה ובספרות החוק הקומראנית מזה, יש גם הבדלים עמוקים בין פרשנות החוק במגילות לבין מדרשי ההלכה

2 סקירה של תולדות המחקר ומבחר מחקרים מתוך הספרות העצומה שהוקדשה לפרשנות המקרא בכתבי קומראן ראו אצל ס"ד פראד, 'מבט חדש על ה"מדרש ההשוואתי": מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיזוט, ירושלים תשס"ד, עמ' 261-284. ראו גם M. J. Bernstein and Sh. A. Koyfman, 'The Interpretation of Biblical Law in the Dead Sea Scrolls: Forms and Methods', M. Henze (ed.), *Biblical Interpretation at Qumran*, Grand Rapids, Michigan; Cambridge, U. K. 2005, pp. 61-87, ולאחרונה סקירתו של י' כדורי, 'פרשנות המקרא בקומראן', מגילות קומראן (לעיל הערה 1), עמ' 387-408.

3 על התודעה הפרשנית והמאבק הדרשני בין הקבוצות היריבות ראו א' שמש וכ' ורמן, 'הנסתרות וגילויים', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 471-482.

4 סקירה של מחקרים מרכזיים העוסקים במוצאה ובדרכי מסירתה של ההלכה הקדומה וביחס בין מסורת ומדרש ראו במאמרי, ו' נעם, 'שוב לתחומן של הלכות טהרה', ציון, עב (תשס"ז), עמ' 146-147, הערה 77. ראו כעת גם המבוא והסיכום בספרי, נעם, מקומראן (לעיל הערה 1).

התנאים, הברלים אשר לדעת חוקרים מסוימים מסכלים את עצם האפשרות להשוואה. בניגוד למדרש ההלכה התנאי, החוק הקומראני אינו נתון במסגרת של פירוש רציף לתורה; הוא נעדר רטוריקה פרשנית ואלטרנטיבות פרשניות שנועדו להידחות; אין בו מחלוקות ולא ייחוס של הלכות לבני אדם נקובי שם. ההיעדר הבולט ביותר בחומר הקומראני הוא היעדרה של עצם התבנית היסודית המכונה בפינו 'מדרש': כלומר פסוק מצוטט שאחריו פרשנות מובחנת המתייחסת בגלוי אל הכתוב ומתאפיינת במשלב לשוני שונה ובטרמינולוגיה קבועה ומפותחת.⁵ היעדר זה הוא שעורר כמה חוקרים לקבוע 'שהסוגה הספרותית של הדרשה ההלכתית איננה קיימת במגילות מדבר יהודה'.⁶

אכן, פרשנות החוק המקראי בקומראן היא סמויה ולא מפורשת. החוק שבמגילות מוצג כרשימות של צווים או כמקרא משוכתב.⁷ ברוב המקרים אין המחבר מציע פסוק בראש רשימת החוקים, וגם כאשר מובא פסוק כזה, הטקסט אינו מצרף לו בדרך כלל פרשנות גלויה. פרשנויות הלכתיות שונות אומנם קיימות, כנראה, בתשתית הטקסטים הקומראניים, אבל ההיסק הפרשני מובלע בטקסט באמצעות אלוזיות לביטויים מקראיים, צירוף של מקראות ממקומות שונים המלמדים זה על זה⁸ – בלא שהלימוד יתפרש בטקסט – או

5 על ההבדלים בין מדרש ההלכה התנאי לבין פרשנות החוק המקראי המובלעת בחיבורים הקומראניים ראו למשל M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', M. E. Stone and E. G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls and associated Literature. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996*, (STDJ, 28), Leiden 1998, pp. 105-109; M. I. Kahana, 'The ; 280-278 עמ' בעיקר עמ' 2), (לעיל הערה 2), pp. 105-109; S. Safrai, Z. Safrai, J. Schwartz and P. J. Tomson, *Halakhic Midrashim*, II, (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, 3b), Assen 2006, pp. 6-11; (לעיל הערה 1).

6 ורמן ושמש, שם, עמ' 415.

7 ראו E. Tov and S. White, 'Reworked Pentateuch', H. Attridge et al (eds.) *Qumran Cave 4, VII: Parabiblical Texts, Part 1* (DJD, 13), Oxford 1994, pp. 187-351; ולאחרונה המאמרים המסכמים: 'קנוהל, 'שכתובים למקרא במגילות קומראן: מגילת המקדש ופרפרוזות לתורה', מגילות קומראן (לעיל הערה 1), עמ' 157-168; ורמן ושמש (לעיל הערה 1), והספרות המובאת בהם.

8 דוגמה בולטת לתופעה זו היא מגילת המקדש. ראו 'ידין, מגילת המקדש, א, ירושלים תשל"ז, עמ' 62-65.

באמצעות סדר עניינים המסגיר את מקורו המקראי.⁹ חשיפתם של ה'מדרשים' הנסתרים הללו זוקקת עבודת שחזור של החוקר, הזוכה לעתים קרובות לעמוד על קיומם רק מכוח מקבילה במדרש התנאי.¹⁰ במקרים כאלה שואל חוקר חשדן יותר, כסטיבן ד' פראד, למשל:

האם מה שלפנינו הוא קצה הקרחון של מדרש הלכה מורכב יותר המצוי ברקע הדברים, ואשר את פרטיו יכולים אנו להשלים מתוך מדרשי חז"ל מאוחרים יותר – או שמא יש כאן אך ורק ציטוט של פסוק מן התורה שמטרתו להדגיש את החשיבות של שמירת קדושת השבת בהקפדה יתרה?¹¹

הנטייה של כותבת שורות אלה, ברוב המקרים, היא לענות בחיוב, למרות הכל, על השאלה הזאת: כן, לעתים קרובות מה שלפנינו במגילות הוא אכן קצה הקרחון של מדרש הלכה שאת פרטיו ניתן להשלים מתוך המקבילה התנאית. אבל צודק פראד שעמדה זו היא המחייבת ראייה, ועל המחזיקים בה מוטלת החובה להפריך את החשד שאינם אלא מטיפי כוב, הכופים על כת היחד עולם מושגים רבני, בניסיון לייצר לחקיקה התנאית היסטוריה ארוכה יש מאין.

ב. טרמינולוגיה מדרשית בכתבי קומראן

נראה לי שאחת הדרכים שיש ללכת בהן כדי לחשוף את ניצני 'מדרשי ההלכה' המובלעים במגילות ביתר ודאות היא לחפש, בכל זאת, טרמינולוגיה מדרשית המעידה על קיומם. המוסכמה המחקרית שכתבי קומראן נעדרים לחלוטין מינוח מדרשי נכונה רק בחלקה. אמת שאין בחיבורי הכת מקבילה למונחים המציינים דרכי היסק מן הכתוב, כגון מידות שהתורה נדרשת בהן, ואף לא מינוח מדרשי קבוע לציון מהלכים דיאלקטיים של דיון, כגון 'יכול', 'שומע אני', 'תלמוד לומר', 'או חילוף' ודומיהם, הרווחים בפי התנאים. אולם יש ויש ניסוחים קבועים המעידים על מהלך פרשני-הלכתי בטקסטים הכיתתיים. הם

9 ראו א' שמש, 'מגילה 4Q251 – "מדרש משפטים"', תרכ"ז, עג (תשס"ד), עמ' 25-49.

10 ראו למשל ו' נעם, 'בין ספרות קומראן למדרש ההלכה: לשחזור של פולמוס פרשני, מגילות, ז (תשס"ט), עמ' 71-98.

11 פראד (לעיל הערה 2), עמ' 274.

חבויים ולאקוניים, מעין רמיזות דקות, ובכל זאת הם קיימים. אהרן שמש עמד על כך 'שכבר במגילות יש נוסחאות פירוש קבועות גם בענייני הלכה', ואף הצביע על נוסחה אחת.¹² משעה שנדע להצביע על מאפיינים לשוניים מובהקים של דרכי לימוד קבועות מן המקרא, נוכל להוכיח את קיומו של 'מדרש' עוברי ולנסות לעמוד על טיבו, מגמתו ומידת היציבות של התכנים או האסטרטגיות שאותם מייצגת הטרימינולוגיה שזוהתה. עבודה כזאת נעשתה בהרחבה ביחס לפשרים, שעניינם בפירוש אקטואלי של ספרי נביאים, תהלים, ועוד,¹³ אבל כמעט שלא נעשתה ביחס לטקסטים ההלכתיים בקומראן.

המונח שייבחן במאמר זה הוא טרמין סגפני שקשה להבחין בו: כ"ף הדמיון, המוצמדת אל מונח מקראי שדינו ידוע, משמשת ליצירת אנלוגיה בין הדין המקראי הנתון לבין היסק חדש. טענתי היא שמונח זה מבליע שיטה מדרשית דמוית היקש, שהוכרה כבר בכת מדבר יהודה. להלן אציג כמה מגילוייו של 'מדרש' קדום זה ואתהה על מידת האחידות בין גילוייו השונים ועל ההיגיון הפרשני העומד ברקעם. תודתי נתונה לפרופ' אלישע קימרון שהבחין בתופעה זו לראשונה. הרשימה הראשונית של היקריותיה יצאה מתחת ידיו.

