

יאיר הופמן

## על אסופים, שושבינים, רוחות אבות, התרת סיכה ונטיעת יתד

מאיר מלול, חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת  
המקרא ובתרבויות המזרח הקדום, רמת-גן:  
אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, 349 עמ'

ספרו זה של מאיר מלול, פרופסור בחוג למקרא באוניברסיטת חיפה, הוא אסופת מאמרים שנתפרסמו בעברית ובאנגלית בשנים 1985-2001 באכסניות מדעיות שונות. קובץ מאמרים של חוקר אחד שכבר ראו אור לפני שנים הוא תופעה מוכרת וידועה, ובכל פעם שיוצאת אסופה כזאת עולה השאלה מה ההצדקה לפרסומה. עיקר מהותו של מאמר מדעי הוא החידוש שהוא מציע בנושא הנדון, בין במסקנות בין במתודה. אם כך, ממה נפשך: אם החידוש כבר התקבל בעקבות הפרסום הראשון, הרי הוא נכנס למעגל ספרות המחקר והפך לנחלת הכלל, דבר שמיותר לכאורה את פרסומו החוזר; ואם טענות המאמר והמתודולוגיה שלו נדחו מלכתחילה, הרי בוודאי אין טעם בפרסומו מחדש. מה בכל זאת עשויים להיות הטעמים המצדיקים פרסום אנתולוגיה אישית מעין זו? טעם

אחד הוא הצגת עולמו המדעי של בעל האסופה בפני קוראים שאינם מכירים את מכלול מאמריו ואת תרומתו למחקר. אפשר לטעון שטעם זה נוגע אך ורק לאגו של החוקר, לרצונו לראות את שמו מופיע (שוב או לראשונה) כמחבר של ספר מחקר; אך אם בחוקר חשוב עסקינן, הרי יש בקובץ כזה ערך מוסף על סך כל המאמרים שפורסמו בעבר – הוא יוצר תמונה שלמה של עולמו המדעי של החוקר, בהאירו את מורשתו המחקרית כמכלול וכנדבך בבניין המדעי של התחום הנחקר. טענתו של גאורג וילהלם פרידריך הגל בספרו 'מבוא לתולדות הפילוסופיה' שתולדות הפילוסופיה הן הפילוסופיה עצמה, תקפה כמדומני לתולדות המחקר בכל תחום אחר, במיוחד כשהן מוצגות דרך מסכת מחקרים של חוקר מובהק. טעם שני הוא תמטי: אסופת מאמרים בנושא מוגדר, היסטורי, תאולוגי, סוגתי וכו', עשויה לעמוד בפני עצמה כמונוגרפיה, אשר מאירה את הנושא הנדון מזוויות שונות. טעם שלישי הוא מתודולוגי: אם הוא מציג שיטה אחת שלמה, עקבית וקוהרנטית, הרי יש בקובץ כזה כדי להבהיר את מהותה של אותה מתודולוגיה, לחדד את יתרונותיה ואת מגבלותיה, וכך להעמיד בפני הקורא את השאלה אם הוא מוכן לאמץ אותה ולקבל את המסקנות שהוסקו בעזרתה.

שלושת הטעמים הללו גם יחד מצדיקים את קיבוץ המאמרים של מלול לספר אחד. אסופה זו נותנת תמונה ברורה של דרכו המחקרית של חוקר מובהק, יש בה אחדות נושא, משום שכל מרכיביה

