

כנה ורמן ואהרן שמש

ההלכה במגילות מדבר יהודה

במאמר זה נשתמש במושג 'הלכה' אף שהוא איננו קיים בספרות הקומראנית ומקורו מאוחר יותר, בספרות חז"ל. הסיבה לכך היא ש'הלכה' כוללת במשמעה לא רק את חוקי התורה ופירושה אלא גם מסורות, נהגים ותקנות שאינם מעוגנים במקרא. המילה 'הלכה' מתארת את הקשת הרחבה ביותר של נורמות ההתנהגות שנחשבו מחייבות בעיני קבוצות יהודיות לאורך כל הדורות, וזהו בדיוק התחום שאנו מבקשים לסקור במאמר זה: ההלכה במגילות מדבר יהודה. ככל שהלכו ונתגלו שרידיהם של החיבורים ההלכתיים מקומראן התבררו לחוקרים חשיבותה העליונה של ההלכה בעיני אנשי עדת קומראן וחרדתם לקיומה המדויק. רוב הטענות המועלות במגילת ברית דמשק כנגד מתנגדיהם של בני העדה קשורות לשמירת המצוות. הם מואשמים על ש'הפירו חוק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 20) ועל 'אשר לא שמרו מצות אל' (שם, עמ' ב, שורה 18)¹, שכן הם בחרו ללכת בדרך הלכתית שונה ולעתים מנוגדת לזו של העדה. העדות הברורה למרכזיותה של שמירת ההלכה לפי הבנתה הנכונה בתודעתם של אנשי הכת עולה מדבריו של מחבר מקצת מעשה התורה למכותבו: 'ואתם יודעים שפרשנו מרוב העם ומכול טמאתם ומהתערב בדברים האלה ומלבוא עמהם לגב אלה' (חלק ג, שורות 7–8, 4Q397), קטעים 14–21).² הטומאות והדברים האלה הם העניינים ההלכתיים שנדונו לפני כן בחיבור, ומכאן אפוא שסיבת פרישתם של חברי העדה הייתה המחלוקת בין שתי הקבוצות בענייני הלכה.

הסוגות הספרותיות של קובצי ההלכה בקומראן

ידיעותינו על ההלכה הקומראנית שאובות אמנם מכל החיבורים הפתחיים, גם אלו שעניינם הישיר איננו ההלכה (כמו הפשרים, החיבורים הליטורגיים או החיבורים האסכטולוגיים, כמגילת מלחמת בני אור בבני חושך), אבל ענייננו כאן בחיבורים שמטרתם הצגת החוק עצמו. בכמה חיבורים ותעודות מקומראן יש יחידות שלמות העוסקות בענייני הלכה, ואנו נתמקד בתיאור המבנה הספרותי של יחידות אלה ובדרך בניסוח ההלכה. מגילת המקדש רובה ככולה הלכה, ועל כן תיאור דרכה של מגילה זו בהצגת ההלכה זהה למעשה לתיאור הסוגה הספרותית של החיבור. מגילת המקדש כתובה בסגנון מקראי מובהק. בחלקה הגדול המגילה היא שכתוב של פסוקי התורה, ואף בחלקים שתוכנם הוא חידוש של המחבר, סגנונם הוא חיקוי של לשון התורה. נדגים את סגנונה של המגילה בעיון בשתי פסקאות קצרות מתוכה.

¹ M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, p. 11

² E. Qimron & J. Strugnell, *Qumran Cave 4, V: Miqsat Ma'ase ha-Torah* (DJD, 10), Oxford 1994

בדברים יב, אחרי הציווי על ריכוז הפולחן במקום אשר יבחר ה' (ירושלים), מוסיפה התורה ומתירה למתגוררים בריחוק מקום מן המקדש לשחוט בקר וצאן לצורך אכילה. בהקשר זה מזהירה התורה שלא לאכול את דמה של הבהמה: 'אך כאשר יאכל את הצבי ואת האיל כן תאכלנו, הטמא והטהור יחדו יאכלנו. רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר. לא תאכלנו על הארץ תשפכנו כמים למען ייטב לך ולבניך אחריך כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים יב, כב–כה). הוראה זו הובאה במגילת המקדש וכך לשונה שם:

ואכלתה בשעריכה והטהור והטמא בכה יחדיו כצבי וכאיל. רק חזק לבלתי אכול הדם, על הארץ תשופכנו כמים וכסיתו בעפר, כי הדם הוא הנפש ולוא תואכל את הנפש עם הבשר למען יוטב לכה ולבניכה אחריכה עד עולם ועשיתה הישר והטוב לפני אני ה' אלוהיכה.

(11QT^a, טור נג, שורות 4–8)³

את לשון הפסוק 'כי תעשה הישר בעיני ה'' שינה המחבר ל'ועשיתה הישר והטוב לפני, אני ה' אלוהיכה'. שינוי זה אופייני לחלקים גדולים של מגילת המקדש; המעבר מגוף שלישי לגוף ראשון מטרתו להציג את האמור במגילה כדיבור ישיר של אלוהים עצמו ללא תיווך – לא משה מדבר בשמו של אלוהים כבספר דברים אלא אלוהים עצמו הוא המצווה.

ההבדל המשמעותי מן הבחינה ההלכתית הוא תוספת המילים 'וכיסיתו בעפר', שאינן בפסוקים שבדברים. ציווי זה מקורו בפסוק אחר: 'ואיש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בתוכם אשר יצוד ציד חיה או עוף אשר יאכל, ושפך את דמו וכסהו בעפר' (ויקרא יז, יג). פסוק זה דן במקרה של ציד חיה ועוף, ואילו בפסוקים בדברים מדובר על אכילת בהמה. אכן במסורת הלכתית של חז"ל חובת כיסוי הדם חלה רק במקרה של שחיטת חיה ועוף ולא במקרה של שחיטת בהמה. בעל מגילת המקדש צירף את הציווי 'וכסהו בעפר' האמור בויקרא לאמור בפסוק בדברים, וכך החיל את חובת כיסוי הדם בעפר גם על שחיטת בהמות ולא רק על שחיטת חיה ועוף. צירוף כזה של פסוקים ממקומות שונים אופייני לדרכה של מגילת המקדש בניסוח הלכותיה.⁴ הפסקה הבאה היא כולה משל בעל מגילת המקדש עצמו והיא מתייחסת לציווי התורה בפרשת המלך 'ולא ירבה לו נשים' (דברים יז, יז):

ואשה לוא ישא מכול בנות הגויים כי אם מבית אביהו יקח לו אשה ממשפחת אביהו ולוא יקח עליה אשה אחרת כי היאה לבדה תהיה עמו כול ימי חייה ואם מתה ונשא לו אחרת מבית אביהו וממשפחתו.

(11QT^a, טור נז, שורות 15–19)

ההוראה הכללית בתורה 'ולא ירבה לו נשים' נתפרשה כאן באופן פרטני, ולפי פירוש זה המלך אינו רשאי לשאת אלא אישה אחת, ואף זו חובה שתהיה ממשפחתו דווקא. הגבלות אלו אינן מוזכרות בתורה, אך הן מוצגות במגילת המקדש בלשון המקרא וכציווי ישיר מפי ה'. חיבור בעל סגנון שונה לגמרי מזה של מגילת המקדש הוא מגילת ברית דמשק. יחידות החוק במגילה זו הן ללא ספק המאורגנות ביותר בספרות הקומראנית. ההלכות מנוסחות ברובן הגדול בניסוח אפודיקטי – אם בציוויים חיוביים (מצוות עשה), כגון: 'כל שבועת אסר אשר יקים איש

³ י' ידין, מגילת המקדש, ב, ירושלים תשל"ז, עמ' 168.

⁴ ראו: ידין (שם), א, עמ' 62–65; א' גולדברג, 'המדרש הקדום והמדרש המאוחר', תרביץ, נ (תש"ל), עמ' 96–97.

על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו' (שם [גניזה], עמ' טז, שורות 7–8), אם בציווים שליליים, היינו איסורים (מצוות לא תעשה), כגון: 'אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו ביום השבת' (שם [גניזה], עמ' י, שורה 20).

רובן הגדול של יחידות החוק מאורגנות לפי נושאים ובראשן כותרות המלמדות על נושאייהן. הכותרות באות בשלוש וריאציות: חלקן פותחות בנוסחה 'על X', כגון: 'על משפט הנדבות' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורה 13); חלקן פותחות בציטוט מפסוק הקשור לנושא הנדון ביחידה בנוסח 'ואשר אמר X', כגון: 'ואשר אמר מוצא שפתיך תשמור להקים' (שם, שורה 6); ויש גם יחידות שלהן כותרת כפולה, כגון: 'על השבועה אשר אמר לא תושיעך ידך לך' (שם, עמ' ט, שורה 8).⁵

גם באותם המקרים שבהם פותחת יחידת ההלכות בציטוט פסוק, אין הכרח להניח שההלכות הספציפיות המובאות אחריו נלמדו מן הפסוק הזה עצמו (ואף ייתכן שנלמדו ממקום אחר או שהן מסורת הלכתית שאיננה מעוגנת בכתובים עצמם). בהחלט ייתכן שכוונת הציטוט הזה אינה אלא להוות כותרת לנושא הכללי הנדון באותה היחידה. ברור אמנם שההלכות הללו מייצגות את המסורת הכתתית בנוגע למעשה ההלכתי המחייב בעניין, אבל אין בכך כדי ללמד דבר על הדרך שבה הסיקו בעלי ההלכה מן הכתוב שהוא מהו המעשה המחייב. עוד צריך להבהיר שגם אם נוכל לעקוב אחר דרך מחשבתם ולנחש את מהלך פירושם לכתוב, בכל מקרה ההלכה עצמה כפי שהיא לפנינו איננה מבקשת ללמד את הקורא על דרך היווצרותה. מטרתה העיקרית היא לתבוע את קיומה. כך למשל בדוגמה הבאה:

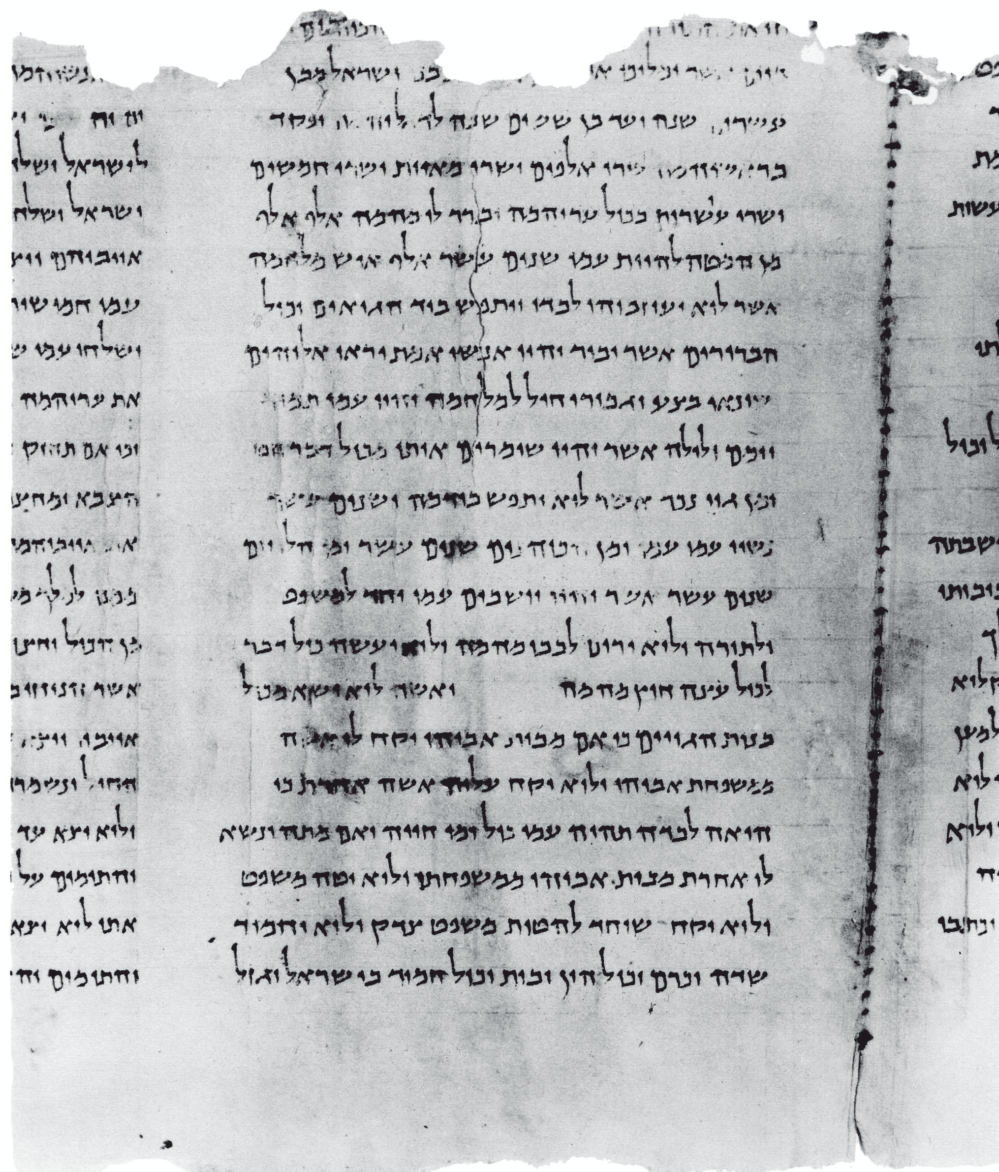
ואשר אמר מוצא שפתיך תשמור להקים. כל שבועת אסר אשר יקום איש על נפשו לעשות דבר מן התורה עד מחיר מות אל יפדהו. כל אשר יקים איש על נפשו לסור מן התורה עד מחיר מות אל יקימהו.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 6–9)

בפסקה זו שתי הוראות: הראשונה מצווה על מי שנדר לקיים מצווה מן התורה לעמוד בדיבורו אפילו במחיר מוות; ההלכה השנייה עוסקת במקרה ההפוך ודורשת ממי שנדר לעבור על ציווי מן התורה שלא לקיים את נדרו ולא לסור מן התורה אפילו במחיר מוות. שתי הלכות אלה קשורות, כפי שמעידה הכותרת, לציווי המקראי 'מוצא שפתיך תשמור ועשית' (דברים כג, כד). נוכל אף לשער שההלכה הכפולה בברית דמשק מבוססת על כפל הלשון בפסוק 'תשמור ועשית': תשמור – תימנע מלעשות את האסור, ועשית – את הראוי להיעשות. ברם כל זה, הגם שהדברים מסתברים, אינו אלא שחזור שלנו, אך לא נאמר בהלכה עצמה. ועוד, והוא העיקר, בעל ההלכה איננו מלמד אותנו מניין לו שחובה זו חמורה ומוחלטת כל כך שצריכים לדבוק בה אפילו 'עד מחיר מות'. יש לשים לב גם כי הפסוק בהקשרו המקראי איננו עוסק בקיום מצוות. מדובר שם במי שנדר נדר נדבה, והתורה מזהירה אותו למלא את נדרו כמפורש בפסוק בקריאתו בשלמותו: 'מוצא שפתיך תשמור ועשית, כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה אשר דברת בפיו'.⁶

⁵ הביטוי 'לא תושיעך ידך לך' אינו מופיע במקרא, על כך ראו: J.M. Baumgarten & D.R. Schwartz, 'The Damascus Document: Translation and Commentary', J.H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls, Hebrew, Aramaic and Greek Texts with English Translations, II: Damascus Document, War Scrolls and Related Documents*, Tübingen & Louisville 1995, p. 43, n. 142

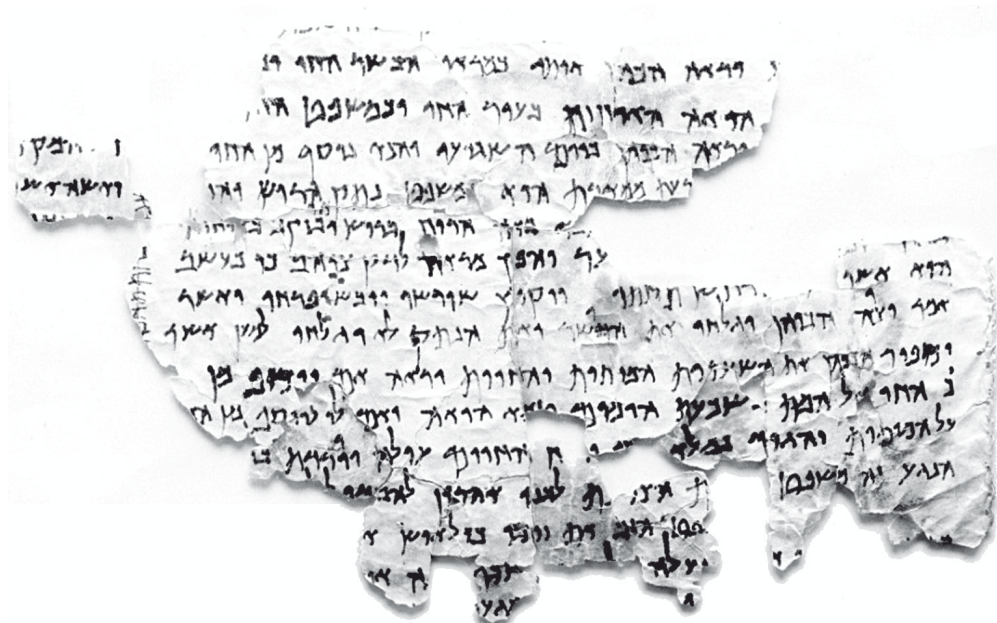
⁶ מעניין שקריאה דומה לאופן שבו בעל ברית דמשק קרא את הפסוק בקשר לשמירת מצוות התורה נשתמרה



מגילת המקדש טור נז (ראו לעיל, עמ' 410)

בכמה מקרים מצוטט בברית דמשק פסוק מן התורה או מן הנביאים לאחר קביעת ההלכה. הפסוק מוצג באחת מלשונות ההצעה הבאים: 'כי הוא אשר אמר', 'ואין כתוב כי אם', 'כי כן כתוב' או 'כי כתוב'. במקרים אלה השימוש במילה 'כי' כנימוק להלכה מלמד שלדעתו של הכותב הפסוק המצוטט הוא המקור להלכה הספציפית הנדונה. ברם גם במקרים אלה אין הכותב מפרש

גם בתרגום המיוחס ליונתן לדברים כג, כד 'מצוותא דכשרין לאתעובדא תעבדון ודלא כשרין לאתעובדא לא תעבדון'.



דיני צרעת, מתוך ברית דמשק מקומראן, 4Q266, קטע 6, טור א

כיצד הסיק את ההלכה מן הפסוק. מקרה מעניין במיוחד הוא הפתיחה לקובץ הלכות השבת שבברית דמשק:

על השבת לשמרה כמשפטה.

אל יעש איש ביום השישי מלאכה מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו
כי הוא אשר אמר 'שמור את יום השבת לקדשו'.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' י, שורות 14–17)

הקובץ פותח בכותרת 'על השבת לשמרה כמשפטה', ואחריה באה הלכה ספציפית הקובעת שאיסור מלאכה מתחיל כבר מיום שישי, קודם לשקיעת השמש. להלכה זו מצורף הנימוק 'כי הוא אשר אמר שמור את יום השבת לקדשו', ומכאן ואילך מובאות ברצף שאר הלכות השבת. לכאורה הפסוק המצוטט (בהקדמת הנוסחה 'כי הוא אשר אמר') בא לנמק את ההלכה על תוספת שבת הכתובה לפניו.⁷ אולם המפרשים התקשו לתת הסבר מתקבל על הדעת כיצד הסיק המחבר את ההלכה מן הפסוק. לפיכך מסתברת יותר הצעתם של כמה חוקרים שציטוט הפסוק חוזר אל הכותרת: 'על השבת לשמרה כמשפטה'.⁸ לפי זה כוונת המחבר היא שהחובה הכללית לשמור את השבת כמשפטה נובעת מן הציווי בעשרת הדיברות 'שמור את יום השבת לקדשו'.

⁷ הפירוש המקובל הוא שבעל ברית דמשק דרש את המילה 'שמור' שבדברים במקומה של 'זכור' שבספר שמות, ומכאן הסיק כי יש לעשות סייג לשבת ולהחיל את איסוריה כבר מן העת אשר יהיה גלגל השמש רחוק מן השער מלואו. ראו: ד' דימנט, 'בין המקרא למגילות: ציטטות מן התורה במגילת ברית דמשק', ע' טוב ומ' פישביין (עורכים), שערי טלמון: מחקרים במקרא, קומראן והמזרח הקדמון מוגשים לשמריהו טלמון, וינונה לייק 1992, עמ' 119–120, וביבליוגרפיה נוספת שם, בהערות 38–39.

⁸ גולדברג (לעיל, הערה 4), עמ' 98, הערה 16; S.D. Fraade, 'Looking for Legal Midrash at Qumran',

יש גם חיבורים המשתמשים במקביל בשני הסגנונות, זה של מגילת המקדש וזה של ברית דמשק. מגילה 4Q251 כוללת קטעים הלכתיים שונים, חלקם בסגנון מקרא משוכתב כמו במגילת המקדש, וחלקם בסגנון דומה לזה של ההלכות המופשטות של ברית דמשק.⁹ בקטע הראשון המצוי בידינו יש כמה הלכות בענייני שבת בסגנון ברית דמשק, כגון: 'אל' יוצא איש ממקומו כל השבת [מן החוץ אל הבית] ו[מן הבית אל החוץ] [לו לדרוש ולקרא בספר ב[שב]ת' (4Q251, קטעים 1–2, שורות 4–5). בקטעים הבאים מפורטים דיני חבלות ודין שור שנגח המבוססים על האמור בשמות כא, יח–לב, ואלו מנוסחים בסגנון מקרא משוכתב כבמגילת המקדש (קטע 8, שורות 1–6). אחר כך נדונים דין החדש והבכורים בסגנון ההלכתי של ברית דמשק: 'אל יאכל דגן ותר[וש] ויש ויצהר כי אם [נתן לכוהן את] ראשיתם. הבכורים והמלאה אל יאחר איש כי [תיורש ויצהר] הוא ראשית המלאה [ו]דגן הוא הדמע' (קטע 9, שורות 1–3). שילוב כזה מאפיין גם את חלקיה האחרים של המגילה. המגילה מקוטעת ביותר; אין בידינו אלא יחידות חלקיות, ולא נשתמרו ממנה לא ראשה ולא סיומה. על כן קשה לעמוד על מגמת החיבור. ייתכן ששילובם של שני סגנונות הלכה שונים כל כך זה בצד זה נובע מכך שהחיבור הוא העתקה של הכותב מחיבורים שונים.

סגנון שונה לגמרי של הצגת ההלכה מצוי בקטעים של ברית דמשק שנתגלו במערה 4 בקומראן. שם מופיעות שלוש יחידות עוקבות העוסקות בענייני טומאת הגוף: הראשונה עוסקת בדין המצורע, השנייה בדין הזב והזבה, והשלישית בדין היולדת.¹⁰ ניסוחה של קבוצת הלכות זו מתאפיין בקשר הדוק ללשון הכתובים בפרשיות התורה שנושאים אלה נדונים בהן. הדבר בא לידי ביטוי קודם כול בעצם צירופם של שלושה נושאים אלו ביחידה אחת: במגילה, כמו בתורה (ויקרא יב–טז), נדונים בסמיכות הלכות היולדת, הלכות מצורע והלכות זבים. ועוד, סדר העניינים בכל יחידה עוקב אחרי הסדר המקראי. כך בפסקה העוסקת במצורע נדון תחילה דין הצרעת בעור, ואחר כך דין הצרעת בראש או בזקן.¹¹

תופעה מעניינת במיוחד יש ביחידה הראשונה, העוסקת בדין המצורע. יש ביחידה זו פירושים של ממש לפסוקים והסברים לדינים האמורים בהם. מיד בתחילת הפסקה, הפותחת בציטוט הפסוק הראשון העוסק בהלכות מצורע: 'אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת' (ויקרא יג, א), בא הסבר: 'והספחת מכת עץ ואבן וכל מכה' (4Q272, קטע 1, טור א, שורות 1–2). במהלך תיאור הלכות אבחנת הצרעת, המבוסס על התיאור המקראי, מוסיף המחבר הסבר תאולוגי או רפואי של המחלה.¹² לפי הכתוב בטקסט, הופעת הצרעת היא תוצאה של 'בוא הרוח ואחזה בגיד ושב הדם למעלה ולמטה', וריפויה מתבטא בכך ש'רוח החיים עולה ויורדת והבשר צמח ונרפא [הנגע]' (4Q272, קטע 1, טור א, שורות 2–8). אחד מתסמיני הצרעת המתואר בתורה

M.E. Stone & E.G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (STDJ, 28), Leiden 1998, pp. 70–72

E. Larson, M.R. Lehman & L. Schiffman, '4QHalakha A', J.M. Baumgarten et al. (eds.), *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts* (DJD, 35), Oxford 1999, pp. 25–52

J.M. Baumgarten, *Qumran Cave 4, XIII: The Damascus Document (4Q266–273)* (DJD, 18), Oxford 1996, pp. 52–55, 188–190

¹¹ אמנם לא כל דיני הצרעת שבתורה נדונים בקטע זה. המחבר איננו עוסק אלא בנגעי אדם, ולכן לא הזכיר את דין הצרעת בבגד או בבתים, ואין הוא עוסק אף בתיאור טקסי הטהרה של המצורע.

¹² ראו: J.M. Baumgarten, 'The 4Q Zadokite Fragments on Skin Disease', *JJS*, 41 (1990), pp. 153–165

הוא השיער השחור שהפך לצהוב. את האבחנה הזו מסביר המחבר בדימוי בוטני: 'כי כעשב הוא אשר יש הרחש תחתו ויקיץ שורשו ויבש פרחו' (שם, שורות 16–17). המחבר מוסיף גם נימוק להוראה מקראית. התורה מצווה שהמצורע יגלח את שערו חוץ מאזור הנתק (ויקרא יג, לג), וכך מוסבר הדבר בקטע הנדון בברית דמשק: 'ואשר אמר וצוה הכוהן וגלחו את הרוש ואת הנתק לא יגלחו, למען אשר יספור הכוהן את השערות המיתות והחיות וראה אם יוסף מן החי אל המת בשבעת הימים – טמא הוא, ואם לו ליוסף מן החיות אל המיתות והגיד נמלא דם ורוח החיים עולה ויורדת בו – נרפא הנגע' (4Q266, קטע 6, טור א, 8–13).

בכל סגנונות הצעת ההלכה שנדונו עד כה – אלו המוצגות באופן מופשט, אלו המוצגות בקשר למקורן המקראי ואף אלו שהמחבר הוסיף בהן פירוש לפסוק – לא מצאנו אף לא מקרה אחד שהכותב מבהיר בו את נימוקיו להלכה, דהיינו את נימוקיו לציוויים שהם תוספת על החוק המקראי. הכותב אינו משרטט את הדרך שבה פירש את הפסוק, ושהביאה אותו להסיק ממנו את ההלכה הנדונה. חוקרי ההלכה בקומראן הציעו אמנם הצעות מתקבלות על הדעת לשחזור הדרשות הכתתיות, ברם הכותבים עצמם, אנשי עדת קומראן, נמנעו בדרך כלל מלהציג לפני הקורא. מבחינה זו הספרות הקומראנית שונה מספרות חז"ל, שבה מדרש ההלכה הוא אחת משתי הסוגות הספרותיות ההלכתיות העיקריות (לצד ההלכות – המשניות). עיקרו של מדרש ההלכה של חז"ל הוא המשא ומתן הפרשני המפרט את האופציות הפרשניות השונות לפסוק ואת המהלכים שהביאו לבחירה זו או אחרת. נכון אפוא לקבוע שהסוגה הספרותית של הדרשה ההלכתית איננה קיימת במגילות מדבר יהודה.¹³

דוגמה למשא ומתן הלכתי אנו מוצאים דווקא בחלק הראשון של ברית דמשק, שאיננו עוסק בהלכה. המחבר מאשים את 'בוני החיץ', הם אויבי עדת היחד, שהם חוטאים בכמה תחומי הלכה, שאחד מהם הוא הזנות:

הם ניתפשים בשתים בזנות:

לקחת שתי נשים בחייהם ויסוד הבריאיה זכר ונקבה ברא אותם ובאי התיבה שנים שנים באו אל התיבה ועל הנשיא כתוב לא ירבה לו נשים [...] ולוקחים איש את בת אחיהו ואת בת אחותו ומשה אמר אל אחות אמך לא תקרב שאר אמך היא ומשפט העריות לזכרים הוא כתוב וכדם הנשים ואם תגלה בת האח את ערות אחי אביה והיא שאר.

(ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורה 20 – עמ' ה, שורה 11)

בשני עניינים המחבר חלוק על עמדתם ההלכתית של מתנגדיו. הראשון הוא התנגדותו לריבוי נשים. את עמדתו מנמק המחבר בשלושה אזכורים מקראיים: 'ויסוד הבריאיה זכר ונקבה ברא אותם' (בראשית א, כז), 'ובאי התיבה שנים שנים באו אל התיבה' (שם ז, ט) והאיסור על המלך שלא להרבות לו נשים (דברים יז, יז). כאמור, איסור זה על ריבוי נשים נתפרש גם במגילת

¹³ ראו: פראד (לעיל, הערה 8), עמ' 59–79; M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and Its Implications', *Scriptural Interpretations in the Damascus Document and Their Parallel in Rabbinic Midrash*, J.M. Baumgarten, E.G. Chazon & A. Pinnick (eds.), *The Damascus Document: A Centennial of Discovery* (STDJ, 34), Leiden 2000, pp. 161–175.

המקדש כהגבלה לשאת אישה אחת בלבד 'ולוא יקח עליה אשה אחרת כי היא לבדה תהיה עמו כול ימי חייה' (11QT^a, טור נז, שורה 18). אין מענייננו כאן לבחון ולהעריך את טיב ראיותיו של המחבר, חשובה עצם העובדה שהמחבר מציג במפורש את מקורותיה המקראיים של עמדתו. ברמיזתו הראשונה המחבר גם מבהיר את טעם ההלכה לדעתו: 'ויסוד הבריאה זכר ונקבה ברא אותם'. אלוהים ברא את האדם 'זכר ונקבה', ולא זכר אחד וכמה נקבות, ומכאן שזה הנוהג הנכון, משום שהוא מיוסד על טבע הבריאה.

ההלכה השנייה שהמחבר חלוק בה על מתנגדיו מעניינת עוד יותר, מפני שכאן הכותב מפרש לא רק את המקור המקראי שממנו למד את ההלכה אלא אף את ההיגיון הפרשני שהוביל אותו להסקת המסקנה ההלכתית. בעל ברית דמשק מתנגד לנוהגם של מתנגדיו לשאת את בת האח ובת האחיות; הוא סבור שנישואין כאלה אסורים, ושהם כלולים באיסורי חיתון בין קרובים המפורשים בתורה. בין שלל איסורי חיתון הבאים בתורה כלול האיסור לשאת את הדודה: 'ערות אחות אמך לא תגלה כי שאר אמך הוא' (ויקרא יח, יג). העיקרון הפרשני שעל פיו הסיק המחבר את האיסור לשאת את בת האח ובת האחיות הוא: 'ומשפט העריות לזכרים הוא כתוב וכהם הנשים', כלומר התורה ניסחה את איסוריה בלשון המופנית לזכרים אך יש לקרוא כמופנים גם לנקבות. לפי זה כשם שאסרה התורה על האיש לשאת את אחות אמו, כך נאסר על אישה לשאת את אחי אביה, וזהו בדיוק המקרה של איש הנושא את בת אחיו, ומכאן שזיווג זה אסור מן התורה. בדרך דומה מוצגות ההלכות במגילת מקצת מעשי התורה. השתמרותו החלקית מאוד של חיבור זה מקשה אמנם לעמוד על משמען המדויק של ההלכות ושל נימוקיהן, אבל שתי דוגמאות שנביא כאן מייצגות היטב את ניסוח ההלכות בחיבור.

[ויעל שא כתוב] איש כי ישחט במחנה או ישחט [מחוץ למחנה שור וכשב ועז כי] בצפון המחנה] ואנחנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא ו]ירושלם] מחנה היא וחוצה למחנה] הוא חוצה לירושלים] הוא מחנה ערין]הם חוץ ממחנה] א ר ו [החטאת ו]מוציאים את דשא [ה]מזבח ושורפים שם את החטאת כי ירושלים] היא המקום אשר [בחר בו] מכול שבטי ישראל].

(חלק ב, שורות 27–33 [4Q394, קטעים 3–7, טור ב])

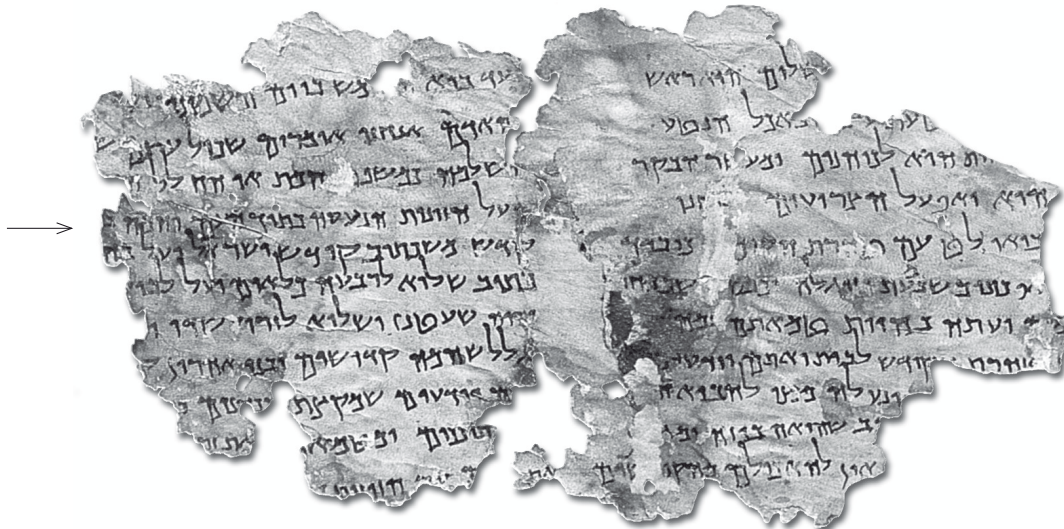
הנושא הנדון כאן הוא באילו מקומות ובאיזה מרחק מן המקדש מותר לשחוט בהמות שחיטת חולין בלא להביאן למקדש כקרבן שלמים. נקודת המוצא לדיון היא הכתוב המצוטט בראש הקטע: 'איש איש מבית ישראל אשר ישחט שור או כשב או עז במחנה או אשר ישחט מחוץ למחנה ואל פתח אוהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' לפני משכן ה' דם יחשב לאיש ההוא' (ויקרא יז, ג–ד). פירושה הפשוט של הוראה זו הוא שאין לאכול בשר אלא בשר שלמים שנשחטו באוהל מועד. מתנגדיו של כותב האיגרת לא נהגו על פי איסור זה, מפני שלדעתם כיוונה בו התורה רק לתקופת נדודי בני ישראל במדבר, אבל עם הכניסה לארץ והקמת המקדש במקום אשר בחר ה' הותרו שחיטת חולין ואכילת בשר תאוה בכל מקום, כמפורש בדברים יב, כ–לח. מחבר מקצת מעשי התורה מתנגד לפרשנות זו והוא סבור שגם בארץ-ישראל יש הגבלות על שחיטת חולין, ושיש להחיל את ההלכה שבספר ויקרא על המציאות שבארץ-ישראל. הוא מבהיר: 'אנו חושבים שהמקדש [משכן אוהל מועד הוא ו]ירושלם] מחנה היא וחוצה למחנה [הוא חוצה לירושלים]', ולכן אסור לשחוט שחיטת חולין בכל המקומות המקבילים 'למחנה' או 'מחוץ למחנה'. יש אפוא בהלכה זו פירוש מסודר לפסוק בספר ויקרא, והוא מוצג בקטע כמקור ההלכה. ברם יש כאן יותר

ההלכה במגילות מדבר יהודה

מזה; המחבר משתדל להוכיח ולבסס את אמתות פירושו. כפי שהעירו כמה חוקרים, המשפט 'ו' מוציאים את דשא¹⁴ [ה]מזבח ושור[פים] שם את החטאת' מגמתו להוכיח ש'מחוץ למחנה' הוא חוץ לירושלים, שכן התורה ציוותה לשרוף חלקי קרבן 'מחוץ למחנה' (ויקרא ו, ד; במדבר יט, ג-ה), ובאשר לציווי זה הכול מודים שמקום השרפה הוא מחוץ לירושלים.¹⁵ והנה דוגמה נוספת:

ועל הזונות הנעסה בתוך העם והמה בני זרע] קדש משכתוב קודש ישראל ועל בהזנותו הטהורה] כתוב שלוא לרבעה כלאים ועל לבושנו כתוב שלוא] יהיה שעטנו ושלוא לזרוע שדו וכרמו כלאים] בגלל שהמה קדושים ובני אהרון קדושי קדושים] [וא]תם יודעים שמקצת הכהנים ונהעם מתערבים והם] מתוככים ומטמאים] את זרע [הקודש ואף] את [זרע] עם הזונות.

(חלק ב, שורות 75–82, 4Q396, קטעים 1–2, טור ד)



י'על הזונות הנעסה' (מסומן בחץ), מקצת מעשי התורה, 4Q396, טורים ג-ד

המחבר מתלונן בקטע זה על סוג מסוים של נישואי תערובת שהיו נוהגים בין הכהנים, ושהוא סבור שהם אסורים ומתנגד להם.¹⁶ להצדקת עמדתו ההלכתית משתמש הכותב במעין קל וחומר: אם התורה אסרה להרביע כלאים את הבהמה הטהורה, ללבוש בגד שעטנו, ולזרוע את השדה והכרם כלאים, על אחת כמה וכמה שבני אהרן, שהם קדושי קדושים, אסור שיתחתנו בנישואי תערובת המטמאים את זרע הקודש.

¹⁴ צריך להיות: דשן.

¹⁵ ראו: ד' הנשקה, 'קדושת ירושלים: בין חז"ל להלכה הכתתית', תרביץ, סז (תשנ"ח) עמ' 5–28.

¹⁶ קימרון וסטרנגל סבורים שהמדובר בנישואי תערובת של כוהנים עם נשים ישראליות שאינן בנות כוהנים, ראו: קימרון וסטרנגל (לעיל, הערה 2), עמ' 55, בהערות לשורה 75, ועמ' 171, הערה 178a. לעומתם באומגרטן סבור שכוונת המגילה לנישואי תערובת של כוהנים וישראלים עם בנות גויים, ובהתאם לכך הציע את ההשלמה: 'שמקצת הכהנים ונהעם מתערבים בגויים', ראו דבריו בתוך: קמרון וסטרנגל (שם), עמ' 171.

מתברר אפוא שצורת הצגת ההלכות תלויה בהקשר הספרותי שבו הן מוזכרות. בחיבורים ובקטעי הלכה הפונים לחברי העדה, אין המחברים רואים צורך להצדיק את עמדתם ההלכתית ולפרש את מקורה ואת דרכי הסקתה מן הכתובים. מטרת הצגת ההלכות היא הדרישה מן החברים בכת לנהוג על פיהן, וההנחה היא שיש לקבלן ללא ערעור. רק במקומות שההקשר הוא פולמוסי, כאשר המחברים מתווכחים עם עמדותיהן ההלכתיות של הקבוצות המתנגדות להם, חובה עליהם להבהיר את המהלך הפרשני שהביא אותם למסקנתם.

מקור סמכותה של ההלכה

בקטעים ההלכתיים שנמצאו בקומראן יש פיתוח רב של החוק המקראי; המחברים מפרשים ציוויים לא ברורים שבתורה, מיישבים סתירות בין פסוקים שונים, ואף מחדשים הלכות שאינן מוזכרות בתורה כלל. כיצד הצדיקו אנשי קומראן את הפרשנות שנתנו לחוקי התורה ואת ההלכות שפיתחו, ומה מקור הסמכות שייחסו להלכות אלה?

התשובה העקרונית הננקטת בחיבורים הללו היא שההלכה הכתובה בהם היא תוצאה של התגלות אלוהית. אמנם התגלות זו איננה נבואה ישירה כמו בספרי הנבואה הקנוניים; אין אף חיבור אחד מקומראן שמחברו טוען שאלוהים נתגלה לו, ושנבואה זו היא תוכן החיבור. ועוד, אופייה וטיבה של ההתגלות שהיא מקור ההלכה איננו שווה בכל החיבורים. באופן כללי ניתן לזהות שתי טענות התגלות, ושתי טענות ההתגלות האלה מקבילות לטענות ההתגלות שבכתבים ההיסטוריים הכתתיים.

כת קומראן, שראתה עצמה כמי שעומדת במרכז ההיסטוריה הלאומית והעולמית, האמינה שהופעתה על במת ההיסטוריה היא חלק מתכנית אלוהית שהוכרזה ונודעה כבר בעבר. הכתבים ההיסטוריים הכתתיים מציעים שני אופנים שונים לגילוייה של תכנית זו.

בחיבורים האפוקליפטיים התכנית האלוהית נגלית לאחת מדמויות העבר, כגון חנוך או משה. מלאך – ולא האל עצמו – הוא המספר על בואה העתידי של הכת ועל חשיבותה ותפקידיה. כך למשל בחזון החיות שבספר חנוך רואה חנוך בחלומו את מהלך ההיסטוריה מבריאת העולם ועד אמצע תקופת בית שני: העם, המופיע בחזון כצאן, החל לחטוא עוד לפני חורבן בית ראשון, וכדי להענישו האל מוסר אותו לשלטון שבעים רועים – הם מלאכי האומות – שלטון הנמשך שנים רבות. נקודת המפנה חלה כאשר לאחר מן הצאן צומחת קרן גדולה, 'ויבט אליהם ועיניהם (=עיני שאר הצאן) נפקחו ויקרא אל הצאן והאילים ראוהו וכולם רצו אליו' (חנוך א צ, ט–י).¹⁷ האיל שצימח קרן גדולה מסמל את מורה הצדק, מייסד העדה, שפקח את עיני האנשים לפירוש הנכון של התורה.¹⁸

קבוצת החיבורים המכונה 'פשרים' מציעה אופן אחר של התגלות – פרשנות התגלותית של טקסטים נבואיים. על פי תפיסת הכת 'הודיע אל את כל רזי דברי עבדיו הנבאים' לאחד ממנהיגיה (ואולי ממייסדיה) המכונה 'מורה הצדק' (פשר חבקוק, טור ז, שורות 4–5).¹⁹ הודעה זו פירושה שמורה הצדק קיבל מאלוהים את הכלים הנחוצים כדי שיוכל ללמוד מתוך דברי הנביאים,

¹⁷ על פי הספרים החיצוניים (מהדורת א' כהנא), א, עמ' פז.

¹⁸ ראו: מ' קיסטר, 'לתולדות כת האיסיים: עיונים בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 1–18.

¹⁹ ב' ניצן, מגילת פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 171.

שנאמרו דורות רבים לפני זמנו, על מהלך המאורעות של ימיו ועל מקומה של הכת בהווה ובאחרית הימים. פירושים כאלה, הקרויים בפי הכת פשרים, מניחים שבדברי הנביאים משוקעות ידיעות שאף הנביאים עצמם לא היו מודעים להן, ושרק מורה הצדק ניחן ביכולת לפשור אותם, דהיינו למצות מהם ידיעות על ההווה והעתיד.

שתי דרכים מקבילות לאלו אנו מוצאים בספרות קומראן בנוגע למקור סמכותה של ההלכה ופרשנות המקרא. הדרך האחת משותפת לספר היובלים ולמגילת המקדש והיא דומה לזו הנקוטה בספרות האפוקליפטית; והדרך האחרת מוצגת בברית דמשק והיא קרובה לזו שבפשרים.

בפתיחת ספר היובלים מוצג החיבור כך: 'וזה דבר מחלקות העתים לתורה ולתעודה [...] אשר נאמר למשה בהר סיני בעלותו לקחת את לוחות האבן התורה והמצוה' (א 1).²⁰ פירושו של דבר שספר היובלים קרוי בפי מחברו 'התורה והתעודה', ולפי עדותו הוא נמסר למשה בשעה שעלה להר סיני לקחת את לוחות האבן 'התורה והמצוה', שהיא התורה הידועה לנו – חמישה חומשי תורה. בהמשך הפרק חוזר המחבר ומספר: 'ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה ויודיעהו ה' את הראשונים ואת אשר יבוא הגיד לו את מחלקות העתים לתורה ולתעודה' (א 4), ואת כל זאת משה מצווה לכתוב: 'ואתה כתוב לך את כל הדברים האלה אשר אודיעך בהר הזה' (א 26). מתברר אפוא שמשה ירד מהר סיני ושתי תורות כתובות בידו: האחת היא התורה והמצווה, והאחרת – התורה והתעודה, שהיא למעשה פירושה של הראשונה, וזהו ספר היובלים.²¹ במילים אחרות, על פי השקפתו של מחבר ספר היובלים ההלכה והפרשנות המקראית שבחיבורו הן חלק מן ההתגלות בסיני. טענה זו מעמידה את הפירושים והתוספות ההלכתיות לתורה בדרגה אחת עם התורה עצמה, ולכן לא פלא שהחוקים שבספר היובלים מנוסחים בדרך של שילוב של החוק המקראי ושל תוספות עליו או של החוק המקראי ושל פרשנותו, ללא שום הבחנה בין מה שנלקח מהתורה למה שהוסף עליה.

סגנון כזה של שילוב הפרשנות וההרחבות בשכתוב המקרא עצמו מאפיין כאמור גם את סגנונה של מגילת המקדש. אכן יש מקום לשער שהיא מושתתת על טענת סמכות דומה לזו של ספר היובלים, היינו שמקורה של ההלכה בסיני. לצערנו הטור הראשון של מגילת המקדש לא נשתמר, ולכן איננו יודעים כיצד הציג אותה המחבר בפתיחה. ברם הטור השני (שהוא הראשון שנשתמר) הוא שכתוב פסוקים בעיקר משמות לד. פרק זה מתאר את עלייתו השנייה של משה להר סיני לקבלת הלוחות השניים. מסתבר אפוא שמגילת המקדש נפתחה, כמו ספר היובלים, בתיאור קבלת התורה על ידי משה בהר סיני, והדבר מחזק את הנחתנו שפתיחה זו נועדה לבסס את טענת הסמכות של החיבור, כלומר את היותו חלק בלתי נפרד מן ההתגלות בסיני.

ברית דמשק – וכמוה כנראה החיבורים ההלכתיים האחרים מקומראן – מציגה טענת סמכות אחרת להצדקת פרשנותה למקורות המקראיים וההרחבות ההלכתיות, טענה הדומה לזו המצויה בפשרים. השקפתו של מחבר ברית דמשק היא שכלל המצוות מורכבות ממצוות נגלות, והן אלה המפורשות בתורה, וממצוות נסתרות, שהן הפירושים והחוקים שנתגלו רק לחברי העדה. מכיוון שהנסתרות ידועות רק לחברי העדה, רק הם יכולים לקיים את המצוות בשלמותן; כל ישראל האחרים, שאינם מודעים להן, בהכרח חוטאים, ולכן ייענשו. תהליך גילוי הנסתרות מתואר בברית דמשק בעזרת דרשה על הפסוק משירת הבאר: 'באר חפרוה שרים כרוה נדיבי עם במחקק במשענתם' (במדבר כא, יח): 'הבאר היא התורה וחופריה הם שבי ישראל היוצאים מארץ יהודה

²⁰ תרגמה מגעז כ' ורמן.

²¹ ראו: כ' ורמן, "התורה והתעודה" הכתובה על הלוחות, תרכיץ, סח (תשנ"ט), עמ' 473–492.

[...] והמחוקק הוא דורש התורה אשר אמר ישעיה "מוציא כלי למעשיהו", ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 3–9). לפי משל זה השרים ונדיבי העם הם אנשי העדה, והמחוקק הוא דורש התורה. המחבר מבהיר את תפקידו של דורש התורה בהמשילו אותו לנפח, ובעזרת ציטוט הפסוק 'הן אנכי בראתי חרש נפח באש פחם ומוציא כלי למעשהו' (ישעיה נד, טז). הנפח נברא בידי האל, והוא יוצר כלי עבודה כדי שיוכל להמשיך וליצור. הנמשל הוא שדורש התורה נשלח בידי האל כדי ליצור את הכלים הראויים לפירוש התורה, הם המחוקקות. את הכלים הללו, שהם הכללים והעקרונות הנכונים לפירוש התורה, מסר דורש התורה לאנשי הכת, ובעזרתם הם יכולים להמשיך ולפרש את התורה ולגלות את הנסתרות: 'ונדיבי העם הם הבאים לכרות את הבאר במחוקקות אשר חקק המחוקק'. מחבר ברית דמשק מציג לפי זה את תהליך יצירתה של ההלכה כשילוב של פעילות אינטלקטואלית אנושית והשראה-התגלות אלוהית; חכמי העדה הם המפרשים את התורה ומגלים את הנסתרות, אבל פרשנות זו מתאפשרת רק בזכות העובדה שניתנו להם בהתגלות אלוהית הכלים הנכונים לעשות זאת.²² לפי תפיסה זו, ובניגוד לתפיסתם של ספר היובלים ומגילת המקדש, ברית דמשק מבחינה בין המקרא עצמו ובין פירושו.

מתברר אפוא שיש קשר הדוק בין הנושאים שנדונו בשני הסעיפים האחרונים: הסוגות הספרותיות ומקור סמכותה של ההלכה. מבחינת הסוגות הספרותיות המציגות את המסורת ההלכתית אפשר לראות בבירור שני ענפים שונים: ספר היובלים ומגילת המקדש מצד אחד וברית דמשק והספרות הקרובה לה מן הצד האחר. ספר היובלים ומגילת המקדש מציגים את ההלכה כשכתוב של המקרא, שכתוב שעיקרו אי-הבחנה בין המקרא עצמו ובין התוספות הפרשניות עליו. לעומתם ברית דמשק מציגה את ההלכה כספרות עצמאית מובחנת ממקורותיה המקראיים – בדרך כלל כהלכות מופשטות, מנותקות לגמרי מאזכורים מקראיים, ואפילו במקומות שיש בהם ציטוטי פסוקים הם מובחנים באופן בולט מן ההלכות עצמן ובמקרים רבים משמשים רק ככותרת או מסגרת לנושא ההלכתי הנדון. הבחנה זו מתיישבת יפה עם ההבחנה שבין שתי קבוצות חיבורים אלה מבחינת יחסן למקור ההלכה ולסמכותה. כיוון שספר היובלים ומגילת המקדש מציגים את מקור ההלכה בהתגלות האלוהית עצמה, אין באפשרותם להבחין בין הציטוטים המקראיים למסורת הפרשנית שלהם, ולכן הכול מוצג כתורה מן השמים. חוג ברית דמשק לעומת זאת מכיר-מודה בפעילות האינטלקטואלית האנושית כחלק מתהליך יצירת ההלכה; לכן אין חובה להציג את ההלכה כדיבור ישיר של אלוהים, ואפשר לנסח את החוקים באופן מופשט ובמנותק מן הפסוקים. עם זאת תהליך הפרשנות מודרך ומכוון בהשראה אלוהית, וייתכן שזו הסיבה לכך שברית דמשק איננה נוטה לפרש את המהלכים הפרשניים שהביאו להסקת המסקנות הספציפיות מפסוקי המקרא. העובדה שהפרשנות נתפסת כתוצאה של גילוי אלוהי משמעה שלחוקי התורה יש רק פרשנות אחת יחידה ומחייבת. עצם גילוי התהליך הפרשני מחייב העלאת אפשרויות פרשניות אחרות ודחייתן, וזאת מבקשת ברית דמשק למנוע. זו אולי הסיבה גם לכך שבכל היחידות ההלכתיות בספרות קומראן אין מחלוקות, בעוד המחלוקת מאפיינת את הספרות ההלכתית הרבנית. לא מפתיע אפוא שהמקומות היחידים שבהם המחברים מציגים את מהלכיהם הפרשניים הם בהקשר ספרותי של ויכוח עם הקבוצות המתנגדות להם – שם הרי הם חייבים להודות שיש אפשרויות פרשניות אחרות ולהתמודד אתן.

²² ראו: א' שמש ו' ורמן, 'הנסתרות וגילויים', תרכ"ב, סו (תשנ"ז), עמ' 471–482.

תחומי העיסוק של ההלכה בקומראן

ההלכה בקומראן, כמו התורה לפניה וספרות חז"ל אחריה, עוסקת בכל תחומי החיים. תחום הפולחן והריטואל תופס בה כמובן מקום מרכזי. עם נושאי המרכזיים של מגילת המקדש נמנים המקדש עצמו וניהולו ודיני הקרבנות בשבת ובמועדים. טהרת המקדש וירושלים בפרט ודיני טומאה וטהרה בכלל גם הם תופסים מקום נכבד בחיבור זה וכן במקצת מעשי התורה. ההלכה עוסקת גם בחובותיו של הפרט ובארגון של הכלל והחברה: הלכות אישות, נדרים ושבועות מצד אחד וקביעת מוסדות הממשל והמשפט – תורת המלך, השופטים, העדים ודיני ראיות – מצד אחר. כל אלו נושאים המוזכרים בתורה, וההלכה הכתתית משקפת את פרשנותם ומסורותיהם של אנשי העדה לחוקי המקרא.

אף אחד מן החיבורים ההלכתיים שנמצאו בקומראן אינו ספר הלכה במובן המודרני של המילה, וזהו אחד הגורמים המקשים על קבלת תמונה שלמה של תחומי העיסוק והעניין של ההלכה הכתתית. חיבורים אלה אינם מתיימרים להיות קודקס חוקים, ולכל אחד מהם יש מסגרת ומטרות משלו אף אם אין הם מוצהרים בפירוש. הדוגמה הבולטת ביותר היא מגילת מקצת מעשי התורה. האופי הפולמוסי הבולט של החיבור הוא המכתיב את קובץ ההלכות הנדונות בו – כולן הלכות שבעניינן נחלק המחבר על מתנגדיו הפרושים. ברור אפוא שאין במקבץ ספציפי זה של הלכות כדי ללמד שתחומי הלכה אחרים נחשבו חשובים פחות בעיני המחבר.

החיבור העשוי לאפיין טוב מכולם את תחומי העיסוק של ההלכה של העדה הוא מגילת ברית דמשק. אין ספק שגם חיבור זה אינו מתיימר לסכם את ההלכה כולה, אבל כיוון שמטרתו המוצהרת כפי שהיא מובעת בחלקו הראשון, התוכחה, היא ההטפה לשמירת המצוות על פי פירושן האמתי והנכון – קרי לפי הפרשנות הכתתית – אוסף ההלכות הנדונות בו עשוי לשקף את קשת הנושאים ההלכתיים שנתפסו בעיני המחבר כמרכזיים. ראוי אפוא להציג כאן את תוכן העניינים של חיבור זה על כל חלקיו הנמצאים בידינו, הן מן העותקים מימי הביניים שנמצאו בגניזת קהיר והן מן החלקים הנוספים שנתגלו במערות קומראן. יוסף באומגרטן ערך רשימה כזו והיא כוללת את העניינים הבאים: איסור קריאה בתורה (בציבור) למי שקולו צרוד או לא ברור; כוהנים הפסולים לעבודה ואסורים באכילת קודשים; דיני צרעת וזיבה, נידה ויולדת; דיני לקט ועוללות, נטע רבעי, מעשר וטבל; טומאת כלי עובדי עבודה זרה, טומאת מת ודין הַזָּאת מי אפר פרה אדומה; דיני סוטה ושפחה חרופה; דיני שידוכין והנשים הראויות לנישואין; דינים הקשורים לסמכותו של המבקר, מנהיג הקבוצה; דיני המועדים לחברות ואלו שאינם מתקבלים לעדה; דיני שבועות, נדרים וחרמות; תוכחה, נקימה ונטירה; דיני עדות וסרך לשופטים; טהרה במקווה מים; הלכות שבת; טהרת המקדש; דינים הקשורים ליחס לגויים; מאכלות אסורים; דיני טומאה וטהרה; טיפול בנגעים ובמצורע; סרך מושב המחנות, סרך מושב הרבים, דיני צדקה; חוקת העונשים.²³ תחומי ההלכה הנדונים בברית דמשק מגוונים אפוא, ומיוצגים בהם רוב תחומי ההלכה המוכרים לנו מן המקרא ומספרות חז"ל. אף על פי כן מן הראוי לשים לב לתוספות ולחסרונות שברשימה זו.

התחום המיוחד להלכה הקומראנית הוא ההלכות העוסקות בארגון של הכת: מוסדותיה המיוחדים, כמו 'מושב הרבים', ודרכי ניהולם; חובותיהם וסמכויותיהם של בעלי התפקידים בעדה, כמו המבקר, הכוהנים והשופטים; דרכי קבלתם של חברים חדשים ועוד. יש בחיבורים

מקומראן יותר ממערכת חוקים אחת המסדירה את התחום החברתי-הארגוני, וההנחה המקובלת במחקר היא שהיחידות ההלכתיות המקבילות מייצגות ענפים שונים או חוגים שונים של התנועה האסייתית, או שהן מתארות שלבים שונים בהתפתחות הכת וחוקיה.

מערכות החוקים העוסקים בארגון העדה אינן מנותקות מן המקרא. כמה גופי הלכה המהווים יסודות חשובים בניהול החיים הקהילתיים של היחד מבוססים על ציוויי התורה, ואלה מתפרשים בהתאם לצרכים הארגוניים והאידאולוגיים של העדה. כך למשל בנוגע לחובת התוכחה. הציווי המקראי 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא' (ויקרא יט, יז) נתפרש בתורה הכתתית לא רק כציווי מוסרי במסגרת הדינים שבין אדם לחברו אלא גם ובעיקר בהקשר משפטי רשמי. בברית דמשק נאמר: 'כל דבר אשר ימעל איש בתורה וראה רעיהו והוא אחד, אם דבר מות הוא וידיעהו לעיניו בהוכיח למבקר, והמבקר יכתבהו בידו עד עשותו עוד לפני אחד, ושב והודיע למבקר. אם ישוב וניתפש לפני אחר – שלם משפטו' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ט, שורות 16–20). התוכחה לפי זה היא חלק מן ההליך המשפטי. מי שראה את רעהו חוטא חייב להוכיחו לפני המבקר. תוכחה-עדות זו נרשמת, ואם יחזור החוטא על מעשיו פעם או פעמיים נוספות, יורשע וייענש. התוכחה היא אחת ההתחייבויות שמקבל עליו החבר החדש בהצטרפו לכת (שם, עמ' ז, שורה 2), ופירושה המעשי הוא שחובה על חבר העדה להלשין לפני השלטונות על מעשיהם של חברים אחרים. עידודה של ההלשנה הוא תופעה ידועה בחברות סגורות, וזהו מכשיר חשוב בידי ההנהגה לפקח על התנהגותם הנאותה של החברים.²⁴ הזיקה למקרא ניכרת גם בדינים שעניינם החובה להיבדל מ'אנשי העוול', כלומר משאר ישראל שלא קיבלו עליהם את הפרשנות הכתתית להלכה ולא הצטרפו לאנשי היחד. בכמה מקומות בספרות הכתתית יש כללים הקובעים את המותר ובעיקר את האסור ביחסיו של החבר עם החברה החיצונית. מטרתן של הלכות אלו לנתק את חברי העדה מן העולם החיצוני ולמנוע מהם השפעה זרה ומסוכנת. ברם אף שאלו הלכות כתתיות מובהקות, פרטיותן מבוססים על דרשות של ציוויי התורה בעניין היחס לגויים. התפיסה הכתתית הייתה שרק בני העדה הם ישראל האמתיים, ולפיכך היא החילה את ההלכות הנוגעות לגויים על כל מי שאינו חבר בעדה.²⁵

אף שבכמה מקומות גופי הלכות העוסקים בארגון העדה מוצגים מבחינה ספרותית כיחידות בפני עצמן (כגון: 'סרך לשופטי העדה' [ברית דמשק (גניזה), עמ' י, שורה 4]; 'סרך מושב המחנות' [שם, עמ' יב, שורה 22]) אין בכך כדי ללמד שבעיני המחברים היה להלכות אלו מעמד שונה ממעמדן של ההלכות בתחומים המשותפים לעדה ולקבוצות אחרות בישראל. יחידות אלו משולבות בתוך יחידות חוק אחרות. גם בחוקת העונשים – הן בברית דמשק הן בסרך היחד – אנו מוצאים זו ליד זו עברות מתחומים שונים, למשל דינו של מי שהזכיר את שם ה', דין שהוא מן התורה, ולאחריו דינו של מי שדיבר בחמה אל אחד מן הכוהנים (סרך היחד, IQS, טור ז, שורות 1–3),²⁶ ודינו של מי שקרב לאשתו לזנות, היינו, קיים עמה יחסים שלא כדין,²⁷ ואחריו

²⁴ ראו: א' שמש, 'עדות, תוכחה והתראה: עיון משווה בהלכת כת מדבר יהודה והלכת חז"ל', תרביץ, סו (תשנ"ז), עמ' 149–168.

²⁵ ראו: א' שמש, 'המבדיל בין בני אור לבני חושך, בין ישראל לעמים', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 209–220.

²⁶ י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 160–161.

²⁷ ראו: א' שמש, 'דימויי זיווגים אסורים בספרות כת מדבר יהודה', ג' ברין וב' ניצן (עורכים), יובל לחקר מגילות ים המלח, ירושלים תשס"א, עמ' 200, הערה 68.

דינו של מי שהתלונן על האבות (ברית דמשק, 4Q270, קטע 7, טור א, שורות 12–14).²⁸ כדי לברר מהם התחומים שלא נדונו בספרות ההלכה בקומראן ומדוע, יש להכריע קודם בשאלה אם אמנם הגיעה לידינו כל הספרייה הקומראנית או שמא מה שנראה חסר נדון דווקא באותם החיבורים שלא נמצאו. דומה שאוסף החיבורים שנמצא מגוון דיו כדי להניח שגם אם אינו מושלם הוא מייצג היטב את ספרייתה של העדה, וקשה להניח שנושאים שלא נדונו כלל במה שמצוי בידינו עלו רק בחיבורים שנעלמו מאתנו. לפיכך לא נימנע מלהזכיר כמה מן הנושאים החסרים ומלבחון סיבות אפשריות לחסרונות אלה ואף להצביע על המסקנות העולות מכך. העובדה שתחום הלכתי מסוים איננו נדון בספרות ההלכה הכתתית יכולה להתפרש בשתי דרכים מנוגדות. אפשר שההלכה הייתה מובנת מאליה ולא נזקקו לפרשה, ואפשר שהלכה זו לא נהגה בחיי הדת של עדת קומראן ולכן לא נדונה בספרות. הפירוש הראשון נכון בוודאי באשר לתפילין ומזוזות. אמנם אין שום התייחסות להלכותיהן של מצוות אלו בחלקים ההלכתיים שבספרות קומראן, אבל העובדה שבתי תפילין וכמות לא מבוטלת של שרידי פרשיות של תפילין ומזוזות נמצאו בקומראן מוכיחה בוודאות שמצוות אלו אכן נהגו שם. לפחות לגבי תפילין הדבר איננו מובן מאליה, מפני שהציווי 'וקשרתם לאות על ידך והיו לטטפת בין עיניך' (דברים ו, ח), שהוא מקורה של המצווה, יכול להתפרש באופן סמלי ולא מוחשי (ואכן כך פירשו אותו הקראים). קשה יותר לגבש עמדה באשר למצוות ציצית; גם זו איננה מוזכרת בספרות הכתתית ואף לא נמצאו שרידי ציצית בממצאים הארכאולוגיים בקומראן. האם הסיבה להיעדר התייחסות לציצית בהלכה הכתתית היא שקיומה של המצווה היה רגיל ומובן מאליה, או שמא להפך, מצוות ציצית לא נהגה בעדת קומראן?

ההלכות המגדירות את איסור בישול בשר בחלב, אכילתו וההנאה ממנו, תופסות מקום נכבד בספרות התנאית, וההקפדה עליהן הפכה במרוצת הדורות לסמל ההקפדה בקיום מצוות. מקורו של איסור זה בציווי החוזר שלוש פעמים בתורה: 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות כג, יט; לד, כו; דברים יד, כא). פשוטו של האיסור הוא על בישול גדי בחלב אמו דווקא, ובאופן זה הוא קשור במהותו לציוויים כמו 'ושור ושה אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' (ויקרא כב, כח) או 'כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך [...] לא תקח האם על הבנים' (דברים כב, ו–ז). הרחבתו של האיסור במסורת חז"ל לכל בשר בחלב קשורה כנראה להופעתו השלישית בתורה, בספר דברים. בספר שמות מופיע האיסור פעמיים בהקשר פולחני, ואילו בדברים הוא בא בסיוע רשימת המאכלות האסורים: 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכר לנכרי כי עם קדוש אתה לה' אלהיך. לא תבשל גדי בחלב אמו' (דברים יד, כא). תפיסתו של האיסור בהקשר של מאכלות אסורים מאפשרת להבינו שלא באופן מצומצם – גדי בחלב אמו שלו ממש – אלא כדוגמה לכל בישול בשר בחלב. לכל זה אין זכר בספרות הקומראנית שבידינו. מאחר שאיסור בשר בחלב הוא תוצאה (לא הכרחית) של האזהרה 'לא תבשל גדי בחלב אמו', מסתבר שהוא אינו מופיע בהלכה הכתתית מפני שלא נהג אצלם, ושהפרשנות המרחיבה לאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' לא הייתה מקובלת עליהם. עם זאת קשה להכריע בשאלה אם איסור בשר בחלב לא היה מקובל רק על הכת אבל קבוצות אחרות בעם כבר נהגו בו, או שמא בתקופה זו עדיין לא נהג האיסור גם בקרב הקבוצות האחרות. פילון, שחי בראשית המאה הראשונה לסה"נ, דן בציווי 'לא תבשל גדי בחלב אמו' במסגרת הדיון על 'אותו ואת בנו' ו'לא תקח האם על הבנים'; הוא איננו

²⁸ באומגרנט (לעיל, הערה 10), עמ' 163. לדעה אחרת ראו: י' שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 256; ליכט (לעיל, הערה 26), עמ' 183.

מזכיר אלא את האיסור לבשל את הוולד בחלב אמו, ובפירוש מתיר לבשל בשר בחלב.²⁹ יוסף בן מתתיהו אינו מזכיר כלל את האיסור המקראי. מתוך המקורות התנאיים עצמם עולה שאיסור בשר בחלב הוא קדום, אולם קשה לתארכו. המשנה קובעת: 'כל הבשר אסור לבשל בחלב, חוץ מבשר דגים וחגבים. ואסור להעלותו עם הגבינה על השולחן, חוץ מבשר דגים וחגבים. העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל – דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים: לא עולה ולא נאכל' (משנה, חולין ח, א). מחלוקת בית הלל ובית שמאי מצומצמת אפוא לשאלה אם מותר להעלות בשר עוף עם גבינה על השולחן, אבל כולם מודים שיש איסור על בישול כל בשר בחלב, כולל בשר עוף (אף שעוף אין לו חלב כלל), ושהאיסור כולל לא רק אכילת בשר שבושל בחלב אלא אף אכילת בשר עם גבינה בלא בישול. המסקנה המתבקשת מכאן היא שעצם ההבנה שאיסור 'לא תבשל גדי בחלב אמו' משמעו בשר בחלב כבר הייתה מבוססת היטב בהלכת חז"ל בתקופת בית הלל ובית שמאי וקדמה להם.

תחום נוסף שחסרונו בולט בספרות ההלכה הכתתית הוא הלכות המועדים; אלה נדונים רק במגילת המקדש, ומדובר שם רק על עבודת הקרבנות בבית המקדש. תורת המועדים היא חלק נכבד ממגילת המקדש ותופסת בה לא פחות משבעה עשר טורים. יש בה שינויים חשובים ביחס לאמור במקרא בפרטי הקרבנות ובעיקר בתוספת מועדים שאינם מוזכרים בתורה עצמה.³⁰ ברם לענייננו חשובה העובדה שבכל הקשור למצוות היום של המועדים חוץ מן הקרבנות אין במגילה אלא ציטוט של התורה. נעיין לדוגמה בעיסוקה של המגילה בקרבן הפסח ובחג המצות. תחילה מפרט המחבר את הלכות קרבן הפסח, לפי דעתו: 'ועשו בארבעה עשר בחודש הראשון בין הערבים פסח לה' וזבחו לפני מנחת הערב וזבחו במועדו מבין עשרים שנה ומעלה יעשו אותו ואכלוהו בלילי החצרות הקודש והשכימו והלכו איש לאוהלו' (11QT^a, טור יז, שורות 6–9). כמה חידושים יש כאן: זמן הקרבת הפסח הוא לפני מנחת הערב; המשתתפים הם רק זכרים מבין עשרים שנה ומעלה; את הפסח מותר לאכול רק בחצר המקדש.³¹ אחרי כן דן המחבר בחג המצות: 'ובחמשה עשר לחודש הזה מקרא קודש כול מלאכת עבודה לוא תעשו בו, חג המצות שבעת ימים לה' והקרבתמה בכול יום ויום לשבעת הימים האלה עולה לה' וכו' (שם, שורות 10–16). המחבר מפרט כאן את קרבנות החג, אבל איננו מוסיף דבר על האמור במקרא, לא באשר להגדרת איסור המלאכה ולא באשר למשמעותו המעשית של החג כחג המצות, ואיננו מזכיר כלל את האיסור על החזקת חמץ ואכילתו. כל אלו תופסים כידוע מקום נכבד במשנת פסחים. התופעה קיימת גם במועדים אחרים. מועד האחד בחודש השביעי, היינו ראש השנה, מתואר במגילת המקדש בלשון התורה 'שבתון זכרון תרועה', אבל בשום מקום אין פירוט של הציווי הזה. ואשר ליום הכיפורים, מגילת המקדש מאריכה בתיאור קרבנות היום, אבל מסתפקת בלשון הלקונית של המקרא בכל הנוגע לחובת העינוי (צום) ביום הזה. בחיבורים ההלכתיים האחרים שבספרות קומראן אין כל דיון בחגים או אזכור שלהם, חוץ מהלכה אחת בנוגע ליום הכיפורים: '[א]ל יז איש מזרע אהרון מני נדה ולא ירחצו ולא יכבסו [בין] גדול וצום ביום [הכפורים]' (4Q265, קטע 7, שורות 3–4).³² תמונת מצב זו עומדת בניגוד בולט למצב בספרות התנאית;

²⁹ על המידות הטובות, 143–144; ראו: פילון האלכסנדרוני, כתבים (מהדורת ס' דניאל-נטף), ג, ירושלים תש"ס, עמ' 216.

³⁰ ראו לכל זה: ידין (לעיל, הערה 3), א, עמ' 74–109.

³¹ דיון בהלכות אלו נמצא אצל ידין (שם), עמ' 79–81.

³² J.M. Baumgarten, '4QMiscellaneous Rules', הנ"ל ואחרים (לעיל, הערה 9), עמ' 28–57.

ההלכות הנוגעות למועדי השנה נדונות באריכות במדרשי ההלכה והן חלק נכבד ממסכתות ראש השנה ויוםא שבמשנה.³³

גם הפער בין העיסוק הרב במועדים בספרות התנאית לבין שתיקתה של הספרות הקומראנית עשוי להיות מוסבר בדרכים שונות. לגבי חלק מן העניינים, כמו איסור חמץ בפסח וחובת העינוי ביום הכיפורים, שחומרתם מודגשת בתורה עצמה, דומה שההסבר נעוץ דווקא בהיותם ברורים וידועים.³⁴ את ריבוי הדיונים בעניינים כאלה בהלכת חכמים שבמקורות התנאיים יש לייחס כנראה לתהליך התפתחותה של ההלכה בכלל. אחד המאפיינים של ההלכה של חז"ל הוא העיסוק בהגדרת מושגים, בקביעת שיעורים ומידות ובשרטוט מדויק של הגבולות בין המותר לאסור. ההלכה הקומראנית מייצגת בעניין זה שלב גולמי ומפותח פחות של ההלכה, ורק במקומות ספורים אפשר להצביע גם בה על ניצני התפתחות כאלה.³⁵ ברם באשר למצוות תקיעת שופר בראש השנה ייתכן גם הסבר אחר. במאמרו על ההלכה של פילון דן גדליהו אלון בטיפולו של פילון במצוות תקיעת שופר.³⁶ על מצוות תקיעת שופר כותב פילון: 'בהמשך החגים בא ראש-החדש הקדוש, שבו נוהגים, עם העלאת הקורבנות בבית המקדש, להריע בשופר, ומשום כך הוא מכונה נכונה 'חג השופרות' (על החוקים המיוחדים ב, 188),³⁷ ומכאן שאין תוקעין בראש השנה אלא על הקרבנות הקרבים במקדש. אלון הראה שאין זו רק עמדתו הפרטית של פילון אלא שדבריו הם עדות להלכה הראשונה שנהגה עד סמוך לחורבן, ושרק מאוחר יותר התפשט הנוהג של תקיעת שופר גם בגבולין. אפשר אפוא שהסיבה שהריטואלים של החגים – למעט תיאור הקרבנות במגילת המקדש – אינם נדונים בספרות ההלכה הכתתית היא שהם לא נהגו מחוץ למקדש.

מאפייניה של ההלכה הכתתית

הדרך הנוחה והיעילה ביותר לשרטט את מאפייניה של ההלכה הקומראנית היא להשוותה לחוק המקראי מחד גיסא ולהלכה שבספרות חז"ל מאידך גיסא. אף שההלכה הקומראנית היא בחלקה הגדול תוצאה של לימוד התורה, וכוללת הרחבות ופירושים לחוק המקראי, פירושים אלה קרובים בדרך כלל למשמע הפשוט של הוראות התורה ויותר מן הפירושים המורכבים המאפיינים את מדרשי ההלכה של חז"ל. ההלכה הקומראנית

³³ ראוי להדגיש שהמועדים מוזכרים במגילות קומראן בהקשרים לא הלכתיים. הבולט שבהם הוא בתחום הליטורגיה. כך למשל בקבוצת התעודות המכונה 'תפילות לחגים' (4Q507–509) מוזכרים בפירוש 'תפילה ליום כפורים', 'תפילה לחג הסוכות', 'תפילה ליום הבכורים' ו'תפילה לליל שמורים'.

³⁴ אכן חובת העינוי ביום הכיפורים מוזכרת בדרך עקיפין גם בברית דמשק. לפי האמור שם הבאים בברית התחייבו 'לשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ו, שורות 18–19). 'יום התענית' הוא בוודאי יום הכיפורים, ומכללא אתה למד בוודאות שעיקרו של היום הוא חובת העינוי. על יום הכיפורים במגילות ראו: J.M. Baumgarten, 'Yom Kippur in the Qumran Scrolls', *DSD*, 6 (1999), pp. 184–191.

³⁵ כך למשל בקטע מתוך ברית דמשק (4Q266, קטע 6, טור ג, שורות 3–9), הדן בהגדרת העוללות והפרט. ראו: באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 23–94; א' שמש, "דברים שיש להם שיעור" תרביץ, עג (תשס"ג) 387–406.

³⁶ ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל³, ב, תל-אביב תשל"ח, עמ' 106–114.

³⁷ התרגום כאן ולהלן מתוך מהדורת דניאל-נטף (לעיל, הערה 29).

שומרת על אופי החוק המקראי גם בהיותה אנונימית ואחידה; בכל החיבורים יש רק דובר אחד, והוא מחבר הטקסט עצמו, שאיננו מוזכר בשמו. לא כן במשנה או במדרשי ההלכה של חז"ל, שיש בהם דוברים שונים, המזוהים במקרים רבים בשמם. יש קשר הדוק בין תופעה זו לבין העובדה שהמסורת ההלכתית הכתתית אינה מכירה את תופעת המחלוקת, שכל כך אופיינית לספרות ההלכה של חז"ל. גם מן ההיבט הזה ההלכה הקומראנית, שהיא מוחלטת ואינה מאפשרת ריבוי דעות, דומה לחוקי התורה.

מאפיין נוסף של ההלכה הקומראנית הוא נוקשותה, הבאה לידי ביטוי בהיותה מערכת כוללנית ופסקנית שאיננה מתחשבת בנסיבות משתנות וחסרה הבחנות משפטיות המאפיינות את ההלכה של חז"ל. דוגמה טובה לכך היא ההבחנה בין לכתחילה ובין בדיעבד. המושגים האלה מופיעים אמנם בספרות התלמודית, אבל העיקרון העומד ביסודם קיים כבר בספרות התנאית. האיסור להוציא מרשות לרשות בשבת מוזכר בקובץ דיני השבת שבברית דמשק: 'אל יוציא איש מן הבית לחוץ ומן החוץ אל בית' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יא, שורה 8). איסור ההוצאה חל לא רק על חפצים שאדם נושא בידיו במטרה להעבירם ממקום למקום אלא אף על חפצים שהוא נושא על גופו תמיד. כך למשל נאמר בברית דמשק בהלכה הבאה: 'אל ישא איש עליו סמנים לצאת ולבוא בשבת' (שם, שורה 9). הלכה הזו מתייחסת כנראה למנהגן של נשים לענוד בקבוקי בושם נאים על צווארן. ההלכה אוסרת את הדבר, מפני שאגב הילוכה האשה העונדת עליה 'סמנים' אלו גם מוציאה אותם מרשות לרשות. גם במשנה מוזכר איסור זה: 'לא תצא אשה [...] בצלוחית שלפליטון' (משנה, שבת ו, ג), אלא שחכמים מבחינים בין צלוחית מלאה בבושם לצלוחית ריקה, ובתוספתא מסוכמת עמדתם כך: 'כללו של דבר, כל שהוא משום תכשיט לא תצא, ואם יצאת הרי זו פטורה, כל שאינו משום תכשיט, לא תצא, ואם יצאת הרי זו חייבת' (שבת ד, יא [מהדורת ליברמן, עמ' 19]). בעוד ההלכה הקומראנית פסקנית וכוללנית, ההלכה של חז"ל מציעה כאן שתי הבחנות: הבחנה מעשית – אם החפץ נחשב תכשיט אם לאו – והבחנה משפטית: יש מקרים שבהם לכתחילה לא תצא ובדיעבד אם יצאה – פטורה, ויש מקרים שלא תצא ואם יצאה חייבת.

חסרונה של ההבחנה בין חייב ובין אסור אבל פטור בהלכה הקומראנית הוא רק ביטוי אחד לחוסר ההבחנה הכללי בין דרגות חומרה שונות של האיסורים. הלכת חז"ל מבחינה בין איסורי תורה לבין איסורים שהם מדברי סופרים וכן בין דברים שחייבים עליהם משום שבות לבין דברים שחייבים עליהם משום רשות או משום מצווה (משנה, ביצה ה, ב). הבחנות קיימות גם בהוראות חיוביות ולא רק באיסורים; ההלכה התנאית מבחינה בין מעשה שהוא חובה למעשה שראוי לעשותו וכן בין הלכה למנהג. כל זה לא קיים בהלכה הקומראנית – יש בה רק חיובים ואיסורים.

התיאור הזה של ההלכה הכתתית זוקק הסתייגות. במקרים בודדים יש גם בהלכה הכתתית הבחנות בין מצבים שונים. בסרך מושב המחנות שבברית דמשק נאמר שבכל מחנה צריך שיהיה 'איש כהן מבונן בספר ההגי על פיו ישקו כולם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' יג, שורות 2–4). ברם ממשיך המחבר וקובע: 'ואם אין הוא בחון בכל אלה ואיש מהלויים בחון באלה ויצא הגורל לצאת ולבוא על פיהו כל באי המחנה' (שם). הנה כאן מבחין המחבר בין המצב העקרוני הרצוי, והוא שכוהן יעמוד בראש המחנה, לבין מציאות של שעת הדחק, שבה מנהיג את המחנה במקומו איש מן הלויים. מעניינת עוד יותר ההוראה הבאה: 'ואם מחנות ישבו כסרך הארץ אשר היה מקדם, ולקחו נשים כמנהג התורה והולידו בנים ויתהלכו על פי התורה' (שם, עמ' יט, שורות 2–4; ובלשון קצרה, שם, עמ' ז, שורות 6–7). המחבר עצמו חי כנראה בחברה שהתנזרה מחיי אישות

ההלכה במגילות מדבר יהודה

והייתה בפרישות, אך הוא התייחס לאפשרות שאנשים אחרים יחיו במסגרות המקיימות חיי משפחה כלגיטימית. מסתבר אפוא שאופייה הגולמי של ההלכה הקומראנית אינו בהכרח עקרוני. ייתכן שהוא נובע מעצם היותה קדומה להלכה המגובשת של חכמים ומייצגת שלב התפתחות ראשוני יותר של ההלכה בכלל.

כמה חוקרים הצביעו על מגמתה המחמירה של ההלכה הקומראנית כמאפיין מרכזי של מערכת הלכתית זו. מגמת ההחמרה בולטת במיוחד במקצת מעשי התורה, מפני שבחיבור זה כותב האיגרת מעמת חזיתית בין עמדותיו ההלכתיות שלו לבין עמדותיהם ההלכתיות של מתנגדיו הפרושים ומאשים אותם שאינם מקפידים כראוי על ציוויי התורה.³⁸ אכן ברוב מוחלט של הנושאים הנדונים במקצת מעשי התורה – אם כי לא בכולם – עמדתו של המחבר היא העמדה המחמירה, ותמונה דומה עולה מהשוואת קובצי ההלכה האחרים מקומראן להלכת חז"ל.³⁹ אופייה המחמיר של ההלכה הקומראנית קשור קשר הדוק למאפיינים האחרים של מערכת הלכתית זו. היצמדותה היחסית של ההלכה הקומראנית למשמע הפשוט של הציווי המקראי וגלמיותה, המתבטאת בהיעדר הבחנות בין סיטואציות שונות וחילוקים מושגיים משפטיים – כל אלה בוודאי תורמים לתוצאה המחמירה. ברם דומה שהנטייה לחומרה איננה רק תוצאה של גורמים אחרים אלא ביטוי לעמדה דתית־נפשית של יוצריה. הפרושים מכונים פעמים רבות בפי סופרי הכת בכינוי 'דורשי החלקות', ומנהיגם מכונה 'איש הלצון' או 'איש הכזב'. בברית דמשק מאשים המחבר את 'איש הלצון' אשר הטיף לישראל מימי כזב [...] בעבור אשר דרשו בחלקות ויבחרו במהתלות ויצפו לפרצות ויבחרו בטוב הצואר' (ברית דמשק [גניזה], עמ' א, שורות 14–19). האשמה זו פירושה שהפרושים ניגשים למדרש התורה שלא בתמימות אלא מתוך מגמה להקל על עצמם, ובוחרים ב'טוב הצואר', כלומר בחיים הטובים. בלשון מפורשת יותר מופיעה טענה זו בפשר תהלים: שם מאשים המחבר את איש הכזב על 'אשר התעה רבים באמרי שקר כיא בחרו בקלות' (4Q171, טור א, שורה 18–19).⁴⁰

ההלכה במגילות מדבר יהודה וההלכה הצדוקית

בספרות חז"ל מתועדות מסורות על כמה וכמה מחלוקות בענייני הלכה בין הפרושים לצדוקים ובין הפרושים לבייתוסים. ככל שנתרבו ידיעותינו על ההלכה בכתבי כת מדבר יהודה התברר שיש דמיון בין ההלכה שבכתבי הכת ובין זו המיוחסת בספרות חז"ל לצדוקים. עם פרסומה

³⁸ י' זוסמן, 'חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה"', תרביץ, נט (תש"ן), עמ' 11–75.

³⁹ חוקרים הצביעו על כמה מקרים שבהם ההלכה הקומראנית מקלה ביחס להלכה של חז"ל. כך למשל הצביע ידין על האמור במגילת המקדש: 'וכל איש אשר יגע על פני השדה בעצם אדם מת' (1QT^a, טור ג, שורה 4). מתוספת ההבהרה 'מת' עולה שלדעת מחבר המגילה איבר מן החי איננו מטמא, וזו קולא ביחס לדעת חז"ל (ספרי במדבר קכז [מהדורת הורוביץ, עמ' 165]). באומגרטן הראה שבניגוד לעמדת חז"ל, שפירשו כל הוראת רחיצה במים שבתורה כחובת טבילה, ההלכה הקומראנית מסתפקת בעניינים שונים ברחיצה ואיננה מחייבת טבילה. ראו דבריו בתוך: J.M. Baumgarten et al., *Qumran Cave 4, XXV: Halakhic Texts*: (DJD, 35), Oxford 1999, p. 91

J.M. Allegro, 'Commentary on Psalms (A)', idem, *Qumrân Cave 4, I: 4Q158–4Q186* (DJD, 5), Oxford 1968, p. 43

של מגילת מקצת מעשי התורה נוספה עוד עדות לקשר שבין הלכת הכת להלכת הצדוקים; שתי הלכות הנדונות במגילה מוזכרות בספרות חז"ל כעומדות במרכז של מחלוקת בין הפרושים לצדוקים, והעמדה שמציג המחבר זהה לדעת הצדוקים. זהות זו אינה רק בתוכן ההלכה אלא גם בלשונה ובמושגיה ההלכתיים. למשל במשנה נאמר: 'אומרים צדוקים: קובלים אנו עליכם פרושים שאתם מטהרים את הניצוק' (משנה, ידים ד, ז). הניצוק המוזכר כאן הוא עמוד הזרם של נוזל הנשפך מכלי קיבול אחד לאחר. עמדתם של הפרושים הייתה שעמוד נוזל שיוצקים מכלי טהור לכלי טמא איננו מחבר את שני הכלים, והנוזל שבכלי הטהור איננו נטמא באמצעותו מן הכלי הטמא. הצדוקים חלקו על הפרושים וסברו שהניצוק המחבר את שני הכלים נטמא מן הכלי הטמא ומטמא את הטהור. והנה במגילת מקצת מעשי התורה נאמר: 'ואף על המוצקות אנחנו אומרים שהם אין בהם טהרה ואף המוצקות אינם מבדילות בין הטמא לטהור כי לכת המוצקות והמקבל מהמה כהם לחה אחת' (חלק ב, שורות 55–58 [4Q394], קטע 8, טור ד). ההלכה הכתתית זהה אפוא להלכה המיוחסת במשנה לצדוקים, ושני המקורות אף משתמשים באותו המושג, ניצוק/מוצקות.

העמדה המקובלת במחקר בעקבות ממצאים אלו היא שההלכה הכתתית וההלכה הצדוקית הן במהותן אותה ההלכה, ושהלכות הכת הן הלכות צדוקיות.⁴¹ ברם אין להסיק מכך שכל מה שנכלל בספרות ההלכתית בקומראן מייצג הלכה סדורה שהייתה מקובלת על הצדוקים, אנשי חוגי הכהונה בירושלים. אנשי הכת תיארו כאמור את יצירת ההלכה כגילוי הנסתר, ואלו יכולים להתגלות רק לחברי הכת, מפני שרק להם נמסרו כלי הלימוד הנכונים. הווי אומר שלפחות חלק מן ההלכות שעליהן ניטש ויכוח בין הכת ובין מתנגדיה היו יצירה חדשה של אנשי הכת עצמם, ואילו שאר העם לא הכיר הלכות אלה וממילא לא צייט להן. כך הוא בוודאי באותם תחומי הלכה העוסקים בדרכי ארגון ובאורחות חיייה של העדה, שהם ייחודיים לכת. אבל דומה שיש מקום לשער שגם בתחומים אחרים פרטים אחדים בהלכה הכתתית היו ייחודיים לה ולא היו מקובלים על הצדוקים.

ספק אם לוח השנה הכתתי בן 364 הימים היה מקובל על הצדוקים ונהג אי פעם בפועל בירושלים.⁴² כפי שהראה מנחם קיסטר לוח השנה העומד בבסיס המקרא הוא לוח הלבנה, ואף ספרות הכת עצמה מעידה על אופיו הרפורמטיווי של לוח השמש. הטענה העולה מספר היובלים ומברית דמשק איננה שהלוח הנכון נשמר בישראל בתקופה היסטורית סמוכה לתקופתם, אלא שישראל כולם טועים בעניין זה כבר דורות רבים.

ועוד, בהלכה הכתתית כמה וכמה הלכות המטילות מגבלות בענייני נישואין וחיי אישות. מחבר ברית דמשק אוסר ביגמיה וכנראה גם כל נישואין שניים כל עוד בן הזוג הקודם חי; במקום אחר נאסר לשאת אישה שקיימה יחסי אישות בעת היותה פנויה – בין בתולה בין אלמנה – והחתן המיועד מזהר שלא לקחת אישה שיצא עליה שם רע בבתוליה בבית אביה, 'כי אם [בראות נשים] נאמנות וידעות ברורות ממאמר המבקר אשר על [הרבים]', כלומר דרושה בדיקה פיזיולוגית כדי

⁴¹ ראו: זוסמן (לעיל, הערה 38). לאפשרות אחרת לתאר את היחס בין ההלכה הכתתית והצדוקית, ראו: מ' קיסטר, 'עיונים במגילת מקצת מעשי התורה ועולמה: הלכה, תאולוגיה, לשון ולוח', תרביץ, סח (תשנ"ט), עמ' 327–330.

⁴² ראו: א' באומגרטן, 'מי היו הצדוקים', א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלני-סטי והרומי: מחקרים לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 393–412.

לוודא שהיא עדיין בתולה (4Q271, קטע 3, שורות 13–14);⁴³ מחבר ברית דמשק אוסר יחסי אישות בין בעל לאשתו בהיותה בהיריון. הלכות אלה ובמיוחד השתיים האחרונות תואמות את תיאורו של יוסף בן מתתיהו את נוהגם של האיסיים. לדבריו רובם נמנעים מנישואין: 'הם גודרים עליהם מפריצות הנשים, בהאמינם כי אף אחת מן הנשים אינה שומרת את אמונתה לבעלה האחד' (מלחמת היהודים ב, ח, ב);⁴⁴ יש קבוצות איסיות שבהן נישאים חברי הכת: 'אולם הם בודקים שלש שנים את הארושות ואחרי הכירם על פי שלש טהרות כי הן יכולות ללדת בנים, הם נושאים אותן לנשים. והם אינם נגשים אל נשיהם בעת הריון, להראות כי לא למלא את תאותם לקחו נשים, רק למען החיות זרע על האדמה' (שם, יג). מסתבר אפוא שהלכות המגבילות חיי אישות ייחודיות להלכה הכתית, ויש מקום לשער שהאשמתו של מחבר ברית דמשק את מתנגדיו שהם לוקחים 'שתי נשים בחייהם' (ברית דמשק [גניזה], עמ' ד, שורה 21) מופנית גם כלפי הצדוקים ולא רק כנגד הפרושים.

יעקב מילגרום הציע שכמה מן החומרות המוזכרות בספרות הקומראנית בנוגע לדיני טומאה וטהרה קשורות קשר הדוק להשקפת עולמה של הכת. בתעודה 4Q274 באות שלוש הלכות הקובעות שאדם הטמא בטומאה קלה, והנוגע בטמא בטומאה חמורה יותר, נטמא מאותו טמא ומוטל עליו לעבור תהליך טהרה מורכב יותר. הלכות אלה הן ביטוי לתפיסה הכתית של הטומאה ככוח דמוני בעל חיות ממשית, והיא נובעת מהשקפתם הדואליסטית של אנשי הכת, המשייכת את הטומאה לכוחותיו של בליעל.⁴⁵ הצדוקים, כפי שתיאר אותם יוסף בן מתתיהו, 'כופרים בגורה בכלל ואומרים כי האלוהים הוא רחוק ממעשה הרע ואינו משגיח אליו. והם אומרים כי נתן לאדם לבחור בטוב וברע וכל איש פונה אל אחד משני אלה על דעת עצמו' (מלחמת היהודים ב, ח, יד). מסתבר אפוא שקבוצת הלכות אלה לא הייתה מקובלת על הצדוקים, ושהיא ייחודית לעדת קומראן.

האם ניתן בכל זאת להבחין ביסודות המשותפים להלכה הכתית ולהלכה הצדוקית (נכנה יסודות אלה – ההלכה הכוהנית), והשוני מאלה של ההלכה הפרושית?⁴⁶ בתארו את שלוש הפילוסופיות של היהודים מציג יוסף בן מתתיהו את הצדוקים ואת הפרושים אלה כנגד אלה. בעוד הפרושים מתאמצים לקיים את הדברים הטובים שהועברו להם במסורת האבות, הצדוקים אינם מחויבים אלא לתורה הכתובה. הפרושים והצדוקים חלוקים אפוא ביחסם לפערים שבין האמור בתורה, ובין המסורת שהועברה בעל-פה: בעוד הפרושים רואים את המסורת כמחייבת, הצדוקים רואים עצמם חופשיים לפרש את התורה מתוכה ללא צורך ליישב את האמור בה עם המסורת (קדמוניות היהודים, יג, ט, ז). המחלוקת בין הפרושים למתנגדיהם על סמכותה של המסורת ועל עיגונה של המסורת שבידי

⁴³ באומגרטן (לעיל, הערה 10), עמ' 175.

⁴⁴ הציטוטים מ'מלחמת היהודים' כאן ולהלן על פי תרגום שמחוני.

⁴⁵ ראו: J. Milgrom, '4QTohara (a): An Unpublished Qumran Text on Purities', D. Dimant & L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness* (STDJ, 16), Leiden 1995, pp. 59–68.

⁴⁶ להצעה אחרת מוזו שלהלן לתיאור ההבדל בין ההלכה הכוהנית לזו הפרושית ראו: D.R. Schwartz, 'Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law', D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research* (STDJ, 10), Leiden 1992, pp. 229–240.

הצעתו ראו: J.F. Rubinstein, 'Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment', *DSD*, 6 (1999), pp. 157–183.

החכמים ברעיון התורה שבעל־פה באה לידי ביטוי בדרשה שנשמרה בסכוליון למגילת תענית: 'אמרו להם חכמים [לבייתוסים]: והלא כבר נאמר "והתורה והמצוה אשר כתבתי להורותם" וכתוב "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת למדה את בני ישראל שימה בפהם": "ולמדה" – זו מקרא, "שימה בפהם" – אלו הלכות'.⁴⁷ החכמים מגנים על עמדתם שמסורת בעל־פה יכולה לסטות מהכתוב בתורה שבכתב. הם מדייקים בדברי הפסוקים: אמנם יש תורה כתובה ויש שירה שנכתבת (כדברי הסכוליון: "ולמדה" – זו מקרא), אולם בצדן יש העברה בעל־פה: 'כתבתי – להורותם', 'כתבו לכם' – שימה בפהם'. לצד ספר התורה הכתוב הועברה לטענת חכמים מסורת בעל־פה שאמורה לעצב את מה שמסור בכתב (כדברי המדרש: "והתורות", מלמד ששתי תורות ניתנו לישראל, אחד בכתב ואחד בעל־פה' [נספרא, בחוקותי, ח (מהדורת וייס, קיב ע"ג)]). אכן חלק חשוב של המפעל התנאי במדרשי ההלכה הוא עיגון של המסורות שבעל־פה בפסוקי המקרא.

והנה מתברר – כפי שהראה קיסטר,⁴⁸ והאמור להלן מבוסס על דבריו – שעמדה עקרונית כמו זו שייחס יוסף בן מתתיהו לצדוקים עולה בביורור גם מכתבי הכת. בפשר הושע א מוקיע המחבר את הפרושים על שהם שומעים לקול רבותיהם במקום ללכת אחר ציווי התורה: '[מצותיו השליכו אחרי גום אשר שלח אליהם [ביד] עבדיו הנביאים, ולמתעיהם (דהיינו, חכמים) שמעו ויכבדו [] וכאלים יפחדו מהם בעורונם' (4Q166, טור ב, שורות 5–6).⁴⁹ לכן דורש בעל ברית דמשק מן המצטרף לעדה להקים על עצמו בשבועה 'לשוב אל תורת משה כי בה הכל מדוקדק' (ברית דמשק [גניזה], עמ' טז, שורות 1–2). דרך התורה האמתית היא אפוא הכתוב בחוק בלבד, ויש לזנוח את המסורות העממיות שהחזיקו בהן ישראל האחרים.

כמה מחלוקות בין הפרושים ובין הצדוקים וכת קומראן מתפרשות מתוך הנאמנות למסורות האבות מצד אחד והדבקות בפשט המקראות מן הצד האחר. דוגמה אחת היא דין 'נטע רבעי' – פרות שנה הרביעית. המקרא קובע שהפרי הוא 'קדש הלולים לה' (ויקרא יט, כד). על פי ההלכה הכוהנית יש להביא את הפרי למקדש – ביכוריו מועלים למזבח, לה', והשאר ניתן למשרתיו הכוהנים. לעומת זאת חכמים מצווים על הבעלים להביא את הפרי לירושלים ולאכלו שם. הלכת החכמים בעניין זה ממשיכה מסורת עממית עוד מימי בית ראשון.⁵⁰ ברם ההלכה הכוהנית דוחה מסורת זו מתוך נאמנות לפסוקי המקרא ודורשת שהפרות יינתנו לכוהנים. ייתכן שאף העדות בתוספתא על התנגדותם של הבייתוסים למנהג ניסוך המים על המזבח בחג הסוכות (סוכה ג, טז [מהדורת ליברמן, עמ' 270]), קשורה להתנגדותם העקבית של הכוהנים למנהגים העממיים ולרצונם לחזור לציווי המקרא בלבד.

לדחייתה של המסורת כגורם מחייב יש תוצאה נוספת. ברור לכול שהניסיון למלא אחר ציווי התורה דורש פעילות פרשנית רבה, שכן חוקי התורה אינם מפורטים דיים, ולא עוד אלא שפעמים רבות פשטי המקראות סותרים זה את זה. נאמנותם של החוגים הכוהניים למקרא בלבד הביאה

⁴⁷ כ"י אוקספורד, בודליאנה, על פי מהדורת ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 77–79. וראו: ורמן (לעיל, הערה 21), עמ' 488–490.

⁴⁸ קיסטר (לעיל, הערה 41), עמ' 331.

⁴⁹ J.M. Allegro, 'Commentary on Hosea (A)', הנ"ל (לעיל, הערה 40), עמ' 31.

⁵⁰ M. Kister, 'Some Aspects of Qumranic Halakhah', J. Trebolle Barrera & L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress* (STDJ, 11), II, Leiden 1992, pp. 571–588.

אותם להציע פירושים המבוססים על קריאה זהירה של המקרא עצמו, תוך ניסיון לעמוד על תמונת העולם שבבסיס ציווייו ולהשלים את החקיקה החסרה ברוחו.

הפרושים הלכו בדרך פרשנית שונה. המסורת שהחזיקו בה סתרה לפעמים את הכתוב בתורה, ומשום דבקותם בה היה עליהם לחזור ולפרש את ציוויי התורה לאו דווקא על פי פשט המקראות. הדבר תרם ליצירת תרבות פרשנית המאפשרת חופש פעולה רחב של לימוד התורה. הפרושים וחז"ל אחריהם הרשו לעצמם לפרש את התורה לאור תפיסותיהם הערכיות והדתיות⁵¹ אף במחיר בחירה בפירושים רחוקים מן המשמעות הראשונית של הציווי המקראי.

נדגים את ההבדל בין שתי האסכולות בעיון בדרכי טיפולן של ההלכה הכוהנית והלכת חז"ל בסתירה העולה מן המקרא באשר לשחיטת חולין.⁵² פשט המקרא בויקרא יז אוסר שחיטת חולין. על פי האמור שם יש לשחוט כל בהמה או צאן, גם אלו שנשחטים לצורך אכילה, בפתח אוהל מועד ולתת את דמם על המזבח, בתור כפרה על נטילת נפש החי. את דמן של חיות שאינן כשרות לקרבן – צבי ואייל וכן עופות – יש לכסות. לעומת זאת בדברים יב מותרת שחיטת חולין. על פי האמור שם אין חובה לתת על המזבח את הדם ואפשר לשפכו על הארץ כמים. ההלכה הכוהנית העדיפה את הציווי שבויקרא יז על האמור בדברים יב. לפי מגילת המקדש שחיטת חולין מותרת רק הרחק מהמקדש (11QT^a, טור נב, שורות 13–15),⁵³ וכשהיא מתבצעת יש לכסות את דם הבהמה והצאן בדומה לדמם של צבי, אייל ועוף, שאסור להקריב על המזבח (שם, טור נג, שורות 5–7). בספר היובלים אף מוזהר השוחט להימנע מהכתמת בגדיו או גופו בדם (היובלים ו, כח–לג; כא, טו–יח).

גם חכמים התמודדו עם סתירה זו. ברם בניגוד להלכה הכוהנית, בהלכת חכמים יש העדפה ברורה של דברים יב. ר' עקיבא דחק ופירש את האמור בויקרא יז כמכוון לשחיטת קודשים בלבד, אבל 'בשר תאוה' היה מותר לדעתו גם במדבר. גם ר' ישמעאל, החלוק עליו ומבין את ויקרא יז כפשוטו, סובר שאיסור שחיטת חולין המצווה בפרק זה נהג רק במדבר, ואילו עם הכניסה לארץ החל לחול הדין שבדברים יב: 'ר' ישמעאל אומר מגיד שבשר תאוה נאסר להם לישראל במדבר ומשבאו לארץ התיירו חכמים להם' (ספרי דברים עה [מהדורת הורוביץ, עמ' 140]).

מדוע העדיפה ההלכה הכוהנית את האמור בויקרא, וחכמים לעומתם את האמור בדברים? ייתכן שההכרעה הכוהנית נובעת מהפנמתם של ערכי היסוד שעליהם מושתת החוק בויקרא. ביסודו של זה התפיסה שדם בהמה, צאן וחיה מטמא את הארץ בדיוק כמו דם אדם, ותפיסה זו באה לידי ביטוי בפסוק 'דם יחשב לאיש ההוא, דם שפך' (ויקרא יז, ד). אמונה בסיסית זו איננה תלויה במקום גאוגרפי או בזמן היסטורי, ולכן אי אפשר להציע שההלכה השתנתה עם הכניסה לארץ כפי שפירשו חכמים. החכמים לעומתם היו מחויבים למסורת ולצורך ליישבה עם הכתובים, ולשם כך פיתחו דרכי פרשנות המבוססות על הבחנות בין מציאויות שונות; דרכי

⁵¹ ראו: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז.

⁵² כ' ורמן, 'דין כיסוי הדם ואכילתו בהלכה הכוהנית ובהלכת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 173–183.

⁵³ רוב החוקרים סבורים שלפי מגילת המקדש שחיטת חולין מותרת רק במרחק מהלך שלושה ימים מן המקדש, ראו: ידין (לעיל, הערה 3), א, עמ' 246–247. לפירוש אחר של הפסקה הנדונה במגילת המקדש

ראו: A. Shemesh, 'A New Reading of Temple Scroll 52:13–16: Does this Scroll Permit Sacrifices Outside the Land of Israel?', L.H. Schiffman, E. Tov & J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery*, Jerusalem 2000, pp. 400–410

פרשנות אלה אפשרו להם להתעלם מטעמו של החוק בויקרא, להגבילו לתקופת הנדודים במדבר, ולהכריע להלכה לפי האמור בדברים יב ובהתאם למסורת שהייתה מקובלת בידם.

דוגמה נוספת למחלוקת בין הצדוקים לפרושים שמתפרשת היטב על פי הבחנה זו היא המחלוקת על דינם של עדים זוממים.⁵⁴ כך נאמר במשנה: 'אין העדים הזוממין נהרגין עד שייגמר הדין. שהרי הצדוקין אומרים: עד שיהרג, שנאמר: "נפש תחת נפש". אמרו להם חכמים: והלא כבר נאמר "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" והרי אחיו קים' (משנה, מכות א, ו). לפי הצדוקים אין העדים הזוממים נהרגים אלא אם כן נתגלה השקר לאחר שנהרג הנדון על פי עדותם. חכמים לעומתם מצביעים על העובדה שהפסוק קובע 'ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו' (דברים יט, יט), משמע שהם נדונים למיתה על עצם עדותם הזוממת ואף על פי שהנדון עדיין לא נהרג על פיהם.⁵⁵ המפתח להבנת עמדתם של הצדוקים הוא בפסוק המצוטט על ידם: 'נפש תחת נפש'. פסוק זה איננו לקוח מפרשת עדים זוממים אלא ממקום אחר. בויקרא נאמר: 'ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש' (ויקרא כד, יז-יח). הצדוקים הפנימו את הרעיון העומד בבסיס פסוקים אלו, היינו שעונש המיתה הוא דווקא 'נפש תחת נפש'; רעיון זה תואם את התפיסה הבאה לידי ביטוי בתורה גם במקומות אחרים, והמדגישה שעונש המוות לרוצח נועד למנוע את החנפת הארץ בדם הנרצח: 'ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו' (במדבר לה, לג). אם זה טעם עונש המוות לרוצח, הרי הכרח להתאים את האמור בפרשת עדים זוממים לרעיון זה ולקבוע שגם עדים זוממים אינם נהרגים עד שיהרג הנדון. חכמים לעומתם אינם חותרים להרמוניזציה של חוקי התורה ונוטים לפרש כל חוק כעומד באופן עצמאי; על כן יכלו לדבוק במשמע של 'כאשר זמם' (תכנון, חשב, גם אם עדיין לא ביצע), אף על פי שהוא חידוש יוצא דופן ביחס לתפיסתו הכללית של המקרא.

ייתכן שאף המחלוקת המפורסמת בין הפרושים לבייתוסים על מועד הנפת העומר וממילא גם על מועד חג הביכורים, קשורה לאותה הבחנה בין שתי הגישות. איננו יודעים אם הלכה זו הייתה מקובלת גם על הצדוקים (הן במשנה הן בתוספתא מוזכרים הבייתוסים, ואפשר שזו קבוצה הקרובה מבחינה הלכתית לעדת קומראן ואינה מייצגת את הצדוקים היושבים בירושלים). אולם הדרך שנוקטים הבייתוסים היא דרך ההלכה הכוהנית שהזכרנו. לפי הפרושים זמן הנפת העומר הוא ביום טז בניסן, למחרת יום טוב הראשון של חג המצות. הבייתוסים התנגדו להלכה זו וטענו ש'אין קצירת העומר במוצאי יום טוב' (משנה, מנחות י, ג; תוספתא, מנחות י, כג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528]) אלא ביום ראשון שלאחר חג המצות. מחלוקת הבייתוסים וחכמים קשורה כנראה לציווי הכפול בתורה. בציווי על ספירת העומר בויקרא משתמשת התורה ביחידת הזמן של שבת: 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה, עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה' (ויקרא כג, טו-טז). לעומת זאת בציווי בדברים משתמשת התורה ביחידת זמן של שבוע: 'שבעה שבעת תספור לך מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבעות. ועשית חג שבעות לה' אלהיך' (דברים טז, ט-י; השוו: שמות לד, כב; במדבר כח, כו). פירושה של שבת הוא שבוע המתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת, ואילו שבוע יכול להתפרש כיחידת זמן כלשהי של שבעה ימים. ההשקפה הבייתוסית הכפופה אפוא את האמור בדברים לאמור בויקרא והכריעה שתחילת הספירה תהיה ביום ראשון

⁵⁴ ורמן (לעיל, הערה 53), עמ' 181, הערה 35.

⁵⁵ ראו: ש' נאה, 'שתי פרשיות שהן אחת: עיון במשנת מכות א, ד-ו ובתלמוד שעליה', י' אלמן, א"ב הלבני וצ"א שטיינפלד (עורכים), נטיעות לדוד: ספר היוכל לדוד הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' קט-קכה.

בשבוע. חכמים לעומתם בחרו בדרך האחרת וקבעו שהספירה תהיה של חמישים יום שיתחילו ממחרת יום טוב הראשון של פסח, יהיה היום בשבוע שבו תחל הספירה אשר יהיה. בעקבות כך נאלצו להידחק ולטעון שהצירוף 'ממחרת השבת' איננו בהכרח ממחרת שבת בראשית, היינו יום ראשון בשבוע, אלא ממחרת החג, שיש בו חובת שביתה. ייתכן שדעת הפרושים הייתה מבוססת על מסורת עממית מקובלת – שבאה לידי ביטוי כבר בניסוחו של ספר דברים – ואפשר שהמהלך הפרשני שלהם נבע מן הצורך ליישב מסורת זו עם האמור בויקרא. על כל פנים הם, בניגוד להלכה הכוהנית, הרשו לעצמם יותר חופש פעולה בבחירת הפירוש הנראה להם.

סיכום

קובצי ההלכה מספרות קומראן מייצגים את הדרך ההלכתית שבה דבקו אנשי עדת קומראן. לעתים זו הלכה ייחודית להם ולעתים היא משקפת גם את זו של הצדוקים, אנשי הכהונה בירושלים. ההבדל בין ההלכה הקומראנית והצדוקית ובין ההלכה התנאית הוא רב ונובע משתי פנים שונות של היחסים בין שתי מערכות הלכה אלו. מן ההיבט האחד היחס בין ההלכה הקומראנית־הצדוקית להלכה של חז"ל הוא יחס של התפתחות. ההלכה התנאית מאוחרת יותר, ועל כן מפותחת יותר ומפורטת יותר. קרוב לוודאי שלו נמצאו בידינו כתבי הפרושים עצמם הם היו קרובים יותר מן הספרות התנאית להלכה הכתתית (ומתוך כך מוסברת קרבה כלשהי להלכה הכתתית בדבריהם של בית שמאי, המייצגים פעמים רבות רובד קדום של הספרות התנאית). מן ההיבט האחר ההלכה הקומראנית־הצדוקית וההלכה הפרושית – וממילא יורשתה, ההלכה של חז"ל – שונות זו מזו באופן מהותי, שוני הנובע מן ההבדל ביחסן של שתי הקבוצות למקרא ופרשנותו. ההלכה הכוהנית צמודה יותר לפשטי המקראות ונאמנה לעקרונות ההלכתיים העולים מהם, בעוד הפרושים והתנאים, ממשיכי דרכם, מעדיפים את המחויבות למסורת האבות ומפרשים את התורה באופן שתתאים אליה. גישות שונות אלו יצרו מערכות הלכה שונות ונבדלות זו מזו באופן מהותי.

חשיבותן של העדויות על ההלכה מקומראן חורגת מעבר לתיאורה של כת מדבר יהודה ונהגיה. בעקיפין עדויות אלה מספקות לנו מידע רב על ההלכה שנהגה אצל מתנגדיה של עדת קומראן, הצדוקים מצד אחד והפרושים מצד אחר. העדויות העולות מספרות קומראן על ההלכה הפרושית חשובות במיוחד, מפני שהן עשויות להיות מפתח להבנת דרכי התפתחות ההלכה הרבנית שהרי התנאים היו ממשיכיהם של הפרושים.