ג. מטעת עצי המאכל – 'כראשית'

ואף ע[ל מ]טעת עצי[ה] המאכל הנטע
בארץ ישראל כראשית הוא לכוהנים
(ממ"ת ב: 62-63)¹⁴

קטע זה במגילת 'מקצת מעשי התורה' (להלן ממ"ת) מוסב על הציווי בויקרא יט, כג-כה: 'וְכִי תֵבֵאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶם כָּל עֵץ מֵאֲכָל וְעִרְלֹתֶם עִרְלֹתוֹ אֶת

12 שמש (לעיל הערה 8), עמ' 34-35 (הציטוט מעמ' 35), ראו גם עמ' 36.
13 מבחר מחקרים על דרכה הפרשנית של ספרות הפשרים נמנה אצל ב' ניצן, 'מגילות הפשרים מקומראן', מגילות קומראן (לעיל הערה 1), עמ' 169-190.
14 E. Qimron and J. Strugnell, *Miqsat Maase Ha-Torah* (DJD, 10) Oxford 1994, pp. 52-54.

פְּרִיּוֹ שְׁלֹשׁ שָׁנִים יְהִיָּה לְכֶם עֲרָלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבִשְׁנָה הַרְבִּיעִת יְהִיָּה כָּל פְּרִיּוֹ קֹדֶשׁ הַלְוִיִּים לֵה': וּבִשְׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פְּרִיּוֹ לְהוֹסִיף לְכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. כפי שהראה אלישע קימרון, הביטוי '[מ]טעת [עצ]י' המאכל 'מהדהד בבירור את לשון הכתוב 'ונטעתם כל עץ מאכל', וההדגשה על 'ארץ ישראל' רומזת אל 'הארץ' שבפסוק.¹⁵ המגילה משמיעה כי פירות השנה הרביעית שהפסוק מורה לעשותם 'קדש הלוויים לה' יינתנו בפועל לכוהנים. המגילה מוסיפה על הקביעה שהפרי הוא 'לכוהנים' גם את ההשוואה: 'כראשית'.

הצו לתת את פרי השנה הרביעית לכוהנים מצוי בקומראן גם במגילת המקדש¹⁶ ובקטעים¹⁷ 4Q266 6 iv, 4Q270 (4QD-e) 2ii:6-7¹⁷, ו-4Q251¹⁸ ובקטעים 10:7-9. בשלושה מן ההקשרים האלה (מגילת המקדש וקטעים 251, 270 ממערה 4) נמנית רשימה של מתנות הניתנות לכוהנים, ופרי השנה הרביעית נזכר בתוכה. לענייננו חשובות בעיקר כמה שורות מתוך קטע 4Q251 10, אחד מעשרים ושישה קטעי החיבור 4Q251 שכוונה על ידי אהרן שמש 'מדרש משפטים'.¹⁹

15 ראו קימרון, שם, עמ' 164.

16 מגילת המקדש ס, 3-4, E. Qimron, *The Temple Scroll: A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, Judean Desert Studies. Beer Sheva 1996, p. 85.

17 J. M. Baumgarten and J. T. Milk, *The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD, 18), Oxford 1996, p. 59.

18 שם, עמ' 144: '[או אשר לוא י]מחא להרים [את כול הקודשים] [אשר נתנם אל] לְבִי אהרון המטעת הרביעית לכול פרי עצי [המאכל וראש]ית כל אשר להם... (4Q270) (4QD-e)2ii:5-7). הובא כאן על פי על פי מהדורתו החדשה של אלישע קימרון לברית דמשק, ששוחזרה על פי קטעי הגניזה והקטעים הקומראניים כאחד (עתידה לראות אור בהוצאת יד יצחק בן צבי). על פי החלוקה החדשה שהציע, שם, קטע זה הוא ב: 16-20. אני מודה לו על שחלק עמי את קריאותיו טרם פרסומן. השוו לקריאה קרובה קודמת של קימרון המובאת אצל א' שמש, 'ראשית וביכורים בהלכת קומראן', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 152-153. לפי השלמתם המסתברת של המהדירים נזכרת גם בקטע זה המילה 'ראשית' (שורה 7), כמו בקטע בו פתחנו בממ"ת, סמוך אחרי הזכרת 'המטעת', פרי השנה הרביעית (שורה 6), אולם אין לדעת אם היא מכוונת למתנת כהונה אחרת או שמא יש להשלים גם כאן 'כראשית', והכוונה לאנלוגיה המתארת את דינו של פרי השנה הרביעית עצמו.

19 שמש (לעיל הערה 8).

והמקדש מן

[הבהמה הטהורה לכוהן הו] א כבכור ותבואת עצ[י]

פרי המאכל התאנה והר[מון] והזית בשנה הרביעית

[קודש לכוהן תהיה כ]תרומה כל חרם לכוהן (9-10:6-9Q251) 20

על-פי השלמת המהדירים, אף קטע זה משווה את פרי השנה הרביעית אל מונח מקראי מוכר באמצעות כ"ף הדמיון, אלא שכאן ההשוואה אינה ל'ראשית' כי אם ל'תרומה' (שורות 7-9). השלמה זו נראית סבירה לאור העובדה שלעיל, בשורות 6 ו-7, מצויה השוואה נוספת אל מתנה הניתנת לכוהנים, אף היא באמצעות כ"ף הדמיון: 'כבכור'.

המילה 'ראשית' בתורה מציינת סוגים שונים של מתנות חקלאיות מראשית היבול, כגון עומר מראשית הקציר, 21 חלה מראשית העריסה, 22 ראשית הדגן, התירוש והיצהר 23 וראשית הגז 24 הניתנים לכוהנים, וכן ההגדרה הכללית של ראשית ביכורי האדמה, או ראשית כל פרי האדמה, המובאים אל בית ה'. 25 אהרן שמש הראה שהכת זיהתה בין המונחים המקראיים ראשית, ביכורים ותרומה, ושהיא אינה מונה אלא מתנה שנתית אחת מכל סוג של הצומח הניתנת לכוהן, להבדיל משיטת חז"ל שהבחינה בין ביכורים הבאים משבעת המינים והמובאים למקדש, לבין 'ראשית', הלוא היא ה'תרומה' לפי הגדרת חז"ל, שעניינה מס שנתי מכל סוגי היבול והניתנת לכוהנים בכל מקום.

J. M. Baumgarten and J. T. Milk, *Qumran Cave 4: XXV: Halakhic Texts* 20 (DJD, 35), Oxford 1999, p. 37. ההשלמות על פי קריאותיו החדשות של אלישע קימרון לקראת מהדורתו העתידית של המגילות (לעיל הערה 18). השוו לקריאות קודמות שלו, כפי שהובאו במאמרו של שמש (לעיל הערה 8), עמ' 42, 46.

21 ויקרא כג, י.

22 במדבר טו, כ-כא.

23 במדבר יח, יב-יג; דברים יח, ד. מתנה זו נתפרשה אצל חז"ל כתרומה הניתנת לכוהן, ראו למשל ספרי במדבר קי (מהדורת הורוביץ, עמ' 113); שם, קיז (מהדורת הורוביץ, עמ' 136).

24 דברים יח, ד.

25 שמות כג, יט; לד, כו; דברים כו, ב, י. ראו גם ויקרא ב, יא-יב. ביכורים ('בכורי כל') נזכרים בתורה גם בהקשר של מתנות הכוהנים מדגן, תירוש ויצהר (במדבר יח, יג). על הקושי הפרשני שעורר כפל המונחים 'ראשית' ו'ביכורים' ועל שיטת חז"ל בעניין זה ראו שמש, ראשית וביכורים (לעיל הערה 18), וראו עוד להלן.

לפי שיטת הכת, הובאה למקדש מתנת ציבור של 'ראשית' דגן, תירוש ויצהר במועדי הביכורים הקבועים לפי לוח השנה של עדת היחד, וכן על ידי הפרט, המביא את ביכוריו מכל אלה ואף 'בכורי כל' מעסיסם של פירות נוספים.²⁶ נראה שממ"ת, כמוה כשני הקטעים הנוספים המסמיכים את פרי השנה הרביעית אל ה'ראשית' וה'תרומה', מבקשת לקשור את פרי העץ של השנה הרביעית המתואר בויקרא יט עם כל פסוקי ה'ראשית' הניתנת לכוהנים, ובכללם 'ראשית כל פרי האדמה' שבדברים כו, שם מודגש מקומו של הכוהן בטקס, וללמד שאף המתנה החד פעמית של פרי השנה הרביעית מן העץ ניתנת לכהן, כמו ביכורי היבול לסוגיו מדי שנה בשנה.