המשפט בחברות הקדומות [...] לעניות דעתי לא היו כלל בידי השופטים והזקנים [...] ספרי חוק כתובים כאלה' (עמ' 23). עם זאת מלול קובע סייגים לקביעה חד־משמעית זו בצינינו ש'אין ספק שסעיפים אחדים בקבצים אלה נלקחו מן הריאליה המשפטית [...] ולכן אפשר שיש בהם השתקפות של הנוהג המשפטי שנהג למעשה' (עמ' 24). הסתייגות זו מאפשרת גמישות – שהיא בעייתית מבחינה מתודולוגית – להחליט אילו חוקים אכן משקפים נוהג אמתי ואילו אינם משקפים נוהג כזה. את עיקר אבני הבניין למלאכת השחזור של הנהגים והמוסדות המשפטיים מציע מלול ליטול לא מן המשפט הסובסנטיווי (גוף החוקים עצמם) אלא ממה שהוא מכנה המשפט האדג'קטיווי, 'המתייחס לצד הפורצדורלי של המשפט, היינו כללים ולדרכים להפעלתו וליישום הכללים הסובסנטיוביים המשתקפים בו באופן עקיף' (עמ' 28). וכיצד אפשר להגיע למשפט האדג'קטיווי? 'בבילוש אחר אותם מושגים, ביטויים וצירופי לשון שבאמצעותם מנסה החוקר המודרני לשחזר את המשפט הסובסנטיובי שנהג בעת העתיקה' (שם). כיוון שבבילוש עסקינן, ועל הבלש ללקט כל רמז וברל רמז כדי לשחזר את התמונה, וכיוון שבמקרא יש רק מעט רמזים הולמים, מחייבת שיטתו של מלול להידרש לרמזים גם מן הממצאים המסופוטמיים השונים שמחוץ לקובצי החוקים, ובעזרתם הוא משחזר נוהגי משפט בישראל ובמזרח התיכון הקדום. אגב הגדרתו את המשפט האדג'קטיווי כישיר ואת המשפט הסובסנטיווי כעקיף (שם) מביע מלול את עמדתו ששחזור המבוסס על הישיר הוא מדויק ואמין יותר מזה המבוסס על העקיף. טענה זו קשה בעיניי מאוד. אילו הסתמך מלול על תיאורים מדויקים ומפורטים של הליכים משפטיים והסיק מהם על המשפט הסובסנטיווי, ניחא; אבל מלול מודה שהוא עוסק בבילוש

עוסקים בהיבטים סוציולוגיים ואנתרופולוגיים בתרבויות המזרח התיכון הקדום, והיא מהווה כרטיס ביקור מתודולוגי בעל קווי היכר חדים וברורים.

הספר פותח במבוא (עמ' 9–44), ואחריו ארבעה עשר מאמרים. רשימת הספרות והמפתחות בסוף הספר (עמ' 309–349) מאפשרים לקורא גישה פרטנית נוחה לנושאים, למילים (בעיקר בעברית ובאכדית, אך גם בארמית, שומרית, אוגריתית, ערבית ולטינית), לחוקרים ולמקורות המרובים (בעיקר מקרא, ספרות חז"ל וספרות מסופוטמיה) הנזכרים בספר.

במבוא מצהיר מלול על מטרת ספרו ומציג את עיקרי שיטתו: 'לשחזר ולתאר מוסדות ומנהגים משפטיים וחברתיים כפי שהתקיימו הלכה למעשה בחברה הישראלית והמזרח קדמונית בעת העתיקה' (עמ' 12). 'על פי גישה זו הטקסט אינו אלא כלי או אמצעי לשחזור אותה ריאליה דינמית, ואין הוא יכול לעמוד במקור חקירתנו כשלעצמו [...] עלינו להתייחס לטקסט רק ככלי ולא כמושא המחקר העיקרי שלנו' (עמ' 14). בכך מעמיד עצמו מלול במוצהר (עמ' 13) בקוטב הנגדי לזה שמצויים בו מרבית חוקרי המקרא בישראל ובעולם, אשר עיקר מעיינם בטקסט עצמו – זהות מחבריו, דרך התהוותו, גלגולי הנוסח שלו, המסרים התאולוגיים שלו, סגולותיו הספרותיות, מהימנות ההיסטוריוגרפיה שבו וכדומה.

