

לקדמות חוקת "ספר הברית"

דעה רווחת שהיתה מהלכת פעם ברבים — בבקורת — היתה שהחוקה שלפנינו היא מתקופת המלוכה. עיקר טענותיה היה שבכמה מקראות בפרשה זו דנים בעסקי שדות ומניחים את החקלאות כמציאות קיימת¹, והרי "כידוע" לא באה החקלאות לישראל אלא מן הכנענים.

אולם שלא כפי שהיה מקובל פעם, ברור לנו היום כי החקלאות לא היתה ביסודה זרה לבני שם. כבר עמדו על כך שהחקלאות בשלביה הראשונים (שלב אוגרי מזון ומעדר) היתה ידועה לבני שם לעמיהם וללשונתם — והדברים נשתקעו בלשונות של אותם עמים במונחים שהם משותפים לכל לשונות בני שם. עדות ברורה לדבר נמצאה בזמן האחרון בתאורי החיים העולים לנו מבעד למכתבי מארי שבארם נהרים, ארץ מולדת האבות. השבטים המתגוררים שם הם רועי צאן ובקר וחמור, אולם באותה שעה הם מטפחים גם חקלאות במושבותיהם. ונטיה זו שהיתה קיימת אצל האבות כשהם עדין בארץ מולדתם הראשונה, חוזרת ובאה אלינו בכתובים בספר בראשית, כשגם אדם, קין ונח הם עובדי אדמה ונוטעי כרם, ואין צורך לומר האבות גופם (בראש' כו, יב; כז, כח; לז, ו-ז). ונטיה ראשונה זו ודאי נתחזקה בעם בשבתם בארץ חקלאית מובהקת כ"ארץ מצרים" ומרצון או שלא מרצון עבדו ב"כל עבודה בשדה" (שמות א, יד)^{*1}. ובודאי היתה נטיה זו יסוד מיסודות המציאות לעתיד הקרוב כשעומדים לעבור ולהשתקע בארץ היעודה: ההנחה ביציאת מצרים היתה כמובן לא שהם יוצאים לחפשי לחיי נדוד ומדבר, אלא יצאו על מגת לבוא בקרוב לארץ כנען ולהשתקע בה עולמית. שירת הים היא תעודה נאמנה על כך^{*1}.

אולם מעיקר הדבר איננו מתכוונים כלל לחזור לדון בהנחות בקורתיות ישנות. רצוני להציע כאן שיטה מיוסדת על הנחות ידועות — שדברו בהן — ועל

1. כגון שמדברים במבער בשדה אחר (שדה של איש אחר) או באש שיצאה לבער ואכלה גדיש או קמה (כב, ה), או דנים בפשטות בשמיטת קרקעות: "ושש שנים תזרע את ארצך ואספת את תבואתה והשבועית תשמטנה" (כג, י), ובעליה לרגל לחג הקציר "בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (שם, טז). וכך מדברים בעבד העברי שנרצע לדלת ולמזוזה. אולם ראה ראב"ע: לשער העיר 1.

*1. עיין לענין זה ביתר פרוט במאמרי "ארץ המולדת של בני שם", מוצאי דורות, עמ' 11 ואילך.

*1. עיין באחרונה W. F. Albright, *Yahve and the gods of Canaan*

הנחות אחרות, שלא דברו בהן, שביסוד החוקה של "ספר הברית" מונחים שני חלקים; אחד שמושך חייו מימי האבות ובעקרו של דבר הוא מתיחס לדורם ומשקף עדין נאמנה את החברה הפטריארכלית הראשונית של אלו, ואחד שבא אלינו מימי משה ומיד משה. חלקים אלה אינם מופרדים לחלוטין אלא אדרבה מובלעים הם ומעורבים זה בזה; מפעם לפעם "מופיע" בהם אלהים בלשון מדברת בעדו, והדעת הקרובה המסתברת היא שדורו של משה או בפשטות דבר אלהים ביד משה, הוא שמדבר אלינו בזה. אלא שבכל זאת קיים גבול ותחום: החברה בחלק הראשון היא החברה הקדומה, שבודאי האריכה ימים גם מאחרי האבות הראשונים; סוף סוף באו ישראל לגור בארץ גשן כי על כן ארץ מרעה היא, ו"עבדיך אנשי מקנה מנעוריהם"; אבל מאחר שחוקה אין משנים כל יום שני ושלישי כל עוד שתוכנה הולם את החברה הראשונה, הרי יכולים ומותרים אנו להניח, כדרך שכבר הניח ד"ה מילר² עם גלוי חוקי עמורבי, שאכן ביסודה משקפת החוקה דורות האבות ומזמנם היא באה.

אלא שפטור בלא כלום אי-אפשר. סוף סוף חיים אנו בדור, ששיטתו של אלט קנתה לה שביתה בין החוקרים. ואפילו אין אנו — כפי שכבר רואים מזה — מודים לה כלל, אבל בכל זאת עדין מצווים אנו לומר למה.

שיטתו של אלט מבוססת על הנחה שביסוד "ספר הברית" יש שני חלקים. אחד — קוואיסטי — שפותח בלשון "כי" וממשיך ב"אם" "ואם" וכד'; ואחד (אפודיקטי) שמדבר בלשון של גזרה, ומעין-גזרה (בינוני וכד'). הראשון יסודו אצל הכנענים והוא הגיע לישראל לאחר שבאו לארץ; ואילו השני — יסודו ישראלי מקורי.

מן הכנענים כיצד? אלט יודע שארץ כנען — ובודאי אותו חלק שכבשו ישראל — היה מחולק למדינות מדינות ששטחן מוגבל. מעתה מאיזו מדינת-עיר באה חוקה זו? הוא תופס על כן מרובה מלכתחילה: חוקה זו ש"מדברים" בה, אינה אלא חוקת ההיקסוסים שפשטו בארץ כנען ויסדו בה אותן ממלכות שמוצאים בתקופת עמרנה, והם שבאו מן המזרח (או הצפון?) והם שהביאו אתם אותם סדרי חוק ומשפט שנתרווחו בערי כנען ומהם עברו לישראל. והרי הוא דורש קל וחומר, מה אם בתרבות החמרית נוקקו ישראל לקודמיהם (עבודת אדמה, בצורים וכד') קל וחומר בתרבות הרוחנית. והרי חוקי ס' הברית מגיחים תנאי הארץ. ולא בכדי חוקים הללו — הדברים אמורים כאמור בחלק הקוואיסטי — חילוניים הם מעיקרם, "ואין ההכרה הישראלית ניכרת בהם כל-עקר"; אין יודע בהם על שופטים

2. D. H. Mueller, Die Gesetze Hammurabi's und ihr Verhaeltniss zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln etc., Wien, 1903.