עמדה זו באשר לפרי השנה הרביעית אינה מיוחדת לכתבי קומראן. היא עולה גם מקטע אחד בספר היובלים,²⁷ מפילון²⁸ ומן התרגום המיוחס ליונתן,²⁹ ומנוגדת, כידוע, להלכת חז"ל הקובעת שהפרי או פדיונו נאכל לבעלים בירושלים כדין מעשר שני.³⁰ ממ"ת, שכל עניינה ויכוח עם דרך הלכתית אחרת, התכוונה כנראה לחלוק על תפיסה מעין זו הנשקפת מאוחר יותר מספרות חז"ל. מחלוקת עתיקה זו נידונה הרבה במחקר, למן ימיו של אברהם גייגר ועד פרסומה של ממ"ת, בניסיון לברר שאלות רבות הכרוכות בה. המחקר תהה על חילוף הנוסח המקראי בויקרא יט, כד: 'הלולים'-'חלולים', על הסיבה למציאותה של הלכה כוהנית בתרגום המיוחס ליונתן ועל כפל המסורות בספר

26 שמש (לעיל הערה 18).

27 ספר היובלים ז, לה-לו. על פי הנאמר שם, שותים הכוהנים את יתרת היין של השנה הרביעית לאחר שחלקו ניתן על המזבח. אולם מהסיפור בראש אותו פרק (פסוקים א-ו) משתמעת תפיסה שונה, שלפיה הבעלים הם השותים את היין. לבעיה, להצעה לפתרון ולספרות מחקר קודמת ראו מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח, עמ' 14-15, 125-126, 131, וראו עוד להלן.

28 פילון, על המידות הטובות, 159 (תרגום ס' דניאל-נטף, פילון האלכסנדרוני: כתבים, ג, ירושלים תש"ס, עמ' 219), וראו עוד להלן.

29 המיוחס ליונתן לויקרא יט, כד; דברים כ, ו.

30 ראו למשל משנה, מעשר שני ה, א-ה; ספרא, קדושים פרשה ג, ט (מהדורת וייס, צ ע"ב); ספרי במדבר, ו (מהדורת הורוביץ, עמ' 9-10). לדעת מנחם כהנא שרדו גם בספרות חז"ל גופה עקבות להשקפה שהפרי ניתן לכוהנים, ראו על כך להלן. על שריד להשקפה חריגה אחרת שנשמרה בספרות הגאונים, שהפרי נאכל החל מהשנה החמישית, ראו Joseph M. Baumgarten, 'The Laws of 'Orlah and First Fruits in the Light of Jubilees, the Qumran Writings, and Targum Ps. Jonathan' *Journal of Jewish Studies*, 38 (1978), p. 199.

היובלים. החוקרים התלבטו גם בשאלת התהוותה של המחלוקת הפרשנית-הלכתית בימי הבית השני ובדבר מקורה של ההלכה המפתיעה של חז"ל, שייעדה את הפרי דווקא לבעלים.³¹ במסגרת זו לא אעסוק בכל אלה, כי אם בדרשה המקופלת ברמיזה 'כראשית' לבדה.

ראשית יש לציין שהמדובר בדרשה עתיקה שהיתה משותפת לחוגים רבים. כפי שהעיר יוסף באומגרטן עוד בטרם פורסמה ממ"ת, נרמז הקשר בין נטע רבעי לביכורים, או ראשית, גם בספר היובלים ז, לו.³² המילה 'ראשית' או 'ביכורים' (kadame fre)³³ נזכרת בפסוק זה פעמיים, וכך תרגם את הפסוק ג'ימס ואנדרקאם:

[...] but in the fourth year its fruit will be sanctified. It will be offered as *firstfruits* that are acceptable before the most high Lord [...] so that they may offer in abundance the first of the wine and oil as *firstfruits* on the altar of the Lord who accepts (it). What is left over those who serve in the Lord's house are to eat before the altar [...].³⁴

31 ראו א' גייגר, המקרא ותרגומיו בוקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות, בתרגום יצחק לייב ברוך לפי המהדורה השנייה משנת 1928, ירושלים תש"ט, עמ' 116-118; ידין, מגילת המקדש, א (לעיל הערה 8), עמ' 127-126; באומגרטן, שם, עמ' 195-202; L. H. Schiffman, 'Miqsat Ma'aseh Ha-Torah and the Temple Scroll', *Revue de Qumran*, 14 (1990) pp. 454-456; M. Kister, 'Some Aspects of Qumranic Halakhah', J. Trebolle Barrea and L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March 1991* (STDJ 11, 2), Leiden 1992, pp. 571-588; קימרון (לעיל, הערה 14) עמ' 164-165; א' כסלו, 'המאבק על דמותו של הפולחן הישראלי: חוק הערלה והרבעי', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, יד (תשס"ד), עמ' 27-50.

32 באומגרטן (לעיל הערה 30), עמ' 200.

33 אני מודה לד"ר כנה ורמן על סיועה בקריאת המקור בגעז.

34 J. C. Vanderkam, *The Book of Jubilees*, II (CSCO 510-511) Leuven 1989, p. 49, ההדגשות שלי. המילים המציינות ביכורים נזכרות בפסוק פעמיים כשלעצמן, בלא רמז לשוני שהן משמשות מושא השוואה, ועל כן הן עשויות להתפרש גם כתמורה של נושא המשפט, פרי השנה הרביעית. יש לציין כי תרגומים קודמים פירשו את אחת מהזכרות ה'ראשית' בפסוק, או אף את שתיהן, ככינוי למקצת הפרי עצמו ולא דרך השוואה למתנה אחרת. במהדורת צ'רלס (R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English* II, Oxford: Clarendon press, 1913, p. 25) 'and in the fourth year its fruit will be accounted holy [and they will offer the first-fruits]'

והנה מתברר שגם פילון מכוון לדרשה זהה: 'אך ברביעית הוא מצווה שלא לקטוף את הפרי להנאה, אלא להקדישו כולו <כתרומה> לאלוהים...'³⁵ אולם במקור היווני לאו דווקא 'תרומה', כי אם: *ὄλον αὐτὸν καθιεροῦν* '...and let one offer the first of the wine and the first of the oil as first fruits...';³⁶ *ἀπαρχῆν τῶ θεῶ* 'שכנ ה'ראשית' הנזכרת בתורה כמתנה חקלאית מתורגמת בקביעות בתרגום השבעים במילה *ἀπαρχῆν*³⁷ ואכן, פרנסיס הנרי קולסון תרגם את המילה *ἀπαρχῆν* אצל פילון בהקשרו: 'as a first fruit'.³⁸

אבל בפעם השנייה תורגמה המילה, דרך ספק, כהשוואה: 'Let them offer [...] the first of the wine and oil (as) first-fruit' (James H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha II*, Doubleday & Company: Garden City, New York, 1985, p. 71): '...and let one offer up the first fruits...'; 'of the oil as first fruits'. בדרך זו תרגם גם הרטום: 'ובשנה הרביעית יקדש הפרי והפרות הראשונים הביאום לרצון לפני אלהיכם... למען תובא בשפע ראשית תירוש ושמן ויצהר כבכורים על מזבח ה'...' (א"ש הרטום, הספרים החיצונים, ב, תל אביב תשכ"ה, עמ' 37). בתרגום מ' גולדמאן במהדורת כהנא תורגמה המילה 'ראשית' בשתי הפעמים כמוסבת על מקצת הפרי עצמו ('ראשית הפרי' ולא 'כראשית הפרי'): 'ויעלה ראשית הפרי לפני ה'... למען יעלו כליל ראשית התירוש והיצהר ראשית הפרי על מזבח ה'...' (א' כהנא, הספרים החיצונים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצונים, א, תל אביב תרצ"ז, עמ' רלט). ד"ר כנה ורמן, במהדורה חדשה של ספר היובלים שהיא שוקדת על הכנתה, תרגמה את שתי ההיקרויות של הביכורים כתמורה של הפרי עצמו ולא כהשוואה למתנה אחרת: '...ויעלו ביכורי הפרי אשר ירצה לפני אל עליון... להקטיר את חלב ראשית התירוש והיצהר, ביכורי הפרי, על מזבח אדוני לרצון'. אני מודה מאוד לד"ר ורמן על שהעמידה לרשותי את תרגומה לפסוק קודם פרסומו. קיסטר (לעיל הערה 31), עמ' 582, חלק על הערת באומגרטן בדבר ההשוואה לביכורים בספר היובלים וטען שהקטע אינו משווה את פרי השנה הרביעית למתנה אחרת המכונה 'ראשית', כי אם מורה שהראשית של פרי זה עצמו תעלה על המזבח ויתרתו תינתן לכוהנים. לי נראה שלאור התרגומים במהדורות צ'רלסוורת' וצ'רלס, וכן לאור תרגומו של ונדרקאם, ובעיקר לנוכח הצטברות הנתונים משאר המקורות, יש לפרש שגם ספר היובלים מקיש את פרי השנה הרביעית ל'ראשית' אחרת, הניתנת לכוהנים. וראו הדיון להלן.