אחת הדרכים המקובלות להכרת המשפט, הנוהג והחברה הקדומה היא חקר קובצי החוקים במקרא ובמסופוטמיה. ואולם מלול דוחה דרך זו – לדעתו קובצי חוקים אינם משקפים מציאות אובייקטיבית, ואין הם אלא 'אידיאלים כאלה שהחברה חשה צורך להחזיק בהם [...] לא ברור אם ניתן ללמוד מהם על מערכת המשפט כפי שנהגה בחיי היום יום בחברה הקדומה, על כן אין קבצים אלה יכולים לשמש כמקור ללמוד מערכת

הדוגמאות שהוא מביא הן מן האלף הראשון או השלישי לפסה"נ (אם מדובר בחומר מסופוטמי), או מן המאה העשירית או השלישית לפסה"נ (כשמדובר בחומר מקראי). התפיסה העקרונית העולה מכך היא אנתרופולוגית-סוציולוגית ולא היסטורית, והיא מבוססת על ההנחה שמוסדות ומנהגים בחברה נתונה הם שמרניים, כמעט על-זמניים – ולעניין זה המזרח התיכון הקדום כולו נתפס כחברה אחת (אבל אם אכן כך, כיצד זה הצמיחה תרבות ישראל בלבד את המונותאיזם?). באותה מידה אין התייחסות להיבטים פילולוגיים של גלגולים אפשריים של נוסח הכתוב (אף שפה ושם יש אזכור של נוסחים קדם-מסורתיים), ואין בחינה פרטנית של הרכב הטקסט שממנו לקוחות הדוגמאות. טענתי שהמתודולוגיה של הספר אינה פילולוגית-היסטורית אינה טענה ביקורתית אלא תיאורית, והיא באה לאפיין את גישתו המיוחדת של המחבר, שלאורה יש לבחון את המאמרים גופם. עם זאת קשה לי להשלים עם השיפוט הערכי המכליל של מלול הבא לידי ביטוי בקביעה כי 'חוקרי מקרא רציניים כיום הם אלה ששתי רגליהם נטועות עמוק בשתי המטריות [המקרא והמקורות המסופוטמיים]' (עמ' 16).

המבוא המעניין הוא המסד המתודולוגי של כל פרקי הספר: מי שמקבל את עיקרי השיטה ישאל את עצמו עם קריאת המאמרים הפרטניים אם המחבר מיישם בהם כראוי את שיטתו המוצהרת, ואם התשובה היא חיובית – עליו לקבל את מסקנות הדיונים; מי שלמקרא המבוא מוסיף מן המתודולוגיה המוצגת בו, יהא חייב להעמיד למבחן את התרשמותו זו בעת קריאת המאמרים עצמם, שכן לא אחת יש בכוחו של דיון לגופם של עניינים כדי לשכנע בתקפותה של שיטת מחקר יותר מאשר הצגה עקרונית שלה. למקרא המאמרים אין ספק שהמחבר אכן מיישם בהם את שיטתו המוצהרת; כמי שלא השתכנע באופן