ממונים מטעם הרשות ואין בהם רמז לכהן. אפילו כשהם באים במגע בספירה של קדושה עם אלהים, אין אלהות זו נראית שונה ממה שהיא בחוקי עמורבי. — ומה — מהיות החוקה היקסוסית — מקור הדמיון לחוקות המזרח. אמנם תמיהה היא, שבחוקה זו אין כל זכר לפקידות, חיי מסחר, וחרושת, ודיני שדות וכו', אלא שעל כך יש תשובה: בישראל נתבטל חלק זה כיון שלא נצרכו לו או לא הבינו אותו...

אשר לחלק השני — האפודיקטי — הדבר המענין או המפתיע שבו הוא, שאין אלט זקוק כלל לספר הברית אלא הולך כרוכל ומלקט לצורכו מכל מקום שמודמן לו; ס' הקדושה — יאה; ס' דברים — גאה; עשרת הדברות ודאי נאים, אלא שהם דווקא זקוקים לנתוח קשה. אלא שכל תומר זה — וגם מחוץ לעשות הדברות — אינו מתקיים כהיותו והוא זקוק לניסוח מחדש, לשפוף מתמיד — מ' 3-4 עד 5 נקישות במשפט ומסתיים לעולם ב"מות ימות". למה כך? דבר זה מתבאר ש"חוקים" אפודיקטיים אלה שמנינם קבוע — 12 במספר — אינם זקוקים כלל לשופטים אלא ניתנים לרציטציה בפי הלויים. מגין באו לכאן הלויים והרציטציה והמספר הקבוע? כמובן שאלט מצא אותם בדברים כו. אמנם בדברים כו מדובר על עבירות שבסתר, שאינן עשויות מטבען להגיע לידי שופט ועל כן יש צורך להכריז עליהן ברבים. אלא שלטעם זה אין אלט חושש כלל. מס' הברית נוטל אלט דווקא חלק מועט והחלק הבלתי משוכלל ביותר: דין "עין תחת עין" וכו' (אם שבודאי לא נעלם ממנו שדין זה ישנו לעמורבי בצורה קוואיסטית; והוא יודע שחוק כזה מאידך לא היה קיים מעולם בחוקה כנענית). קשה מכלם מה, שנטלו מתחת ידו עשרת הדברות: כרותי אברים בלא ראש וסוף — ולעולם בלשון של שלילה (לא "כבד את אביך ואת אמך"... ולא "שמור את יום השבת לקדשו", וכמובן במספר קצוב של נקישות) אלא שמשום מה אין אלט (האם מפני שהוא ידע גבול לידיעותיו בעברית?) אומר לנו כיצד היו כתובים בלוחות. ועל-כך חבל. וחבל שלא אמר לנו כיצד היה מנוסח "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים", בלשון של שלילה, ובמספר נקישות מוגבל. לכאורה יש טעם בתאוריה שמדברת סוף סוף בלשון ענינית ומודה שלשון זו וזו בחוקה יש להגביל לחברה המסוימת בהשקפותיה הדתיות. אולם מה טעם בלקט זה שמספרו קצוב, ובא מכאן ומכאן, ואחרי הכל אינו מיועד כלל לעיקר תעודתו, לשפיטה, אלא לרציטציה בצבור. שוב אנו עומדים בתחום הדרשנות הפרוטסטנטית הגרמנית.

נבוא אצל החוק הקוואיסטי. עיקר ראיתו של אלט כאן היתה — כפי שראינו — אותו קל וחומר, האומר שישראל גזקו לכנענים בכל דבר מתרבותם. אולם איני רואה טעם לדון בקל וחומר שאינו נאמן עלי. נאמנים עלי בהחלט דבריו

של קויפמן בזה^{2*}, שלאמתו של דבר אין ראייה בשום כתוב — ומקור אחר אין לנו — שהיתה התערבות בכנעני בשטח הכבוש הישראלי. שכן האמת היא, (שפרט למלחמה של סיסרא) אין הכנעני גורם מלחמתי; אין עבדים כנענים, ואין השפעה תרבותית (בחקלאות וכו'); אין השפעה לשונית; אין שותפות של כלי מלחמה, ומעל הכל קיים קרע עמוק בצורת המשטר המדיני (החלוקה היש-ראלית עומדת על השבט ולא על מדינת העיר). וממילא יש להפוך את הקל וחומר הנ"ל ולומר: אם בתחום התרבות החומרית, מעטה השפעת הכנענים למידה כזו, קל וחומר בתחום הדתי!

הגחה זו רחוקה גם מטעמים אחרים; יש שאמרו, יש שלא אמרו. מניח אני את הטענה על מלכות-של-היקסוס, שלמעשה אין אנו יודעים עליה, לאחר הכל, חרף כל הדבורים הרבים בה, כמעט ולא כלום: לא מי היו הבאים סו"ס; ולא כיצד באו. כרגיל הניחו לפי הרכב האוכלוסין המתגלה בתעודות מאלֶלַח, אוגרית, ואגרות אל-עמרנה³, שאלה היו רובד אתני של חורים וקרוביהם בשטח לאחר הערוב בארים, אולם יפסן ראה בהם דוקא עברים, ועברים הוא רואה גם בעם שיצא ממנו עמורבי ורעיו. היינו שהוא מקדים את ההיקסוס של אלט ונותנם ענין לשכבה קודמת, אך אם כה או כה, העיר הכנענית, כפי שכבר טענו, לא יכלה בכל אופן לעולם לשמש דוגמה. הרי היתה זו ודאי חברה מיליטריסטית, מוגרכת, שמקום בראש תפסו בה המלך ושריו ועבדיו, ראשי החיל והרכב והפרשים, והסוחרים הגדולים היוצאים למרחקים לחפש "חוצות" למרכולתם (השווה מל"א כ, לד). גם בה, כמו בבבל, עבדו אריסים בשדות והשדות נמכרו ועברו מיד ליד בחוזים כתובים ונחתמים. המעמד החברתי והמדיני — היה ודאי, כפי שנמצאנו למדים מהתעודות באוגרית — מעין מה שתואר ב"משפט המלך" של שמואל (שמ"א ח, יא-יז) ואין דבר לכל זה ולעולם של "ספר הברית". למרות דבריו של אלט, יש ספק אם אף "עיר המקלט" (שמות כא, יג) היתה קיימת כבר קודם. עובדה, שבכל מקום שיש מלכות, נוטל המלך שיפוט זה לידו (ואין הערבים במדבר ראייה ולא הומוסוס). מלבד זה אין ארץ כנען — ממלכה אחת אלא קונגלו-מרט של מלכויות, והיכן יכלה לקום עיר מקלט? טענתו של אלט, שחוקי המלכות הפיאודלית הכנענית היו פעם בחוקת ספר הברית אלא שבאו ישראל והשמיטום (משום שלא מצאו בהם ענין או היו למעלה מהשגתם) אינה תשובה;

*2. תולדות האמונה הישראלית, כרך א', פרק יד.