לעיל הערה 28. 35

Philo, *de Virtutibus* 159 (F. H. Colson ed. and trans., VIII, Loeb Classical Library, London 1939, pp. 260-262). 36

למשל תרגום השבעים לשמות כג, יט; ויקרא ב, יב; כג, י; במדבר טו, כ-כא; דברים יח, ד; כו, ב, ועוד. ראו גם H. G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon I*, reprint, Oxford 1948, p. 180. 37

פילון, מהדורה ותרגום לוב (לעיל הערה 36), עמ' 263. 38

דרשה זו, הלומדת את דין נטע רבעי מדין ביכורים, הייתה מוכרת גם לחז"ל. בספרי במדבר מוקדשת פסקה ארוכה וסבוכה לבירור השאלה אם 'קדש הלולים' משמעו 'קדש לבעלים או קדש לכהנים'. הדרשות דוחות כל נימוק אפשרי בזכותה של ההשקפה שפרי השנה הרביעית ניתן לכהנים. לעומת זה, המדרש מציג בשם ר' מאיר, ר' ישמעאל ור' יהושע סדרה של נימוקים במגמת לתמוך את הלכת חז"ל שהפרי נאכל לבעלים. ר' מאיר מוכיח שנטע רבעי מיועד לבעלים מתוך הכתוב במדבר ה, י: 'ואיש את קדשיו לו יהיו'. ר' יהושע מסתייע בפסוקים שבפרשת נטע רבעי גופה, בויקרא יט. דרשת ר' ישמעאל היא המורכבת ביותר, והיא מהלכת בדרך אחרת מזו של שתי האחרות. הלימוד המובא בשמו אינו נתלה באמצעים טכניים ומילוליים, כי אם משווה את דין נטע רבעי השוואה עניינית לדין של מתנות אחרות. במובן זה לפנינו, כמדומה, דרך מדרשית יסודית וראשונית יותר, המדמה עניין מקראי למשנהו.

ר' ישמעאל או: {קודש לבעלים. אתה אומר קודש לבעלים או קודש לכהנים} > גרסת כ"י רומי 32: קדש לכהנים. אתה או' קודש לכהנים או קדש לבעלים < הרי אתה דן, מעשר שיני קרוי קדש ונטע רבעי קרוי קדש. אם למדתי למעשר שיני שאינו אל' לבעלים, אף נטע רבעי לא יהא אל' לבעלין.

הרי תרומה תוכיח – קדש ואינה אל' שלכהנים, והיא תוכיח לנטע רבעי שאף על פי שקרוי קדש לא יהא אל' שלכהנים! אמרת הפרש, מעשר שיני טעון מקום ונטע רבעי טעון הבאת מקום. אם למדתי למעשר שיני שאינו אל' שלבעלים אף נטע רבעי לא יהא אל' שלבעלים.

הרי הביכורים יוכיחו, שטעונין הבאת מקום ואינן אלא שלכהנים, והן יוכיחו לנטע רבעי שאף על פי שטעון הבאת מקום לא יהא אל' שלכהנים! אמרת הפרש, מעשר שיני קרוי קדש וטעון הבאת מקום ופדיון ונטע רבעי קרוי קדש וטעון הבאת מקום ופדיון ואל תבוא תרומה ותוכיח שאף על פי שקרויה קדש אינה טעונה הבאת מקום, ולא ביכורים שאף על פי שטעונין הבאת מקום אבל אין להם פדיון [...]

אדון שלשה לשונות כאחד, מעשר שיני קרוי קדש וטעון הבאת מקום ופדיון ונטע רבעי קרוי קדש וטעון הבאת מקום ופדיון ואל תוכיח [מה] תרו[מה] שאף על פי שקרויה קדש אינה טעונה הבאת מקום, ולא ביכורים

שאף על פי שטעונין הבאת מקום אבל אין להם פדיון [...] אם למדתי למעשר שיני שאינו אל' שלבעלים, אף נטע רבעי לא יהא אל' שלבעלים.³⁹

דרשה זו בשלמותה, על ששת השלבים שמנה בה מנחם כהנא, כבר נידונה בפירוט בפירושו המפולש במהדורתו החדשה לספרי,⁴⁰ וכאן אסתפק בסיכום תוכנה בקווים כלליים בלבד. הדרשה כפי שהיא לפנינו מסיקה שדין נטע רבעי כדין מעשר שני הנאכל לבעלים, ודוחה את האפשרות להשוותו לתרומה או לביכורים הניתנים לכוהנים, שכן מתנות אלה חסרות מאפייני יסוד משותפים להן ולנטע רבעי. תרומה חסרה "הבאת מקום", כלומר חובה של אכילת הפירות דווקא בירושלים. ביכורים, אף שחלה עליהם חובה זו, חסרים את מוטיב הפדיון, כלומר את דין חילולם של הפירות בכסף והבאת המעות לירושלים תחתיהם, כפי שקבעה הלכת חז"ל ביחס לנטע רבעי. לעומתם, מעשר שני 'שוה בשלש דרכים'⁴¹ לנטע רבעי. הוא מכונה בתורה 'קדש', הוא נאכל בירושלים ויש לו פדיון, ולפיכך יש ללמוד ממנו על נטע רבעי, שאף הוא נאכל לבעלים. כפי שהראה מנחם כהנא, הדרשה מאולצת, ונשענת בכמה וכמה צמתים על הנחת המבוקש, כלומר על הלכות חז"ל שאין להן זכר בפסוקים כשלעצמם.⁴²

המחקר כבר הכיר שלא על חינום התייגע מדרש ההלכה התנאי יגיעה רבה כל כך. הדעה הפוכה, הנשקפת מכמה וכמה מקורות, ואף ממקור פולמוסי מצדו השני של המתרגם (ממ"ת), ודאי חייבה ניהולו של מאבק הלכתי. אבל נראה שלא הוקדשה תשומת לב מספקת למחלוקת הפרשנית-דרשנית. ניכר שהמדרש מבקש לדחות גם את הדרשה המונחת ביסודה של ההשקפה שכנגד.

39 ספרי במדבר ו (מהדורת הורוביץ, עמ' 9-10). צוטט על פי כתב יד רומי 32 (מדרש ויקרא רבה ספרי במדבר ודברים: כתב יד וטיקן 32, VAT. EBR, מהדורה פקסימילית, ירושלים תשל"ב, עמ' 81) בדילוג ובהשלמת קיצורים, מלבד המשפט המוסגר בסוגריים מסולסלים, שהובא על פי גרסת שאר כתבי היד ובהתאמה אל הפנים במהדורת הורוביץ, ראו להלן.

40 תודתי נתונה לו על נכונותו הנדיבה להציע בפני בכל עת קטעים של מהדורתו ופירושו לספרי במדבר טרם פרסומם.

41 כלשונה של המשך הדרשה, שלא צוטט כאן.

42 שם.

אין ספק שחז"ל הכירו את ההשוואה העתיקה והמושרשת שמצאנו בספר היובלים, בספרות קומראן ובפי פילון של נטע רבעי ל'ראשית' המקראית, שהיא ביכורים או תרומה לפי מונחי חז"ל. כפי שראינו, אפשר שגם ההשוואה אל המונח המקראי 'תרומה' מובלעת באחד הקטעים הקומראניים. את הלימודים האלה דחו חכמינו בכל כוחם.

כאן מתבקשת התייחסות להשערה מרתקת שיש לה השלכות חשובות גם לענייננו. מנחם כהנא הצביע על נוסח כתב יד רומי בראש דבריו של ר' ישמעאל. לפי גרסה זו ביקש ר' ישמעאל להוכיח דווקא את ההפך מן ההלכה המקובלת בכל ספרות חז"ל, וללמד, ככתוב שם, שנטע רבעי הוא 'קדש לכהנים'. כך עולה גם מן המלים הבאות בגרסה זו: 'אתה אומר קדש לכהנים או קודש לבעלים?', שמהן עולה שהלשון האחרונה היא זו העומדת להידחות. לדעת כהנא, נוסח זה הוא שריד של עמדה הלכתית חריגה שהחזיק בה ר' ישמעאל, בדומה להלכה הכוהנית המתועדת, כפי שראינו, במקורות רבים.⁴³ השערה זו אינה קלה, לאור חריגותיה ההלכתיות המוחלטת בספרות חז"ל, ובעיקר לנוכח המשך דבריו של ר' ישמעאל, המכוונים בעליל להוכחת ההפך הגמור – שהפרי נאכל לבעלים.⁴⁴ אולם כהנא סבר שבמקור הייתה כאן דרשה אחרת, שחתרה להוכיח את ההלכה ההפוכה, וזו הוכחה ו'תוקנה' במגמה להתאימה להלכה הפרושית המקובלת. הוא העיר על קשיים בדרשה שלפנינו, הנובעים, לשיטתו, מעיבודה של הדרשה הקדומה. בהסתמך על שתי דרשות אחרות מבית ר' ישמעאל, שהעמידו את הביכורים כ'קדש', הציע כהנא לשחזר בדברי ר' ישמעאל דרשה מקורית אחרת, ואלה דבריו:

מכל האמור לעיל עולה כי ייתכן שר' ישמעאל אכן סבר כדעתו המתועדת בכ"י ר' בפתיחה שנטע רבעי קדש לכהנים. זאת על פי פרשנותו הפשוטה של הפסוק 'קדש הלולים ליי' ובדומה לדעה הרווחת במקורות החיצוניים. תימוכין לפרשנות זו של 'קדש הלולים ליי' הביא ר' ישמעאל מביכורים; כשם שביכורים הקרויים קדש וטעונים הבאת מקום הם קדש לכהנים, כך

43 ראו מ' כהנא, אקדמות להוצאה חדשה של ספרי במדבר, ירושלים תשמ"ו, עמ' 205-206. סברה זו פותחה והורחבה במהדורתו לספרי במדבר, הפירוש לפסוק ו.