אחר מושגים, ומתוך כך הוא מסיק על הפרוצדורה, ונמצא שאף כאן אנו בתחום העקיף, שבו אתה למד דבר מתוך דבר, ולא עוד אלא שעליך להיתלות לפעמים ברמז דק מן הדק, לשחזר לפיו את המשפט האדג'קטיווי, וממנו לשחזר את המשפט הסובסטנטיווי. דוגמאות שמביא מלול במבוא מצביעות על האופי העקיף והבעייתי של המתודה שהוא ממליץ עליה. כך בדברו על 'תקדימים' שהפכו 'לחוק מחייב בעתיד' (עמ' 18-19) הוא מציין את חוק חלוקת השלל בשמואל א ל, כג-כה וסומך אותו לכמדבר לא, כז; עוד הוא מזכיר את המקרה של בנות צלפחד (במדבר כז) ואת סיפור פילגש בגבעה (שופטים כא), 'שבעקבותיו הוצא צו שהפך לחוק בישראל'. אבל בלי ניתוח מקורות הסיפורים, גלגוליהם, וזמן חיבורם, ספק אם ניתן לקבוע לא רק מה קדם למה, אלא אם בכלל נתקיימו אי פעם בישראל חוקים מעין אלה. אחת הבעיות המתודולוגיות הקשות באנתרופולוגיה היא כידוע ההסתמכות על מידענים למיניהם: מידת מהימנותם, השאלה אם דיווחיהם הם מכלי ראשון, ובאיזו מידה הם לוקים בהטיה אידאולוגית או אחרת (כגון נטייה לרצות את החוקר, לספר לו דברים שהוא רוצה לשמוע וכדומה) – כל אלה מעמידים מכשולים מתודולוגיים רציניים בפני כל אנתרופולוג שטח. מכשולים אלה גדולים פי כמה וכמה כאשר המידענים הם בעצם בדלי ביטויים או מונחים שתומים הטמונים בטקסטים עתיקים, שככל הנוגע למקרא – אין הם אפילו בחזקת כלי ראשון.

דומני שלא אטעה אם אומר שההגדרה הקלסית של חקר המקרא המודרני כמחקר פילולוגי-היסטורי אינה תקפה למתודולוגיה של מלול כפי שהיא מוצגת במבוא ומיושמת בפועל במאמרים גופם. אין בדבריו כל התייחסות להיבטים היסטוריים ולרכיבים דיאכרוניים בכתוב. הדיון ברובו הגדול סינכרוני, ואין רבותא למחבר אם

ומשפט מתוך צירופי לשון, הרי כל אחד מהם יכול להיחשב 'אופייני'.

המאמר הפותח את חלק א, 'חברה', הוא 'קללת דוד את יואב ומשמעותו החברתית של הביטוי מחזיק בפלך' (עמ' 47-69). הטענה המרכזית במאמר היא כי צירוף הביטויים שבקללה – זב, מצורע, מחזיק בפלך, נפל בחרב וחסר לחם – 'אינו מקרי, משום שכולם קשורים בטבורם זה לזה באופן כלשהו' (עמ' 49); 'ביטויים אלה אכן מציינים מעמדות חברתיים, ואלה שכונו בהם השתייכו למעמדות מוכרים ומוגדרים בחברה, שהיו מעמדות נחותים' (עמ' 48, הערה 5). מתוך עיון בפירושים השונים לצירוף 'מחזיק בפלך' מגיע מלול למסקנת הביניים הסבירה כי מדובר ב'גבר שעסק במלאכת נשים, עיסוק שהמיט חרפה עליו ועל ביתו' (עמ' 50); השתכנעתי פחות מן המסקנה הסופית, כי המחזיק בפלך הוא 'גבר בעל העדפות וליקויים מיניים מסוימים [...] דוד [...] מביע את משאלתו שלא יחסרו אנשים סוטים ובעלי ליקויים

מוחלט מן השיטה כפי שהיא מוצגת במבוא עלי לומר שקריאת המאמרים לא ערערה את הסתייגותי מן השיטה.

בגוף הספר ארבעה-עשר פרקים, שהם מאמרים עצמאיים, המסודרים בשלושה חלקים: חברה (עמ' 47-129), משפט (עמ' 133-204), מנהג (עמ' 207-277). רק שישה מן המאמרים נוגעים למקרא (ולמסופוטמיה), וכל השאר עוסקים אך

רק בתרבות המסופוטמית. כחוקר מקרא שנדרש בעיקר לטקסטים המסופוטמיים הקנוניים (חוקות המזרח הקדום, בריתות, אפוסים, ספרות חכמה, אנאלים וכו') התרשמתי מאוד משפע החומר האנתרופולוגי-המשפטי שמביא מלול במאמרו, חומר שלוקט מתוך תעודות מתעודות שונות, מסוגות רבות ומגוונות. העיון המלומד בעדויות האדג'קטיוויות האלה, גם אם הן מקוטעות וקצרות, מקרב את הקורא לחידות עולמה החברתי והתרבותי של מסופוטמיה לא פחות מאשר קריאת הטקסטים הקנוניים המוכרים. לפעמים הרושם הוא