3. שהם לנכון, הכנעני, החתי, הפרזי, הגרגשי, היבוסי וכו', שאנו מכירים מהכתוב.

4. עיין פ. קורנגרין, חוקי המורח הקדמון, 204; י. קויפמן, ספר יהושע, 259,

ואילך (וראה ביחוד שם, הערות 12 ו-23).

יותר מדי יש בה ממראית עין של בדיחה מפורסמת, שבמקום הניר הריק מהלכת היתה פעם רכבת אלא שכבר נסעה ואינה, אדרבה האמת נראית אחרת: רכבת מעולם לא יכלה לעבור כאן, כיון שמעולם לא היו פה מסלול ברזל, סימני הציביליזציה העירונית. תחת זה הילכו כאן מאז ומעולם עד ליום שנכתבה חוקה זו על ספר — עדרי צאן ובקר רועים בְּכַבְרָם. זו עדין חברה אפילו מלפני "ברכת האדמה" (של המסון) וכל שכן מלפני היות מהנדסים לרכבות. נדמה לי, שאלו היתה לחוקה זו זיקה כלשהי לאיזו מלכות, הרי בסופו של דבר היו מדביקים אותה באיזה מלך, נאמר, דוד, שנאמר בו: "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו" (שמ"ב ח, טו), או שלמה, שכל שבקש בחלומו בגבעון (מל"א ג, יא) היה: "ונתת לעבדך לב שומע לשפוט את עמך להבין בין טוב לרע". אלא שלהכעיס מצוה דוד בספר שבודאי נכתב עוד בימי שלמה: "ושמרת את משמרת ה' אלהיך ללכת בדרכיו לשמר חקתיו מצותיו משפטיו ועדותיו, ככתוב בתורת משה" (מל"א ב, ג) ושלמה נענה: "הנה נתתי לך לב חכם... ואם תלך בדרכי לשמר חוקי ומצותי כאשר הלך דוד אביך והארכתני את ימך" (שם ג, יב-יג).

אין אני גם מאמין במאומה לאלט, שחוקה זו יסודה בתקופת השופטים. בתקופת השופטים, מלבד מה שמבחינה חברתית העם מפולג לשבטים (ובודאי אין "עברים") ורק לעתים רחוקות מזומנת לו אחדות כל־שהיא, הרי בכל־אופן דבר ברור שעם ירושת הארץ החלה מיד ההתנחלות על הקרקע. ואילו החברה של ספר הברית היא עדין ובראש וראשונה חברה של רועים והסדה הוא בפריפריה, שבדוחק יש לה עמידה עצמאית. בתקופת השופטים יושבים ישראל גם בערים. עוד דבר שלא אמרו, או לא הטעימו, הוא גוף התפיסה המונחת ביסוד שטתו של אלט. בשום מאמר ממאמריו לא הודה אלט מעולם באיזו צורה, שאכן באו אבות ישראל מארם נהרים, וממילא אין אנו תוהים אם לא יכול הוא לומר, כדרך שמילר (הת"ח היהודי מבוצ'ץ) אמר, שיש קשר של זיקה בין חוקת ספר הברית (הקזואיסטית, אך לא במובנו ובהקפו של אלט) לחוקות הגדולות בבבל. אלא דבר שאלט לא הספיק להודות בו, הספיק תלמידו הנאמן נות⁴, לאחר זמן. בשורה של מאמרים שנתפרסמו על־ידו בשנותיו האחרונות, ובספרו על "תולדות ישראל" במהדורתו האחרונה, חזר בו נות, והודה לתעודות במארי, שאכן משמשות הן עדות נאמנה לקשר הראשוני שנתקיים בין אבות ישראל לבין העמים והשבטים האמוריים (הוא קרא להם "פרוטו־ארמיים"), שנתפשטו אותם ימים בכל השטח

* 4 עיין דרך משל:

M. Noth, "Mari und Israel", in *geschichte und Altes Testament*, 1953, pp. 127—152.

של ארם נהרים ובבל. ואם כך, הרי ממילא לא נזקקו ישראל לשמוע על שטה של חוק קזואיסטי דוקא בבואם לשבת בארץ כנען. אלא, כפי שהדעת נותנת, כבר שמעו וידעו ונהגו על פיה עוד בשבתם בארץ מולדתם הראשונה בין שבטים (מסוגם של בני חֲנָה, בנִימִין, ושוֹתָן). הקרובים להם באורחות חיים, שתואמים חברתם. והרי רק חברה כזאת היא היחידה שהולמת את "המשפטים" שבספר הברית (בחלקו הראשון), שמצד אחד אחוזה היא במסורת החוקים, שמהם גשתלשלו חוקי עמורבי ואֲשֶׁנֹּנָה, ומצד שני פרימיטיבית היא מהם, ועדין אין בה זכר לחברה העירונית המפותחת הנגלית בחוקים הבבליים.

פרוש הדבר הוא איפוא, שאנו מגיעים חזרה "באין ברירה" לימי האבות, על הדרך שהניח מילר. אלא אף-על-פי שאף אנו מודים למילר, שביסודה קובעת חוקה זו בתוכנה — היינו בגילויי החיים הפרימיטיביים שבה לחוקת עמורבי, שכל אותם חיי עיר הומים של בבל מאותם ימים, עדין לא באו בה לידי ביטוי, והיא מייצגת אורח חיים של חברה פסטורלית עברית, אלא שלא כמוהו דומים אנו לצמצם במשהו קביעת החוקה בכללותה (ולא בפרטיה, כי בפרטיה פה ופה היא מעשה ידיו של נביא שטובע בה חותמו בשם אלהיו) לומר, בניסוחה האחרון מלפני משה, באה היא מן הימים שבין יעקב ליציאת מצרים, כפי שאבאר מיד, אם כי נשמרו בה גם המשפטים הקדומים מזה, שהיו מקובלים בחברה העברית גם עד שהיא געשתה "ישראל". עומדת איתנה פרשנותו של הרשב"ם לכתוב: "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמרת מצותי חקותי ותורת" (בר' כו, ה) : "לפי עיקר פשוטו, כל המצוות הניכרות (שטעמן ניכר, שהן מובנות לבריות) כגון גזל ועריות, חימוד, דינין, והכנסת אורחים, כולם היו נוהגים קודם מתן תורה אלא שנתחדשו ונתפרשו, וכרתו ברית לקיימן"⁵. אמנם היו חוקים, שנהגו על פיהם האבות, והם נמצאים בספר בראשית ולא הגיעו לחוקת ספר הברית, על הדרך שהבין זה סייס⁶*, כשהוא אמר: "החוקים והמנהגים בס' בראשית הנרמזים דרך אגב בתולדות האבות, אינם מתיחסים לחוקת משה אלא למה שאנו יודעים היום, כי היתה חוקת המעצמה הבבלית".

הוא עצמו מצביע על המעשה הידוע מחיי אברהם ושרה והתנהגותה כלפי הגר

5. והשווה לשון הרמב"ן (לבראשית ל"ב, יג) : "ועל דעתי הדינין שמנו בבני נח בשבע מצוות (דינין וברכת השם, ע"ו, ג"ע, שפה"ד ואבר מן החי (סנהדרין נו, א) אינם להושיב דינים בכל פלך ופלך בלבד (רמב"ם הלכות מלכים פ"ד י"ד), אבל ציוה אותם בדיני גנבה ואונאה ועושק ושכר שכיר ודיני השומרים ואונס ומפתה ואבות נזוקין וחובל בחבירו ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהם כענין הדינין שנצטוו ישראל".

*5. A. H. Sayce, The Higher Criticism, 1915, p. 567

ולמתן בלתי שפחת רחל ליעקב; או לאמוץ אליעזר עבד אברהם — אף הוא חוק שאינו ידוע לתורת משה. על אלה ניתן להוסיף שורה של מעשים ודברים, שהאבות מביעים לתומם. כאותו דבור חוזר שאברהם קורא לישמעאל "בן"; כאותה לשון שאומר יעקב ללבן: "עם אשר תמצא את אלהיך לא יהיה" (בר' לא, לב); ואחי יוסף ל"אשר על בית" יוסף בדבר הגביע של יוסף כרכוש המלך (שם מד, ט); או כלשון ראובן אל יעקב "את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך" (מב, לו) — כולם דברים מאושרים בסעיפים מחוקת עמורבי. [הש' § 170-171; 6-7; 116, 210, 230], אבל הם כבר אינם לפנינו בחוקה שב"ספר הברית". עם זה יש די סימנים לקדמות חוקה זו. סימן מובהק ראשון מצוי לנו כבר בראש פרשת המשפטים במלים: "כי תקנה עבד עברי". אין טעם לדון עם אלט או עם מישהו אחר (אפילו הוא חשוב מאלט) שעושה את "עברי" תואר. אף אם אנו מתיחסים לבאורים בתוך המקרא לשם זה ולענין זה, אין הדבר מוטל בספק במי מדובר; דובר באיש ישראל. לשון ספר דברים (טו, יב) "כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה": או לשון ירמיה "אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציאי אתם מארץ מצרים... לאמור מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי" (לד, יג) ובניסוח כתוב קודם "לשלח איש את עבדו ואיש שפחתו העברי והעבריה חפשים לבלתי עבד ביהודי אחיהו איש" (ט) — מעלים דבר זה מעל כל ספק; וההוכחות של ראב"ע למקומנו בשמות כא מכתובים נוספים עושים דבר זה ודאי. אלא שאף אם מתכון הכתוב מאז משה לישראל⁶, עצם הדבר, שהוא קורא לו "עברי", אומר, שאנו עומדים בתקופה שעדין גקראו מי שהיו עתידים להיות ישראל — "עברים". אמנם עמורבי בחוקתו אינו נוהג לדבר באתניקון, אבל אפשר שלא בא זה אלא מפני שהוא מדבר ב"איש", ו"איש" סתם היה הכובש ה"אמורי" (בעוד שהמשכנו הוא כנראה בן האוכלוסיה האכדית או אכדית-שומרית הקודמת). אבל חוקות אחרות, כחוק האשורי, או החוק החתי, מדברים מפורש בעמיהם (חוק אשורי 24,44; חוק חתי 5,19,20,21,23 וכו') [ראה כבר

6. שמוש מתחלף זה עדין אנו רואים בחוש בדברי משה אל פרעה. משה מתחיל בלשון "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי" (שמ' ה, א) ופרעה עונה "לא ידעת את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (ב), ואין איש מבין את רעהו עד שמשה ואהרן אומרים "אלהי העברים נקרא עלינו" (ג). ההבדל בין כתובים אלה לכתוב בפרשת המשפטים, הוא בכך שבמקום האחרון מדובר על עברי בין בני ישראל. ובטלות לחלוטין טענותיו של אלט כי לא נביא ולא משורר מזכיר כנוי זה. לנביא ולמשורר היה השם "ישראל", ולא הוצרך לחזור לשם הכולל גם מואב ועמון וישמעאל וכו', שאינם ענין לברית. אך עצם הדבר שהחוק מתחיל דוקא בעבד עברי ומתכון וכולל את ישראל, אומר ברור, שהזמן המדובר הוא אחר.

פייגין, ספר השנה ליהודי אמריקה תש"ה, 101]. החוק עצמו על העבד העברי הוא — כפי שכבר ראו — מזה, כעין עבדות של יעקב, שנכנס לעבוד שבע שנים⁷. ומצד אחר, הוא כעין העבדות בנוזי כשאישי "חבירו" נמכר מרצונו בתנאים מסוימים (אם להיות עבד כל עוד שבעליו חי; או אם הוא נותן מישהו אחר תמורתו, ויוצא לחפשי). ומעין זה דין האמה העבריה, שהוא מעין דין "חוקי-בת" או "חוקי-כלה" בנוזי, שאף הם מותנים בנשואין, אלא בעוד שבנוזי יכול הבעלים לנשאה או להשיאה לבנו, ל"נעם] נכרי" — בשער, או לעבד^{7*} — בדין העבריה של החוק העברי רק האדון ובנו באים בחשבון; וזה שקובע^{7**} את ההבדל בדין העברים עצמם לגבי אחיהם העברים, והעבריות. שמות שפחות לאה ורחל בלהה וזלפה, שהם חוריים, מלמדים כי אם בחווי נוזי קונים חורים עבדים ושפחות עבריים, הרי העברים בדורו של לבן קנו באותה מדה שפחות חוריות, ואם נקבע חוקים אלה לימי יעקב — אולי הגענו לזמן הנכון, אם כי אפשר כי בתחילה ואף קודם היו אלה חוקים של עברים, ומהם הגיעה דרך עבדות זו לשעורין לחורים.

על קדמות החוק הקוואיסטי, החוזר לימים הראשונים של האבות — ועדין מסתבר שמדובר כאן בחוק קדמון, מאז התגוררו עוד בארם נהרים — נמצאנו למדים מן החברה המשתקפת בחוק: זו חברה של רועי צאן ובקר וחמור והוא תוכנו של החלק המכריע בחוקה זו (כא, כח—כג, יג; כט-ל; כג, ד-ה), השדה אינה נזכרת כאוביקט בפני עצמו אלא אגב אורחם של הרועים במעשיהם, באופן שאף כתובים הללו אינם מוציאים את החוקים המדוברים מחוץ לחברה של הצאי נוודים בדרך האבות או בדרך השבטים במארי ובחרן ונחור של אותם ימים. כיוצא בזה מצינו באורח חייו של לבן בחרן, שהשדה נזכרת אצלו בדרך מקרה; בבוא יעקב "וירא והנה באר בשדה" (בר' כט, ב) או כשהנער ראובן הולך דרך מקרה "בימי קציר חטים" "וימצא דודאים בשדה" — ודאי בשדהו המעובד לא של לבן (ל, יד). הכתוב (כב, ד) האומר: "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בערה ובער בשדה אחר, מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", מדבר כמוכח בבעירו

7. ואם נדייק בכתוב, בלשונן של רחל ולא, בדברן ליעקב: "הלוא נכריות נחשבו לו כי מכרנו ויאכל גם אכל את כספנו" (בר' לא, טו), היינו שנטל מהרן לעצמו, שלא על-דרך גשואי בנות; ובדברי לבן ליעקב: "הכנות בנתי והבנים בני והצאן צאני וכל אשר אתה ראה לי הוא" (שם, מג) — הרי לפנינו דין העבד העברי: "אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפו" (שם, כא, ד). ועיין לזה חיים טשרנוביץ, תולדות ההלכה, א' 206—207.

I. Mendelsohn, Slavery in the Ancient Near East, 1949, p. 10 ff. *7

**7. נגד מגדלסון, שם, עמ' 13.

של רועה ואף האש שיצאה ומצאה קוצים — בכתוב שלאחריו (ה), אף היא ללהב יצאה מבין המשפטים של הרועים. על כל פנים די לנו בכך שאין בחוקה זו דיון כלשהו בעסקי שדה ואין קונה ואין חוכר ואין מוכר ואין זורע ואין נוטע. ואכן, כי אין הכתובים הנדונים מניחים בעלי שדה, נמצאנו למדים מהשוואה לחוקות שמחוץ לישראל, המדברות באותו ענין. בחוק החתי מקבל המבעיר, את השדה לידו, ותמורתה הוא נותן לניזק עדית שבשדותיו (§ 90), ובדומה לזה בחוקת עמורבי: רועה שהבעיר שדה, בלא דעת בעלים, משלם כ' כור בר לכל י' בור [מין מדת קרקע] (§ 57), ואם שלח את צאנו לאחר מועד הרעיה (בזדון?), ישמור את השדה אשר בער ובימי הקציר ימוד לבעל השדה ששים כור לכל י' בור (§ 58). גם בתלמוד (בבא קמא ז') אמרו, שהמבעיר משלם ממיטב שדותיו שלו (כלומר של המזיק), כלומר ההנחה היא, כמו בחוקות הג"ל, שמדובר משני הצדדים בבעלי שדות. ורק ר' ישמעאל שהיה מן המהדרין אחרי הפשט ("דברה תורה כלשון בני אדם") והושב"ם, מסיבים את המלים "מיטב שדהו" על הניזק. ובודאי אין זה ללא ענין שבעשרת הדברות שבספר שמות לא נזכרה שדה: "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו, שורו וחמורו וכל אשר לרעך", ואין שדה (שמ' כ, יז); ואילו במקבילה בס' דברים (ה, יח): "ולא תתאוה בית רעך שדהו וכר", כבר נוסף שדה אחרי בית⁸.

גם דין "מדה כנגד מדה" (ius talionis) "בראשי אברים" שיש לו מקבילה רק בחוקי עמורבי (§§ 196-197; 200). [ביתר החוקות לעולם — פדיון] ורק לגבי "אגשים" בני חורין ממוצא אַמורו, אינו בא כמובן מן המדבר הערבי של ולהויזן-אלט, אלא זה מן החדושים הקדומים שהביאו אתם לחוק השבטים העברים המשתלטים על ארם נהרים; והניסוח הכבוש בתורה (בכל שלש חוקותיה: שמ' כא, כג; וי' כד, יז; דבר' יט, כא) מחזיר אותה לתקופה קדמונית בעל-פה, עד שנוסחה — כמו בחוקת עמורבי — בנוסח קוואיסטי. התבוננות זו נותנת טעם בדברי מילר, שהעמיד על הזיקה שבינה ובין חוקת עמורבי, עם שהסדר אצל

8. השווה עוד את הדין בשומר שמסרו לידו בהמה "והיה אסון ברפת או ארי טרפו. הרועה יזכה את נפשו בפני אלהים... והאסון אשר ברפת בעל הרפת ישא" (חוקת עמורבי 266).

ואם איפוא מוצאים אנו טענה בפי יעקב "טרפה לא הבאתי אליך, אנכי אחטנה מידי ותבטנה" (בר' לא, לט), וזהו הדין במוצאים אותו דין בספר הברית "אם טרף יטרף יביאהו עד, הטרפה לא ישלם" (שמ' כב, יב) ברועה שנמסרו לידו "חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר", או אם בדומה לזה רואים אנו לחוקת אשנונה אותה לשון בניסוח החוק של השור הנגח כמו בכתוב שלפנינו (כא, לה); "וכי יגוף שור [איש] את שור [רעהו] ומכרו את השור החי וגם את המת יחצונו" (חוקי אשנונה 35) — הרי ודאי שכל זה עולה לאותה התקופה.

עמורבי הפוך הוא: דין ראשי אברים תחילה (§§ 196-205), אחר ריב אנשים (§§ 206-208) ולבסוף, דין אשה הרה (§§ 209-214) בעוד שהתורה נותנת דין ראשי אברים בסוף (כא, כג-כה), אחרי "הריב" (יח) ואחרי נגיפת אשה הרה (כב) ⁹. והלוא דבר הוא, שחוק ה-talio בראשי איברים, מיוחד, ואין דומה לו בחוקות הקודמות והבאות, שכולן דין בכופר ממון או רכוש.

רק מלשון קדומה למשה, עשוי להתבאר השימוש החוזר — המיוחד לפרשתנו — בשם "אלהים", בזיקה לחריצת דין ¹⁰: "והגישו אדניו אל האלהים" (כא, ו); "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (כב, ו); "עד האלהים יבא דבר שניהם"; "אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו" (שם, ח). הפעם היחידה שתפס הכתוב בלשון ה' בא ודאי מחמת המלה "שבועה" המפורשת ("שבעת ה' תהיה בין שניהם" כב, י). כמוכן אין המדובר בשופטים בני אדם, מעין מה שמשיא יתרו למשה ("אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שנאי בצע... ושפטו את העם בכל עת" — שמ' יח, כא-כב), ובודאי לא בעדה (וי' כד, יג) או בזקנים ובכהנים של ס' דברים (טז, יח) ("שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך וכו'"). בשופטים ממש דובר גם בפרשתנו ("ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים" — כג, ח). ומצד אחר מובן שאין המדובר באלי בית דמיוניים, כפי ההשערה של גב' דרפקורן ¹¹, וכמוכן לא באורקל דמיוני, שמעולם לא היה לו יד במשפט — אלא בשבועה באל ובמקדש, כפי שאנו רואים בחוזים המפורטים

9. אין זה גם ללא טעם אם מילר טוען, שהכתוב "אם בן יגח או בת יגח כמשפט הוזה יעשה לו" (שמ' כא, לא), בא לרמוז, שבחוקה הקדמונית היו ממיתים במקרה זה את הבן והבת של בעל השור, ובא הכתוב ושלל דין זה.

10. בעלי הבקורת הוולהויזנית — נתנו מטעם זה את "ספר הברית" ענין ל"מקור" של E! אך די בזה בלבד כדי לראות מה מקור ראיותיהם של אלה, ומה ערכן.

11. A. C. Draffkorn, JBL 70 (1957), pp. 216-224. לנכון כתב הראב"ע לכתוב בשמ' כא, ו: "והגישו את הדלת והמזוזה — והמנהג להיותם [השופטים] יושבים בשער העיר, שיש לה דלתים ובריה, וזה טעם אל הדלת או אל המזוזה — שיעשה זה לפני יושבי השער". ובפרושו הקצר לשמות [יצא ע"י פליישר], הוא כותב: ודייני ישראל יושבים בשער המדינה [= העיר]. ובוועז יוכיה (רות ד, א, יא), ובן סורר (דב' כא, יט), ושוכני עם נערה המאורסה (שם כב, כד). והטעם: לעשות הדבר בגלוי. וכן הנרצע — בדלת המדינה [=]. ואם יטען טוען כי אין "דלת" כמו "שער", יוכיח בין שנינו: "דלתים ובריה" (דב' ג, ה): "כל אלה ערים בצורות חומה גבוהה, דלתים ובריה". — מעתה מובן, שבשער העיר אין מקום ל"אלי בית", היינו לתרפים, שבהם התנבאו באורקול (אין לכל זה דבר וחצי ולמשפט, שבודאי היה אקט שנעשה לעין כל). וכל שכן אם אנו תופסים גם כאן את הפרוש, כמו ב"ונקרב בעל הבית אל האלהים" (כב, ז), שמדובר גם פה במקום קדוש ידוע. ועי' עוד מחאתו הנמרצת של ד. ה. מילר נגד פירושם של קאוטש

שמן התקופה הבבלית הקדומה. ולזה עולה שלשון כעין שהיא בכתובנו, אנו חוזרים ומוצאים בחוקת עמורבי תכופות. שם מעידים העדים "לפני אלהים" (מחר אלם — § 9); ורוכל שנטל כסף מסוחר וכחש, "יוכיח הסוחר לפני אלהים" והזקנים (מחר אלם א שבי אפן — § 106); ואם להפך, הרוכל השיב הכסף והסוחר כחש, יוכיח הרוכל הזה את הסוחר לפני אלהים (§ 107), ואם טוען אדם שאבד לו דבר ולא אבד והוא האשים את שערו, "שערו לפני אלהים יכריז כי דבר לא אבד לו" (§ 126). וכך מאשים שם בעל ספינה שהוטבעה את המטביע "לפני אלהים" (§ 240). "ואם אסון מאלהים יהיה ברפת או אם ארי יטרף, הרועה יתחטא לפני אלהים" (מחר אלם אבמא) § 266. וכך מדברים שם מפורש בלשון של שבועה בסעיף 249: "איש כי ישכר שור ואלהים הכהו ומת, האיש אשר שכר את השור ישא את שם אלהים (נש אלם אן—פר—מ) ונקה". גם ללשון "והאלהים אנה לידו" (כא, יג) יש דמיון גם בחוק החתי (כגון 75 "אם ביד אלהים מת ולקח שבועה"). אולי יש צד חשוב בכל אלה שלעולם מדברים המקורות הקדומים — אף אם אליליים — בלשון יחיד, אל ולא אלים.

יש איפוא לומר, כפי שהזכרתי, שבכל מקרים אלה (וכפי שמוכיחה הפרקטיקה) מדובר במקום קדוש. בחוקת אשנונה נאמר הדבר מפורש: אם נפגע בית הנפקד יחד עם הפקדון שנתן לו, "ונשבע בעל הבית בבית האל תשפך, לאמור רכושך אבד עם רכושי ונפטר"¹². גם חז"ל פירשו כדין "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (כג, ז) — "לשון שבועה". וכך מסתבר, יש להבין הלשון: "והגישו אדניו אל האלהים" (כא, ו) בעבד נרצע (שכבר אינה במקבילה בס' דברים ט"ו, יז). ועדין בתקופה מאוחרת, כשבאים לשפט את ירמיהו על נבואתו "כשלו יהיה הבית הזה והעיר הזאת תחרב מאין יושב" — הישיבה מתקיימת בפתח שער ה' החדש (יר' כו, ט"י). ועל כן יש עדין מובן בדברי חז"ל המסיקים מן הלשון, "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", שנאמרו בסמיכות לצו על מזבח (כ, כד-כו), שהסנהדרין חייבת לשבת בצד המקדש (מכילתא, סוף מסכתא דבחדש ורש"י לתחילת ו"אלה המשפטים"). כללו של דבר: יסודה של חוקה זו גם כפי המובא בזה (והאחרים הביאו ראיות אחרות) — חוזרת לימי האבות הראשונים והיא ממסורת העברים — ישראל. והשווה את דבריו של רשב"ם (שמות טו, כה: ... אפילו אם בא יתרו

וקאיימרטי לכתוב בשמות כב, ז וגו' [וקאוטש מרמו שם גם לכא, ו:] כי "ונקרב בעל הבית אל האלהים" (שם) אמור באורקל ובצלם של ה'! — Semitica, II Heft, Wien, 1906, pp. 70-71

¹² והשווה לענין זה המובא אצל H. W. F. Saggs, The Greatness that Was Babylon p. 216; ib., 218.

קודם מתן תורה, דיני ממונות היו להם מעולם, אף כי אמרו רבותינו כי במרה ניתנו להם דינים, כדכתיב: "שם שם לו חק ומשפט", אלא שגם אם היסודות קדמו למשה, הרי החוקה, כפי שהיא לפנינו, אין ספק בה שהיא באה מידי משה — ומתקופתו. נעמד תחלה על "התקופה".

פרט אחד, שנתנו את הדעת עליו באחרונה¹³ הוא סך הכסף שמשלמים לפי החוקה הנדונה בדמי העבד: "ואם עבד יגח השור או אמה, כסף שלשים שקל יתן לאדניו, והשור יסקל" (שמ' כא, לב). סך זה שונה מן המחיר שמקבלים אחי יוסף מהישמעאלים והוא "עשרים שקל" (בר' לו, כח). ואין שינוי זה בכדי. המחיר ששולם בעד יוסף הוא המחיר הנקוב בתקופת עמורבי: עבד שמת בבית חובלו "1/3 מנה כסף ישקל" (§ 116), אמה שמתה מחמת מכה (של פלוני והיא הרה) "שלישית מנה כסף ישקל" (§ 214) וכך — והוא הדין שלפנינו — "אם עבד איש (ימית, השור המועד) שלישית מנה כסף ישקל" (§ 252). המנה הבבלי — שלא כמנה בתורה — היה של 60 שקל ושליש המנה הוא 20 שקל, כמו בכתוב בס' בראשית. אותו מחיר בעד עבד, יש גם במארי¹⁴. ואילו בנוזי — שמן המאה הט"ו — כבר עומד המחיר על 30 שקל¹⁵. שיש למחיר כולל זה ממש, רואים אנו, דרך משל, מחוקת אשנונה הקודמת לחוקת עמורבי אשר לפיה, במקרה זה — של שור שנגח עבד — משלם בעל השור רק 15 שקל (אשנונה § 65). בתקופה האשורית והבבלית החדשה — הועמד המחיר בעד עבד על 50 שקל, ומחיר כזה בעד "איש" נזכר במלה"ב טו, כ: "ויצא מנחם את הכסף על ישראל על כל גבורי החיל לתת למלך אשור חמשים שקל כסף לאיש אחד". בתקופה הפרסית מחיר העבד הוא בין 90 ל-120 ובעד אֶמָה בין 60 ל-90¹⁶. וכבר הרגיש בדבר זה ראב"ע: "וכסף שלשים שקל — דמי העבד האמצעי בימים ההם"¹⁷.

ראיה אחרת ושונה לחלוטין, שאנו עומדים בתקופה הראשונה מיד אחרי יציאת מצרים, יש לנו בכב, כח: "בכור בניך תתן לי". למרות דברי הלהג שנאמרו בזה בבקורת (שמדובר בזה בהקדשת בכורי אדם למזבח!) ברור, שלמלים אלה יש מובן אחד, אחד ויחיד: מדובר בזה בהקדשת בכורים לכהונת הבכור

13. K. A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament*, p. 53; idem,

NDB P. 1195.

14. G. Boyer, *ARM VIII* (1958), No 10, 11, 1-4.

15. I. Mendelsohn, *Slavery in the Ancient Near East* p. 118.

16. מנדלסון כנ"ל.

17. גם הדבר שאין זכר לגמלים בחוקה, בא ללמד על זמן ודאי, עובדה היסטורית היא שאין זכר לגמל כבע"ח משמש את האדם, מאז ירדו ישראל למצרים. ואין זה בכדי: הגמל היה החיה הנתעבת ביותר בעיני המצרי, עד שבכל תולדות הציור המצרי אין אף תמונה אחת של גמל!

באדם, היה בכל הזמנים ובכל המקומות הילד החשוב, הנכבד והמקודש¹⁸ במשפחה. יעקב שאומר לראובן: "ראובן בכרי אתה, כחי וראשית אוני, יתר שאת ויתר עז" (ברא' מט, ג) מביע בלשון פיוטית אבל מדויקת מעמד הבכור בישראל הקדמון. ולא בכדי מתיצב יעקב לפני אביו יצחק במלים: "אנכי עשו בכרך" (שם כז, יט) ויצחק מברכו — כבכור — "הוה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמך" (כט). המלחמה על הבכורה היא בעצם הסיפור הממושך, הארוך של ספר בראשית — מאז ריב האחים קין והבל עד ריב ישמעאל ויצחק; עשו ויעקב, ועד ראובן ויוסף, ועד מנשה ואפרים. אין ספק, שהפרוש המסורתי לכתובים בשמות כד, ה: "וישלח [משה] את נערי בני ישראל ויעלו עולות ויזבחו זבחים לה', פרים", עולה לבכורות. ושעה זו — הקודמת למאורע שעומד להתחולל עוד במדבר — עדין משה משמש כהן: "ויקח משה את חצי הדם וישם באגנות וחצי הדם זרק על המזבח" (שם, ו). הלשון בספר הברית שהבאנו בזה, מתקשרת לכתוב ביג, ב'ג: "קדש לי כל בכור פטר רחם בבני ישראל", הסמוך ליציאת מצרים. אולם כבר במה שהבקורת נוהגת לקרוא "ספר הברית הקטן", ואינו לאמתו של דבר אלא לקט מצוות מסוף פרשת משפטים, בשנויים, ואחד מהם ביחס לבכור, כבר כתוב: "כל בכור בניך תפדה" (לד, כב) ואנו יודעים משום מה: משום מעשה שקרה בינתיים; באמצע נכנס מעשה העגל ובטלה כהונת הבכורים והכהונה עברה לשבט לוי, כפי שנמצאנו למדים מן הכתובים בשמות לג, כו-כט ומן במדבר ג, יד ואילך. במקום הראשון אנו שומעים על הקריאה של משה: "ויעמד משה בשער המחנה"¹⁹ ויאמר: "מי לה' אלי!" ויאספו אליו כל בני לוי. ויאמר להם: כה אמר ה' אלהי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו, עברו משער לשער במחנה, והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו. ויעשו בני לוי כדבר משה... ויאמר משה מלאו ידיכם היום לה', כי איש בבנו ובאחיו, ולתת עליכם היום ברכה"²⁰. פשר

18. הרגישו בזה יפה בגמרא. בירושלמי מגילה פרק א', הלכה יא (מהדורת פיטרקוב — וילנה; בהוצאת קרוטושין — הלכה י'ג) שואלים: קודם לכן (קודם שנתקדשו הבכורות במצרים) מה היו עושין? (מי היה משמש בכהונה?) : "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגדול החמודות אשר אתה בבית" [בראשית כז, טו] מהו "החמודות"? שהיה משמש בכהונה גדולה" (שלא היה אלא כהן אחד והוא היה ממנה אחר תחתיו; אי נמי: הגדול שבבנים, אפילו אינו בכור, הוא היה משמש תחתיו). הפרוש הנתון בזה הוא של בעל "פני משה".

19. דרך אגב, למחנה יש, כלמחנה של רעמסס הב' הידוע לנו ממקדשיו הרבים, — שערים, והוא עשוי, מעין כמוהו, בצורת מרובע וארבעה דגלים חונים סביבו — אחד אחד מכל צד. המחנה האשורי, כנגד זה, היה עגול.

20. והוא מה שפירשו בו המפרשים העבריים בימי הביניים לדב' לג, ח"א.

"הברכה" מתפרשת כאמור במדבר ג, (יא ואילך): "וידבר ה' אל משה לאמר: ואני הנה לקחתי את הלויים מתוך בני ישראל תחת כל בכור פטר רחם מבני ישראל והיו לי הלויים". מה היה המעמד קודם, נאמר בפסוק יג ("כי לי כל בכור, ביום הכותי כל בכור בארץ מצרים, הקדשתי לי כל בכור בישראל מאדם ועד בהמה לי יהיו, אני ה'"). בהמשך בבמ' ג, בא סדר הקדשת הלויים ואופן החלפתם במקום בכורות (ג, מד-נא). ובפרק הבא (ד) טיב עבודת הלויים לפי בתי האבות. — אלא שגם עבודה זו של הלויים היתה קצרת ימים, והיא בטלה מאליה, בדרך טבעית, מיד כשנכנסו ישראל לארץ, ושוב לא היה לה ממש. מרגע שהובא ה"אהל" לשילה — לאחר ימי הכיבוש, עד שהטילו גורלות לנחלה לשבעת השבטים שלא זכו עד כה בנחלה [בנימין, שמעון, זבולון, יששכר, אשר, נפתלי ודן] (יהו' יח, א-ב) ועד שחרב בימי עלי האחרונים וראשית ימי שמואל (שמ"א ד, יט; ה; תה' עח, גט), שוב לא נצרכו לעבודה הרבה, המפורטת בס' במדבר (ג-ד). ואז החל השנוי הגדול בחיי הלוי, כנודד ללחם ולמשרה — לכהונה — עד שאנו מגיעים לראשית תקופת שיבת ציון (עז' ב, לו-מב; נחמ' ז, לט-מה) ואז אנו רואים שהכל נהפך מן היסוד: משפחת הכהונה הפכה בינתיים ל"שבט", ושבט הלוי הפך כמעט למשפחה! — פרוש הדבר, שהכתוב שלפנינו: "בכור בניך תתן לי" — זמן גתינתו מצומצם בכ"א מאד: בין יציאת מצרים ובין מעשה העגל, היינו ממש כפי שהוא מקומו בכתוב. ואם נתווכחו "בבקורת" איזה מן השנים מוקדם ואיזה מאוחר, אם ספר הברית הגדול או הקטן, הרי התשובה כמובן ברורה לחלוטין: שמות כא-כד — ראשון, ואילו שמות לד אחרון²¹.

ראיה נוספת לקביעת זמן מתן ספר הברית שלפנינו, יש לנו בהמשכה — בפרשה החותמת ספר הברית — בפרק כד.

פרק זה מתחיל במלים אלה: "ואל משה אמר: עלה אל ה' אתה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחיתם מרחוק". בהמשך מסופר, שמשם מספר לעם "את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" והעם מקבל עליו לעשות "כל הדברים אשר דבר ה'". משה כותב את כל דברי ה', בונה מזבח ושתיים עשרה מצבה (פעם יחידה בתורה זו, שלאחרי האבות!) כנגד 12 שבטי ישראל, שולח "נערי בני ישראל" להקריב והוא זורק את הדם על המזבח "ויקח ספר הברית, ויקרא באזני העם, ויאמרו: כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", ושוב הוא זורק את הדם על העם. ואז עולים "משה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" (ט) ורואים מה שרואים. — אולם נדב ואביהוא מתו, כבר עם גמר

²¹ אלא שגם שמות לד מוקדם לויקרא כו ולמדבר יח. — בשנים האחרונים, כבר מדברים על "בהמה טמאה" ולא על "חמור" בלבד — בפדיון.

מלאכת המשכן, בח' למילואים, בשנה השניה לצאתם ממצרים — ויקרא י (א ואילך) — ובמקומם נכנסו לשמש בכהונה, אלעזר ואיתמר. זאת אומרת, שלא רק הסיפור על טכס הברית בקשר ל"ספר הברית" קדום; גם רשימתו בספר — קדומה. אהרת לא יהיה הסבר, למה לא הזכירו בין העולים להר סיני את שני הכהנים ששימשו בפועל ובכל הדורות (דרך צאצאיהם) — אלעזר ואיתמר.

אולם אם החוקה היא מתקופת משה, הרי היא גם — מיד משה. קודם כל, הרי החוקה — והוא הדין לשאר החוקות בתורה, ואין חוק אלא בתורה — מיוחדת למשה, ובכל תולדות ישראל אין סימן ואין זכר ואין רמז, שקם פעם איש שלטון בישראל וחקק חוק. כבר ראינו למעלה מה נאמר בדוד ושלמה ואיך נאמר. בשניהם נאמר — אם נפשט הלשון — שעשו משפט וצדקה על-פי תורת משה. וגם עד שקמה המלוכה, היו שופטים, כדבורה ושמואל, שנאמר בהם מפורש, כי שפטו את העם (שופ' ד, ה. שמ"א ז, טו). אך מעולם לא יוחס — כאמור — לאיש מהם דבר חקיקת חוק ומשפט. שנית, משה — מחוץ לשמואל, שכאמור אינו ענין לחקיקת משפט — הוא היחיד בתולדות ישראל שהיה גם שליט וגם נביא, היינו איש שעשוי ויכול היה לחוקק חוק (וגם סופר עליו, שבפועל שפט את העם — בשמ' יח, יג וכו') והיה נביא איש שומע דבר אלהים ומדבר בשם אלהים. ואכן כי כך הוא הדבר, וחוקה זו (והיא יתרה על כל חוקה בתורה שנאמר בה: "וידבר ה' אל משה לאמר") היא דבר-אלהים גבואי מיד משה, נמצאנו למדים בפשטות מן ההתבטאות בלשון מדבר בעדו מפי אל, החוזרת כפעם בפעם בתוך הטכסט של החוקים הבודדים: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (כא, א) ... ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה (יג) מעם מזבחי תקחנו למות (יד); כל אלמנה ויתום לא תענון ... כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו וחרה אפי בכם והרגתי אתכם בחרב" (כג); אם כסף תלוה את עמי (כד); כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לערו, במה ישכב? והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני (כו); בכור בניך תתן לי (כח); ואנשי קדש תהיון לי (ל); שלש רגלים תחג לי בשנה (כג, יד); "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינתי" (כ); כי אם שמע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר וכו' וכו' עד "ושתי את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים ... כי אתן בידכם את ישבי הארץ" וכו' (לא) — ודרך דבור זה הוא שקובע בהבנת כתובים אחרים בתורה שמדברים על ה' בגוף שלישי. אלא שאלה יוצאים מחוץ לתחום דיוננו בזה.

קצור הדבר: לפנינו שני יסודות — ושניהם מקורם בתוך ישראל ובאבות ישראל — מעוצבים ושלובים זה בזה ושניהם עצמיים לישראל.