44 ואכן, ראו השגותיהם של כסלו (לעיל הערה 31), עמ' 35, הערה 35; ד' הנשקה, 'מעשר בהמה: לשורשי המחלוקת ההלכתית בימי בית שני', מגילות, ד (תשס"ו), עמ' 70-71, הערה 66.

גם נטע רבעי הקרוי קדש וטעון הבאת מקום יהא קדש לכהנים. אלא שראיה מעין זו שופצה בחוזק יד כבר בתקופה קדומה יחסית, והומרה גם בכ"י ר בדרשת ראי רצופת קשיים תוכניים וסגנוניים, אשר ניסתה לבסס דעה הפוכה שנטע רבעי הוא קדש לבעלים, כדעה השגורה בספרות חז"ל.⁴⁵

אם נכונים הדברים, מתועדת הדרשה הקומראנית מ'ראשית' לנטע רבעי לא רק במקורות שונים מימי הבית השני, כי אם גם במעמקי ספרות חז"ל בכבודה ובעצמה, אף שלבסוף הומרה בדרשה חלוקה.

נשוב כעת אל הדרשה ה'כונהנית' לגופה. על מה סומך בעל המגילה, ועמו בעלי הדרשה האחרים, את דמיונו של נטע רבעי ל'ראשית' הניתנת לכהנים? האם לפנינו אנלוגיה תוכנית-עניינית או מעין 'גזירה שווה' ראשונית? הקשר מצד העניין ברור. ה'ראשית' שבתורה, בין מ'פרי האדמה' בין מדגן תירוש ויצהר, הם ביכורים עונתיים, ואילו פרי השנה הרביעית של העץ בספר ויקרא הוא ביכורי הביכורים, הפרי המוקדם ביותר הנקטף מן העץ. אם הראשית העונתית אסורה לבעלים וניתנת לכהן, לא כל שכן הראשית הראשונה והחד פעמית של יבול העץ. אבל דומה שלפנינו גם דרשה לשונית. הציווי הנידון פותח במלים 'וכי תבאו אל הארץ'. נוסחה זו ובדומה לה ('וכי תבאו אל הארץ', 'כי תבאו אל הארץ', 'כי תבוא אל הארץ', 'בבאכם אל הארץ', 'והיה כי יביאך' וכד') כפתיחה לחוק חוזרת בתורה פעמים רבות.⁴⁶ רק בארבע מתוכן מדובר במתנות קודש הניתנות מיבולים חקלאיים.⁴⁷ האחת פותחת את הציווי הנידון כאן, בויקרא יט, הלוא הוא נטע רבעי. בכל שלושת המקרים האחרים, שהם עומר (ויקרא כג, י'), חלה (במדבר טו, יח) וביכורים (דברים כו, א) נזכרת המילה 'ראשית' סמוך אחרי כן! בכולם גם ברור מלשון הכתוב שמדובר במתנה לכהן או לה' (ויקרא כג, י-יא: 'אל הכהן', 'לפני ה'; במדבר טו, יט, כא: 'תרומה לה', 'תתנו לה' תרומה'; דברים כו, ד: 'ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלהיך'). נראה, אם כן, שהדרשה הקושרת את נטע

45 במהדורתו (לעיל הערה 40).

46 ראו א' שמש, "כי תבואו אל הארץ": עיון מחודש בפרשת מצוות התלויות בארץ, סידרא, טז (תש"ס), עמ' 151-177.

47 במקרים האחרים המדובר במצוות אחרות, כגון פסח (שמות יב, כה), צרעת הבית (ויקרא יד, לד); שמיטה (ויקרא כה, ב); נסכים (במדבר טו, ב); מינוי מלך (דברים יז, יד), ועוד.

רבעי ל'ראשית' מסתמכת על מעין גזירה שווה לכל פסוקי 'כי תבואו' הקשורים במתנות יכול, שכולן נקראות 'ראשית' וכולן ניתנות לכהן ואסורות לבעלים. ועוד, אם אין ראייה לדבר בתורה, זכר לדבר בנביא. הכתוב בירמיהו משל את ישראל למתנת קודש הנתונה לאל והאסורה בפגיעה: 'קֹדֶשׁ יִשְׂרָאֵל לַיהוָה רִאשִׁית תְּבוּאָתָהּ כֹּל אֲכָלִיו יֵאָשְׁמוּ רְעָה תָּבֵא אֲלֵיהֶם נְאֻם ה' (ירמיהו ב, ג). הנביא משתמש בביטוי 'קודש לה' ממש כפסוק של פרי השנה הרביעית בויקרא, אבל הוא מוסיף ומבהיר ביטוי זה, ומבאר שמה שהוא 'קודש לה' אסור באכילה לזרים: 'כל אכליו יאשמו'. מתנת כהונה זו גם מכונה באותו פסוק עצמו 'ראשית'. אפשר שהשוואה ל'ראשית' בדרשה העתיקה מסתמכת גם על הגזירה השווה מ'קודש לה'. שחזור זה מסביר את הדרשה הנגדית של חז"ל, הנתלית אף היא במילה 'קודש': 'מעשר שני קרוי קודש ונטע רבעי קרוי קודש'. כזכור, גם הדרשה המשוחזרת שהציע כהנא בדברי ר' ישמעאל נאחזה במילה זו כדי לקשור נטע רבעי לביכורים.

שחזור של הדרשה הקומראנית עשוי להוליכנו צעד קדימה בהבנת שיטת חז"ל. רבים העירו שהקביעה שנטע רבעי נאכל לבעלים מנוגדת לפשט הכתוב בויקרא יט. היו שהסבירו הלכה פרושית-תנאית מפגיעה זו בשימורו של נוהג עתיק שקדם לציווי של ויקרא יט,⁴⁸ והיו שראו בו נטייה אל רוחו של ספר דברים, שהרחיב את הקדושה אל החולין ואל מעגלים עממיים.⁴⁹ יהא כל זה כאשר יהא, עדיין אין בכך כדי להסביר את הדרשה התומכת מסורת זו. מרכזי בדיני נטע רבעי אצל חז"ל הוא ההשוואה של דינו לדין מעשר שני. ראינו עד כמה מרכזית השוואה זו בדרשת הספרי במדבר שהובאה לעיל. הצירוף 'נטע רבעי ומעשר שני' רווח בספרות חז"ל, ודומה ששורשיותו של הקשר בין השניים עולה בעיקר מסידור המשנה, שהרי דיני נטע רבעי נמנים במסכת מעשר שני. לימוד זה ממעשר שני לנטע רבעי, בניגוד ללימוד הכהונה מ'ראשית', הוא לימוד מפגיעה, כמעט נעדר יסוד. הלוא אין שום דמיון – לשוני או ענייני – בין פרשת המעשר בדברים יד, כב-כז לבין פרשת נטע רבעי בויקרא יט.⁵⁰ בפרשת המעשר בדברים לא התפרש התנאי 'כי תבואו אל

48 קיסטר (לעיל הערה 31); כסלו (שם).

49 הנשקה (לעיל הערה 44), ודומה שכך אף קיסטר (לעיל הערה 31), דרך רמיזה.

50 נראה שחז"ל גישרו על פער זה בסיועה של פרשה מתוכת – ויקרא כז, ל-לא: 'וְכָל מַעֲשֵׂר הָאָרֶץ מִזֶּרַע הָאָרֶץ מִפְּרֵי הָעֵץ לַיהוָה הוּא קֹדֶשׁ לַיהוָה: וְאִם גָּאֵל יִגְאֵל אִישׁ מִמַּעֲשֵׂרוֹ

הארץ'; אין בה זכר למתנה שהיא 'קדש'; אין בה עץ ופרי כי אם 'תבואת זרעך היצא השדה' (פס' כב); אין היא עוסקת בתנובת העץ הראשונה כי אם ביכול שנתי ('שנה שנה', שם). מניין באה ההשוואה העקשנית של פרשה זו אל פרשת נטע רבעי? נראה לי שדרשת חז"ל זו היא דרשה פרושית תניינית, פולמוסית, דרשת-תגובה, שלא נוצרה אלא על מנת להתפלמס עם השוואה אחרת, קדומה, משכנעת ומושרשת – ההשוואה אל דין ה'ראשית'.