צלמית עשתרת מן המאה התשיעית-שמינית לפסה"נ שנמצאה בלכיש

שלפניך חור מנעול קטן, וכשאתה מציץ דרכו מתגלה לפניך עולם שלם של מנהגים, דפוסי התנהגות וערכים חברתיים. מבחינה זו הטענות המבוססות על החומר המסופוטמי שהביא המחבר שכנעו אותי יותר מאלו המבוססות על המקרא, ולו מן הטעם הפשוט שרק בחומר המסופוטמי מדובר בחומרים אותנטיים ראשוניים.

מסגרת זו של ביקורת כללית על הספר אינה מאפשרת כמובן דיון מפורט בכל אחד מן המאמרים בו, ואסתפק על כן בהתייחסות קצרה לכמה מהם. כיוון שבכולם המגמה אחידה – חילוץ נוהגי חברה

מיניים במשפחתו, שימיטו עליה קלון וחרפה' (עמ' 55). הדרך שבה מגיע מלול למסקנה זו משקפת את המתודולוגיה שלו על יתרונותיה ומגבלותיה. מלול מקביל את הצירוף 'מחזיק בפלך' למונח המסופוטמי nash pilakki. וממה נפשך: אם הקבלה זו תקפה, הרי אין זה ביטוי של גנאי. אדרבה, הרי במסופוטמיה לדברי מלול מי שהחזיק בפועל בפלך סימל בכך את 'היותו נמנה ברשימה מילונית של מעמדות רשמיים ובעלי תפקידים מוכרים בחברה מעניק אף לו את ההילה של סוג של מעמד מוכר בחברה, בעל העדפות מיניות ברורות

עוד בחלק 'חברה' מאמרים על האסופים במקרא ובתעודות מסופוטמיות (עמ' 70-87); על תכנון משפחה ותכנון אוכלוסין במזרח הקדום (עמ' 88-102, ספק אם המאמר מממש את הציפיות שמעוררת הכותרת); ועל השושבין, מעמדו ותפקידו בחברה במזרח הקדום (עמ' 103-129). המאמרים על התכנון ועל השושבין עוסקים במסופוטמיה בלבד.

בחלק ב, 'משפט', חמישה מאמרים, שלושה מהם נוגעים גם למקרא. במאמר 'עקבו של יעקב ומעשה עקיבתו: ירושה והורשה במקרא' (עמ' 133-150) קובע מלול: 'השימוש בפעל "עקב" משקף לדעתי בבירור את הניב הציורי או האקט הסמלי מנוזי של נטיעת רגלו של היורש בטביעת רגלו של האב המאמץ כסמל ללקיחת הסטטוס של קודמו, שגררה אחריה גם זכיה בפיסת רכוש כלשהי' (עמ' 143). אבל הלשון 'עקב' מופיעה במקרא יותר מעשרים פעם, ואף אחד מן המופעים אין צורך להידרש להפלגה זו לנוזי כדי להבין את הכתוב. גם הטענה הצודקת של מלול, שכשעשו מקונן 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמים את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי' (בראשית כז, לו) 'הוא מקונן באופן ברור על אבדן המיצב והסטטוס החברתי שלו' עולה מתוך הסיפור עצמו בלי להידרש למקבילות כביכול מנוזי. מסופקת גם המקבילה שמביא מלול מסיפור נבות, שממנו הוא מבקש ללמוד שהוצאת נבות להורג והשמדת משפחתו (האומנם? ההסתמכות על מלכים ב ט, כו אינה מספקת!) מלמדת שהעונש היה גם משהו שמעבר למוות – 'נידוי רוחו של המת אל מעבר לגבולות הקהילה, אל תחום ההפקר' (עמ' 140), וכן 'שלא רק שמשפחתו של נבות הושמדה, אלא היא אף נודתה אל מחוץ לגבולות קהילת ישראל' (שם).

מאמר נוסף בחלק זה הוא 'למשמעות המשפטית של הציורף יש/אין לאל ידי במקרא'

וידועות' (שם); וכיוון שמדובר בבעל תפקיד חשוב בפולחן אישית, הרי לא היה זה כינוי של גנאי כלל ועיקר. האם סביר להניח שמספר מקראי מאוחר השתמש כקללה בביטוי מסופוטמי עתיק יומין שאין בו כל גנאי? שאלה דומה באשר לתקפותה המתודולוגית של אנלוגיה בין סיפור מקראי מאוחר יחסית לטקסטים מסופוטמיים קדומים בהרבה ממנו עולה מן הפירוש שנותן מלול ללשון 'נפל בחרב'. אין הוא מסתפק בפירוש הפשוט – דוד מקלל את יואב שירבו חללי חרב במשפחתו, מידה כנגד מידה להרג אבנר – אלא קובע כי מדובר בחללי מלחמה שלא הובאו לקבורה, ולפי האמונה היו לכך 'השלכות הרות אסון על רוחותיהם [...] הסבל הנצחי שהוא מנת גורלן של רוחות הנופלים במלחמות נלמד מפולחנים בבליים מסויימים' (עמ' 57). אבל אין לכך שום מקבילות מקראיות. האם אנלוגיה כזאת בין עלילות גלגמש או חיבור מן התקופה הבבלית התיכונה לבין מקרא בעל האתוס המונותאיסטי (לפחות בשלב גיבושו של ספר שמואל) היא לגיטימית? תשובתי על שאלה זו חיובית; האם היא משכנעת? תשובתי שלילית. בסיכומי של הדיון קובע מלול שכיוון שכל המונחים האחרים שמופיעים בקללת דוד קשורים גם בחיים שלאחר המוות, הרי גם מחזיק בפלך 'שיך לאותה מסגרת מושגית: בחייו הוא משתייך לקטגוריה של אנשים חריגים [...] ולכן הוקאו מן החברה [...] ובחיים שלאחר המות הוא נמנה עם אותן רוחות מתים של אנשים אשר לא הותירו אחריהם על פני האדמה מי שידאג לצרכיהם לאחר מותם' (עמ' 65). ושוב: האם היסק כזה הוא לגיטימי? תשובתי חיובית; האם הוא משכנע? מסופקני. זאת משום שהשיטה היא ליצור שרשרת של השערות, שכל אחת מהן עומדת בקושי רב בפני עצמה, כדי שהטענה (החלשה) האחת תחזק את הטענה (החלשה) הבאה, בחינת 'איש את רעהו יעזרו ולאחיו יאמר חזק' (ישעיה מא, ו).

פרסום הלכות בציבור' (עמ' 180-193); "המסמר שבקיר" – סעיף המסמר בצוואות של כוהנות נידיתום... (עמ' 194-204).

חלק ג, 'מנהג', פותח במאמר 'פחד יצחק (בראשית לא 42, 53) ומנהג השבועה בירך' (עמ' 207-214), ואף בו מוצגת אותה גישה המאפיינת את שאר המאמרים. לאחר הבאת דעות פרשניות אחרות באשר למשמע הביטוי מקבל מלול את דעת ויליאם פוקסוול אולברייט שיש לגזור את פחד מן השורש הערבי pahd במשמע ירך ולפרש כדעת ק' קוך 'כלשון נקייה לאברי הרביה, [אשר] סימלה את כוח ההולדה של האבות אשר ממשיך להתקיים בצאצאיהם' (עמ' 208). נגיעה באברי הרביה בעת שמבטיחים בחגיגות לשמור על לכידות המשפחה וטהרתה נתפסה לבטח כאקט המזמין את רוחות המשפחה לעמוד על המשמר [...] רוחות האבות, אשר זומנו באמצעות הטקס הסמלי שליווה את השבועה, היו אמורות לעמוד על המשמר להגנת צאצאיהם ולהגנת שלמות השושלת המשפחתית' (עמ' 211).