לסיכום: לפנינו אנלוגיה עתיקה, המשותפת לכמה מקורות מימי הבית השני, בין דין נטע רבעי לדין ראשית, האסורה באכילת בעלים וניתנת לכהן. הכינוי 'ראשית' בצד נתינה לגבוה של מתנה חקלאית נזכר בשלושה פסוקים בתורה ובפסוק אחד בנביאים. כולם מצטיינים בקווי ניסוח משותפים לאלה של הציווי על נטע רבעי בויקרא. גם אם מקור ההלכה הכוהנית-הכיתיתת בפרשנות הפסוק המקומי, במסורת חוץ מקראית עתיקה, בהיסק הגיוני, או אפילו במגמה פוליטית-כוהנית, הרי נרמזת בכ"ף הדמיון המצורפת למילה 'ראשית' בספרות קומראן גזירה שווה קדמונית שנספחה אל ההלכה הזאת מראשיתה.

ד. דם הנדה – 'כזוב'

והסופר אם זכר ואם נקבה אל יג[ע בזב זוב טמ]א בדוה בנדתה כי אם טהרה מ[נד]תה כי הנה דם
הנדה כזוב ואשר נוגע בו ואמ תצ[א מאיש] שכבת הזרע מגעו יטמא
ה[איש הנ]וגע באדם מכול
הטמאים האלה בשבעת ימי טה[רתו א]ל יוכל כאשר יטמא לנפ[ש] האדם
ור[חץ וכבס ואח[ר] (4QTohorot A) 1i:7-9)⁵¹

תְּמַשִּׁיתוּ יֶסֶף עֲלֵיו'. חז"ל זיהו את תוכן פסוקים אלה עם מעשר שני המתואר בדברים יד, כב-כז, בשל הדמיון הלשוני והענייני ('זרע הארץ' כאן בהקבלה ל'תבואת זרעך' שם; גאולת המעשר כאן אל מול 'ונתת בכסף' שם), ראו ספרא בחוקותי פרשה ח, ט (מהדורת ווייס, קטו ע"א); ספרי דברים קה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 165). על פרשה זו מסתמכת דרשת הספרי במדבר שהובאה לעיל, ש'מעשר שיני קרוי קדש'. מכאן כבר אפשר היה ללמוד גזרה שווה ממעשר שני לפרשת נטע רבעי, בשל הביטויים הדומים 'פרי העץ' ו'קדש לה'. אבל נראה לי שמהלך נפתל זה אינו הגורם להשוואת נטע רבעי למעשר שני, כי אם תוצאה של השוואה זו.

51 DJD 35 (לעיל הערה 20), עמ' 100-101. לדין ראו שם, עמ' 101-103, וכן J. M.

שורות אלה מצויות בסופו של קטע שעניינו בטומאת הזב, הנדה והזבה ובאיסור מגע של טמאים קלים בטמאים חמורים מהם. האיסור מופנה אל זב וזבה הסופרים שבעה נקיים לאחר שפסק זובם (ויקרא טו, יג-כח). אף שאין הם טהורים לגמרי עדיין, החוק מורה שהם אסורים במגע במי שטומאתו בעיצומה, כלומר בזב ובנדה. בהמשך נאסר עליהם גם המגע באיש שיצאה ממנו שכבת זרע. הקטע מוסיף שאם נגעו הטמאים הנזכרים, הסופרים את שבעת ימי טהרתם, בטמאים החמורים מהם (כלומר זב, נדה ומי שיצאה ממנו שכבת זרע), הם אסורים באכילה עד שירחצו ויכבסו בגדיהם.

הנקודה החשובה לענייננו היא נימוקו של איסור המגע בנדה. החוק קובע כי 'דם הנדה כזוב', כלומר טומאת הנדה אינה פחותה מטומאת הזב ומגעה מטמא לא-פחות משלו. מהדיר הקטע, יוסף א' באומגרטן, העיר כי גם במשנה נמנו הזוב ודם הנדה בדרגה זהה של חומרה: 'למעלה מהן זובו של זב ורוקן ושכבת זרעו ומימי רגליו ודם הנידה שהן מטמין במגע ובמשא' (כלים א, ג).⁵² טומאת הזב והנדה מתוארות באותו הפרק (ויקרא טו). דיניהן של שתי הטומאות קרובים מאוד, ואף הלשוניות המשמשים בשתי הפרשיות קרובים ביותר, כפי שמראה הטבלה להלן.

| נדה | זב |
|---|--|
| (ד) כָּל הַמְשָׁכָב אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עָלָיו הַזָּב יִטְמָא וְכָל הַפְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו יִטְמָא: | (יט) וְאִשָּׁה כִּי תִהְיֶה זָבָה דָּם יִהְיֶה זָבָה בְּבִשְׂרָהּ שִׁבְעַת יָמִים תִּהְיֶה בְּנִדְתָּהּ וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטְמָא עַד הָעֶרֶב: |
| (ה) וְאִישׁ אֲשֶׁר יִגַּע בְּמִשְׁכָּבוֹ יִכַּסּוּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בַּמַּיִם וְטָמָא עַד הָעֶרֶב: | (כ) וְכָל אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו בְּנִדְתָּהּ יִטְמָא וְכָל אֲשֶׁר תִּשָּׁב עָלָיו יִטְמָא: |

Baumgarten, 'The Laws About Fluxes in 4QTohora a (4Q274)', D. Dimant and L. H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990* (STDJ, 16), Leiden 1995, pp. 1-8; J. Milgrom, '4QTOHORAa: An Unpublished Qumran Text on Purities', *ibid*, pp. 59-68; 'התיווך ומקורו: מקומם של הכוהנים בהלכה הכוהנית', מגילות ה-ו (תשס"ח), עמ' 95-96. ההשלמות והפירוט בהתאם לשיטת באומגרטן, ולא כמילגרומ, שם.

52 וכן משנה, זבים ה ו-ז, שם נמנו כאחד המגע בזב עם המגע בנדה, וכן המגע בזובו של הזב עם המגע בדם הנדה. באומגרטן, DJD 35 (לעיל הערה 20), עמ' 102; 'הנ"ל (לעיל הערה 51), עמ' 6.

נדה

זב

- (ו) וְהִישָׁב עַל הַפְּלִי אֲשֶׁר יֵשֵׁב עָלָיו הַזָּב יִכַּסּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמֵי־מַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: (כא) וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּמִשְׁפָּכָהּ יִכַּסּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמֵי־מַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב:
- (ז) וְהִנְגַע בְּבֶשֶׂר הַזָּב יִכַּסּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמֵי־מַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב: (כב) וְכָל הַנֹּגֵעַ בְּכָל פְּלִי אֲשֶׁר תֵּשֵׁב עָלָיו יִכַּסּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמֵי־מַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב:

לפיכך, הלימוד מפרשה לחברתה הוא טבעי לכאורה. מאידך, אפשר גם לסבור שהוא מיותר, שהרי ברור מן הדמיון בין הפרשות, כמו גם מן הסמיכות ביניהן, כי דין זה כדין זה לעניין מגע. יעקב מילגרום העיר שאין הדבר כן, שהרי הזב מחויב בספירת שבעה ובקרבנות (ויקרא טו, יג-טו), ואילו בנדה לא נאמר אלא שטומאתה נמשכת שבעת ימים (שם יט). לפיכך הוצרך המחוקק הקומראני להשמיענו שטומאת מגעם שווה.⁵³

אולם עיון בפסוקים עשוי להעלות הבדל נוסף בין שתי הפרשות, הנוגע ישירות בעניינו של הקטע הקומראני. בזב נאמר: 'וְהִנְגַע בְּבֶשֶׂר הַזָּב יִכַּסּ בְּגָדָיו וְרַחֵץ בְּמֵי־מַיִם וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב' (שם ז), ואילו בנדה נאמר: 'וְכָל הַנֹּגֵעַ בָּהּ יִטָּמֵא עַד הָעֶרֶב' (שם יט) ותו לא. בעוד שהכתוב מפרש את חובת הרחיצה והכיבוס לנוגע בזב, הוא שותק, לפחות באשר לכיבוס, כשהדברים אמורים בנדה. הקטע הקומראני עוסק בדיוק בעניין זה, שהרי הוא משמיע חובת רחיצה וכיבוס לנוגע בשניים אלה. משום כך נזקק מחבר הטקסט להשמיענו שהנדה היא כזב. מעניין לגלות שגם חז"ל הוטרדו באותה בעיה עצמה, ופתרו אותה בדרך קרובה:

'כל הנוגע בה יטמא' (שם) – יכול לא יהא הנוגע בה מטמא בגדים במגע? הין, אם מטמא [ב]משכב לטמא אדם ולטמא בגדים היא עצמה לא תטמא בגדים במגע? ! אם כן למה נא' 'כל הנוגע בה יטמא עד הערב', יכול יהא הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס, ודין הוא, הנוגע בזב מטמא והנוגע בנידה מטמא, מה הנוגע בזב אינו מטמא אדם וכלי חרס, אף הנוגע בנידה לא יטמא אדם וכלי חרס. לא אם אמרתה בזב שאינו מטמא אדם לטמא אדם במקום אחר, תאמר בנידה שהיא מטמא אדם לטמא אדם במקום אחר. הואיל והיא מטמא אדם לטמא אדם במקום אחר, יהא הנוגע

53 מילגרום (לעיל הערה 51), עמ' 64. מילגרום מוצא להחמרה בדין הנדה יסוד בפשט הכתוב, ראו שם.

בה מטמא אדם וכלי חרס, אם כן למה נא' כל הנוגע בה יטמא עד הערב, אין הנוגע בה מטמא אדם וכלי חרס.⁵⁴

המדרש תוהה אם אומנם הנוגע בנדה אינו מטמא בגדים, שהרי כיבוס בגדים לא נתפרש בפסוק. הוא משיב שוודאי שהנוגע בה מטמא בגדים, שהרי אפילו הנוגע במשכבה של הנדה מטמא בגדים, והכתוב מחייבו במפורש בכיבוס: 'וכל הנגע במשכבה יכבס בגדיו' (שם כא), קל וחומר לנוגע בנדה עצמה. לאור זאת שואל המדרש על עצם הצורך בפסוק 'כל הנוגע בה יטמא' (אם כן למה נא'), שהרי הסקנו שדין זה נלמד בקל וחומר ממשכב. הוא מעלה את האפשרות שפסוק זה בא ללמדנו שהנוגע בנדה אינו מטמא אדם וכלי חרס, כלומר שאין הוא אב הטומאה,⁵⁵ ולפיכך הדגיש הכתוב שהנוגע בנדה טמא טומאת ערב בלבד. אפשרות זו נדחית מכוח קל וחומר הנלמד מזב ('ודין הוא, הנוגע בזב מטמא...'). אם הנוגע בזב אינו אב טומאה, קל וחומר לנוגע בנדה. כאן שב הפסוק ומתייטר, שהרי גם דין זה נלמד מקל וחומר. אבל המדרש פורך את הקל וחומר. בנדה יש חומרה מיוחדת, שהיא מטמאת את בועלה בדרגת אב הטומאה,⁵⁶ והבועל שב ומטמא אדם ('תאמר בנידה שהיא מטמא אדם לטמא אדם במקום אחר'), ככתוב: 'ואם שכב ישכב איש אתה... וטמא שבעת ימים' (שם כד). לפיכך היה מקום לשער בטעות שגם הנוגע בנדה, ולא רק בועלה, יהיה אב טומאה, ובא הכתוב 'וכל הנגע בה יטמא עד הערב' ללמד שאינו טמא אלא טומאה קלה ושאינו מטמא אדם וכלי חרס.

מדרש זה משוכלל לאין שיעור מהדרשה הקומראנית, וגם מהלכיו אינם זהים. הדרשה הקומראנית למדה את דין כיבוס הבגדים של נוגע בנדה מדין זהה בזב, בעוד שהמדרש התנאי למד אותו בקל וחומר מדין של הנוגע במשכב הנדה. ועוד, אצל חז"ל התחולל מהלך של הפשטה שאין זכר לו בקומראן: חובת הכיבוס שבכתוב אינה נתפסת כפשוטה, כי אם מורחבת לכלל הגדרה של דרגת הטומאה של הנטמא, שהוא 'מטמא בגדים במגע', כלומר יש בטומאתו כוח לטמא אחרים, והוא מטמא במגעו לא רק את בגדיו שלו כי אם

54 ספרא, זבים (מצורע), פרשה ד, ט (מהדורת ווייס, עח ע"ב), על פי כתב יד רומי 66 [א"א פינקלשטיין, תורת כהנים על פי כתב יד רומי מנוקד, אססמאני מספר 66, ניו יורק תשי"ז], עמ' שכז-שכח).

55 ראו: משנה, כלים א, א.

56 שם, משנה ג.

כלים בכלל (למעט כלי חרס) בעודו נוגע בנדה או במשכבה.⁵⁷ אבל שני צדדים שווים יש בין המהלכים הדרשניים של קומראן ושל התנאים: (א) שניהם מבקשים להשלים את הדין המתבקש של חובת כיבוס לנוגע בנדה, החסר מן הכתוב עצמו; (ב) בשני המדרשים נעשה שימוש בהשוואה של הנדה לזב. במדרש הקומראני לשם עיקר הלימוד – חובת כיבוס לנוגע בנדה, ואילו במדרש התנאי לשם דינו הכללי של הנוגע – שאינו אב טומאה, אף שלימוד זה נדחה לבסוף מכוח שיקול אחר. אבל הכלל היסודי שנוקט המדרש תואם להפליא את המהלך הקומראני: 'ודין הוא, הנוגע בזב מטמא והנוגע בנידה מטמא'! ברוח הדרשה הקומראנית ניתן היה להשלים כאן: 'מה הנוגע בזב יכבס בגדיו, אף הנוגע בנידה יכבס בגדיו'. אפשר שמשפט זה במדרש התנאי אכן מייצג דרשת שלד קדומה, אשר שימשה ללימודים שונים מזב לנדה, ופותחה במדרש התנאי בכיוון חדש.⁵⁸

לסיכום: בדוגמה זו נלמד באמצעות כ"ף הדמיון דין חדש באשר לנוגע בנדה מדינו הידוע של הנוגע בזב: 'דם הנדה כזב'. תכלית הדרשה היא להשלים דין החסר בכתוב מתוך פרשה סמוכה, הקרובה גם בעניינה, והרי זה מעין היקש קדמון, שיש בו אולי גם מאפיינים של גזירה שווה בין לשונותיהן של שתי הפרשות. מתברר שגם חז"ל השלימו את הדין החסר בדרשותיהם, ושגם הם דרשו מפרשה אחת לחברתה.

57 ראו ספרא שמיני פרשה ד, ט (מהדורת ווייס, נא ע"ג, כ"י רומי 66 [לעיל הערה 54], עמ' שיח-שיט): 'מנ' לעשות שאר כילים כבגדים תל' לו' "טמא". גם שם מבהיר המדרש שלמרות כוחו של הנוגע במשכב הזב לטמא בגדים בשעת מגעו, אין הוא נחשב אב הטומאה: 'בגד הוא מטמא ואינו מטמא לא אדם ולא כלי חרס'. ראו גם משנה, זבים ה, א; רמב"ם, משנה תורה, הלכות מטמאי משכב ומושב, ו, ב.

58 דוגמאות נוספות לתופעה של מסד מדרשי משותף לספרות קומראן ולחז"ל, שפותח בכיוונים נפרדים, ראו מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תיאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 333-335; נעם, ספרות קומראן (לעיל הערה 10), עמ' 76-78.

ה. עצם המת – 'כמשפט המת או החלל'

ועל [טמאת עצם]

האדם אנחנו אומרים שכול עצם ש[חסרה כמלאה]

ושלמה כמשפט המת או החלל הוא (ממ"ת ב: 74-72; 4Q396 1-2 iv)⁵⁹

אף כאן אנו נתקלים בהשוואה של דין חדש – דינה של עצם המת – אל דין מקראי ידוע, הלוא הוא 'משפט המת או החלל'. המלים '[עצם] האדם', וכן 'המת או החלל', רומזות ללא ספק אל במדבר יט טז: 'וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחַלְלֵי חָרֵב או בְּעַצֵּם אָדָם או בְּקִבְרֵי יְטֵמָא שְׁבַעַת יָמִים'. החוק באיגרת הפולמוסית מבקש, כנראה, להשמיע כי בניגוד להלכה חלוקה כלשהי, משפט עצם המת כמשפט המת השלם. לשם כך הוא מסייע בסמיכות המקראית בין 'עצם אדם' לבין 'חלל חרב' ו'מת' בפס' טז.

במקום אחר⁶⁰ הראיתי שהפולמוס כוון, כנראה, כנגד תפיסה הלכתית המתועדת עד השכבות הקדומות ביותר של הספרות התנאית. תפיסה זו הבחינה בין 'אדם', המטמא באוהל ('אדם כי ימות באהל', במדבר יט יד), לבין 'עצם אדם', הנזכרת בהקשר של מגע 'על פני השדה' בלבד (שם טז, ראו לעיל). לכן פטרה ההלכה הפרושית-התנאית הקדומה את העצמות מטומאת אוהל, אלא אם כן עצמות אלה הן מעין מת שלם – רוב בניינו או רוב מניינו – וקבעה שעצמות סתם יטמאו רק במגע. פרשנות זו נסתייעה בהיקש פשוט וראשוני, שהסיק מן הסמיכות בין 'עצם' ל'אדם' או ל'מת' בפס' טז כי על העצם להיות 'שלמה' כשם שהמת שלם כדי לטמא באוהל: 'מה אדם שלם, אף עצם יהא שלם'.⁶¹ שם שיערתי שמגילת מקצת מעשי התורה התעצמה עם דרשה מעין זו והציבה כנגדה דרשה הפוכה משלה, תוך שימוש באותה אסטרטגיה

59 קימרון וסטרנגל, ממ"ת (לעיל הערה 14), עמ' 54. ההשלמות על פי הצעתי והשלמה מחודשת של קימרון, ראו נעם (לעיל הערה 10), עמ' 71.

60 נעם, שם, עמ' 71-78.

61 ספרי זוטא יט, יא. ראו מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 217, והשוו למהדורת הורוביץ, עמ' 306-307. דרשה זו מוסבת במדרש שלפנינו לעניין אחר, אולם במאמר שם ביקשתי להוכיח שבמקורה שימשה לתמיכת ההלכה שרק עצמות שהן כמת שלם מטמאות באוהל.

דרשנית – היקש מן המת על העצם – ובאותו מינוח ('עצם שלמה'). היא טענה שההיקש ממת לעצם פועל בכיוון הפוך: כשם שהמת מטמא באוהל, כך 'כל' עצם, בין שלמה בין חסרה, מטמאת באוהל. אם נכונה פרשנות זו, הרי לפנינו מקרה נוסף של דרשת כ"ף הדמיון, והפעם באמצעות היקש בין מלים שכנות באותו פסוק. כשם שמשפט ה'מת' וה'חלל' הנזכרים במדבר יט, טז לטמא באוהל, כך גם דינה של 'עצם אדם' הנזכרת באותו פסוק. גם כאן, כמו בדוגמה של נטע רבעי לעיל, מתגלה לעינינו מאבק פרשני בין שתי דרשות. שם הציבו חכמים את האנלוגיה למעשר שני כנגד האנלוגיה הכוהנית ל'ראשית', ואילו כאן נראה שהדרשה הפרושית היא שקדמה. הפרושים למדו ממת לעצם את תנאי השלמות, ואילו הכת השיבה בדרשה שכנגד, שלמדה ממת לעצם את הכוח לטמא באוהל בלא תנאים מגבילים.

ו. טומאת אישה שמת ולדה במעיה – 'קקבר'

ואשה כי תהיה מלאה וימות ולדה במעיה כול הימים אשר הוא בתוכה מת
תטמא קקבר
כול בית אשר תבוא אליו יטמא וכול כליו שבעת ימים וכול הנוגע בו טמא
עד הערב
ואם לתוך הבית יבוא עמה וטמא שבעת ימים [...] (מגילת המקדש נ, 10-13)⁶²

דין האישה שמת ולדה ברחמה לא התפרש בתורה. מגילת המקדש מחדשת שאישה זו מטמאת את הבית שהיא שוהה בו ואת כל הנמצא בו והנכנס אליו, בניגוד גמור להלכה התנאית, הקובעת שהאישה טהורה עד שיצא הוולד.⁶³

62 מהדורת קימרון (לעיל הערה 14), עמ' 73. לדיון ולספרות מחקרית ראו נעם (לעיל הערה 10), עמ' 78-84.

63 ראו למשל משנה, חולין ד, ג; ספרי במדבר, קכו (מהדורת הורוביץ, עמ' 164); ספרי זוטא יט טז (כהנא [לעיל הערה 61], עמ' 221, השוו למהדורת הורוביץ, עמ' 311); בבלי, חולין עב ע"א. לקיומן של שתי וריאציות של שיטה זו בספרות התנאים ראו נעם, שם.

מגילת המקדש משווה את טומאת האישה ההרה לטומאת קבר שהתורה מצהירה עליה בכמדבר יט, טז: 'וְכָל אֲשֶׁר יִגַע עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה בְּחַלְלֵי חָרֵב אוֹ בְּמֵת אוֹ בְּעֶצֶם אָדָם אוֹ בְּקֶבֶר יִטְמָא שְׁבַעַת יָמִים'. ההשוואה בין אישה שוולד מת ברחמה לבין קבר שהמת בתוכו היא השוואה מתבקשת, שיש לה תקדימים בעולם הדימויים המקראיים⁶⁴ ומקבילות גם בספרות חז"ל.⁶⁵ בהזדמנות אחרת ניסיתי להראות שלפנינו מדרש סמוי הנאחז בלשון הכתוב ולא מטפורה בעלמא, שכן שני מדרשי הלכה תנאיים תומכים את ההלכה החלוקה – שהאישה טהורה – מתוך ביטויים אחרים באותו פסוק עצמו. אופיים המאולץ של מדרשים אלה מלמד שההיסק הפשוט של מגילת המקדש הוא שקדם, וכי הדרשות התנאיות הן דרשות תגובה שתררו אחרי אסמכתות לשיטתם דווקא בפסוק שבו נתלתה השיטה שכנגד.⁶⁶ מכל מקום, אף כאן נשנית התופעה של חידוש הלכתי הנתלה בלימוד אנלוגי מן הכתוב באמצעות כ"ף הדמיון.

ז. סיכום

במאמר זה ביקשתי להעמיד על קיומה של תבנית מדרשית קבועה המשמשת בכתבי קומראן. תכליתה של 'דרשה' ראשונית זו היא לימוד של הלכה חדשה מתוך מושג מקראי נתון. לימוד זה נעשה דרך אנלוגיה, וסימנו כ"ף הדמיון המוצמדת אל המונח המקראי ה'מלמד' – 'כראשית', 'כזוב', 'כמשפט המת', 'כקבר'. הדין ה'לומד' עשוי להיות מונח או מקרה המתוארים בתורה, אך דינם לא התבאר עד תומו, כגון פרי השנה הרביעית ('קדש לה' – לבעלים או לכהנים?); הנוגע בנדה ('יטמא עד הערב' – האם חייב גם כיבוס בגדים?) וטומאתה של עצם המת ('וכל אשר יגע על פני השדה... או בעצם אדם' – האם מטמאת גם באוהל?). עם זה, הדין ה'לומד' עשוי להיות גם חוק חדש שאין לו זכר בתורה כלל (אישה שוולד מת במעיה). להלן טבלה מסכמת של הדוגמאות שנבדקו:

64 ראו ירמיהו כ, יז, תודתי לפרופ' מנחם קיסטר על הפניה זו.
 65 ראו משנה, אהלות ז, ד; תוספתא, אהלות ח, ח; בבלי, שבת קכט ע"א; כריתות, י ע"א; נדה, כא ע"א.
 66 נעם (לעיל הערה 10).

| העניין המלמד | העניין הלומד | הדין הנלמד |
|--------------|---------------------|------------------------|
| ראשית | פרי השנה הרביעית | ניתן לכהנים |
| זוב | נדה | דרגת הטומאה של המגע בה |
| המת או החלל | עצם | מטמאת באוהל |
| קבר | אישה שוולד מת במעיה | מטמאת טומאת מת |

הטקסטים אינם מנמקים את ההיסקים הללו, ולנו לא נותר אלא לשחזר את טיבו של הקשר שהוליד את האנלוגיה. לעתים המדובר במעין היקש בין פרשיות סמוכות או מונחים סמוכים הלומדים זה מזה (עצם אדם ומת, זב ונדה). במקרים אחרים נראה שנעשה שימוש במטבעות לשון קרובות המשמשות בפרשה המלמדת והלומדת, כלומר מעין 'גזירה שווה' (ראשית ונטע רבעי; זב ונדה). לפחות במקרה אחד המדובר באנלוגיה 'טבעית', כלומר בדמיון מצבים בין המציאויות המיוצגת בשני המונחים (אישה שוולד מת במעיה וקבר).

מעניין לציין שבשלושה מן המקרים שנבדקו כאן מצאנו פולמוס, גלוי או סמוי, עם השיטה המיוצגת בספרות חז"ל. בשלושתם התברר שספרות חז"ל נשענה על דרשה חלופית. במקרה של 'נטע רבעי' נראה שהשיטה הפרושית-התנאית ביקשה ומצאה מושא השוואה אחר – מעשר שני – להחליף בו את ההשוואה הכוהנית ל'ראשית'. בדין האישה ההרה לומדים התנאים את הדין ממונחים חלופיים באותו פסוק שבו מצאה ההלכה הכיתתית את ה'קבר'. בעניינה של עצם המת נתלו שתי השיטות החלוקות באותו היקש עצמו, אלא שדרשוהו בכיוונים הפוכים. המקרה הרביעי, של דין הנדה, מציג תופעה אחרת. כאן זהה ההלכה של קומראן ושל חז"ל, ובשני הקורפוסים נתמכה הלכה זו בהיקש לזב, גם אם לא באופן זהה.

מאמר זה אינו ממפה את כל הדוגמאות לתופעה האמורה, כי אם מדגים אותה בלבד.⁶⁷ אבל דומה שדי בדוגמאות אלה כדי להאיר את דבר קיומה של פעילות מדרשית קדומה – ויתירה מזו, של מאבקים פרשניים – שליוו את המחלוקת ההלכתית של הזרמים היהודיים השונים בימי הבית. מסתבר ששכבה מדרשית זו, למרות ראשוניותה, כבר נוצקה בתבניות לשוניות קבועות, והיא נסתרת בכתבים ההלכתיים של קומראן ומצפה לגילוייה.

67 אני מקווה להמשיך בבדיקה זו במקום אחר.