בשאר המאמרים בחלק זה של הספר מראה מלול כיצד הוא למד על מנהגים שונים מתוך לשונות כמו 'כנף הבגד, החיק והחצץ' (עמ' 215-237) ומתוך עדויות מסופוטמיות על 'דילוג מעל עלי עץ' (עמ' 238-246) ועל 'הטבעת רגלי אסופים בטיין' (עמ' 247-258), ומבהיר מהו הקשר בין פעולת 'הסרת הסיכה' המתועדת במקורות המסופוטמיים לבין מקומה של הביאה בטקס הנישואים (עמ' 259-277).

כללו של דבר, אסופת מאמרים זו מומלצת ביותר לכל קורא אשר מבקש להכיר את דרכו של חוקר חשוב, ללמוד על מתודולוגיה שאינה שכיחה בקרב חוקרי מקרא ולהתרחש מעולמה המרתק והמיוחד של החברה המזרח תיכונית הקדומה – המסופוטמית, ואולי גם המקראית.

(עמ' 162-179), ביטוי המופיע במשמע חיובי ושילולי חמש פעמים במקרא. הטענה היא שזהו ביטוי משפטי. מלול למד זאת למשל מדברי לבן ליעקב 'יש לאל ידי לעשות עמכם רע' (בראשית לא, כט), וקובע שמאחר שההקשר של שיחתם הוא טענות משפטיות בעניין גנבה, הפרת הסכם וכדומה, הרי יש לקבוע שגם לביטוי 'יש לאל יד פלוני' משמעות משפטית מדויקת: 'צירוף זה מציין את סמכותו של ראש המשפחה, הכוח הלגיטימי המוקנה לו בתוקף מעמדו (המיצב שלו) [...] בתוקף כוחו זה יכול לבן לטעון כאילו נשות יעקב, בניו וכל רכושו שיכים לו עצמו' (עמ' 167). בדרך דומה מנתח מלול את שאר מופעי הביטוי, ומוצא אף להם הקשרים משפטיים: במיכה ב, א – שימוש המנהיגים 'בסמכותם המשפטית על מנת לבצע מעשי עוולה' (עמ' 169); בנחמיה ה, ה – 'אבדן הסמכות והכוח המוקנים לאדם מתוקף מעמדו כראש משפחה' (עמ' 172). ושוב: את כל הכתובים הנדונים אפשר להבין יפה בלי הטענה שמדובר בביטוי משפטי. אבל כאמור מטרתו של מלול אינה להבין את הכתובים, אלא להסיק מהם מסקנות באשר לסדרי משפט וחברה. ואני חוזר ותוהה למקרא הדברים אם אין כאן משום ראיית צל משפט כמשפט, ואם באמת ניתן למצות מסקנה אחת מכתובים כה שונים ומרוחקים זה מזה בזמן ובהקשר. בוודאי אין זה ראוי לנקוט כאן ניסוחים חד-משמעיים כגון 'אין מנוס מלהסיק שאף הצירוף "אין לאל יד פלוני" נושא משמעות טכנית משפטית מובהקת' (שם).

מאמר מקראי נוסף בחלק זה דן ב'ביטויים הכירו וייטב בעיניהם' בפרשת אבל דוד על מות אבנר (שמואל ב ג 36) (עמ' 151-161). ושני המאמרים הנותרים עוסקים במסופוטמיה: 'נטיעת יתד בקרי במשפט המסופוטמי הקדום: