

הדרשות של ה' מן הנוכרים

בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות

הנבואה במקרא

חיבור לשם קבלת התואר 'דוקטור' לפילוסופיה'

מאת עמיחי נחשון

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור רימון כשר

מן המחלקה לתני"ך באוניברסיטת בר אילן

דברי תודה

בחסדי ה' אשר החייני וקיימני לזמן הזה, זכיתי לברך על המוגמר, וברצוני להודות לכל מי שסייעו בידי בעבודת המחקר.

ראשית, אודה מקרב לב לפרופסור רימון כשר, אשר סייע לי במסירות רבה כל שנות עבודתי, הנחיל לי בדרך מיוחדת ועקבית, מתודולוגיה מחושבת המכשירה לבוא בקהל חוקרי המקרא.

תודה וברכה אתן למחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן. במיוחד לעומד בראשה היום, פרופסור שמואל ורגון, ולעומדים בראשה בראשית ימי המחקר: ד"ר יצחק צפתי ופרופסור יעקב קליין. אשר הם, בסיוע הצוות המנהלי סייעו בידי להביא את עבודתי לידי גמר.

אכיר טובה, על מענקי מלגות המחקר לתלמידי תואר שלישי, ובמיוחד למנהלי קרן 'שופ' באמצעות לשכת נשיא האוניברסיטה פרופסור משה קווה. אכיר תודה ללשכת דיקן הפקולטה למדעי היהדות, ובמיוחד לפרופסור משה גרסיאל, שסייע לי במסירות רבה לקבל את המלגה. התמיכה הנדיבה בשנת הלימודים האחרונה החישה את קצב המחקר לגמר טוב.

ברצוני להודות למחזיקי שבט לחמי, מנהלי מקומות הלימוד: המחלקה ללימודי יסוד באוניברסיטת בר אילן, המכללה האקדמית באשקלון, השלוחה של אוניברסיטת בר אילן, ולמכללת "מורשת יעקב" ברחובות. שמח אני להיות מרצה בקרבכם ותפילתי כי מקומות אלו יפרחו, ישגשו בעוז ובתפארה.

אחרונים חביבים אודה לבני משפחתי היקרים: להורי ולהורי אשתי שליווני באהבה ובעידוד. לאשתי יפעת אשת רב פעלים, נוות בית תחלק שלל. וברכתי לבנים החביבים, נתנאל שמחה וצבי יצחק, ולבנות האהובות, רננה ועטרת חיה. מי ייתן ואזכה לראותם גדלים ופורחים, טובים לשמים וטובים לבריות.

תוכן עניינים

א

תקציר עברי

מפתח קיצורים

1	I. מבוא
1	[א.] מטרת המחקר
1	[ב.] תולדות המחקר
7	[ג.] הגדרת המחקר ותיחומו
11	[ד.] שיטת המחקר
15	[ה.] מבנה העבודה
16	II. פרק ראשון: דרישות במישור המדיני
16	[א.] הדרישות הקשורות ליחס הגויים אל הישראלים
86	[ב.] דרישות המכוונות לגויים במישור הבינלאומי
102	[ג.] סיכום
104	III. פרק שני: דרישות במישור החברתי
104	[א.] דרישות בתחום הפלילי
116	[ב.] דרישות מוסריות
133	[ג.] סיכום
134	IV. פרק שלישי: דרישות במישור הדתי
134	[א.] דרישות תיאולוגיות
168	[ב.] דרישות פולחניות
209	[ג.] סיכום
210	V. סיכום ומסקנות
210	[א.] הקדמה
211	[ב.] הצגת הנתונים
218	[ג.] סיכום הנתונים (התפלגויות)
222	[ד.] מסקנות המחקר
241	[ה.] סיכום כללי של המחקר
243	VI. נספח: תרשימי התפלגויות הדרישות והמופעים
246	VII. רשימות מופעים
254	VIII. רשימה ביבליוגרפית ורשימת קיצורים
I	תקציר לועזי

תקציר

[א]. מבוא

במחקר זה, אנו מציגים את הדרישות האלוהיות המכוונות לנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא.

נמין את הדרישות לשלושה מישורים: **מישור מדיני**, הכולל שני קריטריונים: דרישות הקשורות לישראל ודרישות בינלאומיות. **מישור חברתי**, הכולל שני קריטריונים: דרישות בתחום הפילי ודרישות מוסריות. **מישור דתי**, הכולל שני קריטריונים: דרישות תיאולוגיות (הכרתיות), ודרישות פולחניות.

המחקר מפיק מתוכן המקראות, שבע דרכים לגילוי הרצון האלוהי המשמשות כלי לזיהוי הדרישות: ציווי אלוהי מילולי, גינוי העולה מהסיפור או מהנבואה אל הגויים שלא נהגו כשורה, ענישה אלוהית אל הגויים החוטאים, שבח שניתן לגויים שנהגו על פי הדרישה האלוהית, סיוע אלוהי להינצל מפורענות שניתן לנוכרי שנהגו על פי הדרישה האלוהית, הדרכה אלוהית לנוכרי כיצד לבצע את הדרישה האלוהית, מסר לגויים לכבד את עם ישראל שמופיע בברכות של ה' המיועדות לעם ישראל.

כמו כן נבחין בין הזהויות המגוונות של הנמענים: מוצא אתני, סטטוס חברתי, כקבוצות וכיחידים.

בירור זיקות הגומלין בין הקריטריונים האמורים לעיל, תורם לחשיפת האידיאולוגיות הדתיות וסולם הערכים החברתי, העומדים בבסיס הדרישות.

[ב]. פרק ראשון: דרישות במישור המדיני

הפרק המדיני עוסק בעשרים ושתיים דרישות. ארבע עשרה מהן קשורות לישראל, שמונה מהן דרישות בינלאומיות. הדרישות הללו מועברות במגוון אמצעים ומכוונות לקהל רב ומגוון בכל התקופות המתוארות במקרא.

המגמה של הדרישות המופיעות כאן היא כפולה: ראשית, להטיף לאומות שפגעו בישראלים לשנות את דרכם: להכיר בייחודם של הישראלים, ולנהוג כלפיהם בכבוד ובהגינות. שנית, החוקים המשפטיים הבינלאומיים שמופעים בכתובים הללו, מכוונים את הגויים לחיות בצוותא בשלווה.

[ג]. פרק שני: דרישות במישור החברתי

הפרק החברתי עוסק בניתוח אחת עשרה דרישות. ארבע מהן בתחום הפיללי, שבע מהן מוסריות. הדרישות הללו מועברות במגוון של אמצעים ומכוונות לקהל רב ומגוון ברוב התקופות המתוארות במקרא.

הדרישות מטיפות לקיים חיי חברה המבוססים על חירות שלום וצדק ("חוקים טבעיים") שימשו אבני דרך לערכי מוסר בחברה האנושית. האלימות והרשע במישור המדיני, שהתרחשו במהלך הדורות שחיו בהם כותבי המקראות, היוו תמריץ ליצירת אידיאה, לפיה אומות העולם יצייתו לדרישות האלוהיות הללו ובני האדם יחיו זה לצד זה בשלום ובבטחה.

[ד]. הפרק שלישי: דרישות במישור הדתי

הפרק הדתי עוסק בניתוח שבע עשרה דרישות. חמש מהן תיאולוגיות, שתים עשרה מהן עוסקות בפולחן. הדרישות הללו מועברות במגוון של אמצעים ומכוונות לקהל רב ומגוון בכל התקופות המתוארות במקרא.

תכלית הדרישות הללו, לכוון קרב את אומות העולם להכרות תיאולוגיות ולקיום טקסי פולחן המממשים קרבה אל ה'. הדרך למימוש אידיאה זו, היא דרישה לאפשר לבני אדם אחרים להישמע לדרישות ה'.

שיאו של רעיון זה מובע בחזונות נבואיים אסכטולוגיים המתארים קרבה רבה של אומות העולם אל ה' באחרית הימים.

[ה]. מסקנות המחקר

הנתונים שהוצגו במחקר, מלמדים על ריכוז גבוה של דרישות הקשורות ליחסים המדיניים בין הגויים לבין ישראל. התייחסות כותבי המקראות אל עמי העולם מושפעת מכוחה המדיני של האומה, ממשך זמן המגע בינם לבין הישראלים, וממידת הסמיכות הגיאוגרפית של האומה, או תחום ריבונותה אל ארץ ישראל. לפיכך, רובן של הדרישות מופנות אל זרועות השלטון של האימפריות (מצרים, אשור ובבל) שפגעו בזולתם, והשפיעו על האירועים במזרח התיכון במשך תקופת המאורעות המתוארים במקרא. שאיפת כותבי המקראות, כי הגינויים והענישה הנפוצים בחיבוריהם יגדעו את כוחות הרשע.

נוסף לכך, ניתן לזהות גישה אוניברסלית בחלק מהמקראות, המטיפים לקרוב אומות העולם אל ה'. על פי הספרות האסכטולוגית, האידיאל יתממש בשעה שכל עמי העולם יתפללו לה' (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22) ויקיימו בקביעות פולחן מונותאיסטי בחג הסוכות (זכריה י"ד 16-19). לעומת זאת, הדרישות במישור החברתי מופיעות במינון מינורי. מגמתן להנחיל נורמות של התנהגות נאותה בחברה האנושית בכל המקרים ובכל הזמנים, כל אחד לפי כוחו ולפי עיסוקו. הדמיון הרב, בין דרישות המכוונות לגויים, לבין דרישות המכוונות לישראלים, מלמד כי חוקים, תורה וברית (ישעיה כ"ד 5), בין ה' לבין בני האדם, אינו ייחודי ליחס של ה' עם הישראלים. יש במקרא מערכת של דרישות וציפיות אלוהיות המכוונות לכל בן אנוש, המטיפות לנורמות של התנהגות ראויה הן במישור הבין אישי והן במישור הדתי.

- AB – The Anchor Bible.
ABD - *The Anchor Bible Dictionary*.
ABISB – *Analecta Biblica Investigations Scientifica in res Biblicas*.
AJBA – *The Australian Journal of Biblical Archeology*.
ASTI - *Annual of the Swedish Theological Institute*.
AUSS – *Andrews Universe Seminary Studies*.
BA – *Biblical Archaeologist*.
BIS – *Biblical Interpretation Series*.
BN - *Biblische Notizen*.
BR – *Bible Review*.
BETL - *Bibliotheca Ephemeridum Thelologicarum Lovaniensium*.
BKAT - *Biblischer Kommentar Altes Testament*.
BZAW – *Beiheft zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*.
CBC - *Cambridge Bible Commentary*.
CBQ – *The Catholic Biblical Quarterly*.
CTJ - *Calvin Theological Journal*.
EJ – *Encyclopaedia Judaica*.
FOTL - *The Forms of the Old Testament Literature*.
GTA – *Göttinger Theologische Arbieten*.
HAR – *Hebrew Annual Review*.
HCOT – *Historical Commentary on the Old Testament*.
HTR - *Harvard Theological Review*.
HUCA – *Hebrew Union College Annual*.
IDB – *The Interpreter's Dictionary of the Bible*.
IEJ – *Israel Exploration Journal*.
ITC – *International Theological Commentary*.
JAOS – *Journal of the American Oriental Society*.
JBL – *Journal of Biblical Literature*.
JNES – *The Journal of the Ancient Near Eastern Society*.
JNSL – *Journal of Northwest Semitic Languages*.
JQR – *The Jewish Quarterly Review*.
JSOT – *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*.
JSOTS – *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*.
JTS – *The Journal of Theological Studies*.
OBO – *Orbis Biblical et Orientalis*.
OTE – *Old Testament Essays*.
OTL – *Old Testament Library*.
OTS – *Oudtestamentische Studiën*.
OTWSA – *Oud Testamentiese Werkemeenskap in Suid Afrika*.
NCB - *New Century Bible*.
NICOT – *The New International Commentary of the Old Testament*.
NIDOTTE – *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*.
RB - *Revue Biblique*.
SB – *Stuttgarter Biebelstudien*.
SBLSP – *Society of Biblical Literature Seminar Papers*.
SBFA – *Studium Biblicum Franciscanum Analecta*.
SH – *Scripta Hierosolymitana*.
SFSHJ – *South Africa Studies in the History of Judaism*.
SJOT - *Scandinavian Journal of the Old Testament*.
SPSM – *Studia Pohl Series Maior*.
SVT – *Supplements to Vetus Testamentum*.
TDOT - *Theological Dictionary of the Old Testament*.

TB – Tyndale Bulletin.

ThZ – Theologische Zeitschrift.

TLOT – Theological Lexicon of the Old Testament.

VT – Vetus Testamentum.

WBC – Word Biblical Commentary.

ZAW – Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.

ZAR – Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte.

I. מבוא

[א]. מטרת המחקר

מטרת המחקר לחשוף את מערכת החוקים ואת נורמות ההתנהגות הראויה המחייבות את הנוכרים כפי שמשקפות בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא, שאינה מגובשת במערכת צווים (קונסטיטוציה) סדורה¹. בכוונתנו להגדיר את הדרישות², לסווגן באמצעות קני מידה שונים³ ולעמוד על זיקות הגומלין ביניהן. תוך כך, ברצוננו לבחון את האידיאולוגיה הדתית, סולם הערכים החברתי, והיחסים המשפטיים הבינלאומיים⁴ כדי לעמוד על תשתיתן של הדרישות המכוונות אל הגויים. כמו כן, ברצוננו לברר את הזיקה בין המגמות האידיאולוגיות העומדות בבסיסן של הדרישות, לבין ההנחיות לנורמות התנהגותיות של הישראלים במקרים זהים. לפיכך, מטרתנו לגבש מחקר תיאולוגי ספרותי שייתן מענה להבנת מחשבת המקרא בתחום חשוב זה.

[ב]. תולדות המחקר

חיפוש ועיון בספרות המסורתית ובספרות המחקר מעלה כי ישנם שלושה אפיקים של חיבורים מחקריים העוסקים בנושאים דומים לנושא מחקרנו:

- א. מצוות בני נח.
- ב. מלכות ה'.
- ג. מחקר על כתובים ספציפיים.

¹ אין במקרא קובץ חוקים המאחד את כל הדרישות המכוונות לנוכרים. הדרישות מובלעות בסיפורים ובנבואות, ואין כלי ספרותי אחיד המאפשר זיהוין. על הדרכים לזהות את הדרישות מספרות המקרא, נעמוד להלן, בסעיף העוסק בשיטת המחקר.

² לנוחיות הקורא הדרישות יוגדרו בעברית מודרנית ולא באמצעות המינוחים שנקטו כותבי המקראות.

³ איסוף כל הדרישות, מאפשר בחירה לוגית של קריטריונים לחלוקתן. בעבודתנו נחלק את הדרישות לשלושה מישורים: מישור מדיני, מישור חברתי ומישור דתי. בכל מישור ניתן להבחין בשני קני מידה המסועפים ממנו. למישור המדיני מסועפים שני קריטריונים: דרישות הקשורות ליחס לישראל, ודרישות בינלאומיות, הקשורות ליחסים בין העמים בינם לבין עצמם; למישור החברתי מסועפים שני קריטריונים: דרישות בתחום הפלילי ודרישות מוסריות; למישור הדתי מסועפים שני קריטריונים: דרישות תיאולוגיות ודרישות פולחניות.

⁴ הדרישות בינלאומיות בכלל, ודרישות כלפי עם ישראל בפרט. על המונח: "יחסים משפטיים בינלאומיים", ראה אצל שפיגל, התנ"ך כערש למשפט העמים, ובמיוחד בהקדמה, בעמ' 9-10.

קיים שדה מחקר על הדרישות של ה' מן הנוכרים בספרות התלמוד, ההלכה ומחשבת ישראל⁵ בבירור סוגיית: "מצוות בני נח". אולם שני טעמים יניאו אותנו מלעסוק בכך. ראשית, ברצוננו לבדוק את הדרישות של ה' מהנוכרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות המקרא על פי פרשנות הפשט, ולא באמצעות עקרונות הלכתיים שאינם מתאימים למתודולוגיה זו. שנית, המקורות התלמודיים וההלכתיים עוסקים בשני מישורים הנדונים במחקרנו: המישור הדתי, והמישור החברתי. אולם אין בספרות העוסקת בכך, התייחסות מקיפה למישור השלישי הנדון במחקרנו - המישור המדיני, ובעיקרו לדרישות המכוונות לנוכרים הקשורות ליחס עם הישראלים.

⁵ בנושא זה עסקו פרשני תלמוד, פוסקי הלכה והוגי דעות רבניים רבים. דוגמות לכך: רמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים, פרקים ט - י', ר' אליהו בן אמוזג, ישראל והאנושות, אריאל, "מצוות בני נח", עמ' 373-403, שורץ, ואתם עדי. דוגמות למחקרים על כך: פיקסלר, שבע מצוות, ליכטנשטיין, שבע מצוות, רקובר, חוק ובני נח, ועוד.

⁶ חלוקות הדעות על מניין ומהותן של המצוות שנצטוו וקיבלו עליהם בני נח. דעת החכמים החולקים, בתלמוד בבלי, מסכת סנהדרין, דף נ"ו ע"ב: "דתנא דבי מנשה שבע מצוות נצטוו בני נח: עבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים, גזל ואבר מן החי, סירוס וכלאים... ר' יהודה בן בתירה אומר אף על ברכת ה' (ביזוי ה'). ויש אומרים אף על הדינים". השלמה לדיון זה בתלמוד בבלי, מסכת חולין, צ"ב ע"א - ע"ב: "עולא אמר אלו שלושים שקבלו עליהם בני נח ואין מקיימים אלא שלושה שאין כותבים כתובה לזכרים ואחת שאין שוקלין בשר המת במקולין ואחת שמכבדים את התורה". המספר שלושים המופיע בתלמוד, ללא פירוט ומקורות מקראיים הוא תמוה. כך אומר רש"י, בפרושו למסכת סנהדרין, שם: "לא נתפרשו ומהכא (ומכאן) הוא דקא יליף (לומד מהכתוב)". בתלמוד ירושלמי מסכת עבודה זרה פרק ב, דף ט' ע"א, רב הונא סובר ששלושים המצוות הן עתידיות: "כיי דמר (כפי שאמר) רב הונא בשם רב: וישקלו את שכרי שלשים כסף (זכריה י"א 12) אילו שלשים מצוות שעתידין בני נח לקבל עליהן". גרינבאום, "שלושים מצוות", עמ' ר"ה -רכ"א, מציג רשימה של 29 מצוות מתוך השלושים (מצווה אחת חסרה בכתב היד), המכוונות לבני נח מתוך כתב יד של ר' שמואל בן חפני גאון שנמצא בגניזה הקהירית (שם עמ' ר"ה): "א. עבודה זרה. ב. ברכת ה'. ג. ייחוד ה'. ד. תפילה. ה. שבועת שקר. ו. הריגת אדם את עצמו. ז. הריגת אדם את זולתו. ח. אשת איש. ט. עריכת נישואין על ידי מוהר ומתן. י. האחות. יא. משכב זכר. יב. הרבעת בהמה. יג. סירוס. יד. נבלה. טו. אבר מן החי. טז. דם מן החי. יז. איסור כלאים בבהמות. יח. (חסר מכתב היד). יט. קורבנות. כ. גזל. כא. כבוד אב ואם. כב. מעביר בנו ובתו באש. כג. קוסם קסמים. כד. מעונן. כה. מנחש. כו. מכשף. כז. חובר חבר. כח. שואל אוב. כט. ידעוני. ל. דורש אל המתים". על הקשר בין הדרישות הללו לכתובי התורה, ראה אצל ש"י זיין עורך, "נספח לערך בן נח", עמ' שצ"ג - שצ"ו.

2. מלכות ה'

קיים שדה מחקר המברר את מעמדו של האדם כיציר כפיו של ה' וכנתין בעולם מלכותו של ה'.

בני האדם, כיחידים וכקבוצות, נדרשים לקיים "חוקים טבעיים" (natural laws)⁸: דהיינו לנהוג

במשפט, צדקה, אמת וחסד, להכיר בה' ולהישמע לו⁹. תכליתם של המחקרים הללו לברר את

היחסים בין ה' לבין בני האדם בהיבט התיאולוגי. בירור הסוגיות הללו, מהווה נדבך חשוב

⁷ החיבורים יוצגו לפי סדר כרונולוגי (לנוחיות הקורא נציין ליד כל חיבור תאריך פרסומו). ראשית, נסקור מבואות התיאולוגיים למקרא, העוסקים בכך, ולאחר מכן נסקור מחקרים כלליים. דוגמות למבואות: רובינסון, *השראה*, עמ' 105-50 (1960), אייכרודט *תיאולוגיה* 2, עמ' 150-118 (1967-1961), פון ראד, *תיאולוגיה* 2, עמ' 125-80 (1967-1966), סמית, *תיאולוגיה*, עמ' 336-234 (1993), אנדרסון, *מתאר לתיאולוגיה*, עמ' 192-79 (1999), ועוד. דוגמות למחקרים כלליים: קויפמן, *תולדות א' - ד' (תשט"ו - תשט"ז)*, ברקוביץ, *אדם ואלוהים* (1969), גריי, *מלכות אלוהים* (1979), גרינברג, *"ערך האדם במקרא"*, עמ' 23-13 (תשמ"ה), ויינפלד, *משפט וצדקה (תשמ"ה)*, ברטלר, *אלוהים המלך* (1989), הוגן, *גישה הומנית במקרא* (1994), שורץ, *תורת הקדושה (תשנ"ט)*, קרשובק, *שכר, עונש ומחילה* (1999), מילס, *מוסר מקראי* (2001). מחקרו של בוסתילוס, "נכרי" (2002), תורם להבהרת הנושא. שכן בירור האטימולוגי של כינויי הזרים במקרא, מאפשר לגלות את יחס המקרא אליהם.

⁸ ר' אברהם בן עזרא, *הכתר*, ישעיה כ"ד 5, מבאר את חובת שמירת התורות שבני האדם מחויבים לשמור על פי ישעיה כ"ד 5: "שיקול הדעת שכל בני האדם משתוים בו". לדעתו, ישנם חוקים הגיוניים המהווים קונסנזוס, המהווים בסיס לקיום חברה. סביר להניח, כי כוונתו לחוקים האוסרים להזיק איש לרעהו (עברות פליליות - כגון האיסור לרצוח, לגזול, לאנוס נשים וכיוצ"ב). גהמן, "החוק הטבעי", עמ' 122-109, ברטון, "חוקים טבעיים", עמ' 14-1, ניומן, *פקודות העבר*, עמ' 127-123, ועוד, טוענים, כי החברה האנושית מצווה לשמור אמנות חברתיות המגיינות על החברה האנושית מפני עוולות העולות לנבוע מרוע ומזדון של בני אדם. האמנות הללו מבוססות על חוקים טבעיים (natural laws), ויש להן תוקף של ברית. הן מכוננות בנבואת ישעיהו: "ברית עולם" (ישעיה כ"ד 5). נדון על כך בפרק העוסק בדרישות החברתיות, לקמן בעמ' 88.

⁹ על פי נבואת ירמיהו (י"ח 10-1), שלטון ה' על יצוריו דומה לשלטון של בעל מלאכה על יצירתו. משל היוצר השולט במעשי ידיו (6-1), **מקדים** את דברי ירמיהו הדן בחובה של הגויים להישמע בקול ה' (7-10). ויפרט, *יוצר שמים*, עמ' 86-80, טוענת, כי הסמיכות בין משל "החומר ביד היוצר", לבין אזכור תורת הגמול לנוכרים, מלמדת כי התפיסה, לפיה ה' הוא בורא העולם, מהווה נימוק לחובה על הגויים להישמע לה' באמצעות הנביא הישראלי. החובה המכוונת לנוכרים להישמע לה' באמצעות הנביא הישראלי, מופיעה בנבואת ירמיהו בפרק כ"ז. על פי נבואה זו, מעשה הבריה: "אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני האדמה אשר על פני הארץ בכחי הגדול ובזרועי הנטויה" (שם 5), משמש נימוק לכפיית רצונו של ה' על הגויים המצווים להישמע לדבר ה' ולהיכנע לנבוכדנצר מלך בבל: "ונתתיה לאשר ישר בעיני ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי" (שם 6-5). פרינסלו, "ירמיה כ"ז", עמ' 76, אומר:

"By virtue of his past needs (creation), he now expects all nations to subservient to

. Nebuchadnezzar the future"

בעבודתנו¹⁰, כי נושא זה עומד בבסיס מחקרנו. אולם המחקרים הללו, עוסקים בשליטה של ה' על בני האדם ובחובות האדם הנבחר (הישראל) כלפיו, ולעומת זאת, אין בספרות המחקר מענה שיטתי ביחס לדרישות של ה' מן הנוכרים המצויים במקרא בכלל, בהיסטוריוגרפיה ובספרות הנבואה בפרט.

3. הנבואות על הגויים

ספרו של הופמן, *הנבואות על הגויים*¹¹, מנתח את הנבואות אל הגויים בספרות הנבואה. במחקרו הוא עוסק בתוכנו, בסגנון הספרותי, ותפקודן במערכות החיים בחברה הישראלית הקדומה. במחקרו, ישנה התייחסות מפורטת למגמות מחברי נבואות אלו¹². אולם אין חיבורו מתייחס לדרישות המכוונות אל הגויים הכתובות מחוץ לקובצי הנבואות הללו: בספרות ההיסטוריוגרפית¹³ ובספרות הנבואה¹⁴. המחקרים שהתפרסמו לאחר מכן, עוסקים במחקרים על חלק מהנבואות על הגויים¹⁵, ואין הם עומדים על התופעה בכללותה.

¹⁰ בהתאם לכך, נברר את התשתיות הרעיוניות של כל הדרישות שיוצגו במהלך המחקר. נוסף על כך, נקדיש פרק שלם (הפרק השלישי), לבירור הדרישות האלוהיות המכוונות אל הגויים במישור הדתי (דרישות תיאולוגיות ופולחניות).

¹¹ עבודת הדוקטורט של הופמן התפרסמה כספר בשנת תשל"ז. ספרו מקיף וסוקר באופן ממצה את הספרות שהתפרסמה קודם לכן. לפיכך, נתמקד בסקירה של מחקרים משלימים שהתפרסמו לאחר מכן.

¹² בכך עוסק החלק השני בחיבורו: "הרקע ההיסטורי לנבואות הגויים ומגמותיהם" (עמ' 73-234).

¹³ למרות תיחום מחקרו לספרות הנבואה, הוא עוסק בהתפתחות הז'אנר מהנבואה הקדומה (נבואות טרם קרב) לנבואה הקלאסית (נבואות פורענות לגויים). עקב כך הוא מנתח את נבואות המלחמה בספרות ההיסטוריוגרפית (עמ' 281-288). אולם אין הוא עוסק במגמות העולות מסיפורים נוספים מספרות זו.

¹⁴ עקב תיחום המחקר לנבואות על הגויים במקרא, אין במחקרו התייחסות לנבואות רבות העוסקות במסרים כלפי נוכרים המצויות בתוך ז'אנרנים נבואיים אחרים. דוגמות לכך: ישעיה כ"ד 1-13, ל"ג 8, מ' 5, מ"ב 10-12, מ"ה 18, 21-22, מ"ט 26, נ"ב 1, ס"א 9, ירמיה כ"ז 1-11, ל' 16, ל"ח 7-13, יחזקאל ט"ז 49-50, ל"ז 28, ל"ח-ל"ט, מ"ד 7, 9, מיכה ד' 11, חבקוק א' - ב', זכריה ב' 12, ח' 13, י"ד 16-19, ועוד.

¹⁵ דוגמות לכך: קידה, "ריבונות ה'", עמ' 181-269 (1994), עוסק ברעיון מלכות ה' על הגויים, על פי נבואות עמוס, ישעיהו וירמיהו. קרול, "ה', עמו והגויים", (1996), עמ' 39-49, 65-47, עוסק בנבואות עמוס על הגויים (עמ' 50-70). תוך כך הוא עוסק בסקירת מחקר על רעיון מלכות ה' על הגויים בספרות הנוצרית (עמ' 39-49). רבה, "נבואות על הגויים", עמ' 236-257 (1995), עוסק במאפיינים ספרותיים ובהיבטים תקשורתיים בספרות "הנבואות על הגויים במקרא". רבה בחר להתמקד במגמות של נבואות ישעיהו על הגויים (עמ' 238-240).

סקירה זו מבארת את מגמות הנבואה, ואין בה התמקדות בדרישות הנובעות מכך כלפי הגויים הנדונים. צפ, "מבט על הגויים" (1999), עמ' 596-616, עוסק במגמות הנבואות על הגויים בנבואות תרי עשר. מחקרו חשוב, אולם אין בו התייחסות לנבואות הרבות העוסקות בכך בישעיה, ירמיה ויחזקאל. צילדס, "ישעיה" (2001), עמ' 113-116, מביא הקדמה ל"ספר המשאות" בישעיה ("יג - כ"ג). בהקדמתו, הוא דן בקשר בין הנבואות על

4. מחקר על כתובים ספציפיים

ספרות המחקר על מקראות ספציפיים¹⁶ העוסקים ביחס של ה' אל הגויים, יכולה לסייע בהפקת הדרישות של ה' אל הגויים מתוך הכתובים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה. יש בנמצא מספר מצומצם של מחקרים, שיש בהם התייחסות ספציפית לדרישות של ה' מן הנוכרים¹⁷: חיבוריהם של מקנוי¹⁸, המבורג¹⁹, קנוהל²⁰, גולדנברג²¹ ומתיוס²². חיבורו של מקנוי מסכם את מערכת היחסים של ה' עם הנוכרים מזמן בריאת האדם ובמהלך ההיסטוריה המקראית. חיבורו דן בהיבט התיאולוגי של מערכת היחסים בינו ובין הנוכרים, ויש בו דוגמות אחדות לדרישות של ה' מן הנוכרים ולמשמעויות התיאולוגיות הנלמדות מכך. אולם אין הוא מקיף את מכלול הדרישות של ה' מן הנוכרים.

הגויים בישעיה לבין לבין הנבואות על הגויים בירמיה מ"ו - נ"א, יחזקאל כ"ה - ל"ב, עמוס (א' 3 - ב' 3) וצפניה ב' 4-15 (עמ' 114). סקירתו חשובה, אולם אין בה התייחסות לכל הספרות הרלוונטית.

¹⁶ כגון: סיפורי בראשית הקדומים (בראשית א' - י"א), אירועים ספציפיים בספרות ההיסטוריוגרפית המקראית, נבואות על הגויים: הן הנבואות המיועדות לשעתן והן נבואות המיועדות לאחרית הימים העוסקות ב"יום ה'" ובקוסמופוליטיזציה של היהדות. מכיוון שסקירת תולדות המחקר, תשולב בתוך הדיונים על הדרישות הנדונות בעבודתנו, אין מקום לפרטה כאן.

¹⁷ נוסף על כך, מחקרו המקיף של קויפמן, *תולדות א' - ד' (תשט"ו-תשט"ז)*, עוסק בנושאים רבים הקשורים לכך. דוגמות לסיכום רעיוני רלבנטי: ראה אצלו, על משמעות האוניברסליזם העומד בבסיס הפעולה ההיסטורית העולמית של האמונה הישראלית, שם ב' 441-447, וגי' עמ' 257-264, ובביאורו על הנבואות על הגויים, ועוד. כמו כן, חלקים מתוך פרקים אחדים בספרה של מילס, *מוסר מקראי* (2001), עוסקים בניתוח סיפורים אחדים במקרא הקשורים לנושא עבודתנו: סיפור אסתר, סיפור יונה, סיפורי בראשית א' - י"א, ודניאל א' - ז' (עמ' 73-93, 137-215). אולם חיבורה מספק מענה מועט לצורך עבודתנו. זאת עקב התמקדותה בהשלכות פליליות, מוסריות ותיאולוגיות בחלק מהספרות ההיסטוריוגרפית, ואין בחיבורה השלמת הדיון בהשלכות נוספות הנובעות מכך (כגון: השלכות מדיניות והשלכות פולחניות) בחטיבות ספרותיות נוספות במקרא, הן בספרות ההיסטוריוגרפית והן בספרות הנבואה.

¹⁸ J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, New York 1974, pp. 164-172.

¹⁹ G. R. Hamborgh, "Reasons for Judgement in the Oracles Against the Nations of the Prophet Isaiah", *VT* 31 (1981), pp. 145-159.

²⁰ י' קנוהל, "יחס המקרא לאלילות של הנוכרים", *תרביץ* ס"ד (תשנ"ה), עמ' 5-12.

²¹ R. Goldenberg, *The Nations That Know Thee Not, Ancient Jewish Attitudes towards Other Religions*, New York 1998², pp. 9-27.

זהו פרק מספרו, העוסק ביחס ישראל לאומות ולא להיהם בתקופת בית ראשון, בנבואות מזמן הגלות ומזמן שיבת ציון. מחקריו של גרינברג: "תיווך", עמ' 93-102, ו"בית תפילה", עמ' 31-37, משלימים נושא זה, ועוסקים בהיווצרות מצב אידיאלי בעתיד שבו חלק מהגויים יתקרבו אל ה' ללא תיווך ישראלי.

²² V. H. Matthews, *Old Testament Themes*, St. Louis 2000, pp. 41-44, 75-86. אלו סעיפים בפרק

העוסק באוניברסליזם במקרא. הסעיף העוסק באיוב (שם עמ' 86-89), אינו רלוונטי לנושא מחקרנו.

חיבורו של המבורג עוסק בשיפוט של ה' לנוכרים בישיעה. חיבורו סוקר את הנבואות המופיעות ב"ספר המשאות" המכוון לעמים בספר ישעיהו²³. חיבורו מתאים לנושא מחקרנו, אולם הוא מצומצם לבדיקת הנושא אך ורק בספר ישעיהו.

חיבוריהם של קנוהל וגולדנברג סוקרים את הגישות השונות המצויות במקרא אודות יחס המקרא לאלילות ולפולחן של נוכרים. חיבוריהם מציגים נכוחה²⁴ את סוגיית הדרישה הדתית והפולחנית של ה' כלפי הנוכרים. אולם אין מחקריהם עוסקים בהשלכות הנובעות מכך²⁵.

מתיוס, דן בהתייחסויות של כותבי המקראות אל דמויות וקבוצות של נוכרים המתוארים בסיפורים ובנבואות: נח ודור המבול, בלעם, רחב, נעמן, בני הנכר בתקופת שיבת ציון, כורש והאשורים בסיפור יונה²⁶. חיבורו חשוב ורלוונטי, אולם אין במחקרו התייחסות לדרישות של ה' המופנית למכלול הדמויות והקבוצות של נוכרים בספרות ההיסטוריוגרפיה וספרות הנבואה²⁷.

²³ על מצרים (עמ' 147-149), על פלשתים (עמ' 149-150), על מואב (עמ' 150-151), על צור (151-152), על ארם ועל לממלכת הצפון הישראלית (עמ' 152-153), על אשור (עמ' 153-155), ועל ערב (עמ' 155-156); מחקרו של קמינסקי: J. S. Kminski, "The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature", *BTB* (2001), pp. 135-144. משלים את עבודתו של המבורג, ועוסק בהיבט האוניברסלי של נבואות ישעיהו השני (ישעיה מ' - נ"ה) (בעיקר בעמ' 138-141). אולם אין מחקר זה מתמקד בדרישות האלוהיות הנובעות מכך כלפי הגויים.

²⁴ היקף מחקריהם שונה. קנוהל דן בתמציתיות במקורות מקראיים בודדים המייצגים אסכולות שונות: האסכולה של "תורת כהונה" (ראה עמ' 10-11) המייחדת את פולחן ה' לעם ישראל ומתירה לנוכרים לעבוד את אלוהיהם (דברים ד' 19, נוסח קומראן לדברים ל"ב 8-9, מיכה ד' 5 - ראה מאמרו, עמ' 5-7, 11) מחד גיסא, והאסכולה ה"לא כהנית" (JE, ראה עמ' 11) המספרת על חיוניותו של פולחן נוכרים לה' (בראשית י"א 11-12, ישעיה ב' 12-22, צפניה ג', תהילים פ"ב) מאידך גיסא. לעומתו גולדנברג דן ביחס המקרא לפולחן ולמונותיאזם של הנוכרים כפי העולה מכתובים רבים, כגון: סיפור יפתח (שופטים י"א 24) - מאמרו עמ' 15, סיפור יונה, (יונה א' 5-6) - שם עמ' 15-16, סיפור גיור רות (רות א' 14-18) - שם עמ' 16, סיפור רחב, (יהושע ב') - שם עמ' 16-17 וסיפור נעמן (מלכים ב' ה') - שם עמ' 17. גם מסקנת חיבוריהם שונה. קנוהל טוען שישנן שתי אסכולות מקראיות, אסכולה המתירה פולחן זר לנוכרים, ואסכולה האוסרת זאת עליהם. לעומתו טוען גולדנברג, שם עמ' 25-27, שמגמת נבואת ישעיה השני המציג את אפסות פולחן האלילים (מ' 17-19, מ"א 21-23, מ"ד 6-20), היא מינוי הישראלים ל"יעדים" ("אתם עדיי מ"ג 10). על פי פירושו כוונת הנביא למנות את הישראלים לשליחות מיסיונרית לגייר את הנוכרים ללא כפייה.

²⁵ היבטים מדיניים ופוליטיים. כמו כן, אין הם מבחינים בין הזהויות המגוונות של הנוכרים, ואין אצלם התייחסות לזמני תחולת תוקפן של הדרישות הללו.

²⁶ על נח ודור המבול (ראה מתיוס שם, עמ' 41-44), על בלעם (שם, עמ' 75-77), על רחב (שם, עמ' 77-79), על נעמן (שם, עמ' 79-81), בני הנכר בתקופת שיבת ציון (שם, עמ' 81-82), כורש (שם, עמ' 82-84), תושבי אשור בספר יונה (שם, עמ' 84-86).

²⁷ כגון: אבימלך מלך פלשתים, פרעה מלך מצרים, שובי מלך עמון, בן הדד ורצין מלכי ארם, סנחריב מלך אשור, נבוכדנצר ובלשצר מלכי בבל, בלשצר, אחשורוש מלך פרס, דמויות של נוכרים בודדים רבים

לאור זאת, בכוונתנו לגבש מחקר תיאולוגי - ספרותי מקיף שיחשוף את הדרישות של ה' אל הגויים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה, למינם ולברר את משמעותם, כדי למלא חלל זה.

[ג]. הגדרת המחקר ותיחומו

1. הגדרת זהות הנוכרים²⁶

בעבודתנו נאתר את זהות הנמענים הנוכרים לדרישות האלוהיות²⁹: יחידים, קבוצות, עמים ספציפיים, קבוצות של עמים, עמים רבים וכלל האנושות. לאור זאת חיבורנו יעסוק בדרישות המכוונות לעמים המוזכרים בספרות הנדונה³⁰: אדום, ארם, אשור, כוש, מואב, מדין, מצרים, סדום, עמון, עמלק, פלשת, פרס, צור, צידון ותימא. כמו כן נעסוק גם בדרישות אל קבוצות של עמים: איי הים, יושבי שומרון, עמי כנען, מגוג והעמים הנלווים אליו. בעבודתנו נבחין גם בהגדרות זהות נוספות, כגון מקצוע וסטטוס חברתי: חיילים, כוהנים, מיילדות, מלכים, מלחים, מנהיגי אימפריות, סוחרים, עבדים, קוסמים, רועים, שבויים, שודדים ושרים.

(כגון: קין, חם, רבקה, גולית, תושבי שומרון הנוכרים) ועמים רבים שמופיעים בנבואות ישעיהו, ירמיהו, עמוס, עובדיה, נחום, חבקוק צפניה, וזכריה (ראה במיוחד י"ד 16-19), ועוד.
²⁸ משמעות המושג: "נוכרים", במקרא הוא בן עם אחר: "איש נכרי אשר לא אחיך הוא" (דברים י"ז 15), "והנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא" (מלכים א' ח' 41). ראה גם דברים ט"ז 3, כ"ג 21, שופטים י"ט 12. במקרים אחדים הכתוב הנוכרי מזוהה לבן עם שגר במקום מרוחק ממקום מושב הישראלים: "והנכרי אשר יבוא מארץ רחוקה" (דברים כ"ט 21, מלכים א' ח' 41). ראה גם שמות ב' 22, י"ח 3 (ארץ נכריה), שמואל ב' ט"ז 19. במקרים רבים, המקראות מציגים מקבילה, בין המושג: "נכרי", לבין המושג: זר, בהטיותיו התחביריות: "ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שערי" (עובדיה 11), נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים" (איכה ה' 2). ראה גם ישעיה כ"ח 21, תהילים ס"ט 9, משלי ב' 16, ה' 20, ז' 5, כ' 16, כ"ז 2, 13, איוב י"ט 15. במקרים רבים הנוכרים מזוהים במושג: "גויים", או בציון מפורש של שם עם המוצא, ראה להלן את רשימת העמים. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לבירור אטימולוגי של המונחים הללו. כתב על כך לאחרונה, בוסטילוס, "נכרי", עמ' 48-65.

²⁹ על פי הכתובים, ניתן להבחין בהבדל בין אבי האומה הישראלית לבין משפחות האדמה בבראשית י"ב 2-3. הסיפורים המיוחסים לימי האבות משמשים מופת לצאצאיהם ועל כן ניתן ללמוד מהם על יחס ה' אל האומה הישראלית, כדברי וסטרמן, *החבטחות לאבות*, עמ' 28 (מתורגם על ידי גרין): "The promise linking the patriarchal history with the history of the nation". לפיכך הדמויות המופיעות בסיפורים לפני סיפורי האבות נחשבות בעבודתנו גויים.
³⁰ הרשימות הבאות יסודרו לפי סדר הא"ב.

על פי המתואר במקרא, ישנה אפשרות לעזוב את עם המוצא, ולהצטרף אל עם אחר³¹. כדי להגדיר נכוחה את זהות הגויים ולהימנע מערפול הנובע מכך³², בעבודתנו הסתמכנו על ההתייחסויות של כותבי המקראות אל הדמויות הנדונות, ובאמצעותן זיהינו את מוצאם האתני בסיפורים ובנבואות הרלוונטיות³³.

³¹ דוגמות לעוזבי משפחת אברהם ועם ישראל: לוט (בראשית י"ג 9-11), בני פילגשי אברהם (שם כ"ה 6), עשיו (בראשית ל"ו 6), ועוד. דוגמות לדמויות שעזבו עמים אחרים והצטרפו לישראלים: רחב הכנענית (יהושע ו' 25) בני חותן משה הקיני (שופטים א' 16), רות המואביה (רות א' - ד'), עמים רבים (ישעיה י"ד 2-1) ועוד. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לבירור תהליך שינוי הסטטוס הלאומי.

³² לא ניתן ללמוד על הסטטוס האתני של הדמויות באמצעות נישואים. שכן במקרים אחדים הנישואות לישראלים נחשבות ישראליות. דוגמות לכך: רבקה (בראשית כ"ד), רחל ולאה (בראשית כ"ט 18-28), ל"א (15-14) איזבל (מלכים א' ט"ז 31), רות (ד' 10-12). ובמקרים אחדים הנישואות לישראלים נחשבות נוכריות. דוגמות לכך: נשות שלמה (מלכים א' 1, נחמיה י"ג 26), והנשים בנות עמים אחרים שנשאו לשבי ציון בנבואת מלאכי (מלאכי ב' 10-16), ובספרי עזרא (ט' -י), ונחמיה (י"ג 23-24).

³³ להלן נציג את ההנמקות לבחירת מוצא האתני של הדמויות שיש לגביהן ערפול. הנימוקים יוצגו כאן בראשי פרקים. פרטי ההנמקות וסקירות ספרות אם יהיה צורך, יוצגו בסעיף העוסק בדרישות הקשורות לדמויות הללו. א. לוט נפרד מאברהם (בראשית י"ג 9-11), התיישב בסדום והוליד את עמון ומואב (שם י"ט 37-38). לפיכך בדיון על אירועים שהתרחשו לאחר פרדתו מאברהם הוא נחשב בן עם אחר. ב. רבקה הארמית התחתנה עם יצחק והצטרפה למשפחת אברהם (שם כ"ד 67). על כן בסיפור הקודם לנישואין, רבקה נחשבת בעבודתנו ארמית. ג. עשיו הוא אחיו התאום של יעקב ובנם של יצחק ורבקה (בראשית כ"ה 21-25).

אולם כותב סיפור הלידה מדגיש כי ה' מגדיר את התאומים כבני עמים שונים: "וואמר ה' לה שני גוים בבטןך ושני לאמים ממעיך יפרדו" (שם 23). על כן בעבודתנו, עשיו נחשב אדומי מרגע לדתו. ד. כזבי המדיינית קיימה יחסי מין עם זמרי בן סלוא נשיא שמעון (במדבר כ"ה 6, 8, 15). מכיוון שכותב הסיפור מגנה את מעשיה ומכנה אותה מדיינית (שם 6, 15), בעבודתנו היא נחשבת בת לעם המדייני. ה. רחב הכנענית הצילה את המרגלים ששלח יהושע (יהושע ב'), והצטרפה לקהל הישראלי (שם ו' 25). על כן בעבודתנו היא נחשבת כנענית בסיפור שקדם להצטרפותה לקהל הישראלי. ו. על פי המתואר במלכים א' י"א 1 שלמה נשא נשים נוכריות מצרית, מואביות, עמוניות, אדומיות, צדניות וחיתיות. הכתוב כאן ובנחמיה י"ג 26, מגדיר נשים אלו: "נכריות". על כן הנשים הללו מוגדרות בעבודתנו על פי עם המוצא שמופיע בכתוב (מלכים א' י"א 1). ז. נעמן הוא שר ארמי שנרפא באמצעות אלישע (מלכים ב' ה' 1-19). לאחר שנרפא, הכריז נעמן כי הוא מכיר בה' ובקדושת אדמת ישראל (שם 15, 17). בעבודתנו החשבנו את נעמן ארמי בסיפור שקדם להכרזתו ההכרה של נעמן בה'. ח. על פי מלכים ב' י"ז 24, הוגלו שבויים מבבל, כותא, עוא חמת וספרוים אל ערי שומרון. כותב עזרא ד' 2, מקשר ביניהם לבין צרי יהודה ובנימין שהפריעו לשבי ציון לבנות את המקדש.

מכיוון שהסיפורים הללו, מתייחסים אל קבוצת האנשים הזאת כאל זרים שלא מתאימים לתרבות הישראלית. בעבודתנו ייחשבו האנשים הללו כבני ארצות המוצא שמופיעים בכתוב (מלכים ב' י"ז 24). ט. בני הנכר שמופעים בנבואת ישעיהו השני - שלישי (ישעיה נ"ו 3, 6), מתוארים: נלווים על ה' לשרתו, אוהבים את ה', שומרי שבת ונמנעים מלעשות כל רע (שם 6). מכיוון שהאנשים הללו מכונים בגמול האלוהי המיועד להם: "כל העמים" (שם 7). החשבנו אותם בעבודתנו כנוכרים. י. עבד מלך הכושי הוא משרתו של צדקיהו שהציל את ירמיהו מבור הטיט (ירמיה ל"ח 7-12, ל"ט 15-18). על פי התיאור בירמיהו עבד מלך הוא סריס שמוצאו מכוש. מכיוון שירמיהו מתייחס מזכיר את מוצאו: "הכושי", שלוש פעמים (שם ל"ח 7, 12, ל"ט 16). בעבודתנו ייחשב כבן לעם הכושי.

על פי מקראות רבים, ישנן קבוצות אתניות שחיו לצדם של הישראלים, והם מכונים: "גרים"³⁴. מכיוון שהיחס אל הגרים במקראות רבים, דומה ליחס אל הישראלים³⁵, ועל פי קבצי החוקים בתורה הם מחויבים לבצע דרישות אלוהיות רבות ומגוונות כמו הישראלים³⁶, על כן אין מקום לעסוק בכך בחיבורנו³⁷.

2. הגדרת הדרישות

הגדרתנו לדרישה אלוהית: **חובת התנהגות הנלמדת באמצעות מסרים אלוהיים**³⁸. לפיכך נימנע מלדון הן בדרישות שיש קושי לזהותן³⁹ והן בדרישות עקיפות⁴⁰. כמו כן, לא נדון במעשים התנדבותיים⁴¹ שנעשו על ידי נוכרים, שכן לא ניתן להסיק מכך שיש דרישה אלוהית לבצעם.

³⁴ דוגמות לכך: ישעיהו י"ד 1, יחזקאל מ"ז 22-23, דברי הימים א' כ"ב 2, דברי הימים ב' ב' 16, ל' 25, ועוד. הם מכונים: "כמוך" (ויקרא י"ט 34), חובה לאהוב אותם (ויקרא י"ט 34, דברים י" 19), אסור לעשוק (שמות כ"ב 20, כ"ג 9, דברים כ"ד 17, כ"ז 19, ירמיהו ז' 6, יחזקאל כ"ב 7, 29, זכריה ז' 10, מלאכי ג' 5), יש לסייע להם במצוקתם (ויקרא י"ט 10, דברים י"ד 28-29, ועוד), לשתפם במנוחה (שמות כ' 10, כ"ג 12, דברים ה' 14), ובשמחה (דברים ט"ז 11, כ"ז 11).

³⁶ דוגמות לכך: חוק הפסח (שמות י"ב 49, במדבר ט' 14), איסור ביזוי ה' (ויקרא כ"ד 16) חוקי הנסכים והשמנים בקורבנות (במדבר ט"ו 15-16) וחוק החטאת (שם 29). שני כתובים (שם 26, יהושע ח' 35) מייחסים לגרים חיוב לקיים את כל מצוות התורה.

³⁷ על מעמד הגר, ראה בהרחבה אצל דוגלס, "הזור בתני"ך", עמ' 283-298, אצל רנדטרוף, "יהגרי", עמ' 77-87, ובחיבורו המקיף של רמירץ - קיד, גר, ועוד.

³⁸ המסרים מועברים באמצעות ציוויים מילוליים המכוונים ישירות אל הנוכרי. ישנם מקרים בהם המסר מועבר באמצעות התגלות אלוהית, וישנם מקרים שבהם נביא שליח ישראלי מונה על ידי ה' למסור את המסרים האלוהיים אל הנוכרים. ישנם גם אמצעים עקיפים להעברת המסרים: גינוי, ענישה, שבח, הצלה, ברכה והדרכה. על דרכי זיהוי הדרישות, נדון להלן בסעיף העוסק בשיטת המחקר.

³⁹ דוגמות לכך: האיסור המוטל על לבן לא לדבר עם יעקב **מטוב עד רע** (בראשית ל"א 24). הדרישה האלוהית היא מעורפלת. הביטוי: "מטוב עד רע", הוא כוללני ואינו תוחם את הדרישה. כלומר, לא ברור האם הדרישה מצטמצמת לדיבור רע בלבד, או היא מכוונת גם למעשים הרעים הנובעים מכך; כמו כן, לא ניתן להסיק מתיאור איש עברי בידי איש מצרי: "וירא איש מצרי מכה איש עברי", (שמות ב' 11), האם כוונתו הייתה לחבול בו או אף להמיתו; ישעיהו השני מכנה את כורש משיח ה' ומטיל עליו שליחות (ישעיהו מ"א 1-7). אולם ההדגשה של הנביא: "ולא ידעתי" (שם 5-6), סותרת את קביעת הנביא: "למען תדע כי אני ה' הקורא בשמך אלהי ישראלי" (שם 4). על כן לא נדון בדרישה העולה מכתובים אלו; אין מקום לדון בתפיסה הרווחת במקרא, שה' מעניש את עם ישראל באמצעות "מכירתם" הרשאי לבצע את העונש האלוהי ולהכות את הישראלים. שכן אין זו דרישה מפורשת המכוונת אל הנוכרים. ראה על כך: דברים ל"ב 30, שופטים ב' 14, ג' 8, ד' 2, י' 7, שמואל א' י"ב 9, ישעיהו י' 5, נ"א 1, נ"ב 3, ירמיהו כ"ה 9 ועוד.

⁴⁰ דוגמות לכך: שר המשקים ושר האופים (בראשית ל"ט), נרמזו באמצעות חלומות כי הם לא נהגו בכבוד כלפי פרעה. השרים הפרסיים ונבוכדנצר השליכו את חנניה מישאל ועזריה לכבשן האש (דניאל ג'), והשרים

3. תיחום ספרות המחקר

מטרת חיבורנו לברר את הדרישות המכוונות אל הגויים במקרא, לפיכך יהוו הכתובים במקרא מושא הדין הבלבדי⁴². נתמקד בשתי חטיבות ספרותיות המרכיבות את המקרא: הספרות ההיסטוריוגרפית וספרות הנבואה במקרא⁴³, זאת עקב אופיין. שכן, חלק הארי של הסיפורים והנבואות עוסק בלקחים ובהשלכות של אירועים⁴⁴ מדיניים⁴⁵ שנבחרו על ידם. המשמעויות של האירועים הנדונים בכתובים הללו, מהוות רקע למרקם היחסים האידיאלי בין בני האדם. לפיכך ניתוח הכתובים הללו, עשוי לברר את הדרישות האלוהיות המכוונות לנוכחים⁴⁶. לאור זאת לא נדון בדרישות המכוונות לגויים שמופיעות בסוגים ספרותיים נוספים: כגון: ספרות המיתוס⁴⁷, החוק⁴⁸, החכמה⁴⁹ והמזמור⁵⁰.

הפרסיים התנכלו לדניאל (שם ו'), אולם אין גינוי מפורש בכתובים על כך. כמו כן, עקב ערפול מגמת סיפור חטאו של אדם בגן עדן (בראשית ב' 16-18, ג'), לא נדון בו בעבודתנו.

⁴¹ כגון: שם ויפת שכיסו את ערוות אביהם (בראשית ט' 23), יתרו ובנותיו שאירחו את משה שנמלט מפרעה (שמות ב' 21-22). יש תיאורים רבים של התנדבות של עמים לקיים פולחן לה'. ראה: ישעיה י"ח 7, י"ט 21, כ"ג 18, ס' 7, ס"ו 20, 22, יונה א' 14, 16, צפניה ג' 10, זכריה ח' 22-21, ועוד.

⁴² בעבודתנו נעזר פעמים אחדות בממצאים הנלמדים מכתובות ארכיאולוגיות מתקופת המקרא שתורמות להבנת הדרישות ומשמעותן, כגון: "מצבת מישע", "גליל כורשי" וכיוצא ב. לא נרחיב את הדין על ההשלכות העולות מניתוח הממצאים לגבי נושא עבודתנו.

⁴³ סיפור מצור שנחריב המופיע בישעיהו (ישעיה ל"ו, ל"ז), סיפורי ירמיהו (ירמיה ל"ח - ל"ט), סיפור יונה - מופיעים בקורפוס ספרי הנבואה, ולכן כך נחשיב אותם.

⁴⁴ הן אירועים קדומים, ואף מתקופת 'בראשית הקדומה', הן אירועים שהתרחשו בעת כתיבת החיבורים (הווה), והן חזונות המתארים אירועים עתידיים.

⁴⁵ הן ביחסים בין אומות העולם לעם ישראל, והן ביחסים בינלאומיים.

⁴⁶ בחטיבות ספרותיות אחרות: ספרות המיתוס, החוק, החכמה והמזמור, העיסוק בשאלות מדיניות הוא מינורי. במקרים רבים כותבי המקראות הללו נמנעים לציין את זהות הנמענים במפורש. לפיכך ישנו קושי לזהות את הדרישות המעטות המכוונות לגויים המצויים שם. בהערות הבאות נציין את מיקומם של המקורות שעוסקים בכך שם.

⁴⁷ הסיפורים העוסקים בכך: החטאים של בני האלוהים עם בנות האדם (בראשית ו' 1-4), וההיבט המיתי של ההתנהגות של אנשי סדום כלפי האורחים המלאכים ששיחרו לפתחם (שם י"ט 1-11).

⁴⁸ החוקים (חלקם קבצי חוקים) העוסקים בכך: בראשית ט' 2-6, ויקרא י"ח, כ', דברים י"ח 9-12, כ"ג 4-7, כ"ה 17-18.

⁴⁹ ספר איוב העוסק בנוכחים, עוסק בחטאים חברתיים ודתיים רבים (איוב א' 11, 22, ב' 5, 9-10, ט"ו 20, כ' 6, כ"ב 5-18, כ"ד, ל"א, מ"ב 7-8). ייתכן ואף ההדרכות המוסריות שמופיעות במשלי ובקהלת מכוונות לכל בני האדם, שכן בספרים הללו, מטיפי החכמה פונים אל כל בני האדם (דוגמות לכך: משלי א' 2-7, 20-21, ח' 1-4, 31, ט', קהלת א' 3, 13, ב' 3, 22, 24, ג' 10, 13, 22, מ"ב 13-14, ועוד). אין מקום להרחיב את הדין על כך כאן.

1. הדרכים לגילוי דרישות ה' לגויים⁵¹

על פי כתובי המקרא, הדרישות האלוהיות שנתנו לגויים הועברו לידיעתם⁵² באמצעים

מגוונים⁵³.

סיפורים אחדים בבראשית⁵⁴ ובבמדבר⁵⁵ מתארים התגלויות אלוהיות שבהן נמסרו ציוויים אלוהיים אל הגויים שה' בחר לדבר עימם. במקרים אחדים הכתובים מעידים על העברת מסרים אלוהיים אל הגויים באמצעות שליחים ישראלים⁵⁶.

⁵⁰ ראה: תהילים כ"ב 32-28, מ"ז 3-2, ס"ו 1-2, צ"ו 6-10, קי"ז 1, קמ"ח 10, בדברי הימים א' ט"ז 28-29, ועוד.

⁵¹ עסקתי בנושא זה בהרחבה, בחיבורי, מסרים לא מילוליים. אולם להלן הדיון יתמקד רק בדרכי גילוי הדרישות שרלוונטיות לזיהוי הדרישות האלוהיות בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא. ⁵² ישנה אפשרות שחלק גדול מהדרישות המכוונות לנוכרים לא מיועדות לקהל נוכרי בכלל, אלא הן מיועדות לקהל ישראלי. נדון בכך להלן.

⁵³ הן באמצעים מילוליים (ציווי ישיר, ושליחת מתווך ישראלי) הדוגמות יוצגו להלן בהערות הבאות, והן באמצעים לא מילוליים: כדוגמת: חלומות (בראשית מ', מ"א 1-38, שופטים ז' 14-15, דניאל ב', ד'), אותות (במדבר כ"ב 21-30, יחזקאל כ"א 28, דניאל ה'), וכיו"ב. ⁵⁴ הציוויים של ה' אל אדם וחווה (בראשית א' 28-30, ב' 16-18), ההדרכה והענישה של ה' לקין (שם ד' 6-16), הציוויים של ה' לנח (שם ו' 13-21, ז' 1-5, ח' 15-17, ט' 1-7), לאבימלך (שם כ' 3-7) וללבן (שם ל"א 24). ⁵⁵ הציוויים והשליחות של ה' לבלעם (במדבר כ"ב - כ"ד). בסיפור בלעם ה' מוסר ציווי אלוהי באמצעות מלאך ה' (שם כ"ב 31-35). אין מקום לדון כאן בסיפור מות יאשיהו על פי גרסת דברי הימים ב' ל"ה 21, ראה על כך בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 20 הערה 68, שכן הדרישה העולה מסיפור זה מיועדת ליאשיהו המלך הישראלי. באיוב מ"ב 7-8, נדרשים רעי איוב להביא קורבן כפרה. סיפור זה מחוץ למסגרת הספרות ההיסטוריוגרפית (הוא סיפור חכמה).

⁵⁶ בשלושה מקרים מופיע תיאור בו הנביא הישראלי מוסר דרישות אלוהיות לנמען הנוכרי: משה ואהרן פעלו כחצר פרעה במצרים (שמות ג' - י"ב), אלישע פעל כחצר המלך הארמי בדמשק (מלכים ב' ח' 8-15), ויונה פעל בנינוה בירת אשור (יונה פרק ג'). בירמיה מ' 1-6, מתואר מפגש בין ירמיהו לבין נבוזראדן רב הטבחים הבבלי. אולם אין דרישה אלוהית המכוונת כלפיו שמופיעה בסיפור המפגש. במקרים אחדים, מתואר העברת מסר אל הגויים באמצעות שליחים דיפלומטיים. פעמיים מתוארים שליחים שמעבירים את נבואות ישעיהו אל העמים (ישעיה י"ד 32, י"ח 2), וירמיה שולח מסרים סמליים (מוסרות ומוטות) ומסרים מילוליים אל מלך אדום, מואב, עמון, צור וצידון ביד מלאכים הבאים ירושלים אל צדקיהו מלך יהודה (ירמיה כ"ז 2-11). בעזרא א' 2 ובדברי הימים ב' ל"ז 23 מעיד כורש מלך פרס: "כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עליי". אין הכתוב מבאר כיצד המסר האלוהי הועבר אל כורש; ייחודית היא הקריאה של ירמיהו לישראלים שומעי נבואתו לבשר לגויים (להוסיף), על ניצחון ה' על האלילים: "כדנה תאמרן (תאמרן) להוסיף (להוסיף) לגויים (אלהים) די (אשר) שמיא (שמים) וארקא (וארץ) לא עבדו (עשו) יאבדו מארעא (מהארץ) ומן תחות (מתחת) שמיא (השמים) אלה" (ירמיה י" 11). מכיוון שאין בדברי ירמיהו הללו דרישה מהנמענים הנוכרים, לא נדון בנבואה זו בעבודתנו.

אולם מרבית הסיפורים והנבואות שבהם נעסוק בעבודתנו, אינם מתארים כיצד הועברו מסרים אלו אל הגויים. משום כך סבירים דברי החוקרים⁵⁷, הטוענים כי מענם של כותבי הסיפורים והנבואות על הגויים הם הישראלים, זאת כדי ללמדם תורה ומוסר⁵⁸.

אין באפשרותנו להכריע, מהן הדרישות שהועברו לידיעת הגויים, אם בכלל הועברו כאלה⁵⁹, אולם ניתן להסיק מתוכן המקראות, כי ישנן שש דרכים נוספות לגילוי הרצון האלוהי כלפי הגויים, והם ישמשונו ככלי לזיהוי הדרישות⁶⁰:

- א. גינוי העולה מהסיפור או מהנבואה אל הגויים שלא נהגו כשורה.
- ב. ענישה אלוהית לגויים חוטאים.
- ג. שבח שניתן לגויים שנהגו על פי הדרישה האלוהית.
- ד. סיוע אלוהי להינצל מפורענות שניתן לנוכרי שנהג על פי הדרישה האלוהית.
- ה. הדרכה אלוהית לנוכרי כיצד לבצע את הדרישה האלוהית.
- ו. מסר לגויים לכבד את עם ישראל, שמופיע בברכות של ה' המיועדות לעם ישראל⁶¹.

⁵⁷ ראה על כך בהרחבה אצל הופמן, *הנבואות על הגוים* בפרק העוסק בשימושן של הנבואות הגויים מקורן והתפתחותן ובסיכום המחקר, בעמ' 235-309, ואצל רבה, "הנבואות על הגויים", בסעיף העוסק במטרה הרטורית של הנבואות, בעמ' 247-253. רבה, מצייין אלו מן הנבואות נועדו לקהל ישראלי, ואלו נועדו לקהל נוכרי. חוקרים אחדים טוענים שהיו מקרים נוספים של מסעות של נביאים שניבאו אל עמי העולם בארצותיהם. ראה על כך אצל בראונלי, *יחזקאל א' - י"ט*, עמ' XXVII-XXIX, ובסקירת ספרות שם.

⁵⁸ נבואות אחדות עוסקות ביחס בין הנבואות על הגויים לבין הלקח שילמדו ממנו הישראלים. דוגמות לכך: נבואת צפניה: "הכרתי גוים חוצותם מבלי עובר נצדו עריהם מבלי איש מאין יושב אמרתי אך תראי אותי תקחי מוסר" (ג' 6-7), נבואת ירמיהו בתוך קובץ הנבואות על הגויים: "ואתה אל תירא עבדי יעקב... כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך שמה ואתך לא אעשה כלה ויסרתך למשפט ונקה לא אנקך" (ירמיה מ"ו 27-28). בסיפורים ובנבואות אחדות יש דמיון ספרותי או תוכני (או שניהם), המדמה בין הנוכרים לבין הישראלים. דוגמות לכך: בסיפור אשת פוטיפר (בראשית ל"ט), ובסיפור נעמן (מלכים ב' ה'), הגויים מוצגים בניגוד לדמויות הישראליות בסיפורים. אשת פוטיפר מגונה לעומת יוסף שזוכה לשבחים, ונעמן זוכה למרפא לעומת גיחזי שנדבק צרעת נעמן. כמו כן, ישנו דמיון ספרותי בין שלוש נבואות על הגויים לבין נבואות העוסקות בישראלים. בספר המשאות בישעיה (ישעיה י"ג - כ"ג), יש האשמות על עליזות והוללות בלשון דומה הן כלפי צור כ"ג 7, 12, והן כלפי ירושלים (שם כ"ב 2). דומה לו נוסחת הפתיחה של עמוס לנבואותיו על הגויים: "על שלושה פשעי (העם) ועל ארבעה לא אשיבנו" (עמוס א' 3, 6, 9, 11, 13, ב' 1), וזה לנוסחת הפתיחה לנבואותיו על יהודה (שם ב' 4), ועל ישראל (שם 6). בירמיה כ"ז 1-15 ישנו דמיון ספרותי ותוכני בין הדרישה המכוונת לגויים (שם 3-11), לבין הדרישות המכוונות לישראלים (שם 12-15).

⁵⁹ לפיכך לא נציין במיון הדרישות ובניתוחן, האם כל אחת מהן הועברה אל הגויים, אלא אם מפורש כך בכתובים.

⁶⁰ הדרכים הללו מתאימות לכתוב, גם ללא הכרעה האם הם מיועדים לנוכרי המחויב לבצע את הדרישות הללו, או שהם מיועדות לקורא הישראלי הקדום שאליו מיועדים הטקסטים המקראיים.

2. דרכי ניתוח הדרישות

כדי להגדיר בבהירות את הדרישות האלוהיות המכוונות אל הגויים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא, ניעזר בכללים המקובלים של מתודולוגית פרשנות ה"פשוט"⁶². דיון על כל דרישה ייפתח בעיון רעיוני המציג את תפיסת העולם העומדת בבסיס הדרישה. בשלב זה, נעמוד על הזיקה בין הדרישה המכוונת אל הגויים לבין דרישות דומות המכוונות אל הישראלים. במהלך הדיון, נסקור את תולדות המחקר, נבאר את המונחים שמופיעים בכתובי המקרא ונעמוד על משמעותם⁶³.

סיווג הדרישות ייעשה באמצעות חלוקה לשלושה מישורים:

- א. מישור מדיני - הכולל בתוכו שני קריטריונים: דרישות הקשורות לישראל, ודרישות בינלאומיות.
- ב. מישור חברתי - הכולל בתוכו שני קריטריונים: דרישות בתחום הפילי ודרישות מוסריות.
- ג. מישור דתי - הכולל בתוכו שני קריטריונים: דרישות תיאולוגיות ודרישות פולחניות.

סיווג ומיון הדרישות והמופעים⁶⁴ יאפשרו לזהות את אחוזי התפלגויותיהם ויסייעו לזהות את מגמות כותבי המקראות. זאת מפאת המשמעויות של תוצאות ריכוז הדרישות והמופעים בכל קריטריון. כלומר, ריכוז גבוה של דרישות או מופעים בקריטריון אחד, מעיד על מגמה של כותבי הספרות ההיסטוריוגרפית וספרות הנבואה להדגיש את חשיבות הדרישה הנדונה. לעומת זאת, מיעוט של דרישות ומופעים יכול ללמד על התייחסות מינורית יותר אל הדרישה המוצגת.

⁶¹ ראה: בראשית י"ב 3-1, י"ח 18, כ"ב 18, כ"ו 4, כ"ח 14, שמות י"ט 5-6, דברים ו' 6, י"ד 2, כ"ו 19, כ"ח 10-13, ישעיה ס"א 9, יחזקאל ל"ט 7, זכריה ח' 13. בכל המקורות הללו ניכרת זיקה בין הברכה האלוהית לישראלים לבין היחס הרצוי של עמי העולם אליהם: לכבדם ולברכם.

⁶² ניעזר במידת הצורך במחקרים לשונים פילולוגיים, ספרותיים, היסטוריים, תיאולוגיים וכיוצא בזה.

⁶³ לפיכך מבנה הדיון יהיה כך: א. הקדמה. ב. ניתוח הכתובים. ג. מאפייני הדרישה ודרך זיהויה. סיכום ביניים ייערך בסיום כל אחד משלושת פרקי העבודה; פעמים רבות נדרש לעסוק בכתובי מקרא יותר מפעם אחת, כדי לדון בהיבטים שונים של המקראות. ככלל, נימנע מדיון על רעיונות מקראיים יותר מפעם אחת במהלך העבודה. במקרים הללו, נדון רק ברעיון המקושר לדיון בפרק הרלוונטי, ונפנה לדיון המשלים באמצעות הערות שוליים.

⁶⁴ להלן כללי מיון המופעים כפי שכתובים בטבלת הסיכום: א. כל אזכור של דרישה נחשב מופע אחד. ב. כאשר ישנה חזרה על הדרישה במהלך סיפור או נבואה כל סיפור ונבואה ייחשב מקור אחד. ג. כאשר יש בסיפור או נבואה יותר מדרישה אחת, או כאשר הדרישה מופיעה במקור אחר פעם נוספת, כל מקור ייחשב מופע בפני עצמו. ד. אם במקור אחד מופיע יותר מעם אחד, התייחסות המקור לכל עם תחשב כמופע בפני עצמו; בהערות הסיום המצורפות לפרק הסיכום, תודגש הפרדה בין המקורות מהספרות ההיסטוריוגרפית לבין המקורות מספרות הנבואה.

זאת ועוד, הצגת קשרי הגומלין בין הדרישות, יסייע להצביע על ההבדלים בין זמני תכולות תוקפן. שכן, חלק מהדרישות נועדו להדריך את הגויים כיצד לנהוג במקרים ספציפיים, וחלקן הן חובות קבועות אבסולוטיות.

תקוותנו, כי באמצעות השיטה המוצגת, נוכל לפענח את נורמות ההתנהגותיות שה' מצפה מהעמים בכלל⁶⁵, ומכל אומה⁶⁶ ומיחידים⁶⁷ בפרט, הן במישור הדתי, הן במישורים המדיני והבינלאומי, בכל זמן⁶⁸ ובכל אתר.

⁶⁵ בעבודתנו נבחין בדרישות המכוונות לכלל האנושות, וכן לדרישות המכוונות לקבוצות של עמים: איי הים, יושבי שומרון, עמי כנען, מגוג והעמים הנלווים אליו.

⁶⁶ בעבודתנו נדון בדרישות המיועדות לעמים הבאים: אדום, ארם, אשור, כוש, מואב, מדין, מצרים, סדום, עמון, עמלק, פלשת, פרס, צור, צידון ותימא.

⁶⁷ בעבודתנו נבחין בזהות הנמענים ובתחומי עיסוקם: אנשי שלטון (מנהיגי אימפריות, מלכים, שרים), אנשי מקצוע (זונה, חיילים, סוחרים, קוסמים, רועים, שודדים, כוהנים, מיילדות, מלחים, שבויים - עבדים), ויחידים.

⁶⁸ התפלגות זמני הדרישה: תקופת בראשית, זמן התרחשות האירועים המתוארים במקרא (הווה) ועתיד (אסכטולוגיה).

שלושת הפרקים הראשונים יעסקו בהצגת הדרישות והרעיונות העולים מהם. הפרק הראשון יעסוק בדרישות מדיניות, ובו נדון בדרישות הקשורות לישראל⁶⁹ ובדרישות בינלאומיות⁷⁰. הפרק השני יעסוק בדרישות חברתיות, ובו נדון בדרישות בתחום הפלילי⁷¹ ובדרישות מוסריות⁷². הפרק השלישי יעסוק בדרישות הדתיות, ובו נדון בדרישות תיאולוגיות⁷³ ובדרישות הפולחניות⁷⁴. בפרק הסיכום והמסקנות, נסכם את הנתונים באמצעות טבלות, תרשימים והצגת רשימות הנתונים. לבסוף נבאר את המסקנות העולות מהנתונים הללו:

⁶⁹ נדון בדרישות הבאות: א. הכרה בייחוד ישראל (כבוד) ב. איסור קללת ישראלים. ג. איסור רצח ישראלים. ד. איסור פגיעה פיזית בישראלים. ה. איסור אונס נשים ישראליות. ו. חובת הצלת ישראלים. ז. איסור נטילת רכוש של ישראלים. ח. חובה לקחת מס מישראלים בדרך מכובדת. ט. חובה לשלם מס לישראלים. י. איסור פגיעה בריבונות של הישראלים בארצם. יא. איסור שיעבוד ישראלים. יב. איסור מכירת ישראלים לעבדות. יג. משמעת לנביאים ישראלים. יד. כבוד לנביאים ישראלים.

⁷⁰ נדון בדרישות הבאות: א. קיום בריתות. ב. כניעה לנבוכדנצר. ג. איסור השמדת המונים. ד. איסור ביזה ושיעבוד. ה. איסור חורבן מקומות יישוב. ו. איסור הגליה. ז. איסור סילוק גבולות בין ארצות. ח. איסור השפלת מנהיגים לאומיים.

⁷¹ נדון בדרישות הבאות: א. איסור רצח. ב. איסור פגיעה פיזית. ג. איסור משכב זכר (ללא הסכמה). ד. איסור עושק במסחר.

⁷² נדון בדרישות הבאות: א. פיתוח מרחב המחיה. ב. הצלת החי (באמצעות תיבה). ג. איסור עצלות והוללות. ד. איסור שאננות. ה. איסור כחש. ו. סיוע לעניים. ז. סיוע לנוודים.

⁷³ נדון בדרישות הבאות: א. לדעת את ה'. ב. ציות אבסולוטי לה'. ג. איסור לבזות את ה'. ד. איסור גאווה. ה. איסור האלהה עצמית.

⁷⁴ נדון בדרישות הבאות: א. איסור פגיעה במקדש. ב. איסור כניסה למקדש. ג. כבוד לכלי המקדש. ד. לא לפתות לפולחן זר. ה. איסור מניעת פולחן לה'. ו. תפילה לה'. ז. טקסי פולחן לה' ("יראת ה'"). ח. הקרבת נדרים. ט. עלייה לירושלים. י. השתחוויה לה'. יא. לחוג סוכות. יב. איסור פולחן זר.

II. פרק ראשון: דרישות במישור המדיני

א. הדרישות הקשורות ליחס הגויים אל הישראלים

1. הדרישות להכיר בייחוד עם ישראל והחובה להימנע מלבזותם⁷⁵

i. הקדמה

א. ברכת אברהם

על פי כתובים רבים שיידונו בהמשך עולה, כי ישנה דרישה מן הנוכרים להכיר בייחודו של עם ישראל ולנהוג בו כבוד. מתן הכבוד מתבטא בהתייחסות אוהדת של הנוכרים לישראלים ובהימנעות מביזויים. הדרך ההולמת להגשים ציווי זה היא לברכס ולהימנע מלקללם.

הסיפורים על אבות האומה בספר בראשית מהווים תשתית למעמדו הייחודי של עם ישראל בין משפחות העמים⁷⁶. ניתן ללמוד על כך מדבריו של ה' אל אברהם המייעדים לו גדולה, ברכה וכבוד: "ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה ואברכה מברכך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחות האדמה (בראשית י"ב 2-3)"⁷⁷. הברכה של ה' לאברהם המציית לו, היא שגשוג כלכלי ומעמד חברתי רם⁷⁸. ברכה זו מתאימה ל"ברכת ה'", האמורה במקראות רבים, אשר משמעה

⁷⁵ סעיף זה מאחד את הדיון אודות שתי דרישות: 1. הכרה בייחוד עם ישראל (כבוד). 2. איסור קללת ישראלים. איחוד זה נעשה עקב הזיקה בין שתי הדרישות. על זיקה זו נעמוד להלן.

⁷⁶ הסיפורים המיוחסים לימי האבות משמשים מופת לצאצאיהם ועל כן ניתן ללמוד מהם על יחס ה' אל האומה הישראלית, כדברי וסטרמן, *ההבטחות לאבות*, עמ' 28 (מתורגם על ידי גרין): "The promise linking the patriarchal history with the history of the nation". ראה על כך גם אצל נות, *ההיסטוריה של החומש*, עמ' 54-58, ואצל קניירים, *תיאולוגיה*, עמ' 450. גישה זו מבחינה כי סיפורי האבות נכתבו בידי ישראלים מאסכולות שונות (J, E), לדעתה הסיפורים הללו משקפים את ההשקפות שהיו רווחות בעם ישראל בתקופות מאוחרות יותר. על כן ניתן לקשר בין התפיסות התיאולוגיות העולות מן הסיפורים הללו לתפיסות שהיו רווחות בחברה הישראלית הקדומה. הגישה המסורתית המובעת בדברי ר' יהושע מסכנין, *מדרש תנחומא* א', עמ' ס': "סימן נתן לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, שכל מה שארע לו ארע לבניו", אינה פשוטו של מקרא. ר' יהושע מקבל את הסדר הכרונולוגי של סיפורי החומש, ועל כן סיפורי האבות הקדומים הם מקדימים ומשפיעים על סיפורי צאצאיהם. ראה על כך רמב"ן, *הכתר*, בראשית י"ב 10. דומים לכך דברי קאסוטו, *פירוש על ספר בראשית*, עמ' 205: "היא התכוונה ללמד... כיצד מקבילים מאורעות חייו של אברהם למה שהיה גורלו של עם ישראל בחינת מעשי אבות סימן לבנים".

⁷⁷ ראה גם בראשית י"ח 18, כ"ב 18, ישעיה נ"א 2.

⁷⁸ "ברכת ה'", נתפסת במקרא כשגשוג כלכלי (דוגמות לכך: בראשית כ"ו 12, ל' 30, משלי י' 22, איוב א' 10 ועוד) ומעמד חברתי רם (דוגמות לכך: ראה בראשית י"ז 4-6, ויקרא כ"ו 7-8, דברים כ"ח 10 ועוד). פדרסן, *ישראל* א', עמ' 182-190, דן בכך בהרחבה. על משמעויותיה של הברכה בכלל, ועל ברכת ה' לאברהם בפרט, ראה בהרחבה אצל פדרסן, שם, עמ' 182-217, וסטרמן, *ברכה*, עמ' 15-64, גורדון, "ברך", עמ' 757-768, ועוד.

הצלחה בהיבטים רבים ומגוונים: פריזן בטן⁷⁹, שגשוג כלכלי⁸⁰, שלום⁸¹ חשיבות⁸², ניצחון ושלטון⁸³. לאור זאת, משמעות הייעוד האלוהי למשפחתו של אברהם, כי ממשפחתו יצא "גוי גדול", שהוא גדול באוכלוסין⁸⁴, בכוח צבאי⁸⁵ ובחשיבות⁸⁶.

בברכת ה' לאברהם מופיע הייעוד האלוהי לגויים שמבזים אותו: "ומקלך אאר" (שם 3). הקלות של ה' לבני אדם⁸⁷, יוצאות אל הפועל באמצעות: השפלה⁸⁸, אובדן רכוש⁸⁹, מחלות⁹⁰, מוות⁹¹ וחורבן הארץ⁹². האיום בקללה האלוהית רבת העוצמה לאויבי אברהם, מגן עליו מפני ביזיונות ומכות משונאים.

פנשם⁹³ טוען כי דברי ה' אל אברהם כי יברך את מברכיו ויקלל את מקלליו, מהווים נוסחת חסות בין מלך לנתין, האומר: "היה זהה לי, אויבי הוא אויבך וחברי הוא חברך"⁹⁴. רעיון דומה

⁷⁹ ראה: בראשית י"ז 16, 20, כ"ו 24, ויקרא כ"ו 9, דברים כ"ח 2-6, 11, ישעיה נ"א 2, תהילים קכ"ח 4.
⁸⁰ פרוש זה לברכה הוא הנפוץ ביותר. דוגמות לכך ראה: בראשית כ"ו 12, ל" 30, דברים י"ב 15, ט"ו 10, ט"ז 17, ט"ו 10, שמואל ב' ו' 12, חגי ב' 19, מלאכי ג' 10, משלי י' 22, איוב א' 10, דברי הימים ב' ל"ב 10.
⁸¹ ויקרא כ"ו 6, במדבר ו' 24, תהילים כ"ט 11.
⁸² ישעיה י"ט 25, ס"א 9, זכריה ח' 13, תהילים מ"ה 3, משלי י' 7.
⁸³ בראשית י"ז 4-6, כ"ב 17, ל"ה 11, ויקרא כ"ו 7-8, דברים כ"ח 10, 13.
⁸⁴ ראה בראשית י"ז 20, דברים כ"ו 5, מלכים א' ח' 65 ועוד.
⁸⁵ ראה דברים א' 28, ב' 10, 21, ד' 38, ט' 1, ועוד.
⁸⁶ ראה דברים ד' 6-8, שמות י"א 3, שמואל ב' ז' 9, מלכים ב' י' 6, משלי י"ח 16, ועוד. על משמעות "גוי גדול", בכלל ועל משמעותה בברכת ה' לאברהם בפרט, ראה אצל ון סטרט, "היהוויסטי", עמ' 253, מוזיס, "גדלי", עמ' 390-416, ועוד.
⁸⁷ דוגמות למחקרים העוסקים במשמעויות ובהשלכות של הקלות, ראה אצל בלנק, "הקללה", עמ' 73-95, ושוטרופ, אמירת קללה, עמ' 9-162, 199-233. ראה חיבור מקיף על כך, אצל בריכטו, בעית הקללה.
⁸⁸ ראה ויקרא כ"ו 17, 37, דברים כ"ח 41, 43-44, 48, 68.
⁸⁹ ראה ויקרא כ"ו 16, דברים כ"ח 17-18, 38-40, 51, מלאכי ב' 3.
⁹⁰ ראה ויקרא כ"ו 16, דברים כ"ח 20-22, 27, 35, 60.
⁹¹ ראה ויקרא כ"ו 22, 28, דברים כ"ח 48, 51, ל' 19, תהילים ל"ז 22.
⁹² ראה מלכים ב' כ"ב 19, ירמיה כ"ה 18, מ"ט 13, ועוד.
⁹³ פנשם, "הגנה", עמ' 141-142.
⁹⁴ זהו תרגום של ברית חסות שנמצאה באוגרית ששלחה מניקמדו מלך אוגרית לשופילולומה מלך חת, ראה נוגירול, ארכיון אוגרית, עמ' 36, מכתב 17.132, שורות 10-13. ראה על כך אצל פריזן, "בראשית י"ב", עמ' 387-388. דוגמות נוספות של נוסחות דומות, ראה אצל שוטרופ, אמירת קללה, עמ' 210, הערות 1-2. דומים לכך דברי ה' בספר הברית: "ואיבתי את איבך וצרתי את צריך" (שמות כ"ג 22), ודברי יהושפט מלך יהודה אל אחאב ויהורם מלכי ישראל: "כמוני כמוך כעמי כעמך כסוסי כסוסך" (מלכים א' כ"ב 4, מלכים ב' ג' 7, בנוסח דברי הימים ב' י"ח 3 מופיע: "כמוני כמוך וכעמך עמי ועמך במלחמה"). דומה לו במזמור קל"ט בתהילים: "הלוא משנאיך ה' אשנא" (21).

ישנו בספרי זוטא⁹⁵: "ויפוצו אויביך וינוסו משנאיך (במדבר י"א 35) – אלא כל שהוא אויב ושונא לישראל כאילו הוא אויב ושונא למקום". מכאן אנו למדים כי עם ישראל, בן חסותו של האל, מוגן מפני קללות וביזיון וראוי לכבדו ולברכו.

דברי ה' אל אברהם: "והיה ברכה ואברכה מברכך... ונברכו בך"⁹⁶ כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב 3-2), משמע, כי השגשוג של אברהם (ברכת ה') ישפיע על האומות הסובבות אותו, ואף הם יהיו מבורכים מאת ה' כמותו. לדעת גראו⁹⁷, ניתן להסיק מנוסח הברכה, כי הברכה של הגויים לעם ישראל (המבורך על ידי ה'), גורמת להעברת ברכה אלוהית לעמים המברכים. העברת הברכה על ידי אברהם לאומות גורמת להם להידבק בו, לכבדו ולברכו. מילר⁹⁸, מסביר כי ה' קורא לאברהם לצאת מארצו כדי⁹⁹ שיביא, בסופו של דבר, שפע ברכה לעולם כולו¹⁰⁰. ההכרה של העמים באברהם איש המעביר ברכה, תעלה את קרנו בעיניהם והם יכבדוהו¹⁰¹. לפי הסבר זה, העמים המכירים את מעלתו של אברהם יעריצוהו וירצו להידמות לו וכך הוא יכובד.

הייעוד האלוהי המופיע כאן נמסר לאברהם כיחיד, אולם החסד האלוהי שאברהם יונק ממנו בברכה זו, נמסר לבנו (שם כ"ו 4), לנכדו (כ"ח 14), ולעם היוצא מחלציו¹⁰². על פי הנאמר בסיפור

⁹⁵ ספרי זוטא, עמ' 267. רעיונות דומים, ללא אזכור חברית, קיימים בפרשנות המסורתית על ברכת ה' לאברהם (בראשית י"ב 3). ראה "בכור שור", הכתר, בראשית י"ב 3: "אהב אוהביך ואשנא משנאיך כלומר: לא תתן ללבך לאמר: אין לי קרוב וגואל בארץ, ואם ישנאני אדם ויבקש לי רעה מי יעמוד כנגדו... ואני אהיה לך לאהוב ולגואל". ראה: חזקוני, בראשית א', עמ' קנ"א: "אל תחשוב בלבך לומר אין לי קרוב וגואל בארץ כי אני אוהביך אהב ומשנאיך אשנא".

⁹⁶ דומים לכך הביטויים הנזכרים בירמיה ד 2: "והתברכו בו גוים ובו התהללו", ובתהילים ע"ב 17: "ויתברכו בו כל גוים ואשרהו".

⁹⁷ גראו, הנוכרים בבראשית, עמ' 177.

⁹⁸ מילר, "בראשית י"ב 3", עמ' 472.

⁹⁹ לדעתו, שם עמ' 474, הו' של המילה "ונברכו" (פסוק 3) היא ו' התוצאה. ולכן תרגום הפסוק לדעתו הוא:

"So, Then all the Families of the earth can gain blessing in you". הערה 6.

¹⁰⁰ "God command Abraham to go out in order to receive blessing and bring about a stream of blessing in the World". דבריו מתאימים לדברי רלב"ג, הכתר, בראשית י"ב 3, המסביר כי ברכת ה' לאברהם זיכתה אותו למעמד של: "איש ברכה". שמשעו, איש המעביר ברכות מה' לסובבים אותו.

¹⁰¹ יתכן כי יתכן לפרש, כי הגויים הרואים את אברהם מבורך יאמרו זה לזה: "ישמך אלוהים כאברהם".

כך פרשו רש"י, רמב"ן, הכתר, בראשית י"ב 3, סקינר, בראשית, עמ' 244-245, וולף, "החסד של היהוויסט", עמ' 48, פון ראד, בראשית, עמ' 155, ועוד. פירוש זה מבוסס על נוסח ברכת יעקוב לאפרים ומנשה: "בך יברך ישראל לאמר ישמך אלהים כאפרים וכמנשה וישם את אפרים לפני מנשה" (בראשית מ"ח 20). דומה הדבר לדברי זקני בית לחם לבועז: "ויהי ביתך כבית פרץ" (רות ד' 12).

¹⁰² עם ישראל הנאמן לברית עם ה' יהיה: "יעליון על כל הגוים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת" (דברים כ"ו 19), ראה גם שמות י"ט 5-6, דברים ו' 6, י"ד 2, כ"ח 10-13, תהילים קל"ה 4 ועוד; אייכרודט, תיאולוגיה 1, 19,

הענשת סדום, צדקתו של אברהם והנחלת דרך ה' לעשות צדקה ומשפט לבניו ולביתו אחריו (שם י"ח 19), מצדיקות את ברכת ה' לצאצאיו (שם י"ח 18-19).

הברכה האלוהית לעם ישראל נמשכת במהלך הדורות וניתנת לו באמצעות מתווכים ישראלים. העם מתברך על ידי הנביאים¹⁰³ המנהיגים¹⁰⁴, הכוהנים¹⁰⁵, אבות המשפחות¹⁰⁶, ומברכים אחרים מהעם¹⁰⁷. דמיון זה מעיד על זיקה בין הדרישה לכבד את הישראלים לבין דרישה דומה המכוונת לישראלים לברך את זולתם לפרקים¹⁰⁸.

על פי נבואת יחזקאל, הכבוד לאומה הישראלית יבוא לידי הגשמה מלאה באחרית הימים: "וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם" (יחזקאל ל"ז 28)¹⁰⁹.

1, עמ' 476, פון ראד, תיאולוגיה א', עמ' 164, ומילינבורג, "אברהם", עמ' 392 ועוד, מציינים כי ברכת ה' לאברהם היא בעלת השפעה רבה בהיסטוריה של עם ישראל.

¹⁰³ ישעיה ס"א 9, חגי ב' 19, זכריה ח' 13.

¹⁰⁴ משה ואהרון בזמן חנוכת המשכן (ויקרא ט' 23), משה לפני מותו (דברים ל"ג), דוד (שמואל ב' ו' 18, דברי הימים א' ט"ז 2), שלמה (מלכים א' ח' 55-61).

¹⁰⁵ ראה במדבר ו' 22-27, דברים י' 8, כ"א 5, כ"ז 14-26, יהושע ח' 33, דברי הימים א' כ"ג 13.

¹⁰⁶ ראה בראשית מ"ח 9-20, מ"ט 1-28, דברי הימים א' ט"ז 43.

¹⁰⁷ ראה גם תהילים קט"ו 12-15. ראה גם רות ב' 20, ג' 10, ד' 11-12. כתב על כך מור, "רות המואביה", עמ' 210-212.

¹⁰⁸ אין לישראלים דרישה כוללת להימנע מקללת ישראלים, אלא דרישות ספציפיות: להימנע מקללת הורים (שמות כ"א 17, ויקרא כ' 9), מנהיגים (שם כ"ב 27) וחרשים (ויקרא י"ט 14).

¹⁰⁹ ראה גם יחזקאל ל"ז 7: "וידעו הגוים כי אני ה' קדוש בישראל" (יחזקאל ל"ז 7). גם כאן, הבחירה האלוהית לשכון סמוך לישראלים מקנה להם כבוד וכוח. אולם המגמה המרכזית של הכתוב, לתאר את כבוד ה' שניצח את אויביו. תפיסה זו המנוסחת כך, ייחודית לספר יחזקאל. על התפיסה המוצגת בספרים אחרים, ראה להלן.

לדעת חוקרים רבים¹¹¹, דברי ה' אל אברהם כי יהיה ל"גוי גדול" ומבורך בעמים נכתבו על ידי סופר יהוויסט מתקופת דוד ושלמה, אשר חש כי עם ישראל ומלכיו הם ברוכים. ניתוח אירועים מתקופה זו עשוי ללמד על הדרישה של ה' מן העמים בזמן ההוא: לכבד את עם ישראל ואת המלכים השולטים עליו. הקשר בין ברכת אברהם לבין תקופת מלכות שלמה נרמז במזמור המשבח את מלכות שלמה¹¹², הנוקט בצירוף דומה לאמור בברכת ה' לאברהם: "ונברכו בך" (בראשית י"ב 3): "ויתברכו בו כל גוים אשרהו" (תהילים ע"ב 17).

הכיבושים הרבים של דוד, הביאו למלכות ישראל מורא וכבוד מהעמים הקרובים והרחוקים: תועי מלך חמת שלח את יורם בנו "לשאול לו לשלום ולברכו על אשר נלחם בהדדעור" (שמואל ב' ח' 9-10, דברי הימים א' י"ז 10). לדעת רופא¹¹³ הסובלנות והפיוס של דוד כלפי היחידות האתניות הנוכריות שתחת שליטתו, יצרו שיתוף פעולה הרמוני של כל היושבים בממלכה, ומדיניות זו תרמה לביצורה של ממלכת דוד וליציבותה. הפתיחות של דוד כלפי נוכרים, באה לידי מימוש, במינויים של פקידים נוכרים¹¹⁴, בעלי מלאכה זרים¹¹⁵ ואף חיל שכירים זר¹¹⁶. שלמה פיתח סחר חוץ שהביא

¹¹⁰ עקב זיהוי מגמה של ההיסטוריוגרפים המתארים את מלכות דוד ושלמה, המפרשים את יישום האידיאה המופיעה ב"ברכת ה' לאברהם" (בראשית י"ב 1-3), על ימיהם, בחרנו לדון בכך כאן. ¹¹¹ חוקרים רבים טוענים כי בראשית י"ב 1-3 נכתבו על ידי סופר יהוויסט. דוגמות לכך: סקינר, *בראשית*, עמ' 244, פון ראד, *בראשית*, עמ' 15, ועוד. על הקשר בין ברכת ה' לאברהם לבין קיומה בימי דוד ושלמה ראה אצל, וולף, "החסד של היהוויסט", עמ' 46-47, ואצל רופרכט, "חקר המסורות", עמ' 461-462. ון סטרס, "היהוויסט", עמ' 274-278 טוען שברכת ה' אל אברהם נכתבה על ידי סופר דיטרונומיסט היסטורי מתקופת החורבן. לדעתו, כתובים אלו הם נבואת גאולה. אולם אין לדבריו ראייה ספרותית, שכן "ברכת ה' לאברהם" מנוסחת כיעוד היסטורי בסיפור, ולא כיעוד נבואי. לאור זאת, סבירה ההשוואה ההיסטורית - ספרותית, של הדעה המוצגת לעיל.

¹¹² תהילים ע"ב 1. דהוד, *תהילים* ב', עמ' 179-180. טוען שמזמור זה חובר בארמונו של שלמה.

¹¹³ רופא, "המדינה של דוד", עמ' 205-206.

¹¹⁴ דוגמות לכך: הממונה על הגמלים הוא אוביל הישמעאלי (דברי הימים א' כ"ז 30), והממונה על הצאן הוא יזיז ההגרי (שם 31).

¹¹⁵ חירם מלך צור שלח לדוד "חרשי עץ וחרשי אבן קיר" (שמואל ב' ה' 11).

¹¹⁶ אוריה החיתי מתואר כחיל נאמן מאוד לדוד (שמואל ב' י"ב, 6-17, כ"ג 39). איתי הגיתי (שמואל ב' ט"ז 19) שומר על נאמנותו לדוד בזמן מרד אבשלום (שם 20). בין חייליו מופיעים: אחימלך החיתי (שמואל א' כ"ו 6), אליפלט בן אחסבי בן המעכתי (שמואל ב' כ"ג 34), צלק העמוני (שם 37) ויתמה המואבי (דברי הימים א' י"א 46). בצבאו של דוד היה גדוד של שכירים פלשתים המכונים: "כרתי ופלת" (שמואל ב' ח' 18, כ' 23, דברי הימים א' י"ח 17). ראה על כך ליונשטאם, "כרתי", עמ' 332-334, גרסיאל, *מלכות דוד*, עמ' 57-59, ורופא, שם, עמ' 206.

נכרים רבים לארץ (מלכים א' ה' 15-26, י' 1-25)¹¹⁷, הפיץ בקרבם את חכמתו (שם ה' 14, י' 1-13, 24), ויש לשער שחלקם בקרו במקדש (שם ח' 41-43, י' 4). מלכת שבא הביעה את הערכתה על גדולת שלמה: "אשרי אנשיך אשרי עבדיך אלה העומדים לפניך תמיד השמעים את חכמתך יהי ה' אלוהיך ברוך"¹¹⁸ אשר חפץ בך לתתך על כסא ישראל באהבת ה' את ישראל לעלם וישימך למלך לעשות משפט וצדקה" (שם י' 8-9). מלכת שבא זכתה לכבוד ולמתנות משלמה (מלכים א' י' 13). על פי התיאורים הללו מימי דוד ושלמה עולה, כי המספר מציג את מלכי ישראל והעם, מבורכים ונעוצים על ידי הנוכרים.

ii. ניתוח הכתובים

(א). סיפור בלעם

התפיסה של הכותבים המקראיים כי עם ישראל מבורך, ואסור לקללו ולבזותו, מוצאת את ביטוייה באופן מפורש בדברי ה' אל בלעם החפץ לקלל את עם ישראל: "ויאמר אלהים אל בלעם לא תלך עמהם לא תאר את העם כי ברוך הוא" (במדבר כ"ב 12)¹¹⁹. סיכול מזימתו של בלעם על ידי ה', שכפה עליו לברך את ישראל מנומק בספר דברים: "כי אהבך ה' אלוהיך" (דברים כ"ג 6)¹²⁰. ר' יצחק אברבנאל¹²¹ מבאר את המשמעות המדינית של הפרת קללת בלעם: "ואם היה בלעם מקלל את ישראל היו גויי הארץ בוטחים בקללתו ומתאמצים להילחם בישראל על משענת קללתו"¹²².

על פי החוק שבספר דברים, האיסור לקלל תקף גם על השוכר את הקוסם לקלל כפי שמגונים המואבים: "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (שם 5). סיום הסיפור מלמד כי מזימת הקללה לא צלחה. בלעם שניסה לקלל את עם ישראל גורש על ידי בלק בחרפה (במדבר כ"ד 11), ונהרג בחרב נקמת ה' (שם ל"א 2, 8, יהושע י"ג 22)¹²³.

¹¹⁷ על המסחר והכלכלה ששגשגו בימי שלמה כתב בהרחבה, מ' אילת, קשרי כלכלה, עמ' 181-203.

¹¹⁸ על פי דבריה, הברכה לה' משולבת בדברי הערכתה לשלמה. כלומר, ה' מתברך שבחר במלך משובח.

¹¹⁹ על פרשת בלעם מזווית זו, ראה אצל וורטון, "הציווי לברך", עמ' 37-48.

¹²⁰ פסוק זה מספר דברים מנמק את הפיכת הקללה של בלעם לקללה, על ידי ה'. ראה גם יהושע כ"ד 10, מיכה ו' 5, נחמיה י"ג 2.

¹²¹ ר' יצחק אברבנאל, במדבר דברים, עמ' קי"ז.

¹²² לדעת ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה, עמ' קע"ט, ניתן לבאר את המשמעות המדינית של הפרת קללת בלעם בדרך אחרת. לדעתו, הפרת קללת בלעם הרתיעה את הגויים. ובעקבות זאת הם נמנעו להילחם עם הישראלים.

(ב). ביזוי ישראלים על ידי העמונים (שמואל א' י"א 2, ב' י' 1-6)

על פי המסופר בשמואל א', אנשי יבש גלעד בקשו לכרות ברית ואסלית עם נחש מלך בני עמון:
"כרת לנו ברית ונעבדך" (שמואל א' י"א 1). נחש דרש לכרות את עין ימינם¹²⁴ ונימק תביעה זו ברצון להשפילם: "ושמתיה חרפה על כל ישראל" (שם 2). אילת¹²⁵ טוען כי המזימה, המיוחסת לנחש העמוני, לנקר עין ימין מעידה "שמלך בני עמון התכוון לכוון בגלעד משטר דיכוי קבוע ומשפיל"¹²⁶. המלחמה של שאול בעמונים לוותה בסיוע אלוהי: "ותצלח רוח אלוהים על שאול" (שם 6), ושאול מכריז: "היום עשה ה' תשועה בישראל" (שם 13).

¹²³ רעיון זה מופיע בשני סיפורים נוספים בספרות ההיסטוריוגרפית. שמלמדים רעיון דומה. הפלשתים "הראים בשחוק שמשון" (שופטים ט"ז 27), מבזים את שמשון שנלכד בידיהם, והם מומתים בסיוע אלוהי אחר תפילתו של שמשון (שם 28-30). גלית הפלשתי קלל את דוד באלוהיו (שמואל א' י"ז 43), והושפל והובס בקרב (שם 49-51).

¹²⁴ כך עולה על פי נוסח המסורה. אולם על פי פענוח גרסת קומראן לספר שמואל (QSam^a 4), על ידי קרוס, "הלחץ העמוני", עמ' 105-119, ראה גם הנ"ל, "הטקסט המקורי", עמ' 164-169, העמונים נקרו עין ימינם של חלק הארי של תושבי יבש גלעד: "[זה ו]בזוהו ולא הביאו לו מנחה [ונ]חש מלך בני עמון הוא לחץ את בני גד ואת בני ראובן בחזקה ונקר להם כ[ול ע]ין ימין ונתן [א]י[מה ופחד] על [י]ן שראל, ולא נשאר איש בבני ישראל ב[עבר הירדן אש]ר [ל]וא [נ]קר לו [נח]ש מלך בני [ע]מון כול עין ימין רק שבעת אלפים איש...". גרסת הסיפור המופיעה אצל יוסף בן מתתיהו, *קדמוניות היהודים* א', עמ' 188 (מהדורת שליט), מתאימה למסופר למגילה שנתגלתה בקומראן: "כי המלך הזה גרם צרות רבות ליהודים שישבו בעבר נהר הירדן, לאחר שעבר אותו ועלה עליהם בצבא גדול ולמוד מלחמה ושעבד את עריהם, ולא זו בלבד שהכניעם באותה שעה בכוח וביד חזקה, אלא שהחלישם בחכמתו ובערמתו, שלא יוכלו אף בעתיד למרוד בו ולהיחלץ משעבודו. שכן היה מנקר את עינם הימנית של האנשים שהיו נכניעים לפניו בשבועה או נפלו בשבי בתוקף חוק המלחמה. והיה עושה זאת שלא יכשרו עוד לחלוטין לעבודת הצבא שהרי העין השמאלית מכוסה היא במגן גדול". לא ניתן לדעת אם המסורת שנסתמרה במערות קומראן, ובקדמוניות היהודים, מהווה עדות נוסח מהימנה, כפי שסובר קרוס, או ביאור מדרשי קדום של הסיפור, כפי שסובר רופא, "נחש העמוני", עמ' 130-133. דוגמה לסקירת דעות שונות המבארות את הסיפור, ראה אצל פולצין, "שמואל א' י"א", עמ' 493, הערות 1-2. נוכח בעייתיות הטקסטים, ייכלל דיון זה בסעיף העוסק באיסור לבזות ישראלים: "ושמתיה חרפה על ישראל" (שמואל א' י"א 2), ולא בסעיף העוסק באיסור לפגוע בגופם של הישראלים.

¹²⁵ אילת, *שמואל וכינון המלוכה*, עמ' 117.

¹²⁶ גורדון, *שמואל א'*, עמ' 123, טוען שזהו עונש מקובל לוסאלים מורדים, דוגמת שמשון (שופטים ט"ז 21), וצדקיהו (מלכים ב' כ"ה 7, ירמיה ל"ט 7, נ"ב 11). דוגמות לכך במזרח הקדום ראה ביבליוגרפיה אצל אילת, שם, עמ' 116, הערה 7. אולם סיפור אנשי יבש גלעד שונה מהסיפורים הללו. ראשית, אנשי יבש גלעד מוצגים ככנועים לנחש והם לא מרדו בו בשלב זה של הסיפור. שנית נחש רצה לנקר עין אחת ולא שתיים. על כן קשה להשוות בין הסיפורים הללו.

בסיפורי דוד, מתואר גילוח חצי זקנם, והשחתת בגדיהם של השליחים, אשר שלח דוד לנחם את העמונים (שמואל ב' י' 3-4). מטרת קריעת בגדיהם ושערותיהם הייתה לגרום להם צער בפומבי¹²⁷. מעשה זה היווה עילה למלחמה בין ישראל לעמון¹²⁸. יואב שר הצבא של דוד, שנשלח להילחם בעמונים במלחמה זו, אמר לאבישי: "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלוהינו" (שם י' 12). ביזויים והשפלתם של העמונים נתפס בעיני גיבורי הסיפור כגמול על הפגיעה בכבודו ובשלטונו של עם ישראל. הניצחון של הצבא הישראלי בקרב זה (שם י"ב 26-29), מהווה התגשמות תקוותו של יואב: "וה' יעשה הטוב בעיניו" (שם י' 12). לאחר הקרבות דוד לקח את עטרת מלכם מעל ראשו "ותהי על ראש דוד" (שם 30), ועינה את העמונים (שם 31). על פי בר אפרת¹²⁹, הפירוט של עבודת הכפייה שהטיל דוד על העמונים, מציג את הגמול שביצע דוד על העלבת שליחו. יתכן שעל פי ההיסטוריוגרף, מחבר סיפורי ניצחונותיו של דוד, תבוסתם ושעבודם של העמונים בידי עם ישראל, ניתן להם כגמול אלוהי על פגיעתם בכבוד הישראלים.

(ג). ביזוי הישראלים על ידי רבשקה (מלכים ב' י"ח 27-28, ישעיה ל"ו 12-13)

רבשקה השליח של סנחריב, ביזה את ה'¹³⁰ בקול גדול בלשון יהודית בפני שומעים ישראלים שנכחו על חומות ירושלים (מלכים ב' י"ח 27-28, ישעיה ל"ו 12-13). השמעת דברים אלו בפני שומעים ישראלים פגעה ברגשות הדתיים של השומעים הישראליים. רצון האשורים לבזות את ה', בפרהסיא¹³¹ - בפני שומעים ישראלים, מוכיח על כוונתם להתריס ולפגוע בכבודו של ה' בפני העם המכיר בו. האשורים ביזו הן את ה' והן את העם הנאמן לו - הישראלים. בקשתם של השרים מרבשקה, להשתמש בארמית ולהימנע מדיבור ישיר אל המון העם נענית בשלילה ובלשון מתריסה:

¹²⁷ אוליין, "כבוד", עמ' 213, טוען שעיקרה של ההשפלה נובע מההיכר החיצוני שלה. לדעתו, השחתת שערות הזקן והבגדים על פי הסיפור, דומה למנהגי אבלות קדומים המפגינים את הצער (ויקרא י"ט 27, כ"א 5, ישעיה ט"ו 2, ירמיה מ"ח 37, ועוד). ייחודו של הסיפור, שהצער לא נובע מאבלות ומצער פנימי, אלא ממעשה השפלה של אויבים.

¹²⁸ על פי אוליין, שם, עמ' 212, וסתברות, בנשה, עמ' 67, יש בסיפור ניגוד בין החסד שבצעו השליחים (ניחום אבלים), לבין השפלתם על ידי העמונים. ניגוד זה מחדד את האכזבה של דוד, ומגביר את המוטיבציה לערוך מלחמה נגד העמונים.

¹²⁹ בר אפרת, "שמואל ב", עמ' 126.

¹³⁰ נרחיב את הדין בסיפור זה בפרק העוסק בדרישות דתיות, לקמן בעמ' 145-152.

¹³¹ על פי ר' יעקב בשם ר' יוחנן, בתלמוד בבלי, סנהדרין, ע"ד ע"ב. ההגדרה ההלכתית למעשה הנעשה בציבור (בפרהסיא), היא עשרה ישראלים: "וכמה פרהסיא? - אמר רבי יעקב אמר רבי יוחנן: אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם. ... ישראלים בעיני (צריכים)" בסיפור זה אנו מוצאים התעקשות של רבשקה לומר את דבריו הבוטים בפני קהל ישראלי גדול ככל האפשר.

"ויאמר אליהם רבשקה העל אדניך ואלריך שלחני אדני לדבר את הדברים האלה הלא על האנשים הישבים על החמה לאכל את צואתם ולשתות את מימי רגליהם עמכם" (מלכים ב' י"ח 27, ישעיה ל"ו 12). סגנונו הבוטה וסירובו לדבר ארמית עם השרים, מדגישים את חומרת נסיבות אמירת הדברים. בספר דברי הימים ב', מופיע הסבר למעשה זה של האשורים. כוונתם של האשורים ליצור דמורליזציה בקרב הלוחמים, ובכך להקל על כיבוש ירושלים: "ויקראו בקול גדול יהודית על עם ירושלים אשר על החומה ליראם ולבהלם למען ילכדו את העיר" (ל"ב 18).

(ד). גינוי לעמון ולמואב שביזו ישראלים בנבואת צפניה (צפניה ב' 8-9)

על פי דברי צפניה מואשמים מואב ועמון בהעלבת הישראלים בדרך בוטה מאוד: "שמעתי חרפת¹³² מואב וגדופי¹³³ בני עמון אשר חרפו את עמי ויגדילו¹³⁴ על גבולם" (ב' 8). הסמיכות בין אזכור החרפות וההגדלה (דיבור חצוף), לבין אזכור הגבול, מלמד על תוכן של החרפות. החרפות והגידופים הן אמרות בוטות ומעליבות שנועדו לפגוע בכבודה של מלכות יהודה ולהחלישה¹³⁵. עונש הכליה המיועד להם (פסוק 9) מנומק בקשר בין עם ישראל לבין ה': "כי חרפו ויגדלו על עם ה' צבאות" (פסוק 10).

¹³² חרפה, היא אמירה הגורמת לבושה קשה לנמען. דוגמה לכך דברי גדעון אל אנשי סוכות: "אשר חרפתם אותי לאמור הכף זבח וצלמונע עתה בידך כי נתן לאנשיך היעפים לחם" (שופטים ח' 15). אנשי סוכות מעליבים את גדעון הלוחם למענם, ומציגים אותו ככלי ריק המבקש מתנת חינם. אמירת חרפות היא פעולה הנגזרת מהמילה: "חרפה". כתובים אחדים מקשרים את אמירת החרפות עם תוצאתה - חרפה: "וחרפות חורפך נפלו עלי" (תהילים ס"ט 10), "חרפתם אשר חרפוך" (תהילים ע"ט 12). ראה גם דברי נחמיה שחושש מדברי החרפה של אויביו שישמעו שהתפתה לשמיעה נביא השקר: "והיה להם לשם רע למען יחרפוני" (נחמיה ו' 13). על משמעות החרפות, ראה הרטלי, "חרף", עמ' 280-282.

¹³³ פאוול, "גדף", עמ' 828-829, סובר שהגידוף המופנה אל אדם, כוונתו לפגוע ברגש הלאומי של הנמען. מתאימים לכך דברי המשורר: "מקול מחרף ומגדף מפני אויב ומתנקס" (מ"ד 17), ודברי ישעיהו השני: "אל תיראו חרפת אנוש ומגדפתם אל תחתו" (נ"א 7). החרפה והגידופים המיוחסים למואב ולעמון, דומים ללשון יחזקאל העוסק בעונש ההשפלה הלאומית הניתן לעם ישראל עקב חטאיו: "ואתנך לחרבה ולחרפה בגוים אשר סביבותיך לעיני כל עובר והיתה חרפה וגדופה מוסר ומשמה לגוים אשר סביבותיך בעשותיך בך שפטים באף ובתוכחות חמה אני ה' דברתי" (יחזקאל ה' 14-15).

¹³⁴ השווה: "כי על ה' הגדילי" (ירמיה מ"ח 26, 42), "ותגדלו עלי בפיכם" (יחזקאל ל"ה 13). הגדלה בפה מול ישראל ואלוהיו משמעה דיבור תקיף, חצוף ומעליב. דומים לכך דברי המשורר: יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדלות אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו" (תהילים י"ב 4-5). לעג האומות המגדילות על עם ישראל מנוגד לציפייה כי עם ישראל יגדל על האומות כברכת ה' לאברהם: "ואברכך ואגדלה שמך" (בראשית י"ב 3). צפניה מייחס למואבים ולעמונים גאוה: "גאונם" (צפניה ב' 10), שגרמה להם לפגוע ברגשות הישראלים.

¹³⁵ אזכור ההגדלה על הגבול בפסוק זה, מלמד על סכסוכי גבול בין עמון מואב ויהודה. ראה על כך רוברטס, צפניה, עמ' 199-200.

(ה). גינוי לעמו ולמואב שביזו ישראלים בנבואת יחזקאל (יחזקאל כ"ה 3, 6, 8)

חטאים וייעודי פורענות דומים מופיעים בספר יחזקאל¹³⁶. בנבואת יחזקאל נגד העמונים, מופיע אפיון לעגם של העמונים: "יען מחאך יד ורקעך ברגל ותשמח בכל שאטך בנפש¹³⁷ אל אדמת ישראל" (כ"ה 6). על פי כתובים אחדים, מחיאת היד, הזזה להכאת הכף, הוא מעשה המבטא שמחה באירוע חגיגי¹³⁸: "ויכו כף ויאמרו יחי המלך" (מלכים ב' י"א 12)¹³⁹. על כן ניתן לומר, כי הכאת הכף והרגל הם מעשי השמחה של העמונים, הם מבטאים את שמחתם הרבה של העמונים בחורבנה של ירושלים, ובגלות יהודה: "ואל בית יהודה כי הלכו בגולה" (כ"ה 3), ומהווים הבעה של לעג¹⁴⁰.

סמוך לנבואה זו, יחזקאל מגנה את המואבים ואת האדומים שקראו תגר על רעיון הבחירה של עם ישראל¹⁴¹. בלוק¹⁴² מבאר, כי התנגדותם לכך נחשבת מרידה בסמכות ה' להעניק לעמו מעמד מיוחד.

¹³⁶ על הדמיון שבין צפניה ב' 8-9, לבין יחזקאל כ"ה, ראה מדרש שמביא ר' שמעון מפרנקפורט, ילקוט שמעוני ב', תע"ד, עמ' 800: "הדא (זה) הוא דכתיב (שכתוב): יען אמר מואב: הנה ככל הגוים בית יהודה (יחזקאל כ"ה 8). באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא: שמעתי חרפת מואב וגדופי בני עמון... חי אני נאום ה' כי מואב כסדום תהיה ובני עמון כעמורה (צפניה ב' 8, 10)". על הדמיון בין הנבואות ראה גם אצל אייכרודט, יחזקאל, עמ' 359.

¹³⁷ השורש "שאט" מתפרש על פי נבואות יחזקאל כחרפה (ט"ז 57) המכאיבה כקוצים (כ"ח 24, 26). הביטוי "שאט נפש" מלמד כי הבז נעשה בהתלהבות רבה המלווה לעיתים במחיאת יד וברקיעת רגל (כ"ה 6). "בשמחת כל לבב בשאט נפשי". (ל"ו 5); לעגם של הפלשתים נכתב בלשון דומה: "וינקמו נקם בשאט בנפש למשחית איבת עולם" (שם 15), והוא מביא עליהם, על פי נבואת יחזקאל הכרתה ונקמות גדולות (שם 17-16).

¹³⁸ ביחזקאל ו' 11, מעשה זה מבטא צער. הסבר זה לא מתיישב עם ההקשר של נבואת יחזקאל (כ"ה 6). לא סביר, כי יחזקאל מוכיח את העמונים על השתתפותם בצערם של אנשי יהודה על חורבנה של ירושלים. דומה לכך הדימוי בישעיה נ"ה 12: "יוכל עצי השדה ימחאו כף". ראה גם תהילים מ"ז 2, צ"ח 8. ¹³⁹ דומה הדבר לנבואת נחום על חורבן נינוה: כל שמעי שמעך תקעו כף עליך כי על מי לא עברה רעתך תמיד" (ג' 19). על פי דברי נחום, הניצולים מרשעותם של האשורים שמחים כי נינוה חרבה. דומה הדבר ל"סיפיקת הכפים" כאשר שומעים שמועת חורבן: "ספקו עליך כפים כל עברי דרך שרקו ויניעו ראשם על בת ירושלם" (איכה ב' 15). דומה לכך: איוב כ"ז 23. מסופר על בלק ששמע את בלעם מברך את ישראל. לדידו זוהי שמועה רעה ועליה ספק את כפיו (במדבר כ"ד 10). בנבואת יחזקאל מובאת הכאת הכף בהקשר אחר. שם, הכאת הכף היא מעשה סמלי המבטא חורבן והשמדה: "הנבא והך כף אל כף ותכפל חרב שלייתה" (כ"ה 19). ראה גם כ"ב 13. על המשמעויות השונות של הכאות הכפים בישראל ובמזרח הקדום, ראה אצל פוקס, "מחיאת כפיים", עמ' 49-60. ראה אצל בלוק, יחזקאל א' - כ"ד, עמ' 234-235, ואצל פריבל, מעשים סמליים, עמ' 254-257. על המשמעויות הפולחניות של תנועות כפיים, במקרא ובמזרח הקדום, ראה אצל גרובר, תקשורת לא מילולית, עמ' 22-89.

¹⁴¹ דברי מואב אלו דומים להשקפה עממית המצוטטת בפי יחזקאל: "אשר אתם אומרים נהיה כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן" (כ' 32). צימרלי, יחזקאל 2, עמ' 15, וברין, עיונים בספר יחזקאל, עמ' 37, 43, מקשרים בין השקפה זו לבין דברי העם הדורשים: "שימה לנו מלך לשפטנו ככל הגוים" (שמואל א' ח' 5);

העמים הללו, שמחים על חורבן הישראלים שניזקו ככל שכניהם: "ככל הגוים בית יהודה" (יחזקאל כ"ה 8). גרינברג¹⁴³ טוען, כי הכפירה של העמים הללו בייחודם של הישראלים¹⁴⁴, נובעת ממצבם השפל של הישראלים בעת החורבן¹⁴⁵.
על פי נבואות יחזקאל, עונשם של המבזים הוא ביזה והכרתה מן העמים (שם 4-6, 9-11)¹⁴⁶.

(ו). גינוי לצורים שלעגו על חורבן ירושלים (יחזקאל כ"ו 2)

בנבואת יחזקאל יש גינוי לדברי הלעג של הצורים: "יען אשר אמרה צר על ירושלים האח נשברה דלתות העמים נסבה אלי אמלאה החרבה" (כ"ו 2). ר' אליעזר מבלגנצ'י¹⁴⁷ טוען כי הדלת מסמלת כוח מדיני, כדברי ישעיהו השני על כורש: "לפתוח לפניו דלתים ושערים לא יסגרו" (ישעיה מ"ה 2)¹⁴⁸. הצורים שמחים כי חוסנה המדיני הכלכלי של ירושלים נגוז¹⁴⁹, והם יוכלו ליהנות ממונופול כלכלי אזורי¹⁵⁰. על פי נבואת יחזקאל צפויים חרפה וחורבן לצורים כגמול על לעגם לירושלים ולגולים (שם כ"ו 7-21).

(ז). גינוי לאדומים שביזו ישראלים בנבואת עובדיה (עובדיה 11-12)

עובדיה מגנה את האדומים הלועגים לחורבן בירושלים: "ואל תרא ביום אחיך ביום נכרו ואל תשמח לבני יהודה ביום אבדם ואל תגדל פיך ביום צרה. אל תבוא בשער עמי ביום אידם אל תרא גם

פעמיים בנבואת יחזקאל מופיע ייעוד אסקטולוגי שהעמים יכירו בעתיד בייחוד עם ישראל: ל"ז 28, ל"ט 7. הלעג לעם ישראל והכפירה במעמדו המיוחד בפי העמים בנבואת יחזקאל, מנוגד למצב שאליו גיעו אומות העולם, על פי נבואותיו, באחרית הימים. בניתוח הרעיוני לדרישה זו דנו ברעיון זה בהרחבה.

¹⁴² בלוק, יחזקאל כ"ה - מ"ח, עמ' 20.

¹⁴³ גרינברג, "המובאות", עמ' 277.

¹⁴⁴ רעיון זה מתאים גם לנבואת יחזקאל נגד הצורים (יחזקאל כ"ו 2), שנדון בה להלן.

¹⁴⁵ דומה הדבר ללעג שמזכיר יואל: "למה יאמרו בעמים איה אלוהיהם" (ב' 17), ראה מיכה ז' 10, תהילים מ"ב 4, 11, ס"ט 9-11, ע"ד 10, 18, ע"ט 10, פ"ט 52, קט"ו 2.

¹⁴⁶ בנבואה זו (יחזקאל כ"ה 7, 9, 12), ובנבואה הסמוכה על צור (שם כ"ו 3), ייעודי הפורענות נפתחים במילה "לכן". משמע מילה זו בהקשרה הוא זיקה בין חטאם (ביזוי הישראלים) לבין העונש המיועד.

¹⁴⁷ ר' אלעזר מבלגנצ'י, *הכתר*, יחזקאל כ"ו 2. כך פירש גם גרינברג, *יחזקאל ב'*, עמ' 530.

¹⁴⁸ במזמור ק"ז בתהילים מתואר כוחו של ה' המתיר אסורים: "כי שבר דלתות נחשת ובריחי ברזל גדע" (16).

¹⁴⁹ צימרלי, שם ב', עמ' 34, מסביר כי הלעג של הצורים מתייחס לפער הכלכלי והמדיני, בין ירושלים בימי גודלה ותפארתה (ימי דוד ושלמה), לבין מצבה השפל בעת חורבנה.

¹⁵⁰ ראה על כך אצל קצנשטיין, *ההיסטוריה של צור*, עמ' 322-323, על כלכלתה של צור, ראה אצל אילת, *קשרי כלכלה*, עמ' 142-180. על מעמדן הגיאוגרפי של ממלכות יהודה וישראל וההשפעה של צור על

כלכלתן בתקופת בית ראשון, ראה שם עמ' 181-226.

אתה ברעתו ביום אידו" (עובדיה 11-12). הראייה באסון האויב¹⁵¹, שמשמעה שמחה בניצחון ובוז למנוצחים, ממחישה לרואה כי האויב ניזוק, דבר זה מביא לו שמחת ניצחון (הגדלת הפה)¹⁵², ועל כן הוא שמח בנפילת יהודה (שמח לאיד)¹⁵³. התנהגות זו, היא רכיב בהאשמה של עובדיה אל האדומים. על פי נבואת עובדיה, בית ישראל ובית יוסף ילחמו באדומים: "ולא יהיה שריד לבית עשיו" (17-18)¹⁵⁴.

iii. אפיון הדרישות ודרך זיהוין

(א). תוקפה של הדרישה קבוע

חלק מן הנבואות שהובאו לעיל (בניתוח הכתובים), שעוסקות בדרישה האלוהית לכבד את הישראלים ולהימנע מביזויים, מתאימות לתיאור מצב של גלות וחרפה המהווה ענישה אלוהית על חטאים, כדברי "קללות הברית" בערבות מואב: "והיית למשל ולשנינה"¹⁵⁵ בכל העמים אשר ינהגך ה' שמה" (דברים כ"ח 37). הענישה האלוהית בחורבן ובגלות מלווה בהשפלה לאומית על ידי

¹⁵¹ ראה גם ישעיה ס"ו 24, מיכה ד' 11, ז' 10, תהילים כ"ב 18, נ"ד 9, נ"ט 11, קי"ב 8, קי"ח 7. רבה, עובדיה עמ' 178, טוען כי דברי האדומים בקינה בספר תהילים: "האמרים ערו ערו עד היסוד בה" (קל"ז 7), היא דוגמה לראיה בשונאים. ראה גם וורלה, נבואה, עמ' 122-123, ובמיוחד שם בהערה 65, וורגון, מיכה, עמ' 135, 213. לשון דומה מופיעה ב"מצבת מישע" (מהדורת אחיטוב, כתובות, עמ' 253), שורה 4: "וכי הראני בכל שונאי".

¹⁵² בתהילים ל"ה 21 ישנם ביטויים הדומים לנאמר בנבואת עובדיה: "וירחיבו עלי פיהם אמרו האח האח **ראתה עינינו**". ראה שם 26. ביחזקאל ל"ה, הגדלת הפה (פסוק 13), מכונה בהמשך דברי הנבואה: "כשמחתך" (שם 15). גם חנה אומרת: "רחב פי על אויבי" (שמואל א' ב' 1). כתב על כך אבישור, "עובדיה", עמ' 208.

¹⁵³ השמחה לאיד, היא שמחה כאשר חוזים במפלה של האויב. שמחה זו מגונה במשל י"ז 5: "שמח לאיד לא ינקה", ובכ"ד 17: "בנפל אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך". דומה הדבר לגינוי יחזקאל לעמונים (יחזקאל כ"ה 3, 6) ולצורים (כ"ו 2), שנדונו לעיל.

¹⁵⁴ נחמיה מגנה את סנבלט החורוני, טוביה העמוני וגשם הערבי, הלועגים לשבי ציון (נחמיה ב' 19-20, ג' 37-34). לא ניתן ללמוד מסיפור זה כי אסור היה על סנבלט, גשם וטוביה ללעוג לשבי ציון.

¹⁵⁵ המשל והשנינה מופיעים כצמד מילים גם במלכים א' ט' 7, דברי הימים ב' ז' 20. בירמיה כ"ד 9 מופיע: "לחרפה ולמשל ולשנינה ולקללה". סמיכות ה"קללה", לצמד המילים: "משל ולשנינה" מלמדת כי משמע הניב: "למשל ושנינה" הוא: מצב בו הדמות ניתנת לחרפה גדולה אשר כל הרואה אותה בז לה ומקללה. על המשל כמליצת לעג, כתב הרן, "משלי", עמ' 552. על משמעות ה"שנינה", וזיקתה לקללה ראה אצל סואתול וון גמור, "שנן", עמ' 195-196.

הגויים¹⁵⁶. לפיכך מסתבר, כי על פי הנבואות שהובאו לעיל, ישנה חובה לכבד את עם ישראל, היא חובה קבועה השרירה וקיימת אף בזמן שבו עם ישראל נידון, על פי המשפט האלוהי, להשפלה לאומית.

אולם, תמוה הקצף האלוהי על העמים המבזים את עם ישראל על פי הנאמר בנבואות עובדיה, צפניה ויחזקאל הנדונוות לעיל. מדוע יש להעניש נוכרים על הלעג והביזיון שהם מפנים לעם ישראל בזמן שעם ישראל נדון לקללה וללעג בכל העמים כי עבר על חוקי הברית? לכאורה ישנו היתר אלוהי לאומות הללו להימנע משמירה על כבודם של ישראל!

(ב). דמיון לתפיסת הקללה והאלה

ייתכן וישנה התאמה בין גישתם של הנביאים שנדונו לעיל (בניתוח הכתובים), המגנים את הגויים הפוגעים בכבודם של ישראל שהם נתונים תחת קללה אלוהית, לבין התפיסה של המקללים "בשם ה'" (בסיוע אלוהי)¹⁵⁷ (מלכים ב' ב' 24), הנשבעים שבועות אלה (במדבר ה' 21)¹⁵⁸ והמקללים את אויביהם בעת תפילתם אל ה'¹⁵⁹. בירור הדמיון שני הנושאים הללו, יכול לתרום להבנת סוגיה זו.

¹⁵⁶ על פי נוסחות הברית הכתובות בתורה, הישראלים ירתעו ("מורד לב") מאויביהם (ויקרא כ"ו 36), תבוסתם תהיה מוחצת (שם 37-39), הם יוגלו וישועבדו יעבדו את הגויים ברעב, בצמא, בעירום ובחוסר כול (דברים כ"ח 48-68). בספר דברים מובאים דברי הנוכרים אשר יבואו מארץ רחוקה, וכל הגויים שיצפו בעונשם של הישראלים שיאמרו: "על מה עשה ה' ככה לארץ הזאת" (שם כ"ט 21, 23). רעיון זה מופיע גם במלכים א' ט' 7, ב' כ"ב 19, ירמיה כ"ד 9, כ"ה 18, מ"ד 8, יחזקאל ה' 14-15, י"ב 16, ט"ז 37, 39, 44, 45, 52, 54, 61, 63, כ"ג 27, 29, 32, 46, זכריה ח' 13). הרטלי, "חרף", עמ' 280, טוען כי על פי ישעיה ס"ה 7: "עונתיכם ועונת אבותיכם יחדו אמר ה' אשר קטרו על ההרים ועל הגבעות חרפוני ומדתי פעלתם ראשנה אל חיקם", עונש החרפה לעם ישראל ניתן עקב פעולת חירוף (ביזוי) של הישראלים את ה'.

¹⁵⁷ על פי רופא ועודד, "מלכים ב'", עמ' 18, קללה בשם ה' זהו לחש בעל כוח מאגי. דומה לכך דעתו של זקוביץ, "עלה קרח", עמ' 22. לדעתו אלישע "כפה את רצונו של ה'" (בכוח מאגי) על ה' (עמ' 11), כי הוא רצה לדאוג לכבודו (עמ' 19). שמש, סיפורי אלישע, עמ' 159, טוענת כי הקללה בשם ה' בסיפור אלישע באה מכוחו של ה' ומבטאת את רצונו. לענייננו נאמר, כי הביטוי: "בשם ה'" מוכיח כי אלישע אינו מסוגל לבצע את הקללה לבדו, ולכן הוא נעזר בשמו של ה'. דומה הדבר לדברי נעמן: "עמד וקרא בשם ה' אלוהיו והניף ידו אל המקום ואסף המצורע" (מלכים ב' ה' 11). הקריאה בשם ה' מלמדת על הקשר שבין הנביא לבין ה'. בסיפור המלחמה של דוד מול גולית ובסיפור אליהו בהר הכרמל, ביטוי זה המלמד על הקשר שבין המאמין הישראלי לבין אלוהיו: "ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל" (שמואל א' י"ז 45), "וקראתם בשם אלוהיכם ואני אקרא בשם ה'" (מלכים א' י"ח 24). ראה גם בראשית י"ב 8, י"ג 4, כ"ו 25, שמות ל"ג 19, ל"ד 5. במספר מקרים, הקריאה בשם ה', משמעה בקשת סיוע מאת ה': "והיה כל אשר יקרא בשם ה' ימלט" (יואל ג' 5). שם ה' מגן על עני ודל (צפניה ג' 12), ומגן על הבוטחים בו (ישעיה נ' 10). ראה גם תהילים כ' 8, קי"ח 10-12, קכ"ד 8, ועוד.

¹⁵⁸ על פי חוק האישה הסוטה (במדבר ה' 11-31), הבעל, החושד כי אשתו זנתה עם אחר, מביאה לבית המקדש ובה היא מושבעת כי לא סטתה ממנו. הבעל מצפה, כי הכוהן יקיים את הטקס כראוי כדי לשפוט את

המקללים בשם ה', מאמינים כי הקללה פועלת באמצעות ה' ¹⁶⁰, ולכן הם מבקשים מה' כי יריב את ריבם ויפרע משונאיהם. הפנייה לה' כי יעניש את האויב (הקללה) עדיפה על ביצוע עצמי. המקלל מאמין כי הקללה הנמסרת לידי אלוהים היא קשה ויכולה לפעול בדרכים ובעוצמות שכן אדם אינו יכול לשערך ¹⁶¹.

האישה במשפט אלוהי. הבעל נשאר פסיבי. גם הנשבעים בנוסח ה'אלה': "כה יעשה...אלוהים ל...וכה יוסיף" (שמואל א' ג' 17, י"ד 44, כ' 13, כ"ה 22, שמואל ב' ג' 9, 35, י"ט 14, מלכים א' ב' 23, מלכים ב' ו' 31, רות א' 17), נמנעים מלקיים את הקללות. הנשבעים הללו, מבטאים נוסח של איום בסנקציה אלוהית שתפול עליהם אם דבריהם יתבררו ככזב. ראה על כך, בלנק, "הקללה", עמ' 89, בר אפרת, שמואל א', עמ' 84. שבועה דומה קיימת אצל הנשבעים לזכור את ירושלים במזמור תהילים: "אם אשכחך ירושלם תשכח ימיני תדבק לשוני לחיכי אם לא אזכריכ" (קל"ז 5-6). גם הסנקציות באלותיו של איוב: קללת האדמה (ל"א 8, 40), מתן אשתו לאחר (שם 10), נפילת כתפו ממקומה ושבירת ידו (שם 22), מזומנות לביצוע אלוהי. אביגד, "יהו אשר על הבית", עמ' 69, מביא נוסח דומה המצוי בכתובת: "יהו אשר על הבית", ושם חקוק על אבן המשפט: "ארור האדם אשר יפתח את זאת". על הכתובת הזאת ועל כתובות דומות במזרח הקדום ראה שם, עמ' 66-72, ראה גם שוטרופ, אמירת קללה, עמ' 25-27, ועוד. על התפקיד החברתי של האלה בישראל ובמזרח הקדום, ראה בריכטו, בעיית הקללה, עמ' 22-76, שרברט, "אלה", עמ' 265-266, אנדרסון, "קללות", עמ' 223-237.

¹⁵⁹ ירמיה מתפלל כי אנשי ענתות יענשו בידיו (ירמיה י"ח 19-23) ואומר: "בעת אפך עשה בהם" (שם 23). ירמיה מונע עצמו מלפגוע באויביו והוא מבקש שה' יעשה זאת בעוצמה ובזמן המתאימים. תפילה דומה מתפלל ירמיה לכליון הגוים המציקים לישראל: "שפך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל משפחות אשר בשמך לא קראו כי אכלו את יעקב ואכלהו ויכלהו ואת נוהו השמו" (י' 25). הושע מתפלל אל ה' שיפגע בחוטאי ישראל, בעוד הוא נותר פסיבי: "תן להם רחם משכיל ושדים צומקים" (ט' 14). גם משוררי תהילים מרבים לקלל את אויביהם בתפילותיהם: תהילים ג' 8, ה' 11, י' 15, י"א 6, כ"א 10-11, כ"ח 4, ל"א 19, ל"ה 26, מ' 15-16, נ"ב 7, נ"ד 7, נ"ה 24, נ"ו 10, נ"ז 9-12, ס"ג 8-9, ס"ט 28-29, ע" 3, ע"ט 6, 9, 12, פ"ג 10-18, צ"ד 23, ק"ט 7-19, ק"מ 10-11, קמ"א 10, קמ"ג 12, קמ"ד 6. המתפללים מבקשים מצפים לביצוע גור דין של המשפט האלוהי. בתפילתם הם חפצים כי ה' יפעיל את כוחו הרב ויכה באויביהם ויצילם מצרותיהם.

¹⁶⁰ כך כותב וינפלד, "קללה", עמ' 187.

¹⁶¹ ישנם כתובים שמהם עולה כי ניתן לאדם לקיים את הסנקציות האמורות בשבועה. שבטי ישראל נשבעים שבועה גדולה כי ימיתו את הנעדרים להתייצב להילחם בשבט בנימין (שופטים כ' 5). השבועה קוימה על ידם, והם הרגו את אנשי יבש גלעד (שם 9-12). שאול השביע את העם לא לאכול דבר בזמן המרדף אחר הפלשתים (שמואל א' י"ד 24), ורצה להרוג את יונתן שעבר על השבועה (שם 43-44). ראה על כך בהרחבה, אצל קיים, הסנקציות, עמ' 34-113. רופא, ספרות הנבואה, עמ' 56, הטוען כי קללת יהושע פעלה בכוח מאגי והיא המיתה את בניו של חיאל בית האלי. על פי בלנק, "הקללה", עמ' 77-78, משמע, כי המקלל בנוסח: "ארור... לפני ה'" (יהושע ו' 26, שמואל א' כ"ו 19), רשאי לבצע את הסנקציה. יתכן כי המקרים הללו (לפי דעות אלו) מייצגים תפיסה, כי ישנם מצבים בהם מוטלת על האדם חובה לקיים את הסנקציות הנלוות לאלות הללו. אולם אין המקרים הללו דומים לקללה האלוהית הגוזרת השפלה לאומית על עם ישראל. המקרים שבהם ניתן לקיים את הסנקציה עוסקים ביישום קללות אנושיות. ואולם, הקללה כי עם ישראל יושפל היא קללה אלוהית הניתנת לעם ישראל שעבר על סעיפי הברית עם ה'. סביר להניח כי קללה אלוהית היא נכבדת יותר מקללה אנושית, ובמקרה זה נאמר כי אין לאדם רשות לבצע את הסנקציה.

בלנטיין¹⁶² טוען, כי ניתן ללמוד מתפילתו של ירמיהו על אנשי ענתות אויביו: "אל תכפר על עונם וחטאתם מלפניך אל תמחי ויהיו מכשלים לפניך בעת אפך עשה בהם" (י"ח 23), על תפיסת התפילה של המקלל. המקלל מבקש מה' כי עוונותיהם של מושאי קללתו יקטרגו עליהם. ירמיהו מבקש מה' שלא ישיב את פניו ריקם ויחיש את הצלתו כדי שלא תהיה מכתו נצח ומכתו אנושה (שם ט"ו 18). כך גם המתפלל נכנע לפני ה' גם כאשר הוא מרגיש שה' "היה תהיה לי כמו אכזב מים לא נאמנו" (שם), משום שהוא זקוק לכוחו שישפוט את אויביו ללא רחמים. לפיכך נאמר, כי המקלל מאמין בכוח הרב של ה' ובסמכותו לבצע את הקללות באויביו **וביצוע עצמי של הקללה יכול להיחשב כפגיעה בסמכות האל ובהתערבות בנתון לשליטתו**¹⁶³. על פי הנאמר לעיל, מובנת הגישה הנבואית, כי קיומה של קללה אלוהית הגוזרת השפלה לאומית על עם ישראל, אינה מהווה היתר לגויים לבצעה, ולכן אם הגויים יפגעו בכבודם של הישראלים הם ייענשו.

(ג). דמיון לסיפורי דוד

תפיסה דומה לזו קיימת בסיפורי דוד המונע עצמו ואת האנשים הנתונים למרותו לפגוע באויביו, אשר לפי אמונתו הם שליחים אלוהיים ואין לאדם רשות לפגוע בהם. פעמיים נמנע דוד מלפגוע בשאול רודפו (שמואל א' כ"ד, כ"ו 7-25). דוד אומר לשאול: "ישפוט ה' ביני ובינך וידי לא תהיה בך... והיה ה' לדין ושפט ביני לבינך וירא וירב את ריבי וישפטי מידיך" (שם כ"ד 12-15). ובמקרה אחר הוא אומר לאבישי: "אל תשחיתוהו כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה ויאמר דוד חי ה' כי אם ה' יגפנו או יומו יבוא ומת או במלחמה ירד ונספה חלילה לי מה' משלח ידי במשיח ה'" (שמואל א' כ"ו 9-11)¹⁶⁴. בזמן מנוסת דוד עקב מרד אבשלום אומר דוד לאבישי החפץ להרוג את שמעי בן גרא המקלל את דוד ורוגמו באבנים: "מה לי ולכם בני צרויה כה יקלל כי ה' אמר לו קלל את דוד ומי

¹⁶² בלנטיין, תפילה, עמ' 164.

¹⁶³ גרינברג, תפילה, עמ' 13, טוען כי האיסור: "לא תקום" (ויקרא י"ט 18), חל בכל עת, אלא אם כן האדם מבצע נקמת ה' (כמו במדבר ל"א 2, 3, יהושע י" 13, שמואל ב' כ"ב 48, ועוד). כלומר, אדם מנוע מלבצע נקמות באויביו לבדו.

¹⁶⁴ גם דברי אביגיל ותגובת דוד המודה בצדקת דבריה ומברכה, מעידים על תפיסה דומה (שמואל א' כ"ה 29-35): ואת נפש איביך יקלענה בתוך כף הקלע... ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפך דם חנם ולהושיע אדני לו והיטב ה' לאדני וזכרת את אמתך" (שם 29, 31). על פי דברי אביגיל מלחמה פיזית בכפוי הטובה הוא מעשה פסול: פוקה, מכשול לב ושפיכת דם נקי חינום. על פי דברי אביגיל, ראוי להתבונן במעשי ה' ולראות כיצד יתבצע העונש האלוהי, ואין האדם רשאי להרוג את אויבו אם לא קיבל היתר אלוהי לכך.

יאמר מדוע עשית כן... הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה' (שמואל ב' 10-11)¹⁶⁵. דוד מייצג תפיסה, לפיה האדם המפרש את המאורעות כמשפט אלוהי, אינו רשאי להתערב במהלכן ולפגוע בסמכות האל הנותן גמולים לבני אדם. במקרים הללו, עדיפה התנהגות פסיבית, אשר במהלכה יש להתבונן באופן כנוע במשפט האלוהי המתקיים במציאות, ולפעול רק כאשר ישנו היתר אלוהי לכך. לפיכך, יתכן כי תפיסת הנביאים היא, שישנו מצב של השפלה ונתינה לקללה על ידי ה'. אולם, אין הקללה האלוהית מהווה מתן היתר לאומות לבצע זאת הלכה למעשה. זאת משום שהקללה האלוהית הגוזרת את דינו של עם ישראל להשפלה לעיני הגויים, ניתנת כסנקציה על ההימנעות של עם ישראל לקיים את חלקם בשבועות האלות, שנתנו במהלך טקסים פומביים¹⁶⁶. על פי נוסחי האלות הכתובים בתורה, ה' הוא מבצע את הסנקציות האמורות שם¹⁶⁷, ולכן אין איש אשר רשאי ליישם את הקללות אם לא קיבל היתר אלוהי מפורש לעשות כן¹⁶⁸. על כן ניתן לומר, כי העונש האלוהי לעם ישראל שהוא יהיה מקולל בעמים בזמן הגלות והחורבן, אינו מבטל את החיוב הקבוע של הגויים לכבד את עם ישראל ולהימנע מלקללם. לאור זאת נקבע, כי איסור הקללה ופגיעה בכבודם של הישראלים מחד גיסא, וההוראה לכבדם ולברכס מאידך גיסא, הוא חוק קבוע, ואינו קשור בהתנהגות של הישראלים.

¹⁶⁵ דברי דוד אל שלמה בצוואתו כי ידאג לנקום בשמעי (מלכים א' ב' 9-8), אינם מהווים מרידה בסמכות האלוהית. שמעי יענש רק אם תמצא תואנה חוקית לכך. דוד אומר לשלמה: "אל תנקהו כי איש חכם אתה וידעת את אשר תעשה לו והורדת את שיבתו בדם שאולי" (שם 9). בראשית ימי מלכותו של שלמה נמצאה הזדמנות כזו כאשר שמעי לא נשמע לצו המלך ודינו נגזר למיתה (שם 36-43). שלמה מפרש את קורותיו של שמעי כמשפט אלוהי. שלמה אומר לשמעי: "השיב ה' את רעתך בראשך והמלך שלמה ברוך וכסא דוד יהיה נכון לפני ה' עד עולם" (שם 44-45).

¹⁶⁶ ראה דברים י"א 26-30, כ"ז, כ"ח כ"ט 9-28, יהושע ח' 32-35. על פי דברים ל"א 28-30, הסנקציות האלוהיות שמופיעות בל"ב 19-26, נאמרו בפומבי. על משמעויות האלות של דברים כ"ז והטקסים הנלווים להם, ראה בהרחבה אצל ברקר, "דברים כ"ז", עמ' 277-304.

¹⁶⁷ בנוסחי ברית סיני (ויקרא כ"ג 3-46), והברית בערבות מואב (דברים כ"ז-כ"ח) שנקראה בפומבי בימי יהושע (יהושע ח' 30-35), והברית שנכרתה במעמד העם סמוך למותו של משה (דברים כ"ט 9-28), נאמר כי ה' אחראי לביצוע הברכה למקימי הברית ולקללה למפיריה. דוגמות לכך: "ואף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה" (ויקרא כ"ו 16), "ואם עד אלה לא תשמעו לי ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם" (שם 18). דוגמות נוספות ראה גם 24, 28, דברים כ"ח 20, 59, כ"ט 19-20.

¹⁶⁸ הכתוב בבראשית ט"ו 13: "ועבדום וענו אתם", אינו מתאים לנאמר כאן, משום שאין כתוב זה עוסק בחובה לכבד את את ישראלים, אלא ביעוד שיעבוד ופגיעה פיזית כלפיהם. ראה על כך לקמן בסעיפים העוסקים בכך. כמו כן, אין מקום לדון בתפיסה הרווחת במקרא, העוסקת בהיתר אלוהי הניתן לנוכחים להעניש ישראלים על חטאיהם, ולקשר זאת לכתוב בבראשית ט"ו 13. בארנו זאת במבוא, עמ' 9, הערה 39.

(ד). מאפיינים נוספים

הדרישה לכבד את הישראלים ולהכיר בייחודם, מיועדת לכלל האנושות: "כל משפחות האדמה" (בראשית י"ב 3), בכל זמני האירועים המתוארים במקרא (הווה ועתיד)¹⁶⁹. אופן מתן הדרישה, הוא עקיף: סעיף בברכה האלוהית המיועדת לעם ישראל המעניק להם מעמד מיוחד לעומת אומות העולם¹⁷⁰. דרישה זו מופיעה 13 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא¹⁷¹. הדרישה האלוהית להימנע מביזוי וקללת ישראלים, מדריכה את הגויים כיצד ליישם את הדרישה לכבד את הישראלים ולהכיר בייחודם. דרישה זו, מועברת אל הגויים באמצעות ציווי (במדבר כ"ב 12), גינויים ועונשים כבדים למפרים את הדרישה. הדרישה מופיעה 17 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה¹⁷². על פי הכתובים, דרישה זו מכוונת לקהל נוכרי מגוון: יחידים, מלכים, שרים, חיילים ואומות. ניתן לומר, כי ריכוז גבוה של סיפורים ונבואות העוסקים ברעיון זה (30 מופעים)¹⁷³, ריבוי זהות הנמענים לדרישה זו הכולל עמים רבים וקהל מגוון, מלמד על מרכזיותן של הדרישות לכבד את הישראלים ולהימנע מביזוי בעיני כותבי המקראות.

¹⁶⁹ על הזיקה בין בראשית י"ב 2-3 לקביעה זו, ראה בהרחבה בהקדמה לסעיף זה. אין מקום לדון בסיפורים על תקופת בראשית הקדומה (בראשית א' - י"א), בסעיפים העוסקים בדרישות הקשורות לישראל. שכן, אין בכתובים הללו כל התייחסות לאבות האומה ולעם היוצא מחלציהם.

¹⁷⁰ אין לאופן מתן דרישה זה מקבילה.

¹⁷¹ עקב ייחודה של הדרישה שמופיעה בתוך ברכה לישראל המהווה תשתית לדרישה עבור הגויים, צרפנו כאן מקורות אחדים מספר דברים שאינם מופיעים בנוסח של חוק. החשבנו מקורות אלו כספרות היסטוריוגרפית. בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 10 מופעים: הברכות לאברהם (בראשית י"ב 1-3, י"ח 18, כ"ב 18), יצחק (שם כ"ו 4), יעקב (שם כ"ח 14). הנצחתן: שמות י"ט 5-6, דברים ז' 6, י"ד 2, כ"ו 19, כ"ח 13-10. בספרות הנבואה ישנם 3 מופעים: ישעיה ס"א 9, יחזקאל ל"ט 7, זכריה ח' 13. בכל המקורות הללו ניכרת זיקה בין הברכה האלוהית לישראלים לבין היחס הרצוי של עמי העולם אליהם: לכבדם ולברכם.

¹⁷² בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 9 מופעים: בלעם, בלק ושרי מואב: (במדבר כ"ב 12, יהושע כ"ד 10, נחמיה י"ג 2), פלשתים בסיפור שמשון (שופטים ט"ז 27), העמונים בסיפור יבש גלעד (שמואל א' י"א 2), הלוחם הפלשתי גולית (שם י"ז), ביזוי שליחי דוד על ידי שובי מלך עמון ועבדיו (שמואל ב' י" 4-3), רבשקה השליח של סנחריב מלך אשור (מלכים ב' י"ח 27-28, ישעיה ל"ב 12-13, דברי הימים ב' ל"ב 16). בספרות הנבואה ישנם 8 מופעים: בלעם (מיכה ו' 5), רבשקה (ישעיה ל"ב 12-13), העמים: עמון ומואב (צפניה ב' 8-9), עמון (יחזקאל כ"ה 3, 6), מואב (8), צור (שם כ"ו 2), אדום (עובדיה 11-12).

¹⁷³ סך המופעים הן בדרישה לכבד את הישראלים (13 מופעים), והן הדרישה להימנע מביזויים (17 מופעים).

i. הקדמה

(א). הגנה אלוהית

על פי האמור בכתובים רבים, הישראלים זכאים להגנה אלוהית. הבטחת ההגנה האלוהית ניתנת לאבי האומה, אברהם: "היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר אל תירא אברם אנכי מגן לך שכרך הרבה מאד" (בראשית ט"ו 1), והיא מונצחת בברכת הכוהנים: "יברכך ה' וישמרך" (במדבר ו' 24)¹⁷⁵.

עובדיה מקשר בין הזכאות להגנה האלוהית לבין רעיון: "הקדושה"¹⁷⁶. על פי נבואתו, פליטת עם ישראל המכונה: "קדש", זוכה לסיוע אלוהי לרשת את אויביהם: "ובהר ציון תהיה פלטה והיה קדש וירשו בית יעקב את מורשיהם" (17)¹⁷⁷. לפי דברי עובדיה, היותם של הישראלים קרובים אל ה' ונבדלים מן העמים האחרים (קדושים), מעניקה להם סיוע אלוהי.

מקראות רבים מתארים את מימוש ההבטחה האלוהית. השימוש הנפוץ בשורשים: שמ"ר¹⁷⁸, יש"ע¹⁷⁹, גנ"ן¹⁸⁰, נצ"ל¹⁸¹ ומל"ט¹⁸², גא"ל¹⁸³, פד"ה¹⁸⁴, בהקשרים של הצלת עם ישראל בידי ה' מידי אויביו, והתיאורים על שימוש אלוהי בגרמי שמים וכוחות טבע כגון: "מן שמים נלחמו הכוכבים

¹⁷⁴ להלן נדון על הייחוד של האיסור להרוג ישראלים. השלמה לדיון זה ייערך בסעיף העוסק באיסור הרצח (במישור החברתי), לקמן בעמ' 104-107.

¹⁷⁵ ברכה זו זוכה לגיבוי אלוהי: "ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם" (שם 27).

¹⁷⁶ משמעות הקדושה היא, היבדלות מן העמים והדמות לה' הקדוש, הגורמת לקרבה יתרה אליו, כדברי הכתוב: "והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות ליי" (ויקרא כ' 26). רעיון מצוי בכתובים רבים, דוגמות לכך: שמות כ"ב 30, ל"א 13, ויקרא י"ט 2, כ"ג 8-9, כ"ב 32, דברים ז' 6, י"ד 2, כ"ו 19, ירמיה ב' 3, יחזקאל ל"ז 28, ישעיה ס"ב 12, תהילים קי"ד 2, דניאל י"ב 7 ועוד. על הרעיונות התיאולוגיים של "אסכולת הקדושה", ראה: קויפמן, *תולדות א"י*, עמ' 539-559, ויינפלד, "זרמים תיאולוגיים", עמ' 20, מלגרום, "ויקרא א"י-ט"ז", עמ' 40-51. ראה סיכום דעות אצל קנוהל, *מקדש הדממה*, עמ' 172, הערה 44; הקישור בין רעיון: "ההגנה האלוהית" לבין רעיון: "הקדושה", ייחודי לנבואת עובדיה.¹⁷⁷ דומה הדבר לקדושה של ירושלים שמגינה עליה מפני האויבים, על פי נבואת יואל: "והיתה ירושלים קדש וזרים לא יעברו בה עוד" (ד' 17). כתב על כך רבה, *עובדיה* עמ' 242-243.

¹⁷⁸ דוגמות לכך: דברי ה' ליעקב בחלום הסולם: "הנה אנכי עמך ושמרתיוך בכל אשר תלך" (בראשית כ"ח 15), ודברי יהושע אל העם: "וישמרנו בכל הדרך אשר הלכנו בה ובכל העמים אשר עברנו בקרבם" (יהושע כ"ד 17). ראה גם שמואל א' ב' 9, שמואל ב' כ"ב 44, תהילים י"ב 8, ל"ז 28, צ"א 11, קכ"א 8 ועוד.¹⁷⁹ דוגמות לכך: סיכום סיפור קריעת ים סוף: "ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים" (שמות י"ד 30), ודברי הכוהן אל העם טרם היציאה לקרב: "כי ה' אלהיכם ההלך עמכם להלחם לכם עם איביכם להושיע אתכם" (דברים כ' 4). ראה גם שופטים ב' 18, שמואל א' י"ד 39, ישעיה מ"ה 15, ירמיה ל' 11, הושע א' 7, זכריה י"ב 7, תהילים כ' 7, ועוד.

ממסלותם נלחמו עם סיסרא" (שופטים ה' 20)¹⁸⁵, מעידים על קיום ההבטחה האלוהית להגן על עם ישראל במקרים רבים ובתקופות שונות.

רעיון זה מבואר בנבואת זכריה. על פי נבואה זו, הנגיעה (הפגיעה) בישראל, היא אסורה, כמוה כחבלה עצמית בעין וגרימת עיוורון¹⁸⁶: "כי הנגע בכס נגע בבבת עינו"¹⁸⁷ (זכריה ב' 12). דברי זכריה אלו מסבירים את משמעותם של חזונות הקרנות והחרשים האמורים קודם לכן (שם 1-4). על פי הנאמר בחזונות הללו, החרשים מחרידים ומידים (פוגעים ומסלקים) את קרנות הגויים שהציקו

¹⁸⁰ דוגמות לכך: נבואות ישעיה: "כן יגן ה' צבאות על ירושלים" (לי"א 5), וזכריה: "ה' צבאות יגן עליהם" (ט"ו 15), "יגן ה' בעד יושב ירושלים" (י"ב 8). ה' מכונה: "מגן" במזמורים ובספרות החכמה: דוגמות לכך: "מגן הוא לכל החוסים בו" (שמואל ב' כ"ב 31, תהילים י"ח 31, לשון דומה במשלי ל' 5). ראה גם תהילים ג' 4, ל"ג 20, פ"ד 12, קמ"ד 2, משלי ב' 7, ועוד.

¹⁸¹ דוגמות לכך: פתיחת השירה של דוד: "ביום הציל אותי ה'" (שמואל ב' כ"ב 1, תהילים י"ח 1), ודברי ה' לירמיהו: "אתך אני... להצלתך" (א' 8, 19). ראה עוד: יהושע כ"ד 10, שופטים ו' 9, שמואל א', י" 18, י"ב 11, ירמיה ט"ו 21, ל"ט 17, תהילים ל"ד 18, עזרא ח' 31 ועוד.

¹⁸² דוגמות לכך: נבואות ישעיה: "יגן ה' צבאות על ירושלים גנון והצל פסוח והמליט" (לי"א 5), ויואל: "כל אשר יקרא בשם ה' ימלט" (ג' 5). ראה עוד תהילים מ"א 2, קט"ז 4, דניאל י"ב 1.

¹⁸³ דוגמות לכך: שירת הגאולים לאחר בקיעת ים סוף: "נחית בחסדך עם זו גאלת" (שמות ט"ו 13), ונבואת מיכה: "שם יגאלך ה' מכף איביך" (ד' 10). ראה עוד שמות ו' 6, ישעיה מ"ג 1, מ"ד 22, 23, ס"ג 9, ע"ד 2, תהילים ק"ז 2 ועוד.

¹⁸⁴ דוגמות לכך: השבועות של דוד: "חי ה' אשר פדה את נפשי מכל צרה" (שמואל ב' ד' 9, מלכים א' א' 29), ונבואת ירמיה: "כי פדה ה' את יעקב" (ירמיה ל"א 10). ראה עוד: ירמיה ט"ו 21, תהילים ל"ד 23, נ"ה 19, ע"ח 42 ועוד.

¹⁸⁵ דוגמות לכך: האש והענן המכים את המצרים (שמות י"ד 24-25), הפלת אבנים גדולות מהשמים ועצירת גרמי השמים במערכה במעלה בית חורון (יהושע י" 11-14). ראה גם יואל ד' 16, נחום א' 2-7, תהילים צ"ז 1-5, ועוד. משורר תהילים מזכיר כי החוסה בצל שדי יזכה להגנת מלאכי שמים: "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" (צ"א 11). כך הובטח לכוּבשי הארץ: "הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנת" (שמות כ"ג 20). מלאך ה' הכה את חיל אשור שצר על ירושלים. ראה: ישעיה ל"ז 36, מלכים ב' י"ט 35. ונוסח מורחב יותר בדברי הימים ב' ל"ב 21-22. ישנם תיאורים של לחימה אלוהית בנבואות אסכטולוגיות, דוגמות לכך: יחזקאל ל"ח 18-23, וזכריה י"ד 3-15, ועוד. על הסיוע האלוהי במלחמות עם האויבים ראה ויינפלד, מן השמים נלחמו, עמ' 23. כתבתי על כך בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 35-38.

¹⁸⁶ כך מתורגם בתרגום יונתן: "כד מושיט ידו למקרב בגלגלי עינוהי (עינו)". רד"ק אומר: "והיא אישון העין שינקר אותו עם יגע בו בחזקה כן הנוגע בכס להרע יגע בנפשו".

¹⁸⁷ על פי דברי ר' יהודה, מכילתא דרבי ישמעאל, עמ' 135: "בבת עין אינו אומר כן אל בבבת עינו כתיב כביכול כלפי מעלה אלא שכינה הכתוב". משמעות דבריו שכוונת הכתוב שהפוגע בישראל כאילו פוגע בה, והיה צריך להיכתב: "פוגע בבבת עיני" (עיני ה'). אולם הדבר אינו נכתב בפירוש כי המסורת מקפידה לשמור על כבודו של ה' בגוף נוסח המקרא: "כינה הכתוב" (תיקון סופרים). בדרך זו מפרשים גם חוקרים חדשים. דוגמות לכך: קוכמן, "זכריה", עמ' 195, מייסר ומיירס, זכריה, עמ' 174, ועוד. אולם ההסבר המוצע נסמך על הכתוב עצמו ללא ההסבר כי קיים בפסוק: "תיקון סופרים".

לישראל, ועם ישראל מוגן על ידי ה' המציל אותו מידי אויביו. אופנהיימר¹⁸⁸, טוען שהקרנות המסולקות מסמלות את מדינות הכוח הברוטלי שגרמו לחורבן העם והמקדש¹⁸⁹.

(ב). רצח חסרי אונים

פגיעה בילדים מגונה במקרא ונחשבת פעולה חסרת רחמים ורעה. זאת ניתן להסיק מלשון תיאורי הריגת ילדים בידי אויביהם: "גוי עז פנים...ועל נער לא יחן" (דברים כ"ח 50), "ועלליהם ירטשו לעיניהם...וקשתות נערים תרטשנה ופרי בטן לא ירחמו על בנים לא תחוס עינם" (יי"ג 16, 18). ההורה האוכל ילדו במצור עושה פעולה רעה: "תרע עינו" (דברים כ"ח 54), ו"תרע עינה" (56)¹⁹⁰. לפיכך ניתן לומר, כי פגיעה בחסרי יכולת התגוננות, נחשבת חמורה יותר מפגיעה בגברים בריאים.

הניסיונות של פרעה מלך מצרים להרוג את ילדי ישראל, נמנעים בחסד המיילדות הזכות לגמול אלוהי (שמות א' 15-22), והמצרים נענשים במכות קשות (שם ז' – י"ב).

בקיעת ההרות (שיסוף כרס ההרה)¹⁹¹ וריטוש העוללים¹⁹², נחשבים כמעשה חמור. עמוס אומר בנבואתו לעמון: "על שלושה פשעי עמון ועל ארבעה לא אשיבנו על בקעם הרות הגלעד למען הרחיב גבולם" (א' 13). ביקוע נשים ההרות היא ריטוש בטן של נשות ישראל ההרות כדי למנוע קיום של

¹⁸⁸ אופנהיימר, *חזונות זכריה*, עמ' 88.

¹⁸⁹ על פי פלויד, "קוסמוס והיסטוריה", עמ' 132-133, החזונות הללו מסמלים את ביטול כוחן של האימפריות הנוכריות הברוטליות המדומות לקרן חיות, ועליית כוחה של יהודה מדומה לבעלי מלאכה אנושיים שבכוחם להכריעם ולסלקם.

¹⁹⁰ ישנו דמיון ספרותי בין העולל, משורש: "עו"ל", לבין השורש: "על"ל", שמשמעו עשייה (עלילה) המופיע לעיתים בהקשר של גמול. באיכה ב' 20, ישנו קשר ספרותי כזה: "ראה ה' והביטה למי עוללת כה אם תאכלנה נשים פרים עללי טפחים" (השווה "להכרית עולל מחוץ" (ירמיה ט' 20). העלילה שעליה מקונן מחבר איכה היא אכילת הילדים במצור. ההקשר הספרותי בין העלילה לבין העולל, מלמד כי פגיעה בעוללים היא עלילה עצובה במיוחד הראויה לקינה. התייחסות זו מלמדת כי פגיעה בילדים נחשבת כאסון קשה ביותר.

¹⁹¹ הצורה: "הרות" היא יחידאית. מונחים דומים מצויים בספר מלכים כאשר הכתובים עוסקים בתיאורים פגיעה בגופם של אויבים. אלישע אומר לחזאל: "ובחריהם בחרב תהרג ועלליהם תרטש והרתייהם תבקע" (מלכים ב' ח' 12). דומה לכך התיאור מלחמתו של מנחם בן גדדי בפלשתים: "ויך את כל ההרותיה בקע" (שם ט"ו 16). פרוש זה הולם את הקשרה של נבואת עמוס העוסקת בפשעים אכזריים שאין עליה מחילה אלוהית (עמוס א' 3 – ב' 8). לפיכך קשה להסביר כי המונח: "הרות" המופיע בנבואת עמוס הוא "הרים". על כאן סביר לומר, כי האשמה המכוונת לעמונים היא: הסגת גבול בלתי אלימה. על אפשרויות אחרות לפרש את הפסוק בעמוס א' 13, ראה וייס, *ספר עמוס*, ב', עמ' 63 הערה 460.

¹⁹² ראה, תרגום לעברית של פאול, *עמוס* (תשנ"ה), עמ' 42, של מזמור התפארות של תגלת פלאסר הראשון שניצח את אויביו: "הוא ביקע את רחמן של הנשים ההרות, ניקר עיניהם של העוללים".

יורש המסכן את הכובשים¹⁹³. ריטוש עוללים של ישראלים גורם לזעם אלוהי, ולמתן גמול קשה לעושה זאת¹⁹⁴.

הפגיעה בזקנים¹⁹⁵ מתוארת בספר דברים כאכזריות: "גוי עז פנים אשר לא ישא פנים לזקן" (דברים כ"ח 50)¹⁹⁶. משמעות הביטוי: "עז פנים", הוא: פנים קשות נטולי רחמים המסמלות אכזריות¹⁹⁷. פגיעה זו, מגונה בנבואת ישעיהו השני על בבל: "על זקן הכבדת עלך מאד" (מ"ז 6)¹⁹⁸.

¹⁹³ ראה ירמיה מ"ט 1. ראה רש"י, רד"ק על עמוס א' 13, רוזל, עמוס, עמ' 130, ועוד.
¹⁹⁴ דומה לכך התיאור בספר נחום: "גם עלליה ירטשו בראש כל חוצות" (נחום ג' 10). הדעה הרווחת במחקר, כי הכתוב בנחום מתאר מפלת נא אמון בידי אשורבניפל. המשך נבואת נחום מייצגת גמול קשה לאשורים שעשו זאת (שם 11-19). ראה על כך אצל אבישור, "ספר נחום", עמ' 81, ואצל ספרונק, נחום, עמ' 126-128, ועוד; הפגיעה ביתומים ובאלמנות נחשבת בכתובים רבים כעוולה מוסרית קשה ביותר. ישנו איסור לענותם (דוגמות לכך: ראה: שמות כ"ג 21-23, דברים כ"ד 17, כ"ז 17, ישעיה א' 17, ירמיה ז' 6, כ"ב 3, זכריה ז' 10, תהילים פ"ב 3, ועוד), ה' עושה משפטם ומגינם (דוגמות לכך: יחזקאל כ"ב 7, תהילים י" 14, קמ"ו 9, ועוד). אין במקרא איסור על הנוכרים לפגוע ביתומים ובאלמנות כאשר עם ישראל זכאי. אולם סביר לומר, כי איסור פגיעה ביתומים ובאלמנות ישראלים חל גם נוכרים כאשר עם ישראל זכאי להגנה אלוהית; בסיפור אחד ובשתי נבואות ניתן לזהות מגמה הפוכה (מלכים ב' ח' 12, ישעיה ט' 11, 16, ירמיה ט"ו 8-9). בשלושת המקרים הללו פגיעה בטף, ביתומים ובאלמנות חסרי ישע ישראלים נחשבת כביצוע הגמול האלוהי לחוטאים הישראלים והיא מוצדקת. אולם אין הנביאים מכוונים את הגויים לבצע זאת, אלא מתארים זאת כענישה אלוהית המכוונת לישראלים העתידה להתרחש. על כן אין מקום לדון בכך כאן.
¹⁹⁵ יש שתי משמעויות של המלה: "זקן" במקרא. משמעות אחת: אדם שחי שנים רבות "בא בימים", "שבע ימים" (דוגמות לכך: בראשית י"ח 13, כ"ה 8, ל"ה 29, יהושע ו' 21, שמואל ב' י"ט 33 ועוד), ומנהיג נכבד (שמות ד' 29, ויקרא ד' 15, דברים כ"א 3, שמואל ב' י"ט 12, ישעיה ג' 2, ט' 14, איכה ה' 14 ועוד). רביב, מוסד הזקנים, עמ' 15-19, מקשר בין המושג: "זקן" לבין המושג: "ראש" (מנהיג). להלן נתייחס למובן הראשון האמור כאן (שבע ימים), כדי להבחין באיסור האלוהי המופיע במקרא לפגוע בחלשים פיזית שהם הישישים.

¹⁹⁶ דומה הדבר למתואר במגילת איכה: "פני זקנים לא נהדרו" (ה' 12). השווה: "והדרת פני זקן" (ויקרא י"ט 32).

¹⁹⁷ השורש: "עזז", משמעו כוח וגבורה. דוגמות לכך: "ודוד מכרכר בכל עז" (שמואל ב' ו' 14), "וגשם מטרות עז" (משלי ל"ז 6). מבצר חזק מכונה "מגדל עז" (שופטים ט' 51, תהילים ס"א 4, משלי י"ח 10). ראה גם ישעיה כ"ו 1, ירמיה נ"א 53, יחזקאל כ"ו 11, תהילים ע"א 7, משלי י"ד 26. הביטוי "עז פנים", מופיע בחזון דניאל ככינוי למלך המשחית רבים ועצומים ועם קדושים (ח' 23-25). ראה גם: ישעיה י"ט 4, נ"ו 11, ועוד. כתב על כך ווקלי, "עזז", עמ' 365-377. ראה במיוחד בעמ' 371.

¹⁹⁸ עדות לכך ישנה בדברי הימים ב': "ולא חמל (ה') על בחור ובתולה וישש" (ל"ו 17).

ii. ניתוח הכתובים

(א). רצח ישראלים בספרות ההיסטוריוגרפית

ישנה האשמה המכוונת לעמלקים, לפיה יוזמתם ההתקפית ופגיעתם בחלשים מבני ישראל הנוודים במדבר, מהווה עילה למלחמה אלוהית נגדם: "אשר קרך בדרך ויזנב בך את כל הנחשלים"¹⁹⁹ אחריו... תמחה את זכר עמלק" (דברים כ"ה 18, 20)²⁰⁰. האשמה זו מתאימה למסופר בספר שמות: "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים" (שמות י"ז 8), ועם הנזכר בדברי שמואל אל שאול: "כה אמר ה' פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר שם לו²⁰¹ בדרך בעלתו ממצרים" (שמואל א' ט"ו 2). שמואל מאשים את אגמלך עמלק בהריגת ישראלים רבים: "כאשר שכלה נשים חרבך" (שמואל א' ט"ו 33). על פי החוק בספר דברים, ישראל מצווים להשמיד את העמלקים כגמול ראוי לפשעים אלו (דברים כ"ה 20).

בר אפרת²⁰² מדמה את לעגה של דבורה לאם סיסרא המצפה לשובו של בנה הלוחם בצבא ישראל לדברי שמואל אל אגל לפני הריגתו: "כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך" (שמואל א' ט"ו 33). הלעג של דבורה לאם סיסרא המצפה לניצחון בנה, המקללת אותה בשירתה (שופטים ה' 31), דומה לדברי התוכחה של שמואל לאגל. בשני המקרים מובעת התנגדות למעשי האויבים בישראלים, והנביאים מנמקים את עונשם.

¹⁹⁹ המילטון, "חשלי", מסביר על פי ההקשר של הפסוק את כוונת המחוקק כי עמלק פגע בחלשים שבעם ישראל שלא היו מסוגלים לצעוד בקצב המסוע ככל האחרים. יתכן כי משמע הכתוב שהעמלקים פגעו בחולים, בזקנים, בנשים ובטף.

²⁰⁰ בשמות י"ז 16 נזכר: "מלחמה לה' בעמלק מדר דר". בדברים כ"ה 19, נזכר ציווי: "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". הנביא שמואל חוזר על צו זה ומצווה את שאול להחרים (להשמיד) את העמלקים: "עתה לך והכיתה את עמלק והחרמתם את כל אשר לו ולא תחמל עליו והמתה מאיש עד אשה מעלל ועד יונק משור ועד שה מגמל ועד חמור" (שמואל א' ט"ו 3). על "החרם" בחוק המקראי, ראה בהרחבה אצל ויינפלד, "החרם", עמ' 142-160. על פי הסיפור שמואל הורג את אגל בטקס פולחני: "וישסף שמואל את אגל לפני ה' בגלגל" (שם 33). על המשמעות הפולחנית במעשה זה ראה אצל פוולר, "לפני ה' בגלגל", עמ' 390, נידין, 'מלחמה בתני"ך, עמ' 61-62 וגרוטנלי, מלכים ונבואות, עמ' 58-60 ועוד. ציווי השמדת העמלקים בפי שמואל הנביא, וקיום טקס פולחני על ידו שהוא שיסוף ראשו של אגל, מלמדים כי ה' מצדיק את השמדת עמלק, ומלחמה זו היא "מלחמת קודש". אין במסגרת העבודה מקום לדון אודות הבעיה המוסרית העולה מכתובים אלו המצדיקים השמדת עם שלם – עמלק, כפי שעולה בכתובים אלו.

²⁰¹ בר אפרת, שמואל א', עמ' 198, מסביר כי הצירוף: "שם לו", משמעו הציב מארב. דומה לכך דברי מלך ארם המצווה את צבאו: "וישימו על העיר" (מלכים א' כ' 12).

²⁰² בר אפרת, שמואל א', עמ' 205.

מתבר מגילת אסתר מתאר את מזימת המן להשמיד את כל היהודים: "להשמיד להרג ולאבד

את כל היהודים **מנער ועד זקן טף ונשים** ביום אחד" (אסתר ג' 13). מפלתו, הריגת משפחתו

ומסייעיו (שם ז' 10, ט' 5-15), מעידים על גינוי מזימתו.²⁰³

(ב). רצח ישראלים בספרות הנבואה

על פי נבואת יואל, מצרים ואדום נאשמים בשפיכת "דם נקי" של ישראלים: "מצרים לשממה תהיה

ואדום למדבר שממה תהיה מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקיא בארצם" (יואל ד' 19).²⁰⁴ רציחת

ישראלים חפים מפשע היא "שפיכת דם נקי". איסור זה מתאים לתפיסה מקראית רווחת,

לפיה ישנו איסור קבוע על כל אדם לשפוך דם נקי.²⁰⁵

עמוס מאשים את האדומים ברצח חסר רחמים כלפי הישראלים: "על רדפו בחרב אחיו"²⁰⁶

ושיחת רחמיו" (עמוס א' 11).²⁰⁷ ניתן לדמות את משמעות המלה: "רחמיו", המופיעה כאן,

²⁰³ ר' פנחס, פרקי דרבי אליעזר, עמ' קצג, מייחס את: "המן בן המדתא האגגי" (אסתר ג' 1, 10, ח' 3, 5, ט' 24), ששכנע את אחשוורוש להרוג את כל היהודים במלכות פרס (שם 8-9), למשפחתו של אגג מלך עמלק:

"צפה הקדוש ברוך הוא שעתיד לעמוד מאגג איש צר ואויב גדול ליהודים ואי זה הוא זה המן בן המדתא

האגגי צורר כל היהודים". על מסורת זו ראה אצל כוהן, עיניים במגילת אסתר, עמ' 31-34, ובמחקר מקיף

אצל אברמסקי, "שיבה למלכות שאול", עמ' 39-63. אולם אין ייחוס זה מפורש בכתובים (מודה בכך

אברמסקי, שם עמ' 50). ייתכן כי השם אגג הוא עילמי (Aggaga). ראה על כך אצל צדוק, "אסתר", עמ' 241.

הרצברג, שמואל א', עמ' 125, טוען כי ייחוסו של המן לאגג, מעיד כי אגג מהווה סמל לאויב של ה'.

²⁰⁴ לשון דומה מופיעה בסיפור יונה. המלחים שהסיעו את יונה לתרשיש, רוצים להימנע מלהשליך את יונה

לים. מעשה זה מכונה בפיהם נתינת דם נקי: "ויקראו אל ה' ויאמרו אנא ה' אל נא נאבדה בנפש האיש הזה

ואל תתן עלינו דם נקיא" (יונה א' 14). רעיון זה מופיע בחוק הרוצח בספר דברים: "ולא ישפך דם נקי בקרב

ארצך אשר ה' אלוהיך נתן לך נחלה והיה עליך דמים" (דברים י"ט 10). חוזר הדבר גם בחוק עגלה ערופה:

"ואל תתן דם נקי בקרב ארצך" (שם כ"א 8). איסור הכאת נפש דם נקי מופיע באלות הברית: "ארור לקח

שחד להכות נפש דם נקי ואמר כל העם אמין" (שם כ"ז 25). שפיכת דם נקי על ידי מנשה מלך יהודה (מלכים

ב' כ"א 16, כ"ד 4) מצדיקה חורבן. כן הדבר עולה בנבואות ישעיהו השני - שלישי (נ"ט 7), וירמיה (ז' 6, כ"ב

3, כ"ו 15). מגונה הדבר במזמורים (תהילים צ"ד 21, ק"ו 38) ובספרות החכמה (משלי ו' 17).

²⁰⁵ נדון במושג זה לקמן בעמ' 104-105.

²⁰⁶ השנאה של אדום בנבואות הללו (עמוס א' 11, יחזקאל ל"ה), היא: "שנאת אחים": "על רודפו בחרב

אחיו" (עמוס שם). הדבר דומה לתיאור השנאה של עשוי ליעקב לאחר גניבת הברכות (בראשית כ"ז 41). על

שנאת האחים של עשוי ליעקב בסיפורי בראשית ובנבואות על אדום עוסק ספרו של דיקו, אדום. בן זאב,

"שנאה", עמ' 25-28, טוען שיש קשר בין עוצמת השנאה לבין הקרבה בין השונא לשונא. שנאת אח את אחיו

מגונה במקומות נוספים במקרא. ראה סיפור מכירת יוסף (בראשית ל"ז 4, 8, 18), וסיפור הריגת אמנון על

ידי אבשלום אחיו (שמואל ב' י"ג 22, 28, 29).

²⁰⁷ יתכן כי ישנו קשר ספרותי בין הנשים הצעירות שנהרגו בידי האדומים (רחמות) לבין האכזריות (חוסר

הרחמים) המלווה למעשה זה.

למשמעות הצירוף: "רחם רחמתיים" המופיע בשירת דבורה (שופטים ה' 30). על פי ר' יונה אבן גאנח²⁰⁶ פירוש העניין הוא: "וכבר הפלוהו על האישה עצמה באמרו רחם רחמתיים לראש גבר". פרוש זה מקבל חיזוק מהופעת המילה: "רחמות" כתיאור של נשים צעירות בכתובת מישע²⁰⁹. לאור זאת מבארים חוקרים²¹⁰ את האשמת עמוס כלפי האדומים: פגיעה בכל מרכיבי האוכלוסייה, גברים ונשים יחדיו.

יחזקאל מאשים בנבואותיו את הפלשתים ואת האדומים ברציחת ישראלים. על הפלשתים אומר יחזקאל: "וינקמו נקם... למשחית" (יחזקאל כ"ה 15). ההשחחה היא הריגת המונים, כפי שנאמר בסיפור המבול: "לשחת כל בשר" (בראשית ו' 17, ט' 15)²¹¹. האדומים נאשמים בנבואתו על רציחת ישראלים במידה רבה. יחזקאל ממחיש זאת באמצעות תיאור דם הנרצחים הניגר לאורך זמן: "ותגר²¹² את בני ישראל על ידי חרב (יחזקאל ל"ה 5).

עובדיה מאשים את האדומים בהכרתת פליטים, בזמן חורבן בית ראשון: "ואל תעמוד על הפרק להכרית את פליטיו ואל תסגר שרידיו ביום צרה" (עובדיה 14).

²⁰⁶ אבן גיאנח, ספר השרשים, עמ' 477.

²⁰⁹ ראה אחיטוב, כתובות, עמ' 250, שורה 17. נאמר שם: "גברן גרן וגברת וגרת ורחמת". כלומר עלמות (שם עמ' 257). אליצור, ספר שופטים, עמ' עד, מבאר בפירושו לשירת דבורה כי "רחם" הוא כינוי מואבי לאישה. כך כתב טלמון, "שופטים", עמ' 60; אין לראות בפסוק זה טענה על אונס נשים ישראליות על ידי האדומים. השורש: "שחת" מופיע בהקשרים שונים. בחלק מן המקרים משמעו הרס וקלקול: "כי יכה איש את עין עבדו או את עין אמתו ושחתה" (שמות כ"א 26), ראה גם: ירמיה י"ב 10, יחזקאל כ"ח 17, איכה ב' 6 ועוד. בחלק מן המקרים משמעו סטייה מדרך הישר: "והשחתם ועשתם פסלי" (דברים ד' 25), ראה גם: שמות ל"ב 7, דברים ל"א 29, הושע ט' 9, תהילים י"ד 1 ועוד. בחלק מן המקרים משמעו השמדה: "מבול לשחת הארץ" (בראשית ט' 11). ראה גם: שם י"ג 10, דברים י' 10, שופטים כ' 21, שמואל ב' כ"ד 16 ועוד. אין במקרא שימוש של השורש: "שחת" בהקשר של אונס מיני. אומנם השימוש בשורש: "שחת" באזכור חטא אונן מופיע בהקשר מיני: "ושחת ארצה לבלתי נתן זרע לאחיו" (בראשית ל"ח 9). המילה "ושחת" משמעה שפיכת הזרע וקלקולו. דומה הדבר לתיאור הסועד בארוחתו של "רע עין": "פתך אכלת תקיאנה ושחת דברך הנעימים" (משלי כ"ג 8). שפיכת הזרע, דומה להקאה (השחתה). ראה על כך אצל בראון, בריגס, ודרייבר, BDB, עמ' 1008.

²¹⁰ ראה וייס, ספר עמוס, עמ' 37, פאול, עמוס (1991), עמ' 65, ובסקירות ספרות שם.

²¹¹ ראה גם בראשית י"ג 10, יהושע כ"ב 33, יחזקאל ה' 16, ל' 11, דניאל ח' 25, ועוד.

²¹² מיגור וכליון באמצעות החרב, השווה ירמיה י"ח 21, תהילים ס"ג 11.

מעשי האיבה של האדומים והפלשתים האמורים בנבואות יואל, עמוס, יחזקאל ועובדיה קשורים לעימותים אלימים של העמים הללו עם ישראל בשנים שקדמו לאמירת הנבואות. הנביאים הללו מגנים את האומות המכות את ישראל ומייעדים להם נקמה אלוהית²¹³.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה האלוהית להימנע מרצח ישראלים מופיעה 15 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה²¹⁴. הדרישה מכוונת ליחידים, לעמים ספציפיים בפרט ולכלל האנושות בכלל בזמן האירועים המתוארים במקרא²¹⁵. בכל המקראות הנדונים, אופן מתן הדרישה ניתן באמצעות גינויים וענישה לגויים שרצחו את הישראלים ללא הצדקה. לפיכך ניתן לומר, כי ריכוז גבוה של סיפורים ונבואות העוסקים ברעיון זה (15 מופעים), ריבוי זהות הנמענים לדרישה זו הכולל עמים רבים, מלמד על מרכזיותה של הדרישה להימנע מרצח ישראלים, לוחמים וחסרי אונים כאחד, באכזריות חסרת רחמים.

²¹³ ירמיה מ"ט 8-10, 16-22, יחזקאל כ"ה 13-14, 16-17, ל"ה 3-4, 6-9, 14-15, עמוס א' 12, עובדיה 4-9, 15-21. בנבואות הללו מתוארת נקמה אלוהית (יחזקאל כ"ה 14, 17; השווה ויקרא כ"ו 25, במדבר ל"א 2, דברים ל"ב 35, 43, ישעיה ל"ד 8, ירמיה נ" 15, 28, נ"א 11, נחום א' 2 ועוד). הנקמות שה' עורך לעמים הללו מהווה מידה כנגד מידה לנקמות שהם עורכים לעם ישראל. השווה דברי המשורר: "הפך לבס לשנא עמו להתנכל בעבדיו" (תהילים ק"ה 25). לשון המזמור דומה לתוכן הנבואות האמורות לעיל. הכבדת הלב והשנאה גורמים להתנכלות ב"עבדי ה'" (הישראלים), ומעשים אלו מובילים למצב שבו האל מנחית מכות על האומות הללו. על הנקמה האלוהית בהקשרים הללו, ראה בהרחבה אצל פילס, נקם, עמ' 132-208, 246-249.

²¹⁴ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 7 מופעים: ניסיון של עשיו להרוג את יעקב (בראשית כ"ז 41-44), מצרים (שמות א' 15-22), עמלק (שמות י"ז 14-16, שמואל א' ט"ו 2), אגג (שם ט"ו 33), המן במגילת אסתר (ג' - ט') (נסיון להרוג את מרדכי וניסיון להרוג את כל היהודים - שני מופעים). בספרות הנבואה ישנם 8 מופעים: אדום (עמוס א' 11, עובדיה 14), עמון (עמוס א' 13), מצרים ואדום (יואל ד' 19), פלשתים (יחזקאל כ"ה 15), אדום (יחזקאל ל"ה 5), כל העמים בנבואת זכריה ב' 12.

²¹⁵ ישנן נבואות המתארות כעס אלוהי על עמים העתידים לקום על ישראל באחרית הימים. ה' יגוף את הגויים שיבואו להילחם על ירושלים על פי נבואות זכריה (י"ב 9, י"ד 12-15), ויכה את צבאות של גוג מארץ המגוג שיבוא להילחם עם הישראלים תושבי הפרוזדוק (יחזקאל ל"ח-ל"ט), שהם חושבים "מחשבת רעה" (שם ל"ח 10). אולם הדרישה לא לרצוח ישראלים, אינה מופיעה בהן מפורשות.

3. איסור פגיעה פיזית (חבלות ועינויים)

i. הקדמה²¹⁶

הזעם האלוהי המופנה אל הבבלים בנבואת ישעיהו השני: "קצפתי על עמי חללתי את נחלתי ואתנם בידך לא שמת להם רחמים" (מ"ז 6), מלמד כי פגיעה פיזית אכזרית מגונה ומצדיקה ענישה אלוהית (שם 9-15)²¹⁷. הביטוי היחידאי: "לא שמת להם רחמים" המופיע כאן²¹⁸, מלמד כי על פי נבואת ישעיהו השני, ה' ציפה להתנהגות אחרת של הבבלים בזמן החורבן²¹⁹. לדעת וסטרמן²²⁰ ישעיהו השני מאשים את הבבלים באכזריות כלפי אנשי יהודה בזמן החורבן. גישה זו תואמת את המתואר במגילת איכה: "נשים בציון ענו בתלת בערי יהודה שרים בידם נתלו פני זקנים לא נהדרו בחורים טחון נשאו ונערים בעץ כשלו" (איכה ה' 11-13)²²¹. הביטוי המופיע בפסוק 12: "פני זקנים לא נהדרו", מתאים לסיום הפסוק בישעיה מ"ז 6: "על זקן הכבדת עלך מאד".

בסיפורי החורבן במלכים, ירמיה ובדניאל מוצגת דעה שונה על יחס הבבלים לאנשי יהודה בכלל, ול"זקניו" (המנהיגים והמכובדים), בפרט. דברי נבזראדן רב טבחים אל ירמיהו מעידים על

²¹⁶ דרישה זו כקודמתה, עוסקת באיסור פגיעה פיזית בישראלים. לפיכך הניתוח הרעיוני המקדים את הדיון על איסור רציחת ישראלים, רלוונטי לכאן. אולם להלן נוסף את הרעיון שיש להפיק מניתוח דרישה זו, באמצעות ניתוח ישעיה מ"ז 6, העוסק בכך. השלמה לדיון זה, ראה לקמן בפרק העוסק בדרישות בתחום הפלילי.

²¹⁷ הדרישה לא לענות את הישראלים מופיעה בפסוק 6. אולם בנבואת ישעיהו השני ישנם גינויים נוספים: גאווה (שם 7-8) ושאננות. על דרישות אלו נדון במקומן.

²¹⁸ אבישור, "לא שמת להם רחמים", עמ' 91-99, דן במשמעות הלשונית של המונח: "שמת להם רחמים" (ישעיה מ"ז 6). לדעתו, ישעיהו השני משלב בנבואתו מליצה עברית הדומה לניב אכדי: "šaken rēmu", שמשמעו לשים שלום. גולדינגי, "ישעיה מ"ז", עמ' 231-232, טוען שהתביעה של ישעיהו השני מבתולת בת בבל, היא לרחם על ישראל כמו שאם מרחמת על בניה היוצאים מרחמה. השורש רח"ם מופיע בנבואת ישעיהו השני בהקשר של אפוטרופסות: ראה: ישעיה מ"ז 10, 13, 15, נ"ד 8, 10, נ"ה 7.

²¹⁹ ירמיהו מזכיר את חוסר הרחמים של הכובשים הבבליים: "אכזרי הוא ולא ירחמו" (ו' 23). בנבואתו על חורבן בבל מופיע ביטוי זהה: אכזרי המה ולא ירחמו" (נ' 42). יתכן כי זהות הביטויים מלמדים על גמול אלוהי לגוי האכזר חסר הרחמים ויקבל עונשו מידי גוי אכזר חסר רחמים. ניתן ללמוד מן התיאור של הענישה האלוהית לבבל בעבדות קשה (ישעיה מ"ז 2), על חטאה כאשר שעבדה את ישראל (6). על תיאורי העבדות הכתובים בפסוק זה כתב קרוגר, "מעמד העבד", עמ' 143-151; ברוגמן, קריאה סוציולוגית, עמ' 122-125, מציג ניגוד בין חוסר הרחמים של הבבלים לישראלים מול רחמי האל אל הבבלים המופיעה בדניאל ד'. דן בכך רימר, "נבואות פוליטיות", עמ' 131-134.

²²⁰ וסטרמן, ישעיה מ' - ס"ו, עמ' 191.

²²¹ ראה גם פרנקה, ישעיה מ' - מ"ח, עמ' 123-124, וויבר, ישעיה מ' - ס"ו, עמ' 121, ועוד. מוראות החורבן מתוארים בנבואות בישעיהו השני כעינויים. ראה: מ"ב 22-24, נ"א 13, 17, 22-23.

יחס של רחמים של האדון לשבוי²²²: "ועתה הנה פתחתך היום מן האזקים אשר על ידך אם טוב בעיניך לבוא אתי בבל בא ואשים את עיני עליך ואם רע בעיניך לבוא אתי בבל חדל ראה כל הארץ לפניך אל טוב ואל הישר בעיניך ללכת שמה לך" (ירמיה מ' 4). בדניאל א' מתוארת התנהגות הגונה של השוברים הבבלים אל נערים מיהודה: דניאל, חנניה, מישאל ועזריה. נותנים להם אוכל משובח (5), ואפשרות ללמוד ולהשכיל (4, 17, 19, 20)²²³. במלכים ב' כ"ה 27-30²²⁴ מסופר על החנינה של אויל מרודך ליהויכין מלך יהודה. הוא הוצא מכלאו החליף את בגדיו וקיבל לחם מאת המלך. מעיון בתעודה בבליית מארמון מלך בבל²²⁵ עולה, כי המלך יהויכין שהה בכלא בתנאים משופרים. יחד עמו שהו חמשת בניו, שמונה אנשי פמליתו ואומן. בזמן שהותו בכלא הוא זכה לאספקת מזון ואף לשמן. לדעת אפעל²²⁶: "לא נטעה אם נאמר שהשלטונות הבבליים הסתפקו בשימוש בהגליה כבמכשיר להשתקת מרידות ולמניעתן ולא כמכשיר קונסטרוקטיבי להגשמת משימות אימפריאליות נוספות"²²⁷.

התיאורים הללו, המלמדים על הרחמים של הבבלים לשבויים הישראליים, דומים להתנהגות של שרי יהודה בשביהם הישראליים: "ויחזיקו בשביה וכל מערמיהם הלבישו מן השלל וילבשו וינעלו ויאכלו וישקו ויסכסכו וינהלו בחמרים לכל כושל" (דברי הימים ב' כ"ח ט"ו). בסיפור לכידת הארמים בדותן מוצגת דרישה של אלישע הנביא מיהורם מלך ישראל: "ויאמר לא תכה האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם" (מלכים ב' ו' 22). ניתן לפרש את הדרישה של אלישע מיהורם מלך ישראל כגישה הומניסטית של הנביא האוסרת להרוג אויבים שלא בעת הקרב, כדברי רש"י²²⁸: "וכי דרכך להרוג אותם שאתה

²²² דומה לכך: "ונתתם לרחמים לפני שוביהם ורחמום" (מלכים א' ח' 50). ראה גם תהילים ק"ו 46, דברי הימים ב' ל' 9.

²²³ ההתנהגות של שר הסריסים הבבלי אל דניאל היא של "חסד ורחמים" (דניאל א' 10); ישנם סיפורים נוספים במקרא המעידים על יחס טוב והוגן של שוברים נוכרים לשבויים הישראליים. יוסף השבוי זכה לאמון מאת פוטיפר אדונו (בראשית ל"ט ט 6), ומאת שר בית הסהר (שם 21-23). אסתר נשאה חסד בעיני הגי סריס הנשים (אסתר ב' 9), ונשאה חן בעיני כל רואיה (שם 15) ובעיני המלך אחשורוש (שם ה' 2). נחמיה מתפלל: "ותנחו לרחמים לפני האיש הזה (ארתחשסתא)" (נחמיה א' 11), ותפילתו נענית (שם ב' 8-9).

²²⁴ דומה לו נוסח הסיפור בירמיה נ"ב 31-34.

²²⁵ ראה פריצ'ארד, ANET, עמ' 308. ראה על כך אצל עודד וקוכמן, "מלכים ב'", עמ' 222-223, ואצל פון מייק, "חנינת יהויכין", עמ' 52-67. ראה במיוחד שם עמ' 64-66.

²²⁶ אפעל, "היהודים בגלות בבל", עמ' 38-39.

²²⁷ כוונתו שפעולת ההגליה אינה ענישה ודיכוי מתמיד, אלא פעולה המייצבת את השלטון ומרחיקה את היסודות המסוכנים לה, ממרכזי הכוח.

²²⁸ רש"י, הכתר, מלכים ב' ו' 22.

מביא שביה מששבת אותם?²²⁹ יתכן כי דברי אלישע מטיפים להימנעות מהפעלת כוח כאשר ה' נלחם לישראל, כדברי ה' לפני קריעת ים סוף: "ה' ילחם לכם ואתם תחרשו" (שמות י"ד 14)²³⁰. לפיכך ניתן לומר כי רעיון זה קיים גם בנבואת ישעיהו השני: "ואתנם בידך לא שמת להם רחמים" (מ"ז 6). כלומר, לבבלים אין רשות להתאכזר לשבויים הישראלים שנתנו להם מידי ה'²³¹. לדעת קול²³², התפיסה של אלישע בסיפור זה, דומה לתפיסה שנאמרה בישיעה מ"ז 6 המטיפה למנהיג להיות "מלך חסד"²³³ (מלכים א' כ' 31) ולנהוג בשבויים ברחמים²³⁴.

ii. ניתוח הכתובים

(א). שיעבוד מצרים

סיפור שיעבוד מצרים מתאר שלוש אפיזודות של עינוי ישראלים בידי המצרים המגונים על כך. השיפוט של המספר על הנוגש המצרי שהכה איש עברי, מלמדנו כי מעשהו פסול. הנוגש המצרי הומת על ידי משה (שמות ב' 11-12), ומשה שהרגו נצל בחסד אלוהי²³⁵. סיפור זה מגנה את מעשהו של הנוגש המצרי ומצדיק את מעשהו של משה.

²²⁹ כך מפרשים ר' יוסף קרא, רלב"ג, הכתר, מלכים ב' ו' 22, גבריהו, "בחוג למקרא - אלישע", עמ' 207, ועוד. ברוגמן, "הערה מביכה", עמ' 11, טוען שניתן להבחין כי אלישע מייצג מדיניות רודפת שלום עם האויבים. הובס, מלכים ב', עמ' 78, רואה בדברי אלישע אלו עדות על תפיסת עולמו ההומנית.

²³⁰ ראה גם דברי הימים ב' כ' 17. כך פרשו אברבנאל, נביאים אחרונים, עמ' תרכ"ב, עודד וקוכמן, "מלכים ב'", עמ' 222-223, נידוי, מלחמה בתנ"ך, עמ' 148, שמש, סיפורי אלישע, עמ' 221-222. ראה סקירה על כך אצל הני"ל, עמ' 220-222. יש דרך נוספת המובאת באליהו רבה, עמ' 39, הרואה בדברי אלישע ליהורם תכסיס להשיג ביטחון לארץ באמצעות פיוס האויב. דומים לו ר' שמואל לאניאדו, כלי יקר, עמ' 142-143, ורופא, סיפורי נביאים, עמ' 58.

²³¹ יתכן גם כי ישעיהו השני מגנה התעללות בשבויים תמיד, זאת על פי האסכולה השניה על הפסוק במלכים שהבאנו בהערה הקודמת.

²³² קול, ישעיה מ' - מ"ח, עמ' 534.

²³³ מלך הגון שמרחם על השבוי הנוכרי (מלכים א' כ' 31-33). על החסד והרחמים בהקשר משפטי, ראה דיון על כך אצל קלרק, חסד, עמ' 181-182. על הקשר שבין "חסד" ל"רחמים", ראה שם עמ' 142-149.

²³⁴ המונח: "רחמים" שמופיע בנבואה זו (ישעיה מ"ז 6), דומה להטפות של נביאים לישראלים לנהוג ברחמים כלפי אחיהם. בזכריה ז' 9, מופיע חיוב לנהוג ברחמים: "כה אמר ה' צבאות לאמר משפט אמת שפטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו". יתכן כי דברי זכריה הללו, מלמדים על זיקה בין החיוב לנהוג ברחמים לזולת לבין עשיית המשפט. על ה"חסד" וה"רחמים" נכתבו חיבורים מקיפים. דוגמות לכך: גליק, חסד, קלרק, חסד, בנדור, "החסד", עמ' 47-59, ועוד.

²³⁵ משה קרא לבנו השני שנוולד במדין, אלעזר, כדי להודות לאלוהים על נס הצלתו מפרעה ועל קליטתו במדין (שמות י"ח 4).

במעמד ההתגלות האלוהית אל משה בסיפור הסנה, ה' אומר למשה: "ואת צעקתם שמעתי מפני גגשיו כי ידעתי את מכאביו (שמות ג' 7). הגינוי האלוהי, באמצעות המונח: "נגשיו"²³⁶, אינו נמסר למצרים עצמם, עליו אנו למדים מדברי ה' אל עם ישראל.

לאחר המפגש בין משה ואהרון עם משה, פרעה הקשיח את ייחסו כלפי בני ישראל, ובמהלך תהליך הענשת הישראלים הוכו שוטרי ישראל בידי נוגשיהם המצרים (שם ה' 14). ה' מודיע למשה על התגובה האלוהית הצפויה: "עתה תראה את אשר אעשה לפרעה" (ו' 1). סמיכות התגובה האלוהית למעשה המצרים, מלמד כי על פי הסיפור, הכאת שוטרים ישראלים היא חמורה.

(ב). גינוי בספרות הנבואה

בנבואת עמוס כלפי דמשק, מואשמים הארמים בעינוי הישראלים המתגוררים בגלעד: "על דושם בחרצות הברזל את הגלעד" (עמוס א' 3)²³⁷. על פי וייס²³⁸, תלונת עמוס היא על התעללות מתמשכת בתושבי הגלעד.

בדברי הישועה המובאים בצפניה מופיע גינוי לעמים שעינו את הישראלים בזמן החורבן, העתידים להיענש על כך: "הנני עשה (מעניש) את כל מעניך בעת ההיא (ג' 19)²³⁹.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה האלוהית המכוונת אל הגויים להימנע מלענות את הישראלים מופיעה 6 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה²⁴⁰. האיסור מכוון לזרועות הביצוע של מנגנון השלטון, המשעבד את הישראלים השבויים בידיהם: שרים²⁴¹, חיילים²⁴² והמלכים שפקדו עליהם.

²³⁶ המושג: "נוגש", משמעו מכביד בזמן שיעבוד. האכיפה האגרסיבית מגונה בכתוב, כשם שהנביאים מגנים משעבדים נוכרים בתקופות מאוחרות יותר: "ולא יעבר עליהם עוד נוגש" (זכריה ט' 8) (ראה גם ישעיה י"ד 2, ס' 17, ועוד). כתבו על כך סוורת ונל, "נגש", עמ' 28.

²³⁷ על פי פאול, עמוס (1991), עמ' 48, עינוי של דישה בכלי דיש מחורצים (מחודדים) הייתה קיימת במזרח הקדום. על פי דברי עמוס אלו אנו למדים, כי המנהג לעשות כן אינו מתיר לעשות כן לישראל והארמים ייענשו על כך.

²³⁸ וייס, ספר עמוס, עמ' 27.

²³⁹ דומים לכך הגינויים לאשור: השבט הנוגש" (ישעיה ט' 3) שיוכה על ידי ה', והתיאור האסכטולוגי בנבואת ישעיהו השני - שלישי, המייעד השפלה לגויים שעינו את הישראלים: "והלכו אליך שחוח בני מעניך" (ישעיהו ס' 14).

²⁴⁰ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 3 מופעים. בסיפור יציאת מצרים מופיע עינוי פיזי בשלושה הקשרים שונים (על כן כל אחד מהם ייחשב מופע בפני עצמו). המכות שהכה הנוגש המצרי את האיש העברי (שמות ב 12-11), גינוי כללי לנגישת המצרים (שם ג' 7), וההכאה הלא מוצדקת של השוטרים הישראלים (שם ה' 14).

אופן מתן הדרישה ניתן באמצעות גינויים וענישה אלוהית לגויים שעינו ישראלים שנפלו לידיהם.
זמן תחולת תוקפה של הדרישה הוא זמן האירועים המתוארים בכתובים הללו (הווה)²⁴³.

4. איסור אונס נשים

i. הקדמה

אונס נשים מגונה בכתובים אחדים במקרא ונחשבת "נבלה" (פושע)²⁴⁴ ומעשה: "אשר לא יעשה
בישראל" (שמואל ב' י"ג 12)²⁴⁵. ספר דברים מדמה את האלימות המלווה לאונס אישה לרצח: "אם
בשדה ימצא האיש את הנער(ה) המארשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה
לבדו ולנער(ה) לא תעשה דבר אין לנער(ה) חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן
הדבר הזה כי בשדה מצאה צעקה הנער(ה) המארשה ואין מושיע לה" (כ"ב 25-27)²⁴⁶.

בספרות הנבואה ישנם 3 מופעים: הגינויים לעמים: עמון (עמוס א' 13), בבל (ישעיה מ"ז 6), כל המענים
(צפניה ג' 19); לא ניתן להסיק מתיאור איש עברי בידי איש מצרי: "וירא איש מצרי מכה איש עברי", (שמות
ב' 11), האם כוונתו הייתה לחבול בו או אף להמיתו. על כן אין מקום לדון בכך בעבודתנו.
²⁴¹ בסיפור שיעבוד מצרים, הממונים מטעם המלך לשעבד את הישראלים מכונים: "שרי מסים למען ענתו
בסבלתם" (שמות א' 11).
²⁴² סביר לומר, כי העינויים שנעשו במהלך כיבוש מחוזות ישראלים, המתוארים בעמוס א' 3, ישעיה מ"ז 6
(איכה ה' 11-12) ובצפניה ג' 19, נעשו באמצעות חיילים.
²⁴³ שני הכתובים האסכטולוגיים העוסקים בכך (ישעיה ס' 14, צפניה ג' 19), אינם מתייחסים לעינוי עתידי,
אלא הם מהווים תגובה נבואית לעינויים שספגו הישראלים בתקופת החורבן והגלות. יתכן העצם העיסוק
בכך בספרות האסכטולוגית מעיד כי תוקף תחולת תוקפה של הדרישה מתאים גם לעתיד.
²⁴⁴ ראה בר אפרת, "שמואל ב'", עמ' 137. לשון זהה מכוונת אל שכס בן חמור (בראשית ל"ד 7). בירור
אטימולוגי רעיוני למושג זה, ראה אצל פיליפס, "נבלה", עמ' 237-241.
²⁴⁵ בסיפור "פלגש בגבעה", מכונים העבריינים: "בני בליעל" (שופטים י"ט 22, כ' 13). משמעות הכינוי
בליעל: "רעים ומושחתים". ראה על כך אצל אמית, "שופטים", עמ' 292. תיאור אונס הפלגש הוא בוטה. על
פי הסיפור, אנשי הגבעה "התעללו" (שופטים י"ט 25) בפילגש של האיש הלוי, ולפי דבריו: "ואת פילגשי ענו
ותמת" (שם כ' 5). כלומר, בצעו בה אונס בברוטליות. שומעי התיאור נרעשים מאוד, ויוצאים למסע נקמה
(שם 7 - כ"א 1). בסיפור "אונס תמר", מתואר מעשה האונס כ"נבלה" הגורם בושה רבה לנאנסת, והמבצע
זאת הוא "נבלי" (פושע): "כי לא יעשה כן בישראל אל תעשה את הנבלה הזאת ואני אנה אוליך את חרפתי
ואתה תהיה כאחד הנבלים בישראל" (שמואל ב' י"ג 12-13). אין מסגרת עבודתנו מתאימה לביאור מפורט של
הסיפורים הללו.

²⁴⁶ על חוק זה, ראה אצל קריסטנסן, דברים כ"א 10 - ל"ד, עמ' 521-522. ובביבליוגרפיה שם. על ניתוח
סיפורי האונס במקרא, ראה אצל פרי, "פרשנות פמניסטית, אונס דינה", עמ' 19-28, ולאחרונה אצל שמש,
"סיפורי אונס במקרא", עמ' 315-344. החוק המופיע בספר דברים המתיר לשכב עם אשת יפת תואר
במלחמה ולהביאה לביתו (דברים כ"א 10-14), אינו חל על הנוכרים. הכתוב מדגיש: "כי תצא למלחמה על
איבך ונתנו ה' אלהיך בידך ושבת שביו" (10). דין זה מכוון לעם ישראל שנלחם ברשות האל והוא זכאי
לניצחון. חוק זה מפקיע את מעמדה של האישה כשפחה שבויה (ראה שם כ' 14), והופך אותה לאישה

ii. ניתוח הכתובים

(א). סיפורי אונס נשים ישראליות בתקופת האבות²⁴⁷

בספר בראשית, מסופר על שכם החייו ששכב עם דינה ("ויענה")²⁴⁸ ללא רשות משפחתה²⁴⁹. לדעת שמש²⁵⁰, הדמיון הלשוני והתוכני בין סיפורי האונס במקרא²⁵¹, מאפשר לשייך את הסיפור בסוג ספרותי (ז'נר) של סיפורי אונס מקראיים²⁵².

ישראלית. אין במקרא הכרה חוקית לשינוי סטטוס מזהות ישראלית לזהות נוכרית. לפיכך דין "אשת יפת תואר", לא יכול להתאפשר במקרה של חייל נוכרי ושבוייה ישראלית. על מעמדה המשפטי של אשת יפת תואר, ראה פרסלר, *מבט נשים*, עמ' 9-10, וווינגטון, "פן ימות במלחמה", עמ' 204, ועוד.

²⁴⁷ להלן נדון גם בסיפור המתאר אונס דינה בת יעקב, וגם בסיפור לקיחתה בכח של שרה בידי פרעה מלך מצרים (בראשית י"ב 10-20), ובידי אבימלך מלך פלשתים (שם כ'). הסיפורים על לקיחתה בכוח של שרה לארמנות המלכים, מבארים את נסיבות הבאתה לארמנות. היא נלקחה בכוח עקב יופיה לבית פרעה: "ויראו המצרים את האשה כי יפה היא מאד ויראו אתה שרי פרעה ויהללו אתה אל פרעה ותקח האשה בית פרעה" (14-15), ואבימלך רצה לגעת בה: "על כן לא נתתיך לנגע אליה" (שם כ' 6). הסיפורים הללו, לא מתארים מעשה אונס, אלא מתארים הצלה של שרה מסכנה של אונס בארמנות המלכים. לפיכך ניתן לומר, כי ניתן ללמוד מסיפורים אלו על איסור אונס נשים עבריות בידי נוכרים.

²⁴⁸ חוקרים אחדים, טוענים שסיפור דינה, אינו מתאר: "אונס", אלא לקיחה בכח ("חטיפה") ללא רשות המשפחה. דוגמות לכך: אררט, "פרשת דינה", עמ' 15-34, פרימר קנסקי, "ייחסי מין במקרא", עמ' 95, גרובר, "ההאשמות כלפי שכם", עמ' 119-127, פליישמן, "פרשת שכם ודינה", עמ' 141-155, ועוד. לדעתם פעולת שכם: "ויענה" (בראשית ל"ד 2), לא קשורה לאונס. שכן, פעמים אחדות ה"עניו" מתאר משכב שנעשה ברצון האישה. בחוק הניאוף בספר דברים מתואר מקרה שהורגים את הנואף והנואפת: "את הנער(ה) על דבר אשר לא צעקה בעיר את האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו" (דברים כ"ב 24). המצב שבו האישה אינה צועקת לעזרה בעיר, מלמד כי ה"עניו" (המשכב) נעשה ברצונה. דומים לכך תיאורי חטאי העריות ביחזקאל: "טמאת הנדה ענו בכך... ואיש את אחתו בת אביו ענה בכך" (כ"ב 11-12), שאין בהם תיאורי אלימות. לדעת פליישמן (עמ' 153) המבאר דעה זו, הסבל הפיזי שנעשה בביתוק הבתולים (במקרה של דינה), מצדיק שימוש בשורש: עני"ה. לדעתו, ישנה אפשרות נוספת (העדיפה בעיניו), לפיה העניו משמעו: בושה והשפלה שאינו מתאים בהכרח להגדרת המושג: "אונס".

²⁴⁹ לדעתנו, יש מקום לשתי האסכולות המופיעות לעיל (בהערה הקודמת) במסגרת פשט הכתובים בבראשית ל"ד. סיפור זה עוסק בעוול **כפול** שנעשה לדינה ולמשפחתו של יעקב על ידי שכם החייו. היא נאנסה בתחילה (ראה הוכחותיה של שמש להלן), ולאחר מכן היא נלקחה בכח ("נחטפה") לביתו של שכם. לאור זאת, דנים אנו בפרשה זו הן כאן, והן בסעיף העוסק באיסור שיעבוד ישראלים (כללנו את חטיפתה תחת מסגרת זו). להשלמת דיון זה, ראה לקמן בעמ' 71-72.

²⁵⁰ שמש, "סיפורי אונס במקרא", עמ' 315-344.

²⁵¹ במחקרה נתחה שמש ארבעה סיפורים: נסיון אונס המלאכים שהתארחו בבית לוט (בראשית י"ט), אונס דינה (שם ל"ד), אונס פלגש בגבעה (שופטים י"ט - כ"א) ואונס תמר (שמואל ב' י"ג). שמש מצאה מוטיבים ספרותיים (תיאור המרחב, מחאה, ונקמה), ושימוש בלשון משותפת (שמוש בשורשים: "יצא", "ענה", "נבל"), בכל הסיפורים הללו (במחקרה היא מציינת גם וריאציות של שינויים סמנטיים, ספרותיים ותוכניים שנמצאים בחלק מן הסיפורים): "לפיכך ניתן לדבר על סוג ספרותי של סיפורי אונס" (עמ' 338).

מעשה שכס מגונה בסיפור: "נבלה..." וכן לא יעשה" (שם ל"ד 7)²⁵³. לדעת שטרנברג²⁵⁴, המספר מצטרף להרשעה הבוטה למעשה שכס ונותן לו ממד אובייקטיבי, באמצעות הוספת אמרות שיפוט הנלוות לסיפור המעשה.

בסיפורי אברהם²⁵⁵, ישנם שני סיפורים המתארים לקיחה בכוח של שרה לארמון פרעה במצרים, ולארמון אבימלך בגרר. לקיחתן בכוח העלה חשש סביר שיווצרו יחסי אישות ביניהן לבין המלכים הללו²⁵⁶. על פי הסיפור, ההתערבות האלוהית מנעה מהם לעשות כן. עונשם של פרעה ואבימלך (בראשית י"ב 7, כ"ג 18), וההתערבות האלוהית שמנעה את שהות הנשים בבית המלכים הנוכרים, מלמדים כי לקיחת נשים עבריות בכוח כדי לאונסן, אסורה על נוכרים.

(ב). שירת דבורה

דבורה מזכירה בשירתה את הנוהג הכנעני לקחת נשים של העם המובס: "הלא ימצאו יחלקו שלל רחם רחמתיים לראש גבר" (שופטים ה' 30). על פי ההקשר²⁵⁷, דברי דבורה מתארים מצב

²⁵² דבריה מתאימים לשימוש בשורש: "ענה", בחלק מהכתובים. בחוק האונס בספר דברים מופיעה סיטואציה שהאונס תפס בתולה, ופעולת המשכב מכונה: "עינוי" (דברים כ"ב 28-29). ראה גם: "לא תתעמר בה תחת אשר ענתה" (שם כ"א 14). אנשי הגבעה "התעללו" (שופטים י"ט 25) בפילגש של האיש הלוי, והוא מספר למתכנסים להילחם בהם: "ואת פילגשי ענו ותמת". בסיפור אונס תמר נאמר: "ויחזק ממנה ויענה וישכב אתה" (שמואל ב' י"ג 14). השורש: "ענה", מופיע בסיפור זה בפסוקים 12, 22. דומה לו: "ינשים בציון ענו בתלת בערי יהודה" (איכה ה' 11). על פי המקורות הללו ניתן לומר כי העינוי המופיע כאן, הוא אונס. כך סוברים גם שטרנברג, "אונס דינה", עמ' 193-231, גלר, "בזיזת שכס", עמ' 1-15, גורדון-ווישינגטון, "אונס", עמ' 311-312. ראה מחקר מקיף וסקירה נרחבת על כך, אצל שולץ, עלילות אונס.

²⁵³ המונח: "וכן לא יעשה", דומה דברי תמר: "כי לא יעשה כן בישראל" (שמואל ב' י"ג 12). התיאור בסיפור, כי המשכב נעשה לפני הסכמתה והסכמת בני המשפחה: "וישכב אותה ויענה ויאבה את הנער(ה) וידבר על לב הנער(ה)" (בראשית ל"ד 2-3).

²⁵⁴ שטרנברג, "אונס דינה", עמ' 205.

²⁵⁵ סיפור שרה בבית פרעה (בראשית י"ב 10-20), ובבית אבימלך (כ'). בסיפורים הללו רואים התערבות אלוהית והצלת אם האומה מן הסכנה בבית המלך הנוכרי. אפיזודה דומה מופיעה בסיפורי יצחק, בבראשית כ"ו 6-11. אולם הסיפור אינו מתאר חטיפה או אונס, אין גינוי אלוהי על כך ואין סיוע אלוהי להצלתה של רבקה. לפיכך אין מקום לדון על כך כאן. על הסיפורים הללו כתבתי בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 55-57. ראה גם אצל בידל, "הסכנות לאבות הקדומים", עמ' 599-611, ואייכלר, "בראשית י"ב", עמ' 23-38, ועוד.

²⁵⁶ על הזיקה בין סיפור זה לבין "סיפורי אונס", ראה לעיל הערה 247.

²⁵⁷ כתוב זה מיוחס למשרתות של אם סיסרא שמחכה לבנה שישוב לביתו מהקרב. דבורה לועגת לכנענים המובסים, שלא הצליחו לממש את רצונם לפגוע בנשים הישראליות. תיאור זה ב"שירת דבורה", מהווה גינוי לאפשרות של אונס נשים ישראליות בידי חילים כנענים.

היפוטתי, שבו צבאו של סיסרא אונס נשים ישראליות שנשבו על ידו. על פי ר' יונה אבן גאנח²⁵⁸ פירוש העניין הוא: "וכבר הפלוהו על האישה עצמה באמרו רחם רחמתיים לראש גבר". פרוש זה מקבל חיזוק מהופעת המילה: "רחמות" כתיאור של נשים צעירות בכתובת מישע²⁵⁹. רש"י מפרש פסוק זה: "מענין נשים יפות שבישראל, כל אחד יש לו במטתו שתיים ושלוש נשים".

בר אפרת²⁶⁰ מדמה את לעגה של דבורה לאם סיסרא המצפה לשובו של בנה הלוחם בצבא ישראל²⁶¹ לדברי שמואל אל אגג לפני הריגתו: "כאשר שכלה נשים חרבך כן תשכל מנשים אמך" (שמואל א' ט"ו 33). הלעג של דבורה לאם סיסרא המצפה לניצחון בנה, דומה לדברי התוכחה של שמואל לאגג. בשני המקרים הנביאים מביעים התנגדות למעשי האויבים בישראלים, ובכך מבארים את עונשם²⁶².

iii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה המכוונת לנוכרים, לא לאנוס נשים מעם ישראל מופיעה 4 פעמים בסיפורי המקרא²⁶³. הדרישה מכוונת ליחידים²⁶⁴, לחיילים ולמלכים. אופן מתן הדרישה הוא גינוי אלוהי וענישה לגויים שעשו כך. זמן תחולת תוקפה של הדרישה, הוא זמן המאורעות המתוארים בכתובים (הווה).

²⁵⁸ אבן גיאנח, ספר השרשים, עמ' 477.

²⁵⁹ ראה אחיטוב, כתובות, עמ' 250, שורה 17. נאמר שם: "גברך גרן וגברת וגרת ורחמות". כלומר עלמות (שם עמ' 257). אליצור, ספר שופטים, עמ' עד, מבאר בפירושו לשירת דבורה כי "רחם" הוא כינוי מואבי לאישה. כך כתב טלמון, "שופטים", עמ' 60.

²⁶⁰ בר אפרת, שמואל א', עמ' 205.

²⁶¹ אורבוק, "אם סיסרא", עמ' 426, מסביר את האירוניה הנאמרת כאן. לפי דבריו, דבורה שהיא "אם בישראל" (שם 7), לועגת לאם סיסרא המצפה כי בנה יקח עלמות ישראליות. זהו לעג מר. כי על פי הסיפור, אם סיסרא שכלה את בנה בקרב עם הישראלים, ואין לרגש האימהי של אם סיסרא מקום.

²⁶² העונש של אם סיסרא נכלל בקללה: "כך יאבדו כל אויבך ה'" (שופטים ה' 31).

²⁶³ פרעה (בראשית י"ב 7), אבימלך (שם כ' 3, 18), שכם (ל"ד), כנען (שופטים ה' 30). אין לכך התייחסות בספרות הנבואה.

²⁶⁴ בסיפור לקיחת רבקה טוען אבימלך כי ישנו חשש ש"אחד העם" (אדם פשוט מהעם) ישכב עמה (בראשית כ"ו 10). אולם סיפור זה אינו עוסק בדרישה האלוהית לא לאנוס נשים ישראליות.

5. החובה להציל ישראלים בשעת סכנה

i. הקדמה

הצלת אנשים מישראל מגזרת מוות זוכה לגמול ולהגנה אלוהית. התפיסה התיאולוגית שעומדת בבסיס הסיפורים שנדון בהם להלן, כי הנוכרי המגן על הישראלים בשעת צרה יצא נשכר מאת ה'. וכותבי סיפורים אלו חפצים לעודד תופעה זו.

החובה להציל ישראלים מסכנה, מתאימה לחובה המוסרית המכוונת לישראלים להציל את אחיהם מסכנה: "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט 16)²⁶⁵, "הצל לקחים למות ומטים להרג אם תחשך" (משלי כ"ד 11)²⁶⁶.

ii. ניתוח הכתובים

שלושה סיפורים מתארים הצלת ישראלים באמצעות נוכרים: המיילדות המצריות²⁶⁷ הצילו את ילדי ישראל (שמות א' 17), רחב שהטמינה את המרגלים הישראלים (יהושע ב' 1-21), עבד מלך הכושי שהציל את ירמיהו (ירמיה ל"ח 7-13)²⁶⁸. המעשים הללו, שנעשו באומץ תוך סיכון, משובחים בסיפורים. על פי הכתובים, הנוכרים הללו זכו לשכר ולברכה מאת ה'²⁶⁹.

²⁶⁵ ראה על כך אצל קרמיכאל, "חוקי ויקרא י"ט", עמ' 253-254.

²⁶⁶ החובה להציל ישראלים מסכנה, מהווה רקע לכמה מסיפורים במקרא. דוגמות לכך: בראשית ל"ז (הצלת יוסף), שמואל א' י"א (הצלת אנשי יבש גלעד), שמואל ב' כ"א 16-17 (הצלת דוד), ירמיה כ"ו 24 (הצלת ירמיהו), ועוד.

²⁶⁷ ישנו פולמוס על זהותן של המיילדות, ראה סקירת פרשנות מסורתית, אצל לייבוביץ, עיונים בשמות, עמ' 33-29, ואצל האוטמן, "שמות" 1, עמ' 251-252, ועוד. סביר להניח כי הן היו מצריות. שכן, הציווי של פרעה ל"מיילדות העבריות" (שמות א' 15) (המלה מיילדות, משמעה פועל יוצא (adjective)), ומשמעה המיילדות המסייעות ללידה של העבריות), להמית את ילדי ישראל, מצטייר בכתוב כקנוניה להמתת הילדים בסתר (שם 16). הדעת נותנת כי פרעה לא שיתף עבריות במזימתו. תומכת בכך המסורת הפרשנית שנשתמרה אצל בן יוסף בן מתתיהו, "קדמוניות היהודים" (מהדורת שליט), עמ' 58: "שמילדות מצריות תשגחנה בשעת חבליהן של נשי העברים ותקפדנה על לידותיהן".

²⁶⁸ הופמן, ירמיה כ"ו - נ"ב, עמ' 695, טוען: "דווקא אדם ממוצא נוכרי נהג בחסד שלא כישראלים". לדעת אביעזר, סיפורי המצור, עמ' 51, עבד מלך הכושי היה שייך לקבוצת השרים והפקידים שתמכה בנביא.
²⁶⁹ המיילדות זכו להצלה מפרעה וה' העניק להם בתים חשובים (שמות א' 21). רחב נצלה בזמן כיבוש יריחו (יהושע ו' 22-23) ועבד מלך הכושי זכה להגנה אלוהית על פי נבואת ירמיה (ל"ט 15-18).

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהוייה

שני הסיפורים בספרות ההיסטוריוגרפית (המיילדות במצרים, רחב), וסיפור בספרות הנבואה²⁷⁰ (הצלת ירמיהו), משבחים, ומתארים הצלה וברכה מאת ה' אל נוכרים שהצילו ישראלים מסכנה. מתוך כך ניתן להסיק כי הגויים נדרשים לעשות כן. הדרישה מכוונת לנוכרים פשוטי עם, שבאו במגע עם ישראלים שהיו בשעת סכנה. הימצאותם בקונסטלציה כזאת²⁷¹, חייבה אותם לגאול את הישראלים ממצוקתם. על פי הכתובים, תחולת תוקפה של הדרישה היא זמני המאורעות המתוארים (הוזה).

6. איסור נטילת רכוש

i. הקדמה

(א). איסור עושק

ישנם שני רעיונות שעומדים בבסיס האיסור המכוון אל הגויים להימנע מלקחת רכוש ישראלי, שלא על פי דין. ראשית, נטילת ממון מכל אדם הוא עושק²⁷² האסור על כל אדם, וכתובים רבים עוסקים בכך²⁷³. שנית, על פי התפיסה העולה מהכתובים, לקיחת ממון מן הישראלים, מהווה פגיעה בשפע²⁷⁴ הניתן כ"ברכת ה'"²⁷⁵ לעם ישראל, ואין רשות לגויים לטול זאת. ניתן להבחין בשלושה היבטים של איסור "עושק" ישראלים:

²⁷⁰ על ההיבטים השונים של סיפורי המצור, ראה אצל אביעזר, סיפורי המצור, עמ' 6-36. מכיוון שסיפור זה השתלב בספר נבואי (כביוגרפיה, או כסיפורי ייסורים, או כלגנדה או ככרוניקה), ייחשב הסיפור בעבודתנו כמקור נבואי.

²⁷¹ במקרה של המיילדות, המקצוע שלהם גרם להם לפגוש יולדות עבריות, וכך נתנה להן אפשרות להציל את הנולדים.

²⁷² העושק הוא שעבוד או לקיחת רכוש שלא כדין. ישנן ראיות מן המקרא לשני המובנים של השורש: "עשק". מובן אחד הוא גזל ממון: שמואל אומר: "את מי עשקתי... ואשיב לכם" (שמואל א' י"ב 3, 4). "עשק עשק גזל גזל" (יחזקאל י"ח 18, השווה כ"ב 29). "גזול מיד עושק" (ירמיה כ"א 12), "כנען בידו מאזני מרמה לעשק אהב" (הושע י"ב 8). המובן השני הוא שעבוד בידי נוכרים: "עשוקים בני ישראל ובני יהודה יחדיו וכל שביהם החזיקו בס מאנו שלחם" (ירמיה נ" 33). "ואשור באפס עשקו" (ישעיה נ"ב 4), קשור ל"חנם נמכרתם" (שם 3). ראה גם: ישעיה כ"ג 12, הושע ה' 11, תהלים ק"ה 14 ועוד. ראה על כך אצל סוורט, "עשק", עמ' 557, ואצל קיס, לחץ, עמ' 8-13.

²⁷³ דוגמות לכך: שמות כ' 13, כ"א 37 - כ"ב 5, ויקרא י"ט 13, דברים ה' 17, כ"ה 12-16, ירמיה ז' 9, הושע ד' 2, עמוס ח' 4-8, מיכה ג' 1-4, ו' 9-16, ועוד.

²⁷⁴ ישעיהו השני - שלישי מציג קשר בין הימצאות רכוש אצל הישראלים לבין האדרת שם ה' בעיני העמים: "להביא בנין מרחוק כספם וזהבם אתם לשם ה' אלהיך ולקדוש ישראל כי פארך" (ס' 9).

²⁷⁵ על משמעות ברכת ה' והברית בינו לבין עם ישראל, דנו לעיל בעמ' 16-19.

א. איסור נטילת רכוש ישראלי לא כדין.

ב. איסור פגיעה בריבונות של הישראלים בארץ ישראל.

ג. איסור שעבוד ישראלים.

(ב). הרכוש הישראלי נחשב רכוש אלוהי (יואל ד' 5)

בנבואת יואל מופיע רעיון ייחודי. בנבואתו, מגוונים הצורים, הצידונים והפלשתים על שוד ושיעבוד של הישראלים. במהלך תוכחתו, יואל מאשים את העמים הללו בלקיחת כספו של ה': "אשר כספי וזהבי לקחתם ומחמדי הטובים הבאתם להיכלכם" (יואל ד' 5). סביר להניח, כי כוונת יואל לגזלת אוצרות של ישראלים²⁷⁶, והכינויים: "כספי וזהבי", משמעם, כדברי רד"ק: "כי כספם וזהבם של ישראל לי הוא כי אני נתתיו להם". לדעת פרינסלו²⁷⁷ המשמעות התיאולוגית של דברי יואל היא זהות בין רכוש ישראלי לבין חפצי פולחן מקודשים, זאת מפאת הבעלות המוחלטת של ה' על הארץ ומלואה: "The first person singular suffixes in 5... stress Yahweh's sovereign ownership of the treasures of the land. By robbing these the nations have therefore transgressed against Yahweh himself".

.ii. ניתוח הכתובים

(א). תקופת האבות

אברהם מוכיח את אבימלך מלך פלשתים: "על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך" (בראשית כ"א 25). אבימלך המנהיג, נחשב בעיני אברהם אחראי לגזלת באר המים שהתבצעה בידי עבדיו הסרים למשמעתו. תשובתו של אבימלך: "לא ידעתי מי עשה את הדבר הזה" (שם 26), מהווה

²⁷⁶ לא ניתן לבאר את תוכחתו של יואל על פגיעה באוצרות המקדש. זאת עקב הענישה האלוהית המיועדת לעמים הללו המנוסחת בסגנון של מידה כנגד מידה: "קל מהרה אשיב גמלכם בראשכם ... ובני יהודה ובני ירושלים מכרתם לבני היונים למען הרחיקם מעל גבלם... והשבתי גמלכם בראשכם ומכרתי את בניכם ואת בנתיכם ביד בני יהודה ומכרום אל גוי רחוק" (יואל ד' 4-8). השוד והביזה שבצעו העמים הללו כלפי הישראלים יסבו להם גמול זהה. סביר לומר, שאם כוונת יואל לאשמת ביזת המקדש ("כספי וזהבי"), היה עונשם מידה כנגד מידה, ואלוהיהם היה מבוזה ומקדשו היה נשדד. ענישה מעין זאת מופיעה בשמות י"ב 12, במדבר ל"ג 4, שמואל א' ה' 1-5, ישעיה ב' 18, ט"ו 2, ט"ז 12, מ"ו 1-2, ירמיה מ"ו 25, מ"ח 35, נ" 2, נ"א 44, 52, יחזקאל ל' 13, זכריה ט' 7, ועוד. כתב על כך, גולדנברג, *ידעו כל האומות, עמ' 9-27*. על הזיקה בין רעיון גמול "מידה כנגד מידה", לבין התבנית הספרותית של יואל ד', ראה אצל פרינסלו, *תיאולוגיה בינאל, 91-97*, ואצל יונגמן, *יואל, עמ' 72*. נוסף על כך, אין עדות נוספת (מהמקרא ומחוצה לו) על שוד אוצרות המקדש של צורים צידונים ופלשתים. ראה על כך אצל כוגן, *יואל, עמ' 52*.

התנצלות על מעשי עבדיו הנחשב בעיניו שלילי. מדבריו מובן: "שאם הייתי שומע תלונתך קודם זה, הייתי חוקר בעניין, עד שאמצא מי הוא זה ואיזה הוא ואוכיחנו"²⁷⁸. כלומר, אבימלך מכיר בבעלות אברהם על הבארות, ולקחתם ממנו היא גזלה.

בסיפורי יצחק מתוארות סתימות הבארות שנחפרו על ידי אברהם ויצחק (שם כ"ו 15, 18). קורנליוס²⁷⁹ טוען כי יצחק המבליג למעשי הפלשתים מוצג כרוזף שלום. על פי ניקול²⁸⁰, מגמת הסיפור להוכיח את התגשמות ההבטחות האלוהיות לאבות. על פי המובטח, האבות זוכים לכבוד, לרכוש ולבעלות על ארץ ישראל²⁸¹. הברכה האלוהית שזכה בה יצחק²⁸², זוכה להכרה של הפלשתים אשר אומרים: "ראינו כי היה ה' עמך" (שם 28). על כן ניתן לומר, כי על פי הסיפורים הללו אברהם ויצחק הם הבעלים החוקיים של הבארות, בעלותם זוכה להכרה מאת הפלשתים, והגוזלים מהם מגונים.

מקובלת במחקר ההשערה אשר מציג גרינברג²⁸³: "שאבות כיחידים אן כבתים היו אנשי חיברו. הם עקורים מארץ מולדתם נודדים מוחזקים במעמד של אנשי חסות (גר ותושב) בארץ מגוריהם וכך הם טבועים בחותמו של קיבוץ זה"²⁸⁴. המצב של האבות, אשר הם נוודים, יכול היה ליצור מוקדי חיכוך בינם לבין תושבי הקבע (הפלשתים). יתכן כי הימנעות האבות מסכסוכים עם הפלשתים, משמשת מופת כיצד ראוי לרועים נודדים (נומדים) לנהוג. על פי הסיפורים הללו, ניתן למנוע בחוכמה וביושר עימות צבאי בין הנוודים לתושבי הקבע ולזכות ב"ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסף עצב עמה" (משלי י" 22).

²⁷⁷ פרינסלו, שם, עמ' 95.

²⁷⁸ רלביג, הכתר, בראשית כ"א 26.

²⁷⁹ קורנליוס, "בראשית כ"ו", עמ' 55.

²⁸⁰ ניקול, "בראשית כ"ו", עמ' 348.

²⁸¹ בראשית י"ב 1-3, י"ז 4-8, י"ח 18, כ"ו 2-5.

²⁸² בראשית כ"ו 12, 22, 28-29.

²⁸³ גרינברג, "חיברו", עמ' 102. על הקשר בין שבטי החיברו לאבות, ראה אצל הנ"ל, עמ' 100-102, לורץ, חיברו, עמ' 173-178, קורנליוס, שם, עמ' 56-57, ועוד.

²⁸⁴ ג'קסון, גנבה, עמ' 7, טוען כי השימוש במונח "גזל" בסיפור המריבה בין אברהם לבין הפלשתים: "על אודות באר המים אשר גזלו עבדי אבימלך" (בראשית כ"א 25), מוכיח כי הסיפור דן בלקיחת רכוש מאת אדם מחוץ לקהילה. שהרי אברהם הוא רועה נווד שאינו שייך לקהילת הקבע של הפלשתים. לדעתו, השימוש במונח גנבה על ידי לבן: "ותגנב אתי" (בראשית ל"א 27), מעיד כי לבן מכיר ביעקב כאדם בקהילתו. לעומתו יעקב משתמש במונח גזלה בתשובתו: "פן תגזל את בנותיך מעמיי" (שם 31), משום שהוא ניתן עצמו מן הקהילה.

(ב). תקופת גדעון (שופטים ו')

על פי המסופר בספר שופטים, מדין, עמלק ובני קדם, הנוודים עם גמליהם, עסקו את הישראלים תושבי הקבע²⁸⁵. סיפור דומה מיוחס לפלשתים בימי שאול: "הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שסים את הגרנות" (שמואל א' כ"ג 1)²⁸⁶. אברמסקי²⁸⁷ טוען, כי המדיינים עסקו בבזיה ובפשיטות על תושבי הקבע: "כדרכם של נוודים, נדחפים, גם מכורח מציאות חייהם, להיות שוטים"²⁸⁸. על פי המסופר בספר שופטים, המדיינים, העמלקים ובני קדם השחיתו את היבולים שזרעו הישראלים: "אם זרע ישראל ועלה מדין ועמלק ובני קדם ועלו עליו ויעלו עליהם וישחיתו את יבול הארץ" (ו' 4-3). התיאור: "ולא ישאירו מחיה בישראל ושה ושור וחמור" (שם 4), מציג את מעשיהם כמעשה פסול וחמור²⁸⁹.

הגינוי של מחבר ספר שופטים מתאים לתפיסה העולה על פי חוק בספר דברים האוסר לפגוע בכלים המסייעים לאדם לחיות את נפשו: "לא יחבל רחים ורכב כי נפש הוא חבל" (דברים כ"ד 6)²⁹⁰.

²⁸⁵ הניגוד שניתן למצוא בין שני הסיפורים הללו אינו מחייב כי יש קשר בין שני הסיפורים. אין קשר לשוני, ספרותי בין שני הסיפורים הללו. אולם יתכן כי הסיפורים על האבות, שזכו להכרת עמי הסביבה בבעלות על רכוש רב ובחלקים מארץ ישראל (בראשית י"ב 16, י"ג 2, י"ד 17-20, כ"ג 5-20), משמשים מופת כיצד על הנוודים לנהוג במקרים של עימות עם תושבי הקבע. לעומת דרכם של האבות, מסופר בספר שופטים על המדיינים שלא השאירו מחיה בישראל (שופטים ו' 4).

²⁸⁶ זהו סיפור יחידי המייחס לפלשתים האשמה של שוטים.

²⁸⁷ אברמסקי, "הישמעאלים והמדיינים", עמ' 129.

²⁸⁸ ראה על כך רביב, מבית אב לממלכה, עמ' 90-91, אמית, ספר שופטים, 109-110, ועוד. מנדנהל, הדור העשירי, עמ' 165-166, מקשר בין השם מדין למלכות "מדון" (יהושע י"א 1, י"ב 19, שמואל ב' כ"א 20 על פי הכתיב. גרסיאל, "שם נגזר", עמ' 307, טוען כי הביטוי: "מיד מדין" (שופטים ח' 22, ט' 17), מצלצל כ"מדינים". המלה מדינים שמשמעה ריב, מופיעה בכתיב במשלי ו' 14, כ"א 9, 19. לדעתו יש קשר ספרותי וענייני בין המדיינים למדון (ריב). המחבר מגנה את האויב המדייני ורואה בהם "אנשי מדון" (ירמיה ט"ו 10). ייתכן כי כינוי שם האומה: "מדון" (יהושע י"א 1, י"ב 19, שמואל ב' כ"א 20 על פי הכתיב), הוא גינוי ספרותי של מחברי יהושע ושמואל לאויב המדייני.

²⁸⁹ התייחסות נוספת לדרישה זו קיימת בתיאור מזימת המן במגילת אסתר. על פי המתואר במגילה, המן רצה לבזוז את היהודים לאחר השמדתם: "ושלם לבזוז" (אסתר ג' 14); על פי המתואר בספר מלכים א' י"א 24-25, מלכים ב' ה' 2, ו' 23, הגדודים הארמיים בזזו, שבו והרגו ישראלים. בסיפורים הללו לא מתוארת בזיה מפורשות, אלא שבי אדם (מלכים ב' ה' 2). סביר לומר, כי גדודי ארם בזזו את הישראלים כפי שדוד בזז יושבי הנגב (שמואל א' כ"ז 7-11), וכפי התיאור על חייליו: "והנה עבדי דוד ויואב בא מהגדוד ושלל רב עמם הביאו" (שמואל ב' ג' 22). ניתן לומר כי הגדודים פגעו ברכוש. מעשים אלו גרמו לעימותים צבאיים רבים בין הישראלים לבין הארמים, אולם אין הכתובים מגנים את הארמים על המעשים הללו.

²⁹⁰ על משמעות הפגיעה בפרנסתו של האדם ראה אצל קרמיכאל, החוקים בדברים, עמ' 209-211.

החלום של הלוחם המדייני שבו הוא רואה צליל לחם שעורים ההופך את האוהל (שם ז' 13-14), מהווה סימן אלוהי לא מילולי²⁹¹ ללוחמים המדיינים כי עושק הפרנסה (המסומל באמצעות לחם שעורים)²⁹² מביא עליהם כליה וביזיון²⁹³.

ג). הגינוי לגניבת רכוש מהישראלים בספרות הנבואה

על פי נבואות יחזקאל ועובדיה, הצורים והאדומים שלקחו שלל מן הישראלים המובסים, פשעו: "יען אשר אמר צר על ירושלים...נסבה אלי אמלאה החרבה" (יחזקאל כ"ו 2)²⁹⁴, "ואל תשלחנה בחילו ביום אידו" (עובדיה 10). על פי הנבואות הללו העמים הגוזלים את הישראלים ייענשו²⁹⁵.

רעיון איסור לקיחת ממון, מהישראלים, מופיע בכמה נבואות אסכטולוגיות. על פי האמור בנבואת ירמיהו, ייענשו הנוכרים לוקחי הרכוש הישראלי, ורכושם ילקח מהם: "לכן כל אוכלך יאכלו וכל צריך כלם בשבי ילכו והיו שאסיד למשסה וכל בזיך אתן לבז" (ל"ו 16)²⁹⁶. בנבואת יחזקאל העתידית, מיוחסת לגוג "מחשבת רעה" (יחזקאל ל"ח 10), "לשלל שלל ולבז בז" (שם 12) בעם ישראל ששב מגלותו וה' שפך עליהם את רוחו (ל"ט 28)²⁹⁷. על פי הנבואה גוג וכל אגפיו נענשים על ידי ה' (ל"ח 18 – ל"ט).

²⁹¹ ראה על כך בחיבורי, מסדים לא מילוליים, עמ' 82, הערה 136.

²⁹² ראה מדרש תנחומא ב', עמ' תרע"ד: "למה מביאה קמח שעורים, לפי שנהגה עמו מנהג בהמה לפיכך תביא קרבנה מאכל בהמה". אף כאן לחם השעורים הדל מסמל את פרנסת הישראלים העשוקים בידי מדין.

²⁹³ שופטים ו' 16, 14, ז' 19-25, ח' 18-21. בסיפור נדודי דוד, מסופר שה' מצווה את דוד להכות את הפלשתים (שמואל א' כ"ג 4-5).

²⁹⁴ משמעות המלה: "החרבה", היא המנוצחת והנחרבת. הצורים רוצים ליהנות מהרכוש של ירושלים. לטענתם הרכוש של ירושלים יסוב אליהם ("נסבה אלי"). הביטוי דומה לדברי ירמיהו: "ונסבו בתיהם לאחרים" (ו' 12). ראה על כך רד"ק, הכתר, יחזקאל כ"ו 2, וגרינברג, יחזקאל כ"א – ל"ז, עמ' 530-531.

²⁹⁵ יחזקאל כ"ו-כ"ז, עובדיה 15-21. הענישה כאן ניתנת על חטא המורכב ממספר רכיבים: לעג לישראלים המובסים (יחזקאל כ"ו 2, עובדיה 12), גאווה (יחזקאל כ"ז, עובדיה 3-4), ורצח (עובדיה 14). הגזלה היא חלק מן הרכיבים של אשמת העמים הללו המצדיקה ייעוד של חורבן. דומה לכך, העונש שניתן להמן ולצוררי היהודים שרצו להורגם ולבזז אותם (אסתר ג' 13). המן והצוררים נהרגו (שם ז' 9-10, ט' 5, 15, 24-25). כותב המגילה מציין כי מזימת המן הייתה הריגה וביזה, והענישה היא על שני הרכיבים הללו.

²⁹⁶ דומים לכך נבואת ישעיהו: "לעת ערב והנה בלהה בטרם בקר איננו זה חלק שוסינו וגורל לבזינו" (מ"ז 14), ונבואת זכריה: "אל הגוים השללים אתכם" (זכריה ב' 12).

²⁹⁷ יחזקאל מנמק את המלחמה של ה' עם גוג: "וידעו כי אני ה' אלהיהם בהגלותי אתם אל הגוים וכנסתים על אדמתם ולא אותיר עוד מהם שם ולא אסתיר עוד פני מהם אשר שפכתי את רוחי על בית ישראל נאם ה' אלהים" (יחזקאל ל"ט 28-29). ראה על כך אצל בלוק, "גוג", עמ' 257-270. על פי נבואות יחזקאל (מ"א

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מלקחת רכוש ישראלי, מופיעה 14 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה.²⁹⁸ הגינויים והענישה לגויים שנוטלים את רכוש הישראלים שלא כדין, מלמדים כי אסור על הנוכרים לנהוג כך.

כותבי המקראות מייחסים לדרישה זו חשיבות רבה. זאת ניתן לזהות באמצעות שני מאפיינים ראשית, זהות הנמענים מגוונת: יחידים, עבדים, רועים, שודדים, מלכים ועמים. שנית, תחולת תקופה של הדרישה נרחבת מעבר לזמני האירועים המתוארים במקרא, היא רלוונטית גם בתקופה העתידית.

7. איסור לקיחת מס בדרך משפילה (מלכים א' כ' 6)

i. ניתוח הרעיון והכתוב²⁹⁹

בסיפורי אחאב מתוארת הבקשה של בן הדד לקחת מאחאב את אוצרות המלך: "כספך וזהבך לי הוא" (כי 3)³⁰⁰. על פי הסיפור אחאב ענה לבן הדד: "כדברך אדני המלך לך אני וכל אשר ליי" (4). רייס³⁰¹ טוען, כי דברי אחאב: "כדברך אדני המלך", מעידים על שעבודו לבן הדד מלך ארם³⁰². על פי

20-17, ל"ו 22-36, ל"ז 14, 23), הזכאות של עם ישראל מושגת באמצעות היטהרות מהגילולים וקבלת רוח חדשה המכשירה את הלבבות לחדש את הברית כדי לעבוד את ה'. ראה על כך אצל כשר, "שארית", עמ' 15-34, ובביבליוגרפיה שם.

²⁹⁸ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 6 מופעים: גולת בארות בידי פלשתים (בראשית כ"א 25, כ"ו 15, 18), גניבת יבולים - נעשו בידי רועים (שופטים ו' 3-4, שמואל א' כ"ג 1), ביזה (שם ל' 1-2). רצון לבזוז את היהודים באסתר ג' - ט'. בספרות הנבואה ישנם 8 מופעים: ביזה (ישעיה י"ז 14, ירמיה ל' 16, יחזקאל ל"ח 10, 12), גולת אוצרות (יחזקאל כ"ו 2, יואל ד' 4, 7 - צור צידון ופלשת). כל העמים הלוקחים שלל מהישראלים (זכריה ב' 12).

²⁹⁹ מכיוון שהדרישה מופיעה בכתוב אחד, נאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתוב.
³⁰⁰ פיטרד, "ארמים", עמ' 218-219, מעורר ספק אם הסיפור עוסק באחאב. על פי הסיפור מוצג "אחאב", מלך כנוע לפני הארמים. אין הדבר מתאים למקראות ולמקורות היסטוריים קדומים. לדעתו מדובר על יואש שהכה את הארמים באפק עד כלה (מלכים ב' י"ג 17). אולם ישנם חוקרים הסבורים כי סיפור זה מעוגן במציאות היסטורית. מזר, כנען וישראל עמ' 252, משער שכוונת בן הדד במלחמתו, היא להבטיח את העורף הדרומי של ממלכתו לקראת ההתמודדות הצפויה עם ממלכת אשור. לדעתו (שם הערה 21), הוא זכה לסיוע מצרי. בחיבורו, "ממלכת ארם", עמ' 147-148, טוען מזר, שהמערכה של בן הדד תורמת ללחץ צבאי, מדיני וכלכלי שהופעל ממנו על מלכות ישראל. על הגורמים הצבאיים והפוליטיים לעימות בין הארמים לבין הישראלים, ראה גם אצל פינר, "היבטים צבאיים", עמ' 141.

³⁰¹ רייס, עמים תחת ה', עמ' 168.

³⁰² הרצוג וגיוחון, מלחמות התנ"ך, עמ' 109, מציינים כי דרישותיו של בן הדד נועדו להכניע ולהשפיל את אחאב במידה מושלמת.

הסיפור, אחאב מכיר בבעלות בן הדד על רכושו, אך אינו מתיר לו לקחת את האוצרות באמצעות עבדיו הארמים, אלא מתעקש הוא להביאם אליו בעצמו. בג' ³⁰³ טוען כי כוונתו של בן הדד, להוכיח את בעלותו המוחלטת על רכוש המלך הישראלי. כוונתו תתממש בחיפוש אוצרות נסתרים בארמון אחאב. לדעתו, משמעות השורש "חפש" המופיע בדברי בן הדד: "וחפשו את ביתך ואת בית עבדיך" (6), משמעו ניסיון לאתר חפץ גנוב³⁰⁴. על פי סיפור הצגת אוצרות חזקיהו לעבדי מרודך בלאדן בן בלאדן (מלכים ב' כ' 12-17, ישעיה ל"ט 7-1), מוכיח בג' ³⁰⁵, כי מתן רשות לראות אוצרות מלמד על בעלות עליהם³⁰⁶. על פי המשך הסיפור, אחאב מסרב להיענות לדרישה הזו של בן הדד. דבריו: "ואת הדבר הזה לא אוכל לעשות" (מלכים א' כ' 9), מלמדים כי דרישתו של בן הדד לא הייתה מוצדקת בעיני אחאב ויועציו. קרמיכאל³⁰⁷ טוען שיש זיקה בין הדרישה של בן הדד לחפש בביתו של אחאב (מלכים א' כ' 6) לבין החוק בספר דברים: "בחוף תעמוד והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבט החוצה" (כ"ד 11). על פי דבריו, יתכן כי השיפוט האלוהי בעימות שבין אחאב לבין בן הדד (שם 13), מלמד כי נטילת המסים חייבת להיעשות בדרך מכובדת. על פי הסיפור, נביא מודיע לאחאב כי ה' מייעד מפלה לבן הדד (פסוק 13). כלומר, דרישתו של בן הדד לטול מס בדרך לא מכובדת, משמשת כרכיב במשפט האלוהי³⁰⁸ הממייט עליו תבוסה מאת ה'. סימון³⁰⁹ טוען, כי הסיפור מציג ניגודים בין ההתנהגויות של בן הדד לבין תגובותיו של אחאב. לדעתו, המספר מציג את בן הדד באור שלילי ועל כן מפלתו מוצדקת³¹⁰.

³⁰³ בג', "מלכים א' כ' 9", עמ' 26-27.

³⁰⁴ ראה בראשית ל"א 35, מ"ד 12. דומה הדבר לחיפוש אנשים נמלטים: שמואל א' כ"ג, עמוס ט' 3, צפניה א' 12 ועוד.

³⁰⁵ בג', "הצגת חזקיהו", עמ' 14-18.

³⁰⁶ על הקשר בין ראייה לבין בעלות על רכוש, ראה אצל דאובה, חוק מקראי, עמ' 24-29.

³⁰⁷ קרמיכאל, חוק וסיפורת, עמ' 265-268.

³⁰⁸ על פי דברי הנביא במלכים א' כ' 28, מנומק הניצחון על הארמים: "יען אשר אמרו ארם אלוהי הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא". נדון על חטא זה בפרק העוסק בדרישות דתיות, לקמן בעמ' 144-145. ניתן לומר כי הדרישה של בן הדד לקחת את אוצרות המלך ולהשפילו משמשת רכיב מאשמתו על פי המספר.

³⁰⁹ סימון, "מלכים א'", עמ' 184.

³¹⁰ אחד מבני הנביאים, מכנה את בן הדד "איש חרמי" (מלכים א' כ' 42). הנביא לא מפרט את פשעיו של בן הדד, המצדיקים כינוי זה. אולם יתכן, כי כינוי זה ההולם אויב מר, קשור למכלול ההתייחסות של אנשי האלוהים לדמותו. על פי הסיפור במלכים א' כ' בן הדד היה אויב מסוכן, אשר נהג בזלזול כלפי הישראלים (מלכים א' כ' 1-12) וגם היה שותף לחטא ביזוי כבודו של ה', כאשר עבדיו כינו את ה': "אלוהי ההרים אלוהיהם" (שם 23). שטרן, "החרם במלכים א' כ'", עמ' 46, טוען כי משמעות המושג "חרם" בסיפור זה, דומה לכינוי דומה בנבואת ישעיהו: "ועל עם חרמי למשפט" (ל"ד 5). על פי שטרן, הסמיכות בין המונח:

ii. אפיון הדרישה דרך זיהוייה

הדרישה לא ליטול מס בדרך משפילה, מופיעה בסיפור אחד, ותחולת תוקפו הוא זמנו של האירוע המתואר בסיפור (מלכים א' כ' 6). האיסור מכוון לבן הדד (מלך), ולבני עמו שנשלחו על ידו לבצע את פקודתו. הדרישה מועברת לבן הדד, באמצעות גינויים ומפלה מבישה.

8. החובה של המואבים לשלם מסים לישראלים (מלכים ב' ג' 18-19, ישעיה ט"ז 1-6)

i. ניתוח הרעיון והכתוב³¹¹

על פי חוקי המלחמה במקרא ובמזרח הקדום: "שכר החיל הוא שללו"³¹². על כן העם המשועבד חייב לשלם מס לעם השולט³¹³. זהות העם השולט מתחלפת במהלך האירועים, שכן, הזכות לטול מסים ניתנת למבורך על ידי האלוהים³¹⁴, ולכן אסורה על הנוכרים השתמטות מתשלום מסים לישראלים הזכאים לכך³¹⁵. על פי ספר מלכים, הפסקת תשלום המס: מאה אלף כרים ומאה אלף אלים צמר, אשר חויבו המואבים לשלם (מלכים ב' ג' 4-5), מכונה: "פשע" (מלכים ב' א' 1, ג' 5)³¹⁶.

"חרמי", למונח: "משפט", בנבואת ישעיהו, מלמדת כי המכונה כך, נדון למלחמה טוטלית מאת האל, המהווה נקמה על פשעיו החמורים.

³¹¹ מכוון שהכתובים הללו, עוסקים באפיזודה אחת, נאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתובים.

³¹² גרינברג, "החרמת שלל", עמ' 50. הנביא יחזקאל מכנה את פעולת נבוכדנצר במצרים: "ושלל שללה ובזז בזה", כשכר אלוהי: "והיתה שכר לחילוי" (כ"ט 19).

³¹³ מופס, *אהבה ושמחה*, עמ' 67-95, מנתח את דברי מלך סדום: "יתן לי הנפש והרכוש קח לך" (בראשית י"ד 21), המכיר בבעלותו של אברהם על השלל שזכה עבור מלחמתו בארבעת המלכים ודן בהרחבה על השלל במקרא ובמזרח הקדום. ראה על כך אצל פוסטגוט, *מיסוי*, עמ' 121-130, גרינברג, "החרמת שלל", עמ' 53-49. על "מס כניעה" ו"מנחות קבע", ראה אצל אילת, *קשרי כלכלה*, עמ' 16-25. על פי המחקרים הללו, החובה לשלם מסים לעם השולט משותפת לישראלים ולגויים כאחד. אולם על פי הכתובים, אין דרישה אלוהית, המכוונת אל הישראלים לשלם מס לאומה אחרת.

³¹⁴ ראה דברי מלאך ה' אל אברהם לאחר עקדת יצחק: "כי ברך אברך... וירש זרעך את שער איביו" (בראשית כ"ב 17). דומים לכך נוסח הברית בערבות מואב: "ונתנך ה' לראש ולא לזנב והיית רק למעלה ולא תהיה למטה כי תשמע אל מצות ה' אלהיך אשר אנכי מצוך היום לשמר ולעשות" (דברים כ"ח 13). זכות זו ניתנת גם למלך נכרי, על פי דברי ירמיהו המצטט את ה': "ונתתיה לאשר ישר בעיני ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר עבדי" (כ"ז 6-5). ראה גם דניאל ד' 22, ה' 18.

³¹⁵ בסיפורים אחדים מרידה של עמים במלך ישראלי נחשבת ענישה אלוהית עבור הישראלים החוטאים. דוגמות לכך: המרידות של אדד האדומי ורוזן בן אלידע בשלמה (מלכים א' י"א 14-25), והמרידות של אדום ולבנה ביהורם (מלכים ב' ח' 20-22).

³¹⁶ כתובים אחדים מכנים מרידה: "פשע". דוגמות לכך: מלכים א' י"ב 19, מלכים ב' א' 1, ח' 20, 22, דברי הימים ב' י" 19, כ"א 8, 10.

משמעות המונח "פשעי": סטייה מהדרך הרצויה, כפי האמור בנבואת הושע: "אוי להם כי נדדו ממני שד להם כי פשעו ביי" (ז' 13)³¹⁷, ובסיפור אקתת³¹⁸: "נתליב פשעי" (atb ps'). מתאימים לכך דברי מנחם בן סרוק³¹⁹: "מעל ומרדות"³²⁰. לפיכך, ניתן לומר כי מלך מואב שנמנע מלשלם מס למלך ישראל, פשע (מרד) בו.

שטרן³²¹ מסביר את דברי אלישע שקדמו למלחמה על מואב: "ונקל זאת בעיני ה'" (שם 18). לדעתו, דברי אלישע מלמדים כי הניצחון הוא של ה' ולא של הישראלים. מלכי ישראל (יהושפט ויורם) אינם ראויים לנס, ועל כן המלחמה הסתיימה בלא הכרעה³²². אולם, הסיפור מתאר כי המרידה של מואב גרמה לכעס אלוהי רב המכוון כלפי מואב³²³ הנאמר באמצעות נבואת אלישע: "ונתן את מואב בידכם והכיתם כל עיר מבצר וכל עיר מבחור וכל עץ טוב תפילו וכל מעיני מים ותסתמו וכל חלקה הטובה תכאבו באבנים" (שם 18-19). על כן מסתברים דברי מקנביל³²⁴, כי נבואת אלישע מחזקת את יהושפט מלך יהודה הזכאי לניצחון (מלכים ב' ג' 14) ודברי הנבואה מבטיחים ניצחון ישראלי על המואבים, הנענשים על יד ה' על פי נבואת אלישע³²⁵. אליצור³²⁶ טוען כי

³¹⁷ בישעיה א' 28 המונח: "פשעים", מקביל למונח: "עזבי ה'". מילגרום, ויקרא א' – ט"ז, עמ' 1034, טוען כי המונח: "פשעי" משמעו מרידה בריבונות (מלכים א' י"ב 19, מלכים ב' ח' 20, 22). מונח זה מופיע ב' השאלה', ומשמעותו - מרידה בה' (ישעיה א' 2, מ"ג 27, ועוד). בספרות הכוהנית משמעו זדונות (brazen sins). ראה משנה, שבועות א', ו'. כתבו על כך קרפנטר וגריסנטי, "פשעי", עמ' 708, ראה על כך אצל שורץ, תורת הקדושה, עמ' 57, הערה 24.

³¹⁸ הרדנר, קובץ מראס שמרה", עמ' 83, שורה 44. ראה על כך אצל ינגבלוד, "פשעי", עמ' 204. וולף, עמוס, 153, מעיר כי ישנו קשר בין המונח הכנעני: "פשעי", לבין הגאווה.

³¹⁹ בן סרוק, מחברת, עמ' 146.

³²⁰ ר' דוד קמחי, ספר השרשים, עמ' תר"ב – תר"ג, טוען כי פשעים הם המרדים. לדעתו אף הפושע בפיקדון: "על כל דבר פשעי" (שמות כ"ב 8), נקרא פושע כי הוא מורד במפקיד ולא מקיים את מצוותו. וייס, "ספר עמוס" א', עמ' 25, מבאר את משמעות המונח פשע בנבואת עמוס (עמוס א' 3, 6, 9, 11, 13, ב' 1, 4, 6, ג' 14, ד' 4, ה' 12): "מרד, התקוממות, ערעור על הבעלות, על הקניין". ראה על כך אצל סיקורה, חברית בעמוס, עמ' 231-281.

³²¹ שטרן, "מלכים ומואבים", עמ' 7-9.

³²² כך סובר גם קוכמן, "מלכים ב'", עמ' 22.

³²³ על הזיקה בין סיפור זה לבין המתואר ב"מצבת מישעי", נדון בסעיף העוסק באיסור הגאווה, לקמן בעמ' 159-160.

³²⁴ מקנביל, "סיפור ומשמעות", עמ' 39-40.

³²⁵ הופמן, הנבואות על הגוים, עמ' 281-284, מכנה סיפור זה: "נבואה טרם קרב" (נט"ק), שמשמעה נבואת מלחמה המבטיחה ניצחון ישראלים על אויביהם.

³²⁶ אליצור, "משא מואב", עמ' 182.

דברי אלישע מהווים הוראה לנביאים הבאים אחריו: הנביא האלמוני מתלמידי אלישע שאילון מתכוון ישעיהו בנבואתו: "זה הדבר אשר דבר ה' אל מואב מאז" (ישעיה ט"ז 13), וישעיהו הנביא שנשא משא פורענות על מואב: "שלחו כר משל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון... גורו בך נדחי מואב הוי סתר למו מפני שודד" (ישעיה ט"ז 1-4)³²⁷.

על פי האמור לעיל ניתן לומר, כי הפסקת תשלום המס על ידי מישע, מתפרש כאות למרידה. מעשה זה מהווה פשע המצדיק מלחמה במואבים, ומתן נבואות פורענות על ידי נביאי ישראל³²⁸.

ii. אפיון הדרישה חרף זיהויה

הדרישה לשלם מס לישראלים, מופיעה בסיפור ובנבואה העוסקת בו (מלכים ב' ג' 4-27, ישעיה ט"ז 1-6). הדרישה מכוונת למלכים של העם המואבי בתקופת אלישע וישעיהו. הגינויים וייעודי התבוסה מלמדים את המואבים כי אסור להתרשל בתשלום המסים לישראלים.

9. איסור פגיעה בריבונות של עם ישראל בארצו

i. הקדמה

(א). גבולות הקודש

על פי ספר במדבר (ל"ד 1-15)³²⁹, ישנם גבולות בין ארץ ישראל לבין שכנותיה. לדעת הוצנס³³⁰ תיחום הארץ בגבולות מוגדרים מלמדים על גבולות הקדושה, כדברי אסף: "ויביאם אל גבול קדשו" (תהילים ע"ח 54)³³¹. גבולות הקודש, תוחמים את קדושת ארץ ישראל³³², ומלמדים כי ה' בחר לשכון בתוכם³³³: "בארץ אשר אני שכן בתוכה" (במדבר ל"ה 34)³³⁴.

³²⁷ אליצור, שם עמ' 175-182, מקשר בין "משא מואב" (ישעיה ט"ו-ט"ז) לבין היוהרה של מישע כפי שבאה לידי ביטוי במצבת מישע; על אפשרויות שונות להבנת נבואת ישעיהו, ראה סמוזרס, "ישעיה ט"ו-ט"ז", עמ' 76, ואצל גיונס, "מקוננים על מואב".

³²⁸ הסבר זה הוא העולה מן הכתובים. מחבר הסיפור במלכים, מציג את הפסקת תשלום המס כעילה למלחמה של מלכי ישראל על מואב ועל הזעם האלהי המתואר בנבואת אלישע. תוספת האינפורמציה הידועה לנו מן הנאמר ב"מצבת מישע", לפיה המואבים לחמו בישראל, שעבדום, הרגו בהם וזלזלו בכלי פולחן ישראלים, אינם מופיעים בסיפור במלכים ב' ג' ובנבואת ישעיה ט"ו – ט"ז.

³²⁹ כתובים דומים ישנם ביהושע א' 3-4, י"א 16-17 י"ב 8-1, י"ג, וביחזקאל מ"ז 13-20, מ"ח 1-13.

³³⁰ הוצנס, "הגדרת הגבולות", עמ' 225-228.

³³¹ על פי נבואת מלאכי, הנוכחות של ה' קיימת בגבולות ארץ ישראל: "יגדל ה' מעל גבול ישראל" (א' 5). לשון זו מאפיינת גם את תיחום ערי המקלט: "גבול עיר מקלטו" (במדבר ל"ה 26). על גבולות הקדושה, ראה אצל מילגרם, ויקרא א' – ט"ז, עמ' 452-456. אוטוסון, "גבול", עמ' 366, מציין כי דברי הפלשתים על ארון ה': "דרך גבולו יעלה בית שמש" (שמואל א' ו' 9), מלמד על גבולות הקדושה הפורצת באמצעות ארון ה'.

הגבולות הללו מצוינים בתיאור גיאוגרפי מדויק. הסגנון של תיאורי הגבולות ממחיש את ציוני הגבול באמצעות פעלים המתייחסים לגבול: "ונסב לכם הגבול" (במדבר ל"ד 5, 3)³³⁵, "ועבר" (שם 4)³³⁶, "ויצא" (שם 4, 9)³³⁷, "וירד" (שם 11-12)³³⁸. המחשה נוספת היא השימוש במילת הזיהוי: "זה" המוסב לגבול (שם 6, 7, 9)³³⁹ והמילה: "זאת" המוסבת לארץ (שם 2, 12, 13)³⁴⁰. התיאורים המוחשיים מלמדים כי הכותב את ציוני הגבולות יכול היה להכיר את מיקומם המדויק מכיוון שהגבולות סומנו באמצעות אבני גבול מקודשות³⁴¹ ובביצורים³⁴². בספר יהושע מסופר כי כתבו את

התפיסה על גבולות הקדושה חלה גם בכיוון ההפוך. כשם שיש גבולות לקדושה ישנו גבול לרשע: "וקרא להם גבול רשעה" (מלאכי א' 4). להלן נבאר מושג זה.

³³² כתובים רבים עוסקים בקדושת הארץ: ויקרא י"ח 24-28, כ' 22-24, מלכים ב' ה' 17, הושע ט 2-4, עמוס ז' 17 ועוד. ראה על כך אצל דייוויס, *הממד הטריטוריאלי, עמי 15-21*, פון וולדאו, "ישראל והארץ", עמי 493-496, קנוהל, *מקדש הדממה, עמי 175-177*, ובעיקר בהערה 65, ושוורץ, *תורת הקדושה, עמי 228-237*, ועוד.

³³³ כתובים רבים מציינים כי הר ציון וירושלים הם מקום שכינת האל: דוגמות לכך: דברי ישעיה: "ה' צבאות השכן בהר ציון" (ח' 18), יואל: "כי אני ה' אלהיכם שכן בציון" (ד' 17, גס שם 21), יחזקאל: "ושם העיר מיום ה' שמה" (מ"ח 35), זכריה: "ושכנתי בתוך ירושלים" (ח' 3), אסף: "הר ציון זה שכנת בוי" (תהילים ע"ד 2), ועוד; על פי כתובים רבים, ה' שוכן בשמים. שלמה מזכיר בתפילתו: "ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים" (מלכים א' ח' 30). ראה גם שם 34, 39, 43, 49, כ"ב 19, תהילים קכ"ג 1, נחמיה א' 4, ט' 28. ה' מכונה: "אלוהי השמים": בראשית כ"ד 3, 7, יונה א' 9, נחמיה א' 5, ב' 4, 20, ט' 28. על סוגיית מקום נוכחותו של ה', ראה בהרחבה, אצל קלמנטס, *ה' והמקדש*. ראה דעה שונה אצל הרן, "נוכחות ה' בפולחן", עמי 105-119. ראה על כך סקירת ספרות, אצל למקה, "נוכחות ה'", עמי 93-102, ועוד.

³³⁴ ראה גם יהושע כ"ב 19, יחזקאל ל"ה 10, ועוד. רעיון זה עומד בבסיס כינויים שונים לארץ המופיעים במקרא: "ארץ ה'" (הושע ט' 3), ו"אדמת הקדש" (זכריה ב' 16). על פי כתובים רבים, ארץ ישראל מכונה "ארצי" או "ארצו" ביחס לה': ירמיה ב' 7, ט"ז 18, יחזקאל ל"ו 5, ל"ח 16, יואל א' 6, ב' 18, ד' 2, תהילים פ"ה 2, ועוד. נשלים דיון זה בניתוח הכתובים שיערך להלן.

³³⁵ ראה לשון דומה ביהושע ט"ו 3, 10, ט"ז 6, י"ח 14, י"ט 14.

³³⁶ לשון דומה ישנה ביהושע ט"ו 3, 4, 6, 7, 10, 11, ט"ז 2, 6, י"ח 13, 18, 19.

³³⁷ לשון דומה ישנה ביהושע ט"ו 3, 4, 9, 11, ט"ז 1, 2, 6, 7, י"ח 11, 15, 17, י"ט 1, 12.

³³⁸ לשון דומה ישנה ביהושע ט"ו 10, ט"ז 3, 7, י"ז 9, י"ח 13, 16, 17, י"ח 18.

³³⁹ ראה גם יהושע ט"ו 4, 12, י"ח 19, יחזקאל מ"ז 15.

³⁴⁰ ראה גם יהושע י"א 16, י"ג 2, יחזקאל: מ"ז 14, 21, מ"ח 29. בספר יהושע מופיעים פעלים המיוחסים לגבול שאינם מופיעים בתיאור הגבול בבמדבר ל"ד 1-15 המתארים את הגבול באופן מוחשי: "ועלה" (ט"ו 3, 6, 7, 8, י"ח 12, י"ט 11, 12), "ופגע" (ט"ז 7, י"ט 11, 22, 26, 27, 34), "ילך" (ט"ז 8), "ותאר" (ט"ו 9, 11, י"ח 14, 17) וכיוצא ב.

³⁴¹ אהרונ, "ומצבה אצל גבולה", עמי 149-158, טוען כי התיאור בישעיה על מצרים: "ומצבה אצל גבולה לה" (ישעיה י"ט 19), משקף מציאות היסטורית של מקדשי גבול ביהודה. בית אריה, "חורבת עוזה", עמי 31-40, בעיקר עמי 35-36, והני"ל, "מצודת גבול", עמי 86-89, מציג ראיות ארכיאולוגיות נוספות המאששות את דברי אהרונ. לי, *הבעלות על הארץ, עמי 125-150*, דן במשמעות התיאולוגית של אבני גבול בישראל, במצרים ובמסופוטמיה. ראה על כך גם אצל פאול, "עמוס (1991)", עמי 68-69, הערה 244.

הארץ: "ויכתבוה לערים לשבעה חלקים על ספר" (י"ח 9). כתיבת הארץ על פי צו של יהושע (שם 7-3), והטלת גורלות "לפני ה'" (שם 10), ממחישים את החשיבות הדתית של חלוקת הארץ על פי גבולות מקודשים: "לפני ה'" (שם 6, 8, 10)³⁴³.

תפיסה זו מתאימה לעולה מכתובים רבים, לפיהם ה' העניק לאברהם ולזרעו את ארץ ישראל: "לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (בראשית י"ב 7)³⁴⁴. הבטחה זו עוגנה בברית³⁴⁵: "ביום ההוא כרת ה' את אברם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת" (שם ט"ו 18). על פי האמור בחוק המילה, ברית זו תקפה לנצח: "ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם" (בראשית י"ז 8) ועם ישראל הוא היורש היחיד של ארץ ישראל בכל הזמנים. לאור זאת ניתן לומר, כי על פי הכתובים הללו, ארץ ישראל שייכת לעם הישראלי, וציוני הגבול מלמדים את העמים השכנים כי אסור להתעלם מהם³⁴⁶, ולהיכנס לארץ ישראל כדי לפגוע בישראלים. איסור זה דומה לחוק בספר דברים האוסר הסגת גבול בתוך החברה הישראלית: "לא תסיג גבול רעך" (דברים י"ט 14)³⁴⁷.

³⁴² במלכים א' ט"ו 22 מסופר שאסא מלך יהודה ציווה לשאת את אבני הרמה ואת עציה. אלגביש, "הקרב ברמה", עמ' 48-49, טוען כי כתוב זה עוסק בביצורי גבול. על מערכות ביצורי הגבול של מצרים וכוּנען, ראה אצל אחיטוב, "גבול מצרים כנען", עמ' 219-224.

³⁴³ כך אומרים בני גד, ראובן וחצי שבט המנשה: "וגבול נתן ה' ביננו ובינכם" (יהושע כ"ב 25). על המשמעות הדתית של חלוקת הארץ באמצעות גורלות "לפני ה'", ראה אצל אחיטוב, "ארץ ומשפט", עמ' 17-19.

³⁴⁴ ראה גם י"ג 15-17, ט"ו 7-21, י"ז 8, כ"ד 7, כ"ו 3-4, כ"ח 4, 13, ל"ה 12, מ"ח 4, נ' 24. הבטחה זו מופיעה גם במקומות נוספים בחומשי התורה: שמות י"ג 5, 11, ל"ב 13, ל"ג 1, במדבר י"א 12, י"ד 16, 23, ל"ב 11, דברים א' 8, 35, ד' 31, ו' 10, 18, 23 ועוד. ברטלר, "הבטחת הארץ", עמ' 7-24, ממיין את הכתובים העוסקים בהבטחת הארץ לפי המקורות של חומשי התורה: מקור P (עמ' 8-12), מקור D (עמ' 12-16), מקור Proto D (עמ' 16-18), J, E (עמ' 18-22).

³⁴⁵ על משמעות הברית המבטיחה את מתן ארץ ישראל לאברהם ולזרעו ראה אצל בורר, *הבטחת הארץ*, ואצל מקומיסקי, *בריתות ההבטחה*, עמ' 42-51, אצל אורלינסקי, "התפיסה של הארץ", עמ' 27-64 ואצל רופא, "הבטחה וברית", עמ' 52-59, ועוד. ון סטרס, "הודאה", עמ' 455, טוען, כי הדמיון בין נוסחת פתיחת ברית בין הבתרים: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו 7), לבין נוסחת פתיחת עשרת הדברות: "אנכי ה' אלוהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ' 2, דברים ה' 6), מלמד על זיקה בין הבריתות הללו. הברית עם אברהם נמשכת בברית עם עם ישראל.

³⁴⁶ בסיפורי יעקוב מתוארת הקמת מצבת גבול המעידה על שמירה אלוהית על הגבול: "עד הגל הזה ועדה המצבה אם אני לא אעבר אליך ואתה לא תעבר אלי את הגל הזה ואת המצבה הזאת לרעה אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו" (בראשית ל"א 52-53).

³⁴⁷ רד"ק, עמוס א' 13 טוען כי דברי עמוס: "למען הרחיב גבולם", הוא איסור הסגת הגבול המופיע בדברים י"ט 14, כ"ז 17. חוק זה מנומק לאחר מכן: "אשר גבלו ראשונים" (דברים י"ט 14) ראה גם משלי כ"ב 28: "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך". הראשונים הם המתיישבים בארץ גבלו את נחלתם באמצעות אבני גבול לאחר שהפילו גורלות לפני ה' (יהושע י"ח 3-10). העובר על חוק זה מגונה ומקולל: "ארור מסיג גבול

(ב). שלטון זר לגיטימי בארץ - (עזרא ט', נחמיה ט', דברי הימים ב' י"ב 7-8)³⁴⁶

בתפילת עזרא ישנה תפיסה שונה, הסוברת כי ההיבדלות של עם ישראל מהנוכרים המצויים בארץ מהווה תנאי לירושה על הארץ: "ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם ובנותיהם אל תשאו לבניכם ולא תדרשו שלמם וטובתם עד עולם למען תחזקו ואכלתם את טוב הארץ והורשתם לבניכם עד עולם" (עזרא ט' 12). מכיוון שעם ישראל חוטא³⁴⁹, עזרא והלוויים³⁵⁰ בימיו, מכנים את המצב הפוליטי של שבי ציון: "עבדים אנחנו" (שם 9), "הנה אנחנו היום עבדים והארץ אשר נתת לאבתינו לאכל את פריה ואת טובה הנה אנחנו עבדים עליה ותבואתה מרבה למלכים אשר נתת עלינו בחטאותינו ועל גויתנו משלים ובבהמתנו כרצונם" (נחמיה ט' 36-37)³⁵¹. כוונתם, כי אנשי יהודה בתקופת "שיבת ציון" כפופים למלכי פרס המתירים להם לבנות את ירושלים והמקדש, אך אין להם עצמאות מדינית. עזרא והלוויים מצדיקים את המצב הפוליטי שבו הם שרויים, לדבריהם מציאות זו היא פעולתו של ה', והיא מוצדקת: "ה' אלהי ישראל צדיק אתה כי נשארנו פליטה כהיום הזה" (שם 15), "ואתה צדיק על כל הבא עלינו כי אמת עשית ואנחנו הרשענו" (נחמיה ט' 33)³⁵².

מחבר דברי הימים, מייחס תפיסה זו לשמעיה בימי רחבעם מלך יהודה. המצב של עם ישראל בימי רחבעם, המשועבד לשישק, דומה למצב בימי עזרא והלוויים בימי נחמיה: "ונתתי להם כמעט לפליטה ולא תתך חמתי בירושלם ביד שישק כי יהיו לו לעבדים" (דברי הימים ב' י"ב 7-8). המציאות הפוליטית של שעבוד לשישק מלך מצרים מוצדקת על ידי המלך והשרים: "ויאמרו צדיק ה'" (6), ועל ידי שמעיה הנביא: "וידעו עבודתי ועבדת ממלכות הארצות" (8)³⁵³.

רעהו" (שם כ"ז 17, משלי כ"ג 10-11), "בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה" (משלי ט"ו 25). ראה על כך אצל לי, *הבעלות על הארץ*, עמ' 140-150, ובביבליוגרפיה שם. במלכים א' כ"א 3 מסופר על נבות המעיד על זיקתו החזקה לנחלת אבותיו, ולכן הוא נשבע לא למכור את כרמו: "חלילה לי מה' מתתי את נחלת אבתי לך". ראה על כך קרמיכאל, *חוק וסיפורת*, עמ' 117-118.

³⁴⁸ להלן נציג דעה שונה במקרא בסוגיה זו; אין להסיק ממגמה זו דרישה כלשהי המכוונת אל הגויים.

³⁴⁹ ראה עזרא ט' 1-2, 7, ונחמיה א' 6-7, ט' 33-35.

³⁵⁰ על פי נחמיה ט', בעת כינוס של צום, וידוי, קריאה בספר התורה, וגירוש נשים נוכריות (1-3), קמו ישוע, קדמיאל בני חשבניה שרביה הודיה שבניה ופתחיה, מזמור שבח לה', ותחינה, ובו מובעת תפיסת עולמם (5-37).

³⁵¹ ראה על כך אצל ון גרול, "פרשנות הגלות", עמ' 50-61, ואצל יפת, "אדם וארץ", עמ' 103-125.

³⁵² מקובל, "עזרא ונחמיה", עמ' 221-220, טוען כי דברי עזרא מתאימים לתפיסה המופיעה בנבואת ישעיהו, לפיה פעולה אלוהית המענישה רבים מעם ישראל ומשאיירה פליטה היא "צדקה": "כי אם יהיה עמך ישראל כחול הים שאר ישוב בו כליון חרוץ שוטף צדקה" (ישעיה י' 22).

³⁵³ שניידוויןד, "נבואה בדברי הימים", עמ' 222-223, טוען כי דברי שמעיה על המצב ביהודה בימי שישק מתאים למצב בימי עזרא. ון גרול, "אבל עבדים אנחנו", עמ' 207-227, מבאר את התפיסה העולה משלושת המקורות שהצגנו (עזרא ט' 8-9, נחמיה ט' 36-37 ודברי הימים ב' י"ב 5-9).

ii. ניתוח הכתובים

(א). נבואות ישעיהו

ישעיהו מגנה את רצין מלך ארם שרצה לכבוש את ירושלים, להדיח את אחז מלך יהודה ממלכותו ולהמליך תחתיו את בן טבאל³⁵⁴. הפגיעה של הארמים (בשיתוף עם מלכות הצפון), מגונה בנבואת ישעיהו, ומכונה: "רעה": "יען יעץ עליך ארם רעה ובן רמליהו לאמר נעלה ביהודה ונקיצנה³⁵⁵ ונבקענה אלינו ונמליך מלך בתוכה את בן טבאל" (ישעיהו ז' 6). הניסיון לפגוע בריבונות של אחז בירושלים לא צלח, כדברי ישעיהו: "לא יקום ולא יהיה" (שם 7), והארמים גונו על כך³⁵⁶. בנבואה אחרת בספרו, ישעיהו מגנה את סנחריב מלך אשור שתקף את ירושלים ומייעד לו מפלה. על פי נבואת ישעיהו, סנחריב לא יצליח להיכנס אל ירושלים למרות ניסיונותיו העיקשים: "לכן כה אמר ה' אל מלך אשור לא יבא אל העיר הזאת ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפך עליה סלה בדרך אשר יבא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבא נאם ה' וגנותי על העיר הזאת להושיעה" (מלכים ב' י"ט 32-34, ישעיהו ל"ז 33-35)³⁵⁷.

³⁵⁴ אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון בהיבטים השונים שבנבואה. על הרקע ההיסטורי לנבואה בכלל, ובוהיוו של "בן טבאל" בפרט. דנו בכך דירמן, "בן טבאל", עמ' 33-47, וגליל, "ישעיהו", עמ' 49-50, ועוד. דיון בהיבטים רעיוניים נוספים הקשורים לנבואה זו, ראה אצל ציילדס, ישעיהו, עמ' 64-65, ואצל וונג, "אמונה", עמ' 535-547.

³⁵⁵ המלה: נקיצנה", יכולה להתפרש באופנים שונים. ניתן לדמות את המילה: "נקיצנה", לשורש קו"ץ, אשר משמעו מאיסה. דוגמות לכך: "קצתי בחיי מפני בנות חת" (בראשית כ"ז 46), "ונפשנו קצה בלחם הקלקל" (במדבר כ"א 5). ראה גם שמות א' 12, ויקרא כ' 23, במדבר כ"ב 3, משלי ג' 11 ועוד. שימוש בשורש זה בעימות מדיני, מופיע בסיפור מרד אדד בשלמה: "ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה ואת הירעה אשר הדד ויקץ בישראל" (מלכים א' י"א 25). ניתן לפרש כתרגום הסורי על ספר מלכים, הנוקט בחילוף אותיות: "ויצק לישראל", שמשמעו נקיטת פעולות מעשי איבה. ראה על כך אצל אברמסקי, "תקומת מלכות דמשק", עמ' 24-25. ייתכן ומילת: "נקיצנה" כאן, היא בניין פיעל משורש קצ"ה ומשמעה: להכרית. "בימים ההם החל ה' לקצות בישראל ויכם חזאל" (מלכים ב' י" 32). ראה דיון לשוני, אצל חכם, ישעיהו א' - ל"ה, עמ' פ', הערה 17. ניתן גם לדמות את המלה: "נקיצנה", למלה: "קץ". ומשמעות הביטוי: החשת מפלתה של מלכות דוד. ראה על כך אצל גליל, "ישעיהו", עמ' 49.

³⁵⁶ נבואת ישעיהו מכונים הארמים ותושבי הצפון כאחד בכינוי גנאי: "זנבות האודים העשנים" (ישעיהו ז' 4). משמע הגינוי, כי ניסיונם ניכר לעין (מעלה עשן) אולם אין בו נזק.

³⁵⁷ נבואת ישעיהו בפרק י"ד, מוצגת המפלה של אשור כניצחון של ה' על אשור בארץ ה': "לשבר אשור בארצי ועל הרי אבוסנו" (25). עיקרו של הסיפור הוא גינוי על חטאים תיאולוגיים של האשורים. נדון על כך בפרק העוסק בדרישות התיאולוגיות של ה' מן הנוכרים, לקמן בעמ' 145-152.

(ב). סילוק תושבי הגלעד מאדמתם (עמוס א' 13, ירמיה מ"ט 1-2)

עמוס וירמיהו מאשימים את העמונים בהתיישבות בגלעד (גד), ובמניעת התיישבות הישראלים על אדמתם. על פי נבואת עמוס, העמונים רטשו בטון של נשות גלעד ההרות, כדי למנוע למנוע קיום של יורש המסכן את הכובשים³⁵⁸: "על בקעם הרות הגלעד למען הרחיב את גבולם" (עמוס א' 13). ירמיהו מתאר התיישבות עמונית בנחלת גד שמנעה מהתושבים הישראלים לשוב לאדמתם: "לבני עמון כה אמר ה' הבנים אין לישראל אם יורש אין לו מדוע ירש מלכם את גד ועמו בעריו ישב" (ירמיה מ"ט 1). עמוס וירמיהו מייעדים גלות וחורבן לעמונים (עמוס א' 14-15, ירמיה מ"ט 2-5).

(ג). נבואת מיכה (ד' 11)

מיכה מאשים עמים רבים שנאספו להלחם בירושלים ורוצים לפגוע בה: "ועתה נאספו עליך גוים רבים האומרים תחנף ותחזו בציון עינינו" (ד' 11). אברבק³⁵⁹ טוען שמשמעות הביטוי: "תחנף", הוא: הארץ תטמא, ויושביה יאבדו את זכאותם לגור בה³⁶⁰. לדעת ורגון³⁶¹ מטרת הגוים הנאספים, לכבוש את ירושלים ולשמוח במפלתה. על פי נבואת מיכה העמים הללו יובסו בקרב (שם 13).

(ד). נבואת צפניה (ב' 8-9)

בנבואת צפניה מצויה תוכחה למואבים ולעמונים: "אשר חרפו את עמי ויגדילו על גבולם" (ב' 8)³⁶². השימוש במלה: "גבול" בתוכחה זו, מלמד כי הדרישה של ה' מן המואבים והעמונים היא

³⁵⁸ ראה רש"י, רד"ק על עמוס א' 13, רוזל, עמוס, עמ' 130, וייס, "ספר עמוס" א', עמ' 39-40, פאול, עמוס (1991), עמ' 68-69 ועוד.

³⁵⁹ אברבק, "חנף", עמ' 208.

³⁶⁰ השווה במדבר ל"ה 33, ישעיה כ"ד 5. ורגון, מיכה, עמ' 135, הערה 3, מביא אפשרויות לקריאות נוספות של הכתוב.

³⁶¹ ורגון, שם, עמ' 134-135.

³⁶² ראשיתו של הפסוק בצפניה מזכיר את לעגם של המואבים והעמונים: "חרפת מואב וגדופי בני עמו". על כן ניתן לפרש סיום הפסוק: "ויגדילו על גבולם", כשמחה לאיד, כדברי המשורר: "פן ישמחו לי במוט רגלי עלי הגדלו" (תהילים ל"ח 17), ראה גם שם ל"ה 26, מ"א 10, נ"ה 13, איכה א' 9. טענה זו קשורה ללעג של העמונים לעם ישראל הגולה, כפי שמופיעה בנבואת יחזקאל (כ"ה 3, 6, 8). ראה על כך אצל מוטר, "צפניה", עמ' 933-934. אולם השימוש בנבואת צפניה במלה: "גבול" בדברי צפניה מלמד כי העמים הללו מואשמים בפגיעה בריבונות עם ישראל בארצו. דומים לכך טענות יחזקאל: "ותגדילו אלי בפיכם" (ל"ה 13) ועובדיה: "ואל תגדל פיך ביום צרה" (12), הנלווים לתביעה הטריטוריאלית של הנביאים מהאדומים לאחר החורבן. נדון על כך לקמן; את הביטויים: "גדפו", "חרפו", "יגדילו", בארנו לעיל, בדיון העוסק בדרישה לכבד את עם ישראל, בעמ' 24.

להימנע מפגיעה בריבונותם של הישראלים בארצם. אברבנאל³⁶³ טוען: "וגם היו לוקחים מגבול בני יהודה להגדיל גבולם"³⁶⁴.

(ה). נבואות עובדיה, יחזקאל (ל"ה) ומלאכי (א' 1-5) על אדום

עובדיה, יחזקאל ומלאכי, מייעדים פורענות קשה לאדום שהתיישבו בארץ ישראל לאחר חורבן בית המקדש. עובדיה מאשים את האדומים על השתתפותם בהחרבת ירושלים: "ונכרים באו שערי וועל ירושלם ידו גורל"³⁶⁵ גם אתה כאחד מהם" (11)³⁶⁶. על פי עובדיה, המושיעים שיבואו לשפוט את הר עשיו (שם 21) יישלחו כדי לרשת את האדומים מהמקומות שישבו בהם האדומים: "והשפלה את פלשתים וירשו את שדה אפרים ואת שדה שמרון ובנימין את הגלעד... ירשו את ערי הנגב" (19-20). הכיבוש הישראלי מן האדומים מהווה גמול של מידה כנגד מידה, כדברי עובדיה: "כאשר עשית יעשה לך גמלך ישוב בראשך" (15).

³⁶³ אברבנאל, פירוש על נביאים וכתובים גי, עמי קע"ח. ראה גם מלבי"ם בפירושו על הפסוק.
³⁶⁴ חלוקות הדעות לרקע ההיסטורי של נבואה זו. קריסטנסן, "צפניה ב'", עמ' 681, טוען שנבואה זו קשורה לתיקוני יאשיהו, ופלישת המואבים הנרמזת כאן הייתה בשנת 628 - מטרת ייעוד המפלה למואבים ולעמונים (פסוקים 9-10), לחזק את יהודה אשר תחת שלטון יאשיהו. לדעת רוברטס, צפניה, עמ' 199-200, הנביא צפניה עוסק באחת מפלישות העמונים והמואבים בין 650 - 600 - אבישור, "צפניה", עמ' 129, טוען שהרקע ההיסטורי לנבואה זו, הוא הפלישות של גדודים בימי יהויקים: "וישלח ה' בו את גדודי כשדים ואת גדודי ארם ואת גדודי מואב ואת גדודי בני עמון וישלחם ביהודה להאבידו כדבר ה' אשר דבר ביד עבדיו הנביאים" (מלכים ב' כ"ד 2). בן צבי, מחקר היסטורי, עמ' 164-167, טוען שנבואת צפניה עוסקת ביחס השלילי של המואבים והעמונים לישראלים לאחר חורבן בית ראשון. על הגישות השונות, ראה סיכום אצל ריו, נבואות על הגוים בצפניה, עמ' 314-316, ובביבליוגרפיה שם.

³⁶⁵ רבה, עובדיה עמ' 175, מסביר כי הביטוי: "ידו גורל", משמעו: השלכת קוביות גורל המלמדות את הנוכחים לזהות את רצון האל מי יהיה הבעלים החוקיים של הקרקע. דומה לכך התפיסה בספר משלי: "בחק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו" (ט"ז 33), ראה על כך אצל הלר, "פורים הראשון", עמ' 19-27, ובחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 42-44.

³⁶⁶ האשמה דומה מצויה במזמור בספר תהילים: "זכור ה' לבני אדום את יום ירושלם האמרים ערו ערו עד היסוד בה" (קל"ז 7). לכך רומזת הקינה באיכה: "שישי ושמחי בת אדום יושבת בארץ עוץ גם עליך תעבר כוס תשכרי תתערי... פקד עונך בת אדום גלה על חטאתיך" (ד' 21-22). האשמה נגד האדומים המשתתפים בחורבן הארץ והמקדש מתוארת בנבואת יחזקאל כנקמתם ביהודה: "יען עשות אדום בנקם נקם לבית יהודה ויאשמו אשום ונקמו בהם" (יחזקאל כ"ה 12). טענה זו מיוחסת לדריוש מלך פרס בעזרא החיצוני, "הספרים החיצוניים", עמ' תק"ץ: "לבנות את המקדש אשר שרפו בני אדום כאשר נחרבה יהודה בידי הכשדים".

יחזקאל מכנה את דברי האדומים על זכאותם לרשת את ארץ ישראל: נאצות (ביזוי)³⁶⁷ הגדלה בפה (דברי לעג קולניים)³⁶⁸, והעתרת (ריבוי) דברים³⁶⁹: "שמעתי את כל נאצותיך אשר אמרת על הרי ישראל לאמר שממו לנו נתנו לאכלה ותגדילו עלי בפיכם והעתרתם עלי דבריכם אני שמעתי" (ל"ה 13-12).

לדעת רנץ³⁷⁰, אחת ממטרות נבואות יחזקאל על הגויים השכנים לישראל, ללמד את הכל כי הריבונות של הישראלים בארצם היא בלבדית: "The oracles against the surrounding nations make clear that while Yahweh has rid the land of Israel of his inhabitants, **no other nation will be allowed to take possession of it**".

רעיון זה מופיע בנימוק של יחזקאל לאשמת האדומים: "יען אמרך את שני הגוים ואת שתי הארצות לי תהיינה וירשונה וה' שם היה" (10). כלומר, האדומים סוברים שגלות הישראלים, וחורבן הארץ מאפשרים להם לרשת את ארץ ישראל. על כן יחזקאל מציג תפיסה מנוגדת לכך: נוכח בארץ ישראל. ברין³⁷¹, מסביר: "הארץ, ארצו של ה'³⁷² והוא שנתנה לעם ישראל, על כן אין לגזול אותה מהם" (10)³⁷³.

³⁶⁷ ניאוץ הוא ביזוי ומאיסה. שימוש זה בשורש נא"ץ, דומה למשמעו בשורש זהה באכדית: māṣû. ראה על כך אצל מריל, "נאץ", עמ' 5-6. במזמורי תהילים, פעולת הנאצה מיוחסת לנבל ולרשע (תהילים י' 13, ע"ד 10, 18). בכתובים אחדים ניתן כינוי זה למורדים בה'. דוגמות לכך: במדבר י"א 11, 23, במדבר ט"ז 30, דברים ל"א 20, שמואל א' ב' 17. לפיכך, הביזוי הקשה שנאמר בפי האויב כלפי ה' כאן, משמעו מרידה בו. הגדלת הפה הגדלת הפה, מעידה על הניסיון להעליב את ה' באופן מילולי. דומים לכך דברי המשורר: יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדלות אשר אמרו ללשננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו" (תהילים י"ב 4-5). פעולה זו נובעת משמחתם על הניצחון במאבקם עם הישראלים: "כשמחתך" (שם 15). פעמים רבות פעולת ההגדלה נובעת מגאווה: "היתפאר הגרזן על החצב בו אם יתגדל המשורר על מניפו" (ישעיה י' 15). ראה גם ירמיה מ"ח 26, 42, יחזקאל ל"ח 23, תהילים ל"ה 26, ל"ח 17, נ"ה 13, איוב י"ט 5, איכה א' 9, דניאל י"א 36-37. ראה שמואל א' ב' 1, עובדיה 11, תהילים ל"ה 21, 26. ראה על כך אבישור, "עובדיה", עמ' 208, אבג, "גדל", עמ' 824.

³⁶⁹ משמעות ביטוי זה: "ריבוי דברים". דומים לו יחזקאל ח' 11 (ריבוי עשן), ומשלי כ"ז 6 (ריבוי נשיקות). כך מפרשים רש"י, רד"ק, ר' יוסף קרא, ר' מנחם בן שמעון, הכתנ"ג, יחזקאל ל"ה 13, ברין, "יחזקאל", עמ' 180, ועוד. גרינברג, יחזקאל כ"א – ל"ז, עמ' 716, טוען שיחזקאל נוקט בלשון ארמית שמשמעה עשירות (ריבוי). גינוי על ריבוי דברים כלפי ה' מופיע בדברי אליהוא אל איוב: "ואיוב הבל יפצה פיהו בבלי דעת מלך יכבר" (איוב ל"ה 16), ראה גם שם ל"ד 37.

³⁷⁰ רנץ, רטוריקה ביחזקאל, עמ' 94.

³⁷¹ ברין, "יחזקאל", עמ' 180.

³⁷² דנו בכך בניתוח הרעיוני לעיל.

על פי נבואת מלאכי, הטענות הטריטוריאליות של האדומים: "ונשוב ונבנה חרבות" (מלאכי א'
4), לא יועילו. שכן הנוכחות של ה' קיימת בגבולות ארץ ישראל: "יגדל ה' מעל גבול ישראל" (א'
5)³⁷⁴, והוא בחר ביעקוב ומאס בעשיו: "הלא אח עשיו ליעקב נאם ה' ואהב את יעקב" (שם 2).
הדעה רווחת במחקר³⁷⁵, כי הטענות של הנביאים הללו אל האדומים, מביעות את מחאתם על
ההתנחלות הנבטית בארץ ישראל בתקופה של חורבן הארץ והמקדש³⁷⁶. וואודסטר³⁷⁷ טוען כי
הפגיעה של האדומים באנשי יהודה, והתביעה הטריטוריאליה של הנביאים מאדום, מסבירות את
הכעס הנבואי הרב המופנה כלפיהם³⁷⁸.

(ו). נבואת יחזקאל על גוג (ל"ח- ל"ט)

בנבואה עתידית מגנה יחזקאל את גוג ממגוג ואת שותפיו³⁷⁹ שרוצים לכבוש את ארץ ישראל:
"אעלה על ארץ פרזות אבוא השקטים ישבי לבטח כלם יושבים באין חומה ובריה ודלתים אין להם"
(יחזקאל ל"ח 11). המזימה לתקוף את הישראלים בארצם מכונה: "מחשבת רעה" (שם 10). על פי
הנבואה גוג ושותפיו ייענשו על כך במלחמה אלוהית המופנית כלפיהם (שם 18 - ל"ט).

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה האלוהית, להימנע מלפגוע בריבונות של עם ישראל בארצו מופיעה 13 פעמים בספרות
ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה³⁸⁰. הדרישה מכוונת אל עמים ספציפיים: ארם, אשור, עמון,

³⁷³ גרינברג, יחזקאל כ"א - ל"ז, עמ' 715, מקשר בין כתוב זה, לכינויה של ירושלים בנבואת יחזקאל: "מיום
ה' שמה" (מ"ח 35). התפיסה העולה משני כתובים אלו, שה' נוכח בירושלים ובארץ ישראל. נוכחות ה' בארץ
ישראל מהווה תשתית לתפיסה של קדושת אדמתה: "אדמת הקדש", (זכריה ב' 16).

³⁷⁴ ראה על כך בניתוח הרעיוני לעיל.

³⁷⁵ דוגמות למחקרים על כך: קרסון, "הרשעת אדום", עמ' 133-144, לוריא, עובדיה, עמ' 49-50, מקנזי
וואלס, "ברית במלאכי", עמ' 557 ובהערה 26, צימרלי, "הארץ", עמ' 256, רבה, עובדיה, עמ' 33-47, ועוד.

³⁷⁶ ייתכן ולכך רומז חזון הקרנות והחרשים בנבואת זכריה (ב' 1-4) החרשים מחרידים ומידיים (פוגעים
ומסלקים) את קרנות הגוים שהציקו לישראל, ועם ישראל מוגן על ידי ה' המציל אותו מידי אויביו.

אופנהיימר, חזונות זכריה, עמ' 88, טוען שהקרנות המסולקות מסמלות את מדינות הכוח הברוטלי שגרמו
לחורבן העם והמקדש. ראה על כך לוריא, "חזון זכריה", עמ' 191-192.

³⁷⁷ וואודסטר, "אדום וישראל", עמ' 31.

³⁷⁸ ראה ישעיה ל"ד (במיוחד פסוק 8), שם ס"ג 6-1, ירמיה מ"ט 7-22, ועוד.

³⁷⁹ על פי הנבואה הם: אנשי משך ותובל (יחזקאל ל"ח 3), פרס, כוש, פוט, גמר ועמים מצפון (שם 5-6).

³⁸⁰ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנו מופע אחד: מלכים ב' י"ט 32-34. בספרות הנבואה ישנם 12 מופעים:
נבואות ישעיה על ארם (ישעיה ז' 6), ועל אשור (ישעיה ל"ז 33-35). ראה גם שם י"ד 25. נבואות עמוס על

מואב, אדום, גוג ושותפיו. הנביאים³⁸¹ מתייחסים לסכסוכים טריטוריאליים בין הישראלים לאומות הללו, וטוענים כי ה' מצדיק את הטענות הטריטוריאליות הישראליות.
הדרישה האלוהית ניתנת באמצעות גיוויים וענישה לגויים שפגעו בריבונות של הישראלים בארצם. תחולת תוקפה היא רחבה מאוד: אירועים רבים המתוארים בנבואות, וסכסוך טריטוריאלי עתידי (גוג ושותפיו).

10. האיסור לשעבד את הישראלים

i. הקדמה³⁸²

בברית בין הבתרים מופיע חזון גלות וגאולה עתידי³⁸³: "ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי... ודור רביעי ישובו הנה" (בראשית ט"ו 13-14, 16). הא'³⁸⁴ טוען שהחזרה של השורש "עבד" פעמיים כאן, מעיד על שעבוד קשה מאוד. על פי דייויס³⁸⁵, סיפור שעבוד עם ישראל במצרים (שמות א' 8-14) משקף את המתואר בנבואת ברית בין הבתרים³⁸⁶.

אדם (עמוס א' 3), ועל עמון (שם 13). נבואת מיכה על כל העמים (מיכה ד' 11), נבואת צפניה על עמון ומואב (צפניה ב' 8). נבואות עובדיה, ויחזקאל על אדום (ל"ה 10, 12). נבואת יחזקאל על גוג ושותפיו (שם ל"ח 11-10), ונבואת מלאכי על אדום (מלאכי א' 1-5).

³⁸¹ המקור מהספרות ההיסטוריוגרפית, עוסק בנבואת ישעיהו על אשור (מלכים ב' י"ט 32-34).

³⁸² עקב מרכזיותו של סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), וריבוי הרעיונות העולים ממנו, נשלב את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הרעיונות העולים מאיסור שיעבוד בני ישראל במצרים.

³⁸³ ון סטרס, אברהם בהיסטוריה, עמ' 266, טוען שהעבדות והשחרור בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו 16-13) מהווים אבטיפוס (model) לגלות ולגאולה בתקופות מאוחרות בתולדות ישראל. ענבר, "ברית בין הבתרים", עמ' 44, משווה את הנאמר בבראשית ט"ו 13: "גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום" לבין כתובים המתארים את גלות בבל: "כן תעבדו זרים בארץ לא לכם" (ירמיה ה' 19), "והצלתים מיד העובדים בהם" (יחזקאל ל"ד 27). "ישובו הנה" בבראשית ט"ו 16, דומה ל"קהל גדול ישובו הנה", בירמיה ל"א 8. קרוצר, "430 שנה", עמ' 206, טוען שהנבואה בבראשית ט"ו מתייחסת לגלות של מלכות אפרים בידי אשור. סיכום על הדעות השונות ראה אצל ליפטון, חלומות האבות, עמ' 210-211.

³⁸⁴ הא', בראשית ט"ו, עמ' 54.

³⁸⁵ דייויס, ישראל במצרים, עמ' 31, 44.

³⁸⁶ נבואת "ברית בין הבתרים", מתפרשת בשמות י"ב 41. על פי ספר שמות, יציאת מצרים הייתה "מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה". על הזיקה בין הכתובים הללו, ראה קרוצר, "430 שנה", עמ' 199-210, ופרופ, שמות א' - י"ח, עמ' 415-416.

במעמד הסנה ה' אומר למושה: "ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו כי ידעתי את מכאביו" (שם ג' 7)³⁸⁷. על פי הנאמר כאן, ה' ימנע מפרעה להמשיך לשעבד את עם ישראל משום שאין ראוי לעשוק עניים וחלשים³⁸⁸.

בסיפור יציאת מצרים מופיעים צווים מנומקים של ה' אל פרעה התובעים ממנו לשחרר את עם ישראל מעבדות. ה' מצווה את משה ואת אהרון לומר לפרעה כי עם ישראל המשועבד במצרים הם "בני בכורי ישראל" (שמות ד' 22), ועל כן: "ואמר אליך שלח את בני ויעבדני" (שמות ד' 23)³⁸⁹.

משה ואהרון מבארים את דברי ה' ואומרים לפרעה³⁹⁰: "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי³⁹¹ ויחגו לי במדבר"³⁹² (שמות ה' 1).

הציווי המופנה אל פרעה לשלח את עם ישראל ממצרים כדי שיוכלו לעבוד את ה', דומה לציווי המופנה אל עם ישראל לשחרר עבד עברי לחופשי, הן בנוסח הצו: "שלח", והן בתכליתו: "ויעבדוני"³⁹³. השורש: "שלח" הפותח את הציווי האלוהי המכוון לפרעה, מופיע גם בחוק שחרור העבדים על פי נוסח ספר דברים: "ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך" (דברים ט"ו 12)³⁹⁴.

תכלית דברי ה' אל פרעה: "שלח את בני³⁹⁵ ויעבדוני" (ה' 1), היא חובה לשחרר את עם ישראל לחופשי כדי שהעם יעבוד את ה'. על פי נוסח ספר ויקרא, הצורך לעבוד את ה' מהווה הנמקה

³⁸⁷ ראה שמות ג' 17: "ואמר אעלה אתכם מעני מצרים". אהוביה, "עני מצרים", עמ' 303, טוען כי שעבוד מצרים מלמד את עם ישראל כי "באין עבודת אלהים יש עבודת האדם".

³⁸⁸ איסור זה אינו חל רק על ישראלים חלשים. על האיסורים לעשוק את הזולת באופנים שונים, נדון לקמן בסעיפים העוסקים בדרישות בינלאומיות, ובפרק העוסק בדרישות חברתיות.

³⁸⁹ לדעת גרינברג, שמות, עמ' 110, דברי ה' בשמות ד' 22-23, מיועדים למשה בשלב זה. אולם פרעה ישמע אזהרה על מכת הבכורות (ד' 23) בפועל לאחר תשע המכות (י"א 5). כלומר, רק כאשר תתבצע מכת הבכורות יבין פרעה כי עם ישראל הוא הבכור של ה'.

³⁹⁰ צילדס, שמות, עמ' 104-105, מציין כי המילה "ואחר" (שמות ה' 1), המקשרת בין סיפורי ההכנות לשליחות בארמון פרעה לבין המפגש בין משה ואהרון עם פרעה, מציינת כי דרכי הפעולה של גיבורי הסיפור השתנתה. ביטוי זה מרמז על מפנה משמעותי בסיפור יציאת מצרים.

³⁹¹ נוסח זה מופיע גם בהמשך הסיפור: שמות ז' 16, 26, ח' 16, ט' 1, 13, י' 3.

³⁹² על הדרישה הפולחנית המוטלת על פרעה לסייע בפולחן ישראלי (ראה שמות י' 25), ראה לקמן בעמ' 189-190.

³⁹³ גוואן, תיאולוגיה בשמות, עמ' 127-128, מציג הבדל סגנוני בין התביעה מפרעה לשחרר את עם ישראל לחירות, לבין הציווי לשחרר עבד עברי לחופשי. התביעה מפרעה היא איום תקיף ואין בה נימוק סוציאלי ושידול לקיים חברה צודקת ושוויונית, כמו הנוסח בחוק שחרור ר עבדים בדברים ט"ו 12-18. הבדל הזה, אינו סותר את הדמיון הלשוני ("שלח"), ואת התכלית ("ויעבדוני") שמופיעים בשני המקורות.

³⁹⁴ סגנון ירמיהו דומה מאוד לסגנון ספר דברים. ראה גם: "מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך" (ל"ד 13-14).

לאיסור שעבוד עבדים בתוך החברה הישראלית: "כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד" (כ"ה 42). כלומר אין לשעבד את עבדיו של ה' (עמו). לבנסון³⁹⁶ טוען כי התביעה מפרעה לאפשר לעם ישראל לעבוד את ה' לבדו: "they may serve me and no one else", לפיכך עליו לשחררם. הצירוף: "עבדי הם", האמור בויקרא כ"ה 42³⁹⁷, מלמד כי יש לעם ישראל מעמד של חסות (ואסלי) ביחס לה'³⁹⁸. על פי הסברו של יוסטן³⁹⁹ יציאת מצרים משמשת מעבר ממלכותו של פרעה למלכות ה'⁴⁰⁰.

נבואת ירמיהו מעידה על מסורת, כי חוק שחרור עבדים נחקק בתקופה של יציאת מצרים: "כה אמר ה' אלהי ישראל אנכי כרתתי ברית את אבותיכם ביום⁴⁰¹ הוצאתי אתם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי" (ל"ד 13-14). ברוגמן⁴⁰² טוען, כי בנבואת ירמיהו, מוצגת השוואה בין יציאת מצרים לשחרור עבדים בימי צדקיהו. בשני הסיפורים העבדים מתחילים את חייהם הסוציו-אקונומיים מחדש⁴⁰³. לפיכך ניתן לומר, כי היותו של עם ישראל תחת ריבונותו של ה' יוצרת מצב משפטי חדש. לדעת צימרלי⁴⁰⁴ הבעלות של ה' על עם ישראל מאפשרת להם הגדרה עצמית וחירות מיד אדם⁴⁰⁵. רעיון זה מסביר את האיסור החמור על הגויים לשעבד את עם ישראל.

³⁹⁵ בהמשך הסיפור נאמר "שלח את עמי" (שמות ה' 1, ז' 16, ח' 16, ט' 1, 13, י' 3).

³⁹⁶ לבנסון, התני"ך והביקורת ההיסטורית, עמ' 144.

³⁹⁷ ראה ויקרא כ"ה 54: "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם".

³⁹⁸ על משמעות המונח: "עבד", בברית ואסלית ראה אצל קלוויטיל, הצהרה וברית, עמ' 191-192.

³⁹⁹ יוסטן, אדם וארץ, עמ' 97.

⁴⁰⁰ "The exodus meant a change of master, from rule of Pharaoh and Egyptians to the rule of Yahweh". על פי ויקרא כ"ה, עם ישראל לא יצא "חפשי" מבית עבדים אלא הוא עבר מבעלות של פרעה לבעלות של ה' יפת, יחוקי שחרור עבדות, עמ' 85-86, הערה 64, מצינת כי דברי הכתוב בברית סיני: "אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם עבדים ואשבר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות" (ויקרא כ"ו 13), שונים מן האמור בויקרא כ"ה. הכתוב שם מציין כי ה' הוציא את עם ישראל ל"חופשי" בעת יציאת מצרים.

⁴⁰¹ "ביום" משמעו בתקופה (at the time). כך פרשו קאון, סקלייס וסמורס, ירמיה כ"ו ג"ב, עמ' 183.

⁴⁰² ברוגמן, פירוש על ירמיה, עמ' 330.

⁴⁰³ על הקשר בין נבואת ירמיהו (ל"ד 8-14), לבין רעיון יציאת מצרים, ראה אצל תבל, "שלח את עמי", עמ' 71-95.

⁴⁰⁴ צימרלי, "קדושה", עמ' 505.

⁴⁰⁵ לדעתו, עניין זה עומד בבסיס רעיון ה"קדושה". על הקשר בין יציאת מצרים ובין החובה על בני ישראל להיות "עבדי ה'", ראה אצל גרוסמן, "יציאת מצרים", עמ' 124-127, שורץ, תורת הקדושה, עמ' 277, ועוד.

דאובה⁴⁰⁶ מדמה את סיפור יציאת מצרים לחוק גאולת עבד עברי שנמכר לנוכרים (ויקרא כ"ה 54-47). על פי חוק הגאולה ישנה חובה על הקרובים לפדות את העבד (לגאול). כך גם הצלת עם ישראל משעבוד המצרים מהווה "גאולה" של ה': "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדלים"⁴⁰⁷.

ii. ניתוח הכתובים

(א). תקופת האבות

בסיפורים על לקיחת שרה בכוח לארמונות פרעה מלך מצרים (בראשית י"ב 10-20) ואבימלך מלך פלשתים (שם כ'), מתוארת התערבות אלוהית כדי להצילן מן הסכנה בבית המלך הנוכרי. הסיוע האלוהי בתהליך שחרורן, מלמד כי מעשה זה מגונה⁴⁰⁸. על פי סיפור "אוונס דינה" (בראשית ל"ד)⁴⁰⁹, לקיחת דינה ממשפחתה ללא הסכמתה וללא הסכמת בני משפחתה, מגונה ומהווה מעשה פסול. על פי הסיפור, שכס שכב עם דינה לפני ששוחח עם דינה ועם בני משפחתה⁴¹⁰. המספר מתאר תחילה את אירוע המשכב שהתרחש בשכס: "ויקח אתה וישכב אתה וענה ותדבק נפשו בדינה בת יעקב ויאהב את הנער(ה)". לאחר מכן מתוארת התייחסות שכס אל דינה: וידבר על לב הנער(ה)" (שם 2-3). בשלב מאוחר יותר, לאחר ששבו אחי דינה מן השדה (7), מופיעה בקשה רשמית מאת שכס לשאת את דינה לאישה (8-12). לדעת המספר,

⁴⁰⁶ דאובה, יציאת מצרים, עמ' 13.

⁴⁰⁷ בשני כתובים נוספים מופיע השורש גא"ל בהקשר לכך: "נחית בחסדך עם זו גאלתי" (שמות ט"ו 13), "ויגאלם מיד אויבי" (תהילים ק"ו 10).

⁴⁰⁸ בסיפור רבקה לא מתואר סיוע אלוהי להצלחה. אולם השבח שניתן ליצחק סמוך לסיפור: "ויברכהו ה'", (12), מלמד כי האירועים שתוארו קודם לכן מלווים בסיוע אלוהי למעשיו. לפיכך, הימנעות הפלשתים לקחת ממנו את רבקה (בראשית כ"ו 7-11), מהווים שבח ליצחק המבורך מחד גיסא, ומורים אל גינוי המספר לחטיפה פוטנציאלית של רבקה; על הסיפורים הללו עסקתי בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 55-57. ראה גם בידל, "אם קדומה בסכנה", עמ' 599-611, ואייכלר, "בראשית י"ב", עמ' 23-38; סיפורים אלו דומים ללקיחת אסתר לבית אחשורוש: "ותלקח אסתר" (אסתר ב' 8, 16). אולם במגילת אסתר אין גינוי מפורש ללקיחת אסתר בידי אחשורוש.

⁴⁰⁹ דיון זה מהווה השלמת הדיון על סיפור: "אוונס דינה" (בראשית ל"ד). לעיל, בסעיף העוסק באיסור אוונס, בעמ' 46-47, דנו בגינוי מעשה בעילתה בעל כורחה, וסקרנו את הדעות החלוקות אודות משמעות מעשה שכס (האם הסיפור עוסק באונס או בלקיחה בכוח). להלן נקשר את הדיון לסעיף זה, ולפיכך נתמקד בגינוי לקיחתה לביתו של שכס ללא הסכמתה וללא הסכמת בני משפחתה.

⁴¹⁰ לדעת פליישמן, "פרשת שכס ודינה", עמ' 141-155, ניתן להגדיר את יחסי האישות בין שכס לדינה: "נישואי חטיפה", שהם נישואים הנעשים ללא הסכמת רשמית של בני המשפחה (ראה ביאור הסיפור

הבאתה לבית שכם מהוה: "נבלה", ו"כן לא יעשה" (פסוק 7). המספר נקט בלשון חריפה זו, כדי להדגיש, כי מעשה שכם פסול⁴¹¹.

(ב). הספרות ההיסטוריוגרפית

בספר שופטים מסופר על שמשון שנפל בשבי הפלשתים (שופטים ט"ז 21), ותפילתו לנקמה בשוביו נענתה (28)⁴¹², ובית דגון נפל וגרם למותם של פלשתים רבים (30). הפלשתים הללו נענשו על ידי ה' ששבו את שמשון, נקרו את עיניו ושחקו למשבתו⁴¹³.
בסיפורי דוד נשבו תושבי צקלג הישראלים על ידי גדוד עמלקי: "וישבו את הנשים אשר בה מקטון ועד גדול לא המיתו איש וינהגו וילכו לדרכם" (שמואל א' ל' 2), ועל פי הוראתו של ה' באמצעות השאלה באפוד (7-8)⁴¹⁴, שחרר דוד את הישראלים השבויים והכה עמלקים רבים (17-18). הסיפורים הללו מעידים כי לקיחת שבויים ישראלים על ידי נוכרים יכולה להמיט אסון על השובים כאשר ה' נענה לבקשותיהם של הישראלים העשוקים.

(ג). שחרור עם ישראל מגלות בבל

בנבואת ירמיהו נגד הבבלים, ישנו גינוי לשובים של עם ישראל, הדומה לתיאור מעשה המצרים בעם ישראל בסיפור יציאת מצרים. בנבואת ירמיהו נאמר: "כה אמר ה' צבאות עשוקים בני ישראל ובני יהודה יחדו וכל שביהם החזיקו בם מאנו שלחם" (נ' 33). לשון דומה מופיעה בסיפור מכת הדבר במצרים: "כי אם מאן אתה לשלח"⁴¹⁵ ועדך מחזיק בם" (שמות ט' 2). על פי זיידל⁴¹⁶, הופעת ביטויים בסדר הפוך (כיאסמוס) מלמדת על השימוש של הסופר במקור הידוע לו ולשומעיו:

לשיטתו, שם עמ' 151-155). לדעתו, פעולה זו לא נחשבת פשע על פי התרבות הכנענית, אלא חרפה ופגיעה בכבוד המשפחה הניתן ליישוב באמצעות המילה (עמ' 154-155).

⁴¹¹ לדעת שטרנברג, "אונס דינה", עמ' 205, המספר מצטרף להרשעה הבוטה למעשה שכם ונותן לו ממד אובייקטיבי.

⁴¹² הצלחתו של שמשון במעשה הנקמה מעידה על היענות ה' לתפילתו. זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 204-205, טוען שתפילת שמשון מוכיחה את האמונה של שמשון בה.

⁴¹³ סיפור שמשון מגנה גם פגיעה בכבוד של הישראלים ופגיעה בגופם. דנו בכך לעיל.

⁴¹⁴ ראה על כך בחיבורו המקיף של ון דם, אורים ותומים.

⁴¹⁵ הנוסח: "מאן לשלח" מופיע גם בשמות ד' 23, ז' 14, 27, י' 4.

⁴¹⁶ זיידל, חקרי מקרא, עמ' ב'.

"הנביא המשתמש במליצות פסוק המרחף לנגד עיניו, משתמש בהן בסדר הפוך"⁴¹⁷. על כן ניתן לומר כי השימוש של ירמיהו בדברי משה אל פרעה בסדר הפוך, מלמד כי ירמיהו בחר לצטט בנבואתו מסיפור יציאת מצרים, כדי להשוות את הבבלים למצרים, המשעבדים את עם ישראל וממאנים לשלחם.

בנבואת ירמיהו מתוארת פעולת ה"גאולה" של ה' המשמשת תגובה לשעבודם של הישראלים:

"גאלם חזק ה' צבאות שמו ריב יריב את ריבם" (ני 34). ביליס⁴¹⁸ טוענת כי נבואתו של ירמיהו מתארת התערבות אישית של ה' בתהליך הצלתם של עם ישראל מן השבי. תיאור ה' ה"גואל" את עם ישראל כאשר הוא מציל אותם מהשבי קיים בכתובים רבים. דוגמה לכך דברי ישעיהו השני: "צאו מבבל ברחו מכשדים בקול רנה הגידו השמיעו זאת הוציאוה עד קצה הארץ אמרו גאל ה' עבדו יעקב" (ישעיה מ"ח 20)⁴¹⁹. על פי נבואת ישעיהו השני, כורש יממש את שחרור עם ישראל משבי הגלות: "הוא יבנה עירי וגלותי ישלח" (שם מ"ה 13).

הצירוף: "כל שביהם" המופיע בנבואת ירמיהו (ני 33)⁴²⁰, דומה לאמור בנבואת ישעיהו: "ולקחום עמים והביאום אל מקומם והתנחלום בית ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות והיו שבים לשביהם ורדו בנגשיהם" (י"ד 2). בשתי הנבואות ישנו גינוי לשובים אונונימיים ששללו את חירות הישראלים. יתכן כי בדרך זו הנביאים מביעים התנגדות נחרצת לשעבוד ישראלים: אין עניין לברר מיהו העם המחזיק את הישראלים בשבי, ומהו הצידוק שגרם לו לעשות כן. המעשה עצמו הוא פסול. הגמול הניתן לשובים בנבואת ישעיהו: "והיו שובים לשביהם ורדו בנגשיהם", מהווה גמול של מידה כנגד מידה. המשעבדים את הישראלים יהפכו לעבדים, בעת גאולת ישראל.

⁴¹⁷ ראה דוגמות נוספות אצל ברין והופמן, "לשימוש הכיאסמוס", עמ' 280-289. ראה על כך גם אצל וייס, "עשרת הדברות", עמ' 396, ואצל ברק, כיאסמוס, 39-41.

⁴¹⁸ ביליס, "ירמיה נ"י", עמ' 190.

⁴¹⁹ ראה את דברי ירמיהו: "כי פדה ה' את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו" (ל"א 10). ראה גם ישעיה מד 23, 24, מ"ז 4, מ"ח 17, מ"ט 7, 26, נ"ב 3, נ"ד 8, ס' 16, ס"ג 9, מיכה ד' 10, תהילים ע"ד 2, ע"ז 16, ע"ח 35, ק"ז 2.

⁴²⁰ סביר לומר, כי כוונת ירמיהו שגם הבבלים (מושא הנבואה) וגם שובים מעמים אחרים שסייעו בעדם, מכונים: "כל שביהם" (פסוק 33), ומגונים על כך.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מלשעבד את הישראלים מופיעה 10 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות

הנבואה⁴²¹. הדרישה מכוונת אל יחידים⁴²² מלכים ועמים בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הווה)⁴²³. אופן מתן הדרישה, הוא ציווי (לכורש), וגיוויים וענישה לגויים שעבדו ישראלים.

11. איסור הסגרה ומכירת ישראלים לעבדות

i. הקדמה⁴²⁴

בספרות הנבואה ישנו איסור על נוכרים להסגיר ולמכור ישראלים למבקשים לשעבדם ולהורגם. בנבואת עובדיה מגוונים האדומים שעשו כן: "ואל תסגר שרידיו ביום צרה" (פסוק 14). דברי עובדיה מתאימים לחוק המופיע בספר דברים: "לא תסגיר עבד אל אדניו⁴²⁵ אשר ינצל אלך מעם אדניו עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו לא תוננו" (כ"ג 16-17). קליינס⁴²⁶ טוען שמטרת החוק היא לחנך את הישראלי שאין להשלים עם שעבוד אדם בכפייה⁴²⁷.

⁴²¹ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 7 מופעים: לקיחת שרה בשבי (בראשית י"ב 10-20, שם כ'). הימנעות לקיחת רבקה (שם כ"ו 7-11). לקיחת דינה (בראשית ל"ד), סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), מאסר שמשון (שופטים ט"ז 21-30), לקיחת אנשי צקלג בשבי (שמואל א' ל' 2). בספרות הנבואה ישנם 3 מופעים: ישעיה י"ד 2, ירמיה נ' 33-34 (בבל). כורש מלך פרס נצווה לשלח את בני הגלות לארצם (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 13).

⁴²² חלק מהשובים הם שודדים המשעבדים ישראלים כדי למכור אותם לעבדות.

⁴²³ הדרישה המכוונת לכורש, אינה מיועדת לתקופה העתידיה הרחוקה, אלא לתקופת שיבת ציון (עזרא א' 2-1, דברי הימים ב' ל"ו 22-23).

⁴²⁴ הסגרה לעבדות, מהווה סעיף של איסור השעבוד. על כן הניתוח הרעיוני שהובא לעיל (בדיון על איסור השעבוד) רלוונטי גם כאן.

⁴²⁵ בספר משלי ישנה עצה דומה: "אל תלשן עבד אל אדניו" (ל' 10).

⁴²⁶ קליינס, "אתיקה", עמ' 81.

⁴²⁷ רבים טענו כנבל הכרמלי: "היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדניו" (שמואל א' כ"ה 10). כלומר, אסור להשלים עם בריחת עבדים. לדעת נבל, העבדים שבורחים מערערים את ההיררכיה המצויה בחברה. ויינפלד, דברים, עמ' 272-273, טוען שחוק איסור הסגרת עבדים הוא מנוגד לנוהג בזמן הקדום. קריגי, "ספר דברים", עמ' 300-301, מדמה את חוק איסור ההסגרה לסיפור יציאת מצרים, שממחיש את רעיון החירות. חוק זה מחייב את הישראלים לכבד את חירות עמי העולם. רעיון זה מובא במדרש תהילים, עמ' קמ"ה, בשם דוד המלך: "כמו שכתבת בתורתך: "לא תסגיר עבד אל אדניו" (דברים כ"ג 16). מה עבד זה אמש היה עובד עבודה זרה ואמרתי אם יבא אצלך אל תסגירהו אל אדניו".

ii. ניתוח הכתובים

יואל מוכיח את הצורים הצידונים והפלשתים שפגעו בעם ה': "על עמי ונחלתי ישראל אשר פזרו בגוים" (ד' 2). הגויים הללו מואשמים במכירת ילדים. תוספת חומרה היא מטרת המכירה: "ויתנו הילד בזונה"⁴²⁸ והילדה מכרו ביין⁴²⁹ וישתוו" (פסוק 3)⁴³⁰. גרנשאו⁴³¹ משווה את דברי יואל המגנה את המטרה של המכירה, לנבואת עמוס המגנה מכירת אנשים צדיקים לעבדות כדי לרכוש נעלים: "מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים" (ב' 6)⁴³². בשתי הנבואות הללו מעשה המכירה הוא פסול, ותכלית המכירה מוצגת כרכישה שאינה מצדיקה את הפשע. בהמשך נבואתו מוכיח יואל את אנשי צור, צידון וכל גלילות פלשת (ד' 4): "ובני יהודה ובני ירושלים מכרתם לבני היונים למען הרחיקם מעל גבולם" (6). הגליה למקום רחוק מהווה פגיעה קשה ברגשות הישראלים הגולים המנותקים ממולדתם⁴³³. על פי הנבואה, הצורים והפלשתים ייענשו בעונש של מידה כנגד מידה: "והשבתי גמלכם בראשכם" (7). המכירה של הישראלים לעבדות תגרום למכירתם של הצורים ופלשתים לעבדות ביד בני יהודה, למקום מרוחק: ומכרתי את בניכם ואת בנותיכם ביד בני יהודה ומכרום לשבאים אל גוי רחוק כי ה' דבר" (8-7)⁴³⁴.

⁴²⁸ המחוקק מגנה את תופעת הזנות בספר ויקרא: "אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ ומלאה הארץ זמה" (י"ט 29). דומה לכך דברי עמוס: "ואיש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי" (ב' 7). כתובים רבים מגנים זנות. דוגמות לכך: ישעיה נ"ז 3-4 ירמיה ה' 7, יחזקאל ט"ז, כ"ג, הושע א' - ג', ד' 14, משלי ז' ועוד.

⁴²⁹ פעם אחת נוספת מופיע גינוי לזנות ולהוללות כאחד: "זנות יין ותירוש יקח לב" (הושע ד' 11). פעמים רבות מגנים הכתובים את שתית היין ואת תוצאותיה - מצב השיכור הבזוי. דוגמות לכך: ישעיה כ"ב 13, כ"ח 1-13, משלי כ' 1, כ"ג 20, 29-35, קהלת ב' 2-3, ועוד.

⁴³⁰ נדון על הדרישות הללו בפרק המוסרי.

⁴³¹ גרנשאו, יואל, עמ' 176-177.

⁴³² בעמוס ח' 6 מופיעה האשמה דומה: "לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים".

⁴³³ מספר מזמורים בתהילים מתארים געגועים של שבויים לארץ ישראל ולמקדש. דוגמות לכך: "צמאה נפשי לאלהי לאל חי מתי אבוא ואראה פני אלוהים (תהילים מ"ב 3, ראה פסוקים 4-5), "על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון" (קל"ז 1, וכן שם 2-6).

⁴³⁴ גרינץ, "על הגלות", עמ' 24-26, טוען כי נבואת יואל על מכירת אנשי ירושלים ויהודה בידי הצורים והפלשתים עוסקת באירוע שבה דנה נבואת עמוס על פלשתים: "על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (עמוס א' 6), ועל צור: "על הסגירם גלות שלמה לאדום" (9). חוקרים נוספים מקשרים בין נבואת יואל לנבואת עמוס. דוגמות לכך: הרן, תקופות ומוסדות, עמ' 303-308, אלן, יואל, עמ' 111, ויסמן, "עמוס", עמ' 128, ועוד. אולם עמוס אינו מוכיח את מושא מכירת העבדים כנבואותיו. הופמן, הנבואות על הגוים, עמ' 167, וייס, ספר עמוס, עמ' 32, פאול, "ספר עמוס" (1991), עמ' 158, מסופקים אם נבואת עמוס עוסקת בפשע על ישראלים. פוליי, עמוס, עמ' 71-72, מביא נבואות אלו בדיון על נבואות אוניברסליות, ונבואתו מגנה מכירת

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מלמכור את הישראלים לעבדות (הסגרה) מופיעה פעמיים בספרות הנבואה⁴³⁵. הדרישה מכוונת אל עמים שמכרו ישראלים לעבדות לאחר החלשות הישראלים בזמן חורבן בית המקדש הראשון (הוזה). הדרישה מועברת לגויים באמצעות גינויים וענישה בעקבות הסגרת הישראלים לאויביהם ולמשעבדיהם.

12. החובה להישמע לנביאים הישראלים⁴³⁶

i. הקדמה⁴³⁷

בסיפור יציאת מצרים ישנם צווים מנומקים של ה' אל פרעה התובעים ממנו, להישמע למשה ולאהרון, ולשחרר את עם ישראל מעבדות. ה' מצווה את משה ואת אהרון לומר לפרעה כי עם ישראל המשועבד במצרים הם "בני⁴³⁸ בכורי ישראל" (שמות ד' 22), ועל כן: "ואמר אליך שלח את בני ויעבדני" (שמות ד' 23). השימוש במטאפורות הקשורות לקשרים משפחתיים ("בני בכורי"), ובכינוי האינטימי: "עמי" (ה' 1)⁴³⁹, מעיד על קשר מיוחד בין ה' לבין עם ישראל כדברי הושע: "כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני" (י"א 1). המונח: "בן" יכול להתפרש ככינוי לאיש מכובד מורס מעם. על פי נוסח הברית שבין ה' לדוד בנבואת נתן, ה' מכונה: 'אב של דוד': "אני

עבדים מכל עם. על כן לא ניתן לקבוע בודאות כי נבואת עמוס מאשימה את הפלשתים ואת הצורים בהסגרת הישראלים לאדום.

⁴³⁵ בנבואת יואל מופיעים שלושה עמים (צור צידון ופלשת) יואל ד' 1-8, עובדיה 14 (אדום).

⁴³⁶ הדיון שלפנינו עוסק בצווים המפורשים בכתובים הניתנים לנוכחים שעליהם להישמע לנביאים ישראלים. על כן לא נדון בשליחות הלא מודעת הניתנת למלך אשור (ישעיה י" 5-15), למלך בבל (הגוי מצפון) (ירמיהו ד' 7-6), למדים (ישעיה י"ג), לכורש (ישעיה מ"ד 28 – מ"ה 13) ועוד; השלמה לדיון זה ייערך בסעיף העוסק בחובה לציית לה' לקמן בעמ' 137-140.

⁴³⁷ להלן נדון ברעיון המרכזי שעומס בבסיס הדרישה: הנביא הישראלי הוא הנציג של ה' אל הגויים. נבאר רעיון זה באמצעות כתובים מסיפור יציאת מצרים.

⁴³⁸ השווה: ה'בן יקיר לי אפרים אם ילד שעשועים" (ירמיה ל"א 19). בספר דברים מכוונה עם ישראל: "בנים אתם לה' אלוהיכם" (י"ד 1). בהמשך הכתוב מבואר כינוי זה כעליונות של עם ישראל על עמים אחרים: "כי עם קדוש אתה לה' אלהיך ובך בחר ה' להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה" (שם 2). ראה על כך אצל יעקב, שמות, עמ' 104-105, ריכרט, "ישראל הבכור", עמ' 347-349. התייחסות זו של ה' אל עם ישראל מצויה בתיאורי השגשוג של הישראלים אשר מקיימים את הברית עם ה'.

⁴³⁹ משה ואהרון מבארים את דברי ה' ואומרים לפרעה: "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר" (שמות ה' 1). נוסח זה מופיע גם בהמשך הסיפור: שמות ז' 16, 26, ח' 16, ט' 1, 13, י' 3.

אהיה לו לאב והוא יהיה לי לבן" (שמואל ב' ז' 14)⁴⁴⁰. קוק⁴⁴¹ טוען כי ישנו שימוש ב"נוסחת אימוץ" כמטאפורה ליחס שבין ה' לבין דוד⁴⁴², כפי שאומר ישעיהו: "כי ילד לנו בן נתן לנו ותהי המשרה על שכמו" (טי' 5)⁴⁴³.

למונח: "בן", ישנה משמעות נוספת במקרא. על פי נוסח האיגרת של אחז לתגלת פלסר מלך אשור⁴⁴⁴, המונח: "בן" דומה למשמעות המונח: "עבד": "עבדך ובנך אני" (מלכים ב' ט"ז 7). פנשם⁴⁴⁵ טוען כי השימוש במונח: "בן", בהקשר זה הוא מונח המתאים למכתב מאת נתן אל מנהיג מעצמה⁴⁴⁶. ניתן לשלב את שתי המשמעויות של המונח: "בן" (מכובד ועבד) בסיפור יציאת מצרים. השימוש במונח: "בן" ביחס לעם ישראל, כאשר מופיעה הדרישה לשחרר את עם ישראל, משמעה: פרעה חייב לשחרר את עם ישראל כי הם אומצו⁴⁴⁷ על ידי ה', ועל כן הם נתינים (עבדים) שלו, ועליהם לעובדו. נוסף על כך, פרעה חייב בכבודם של הישראלים, שהרי הם בניס מכובדים של ה', ואסור לשעבדם⁴⁴⁸.

⁴⁴⁰ ראה: "ה' אמר אלי בני אתה אני היום ילדתך" (תהילים ב' 8), דוד קורא לה': "הוא יקראני אבי אתה אלי וצור ישועתי" (פ"ט 26), ראה בהקשר דומה: "עמד נדבות ביום חילך בהדרי קדש מרחם משחר לך טל ילדתך" (ק"י 3).

⁴⁴¹ קוק, "המלך הישראלי", עמ' 202-225.

⁴⁴² ראה אצל טיגאי, "אימוץ", עמ' 300-301, אצל ויינפלד, "ברית הענקיה", עמ' 192, ואצל הייס, "ניטשית המלך", עמ' 314-315, ועוד.

⁴⁴³ כך מסביר פליישמן, *הורים וילדים*, עמ' 50-51.

⁴⁴⁴ אגרת זו לא מופיעה בסיפור המעשה בנוסח דברי הימים ב' כ"ח 20-24. נוסח דומה נמצא בדברי בן הדד ששולח את חזאל עבדו לדרוש את ה' באמצעות אלישע: "בנך בן הדד מלך ארם שלחני אליך" (מלכים ב' ח' 9).

⁴⁴⁵ פנשם, "אב ובן בברית", עמ' 128-129.

⁴⁴⁶ על אפיון הבקשה של אחז לסייע לו בעימות עם ארם כבקשה של ואסל (נתן) ממנהיג מעצמה, ראה עודד, "בקשת אחז", עמ' 68-69. כוגן ותדמור, *מלכים ב'*, עמ' 187, טוענים כי המונח: "בן", האמור כאן, מלמד על המעמד המשפטי הנמוך של אחז לעומת תגלת פלסר מלך אשור. אולם לדבריהם, מונח זה אינו שכיח באגרות של נתינים (ואסלים) לאדוניהם, מלכי המעצמות. לדעתם המונח: "בנך" נתווסף על ידי המספר.⁴⁴⁷ מלניק, "ישראל הילד", עמ' 247-259, מציג דמיון בין התפיסה המופיעה במקרא כי עם ישראל אומץ על ידי ה', נשמרים תחת חסותו (דברים ל"ב 10), ומקבלים ממנו נחלה (ירמיה ג' 19), לבין הזיקה המשפטית בין המאמץ ל"בנו" על פי תעודות מן המזרח הקדום.

⁴⁴⁸ אופנהיימר, *הנבואה הקדומה*, עמ' 351, מבאר בדרך דומה את שתי המשמעויות של המונח: "סגולה". לדעתו משמע הכתוב, היות עם ישראל מדומה לואסל (נתן) מכובד: "אולם שלא כמשמעות השם ואסל בתחום הפוליטי חילוני, המצביע, על מעמד נחות, מוסב מושג זה בתורה על עמדת הבכורה של ישראל ביחס לעמים בהיותו עם בחירתו של הקב"ה, העובד אותו כפי שעבד עובד את אדניו".

בדברי ה' המכוונים לפרעה מופיע גם המונח: "בכור" (שמות ד' 22). השימוש במונח זה מוסיף נימוק נוסף לדרישה לשחרר את עם ישראל. על פי האמור במזמורי תהילים היחס שבין ה' לבין המלך דומה ליחס שבין אב לבן בכור שהוא עליון על אחיו: "אף אני בכור אתנהו עליון"⁴⁴⁹ למלכי ארץ" (תהילים פ"ט 28). בחברה הישראלית הקדומה חובה היה לכבד את הבכור⁴⁵⁰. על כן משמעות הביטוי: "בכורי ישראל" בדברי ה' אל פרעה: כשם שהאחים נחותים בדרגתם מהבכור, וכל הבנים סרים למרותו של אבי המשפחה, כך עם ישראל הוא עליון על כל העמים (והמצרים בתוכם) וכל בני האדם סרים למרותו של ה'. יוצא מכך, שפרעה חייב להישמע למשה ולאחרון שהם שליחי ה', כשם שאח חייב להישמע לבכור הממלא את שליחות האב, ולשחרר את הישראלים מעבדות.

ii. ניתוח הכתובים

(א). סיפור יונה

סיפור יונה בנינוה (יונה ג' 4-10), ממחיש את החובה של הנוכרים להישמע לנביא ישראל⁴⁵¹. יונה מכריז⁴⁵²: "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (4). קריאה זו, גרמה להיענות מהירה ומלאה. הסיפור מתאר את תגובת אנשי נינוה: "וויאמינו אנשי נינוה באלוהים" (5). תיאור אמונה בה' הנובעת מפעילות של נביא, דומה לתיאור המופיע סמוך לסיפור קריעת ים סוף: "וויאמינו בה' במשה

⁴⁴⁹ ראה דברים כ"ו 19: "ולתתך עליון על הגוים אשר עשה". גרינשפאן, אחים, עמ' 20, טוען כי המשמעות של תהילים פ"ט 28 ודברים כ"ו 19, היא זהה.

⁴⁵⁰ כתובים רבים מתארים את יתרון הבכור על אחיו. יתרונו הוא בנחלתו הכפולה (דברים כ"א 17), מנהיגותו וכבודו. המנהג המתואר בסעודה של יוסף עם אחיו: "וישבו לפניו הבכר כבכרתו והצעיר כצערתו" (בראשית מ"ג 33), מעיד על מעמד שיש לבכור בקרב אחיו. בתלמוד בבלי מסכת כתובות ק"ג ע"א, מופיעה דרשה על האות ו' בכתוב: "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ' 12): וי"ו יתירה - לרבות את אחיך הגדול". במקרים רבים הבכור יורש את המלוכה אם אביו הוא מלך, כפי שמסופר על יהושפט: "ואת המלוכה נתן ליהורם כי הוא הבכור" (דברי הימים ב' כ"א 3). על מעמד הכבוד של הבכור ומנהיגותו במסגרת המשפחה בישראל בתקופת המקרא ולאחריה, ובתרבויות אחרות, ראה אצל הרטוס, "בכור", עמ' 123-126, אצל רובין, "הבכור במקרא", עמ' 155-170, ואצל ברין, סוגיות במקרא, עמ' 53-56.

⁴⁵¹ קלמנטס, "המטרה של ספר יונה", עמ' 19-22, מבאר כי שליחותו של יונה להטיף לאשורים היא שליחות "מיסיונרית". בולין, חופש, עמ' 141-142, מקשר בין סיפור יונה לבין ירמיה י"ח 1-10. בשני המקרים מתוארת הזיקה בין הגוים לבין ה' ותורת הגמול המתאימה להם בהירה ומפורשת.

⁴⁵² סטוארט, יונה, עמ' 489 מעיר, כי המחבר לא דן בשאלת התקשורת בין יונה דובר העברית לבין נמעניו דוברי האכדית. לפיו, המספר רוצה להדגיש את הנוסח העברי שה' שם בפי יונה: "וקרא אליה את הקריאה אשר אנכי דבר אליך" (פסוק 2). ששון, יונה, עמ' 232, מעיר כי הסיפורים המקראיים, הכתובים עברית, מצטטים נוכרים בשפה העברית. פרתיים, המסד של יונה, עמ' 105-106, טוען כי הפער התקשורתי בין יונה לנמעניו הוא אחד מן הרכיבים לקביעה כי סיפור יונה לא התרחש במציאות.

עבדו" (שמות י"ד 31)⁴⁵³. זקוביץ⁴⁵⁴ טוען, כי משמעות תגובתם היא: "שהם מאמינים לדבריו בפי נביאו"⁴⁵⁵. ששון⁴⁵⁶ טוען, כי השימוש במונח: "אמונה", ולא במונח: "יראה", ביחס לאנשי נינוה, מלמד, כי האמונה של אנשי נינוה, מהווה תקוותם להצלה אלוהית מן הפורענות הצפויה. דומה הדבר להטפת יהושפט: "האמינו בה' אלהיכם ותאמנו האמינו בנביאיו והצליחו" (דברי הימים ב' כ' 20)⁴⁵⁷.

מלך נינוה ואנשיו גוזרים צום ותשובה (5-9), והגזירה מתבטלת (10). תיאור ההיענות המיידית והטוטאלית של אנשי נינוה לקריאתו של איש זר (יונה), אף שאינה מנומקת, מעלה ספק אם הסיפור אכן התרחש⁴⁵⁸. העיר נינוה מתוארת בנבואת נחום כעיר דמים, חמס, שקר ושחיתות: "הוי עיר דמים כלה כחש פרק מלאה לא ימיש טרף" (גי' 1)⁴⁵⁹.

קשה להאמין, כי הכרזה קצרה: "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" (4), תגרום למהפך מידי ורדיקאלי. נכוחים דברי סימון⁴⁶⁰: "תשובת אנשי נינוה חורגת מן המציאות האנושית... אין לה אחריות במקרא, ובניגוד לנסיים, אי אפשר לתלות את התשובה בהתערבות אלוהית, שכן היא מתוארת במודגש כמעשה בני אדם (גי' 10)". אולם אף על ספק זה, מדגים הסיפור נכוחה, את חובתם של עמי העולם לציית לנביא הישראלי. המשמעת לנביא היא חיונית, ומבטיחה את קיומם ואת שלוותם.

(ב). שליחות ירמיה לעמי הסביבה (ירמיה כ"ז 1-11)

דברי ירמיהו, המחייב את אומות העולם להישמע לשליח אלוהי אוטנטי, ולא להתפתות לנביא ולקוסם זר: "ואתם אל תשמעו אל נביאיכם ואל קסמיכם ואל חלמתיכם ואל ענניכם ואל כשפיכם אשר הם אמרים אליכם לאמר לא תעבדו את מלך בבל כי שקר הם נבאים לכם" (כ"ז 9-10), דומים

⁴⁵³ ראה גם שמות ד' 31, י"ט 19.

⁴⁵⁴ זקוביץ, "יונה", עמ' 228.

⁴⁵⁵ רד"ק, בפירושו על יונה ג' 5, טוען, כי אנשי הספינה המתוארים ביונה א' 3-16, הגיעו לנינוה וסייעו ליונה בשליחותו. להסבר זה אין סיוע בכתובים.

⁴⁵⁶ ששון, יונה, עמ' 243.

⁴⁵⁷ דומה הדבר לדברי ישעיהו: "אם לא תאמינו לא תאמנו" (ישעיהו י' 9), ראה גם ישעיה מ"ג 10. סימון, יונה, עמ' 69, מבאר את אמונת אנשי נינוה – פחד. תמוה, מדוע אם כן הכתוב לא מציין את המונח "וייראו", כדי לציין זאת. לעומת זאת, בסיפור האונונייה היראה מופיעה במפורש: "וייראו האנשים יראה גדולה".

⁴⁵⁸ חוקרים רבים טוענים כי סיפור זה לא יכול היה להתרחש במציאות. ראה אצל פרתהיים, שם 107-108, סטוארט, שם, עמ' 440-442, ששון, שם, עמ' 21-22, סימון, שם, 10-15, ועוד. ראה אצל סימון, שם, דחיית דעת וייזמן, "נינוה של יונה", עמ' 50-51, הסובר כי סיפור זה יכול היה להתקיים.

⁴⁵⁹ ראה על כך אצל בולין, "ואני לא אחוסני", עמ' 117-118.

לחוק הניתן בספר דברים המעמת את הנבואה של השליחים הישראלים הלגיטימיים עם הקוסמים הזרים. החוק הקובע: "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעו" (י"ח 15), מופיע מיד לאחר האיסור להישמע לעצות השקר של נביאי העמים האחרים: "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעו" (שם 14) ⁴⁶¹.

זיץ ⁴⁶² טוען כי ישנו קשר בין פעלו של ירמיהו הנביא לבין דמות הנביא בחוק ספר דברים: "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך" ⁴⁶³ ונתתי דברי בפיו" (דברים י"ח 18). לפיו, ירמיהו מגלם את דמות הנביא האידיאלי, וחובה על הכל, **אף על הגויים**, להישמע לו. על פי האמור כאן, מלכי אדום, מואב, עמון, צור וצידון מצווים ליישם את הצו המופיע בספר דברים: "אליו תשמעו" (שם 15), באמצעות משמעת לירמיהו. הסירוב לציית, עלול להביא עליהם סנקציה אלוהית של חרב, רעב ודבר (ירמיה כ"ז 8).

(ג). הציות של כורש לנביאים הישראלים (הצהרת כורש)

על פי עזרא (א' 2-3), ודברי הימים ב' (ל"ו 23), המלך הפרסי כורש, מצהיר כי הוא מקיים את דבר ה', ומתיר לגולים מיהודה לשוב לירושלים ולבנות את בית המקדש: "כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא **פקד עלי** לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה". דבריו של כורש הם ראויים ומשובחים בפי הכותב הרואה בהם מעשה ה': "העיר ה' את רוח כרש מלך פרס" (עזרא א' 1, דברי הימים ב' ל"ו 22).

הצגת כורש כאיש הנאמן לה' בעזרא ובדברי הימים, אשר ה' העיר את רוחו, **דומה** לדמותו של כורש המוצגת בנבואת ישעיהו השני. על פי ישעיהו השני, כורש ממונה על ידי ה', להשיב את עם

⁴⁶⁰ סימון, שם, עמ' 11.

⁴⁶¹ שבידט, "חוק הנביא", עמ' 68-69, טוען כי הקשר בין "חוק הנביא" (דברים י"ח 15-22), לבין האיסור לשמוע קוסמים זרים, הנאמר קודם לכן (שם 9-14), מעיד על ההתמודדות של נביאי האמת מול נביאי השקר והמאגיה בתקופת ירמיהו.

⁴⁶² זיץ, "נבואת משה", עמ' 3-27.

⁴⁶³ הולט, "האם היה ירמיהו דיטרונמיסטי?", עמ' 111, טוענת כי דמותו של ירמיהו דומה לדמותו של משה. השוואה בין דמותו של ירמיהו לבין דמותו של משה מופיעה בדברי ר' יודה בן סימון, פסיקתא דרב כהנא א', עמ' 229: "אתה מוצא כל מה שכתוב בזה כתוב בזה".

ישראל לירושלים ולסייע בהקמת המקדש: "האמר לכרש רעי"⁴⁶⁴ וכל הפצי ישלם ולאמר לירושלם תבנה והיכל תוסד" (ישעיה מ"ד 28), "הוא יבנה עירי וגלותי ישלח" (שם מ"ה 13).

אולם הצגת כורש בנבואת ישעיהו השני אינה **מתאימה** להצגתו בעזרא ובדברי הימים. על פי הנבואה, כורש אינו מודע לשליחותו: "אכנך ולא ידעתני" (שם, מ"ה 5)⁴⁶⁵. לעומת זאת, על פי כותבי עזרא ובדברי הימים, כורש מודע לשליחותו ואומר: "ה' פקד עלי" (עזרא א' 2, דברי הימים ב' ל"ו 23). לפיכך, הצגת כורש המצהיר: "ה' פקד עלי", בעזרא ובדברי הימים, היא שבח למלך נוכרי המציית לדברי ה' ופועל להגשמת דברי ה' ביד נביאיו.

סביר להניח, כי הציטוט המיוחס לכורש בעזרא ובדברי הימים, אינו מעיד על אמונתו הדתית של כורש⁴⁶⁶, אלא על תבונתו הפוליטית. אנדרוס⁴⁶⁷ טוען כי השימוש של כורש בצירוף: "ה' אלוהי השמים" (עזרא א' 2, דברי הימים ב' ל"ו 23), משרת צרכים דיפלומטיים. התנסחות זאת תואמת הן את האמונה הישראלית בה' אלוהי השמים⁴⁶⁸, והן את האמונה הפרסית המייחסת כינוי זה ("אלוהי השמים") ל'אהורה מזדה' אלוהיה⁴⁶⁹. על פי הממצאים בארמונות מלכי פרס הקדומים, דברי כורש מלמדים על סובלנות דתית האופיינית למשטרו. ב"גליל כורש"⁴⁷⁰, מתוארת מדיניותו של

⁴⁶⁴ רועה הוא כינוי למנהיג. ראה ירמיה ג' 15, כ"ג 4-1, יחזקאל ל"ד ועוד. בהמשך הנבואה מכונה כורש: "משיחו" (מ"ה 1) – ממונה על ידי ה'. ראה שמואל א' י"ב 3, שמואל ב' י"ב 7, מלכים ב' ט' 3, תהילים פ"ט 21, ועוד.

⁴⁶⁵ כך אומר ישעיהו השני: אאורך (אסייע לך) ולא ידעתני" (6). על השליחות האלוהית המיועדת לכורש מבלי להודיעו, כתבו לינדהגן, מוטיב העבד, עמ' 287-288, לטו, "עבד ה' וכורשי", עמ' 186-187, אוסולט, ישעיה מ' - ס"ו, עמ' 200-201, ועוד. במחקרו דנים אנו על דרישות של ה' המיועדות לנוכרים, אשר הם יכולים לשומעו ולפעול על פיהן, לעומת זאת, השליחות המכוונת לכורש היא **לא מודעת**, לכן אין מקום לדון כאן בעניין זה.

⁴⁶⁶ בויס, "הדת של כורשי", עמ' 26-31, מעלה ספקות על נאמנותו של כורש הגדול לדת הזרטוסטרית. היא מוכיחה את דבריה מממצאים מיוחדים בקברו (עמ' 28), מהשם החריג של בתו הבכירה: "אטוסה" (עמ' 28-29), ומההימנעות של כוהני הדת הפרסית מלהזכירו ברשימותיהם (עמ' 30). אף אם כך הוא, אין הדבר מעיד על נאמנותו של כורש לה' אלוהי ישראל. יתכן ודבריה, מעידים כי אמונתו הדתית החריגה, גרמה לו לנהוג ברובח לב לנתיניו הזרים. סיכום הדעות השונות בעניין זה, ראה אצל, קורט, "כורש", עמ' 83-97.

⁴⁶⁷ אנדרוס, "ה' אלוהי השמים", עמ' 52-53.

⁴⁶⁸ זהו כינוי נפוץ לה' במקרא. ראה: גם בראשית כ"ד 3, 7, יונה א' 9, תהילים קל"ו 26, דניאל ב' 18, 37, 44, עזרא ו' 9, נחמיה א' 5, ב' 4, 20, ועוד.

⁴⁶⁹ כך סוברים גם וויליאמסון, עזרא, נחמיה, עמ' 12, הולמגרן, תחיית ישראל, עמ' 8-10, וצייטלין, היחודות העתיקה, עמ' 269, בלנקינסופ, עזרא, נחמיה, עמ' 75, ועוד.

⁴⁷⁰ ראה פריצ'ארד, ANET, עמ' 316. התרגום לעברית לקוח מהלצר וקוכמן, "עזרא", עמ' 129.

כורש כסובלנית לדתות אחרות ומשחרר אומות רבות מעבדות לחירות: "כל מלכי תבל... אשר מקדשיהם היו חרבים מלפני כן, החזרתי את האלים יושבים בתוכם, וכוננתי להם מקדש עולמים. כינסתי את כל תושביהם והשבתי את מקום מגוריהם". כורש, המתיר לנתיניו להקים אוטונומיה דתית סביב מקדש מקומי, חפץ לרכוש את אמונם של נתיניו, ולשלוט בנקל על קצווי תבל⁴⁷¹. זאת ועוד, ניתן לומר כי הציות של כורש לצו ה' מהווה פרשנות היסטוריוגרפית. בפתיה לציטוט דברי כורש, כותבי עזרא ודברי הימים מקשרים בין דברי כורש לבין המסורת הנבואית: "לכלות דבר ה' מפי ירמיה" (עזרא א' 2, בדברי הימים ב' ל"ו 23), המרמזת על שיבת ציון לאחר תום שבעים שנות גלות⁴⁷². לפיכך ניתן לומר, כי כותבי עזרא ודברי הימים מזהים את כורש כמגשים את רצון ה' ומציית לנביאיו הישראלים.

iii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה להישמע לנביאים הישראלים מופיעה בשני סיפורים ושלוש נבואות⁴⁷³. בכל המקרים⁴⁷⁴ העבירו הנביאים אל מלכי הגויים ואל עמם דרישות אלוהיות הקשורות לקונסטלציות הפוליטיות הייחודיות אליהן נקלעו (הוזה).

13. החובה לכבד את הנביא הישראלי

i. ניתוח הרעיון והכתוב⁴⁷⁵

(א). סיפור נעמן (מלכים ב' ה')

עצתו של אלישע לנעמן, מהווה הדרכה כיצד להירפא מהצרעת: "הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן וישב בשרך לך וטהר". על פי הסיפור, אלישע סירב תחילה וקרא: "הלא טוב אמנה ופרפר

⁴⁷¹ ראה על כך אצל גרישמך, "אירן", עמ' 133, תדמור, "הרקע ההיסטורי", עמ' 450-473, הלצר וקוכמן, "עזרא", עמ' 128-130, ועוד.

⁴⁷² ראה ירמיה כ"ה 11-12, כ"ט 10. מסורת זו מופיעה גם בדניאל ט' 2.

⁴⁷³ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 3 מופעים: סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), הצהרת כורש (עזרא א' 1-2, דברי הימים ב' ל"ו 22-23). בספרות הנבואה ישנם 7 מופעים: ירמיה כ"ז 1-11 (5 עמים), יונה ג', כורש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7).

⁴⁷⁴ לבד מהצו המכוון לכורש, עליו דנו לעיל.

⁴⁷⁵ מכיוון שהכתובים הללו, עוסקים בשני מקרים ייחודיים, נאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתובים. ישנו סיפור נוסף: הצלת ירמיהו באמצעות עבד מלך הכושי (ירמיה ל"ח 7-13, ל"ט 15-18). עבד מלך הכושי, לא היה יכול לשאת את הימצאותו של ירמיהו בסכנה ובביזיון בתוך בור טיט והוא הזדרז להצילו. דנו בסיפור זה בסעיף העוסק בחובה להציל ישראלים, לעיל בעמ' 49-50, ואין מקום לעסוק בכך שנית כאן.

נהרות דמשק מכל מימי ישראל הלא ארחץ בהם וטהרתי" (שם 12). אולם עבדיו הפצירו בו⁴⁷⁶ להישמע לנביא, והוא התרצה וציית לאלישע. הציות לדברי אלישע לטבול בנהר הירדן העלה ארוכה לצרעת נעמן (10-14). כוהן⁴⁷⁷ טוען כי דברי נעמן: "ועתה קח נא ברכה מאת עבדך" (שם 15), מעידים כי נעמן מקבל על עצמו מעמד משפטי של נתין (וסאל) לה' באמצעות אלישע, הנביא הישראלי. מור⁴⁷⁸ טוענת, כי ההימנעות של אלישע לקבל מנעמן מנחה, והשבועה המתלווה לה: "חי ה' אשר עמדתי לפניו" (16), מלמדות את נעמן כי הנביא הישראלי הוא כפוף לה', ותפקידו לתווך בין ה' לבין בני האדם. על פי הסיפור, נעמן הבין את תפקידה של הנבואה בישראל וקיבל את מרותה⁴⁷⁹. הסיפור מציג ניגוד, בין נעמן השר הארמי שכיבד את ה' (מלכים ב' ה' 1-19), לבין גיחזי, משרתו הישראלי של אלישע הנביא. גיחזי מגונה על התנהגות לא ראויה בשמו של הנביא (שם 20-27). ניגוד זה, מחדד את הזיקה בין הדרישה לכבד את הנביא המכוונת לגויים, לבין הדרישה הזוהר המכוונת לישראלים⁴⁸⁰.

(ב). המפגש של אלישע עם חזאל (מלכים ב' ח' 8-15)

בסיפור המפגש שבין אלישע לחזאל (שם ח' 8-13), מתוארת ההכנעה⁴⁸¹ של בן הדד וחזאל לפני הנביא. בן הדד מלך ארם החולה, אומר לחזאל עבדו לומר לאלישע: "בנך⁴⁸² בן הדד מלך ארם

⁴⁷⁶ זקוביץ, גבוה, עמ' 69, מדמה את היענותו של נעמן לעבדיו, להיענותו לנערה הקטנה מארץ ישראל (מלכים ב' ה' 4). בשני המקרים השר החשוב נוהג על פי עצות עבדיו.

⁴⁷⁷ כוהן, "מלכים ב' ה'", עמ' 178.

⁴⁷⁸ מור, ישועות אלוהים, עמ' 78-79.

⁴⁷⁹ שם עמ' 80. ראה גם פרתהיים, היסטוריה דיטרמניסטית, עמ' 154, זקוביץ גבוה, עמ' 81, שמש, סיפורי אלישע, עמ' 74.

⁴⁸⁰ הדרישה המכוונת לישראלים לכבד נביאים שליחים, נפוצה מאוד במקרא. דוגמות לכך: דברים י"ח 15-22, שמואל א' ט"ו 22, מלכים א' כ' 35-36, ירמיה כ"ה 3-4, יחזקאל ב' 7, עמוס ז' 12-17, דברי הימים ב' ל"ו 15-16, ועוד.

⁴⁸¹ על פי הסיפור, בן הדד מלך ארם שלח את חזאל עם מנחה גדולה ובה: "כל טוב דמשק משא ארבעים גמלי". רופא, "מלכים ב'", עמ' 65, טוען כי תיאור המנחה הגדולה שהביא חזאל לאלישע, מעיד על רצון להשפיע על אלוהי אלישע (ה'), כדי שנבואת אלישע תהיה בעלת תוצאה חיובית.

⁴⁸² ברגן, אלישע, עמ' 157, טוען שסמיכות המלה: "בנך", ל"בן הדד", רומזים על הכרה של המלך הארמי, על פי כותב הסיפור, בגדולתו של אלישע: "Ben Hadad Becomes ben Elisha". על פי דבריו, בן הדד מכיר בייחודו של ה' אלוהי אלישע.

שלחני אליך לאמר האחיה מחלי זה" (9)⁴⁸³. על פי נוסח האיגרת של אחז לתגלת פלסר מלך אשור המופיע בספר מלכים, המונח: "בן" דומה למשמעות המונח: "עבד": "עבדך ובנך אני" (מלכים ב' ט"ז 7). פנשם⁴⁸⁴ טוען כי השימוש במונח: "בן", בהקשר זה הוא מונח המתאים למכתב מאת נתן אל מנהיג מעצמה.

דברי ההכנעה של חזאל: "מה עבדך הכלב" (שם 13), קדמה לבשורה של אלישע המיועדת לו: "הראני ה' אתך למלך על ארם" (שם). אלול⁴⁸⁵ מעיר, כי על פי הסיפור, אין ציווי מפורש של הנביא לחזאל. הנביא מוסר אינפורמציה רלוונטית עבורו, כדי שיפעל להגשים את התוכנית האלוהית על פי הבנתו⁴⁸⁶. נלסון⁴⁸⁷ טוען, על פי הסיפור, חזאל נעשה שותף להגשמת התוכנית האלוהית כפי שנמסרה לו מפי אלישע⁴⁸⁸. המצב החדש שנוצר, בו חזאל שותף לשליחות האלוהית, מיישם בדרך מקסימליסטית את מערכת היחסים הרצויה בין נביא ישראלי לבין נמען נוכרי⁴⁸⁹. לאור זאת נתן להסיק, כי ההתייחסות החיובית של בן הדד וחזאל כלפי אלישע, מהווה יישום נאות של ציפיית ההיסטוריוגרף מהארמים לכבד נביא ישראלי.

⁴⁸³ זקוביץ, *מקראות*, עמ' 34-36, טוען כי סיפור הדרישה של אחזיהו מלך ישראל בבעל זבוב אלוהי עקרון, והימנעותו מלכבד את ה' אלוהי ישראל (מלכים ב' א'), הוא סיפור בבואה של סיפורינו. הצגת המלך ישראלי הדבק באלוהים אחרים, מועצמת כאשר היא מנוגדת לתיאור מלך ארמי הנכנע לה' אלוהי ישראל.

⁴⁸⁴ פנשם, "אב ובן בברית", עמ' 128-129.

⁴⁸⁵ אלול, *המדיניות של ה'*, עמ' 85-86.

⁴⁸⁶ דומה הדבר לסיפורי חלומות במקרא המוסרים אינפורמציה אלוהית לנמען, כדי שישתלב בתוכנית האלוהית. פולק, *הסיפור במקרא*, עמ' 190, טוען שזהו תפקידם של החלומות בסיפורי יוסף: "מצד אחד האל מודיע בהם מה עתיד להתרחש, אך מצד שני, יש בהודעתו כדי לכוון את האירועים ולגרום להתגשמות החלומות". על סיפורי החלומות כאינפורמציה אלוהית, ראה בחיבורי, *מסרים לא מילוליים*, עמ' 53-54, 83, ראה שם הערה 138.

⁴⁸⁷ נלסון, *מלכים*, עמ' 194-195.

⁴⁸⁸ במלכים א' י"ט 15, מופיע ציווי אלוהי לאליהו למשוך את חזאל למלך על ארם. סיפור זה מתאר היענות של אלישע, תלמידו של אליהו, לצו זה.

⁴⁸⁹ אופנהיימר, *הנבואה הקדומה*, עמ' 248, טוען כי הגיבוי האלוהי למינויו של חזאל להיות מלך על ארם, מהווה בשורה עבור חזאל. יתכן ועל פי הסיפור, ההתנהגות הראויה של חזאל כלפי אלישע מבססת את זכאותו לכך; על פי המתואר בהמשך המפגש בין אלישע לחזאל (מלכים ב' ח' 12-13), המינוי של חזאל למלך על ארם על ידי נביא ישראלי נותן גיבוי אלוהי למעשי האיבה של חזאל בישראלים (שם 12). גיבוי זה מתפרש

ii. אפיון הדרישה ודרך זיהוייה

הדרישה לכבד את הנביאים מופיעה בשני סיפורים. בסיפורי אלישע, ובסיפור המתאר את ייסורי ירמיהו בתקופת המצור⁴⁹⁰. הדרישה מיועדת לשרים ארמיים אויבים בסיפורי אלישע (נעמן וחזאל), ולעבד כושי בארמון צדקיהו. ניתן לומר, שהקונסטלציות המיוחדות שאליהן נקלעו הנוכרים הללו, היוו מניע להטלת הדרישה לכבד את הנביאים הישראלים שפגשו. הכבוד שרכשו לנביאים, העניק להם זכאות לסיוע אלוהי, ומתוך כך ניתן להסיק כי הגויים נדרשים לעשות כן.

כענישה אלוהית לישראלים החוטאים. ראה על כך. אצל רופרכט, "המלכת חזאל", עמ' 73-82. ההיתר שניתן לחזאל להעניש את הישראלים החוטאים בימיו אינו ציווי. על כן אין מקום לדון על כך בעבודתנו.
⁴⁹⁰ מכיוון שעסקנו בסיפור זה בסעיף העוסק בדרישה להציל ישראלים בשעת סכנה, לעיל בעמ' 49-50. אין מקום לדון בכך שנית כאן.

1. הקדמה

i. רעיון קללת האדמה

(א). סיפורי בראשית הקדומים

על פי תפיסה רווחת במקרא⁴⁹¹, הקללות של ה' לבני אדם, מביאות עליהם השפלה⁴⁹², אובדן רכוש⁴⁹³, מחלות⁴⁹⁴, מוות⁴⁹⁵ וחורבן הארץ⁴⁹⁶. על פי סיפורי בראשית הקדומים, חטאים⁴⁹⁷ הביאו קללה אלוהית על האדמה, שפגעה ביושבים בה בדרך דומה. הקללה האלוהית גרמה למצב כלכלי קשה ומשפיל, מוות וחורבן.

חטאו של אדם גרם לקללת אדמתו: "ארורה האדמה בעבורך" (בראשית ג' 17). קין שהרג את הבל נענש: "כי תעבד את האדמה לא תספ תת כחה לך" (שם ד' 11)⁴⁹⁸. ספינה⁴⁹⁹ טוען כי קין דרדר את קללת האדמה שהחלה בימיו של אדם. חטאו של אדם גרם להצלחתה של האדמה להוציא את יבולה לאחר מאמץ רב: "בזעת אפיך תאכל לחם" (בראשית ג' 19), אולם חטאו של קין⁵⁰⁰ גרם לחורבן סופי של האדמה ולנישולו ממקצוע החקלאות.

רעיון זה מופיע גם בסיפורים הקשורים למבול. בתקופת נח, כאשר אנשי דורו חמסו ועשקו את זולתם, האדמה הייתה מקוללת: "האדמה אשר אררה ה'" (ה' 29), "לא אוסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם" (ח' 21). הקללה האלוהית גרמה לחורבן העולם באמצעות גשמי מבול (שם ו' 13, ח' 21, ט' 11, 15).

⁴⁹¹ על המשמעויות וההשלכות של הקללות, ראה לעיל בעמ' 17.

⁴⁹² ראה ויקרא כ"ו 17, 37, דברים כ"ח 41, 43-44, 48, 68.

⁴⁹³ ראה ויקרא כ"ו 16, דברים כ"ח 17-18, 38-40, 51, מלאכי ב' 3.

⁴⁹⁴ ראה ויקרא כ"ו 16, דברים כ"ח 20-22, 27, 35, 60.

⁴⁹⁵ ראה ויקרא כ"ו 22, 28, דברים כ"ח 48, 51, ל' 19, תהילים ל"ז 22.

⁴⁹⁶ ראה מלכים ב' כ"ב 19, ירמיה כ"ה 18, מ"ט 13, ועוד.

⁴⁹⁷ דיון על תוכנם ומשמעותם של החטאים של ראשוני האנושות, ייערך להלן בדיון על ניתוח הכתובים, וגם במהלך ניתוח הדרישות החברתיות.

⁴⁹⁸ וויטנברג, "ניתוק ושחרור מהאדמה", עמ' 109-110, דן בתפקיד של האדמה כ"גיבור השלישי" (לאחר הוצאתו של הבל מה"זירה", נותרו שני גיבורים מרכזיים בסיפור: ה' וקין), בסיפור רציחת הבל בידי קין.

⁴⁹⁹ ספינה, "האדמה", עמ' 319-332, במיוחד בסיכום (עמ' 332).

⁵⁰⁰ ספינה, שם, עמ' 325, מסביר את הקשר בין "קללת האדמה", לבין דמי הבל הזועקים מן האדמה (בראשית ד' 11-10). על משמעות ניב זה, ראה לקמן בעמ' 106-107.

(ב). האיסור לטמא את העולם (ישעיה כ"ד 13-1)

בנבואת ישעיהו מתואר חורבן העולם בעתיד: "הנה ה' בוקק הארץ ובולקה"⁵⁰¹ ועוה פניה והפיץ ישיבה... אבלה נבלה הארץ אמללה נבלה תבל" (כ"ד 3-1)⁵⁰². לדעת חוקרים רבים⁵⁰³, נבואת ישעיהו בפרק כ"ד מיועדת לכל אומות העולם. מעיד על כך השימוש של הנביא במונחים קוסמופוליטיים: "תבל" (4)⁵⁰⁴, "אנוש" (6)⁵⁰⁵, "בתוך העמים" (13)⁵⁰⁶. ההנמקה לחורבן היא: "והארץ חנפה תחת ישיבה" (5). המונח: "חנפה", המוסב אל הארץ, יכול להתפרש, כזיהום⁵⁰⁷. כלומר הארץ התלכלכה

⁵⁰¹ משמע הביטוי הרס גמור: "כי בקקום בקקים וזמריהם שחתו" (נחום ב' 3), ראה שם 11.
⁵⁰² ישנו דמיון בין נבואת ישעיהו, לבין רעיון: "קללת האדמה" המופיע בסיפורי בראשית הקדומים. ראה על כך אצל קרלס, "קללת האדמה בישיבה כ"ד 6", עמ' 123-128. פרימר קנסקי, "אתרחסיס והמבול", עמ' 154, מורי, *הברית הקוסמית*, עמ' 14-22, סיקורה, *הברית בעמוס*, עמ' 252-254, מדמים את המונח "ברית עולם" המופיע בישיבה כ"ד 5, למונח זה האמור בברית הקשת בסיפור נח (בראשית ט' 16). אולם זהו דמיון לשוני ולא דמיון מהותי. בכל מקרה עוסק הכתוב בצד אחר של העומדים בברית. "ברית עולם", בסיפור נח, מוסב כלפי אלוהים. הכתוב מתאר הגנה אלוהית על החברה האנושית והימנעות מהישנות החורבן: "וראיתיה לזכר ברית עולם בין אלהים ובין כל נפש חיה בכל בשר אשר על הארץ" (בראשית ט' 16). אולם החוק, התורה והברית בישיבה כ"ד 5 מכוונים אל החברה האנושית: "הארץ חנפה תחת ישיבה... על כן אלה אכלה ארץ ויאשמו ישיבי בה" (שם 5-6). אולם ישנו קשר בין הפרת החוקים בישיבה כ"ד 5 לבין החמס והשחיתות של דור המבול (בראשית ו' 11-13). גם על פי סיפור המבול, וגם על פי נבואת ישעיהו, הפרה של חוקים חברתיים מצדיקים חורבן העולם.

⁵⁰³ דוגמות לכך: ווטס, *ישעיה א' - ל"ג*, עמ' 320-322, קלמנטס, *ישעיה א' - ל"ט*, עמ' 200, לוטה, "ישעיה כ"ד", עמ' 226-231, ועוד.

⁵⁰⁴ משמעות המלה תבל היא העולם כולו. לעיתים זוהי משמעותה של המונח: "ארץ". המונח: "ארץ" מופיע בנבואה זו עשר פעמים (1, 3, 4 [פעמיים], 5, 6 [פעמיים], 7, 11, 13). הקשרה של הנבואה, מעיד כי המונח ארץ משמעו בנבואה זו, הוא העולם כולו. במקומות אחדים במקרא מופיעים המלים: "תבל" ו"ארץ" כצמד: "כל ישיבי תבל ושכני ארץ" (ישעיה י"ח 3), "הארץ ומלואה תבל וכל צאצאיה" (ל"ד 1), "מלכי ארץ כל ישיבי תבל" (איכה ד' 12) ועוד.

⁵⁰⁵ השווה תהילים ט' 21: "ידעו גוים אנוש המה". משמעות המושג אנוש במקרא הוא בן אדם: "מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו" (שם ח' 5, ראה גם קמ"ד 3). אין במקרא זיהוי אתני או לאומי למושג: "אנוש".

⁵⁰⁶ אוסולט, *ישעיה א' - מ'*, עמ' 443-444, גיונסון, *מתנהו ובוהו*, עמ' 94-96, ולוטה, שם עמ' 228-231, ראה שם הערה 9. החוקרים הללו טוענים שביטויים אלו מהווים הוכחה, שדברי ישעיהו מכוונים לתושבי העולם כולו. ראה שם דיון על אפשרות לקשר נבואה זו לירושלים: "כי מלך ה' צבאות בהר ציון ובירושלים" (שם 23), ולזהות את ירושלים כקריית התהוה (פסוק 10). אולם המונחים הקוסמופוליטיים האמורים בנבואה, מלמדים כי הפשט של הכתובים הללו (1-6), עוסקים בחורבן העולם.

⁵⁰⁷ כך מתרגמים אברבק, "חנף", עמ' 208, וסיבולד, "חנף", עמ' 37. על הקשר בין המושג: "חנף", לבין הטומאה (קלקול) של הארץ. ראה אצל סיבולד, שם עמ' 43.

מהחטא, עומס החטא הכביד עליה, היא נטמאה, ויושביה אבדו את זכאותם לגור בה⁵⁰⁶. השימוש של ישעיהו בשורש חנ"ף בזיקה למרחבי תבל, ייחודי. משמעות דבריו מתאימים לנאמר בחוק ערי המקלט: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ" (במדבר ל"ה 33). על פי הנאמר בספר במדבר, הימנעות החברה מלהעניש רוצחים גורמת לטומאה ולקלקול מוסרי בארץ ישראל (הארץ תחנף)⁵⁰⁹.

ii. חוקים טבעיים

ניתן להסיק מהאמור לעיל, כי ישנו חוק אוניברסלי, שלפיו מקומות יישוב חרבים אם יושביהם חוטאים במידה בלתי נסבלת. ישעיהו אינו מבאר את האשמתו לעמים, אלא מתאר את אשמתם: ויאשמו בה" (כ"ד 6)⁵¹⁰. ר' אברהם בן עזרא⁵¹¹ מסביר, כי דברי ישעיהו המאשים את יושבי הארץ ש"עברו תורות" (שם 5), משמעו: "שיקול הדעת שכל בני האדם משתוים בו". לדעתו, ישנם חוקים הגיוניים המהווים קונסנזוס, המהווים בסיס לקיום חברה. סביר להניח, כי כוונתו לחוקים האוסרים להזיק איש לרעהו (עברות פליליות)⁵¹².

חוקרים רבים⁵¹³ טוענים, כי החברה האנושית מצווה לשמור אמנות חברתיות המגנינות על החברה האנושית מפני עוולות העלולות לנבוע מרוע ומזדון של בני אדם. האמנות הללו מכונות בנבואת ישעיהו: "ברית עולם" (כ"ד 5)⁵¹⁴, והן מבוססות על חוקים טבעיים (natural laws). על פי נבואת ישעיהו, הפרתם עלולה לטמא את מקום המגורים ולהחריבו.

⁵⁰⁶ שימוש דומה בשורש חנ"ף בהקשר זה קיים גם בירמיה ג' 1, 2, 9, מיכה ד' 11, תהילים ק"ו 38. ראה גם ויקרא י"ח 25, כ' 22-23, ירמיה ב' 7, יחזקאל ל"ו 17-19, ועוד. אין מסגרת עבודתנו מתאימה למחקר השוואתי בין טומאת ארץ ישראל לבין טומאת ארצות העולם.

⁵¹⁰ משמעות המונח: "אשם", הוא מעשה שלילי הגורם לאדם להיות חייב בדינו. מצבו מחייב עונש או כפרה באמצעות קורבן. אחי יוסף מצדיקים את הצרה שבאה עליהם ואומרים: "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת" (בראשית מ"ב 21). ראה גם שמואל ב' י"ד 13, יחזקאל כ"ב 4, הושע י"ד 1, חבקוק א' 11, עזרא ט' 6, ועוד. המונח: "אשם", מופיע בחוק קורבן האשם: "בעשתה אחת ממצות ה' אשר לא תעשינה ואשם" (ה' 27). לאחר דיני הקורבן נאמר: "וכפר עליו הכהן ונסלח לו" (שם 31). ראה על כך אצל מילגרום בספרו, *פולחן*, ואצל קרפטנר וגריסנטקי, "אשם", עמ' 553-557, ואצל אברבק, "אשם", עמ' 566-577, וביבליוגרפיה שם.

⁵¹¹ ראבי"ע, *הכתר*, ישעיה כ"ד 5.

⁵¹² כגון האיסור לרצוח, לגזול, לאנוס נשים וכיוצא"ב. נדון על דרישות אלו במקומן.

⁵¹³ ראה סקירת ספרות על כך לעיל במבוא, עמ' 3, הערה 8.

⁵¹⁴ דומה הדבר לנבואת זכריה: "ואמר לא ארעה אתכם המתה תמות והנכחדת תכחד והנשארות תאכלנה אשה את בשר רעותה ואקח את מקלי את נעם ואגדע אתו להפיר את בליתי אשר כרתי את כל העמים" (י"א 9). ראה על כך אצל סיקורה, שם, עמ' 252-253.

2. החובה לכבד בריתות בינלאומיות

i. ניתוח הרעיון והכתוב⁵¹⁵

עמוס מאשים את הצורים בהתעלמות מקיום ברית והפרתה: על הסגירם גלות שלמה לאדום

ולא זכרו⁵¹⁶ ברית אחים" (א' 9). הימנעות הנביא לזהות את בעל הברית מלמדת כי ישנו איסור

להפר בריתות והסכמים בינלאומיים⁵¹⁷.

"ברית אחים" המופיעה כאן, משמעה ברית בין צדדים שווים⁵¹⁸. אין במקרא האשמה לנוכרים על

הפרה של ברית חסות (ברית ואסלית). אולם התנהגותם של נשיאי העדה ודוד המלך, בסיפורים על

ברית הגבעונים⁵¹⁹ המשועבדים לישראלים⁵²⁰, וההאשמה של יחזקאל המכוונת לצדקיהו מלך

יהודה שהפר את ברית החסות עם נבוכדנצר מלך בבל⁵²¹, מלמדות כי אסור להפר ברית חסות⁵²².

⁵¹⁵ הדרישה לכבד בריתות מופיעה בנבואה אחת (עמוס א' 9). על כן יש מקום לאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתוב.

⁵¹⁶ כתובים אחדים מציינים כי "זכירה" של ברית משמעה קיומה וביצועה: "לשמרי בריתו לזכרי פקדיו" (תהילים ק"ג 18). ראה גם בראשית ט' 12, 15, ויקרא כ"ו 42, 45, יחזקאל ט"ז 60 ועוד. על כן משמע "שכחה" ("ולא זכרו") של הברית, הוא התעלמות מקיומה ברית והפרתה.

⁵¹⁷ ראה על כך אצל שפיגל, התנ"ך כערש למשפט העמים, עמ' 133-152, ואצל אולין, "כבוד", עמ' 201-218. ⁵¹⁸ דוגמה לכך: דברי חירם אל שלמה: "מה הערים אשר נתת לי אחי" (מלכים א' ט' 13). מונח זה נמצא בסיפור על אחאב ובן הדד: "אחי הוא" (מלכים א' כ' 32). ראה על כך פריסט, "ברית אחים", עמ' 400-406, הרן, "ברית", עמ' 203-208, ועוד. החוקרים הללו מדמים מונח זה למונח: "אוהב", שהוא היחס של חירם אל שלמה (שם ה' 15).

⁵¹⁹ הישראלים בגלגל מנעיים להכות את הגבעונים על אף גילוי התרמית: "ולא הכוס בני ישראל כי נשבעו להם נשיאי העדה בה' אלהי ישראל... ויאמרו הנשיאים אל כל העדה אנחנו נשבענו להם בה' אלהי ישראל ועתה לא נוכל לנגע בהם" (יהושע ט' 18-19). דוד המלך התיר לגבעונים להוקיע שבעה מבניו של שאול, לאחר שהתברר כי שאול הפר את הברית עם הגבעונים (שמואל ב' כ"א 1-9).

⁵²⁰ יהושע ט' 20-27. על היחסים בין הישראלים לגבעונים ראה אצל הלפרן, "גבעון", עמ' 303-316, אלגביש, "ברית יהושע והגבעונים", עמ' 53-61.

⁵²¹ בנבואת יחזקאל מופיעה ברית חסות בין מלך בבל לבין מלך יהודה: "להיות ממלכה שפלה לבלתי התנשא לשמר את בריתו לעמדה" (י"ז 14). הנביא טוען על הפרת ההסכם מצדו של צדקיהו: "היצלח הימלט העשה אלה והפר ברית ונמלטי" (שם 16, ראה גם שם 19). על פי דברי יחזקאל צדקיהו ימות בתוך בבל על כענישה על מעשה זה (שם 16).

⁵²² ויסמן, "גאולת דמם של הגבעונים", עמ' 155, מצוין כי, על פי הסיפור, הגבעונים לא שייכים לעם ישראל (שמואל ב' כ"א 2), ובכל זאת הם קבלו רשות לשפוט את משפחתו של שאול על פי חוקיהם. תביעתם להוקיע את בניו של שאול קבלה גושפנקה חוקית בסיפור.

ii. אפיון הדרישה חרף זיהויה

הדרישה לכבד ברית בינלאומית מופיעה בנבואה אחת המכוונת לצורים (עמוס א' 9). ההקשר הספציפי של הנבואה, עוסק באיסור מכירת אנשים המצויים בקשרי ברית עם הצורים לעבדות (הסגרה)⁵²³. עמוס מגנה תופעה זו ומייעד חורבן לעם הצורי שנהג כך (שם 10), ומתוך כך ניתן להסיק שהגויים חייבים להימנע מלעשות כן.

3. הדרישה מכל עמי הסביבה להיכנע לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 1-11)

i. ניתוח הרעיון והכתוב⁵²⁴

המסר הנבואי ששלח ירמיהו למלכים של אדום, מואב, צור וצידון (ירמיה כ"ז 1-11), לפיו, עליהם להיכנע לנבוכדנצר מלך בבל: "ועבדו אתו כל הגוים... והיה הגוי והממלכה אשר לא יעבדו אתו... בחרב וברעב ובדבר אפקד על הגוי ההוא" (7-8) הוא ייחודי⁵²⁵. על פי נבואתו, הוא (ירמיהו) השליח הלגיטימי מאת ה', ונבואתו מחייבת את הישראלים ואת הנוכרים כאחד⁵²⁶. התפיסה העולה מכך, שהי' שולט בהיסטוריה ובכוחו למנות מלכים כרצונו⁵²⁷. מכיוון שהי' בחר בנבוכדנצר לשלוט במרחבי העולם⁵²⁸ אין רשות לאיש לערער על כך.

ii. אפיון הדרישה חרף זיהויה

הדרישה להיכנע לנבוכדנצר מופיעה בנבואה אחת בספר ירמיהו (כ"ז 1-11). ירמיהו שלח את הציווי האלוהי - להיכנע לנבוכדנצר, למלכי אדום, מואב, עמון, צור וצידון, באמצעות שליחים

⁵²³ נדון בדרישה זו לקמן.

⁵²⁴ הדרישה לכבד בריתות מופיעה בנבואה אחת (ירמיה כ"ז 1-11). על כן יש מקום לאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתוב.

⁵²⁵ רעיון זה מופיע בלשון קצרה בירמיה כ"ה 11.

⁵²⁶ ראה על כך אצל אוברהולט, *איים השקר*, עמ' 28-29.

⁵²⁷ ראה שמואל א' י" 24, ט"ז 1, 12-13, מלכים א' י"א 29-39, ט"ז 7-1, י"ט 15-16, מלכים ב' ח' 8-15, ט' ט' 10-1, הושע י"ג 11, דניאל ב' 21, ד' 28-30, 33, ה' 30, 28, ועוד. התפיסה לפיה ה' הוא ממליך מלכים, מממשת את ריבונותו על הגויים ("מלך הגויים - ירמיה י' 7). ראה סקירה על כך במבוא, לעיל בעמ' 4, הערה 14.

⁵²⁸ רעיון זה זהה למינוי כורש להנהיג את העולם (ישעיה מ"ד 28-29 מ"ה 13), כתבנו על כך בדיון על "הצהרת כורש", לעיל בעמ' 80-82.

שהיו בירושלים (דיפלומטים). הדרישה האלוהית היא ייחודית, ומתאימה לקונסטלציה הפוליטית שאירעה בתקופה המתוארת בימי ירמיהו⁵²⁹.

4. איסור השמדת המונים

i. ניתוח הרעיון והכתובים⁵³⁰

על פי סיפור המבול, חטאם של אנשי הדור הוא חמס ושחיתות תמידיים: "רבה רעת האדם בארץ... ותמלא הארץ חמס... כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (בראשית ו' 5, 11-12)⁵³¹. לא ניתן להצביע על חטא ספציפי שהצדיק את חורבן דור המבול, זאת עקב נקיטת ביטויים כוללניים: "ותשחת הארץ", "חמס", "השחית כל בשר את דרכו על הארץ" המקשים את זיהוי החטא הספציפי אשר מצדיק את חורבן העולם⁵³².

התרגום המקובל למלה חמס הוא: violence⁵³³, שמשמעו אלימות. כלומר, החמס אינו חטא ספציפי, אלא הוא: רשע ופריעת חוק בהקשר חברתי. הסבר זה מתאים לנאמר במזמור תהילים:

⁵²⁹ לנבואה זו היבטים שונים. ראה השלמות לדיון זה בעמ' 78-79, 192.

⁵³⁰ דרישה זו מתאימה גם לסיפור המבול, בו נדון להלן, וגם לתפיסת העולם המגנה את ההתפשטות האימפריאלית, על כך נדון לחוד בסעיף הבא.

⁵³¹ גם הביטויים המופיעים בהמשך הסיפור עוסקים בכך: "רק רע כל היום", "ותמלא הארץ חמס" (שם 11, גם שם 12). ראה על כך קליינס, "התיאולוגיה של המבול", עמ' 132.

⁵³² ר' יוחנן, תלמוד בבלי, סנהדרין ק"ח ע"א אומר: "בא וראה כמה גדול כוחה של חמס שהרי דור המבול עברו על הכל ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל". כך פרשו רש"י, פירוש ראשון בראב"ע, רד"ק, רמב"ן, חכתר, בראשית ו' 11, ועוד. הסבר זה למלה: "חמס", מתאים למשמע ביטוי זה בנבואת עמוס: "האצרים חמס ושד בארמנותיהם" (ג' 10), בנבואת מיכה "אשר עשירה מלאו חמס" (ו' 12), ונבואת צפניה: "הממלאים בית אדניהם חמס ומרמה" (א' 9). אולם אין ראייה ברורה, כי כך מתפרש המושג: "חמס", בסיפור המבול. ראב"ע, שם בפירושו השני, ולנדי, "מבול", עמ' 121, הערה 11, טוענים כי משמע המלה: "חמס" כאן הוא פריצות מינית. דבריהם נסמכים על המסופר בסיפור הסמוך: "ויקחו להם נשים מכל אשר בחרו" (בראשית ו' 2). אולם אין למשמע זה מקבילה נוספת במקרא.

⁵³³ דוגמות לכך: סקינר (סדרת ICC), בראשית, עמ' 159, פון ראד, בתרגום מרקס (סדרת OTL), בראשית, עמ' 121, דוידסון (סדרת CBC), "בראשית א' - י"א", עמ' 72, וונהם (סדרת WBC), בראשית א' - ט"ו, עמ' 149, ועוד. סקירת פרשות, ראה אצל גרדנר, "משפט אקולוגי", עמ' 126-127.

"איש חמס רע" (ק"מ 12)⁵³⁴. לפיכך נכוחים דברי קאסוטו⁵³⁵ הסובר, כי אנשי דור המבול היו רשעים ועברו חטאים רבים ומגוונים ולכן הושמדו⁵³⁶.

סבירים דברי פרימר - קנסקי⁵³⁷ והרלנד⁵³⁸, הטוענים כי משמעות המונח: "חמס" האמור

כאן⁵³⁹ הוא רצח⁵⁴⁰. הסבר זה מתאים למשמעות של המלה: "חמס" בכתובים אחדים: בסיפור

אבימלך: "לבוא חמס שבעים בני ירבעל ודמם לשום על אבימלך" (שופטים ט' 24), בנבואת יואל:

"חמס בני יהודה אשר שפכו דם נקיא בארצם" (ד' 19). ובנבואת חבקוק: "מדמי אדם וחמס ארץ"

(חבקוק ב' 8, 17)⁵⁴¹.

⁵³⁴ השווה: ופי רשעים יכסה חמס" (משלי י" 6, 11), "ונפש בגדים חמס" (שם י"ג 2), "על לא חמס בכפי" (איוב ט"ז 17). ראה גם ישעיה נ"ט 6, יחזקאל ז' 23, כ"ב 26, צפניה ג' 4, תהילים י"א 5, ועוד.

⁵³⁵ קאסוטו, "מנח ועד אברהם", עמ' 35-36.

⁵³⁶ ספייזר, "בראשית" (סדרת AB), עמ' 47, מתרגם את המילה חמס ל: "lawlessness". כלומר, אנשי דור המבול, לא ידעו חוקי צדק ויושר. דבריו מתאימים לנאמר למעלה על חוקים טבעיים שכל אדם חייב לשמור.

ספייזר מוכיח את דבריו מדברי שרה אל אברהם: "חמסי עליך... ישפט ה' ביני וביניך" (בראשית ט"ז 5).

לדבריו אין החמס חטא ספציפי, אלא הוא חוסר רצון ללמוד את חוקי המוסר. דומים לכך דבריו של קליינס,

"התיאולוגיה של המבול", עמ' 133-134, הטוען שמשמעות המונח: "חמס", הוא החוקים הטבעיים. אולם

אין לדבריו ראייה מתיאורי חטא דור המבול.

⁵³⁷ פרימר קנסקי, "אתרחסיס והמבול", עמ' 153.

⁵³⁸ הרלנד, ערך חיי האדם, עמ' 37-40.

⁵³⁹ ון ויגיקגבוס, "יונה ג'", עמ' 228-229, טוענת שזו המשמעות גם ביונה ג' 8.

⁵⁴⁰ בירמיה כ"ב 3, מופיע איסור החמס בסמיכות לגול ולרצח: "וגר יתום ואלמנה אל תנו אל תחמסו ודם נקי

אל תשפכו במקום הזה". למרות האיסור הנפוץ על הישראלים להימנע מעשיית "חמס" (דוגמות רבות לכך

הובאו במהלך הדיון), אין במקרא איסור דומה מכוון לישראלים להימנע מהשמדת עמים. יתכן והימצאותה

של דרישה האלוהית מנוגדת: ההוראה לבצע מלחמת "חרם" (השמדה טוטלית) על עמים ספציפיים: על

עמלק (דברים כ"ה 17-19, שמואל א' ט"ו), ועל כנען (במדבר ל"ג 53, דברים ז' 2, כ" 17, יהושע י"א 14-15,

ועוד), ועימותים טריטוריאליים עקובים מדם עם אומות רבות, גרמו לכותבי המקרא להתעלם מעיסוק.

בדרישה זו בתוכחתם כלפי הישראלים; קליינס, "התיאולוגיה של המבול", עמ' 132-134, טוען כי יש קשר

בין סיפור המבול לסיפורים על רציחות המתוארות קודם לכן. סיפור רציחת הבל בידי קין (בראשית ד' 8),

ודברי ההתפארות של למך לאחר שרצח: "כי איש הרגתי לפצעי וילד לחברתי" (שם 23).

⁵⁴¹ ייתכן, כי על פי דבריהם ניתן לומר, כי משמעות כי השורש שח"ת בסיפור המבול, המופיע בסמוך

למונח: "חמס": "ותשחת הארץ לפני האלהים ותמלא הארץ חמס וירא אלהים את הארץ והנה נשחתה כי

השחית כל בשר את דרכו על הארץ" (בראשית ו' 11-12) משמעו השמדה. זוהי אחת מן המשמעויות של

השורש: "שחת" במקרא. מתאים הדבר לשימוש השורש: "שחת" בסיפורי מלחמה: "וישחתו בני ישראל

בבנימין" (שופטים כ" 35). ראה גם שם 21, 25, בראשית י"ח 28, 31, 32, שמואל ב' י"ד 11, דניאל ח' 25,

דברי הימים ב' כ"ד 23, ועוד. בסיפור שישק מופיע הביטוי: "להשחית לכלה" דברי הימים ב' י"ב 12. אולם

ניתן גם לומר כי השורש: "שחת", יכול להתפרש כחטא וכקלקול מידות ההתנהגות, כפי שנאמר בסיפור חטא

העגל: "לך רד כי שחת לעמד" (שמות ל"ב 7). ראה דברים ל"א 29, יחזקאל כ" 44, הושע ט" 9, תהילים י"ד 1,

נ"ג 2, דברי הימים ב' כ"ו 16 ועוד. הסבר זה מתאים אף למונח נוסף של השורש שח"ת, אשר משמעו להרוס

ביאור המונח: "חמס", כרצח, מתאפשר עקב סיבות אחדות. ראשית, החוקים שנתנו לנו ולבנו לאחר המבול קשורים לרציחה: "אך את דמכם לנפשתכם אדרש מיד כל חיה אדרשנו ומיד האדם מיד איש אחיו אדרש את נפש האדם שפך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט' 5-6)⁵⁴². דומה הדבר לציוויים של חוקי ברית (שמות ל"ד 11-26), שנתנו לאחר חטא "עגל מסכה" (שם ל"ב 4), החוקים הללו פותחים באיסור עבודה זרה (11-16), ובתוכם האיסור: "אלהי מסכה לא תעשה לך" (17). מטרתם של החוקים הללו לתקן את "חטא העגל". סביר לומר, כי הצווים לאחר המבול קשורים לחטא הרצח ובאים לתקנו. שנית, במהלך תיאור המבול נוקט הכתוב בתיאור העונש האלוהי בלשון דומה לתיאור החטאים. קאסוטו⁵⁴³ מקשר בין ריצוי עונש החטא באמצעות מבול, אשר הוא משחית את הארץ⁵⁴⁴, לבין חטא השחתת הדרך האמור בסיפור (בראשית ו' 11-12): "הפורענות תהיה מידה כנגד מידה: הם השחיתו את דרכם, ולפיכך הנני משחיתם"⁵⁴⁵. על פי האמור לעיל ניתן לומר, כי עונש הכליון הטוטלי מתאים לחטא הרצח בדרך של מידה כנגד מידה. ראייה נוספת מביאה קרימר קנסקי⁵⁴⁶, המקשרת בין הביטוי: "ותמלא הארץ חמס" (בראשית ו' 11), לבין ביטוי דומה בנבואת יחזקאל: "ותמלא הארץ דמים" (יחזקאל ט' 9)⁵⁴⁷. יתכן ואפשר לזהות באמצעות הדמיון בין הביטויים, כי יחזקאל נקט בפרשנות פנים מקראית⁵⁴⁸, ולדידו משמעות המונח: "חמס", זהה למונח: "דמים"⁵⁴⁹ שהקשרו הרווח במקרא הוא רצח⁵⁵⁰.

ולקלקל, כמו: "לא תשחית את עצה" (דברים כ' 19) ראה גם שם פסוק 20, "ולא תשחית פאת זקנד" (ויקרא י"ט 27), שופטים ו' 4, שמואל א' ו' 5, ירמיה מ"ח 18, איכה ב' 5-6, ועוד. ראה על כך אצל ון דם, "שחת", עמ' 92-93. לפיכך לא ניתן להכריע באמצעות השורש: "שחת", המופיע כאן, את החטא הספציפי של אנשי דור המבול.

⁵⁴² נבאר את המונחים, ואת הרעיונות העולים מכתוב זה לקמן בעמ' 104-105.

⁵⁴³ קאסוטו, "מנוח ועד אברהם", עמ' 39.

⁵⁴⁴ כך מתואר העונש: "והנני משחיתם את הארץ" (בראשית ו' 13), ראה גם את האמור בברית הקשת: "ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ... ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר" (בראשית ט' 11, 15).

⁵⁴⁵ על עקרון מידה כנגד מידה בין ה' לאדם, ראה אצל שמש, "מידה כנגד מידה", עמ' 266-269.

⁵⁴⁶ קרימר קנסקי, "אתרחסיס והמבול", עמ' 153. ראה גם הרלנד, ערך חיי האדם, עמ' 35.

⁵⁴⁷ השווה: "כי הארץ מלאה משפט דמים והעיר מלאה חמס" (ז' 23). בנבואה סמוכה מזכיר יחזקאל:

"מלאו את הארץ חמס" (ח' 17). גרינברג, "יחזקאל א' - כ"י", עמ' 178, טוען כי יחזקאל משתמש בנבואותיו בביטויים מסיפור המבול.

⁵⁴⁸ ראה על כך את חיבורו של זקוביץ: פרשנות פנים מקראית. מושג זה זוכה להתייחסות נרחבת, אולם אין בחיבורו התייחסות לפרשנות מונחים בסיפורת מתוך ספרות הנבואה.

⁵⁴⁹ על הקשר בין המושג: "חמס", לבין הרצח, בהקשר זה ראה אצל, סטק, "האדם וגאולת הדם", עמ' 118-130, ובמיוחד בעמ' 125.

ii. אפיון הדרישה מדרך זיהויה

הדרישה להימנע מרציחות המוניות בקרב עמים רבים מופיעה 6 פעמים בסיפורי בראשית ובספרות הנבואה⁵⁵¹. הדרישה מכוונת למנהיגי אימפריות ולכל אדם. הדרישה ניתנת לגויים באמצעות גינויים ועונשי מוות המיועדים לגויים שהרגו בני אדם רבים, מתוך כך לומדים הגויים כי חובה להימנע מלעשות כן.

5. גינוי לפשעי האימפריאליזם⁵⁵²

i. הקדמה

(א). הרחבת החוק הפלילי למישור הבינלאומי

בתקופת האירועים המתוארים בספרות הנבואה, נהגו מנהיגי האימפריות להרוג את מתנגדיהם הפוליטיים, וליהנות מתנובות הארצות הכבושות⁵⁵³. נוכח תופעות אלו, ישעיהו⁵⁵⁴, נחום⁵⁵⁵ חבקוק⁵⁵⁶ ירמיהו⁵⁵⁷ ויחזקאל⁵⁵⁸, גינו את המלכים האימפריאליסטים האשורים, המצרים והבבלים בנבואותיהם⁵⁵⁹. הנביאים האשימו את מנהיגי האימפריות באשמות פליליות בינלאומיות: רצח, חמס וגזל⁵⁶⁰, וייעדו להם מוות וביזיון מאת ה'⁵⁶¹.

⁵⁵⁰ דוגמות לכך: שמות פרק כ"ב 1, דברים י"ט 10, כ"ב 8, שמואל א' כ"ה 26, ט"ז 8, שמואל ב' כ"א 1, מיכה ז' 2, תהילים ק"ו 38, דברי הימים א' כ"ב 8, ועוד.

⁵⁵¹ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנו מופע אחד: רצח במישור הבינלאומי בסיפור המבול (בראשית ו' 11-12). בספרות הנבואה ישנם 5 מופעים: ישעיהו י' 7, ל"ג 8 (אשור), שם י"ד 5, חבקוק א' 17 (בבל). ירמיהו מ"ו 8 (מצרים). נאחד את הדיון על כתובים אלו, עם הגינוי הנבואי לחטאי האימפריאליזם, להלן בסעיף הבא.

⁵⁵² להלן נדון בשש הדרישות שמופיעות במאמרו של וינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם", עמ' 9:

- א. איסור השמדת המונים (דנו בכך לעיל, אך נצרף את הכתובים העוסקים בכך בהקשר הרעיוני הכולל).
- ב. איסור ביזה ושעבוד עמים. ג. איסור חורבן אומות. ד. איסור הגליית המונים. ה. איסור הסגת גבול.
- ו. איסור השפלת מנהיגים.

⁵⁵³ ראה על כך אצל ליברני, "האידיאולוגיה של האימפריה", עמ' 297-317, ובספרו של אברבק, נבואה ואימפריאליזם.

⁵⁵⁴ י' 5-15, י"ד 3-23, ל"ג 1-11, ל"ז 25 (ראה גם מלכים ב' י"ט 24).

⁵⁵⁵ פרק ג'.

⁵⁵⁶ פרקים א' - ב'.

⁵⁵⁷ ירמיהו מ"ו 7-8.

⁵⁵⁸ רעיון זה מופיע בנבואת יחזקאל, לאחר תיאור עתידי לאחר עונש השפלה, המיועד למצרים: "ולא תתנשא עוד על הגוים והמעטים לבלתי רדות בגוים" (כ"ט 15).

⁵⁵⁹ ונדרהופט, האימפריאליזם הניאו בבל, עמ' 171-172, טוען כי משמעו של הצירוף בנבואת חבקוק: "חמס לבנון" (ב' 17), הוא מחאה נגד פגיעה פיזית בעמים רבים ורחוקים. המקום לבנון משמש דוגמה למקום רחוק ועשיר שבזיזתו מסמלת את פשע האימפריאליסט. אולם סביר להניח, כי מונח זה מתקשר למסורות

רעיון זה מיושם, באיסור הסגת הגבול. החוק הפלילי, האוסר להסיג גבול הרע הישראלי (דברים י"ט 14)⁵⁶², חל גם במישור הבינלאומי. ישעיהו, ירמיהו וחקוק האשימו את מנהיגי האימפריות בהסגת גבול במישור הבינלאומי: **"ואסיר גבולת עמים"** (ישעיהו י" 13 - אשור), **"ויאמר אעלה אכסה ארץ אבידה עיר וישבי בה"** (ירמיה מ"ו 8 - מצרים), **"ההולך למרחבי ארץ לרשת משכנות לא לוי"** (חקוק א' 6 - בבל)⁵⁶³. על פי חוקרים אחדים⁵⁶⁴ הדרישה האלוהית האמורה כאן, מתאימה לתפיסה העולה מלוח העמים: **"בארצותם איש ללשנו למשפחתם בגויהם"** (י' 5)⁵⁶⁵, ובשירת משה: **"בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים"** (ל"ב 8). על פי הכתובים הללו, ה' קבע מקום מושב לכל אומה, והציב את גבולה. לפיכך אסור לאיש לפגוע בריבונות עם אחר בארצו.

(ב). גינוי הזדון האימפריאליסטי

האיסור לעשוק אומות אחרות דומה במהותו לאיסור לעשוק כל אדם במישור הבין אישי, אולם איכותו יוצאת הדופן נובעת מהיקף הביצוע של הפשע. הנביאים מתארים את תחושותיו של האימפריאליסט אשר מוכיחות על כוונות הזדון⁵⁶⁶ המיוחסות לו במעשיו. ישעיהו אומר: **"מכה עמים בעברה מכת בלתי סרה רדה באף גוים מרדף בלי חשך"**⁵⁶⁷ (י"ד 6). בנבואת חבקוק, האימפריאליסט מכונה בתיאורים של זד: **הוא רשע (4, 13), "אשם" (11) ובוגד (13)**⁵⁶⁸. רציחת

מיתולוגיות המתאימות למונחים: **"לבנון"** ו**"בהמות"** המופיעים בפסוק זה. ראה על כך אצל הק, חבקוק, עמ' 70-76.

⁵⁶⁰ נפרט האשמות אלו להלן.

⁵⁶¹ ישעיהו י' 16-19, י"ד 7-16, ירמיה מ"ו 10-26, יחזקאל כ"ט 8-16, נחום ג' 5-19, חבקוק ב' 7-8.

⁵⁶² דנו על כך לעיל בעמ' 61.

⁵⁶³ השווה: **"הוי המרבה לא לוי"** (חבקוק ב' 6).

⁵⁶⁴ דוגמות לכך: קריגי, דברים, עמ' 379, נייט, שירת משה, עמ' 38, סנדרס, דברים ל"ב, עמ' 154-155, ועוד.

⁵⁶⁵ ראה גם שם 20, 31-32. דומה לכך הביטוי שמופיע בסיפור **"מגדל בבל"**: **"הפיצם ה' על פני כל הארץ"** (י"א 9). ראה נייט שם.

⁵⁶⁶ על פי דניאל, בנאומו לבלשאצר, גאווה רבה מהווה מניע לזדון (פשע חמור): **"וכדי רם לבבה ורוחה תקפת להזדה"** (דניאל ה' 20). רעיון זה מהווה בסיס רעיוני לצירוף: **"גאון זדים"** (ישעיה י"ג 11). האשמה דומה מופיעה שלוש פעמים בנבואת ירמיהו לבבלים (נ' 29, 31, 32). זדון הוא רשע. דוגמה לכך: **"זדנדך ואת רע לבבך"** (שמואל א' י"ז 28). ראה גם ירמיה מ"ג 2, מלאכי ג' 15, 19, תהילים קי"ט 85. במקרים אחדים הזדון מניע את הרשע לומר או לנהוג ברמייה. בהקשר זה, הזדון הוא שקר ביודעין: **"אך הנביא אשר יזד לדבר בשמי את אשר לא צויתיו לדבר"** (דברים י"ח 19, ראה שם 22). ראה גם תהילים קי"ט 69, 78.

⁵⁶⁷ בלי מניעה. שימוש דומה בשורש: **"חשך"**, ראה בראשית כ' 6, כ"ב 12, ל"ט 9, שמואל א' כ"ה 39, ועוד.

⁵⁶⁸ האשמה דומה מופיעה ביסעיה כ"ד 5: **"ויאשמו בה"**. הסבר למושג זה ראה לעיל, עמ' 88, הערה 510.

ההמונים נעשים בשמחה (15) ובלי חמלה (17)⁵⁷⁰. שיא תיאור הזדון ניכר באשמה כי הוא זובח לכלי נשקו: "על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתו" (16). תיאור סגידה לכלי הנשק הוא ייחודי לנבואת חבקוק. תיאור זה מעמיד את האימפריאליסט בסטטוס של מאמין בצדקת הרשע. תיאור רשע קיצוני, המציג תפיסה המקדשת אימפריאליזם אלים, מעמיד את שאלת חבקוק: "למה תבית בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (13), במלוא עוזה. נכוחים דברי אופנהיימר⁵⁷¹ המסביר את תלונת חבקוק כלפי ה': "לא ייתכן כי רוצחים סדיסטיים ההורגים ללא רחמים וללא הבחנה יהיו שליחי אלוהים... אי אפשר לאזן את מידת הצדק והדין על ידי רצח של עמים שלמים".

המנגנון הביוקרטי העומד לרשותו של האימפריאליסט מעצים את פשעו ומעניק לו קיום והתמדה. האימפריאליסט מבצע את פשעיו באמצעות משרתים רבים עושי דברו בקביעות⁵⁷²:

"ותמיד להרג גוים" (חבקוק א' 17). התמדה של פעולות רשע, מרחיבים את הסבל הנגרם מכך, מחמירים את איכותו, כדברי כותב משלי: "ברבות רשעים ירבה פשע" (משלי כ"ט 16)⁵⁷³.

התנהגות זו מנוגדת לתפיסה הרווחת במקרא, לפיה על המלך לנהוג ב"משפט וצדקה". על פי כתובים רבים, משפט וצדקה מהווים תנאי לקיום החברה במקומה בשלווה: "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק פן תצא כאש חמתי ובערה ואין מכבה מפני רע מעלליכם" (ירמיהו כ"א 12)⁵⁷⁴. לפיכך, הנביאים המגנים את האימפריאליסט, מדגישים כי תפיסת עולמו היא

⁵⁶⁹ בגידה משמעה הפרת אמונים. מתאים הדבר לבגידה של אישה מבעלה או לבגידה של נתינים ממלכם. ראה ירמיהו ג' 20: "אכן בגדה אשה מרעה". ראה גם שופטים ט' 23, מלאכי ב' 14, איכה א' 2, איוב ו' 15, ועוד. הבגידה מקבילה לפשע: "ידעתי כי בגד תבגד ופשע מבטן קרא לך" (ישעיה מ"ח 8). בספרות החכמה והמזמור, הבוגדים מגונים ונענשים. ראה תהילים נ"ט 6, קי"ט 158, משלי ב' 22, י"א 3, 6, י"ג 2 ועוד. ראה על כך אצל ווקלי, "בגד", עמ' 582-595.

⁵⁷⁰ רעיון דומה, מופיע בדברי עודד הנביא, הטוען כי הריגת רבים בעוצמה הנובעת משנאה, היא אשמה רבה: "ותהרגו במ בזעף עד לשמים הגיע" (דברי הימים ב' כ"ח 9). ראה על כך יפת, אמונות, עמ' 77.

⁵⁷¹ אופנהיימר, "חבקוק", עמ' 175.

⁵⁷² חוטאי דור המבול התמידו ברעתם ועל כך הם נענשו: "רבה רעת האדם... רק רע כל היום" (בראשית ו' 5).

⁵⁷³ על פי נבואת יואל ד' 11-14, ישנו קשר בין כמות הגויים הנאספים המכונים: "המונים המונים" (שם 14), לבין "רבה רעתם" (שם 13). הפשע ההמוני מסביר משפט אלוהי ועונש קשה (שם 12-13).

⁵⁷⁴ ראה גם: דברים ט"ז 18-20, שמואל ב' ח' 15, מלכים א' י' 9, ישעיהו א' 26-27, ישעיה ל"ב 16, כ"ב 3, 15, כ"ג 5, ל"ג 15, יחזקאל מ"ה 8-12, מיכה ג' 1-4, ועוד. ראה על כך אצל ויינפלד, משפט וצדקה עמ' 26-33, ואצל גיקסון, "משפט וצדקה", עמ' 218-262, ועוד.

פסולה, פשעו רב, והוא פוגע במספר קורבנות עצום, כדברי חבקוק: "יעצת בשת לביתך קצות"⁵⁷⁵
עמים רבים וחוטא נפשך" (חבקוק ב' 10)⁵⁷⁶.

ii. ניתוח הכתובים⁵⁷⁷

(א). הצגת הדרישות

ויינפלד⁵⁷⁸ מונה שש מחאות נבואיות נגד התנהגות אימפריאליסטית:

- א. השמדת עמים: "כי להשמיד בלבבו להכרית גוים לא מעט" (ישעיה י" 7)⁵⁷⁹.
- ב. בזיזת עמים וניצולם: "ועתידותיהם שושתי ואוריד כביר יושבים" (ישעיה י" 13)⁵⁸⁰.
- ג. החרבת ערים והשמת ארצות: "שם תבל כמדבר עריו הרס" (ישעיה י"ד 17)⁵⁸¹.
- ד. הגליה: "ותמצא כקן ידי לחיל העמים וכאסף ביצים עזבות כל הארץ אני אספתי" (ישעיה י" 14)⁵⁸².

⁵⁷⁵ ראבי"ע ורד"ק מבארים, כי משמעות המונח: "לקצות", הוא לכלות. דומה לכך: "בימים ההם החל ה' לקצות בישראל ויכם חזאל בכל גבול ישראל" (מלכים ב' י" 32). הק, חבקוק, עמ' 65, טוען כי המונח: "קצות" קשור לקץ ולשאל.

⁵⁷⁶ ראה גם ישעיה 13-14, י"ג 6, 16, נחום ג' 19, חבקוק ב' 8.

⁵⁷⁷ נשלב ניתוח רעיוני על הדרישות הספציפיות המוצגות כאן שיש בהם רעיונות נוספים שלא דנו בהם בניתוח הרעיוני. לפיכך אין מקום לדון בדרישה האוסרת השמדת המונים, ובדרישות האוסרות לבזוז אוצרות מארצות כבושות, להסיג גבול בינלאומי.

⁵⁷⁸ ויינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם", עמ' 9.

⁵⁷⁹ ראה גם: "מכה עמים בעברה" (ישעיה י"ד 5). "לא חשב אנוש" (שם ל"ג 8), "ותמיד להרג גוים לא יתמול" (חבקוק א' 17).

⁵⁸⁰ ראה גם ישעיה י" 14, יחזקאל כ"ט 15, נחום ב' 12-14, ג' 4, חבקוק א' 9, ב' 8-9; אין דרישה דומה לכך המכוונת לישראלים.

⁵⁸¹ ראה גם: "מאס ערים לא חשב אנוש" (ישעיה ל"ג 8), "אעלה אכסה ארץ אבידה עיר וישבי בה" (ירמיה מ"ו 8). רעיון החרבת יישובים בעולם מופיע בדברי סנחריב המצוטטים על ידי ישעיהו: "ואחריב בכף פעמי כל יארי מצור" (מלכים ב' י"ט 24, ישעיה ל"ז 25). בתו, הריגת הדרקון, עמ' 164, טוען שהתיאור של יחזקאל, הממשיל את פרעה לתנין המלכלך את היאור: "ואתה כתנים בימים ותגח בנהרתיך ותדלח מים ברגליך ותרפס נהרתם" (ל"ב 2), משמעו: פרעה, הרודן האכזר, מואשם בהרס הבריאה.

⁵⁸² ראה גם: "מקול המון נדדו גוים" (שם ל"ג 3). דומה לכך הדרישה המכוונת לפלשתים ואל הצורים: "על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום (עמוס א' 6, 9); דרישה זו דומה לדרישה המכוונת לישראלים: "לא תסגיר עבד אל אדניו" (דברים כ"ג 16). כתבנו על כך לעיל בעמ' 75-76.

- ה. סילוק גבולות בין ארצות: "ואסיר גבולות עמים" (ישעיה י" 13)⁵⁸³.
ו. השפלת מנהיגים לאומיים: "והוא במלכים יתקלס ורזנים משחק לו" (חבקוק א' 10)⁵⁸⁴.

ניתן לזהות במחאות הללו, שני מישורים של תביעות:

- א. תביעה להימנע מעושה חברתי⁵⁸⁵.
ב. תביעה להימנע מפגיעה בשלטון כל עם בארצו⁵⁸⁶.

(ב). גינוי להחרבת מקומות יישוב

ישעיהו וירמיהו מוחים נגד מנהיגי האימפריות המרחיבים מקומות יישוב: "שם תבל כמדבר עריו הרס" (ישעיה י"ד 17), "מאס ערים" (ל"ג 8), "מצרים כיאר יעלה וכנהרות יתגעשו מים"⁵⁸⁷ ויאמר אעלה אכסה ארץ אבידה עיר וישבי בה" (מ"ו 8). דבריהם מתאימים לנבואת ישעיהו השני: "לא תהו בראה לשבת יצרה" (ישעיה מ"ה 18). דברי הנביאים הללו, מציגים תפיסה כי ישנה חובה על תושבי העולם לשמור על מקומות יישוב בבניינם. אין הנביאים מטיפים לשמירה על איכות הסביבה ולהקפדה על איזון אקולוגי, אלא הם מתייחסים לחובה לשמר מקומות מגורים של בני אדם⁵⁸⁸.

⁵⁸³ ראה גם ירמיה מ"ו 8, חבקוק א' 6. איסור הסגת גבול במישור הבינלאומי המכוון לישראלים, מופיע בנאום בספר דברים. על פי הנאום, הישראלים מצווים לכבד את ירושתם, לכבד את ריבונותם, ולא לעבור בשטח ארצם, ללא היתר מפורש מהם: "אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה כי לבני לוט נתתי את ער ירשה... אל תצרם ואל תתגר בם כי לא אתן מארץ בני עמון לך ירשה כי לבני לוט נתתיה ירשה" (בי 9, 19). ראה על כך אצל שפיגל, *התנ"ך כערש למשפט העמים*, עמ' 24-35, ובמיוחד שם בעמ' 31-35.

⁵⁸⁴ דומה לו הגינוי לאדוני בזק שביזה את מלכי העמים ששבה (שופטים א' 7). נדון בכך להלן.

⁵⁸⁵ השמדה, בזיזה ושעבוד יחידים ואומות.

⁵⁸⁶ סילוק גבולות בין הארצות, השפלת מנהיגים לאומיים, הגליה, החרבת ערים והשמדת ארצות.

⁵⁸⁷ תיאור המצרים בנבואת מצרים, המדומים לגאות של היאור העולה על האומות ומכסה אותם, מהווה גינוי על סילוק הגבולות. דימוי זה מופיע בנבואת ישעיהו על הכיבוש האשורי: "ולכן הנה אדני מעלה עליהם את מי הנהר העצומים והרבים את מלך אשור ואת כל כבודו ועלה על כל אפיקו והלך על כל גדותיו וחלף ביהודה שטף ועבר עד צואר יגיע" (ח' 7-8).

⁵⁸⁸ הוטרמן, בספרו: *אקולוגיה בתורה*, טוען כי חוקים אחדים בתורה, נועדו לשמר את ארץ ישראל: "ארץ טובה ורחבה... ארץ זבת חלב ודבש" (שמות ג' 8), ולעודד את הפרחתה. דוגמות לכך: כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל" (ויקרא י"ט 23), והאיסור המכוון לישראלים האוסר להשחית עצי מאכל (דברים כ' 20-21). ראה על כך אצל רולסטון, "התנ"ך והאקולוגיה", עמ' 19-26. ראה השלמה לדיון זה בסעיף העוסק בדרישה המוסרית לפתח את מרחב המחיה, לקמן בעמ' 116-118.

הדיון שנערך בין האישה החכמה מאבל בית המעכה לבין יואב (שמואל ב' כ' 15-21), מציג תפיסה זו בבהירות בפייהם של שני גיבורי הסיפור. האישה החכמה אומרת ליואב: "אנכי שלמי אמוני ישראל אתה מבקש להמית עיר ואם"⁵⁸⁹ בישראל למה תבלע נחלת ה'" (שם 19). לדבריה השמדת עיר מגורים ישראלית היא: "נחלת ה'"⁵⁹⁰ והשמדתה נחשבת חטא חמור. לשמע דבריה, השתכנע יואב שר הצבא ונשבע: "חלילה חלילה לי אם אבליע ואם אשחית" (שם 20).

(ג). גינוי להגליית עמים

על פי נבואת עמוס: "על שלושה פשעי עזה ועל ארבעה לא אשיבנו על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום... על שלושה פשעי צר ועל ארבעה לא אשיבנו על הסגירם גלות שלמה לאדום" (א' 6, 9), הגליה והסגרה של המונים (גלות שלמה)⁵⁹¹ למקום אחר (אדום), הוא פשע המצדיק חורבן. עמוס נמנע לציין את שם העם הסובל. סביר לומר, כי הימנעותו מלהזכיר את שמו של העם הנלקח לגלות, עשויה ללמד, כי ישנו איסור להגלות כל אדם. לפיכך נראה כי דברי הסבורים⁵⁹², כי נבואה זו היא בעלת אופי אוניברסלי, מתאימים לפשט הכתובים⁵⁹³.

⁵⁸⁹ אדלר, "נשים ומסורת", עמ' 240, מציינת כי האישה החכמה נקטה במטאפורה של רצח אם. כלומר מחריב עיר ישראלית כמוהו כרוצח אמו. טיעון זה הרתיע את יואב.

⁵⁹⁰ המושג: "נחלת ה'", משמעו מקום נוכחות ה': "הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה" (במדבר ל"ה 33). עסקנו ברעיון זה לעיל בעמ' 59-61.

⁵⁹¹ דומה לכך המושג בנבואת ירמיהו: "הגלת שלומים" (ירמיה י"ג 19).

⁵⁹² הופמן, *הנבואות על הגוים*, עמ' 167, וייס, *ספר עמוס*, עמ' 32, פאול, *ספר עמוס* (תשנ"ה), עמ' 158, מסופקים אם נבואת עמוס עוסקת בפשע כלפי ישראלים. ברטון, *נבואות עמוס*, עמ' 42-45, פוליק, *עמוס*, עמ' 71-72, ווגלס, *ברית אוניברסלית*, עמ' 31-32, מביאים נבואות אלו בדיון על נבואות אוניברסליות.

⁵⁹³ על פי ויינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם", עמ' 9, דברי ישעיהו: "ותמצא כקן ידי לחיל העמים וכאסוף ביצים עזובות כל הארץ אני אספתי", ודבריו בפרק ל"ג 3: "מקול המון נדדו עמים", אף הם מגנים הגליית עמים; גרינץ, "על הגלותם", עמ' 24-26, טוען כי נבואת יואל על מכירת אנשי ירושלים ויהודה בידי הצורים והפלשתים עוסקת באירוע שבה דנה נבואות עמוס על פלשתים: "על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (עמוס א' 6), ועל צור: "על הסגירם גלות שלמה לאדום" (9). לדעתו, "אדום", היא 'אדון' בקיליקיה. ראה על כך גם אצל הרן, *תקופות ומסדות*, עמ' 303-308, אלן, *יואל*, עמ' 111, ויסמן, "עמוס", עמ' 128, ועוד. אולם אין התייחסות במחקרים הללו, על היעדרות עם ישראל בנבואת עמוס.

(ד). החובה לכבד מלכים מכהנים

בסיפור כיבוש בזק, אומר אדוני בזק שנשבה על ידי אנשי יהודה ושמעון: "שבעים מלכים בהנות ידיהם ורגליהם מקצצים היו מלקטים תחת שלחני כאשר עשיתי כן שלם לי אלוהים" (שופטים א' 7). אמית⁵⁹⁴ טוענת כי אדוני בזק אפשר למלכים השבויים לאכול שאריות מזון, כפי שנוהגים עם כלבים⁵⁹⁵. גינוי מעשה זה בפי אדוני בזק המצדיק את דינו: "כאשר עשיתי כן שלם לי אלוהים", מלמד כי אסור לבזות מלכים⁵⁹⁶.

ישנן שתי נבואות המוחות נגד פגיעה בכבודם של מלכים של עמים אחרים בחייהם ואף לאחר מותם. חבקוק מגנה את האימפריאליסט: "והוא במלכים יתקלס⁵⁹⁷ ורזנים משחק לו" (א' 10). על פי נבואה זו, התייחסות מזלזלת למנהיגים אחרים פסולה ולא מוצדקת.

עמוס מאשים את מלך מואב: "על שלושה פשעי מואב ועל ארבעה לא אשיבנו על שרפו עצמות מלך אדום לשיד⁵⁹⁸ (ב' 1). הדעה המקובלת במחקר⁵⁹⁹, כי על פי האמור כאן, מלך מואב ביזה את מלך אדום לאחר מותו. פגיעה בגוף של מת נחשבת בזיון עצום. ירמיהו מתאר את עונשו של יהויקים: "קבורת חמור יקבר סחוב והשלך מהלאה לשערי ירושלים" (כ"ב 19)⁶⁰⁰.

⁵⁹⁴ אמית, "שופטים", עמ' 33.

⁵⁹⁵ כמו: "לכלב תשלכון אתו" (שמות כ"ב 30).

⁵⁹⁶ ר' יוסף קרא, הכתר, שופטים א' 7, כותב: "אסור לבזות בני מלכים".

⁵⁹⁷ קלס הוא לעג. כפי שמסופר על הילדים שלעגו לאלישע: "ויתקלסו בו ויאמרו לו עלה קרח עלה קרח" (מלכים ב' ב' 23). ראה גם ירמיה כ' 8, יחזקאל כ"ב 4, תהילים מ"ד 14, ע"ט 4.

⁵⁹⁸ על פי נבואת ישעיהו, חומר הבערה למשרפות הסיד הוא קוצים: "והיו עמים משרפות שיד קוצים כסוחים באש יצתו" (ל"ב 12). על תעשיית הסיד בזמן הקדום, ראה אצל אביצור, "אדם ועמלו", עמ' 128-130, ואצל שפנייר, "כבשן הסיד", עמ' 9-26.

⁵⁹⁹ רעיון זה מוסכם על פרשנים וחוקרים רבים, אולם חלוקות הדעות אודות אופן הביזוי. ייתכן ומלך מואב השתמש בעצמות לבערת בור הסיד, או שהשתמש בעצמותיו במוצר הסיד, וטח בו את ביתו בדרך של בזיון. סיכום פרשנות מסורתית ומודרנית ראה אצל וייס, "ספר עמוס" ב', עמ' 67, הערה 55, ואצל פאול, עמוס (תשנ"ה), עמ' 44, ועוד.

⁶⁰⁰ ראה גם ירמיה ל"ו 30. ירמיהו מזכיר עונש דומה למלכים, השרים, הכהנים והנביאים החוטאים: "בעת ההיא נאום ה' יוצאו את עצמות מלכי יהודה ואת עצמות שריו ואת עצמות הכהנים ואת עצמות הנביאים ואת עצמות יושבי ירושלים מקבריהם ושטחום לשמש ולירח ולכל צבא השמים" (ח' 1-2). ראה גם את תיאור עונשם של כוהני הבמות שיוצאו מקברם, ועצמותם ישרפו על המזבחות (מלכים א' י"ג 2, מלכים ב' כ"ג 16). דומים לכך דברי ישעיהו: "ואתה השלכת מקברך כנצר נתעב" (י"ד 19). תפיסה דומה הרואה בבזיון המת, מעשה מזיק ומשפיל קיימת גם בספרות המסופוטמית. ויינפלד "ירמיה", עמ' 69, מתרגם את דברי אשורבניפל על העילמים: "עקרתי והרסתני וחשפתים לשמש עצמותיהם לאשור לקחתי נשמותיהם ללא מנוחה שמת". ראה על כך אצל כוגן, "הוצאה מהקבר", עמ' 29-34, הייס, עמוס, עמ' 97-100, ועוד. דומות

האשמותיהם של חבקוק ועמוס, מייצגות תפיסה, לפיה ישנה חובה לכבד מלך השולט בארצו.
דומה לכך האיסור בספר הברית: "ונשיא"⁶⁰¹ בעמך לא תאר" (שמות כ"ב 27). רופא⁶⁰² וספרינקל⁶⁰³,
טוענים כי הסמיכות בין האיסור לבזות נשיא, לבין האיסור: "אלוהים לא תקלל"⁶⁰⁴, מלמדת כי,
החובה לכבד את המלכות על האדמה כפי שישנה חובה לכבד את שלטון ה'. מתאים הדבר לדברי
ברייכטו⁶⁰⁵: "Do not do anything which is an assault on the moral standards of heaven and
earth".

יישום רעיון זה מתואר בסיפורים רבים במקרא. גיבורי הסיפורים חולקים כבוד למלכים
השולטים בארצם. דוגמה לכך יחס הכבוד המתואר בסיפור יוסף, בפגישה של יעקב עם פרעה מלך
מצרים: "ויבא יוסף את יעקב אביו ויעמדהו לפני פרעה ויברך יעקב את פרעה" (בראשית מ"ז 7)⁶⁰⁶.
על פי תפיסה זו, ישנה חובה על כל אדם לכבד ראש מדינה בשעת כהונתו.

לכך הן התלייה וההוקעה של אויבים המתוארות בסיפורים אחדים במקרא: שמואל א' ל' 10, שמואל ב' ד'
12, שמואל ב' כ"א 6.

⁶⁰¹ לדעת ספייזר, "נשיא", עמ' 112, המלה: "נשיא" קשורה לציורף: "נשוא פנים" (מלכים ב' ה' 1, ישעיה ג'
3, ט' 14, איוב כ"ב 8). ראה שם על הזיקה בין המושג: "נשיא", לבין המושג: "מלך".

⁶⁰² רופא, "נשיא", עמ' 174.
⁶⁰³ ספרינקל, ספר הברית, עמ' 68.

⁶⁰⁴ כתובים נוספים נוקטים בסמיכות דומה לזו. ראה גם: מלכים א' כ"א 10, 13, ישעיה ח' 21, משלי כ"ד 21,
כ"ה 2.

⁶⁰⁵ ברייכטו, קללה, עמ' 158.

⁶⁰⁶ ראה בראשית מ"ז 8-10. נימוס אל מלכים זרים מתואר בסיפורים נוספים: יוסף מתרחץ ומתגלח לפני
הגיעו אל פרעה ומדבר אליו ביראת כבוד (בראשית מ"א 14-35). במהלך הויכוח בין משה לפרעה משה נענה
לדרישתו של פרעה לא להוסיף לראותו: "ויאמר משה כן דברת לא אסף עוד ראות פניך" (שמות י' 29). כך
נוהג דוד עם אכיש מלך גת (שמואל א' כ"ט 8), אסתר עם אחשוורוש (ה' 1, ח 3-5, ועוד), דניאל עם נבוכדנצר
ודריוש (דניאל ב' - ו') ונחמיה עם ארתחשסתא (נחמיה ב'), 1-9 ועוד. רעיון דומה מופיע בירמיה כ"ט 8:
"ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום".

הדרישות שהוצגו לעיל: איסור ביזה ושיעבוד⁶⁰⁸, איסור חורבן אומות⁶⁰⁹, איסור הגליית עמים⁶¹⁰, איסור הסגת גבול במישור הבינלאומי⁶¹¹ ואיסור השפלת מנהיגים מכהנים⁶¹², מופיעות 23 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה. ריבוי דרישות ומופעים העוסקים בכך מלמד כי כותבי המקראות הללו, החשיבו את הדרישות הללו ועסקו בכך תכופות. הדרישות הללו מכוונות למנהיגי אימפריות גדולות, ולמלכים שכבשו ארצות ושיעבדו אומות, בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הווה). הגינויים והענישות האלוהיות למנהיגי אימפריות שהרעו לזולתם, מלמדים כי אסור לנהוג כך.

[ג]. סיכום⁶¹³

הפרק העוסק בדרישות המדיניות עוסק בניתוח 14 דרישות הקשורות לישראל⁶¹⁴, ובניתוח 8 דרישות בינלאומיות⁶¹⁵. הדרישות הללו מועברות במגוון של אמצעים⁶¹⁶ ומכוונות לקהל רב ומגוון⁶¹⁷ בכל התקופות המתוארות במקרא⁶¹⁸.

⁶⁰⁷ להלן לא נעסק בדרישה האוסרת הריגת המונים, בה דנו לעיל.

⁶⁰⁸ ישעיה י" 13-14, נחום ב' 12-14, ג' 4 (אשור), יחזקאל כ"ט 15 (מצרים), חבקוק א' 9, ב' 8-9 (בבל) - כל המופעים בספרות הנבואה.

⁶⁰⁹ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנו מופע אחד: מלכים ב' י"ט 24. בספרות הנבואה ישנם 6 מופעים: ישעיה י"ד 17, ל"ג 8, ל"ז 25 (אשור), ירמיה מ"ו 8, יחזקאל ל"ב 2 (מצרים). ישעיה י"ד 17 (בבל).

⁶¹⁰ ישעיה י" 14, ל"ג 3 (אשור), עמוס א' 6 (פלשתים), שם 9 (צור) - כל המופעים בספרות הנבואה.

⁶¹¹ ישעיה י" 13 (אשור), ירמיה מ"ו 8 (מצרים), חבקוק א' 6 (בבל) - כל המופעים בספרות הנבואה.

⁶¹² בספרות ההיסטוריוגרפית ישנו מופע אחד: שופטים א' 7 (אדוני בזק). בספרות הנבואה 2 מופעים: עמוס ב' 1 (מואב), חבקוק א' 10 (בבל).

⁶¹³ להלן נערוך סיכום ביניים ונעמוד על המשמעות המרכזית העולה מניתוח הכתובים על הדרישות המדיניות. אין בכוונתנו להתייחס לכל הנתונים וכל המשמעויות שניציג בפרק הסיכום והמסקנות בסיום העבודה. נדון בכך שם.

⁶¹⁴ א. הכרה בייחוד ישראל (כבוד). ב. איסור קללת ישראלים. ג. איסור רצח ישראלים. ד. איסור פגיעה פיזית בישראלים. ה. איסור אונס נשים ישראליות. ו. חובת הצלת ישראלים. ז. איסור נטילת רכוש של ישראלים. ח. חובה לקחת מס מישראלים בדרך מכובדת. ט. חובה לשלם מס לישראלים. י. איסור פגיעה בריבונות של הישראלים בארצם. יא. איסור שיעבוד ישראלים. יב. איסור מכירת ישראלים לעבדות. יג. משמעת לנביאים ישראלים. יד. כבוד לנביאים ישראלים. (הדרישות הללו כוללות 55 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית, ו 62 מופעים מספרות הנבואה. ל 11 מהן, יש דמיון לדרישות המכוונות לישראלים).

⁶¹⁵ א. קיום בריתות. ב. כניעה לנבוכדנצר. ג. איסור השמדת המונים. ד. איסור ביזה ושיעבוד. ה. איסור חורבן מקומות יישוב. ו. איסור הגליה. ז. איסור סילוק גבולות בין ארצות. ח. איסור השפלת מנהיגים

האלימות והרשע במישור המדיני, שהתרחשו במציאות שחיו בה כותבי המקראות, היוו תמריץ ליצירת אידיאה, לפיה אומות העולם יצייתו לדרישות האלוהיות הללו. המגמה של הדרישות המופיעות כאן היא כפולה: ראשית, להטיף לאומות שפגעו בישראלים לשנות את דרכם: להכיר בייחודם של הישראלים, ולנהוג כלפיהם בכבוד ובהגינות. שנית, החוקים המשפטיים הבינלאומיים שמופעים בכתובים הללו, מכוונים את הגויים לחיות זה לצד זה בשלום ובשלווה.

לאומיים. (הדרישות הללו כוללות 3 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית 321 מקורות מספרות הנבואה. ל 6 מהן, יש דמיון לדרישות המכוונות לישראלים).

⁶¹⁶ ברכה לישראל, ציווי, שבח, ברכה, גינוי וענישה.

⁶¹⁷ יחידים, זונה, חיילים, מיילדות, מלכים, מנהיגי אימפריות, עבדים, רועים, שודדים, שרים, עמים ספציפיים וכלל האנושות.

⁶¹⁸ תקופת בראשית, בזמן האירועים המתוארים במקרא (הווה), ובעתיד.

III. פרק שני: דרישות במישור החברתי⁶¹⁹

[א]. דרישות בתחום הפלילי⁶²⁰

1. איסור רצח

i. הקדמה⁶²¹

(א). איסור לשפוך "דם נקי"

ישנה תפיסה הרווחת במקרא, לפיה ישנו איסור על כל אדם לרצוח את זולתו החף מפשע. מעשה זה מכונה בכתובים רבים: "שפיכת דם נקיים"⁶²².

הזיקה בין חוק איסור הרצח, הניתן לנוח לבניו לאחר המבול: "שופך דם האדם באדם"⁶²⁴ דמו ישפך" (בראשית ט' 6), לבין נימוקו: "כי בצלם אלהים עשה את האדם", מבאר את איסור הרצח. על פי דברים אלו, הריגת אדם מחייבת נקמה, בשל הזיקה בינו לבין ה', המבוארת בקביעה כי האדם

⁶¹⁹ להלן נבחין בין דרישות בתחום הפלילי לבין דרישות מוסריות. קנה המידה לאבחון זה הוא: דרישות להימנע מנזק ממשי לזולת (דרישות בתחום הפלילי), לעומת דרישות המרוממות את נורמות ההתנהגותיות האישיות והציבוריות (דרישות מוסריות).

⁶²⁰ לעיל, בעמ' 3 הערה 8. דנו בדברי ר' אברהם בן עזרא, הכתר, ישעיהו כ"ד 5. המסביר, כי דברי ישעיהו המאשים את יושבי הארץ ש"עברו תורות" (כ"ד 5), משמעו: "שיקול הדעת שכל בני האדם משתוים בו". מתאים הדבר לאסכולה של חוקרים המזהים "חוקים טבעיים" (natural laws) המהווים בסיס לקיום חברה רעיון זה הולם, הן את הדיון לעיל, על הדרישות הבינלאומיות, והן את הדיון הנוכחי על הדרישות בתחום הפלילי והמוסריות.

⁶²¹ נבאר את רעיון איסור הרצח באמצעות בירור מושגים מסיפור רציחת-הבל בידי קין (בראשית ד' 8-16), וביאור חוק איסור הרצח שניתן לנח ולבניו (שם ט' 5-6). לא נדון במונח: "השומר אחי אנוכי" (בראשית ד' 9). זאת משום שזהו טיעון של קין ולא של ה'. לכן לא ניתן לומר בבירור כי פסוק זה מעיד על דרישה אלוהית לשמור על חיי הזולת. רימן, "השומר אחי אנוכי", עמ' 489, אומר: "It is only God, I Say, Who is keeper of man". לעומתו לנדי, "הומור", עמ' 106, טוען בהקשר לטענת קין, כי ישנה חובה לשמור על חיי הזולת. ראה על כך אצל קריג, "שאלות מחוץ לעדן", עמ' 123-124. טענת קין, אינה מתאימה בהכרח, לכוונת מחבר הסיפור.

⁶²² ישנו דמיון ספרותי בין דם שפוך של נרצח לבין שפיכת דם האסור באכילה. הדמיון מתבטא בשימוש מוטיב זהה: "שפיכת הדם" הקשור לרעיון איסור הרצח (בראשית ט' 6, שמואל א' כ"ה 31, ירמיה כ"ב 17, יחזקאל כ"ב 27, ועוד), ולאיסור אכילת דם (ויקרא י"ז 13, דברים י"ב 27). ראה על כך אצל מקרת, "סמל הדם", עמ' 210, ואצל רבנה, "הדם הוא הנפש", עמ' 451-452, ובסקירות ספרות שם.

⁶²³ ראה: דברים י"ט 10, כ"א 8, מלכים ב' כ"א 16, כ"ד 4, ישעיה נ"ט 7, ירמיה ב' 34, ז' 6, י"ט 4, ועוד.

⁶²⁴ ישנם ביאורים שונים למילה: "באדם" בהקשר זה. דוגמות לכך: ר' אברהם בן עזרא, הכתר, בראשית ט' 6, מביא שלושה פירושים: "בעדים או לעיני הכל או בעבור האדם". קאסוטו, בראשית, עמ' 87, ואבישור, "בראשית", עמ' 66, ועוד, מסבירים: "בידי אדם". לא ניתן להכריע, אלו מן הפירושים הללו הולם יותר את פשט המקראות.

נברא ב"צלם אלוהים" (שם א' 27)⁶²⁵. גרינברג⁶²⁶ מסיק מכך: "פשעו של הרוצח הוא אינסופי, כי לחיי הנרצח אין ערוך... עוול מוחלט בוצע, פשע נגד האלוהים שבצלמו נברא האדם"⁶²⁷, פשע שאינו נתון לרחמי אנושי".

לאור זאת ניתן לומר, כי יש משמעות רבה לעצם חקיקת חוק איסור הרצח. וויברו⁶²⁸ טוען כי חסרון מערכת צווים הוא מסוכן. חקיקת חוק הרצח, מהווה מענה חיוני לצורך החברתי להלחם בפשע. זאת ניתן להסיק מההידרדרות המוסרית שנבעה מחסרון זה. משלימים רעיון זה, פרימר קנסקי⁶²⁹ והרלנד⁶³⁰ הטוענים כי חוק איסור הרצח, ניתן כלקח מרציחות שהתרחשו בתקופה שקדמה למבול⁶³¹.

(ב). משמעות הרצח

עיקריה של התפיסה המקראית אודות אחריות הרוצחים לפשעם, מתבארת באמצעות המינוחים המיוחסים לה' בסיפור רציחת הבל בידי קין⁶³².

⁶²⁵ אין מסגרת העבודה מתאימה לדון בהרחבה בביאור מושג זה. להלן נדון בקשר בין היותו של האדם בעל צלם אלוהים, לבין האיסור להרגו ללא היתר אלוהי. ראה על כך אצל, סטק, "האדם וגאולת הדם", עמ' 125-126, ובביבליוגרפיה שם. על הקשר בין הדם לבין ה"נפש", ראה בהרחבה, אצל ורבנה, "הדם הוא הנפש", 452-470, ובביבליוגרפיה שם.

⁶²⁶ גרינברג, "ערך האדם", עמ' 18.

⁶²⁷ לדעתו, שם, עמ' 19-23, "צלם אלוהים", הוא כינוי לאישיות המייחדת כל אדם מזולתו.

⁶²⁸ וויברו, "משמעות העיר", עמ' 14.

⁶²⁹ פרימר קנסקי, "אתרחסיס והמבול", עמ' 153.

⁶³⁰ הרלנד, ערך חיי האדם, עמ' 37-40.

⁶³¹ לדעתם, משמעות המונח: "חמס" (בראשית ו' 11) הוא רצח. כתבנו על כך לעיל בעמ' 91-93. ישנה גישה במחקר, לפיה רצח הבל הוא פתיחה למארג סיפורים המצדיקים את המבול (בראשית ד' - ו'). אולם אין לכך ראייה בכתובים. ראה על כך קאסוטו, "מאדם עד נח", עמ' 164-165, פאול, "בראשית ד' 17-24", עמ' 157-160, הוגן, גישה הומנית במקרא, עמ' 115, ועוד. שירת למך, ממחישה את רשעותו של למך שמתפאר על רציחותיו. מכיוון שאין גינוי מפורש ללמך בשירה ובסיפור הסמוך לו, אין מקום לדון על כך כאן.

⁶³² עונשו של קין, הוא קללת אדמתו וחיי נדודים (בראשית ד' 11, 14). ההתייחסות של ה' אל קין הרוצח היא ייחודית ולא מאפיינת את החוק המקראי והעולה מסיפורים אחרים במקרא. עונש זה אינו זהה לחוק: "רוצח בשגגה" הנס לעיר מקלט (שמות כ"א 13, במדבר ל"ה 9-34, דברים י"ט 1-10, יהושע כ'), ולמצבו של אבשלום שישב שלוש שנים בגשור (שמואל ב' י"ג 38), ושנתים בירושלים (שם י"ד 28), ללא היתר לראות את אביו, לאחר שרצח את אמנון אחיו. מצבם של הגולים הללו שונה ממצבו של קין המתואר בסיפור זה. הגולים לעיר מקלט, ואבשלום, יושבים באדמה מבורכת, לעומתם קין הוא מנודה, וחי באדמה מקוללת. ההבדל בין סיפור קין לבין ההתייחסות המקראית לרוצח במזיד הוא ניכר לעין. החוק המקראי, מחייב עונש מוות לרוצח במזיד בכל אופן: "וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למותי" (שמות כ"א 14). ראה גם ויקרא כ"ד 17, במדבר ל"ה 16-21. כך גם עולה מההתייחסות של דוד ושלמה אל יואב (מלכים

דברי ה' אל קין, לאחר סיפור רציחתו של הבל, מבליטים את אחריותו של קין על מעשהו: "מה עשית? קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה" (בראשית ד' 10). ה' נוקט במשל, לפיו הדם צועק אליו. אבנס⁶³³ טוען כי ביטוי זה מבטא מצב הכרתי מצפוני. כלומר הרצח מכביד על הרוצח עד אשר הוא מכיר בחומרת מעשהו. ספרילנג⁶³⁴, מדמה בין הניב המקראי, המבטא אחריות להריגה: "דמים לו" (שמות כ"ב 2), לבין הניב האכדי: "bēl dāmi". המשמעות העולה מניבים אלו, כי דמו של הנרצח מועבר לאחריותו של הרוצח (באופן מטפורי), והוא מכונה: "אדון הדם"⁶³⁵. רעיון זה, עומד בבסיס הביטוי, "הדם שב אל ראש הרוצח": "ושבו דמיהם בראש יואב ובראש זרעו לעלם" (מלכים א' ב' 33)⁶³⁶. ההעברה ("השבה") של הדם ל"ראש הרוצח" ממחישה את אחריות הרוצח לפשעו. שכן, דם הנרצח כביכול דבוק בו (בראשו), עד אשר ייענש. הקשר הקרוב והמתמיד בין הרוצח לדם הנרצח, מהווה סיבה לעונש החמור והבלתי מתפשר הניתן לו. מילגרום⁶³⁷ מציין כי אשמת הרוצח יכולה להתפשט בדרגות קרבה מגוונות: האשמה מגיעה למשפחת הרוצח (שמואל ב' ג' 28, מלכים ב' ט' 26), לעירו (ירמיה כ"ו 15) ולעמו (דברים כ"א 8)⁶³⁸.

א' ב' 5-6, 33-34), ומההתייחסות של אמציהו מלך יהודה למכים את יהואש אביו (מלכים ב' י"ד 5), ועוד. מקנטיר, דמו של הבל, עמ' 29, טוען כי הענישה האלוהית והחזרתו של קין למוטב באמצעות דיאלוג, מהווה מענה מספק לאחריות האלוהית לטיפול במעשה הרצח. מכיוון שעסקנו ברעיון קללת האדמה לחוטאים, לעיל בעמ' 86-88. אין מקום לדון בכך שנית כאן.

⁶³³ אבנס, "האם הדם זועק", עמ' 137-138.

⁶³⁴ ספרילנג, "אשמת דם", עמ' 24.

⁶³⁵ ביטוי זה מופיע בחוק גואל הדם ההורג את הרוצח מחוץ לעיר המקלט: "אין לו דם" (במדבר ל"ה 27). דומה הדבר לביטויים: "דמיו בו" (ויקרא כ' 9, יחזקאל ל"ג 5), ו"דמיהם בס" (ויקרא כ' 11, 12, 13, 16, 27), אשר הקשרם מורה על אחריות החוטא לפשעו. השימוש בכינויים הללו, מבאר את אחריות הרוצח לפשעו ומצדיק את עונש המוות לו הוא ראוי.

⁶³⁶ ראה גם יחזקאל ל"ג 4. במזמור ז' בתהילים ישנו תיאור מוחשי על התנועתיות של האשמה. אולם אין המשורר מזכיר את המונח דם: "ישוב עמלו בראשו ועל קדקדו חמסו ירד" (תהילים ו' 17). רבנטלוו, "דמו בראשו", עמ' 321-322, טוען כי למונח זה יש משמעות מאגית. ראה שם, על ההקשרים השונים של הביטויים הללו: הקשרים פולחניים (תפילות), עמ' 322-324, ומשמעו בספרות הנבואה, עמ' 324-325. ראה על כך בהרחבה אצל גרד, דם, עמ' 137-145.

⁶³⁷ מילגרום, "אשמת רצח", עמ' 1118.

⁶³⁸ מקיטינג, "התפתחות חוק הרצח", עמ' 64-66, טוען כי מעבר האחריות על הרצח מהמשפחה, אל האומה, עומד בבסיס החוק: "ושפטו העדה בין המכה ובין גאל הדם על המשפטים האלה" (במדבר ל"ה 24). החוק מדגיש כי יש לאומה אחריות על הרציחות: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו" (שם 33). רעיון דומה מופיע בתפילה המלווה לטקס "עגלה ערופה": "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל" (דברים כ"א 8). ראה על כך אצל פרימר קנסקי, "טהרה", עמ' 405-414.

דברי ה': "קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה" (בראשית ד' 10), מלמדים את קין, כי מותו של הבל גלוי לכל⁶³⁹. ה' נוקט במשל שבו הבל "צועק" (פונה בתביעה)⁶⁴⁰ לה' שיקיים משפט צדק ויעניש את הרוצח (קין). רעיון זה מתאים למושג: "דרישת דם". דאובה⁶⁴¹ מסביר כי המושג: "דורש"⁶⁴² דמים, המכוון כלפי ה' (תהילים ט 13)⁶⁴³, מלמד כי ה' הוא הנוקם את נקמתם של הנרצחים⁶⁴⁴. וסטרמן⁶⁴⁵ טוען שהמילה: "אלי" (אל ה'), היא המרכזית בטיעון האלוהי כלפי קין⁶⁴⁶. כלומר, ישנו קשר בין דמו השפוך של הבל הנרצח לבין ה'. לדעת פון ראד⁶⁴⁷ וצימרלי⁶⁴⁸, השלטון של ה' על נפשות בני האדם, בחייהם ובמותם: "כל הנפשות לי הנה" (יחזקאל י"ח 3)⁶⁴⁹, עומד בתשתית חוק איסור הרצח בברית נח (בראשית ט' 5-6).

⁶³⁹ דברי ה' הללו, ממשיכים את השאלה שה' שאל את קין קודם לכן: "אי הבל אחיך" (בראשית ד' 9). דברי ה' הללו, עונים על השאלה, באומרם כי לא ניתן להסתיר את הרצח, האשמה התפרסמה. דומה לכך התיאור בנבואת יחזקאל: "להעלות חמה נקם נקם נתתי את דמה על צחיח סלע לבלתי הכסות" (כ"ד 8). ראה גם ישעיה כ"ו 21: "וגלתה הארץ את דמיה ולא תכסה עוד על הרוגיה", ודברי איוב: "ארץ אל תכסי דמי ואל יהי מקום לזעקתי" (איוב ט"ז 18).

⁶⁴⁰ המונח לצעוק אל ה', דומה למונח המשפטי של אדם עשוק הפונה אל בעל הסמכות - צועק אליו: "ותצא לצעק אל המלך אל ביתה ואל שדה" (מלכים ב' ח' 3), "ואשה צעקה אליו לאמר הושיעה אדני המלך" (שם ו' 26). ראה גם מלכים א' כ' 39, נחמיה ה' 1. כמוהו השימוש הנפוץ במונח זה המאפיין פנייה לה' להצלה מצרות. ראה דוגמות לכך: שמות פרק י"ד 10, כ"ב 22, שופטים י' 12, שמואל א' ט' 16, ישעיה י"ט 20, תהילים ל"ד 18, ק"ז 6, 28, איוב ל"ד 28 ועוד. סרנה, בראשית, עמ' 144-145, מתרגם את "צעקת סדום" (בראשית י"ח 21): "outcry". ראה על כך גם אצל רוזין אוברסקי, "מאלוני ממרא לסדום", עמ' 84, הערה 24. דאובה, חוק מקראי, עמ' 123-124, ראה במיוחד בעמ' 72, הערה 132.

⁶⁴² מתאים הדבר לדברי ההתרסה של יואש שלעג לנביא זכריה שנרצח על ידי עבדיו: "וכמותו אמר ירא ה' וידרש" (דברי הימים ב' כ"ד 22). יואש בלגלוגו לנביא, העמיד עצמו כמצפה ל"דרישה" (נקמה) אלוהית על הרצח.

⁶⁴³ התפיסה, לפיה, דרישת הדם הנעשית על ידי האל מופיעה בסיפור יוסף: "וגם דמו הנה נדרש" (בראשית מ"ב 22), ה' מודיע ליחזקאל, כי אם ידרוש את הדם ממנו: "ודמו מידך אבקש" (יחזקאל ג' 18, 20, ל"ג 6).

⁶⁴⁴ גרינברג, "אשמת דם", עמ' 449, טוען שה' הוא הנוקם האולטימטיבי לרציחות.

⁶⁴⁵ וסטרמן, בראשית א' - י"א, עמ' 415.

⁶⁴⁶ "zu Mir", אלי: "Das Wichtigste Wort in dem Satz ist das".

⁶⁴⁷ פון ראד, בראשית, עמ' 102.

⁶⁴⁸ צימרלי, יחזקאל 1, עמ' 378-379.

⁶⁴⁹ רעיון זה מופיע בדברי משה: "אל אלוהי הרוחות לכל בשר" (במדבר ט"ז 22, כ"ז 16), בדברי איוב: "אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש" (איוב י"ב 10), ובדברי דניאל: "ולאלהה די נשמתך בידה" (ה' 23). רעיון זה מתבסס על ההנחה לפיה ה' נפח באפו של האדם נשמת חיים (בראשית ב' 7), "נתן נשמה לעם עליה ורוח להלכים בה" (ישעיה מ"ב 5), "ויצר רוח אדם בקרב" (זכריה י"ב 1). ראה גם ישעיה נ"ז 16, יחזקאל ל"ז 5, 6, 8, 10, 14, תהילים ק"ד 29-30, איוב כ"ז 3, ל"ב 8, ל"ג 4. ראה על כך אצל קרני, אכן רוח היא באנוש, עמ' 107

ii. ניתוח הכתובים מספרות הנבואה

בנבואת ישעיהו, האימפריאליסט הבבלי מואשם בהריגת עמו: "כי ארצך שחת עמך הרגת" (ישעיה י"ד 20). בנבואת נחום האשורים מואשמים ברציחות רבות, ונינוה עירם מכונה: "עיר דמים כלה" (גי' 1). הכינוי: "עיר דמים" ותוספת התיאור: "כלה", מעידים על התמדה ושיטתיות של האשורים במעשה הרציחות. נחום מדמה את תדירות מעשה הרציחות בנינוה, לתדירות מעשה הטרף של בעלי חיים, אשר לעולם אינם פוסקים: "פרק" ⁶⁵⁰ מלאה לא ימיש טרף" (שם) ⁶⁵¹.
האשמה דומה כלפי האימפריאליסט הבבלי מופיעה בנבואת חבקוק "הוי בנה עיר בדמים" (בי' 12). חבקוק מאשים את הבבלים כי עירם מלאה בדמים ובעוולות ומעשיהם מכונים: "דמי אדם וחמס ארץ קריה וכל ישבי בה" (שם 8, 17) ⁶⁵².
בכל הנבואות הללו, העונש לרוצחים הוא מוות בביזיון ⁶⁵³.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה המכוונת לגויים להימנע מרצח זולתם מופיעה 5 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה ⁶⁵⁴. הדרישה מכוונת אל יחידים ומלכים בתקופת בראשית הקדומה, ובתקופת המאורעות המתוארים בכתובים (הווה). הגינויים והענישה שניתנים לרוצחים ⁶⁵⁵, מלמדים את הגויים כי יש להימנע מכך.

23-21, ואצל הרטלי, איוב, עמ' 209, ובחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 110; אביגיל נוקטת במטאפורה הממחישה רעיון זה. לדבריה ישנו: "צרור חיים" הנשמר על ידי האל: "והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך" (שמואל א' כ"ה 29). דומה הדבר ל"ספר חיים" (תהילים ס"ט 29), המופיע בדברי משה אל ה': "מחני מספרך אשר כתבת" (שמות ל"ב 32). משמעות המשל בדיאלוג שבין משה לה' הוא, כי משה מוכן להימחק מספר החיים של ה', כלומר למות. ה' עונה במטבע לשון דומה: "ויאמר ה' אל משה מי אשר חטא לי אמחננו מספרי" (33). ראה על כך אצל בר אפרת, שמואל א', עמ' 321-322.
⁶⁵⁰ על פי מזמור תהילים, המונח: "פרק" קשור לפעולת הטרף: "פן יטרף כאריה נפשי פרק ואין מצילי" (ז' 3).

⁶⁵¹ ראה על כך אצל ספרונק, נחום, עמ' 113.

⁶⁵² ראה על כך אצל הירד, "צעקות הילדים", עמ' 75-89.

⁶⁵³ ישעיה י"ד 19-23, נחום ג' 19-2, חבקוק ב' 7-20.

⁶⁵⁴ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 2 מופעים: בראשית ד' 10 (קין), חטאי דור המבול (שם ו' 11-12). בספרות הנבואה 3 מופעים: ישעיה י"ד 20, חבקוק ב' 8, 12, 17 (בבל), נחום ג' 1 (אשור).

⁶⁵⁵ במקרה של קין הגינוי והענישה הובאו לידיעתו על ידי דיבור אלוהי (בראשית ד' 10-13)

i. ניתוח הרעיון והכתוב

(א). חטאיהם של אנשי סדום

על פי סיפורי סדום⁶⁵⁷, יושבי העיר היו: "רעים וחטאים לה' מאוד" (בראשית י"ג 13). הסיפור מדגים את רשעותם בתיאור יחסם אל המלאכים⁶⁵⁸: "טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה ויקראו אל לוט ויאמרו לו איה האנשים אשר באו אליך הוציאם אלינו ונדעה"⁶⁵⁹ אתם" (בראשית י"ט 5). על פי המתואר כאן, אנשי סדום רצו לקיים "משכב זכר"⁶⁶⁰ עם אורחיו של לוט⁶⁶¹. מעשה זה מכונה: "רע", בפי לוט: "אל נא אחי תדעו" (7), ובפי אנשי סדום: "נרע לך מהם" (9). כינוי המעשה בפי הדמויות: "רע" (מעשה פסול)⁶⁶², מלמד, על גינוי המעשה בפי המספר⁶⁶³. סביר להניח, כי על פי הסיפור אנשי סדום רצו לקיים את "משכב הזכר" בניגוד לרצונם של האורחים⁶⁶⁴.

⁶⁵⁶ יש מקום לאחד את הדיון בשתי הדרישות הללו, שעולות מניתוח סיפור ביקור המלאכים בסדום (בראשית י"ט 1-11, וביאור חטאם ביחזקאל ט"ז 49-50; מכיוון שניתן להסיק את הרעיונות העומדים בבסיסן של הדרישות הללו, באמצעות ניתוח סיפור סדום, נאחד את הסעיף של הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתוב.

⁶⁵⁷ בראשית י"ג 12-13, בראשית י"ח 19 – י"ט 29.

⁶⁵⁸ אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון בהיבט המיתי של ההתנהגות של אנשי סדום כלפי האורחים המלאכים ששיחרו לפתחם (שם י"ט 1-11).

⁶⁵⁹ קוט ואורד, היסטוריה קדומה, עמ' 127, מציגים ניגוד ספרותי בין "ידיעת" אנשי סדום, המהווה פשע, לבין ה"ידיעה" של ה', כי אברהם נוהג בצדקה ובמשפט (בראשית י"ח 19).

⁶⁶⁰ השורש די"ע משמש רמיזה ליחסי מין. בסיפור פלגש בגבעה מונח זה מוסבר כ"התעללות": "וידעו אתה ויתעללו בה" (שופטים י"ט 25). ראה גם בראשית ד' 1, 17, 25, כ"ד 16, ל"ח 26, שמואל א' א' 19, שופטים י"ט, 25, מלכים א' א' 4, ועוד. אף בסיפור סדום עצמו, מופיע השרש יד"ע בהקשר מיני: "שתי בנות אשר לא ידעו איש" (בראשית י"ט 8). על כן סביר לומר, כי אנשי סדום זממו לבצע משכב זכר.

⁶⁶¹ וונהם, "הומוסקסואליות", עמ' 361, טוען כי כך נהגו אנשי סדום עם שבוי מלחמה. אולם אין לכך סמך בכתובים.

⁶⁶² מתאים הדבר לתיאור חטאם של אנשי סדום במקום אחר בספר בראשית: "ואנשי סדם רעים וחטאים לה' מאוד" (בראשית י"ג 13). המושג: "רע", משמעו כאן ביצוע עבירה שאין לעשותה. ראה על כך אצל בקר, "רעע", עמ' 1154-1158, ובמיוחד בעמ' 1155.

⁶⁶³ השקפת המספר, מתאימה לחוקים ולסיפור רבים שמגנים אלימות פיזית כלפי הזולת. דוגמות לכך, החוקים בספר הברית (שמות כ"א 18-27), בספר ויקרא (כ"ד 19-20), בספר דברים (כ"ה 11-12), שופטים י"ט 22 – כ"א, ישעיה נ"ח 4, ועוד.

⁶⁶⁴ דומה הדבר לתיאור האונס בגבעה (שופטים 22-25). פרשנים וחוקרים רבים עומדים על הדמיון בין הסיפורים. דוגמות לכך: רמב"ן, הכתר, בראשית י"ט 8, לזין, "אורח ומארח", עמ' 38-41, לטליר, גוס כממרא, עמ' 158-159, ועוד.

לאחר שהתברר, שלוט אינו מעוניין להסגיר את האורחים לידיהם, אנשי סדום ניסו לפרוץ לביתו בכוח: "ויגשו לשבר הדלת" (שם 9). הניסיון לפרוץ את דלת ביתו של לוט, ממחיש את האלימות הפיזית הקשה שמפעילים אנשי סדום כלפי אנשים שלא סרים למרותם⁶⁶⁵.

התקהלות אנשי סדום: "מנער ועד זקן כל העם מקצה" (4), מלמדת על אחריות כל אנשי העיר לפשעים. לאודר⁶⁶⁶ טוען, כי דברי ירמיהו על מסורת סדום: "נאף והלך בשקר"⁶⁶⁷ וחזקו ידי מרעים לבלתי שבו איש מרעתו היו לי כלם כסדם וישביה כעמרה" (ירמיה כ"ג 14), מלמדים על חטא קיבוצי המיוחס לאנשי סדום. נבואת ירמיהו מעידה על חטא מיני (ניאוף) הנעשה בחבורה. חלק מאנשי העיר זממו לאנוס את האורחים, ותושבי העיר האחרים עודדו אותם⁶⁶⁸.

יחזקאל מבאר בנבואתו את חטאי סדום: "הנה זה היה עון סדם אחותך גאון שבעת לחם ושלות השקט היה לה ולבנותיה ויד עני ואביון לא החזיקה ותגבהינה ותעשינה תועבה לפני" (ט"ז 49-50). הטענה של יחזקאל על אנשי סדום, כי הם נמנעים לסייע לאביונים, דומה ליחס המשפיל המיוחס לאנשי סדום אל אורחיו של לוט (שם י"ט 4-9). צימרלי⁶⁶⁹ מסביר כי שני התיאורים עוסקים בחטאים חברתיים. הדגשת הגאווה הנמצאת בנבואת יחזקאל ("גאון", "ותגבהינה") מהווה הסבר לחטאים הללו. על פי פילדס⁶⁷⁰ המונח: "תועבה" משמעו בנבואה זו "זימה" (חטא מיני): "את זמתך את תועבתך" (יחזקאל ט"ז 58). שימוש זהה במושג: "תועבה", כלפי אשמת אונס זכרים, דומה לגינוי משכב זכר בחוקים המיניים בספר ויקרא: "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה תועבה היא" (ויקרא י"ח 22), "ואיש אשר ישכב את זכר משכבי אשה תועבה עשו" (שם כי 13)⁶⁷¹.

⁶⁶⁵ הסיפורים על רמיסת השומר שעמד בפתח השער, ועל הצלת ירמיהו מפני הקמים עליו, ממחישים את הסכנה הצפויה לאנשים שמופעלת נגדם אלימות של המונים: "ויורמסו אתו בשער וימת" (מלכים ב' ז' 20), "אך יד אחיקם בן שפן היתה את ירמיהו לבלתי תת אתו ביד העם להמתו" (ירמיה כ"ז 24).

⁶⁶⁶ לאודר, סיפור שתי ערים, עמ' 61.

⁶⁶⁷ הטענה המיוחסת לנביאי ירושלים הדומים להתנהגות אנשי סדום על התנהגות (הליכה) של שקר, ייחודית לנבואת ירמיהו.

⁶⁶⁸ על פי הסיפור, אנשי סדום מנעו הכנסת אורחים. בנבואת יחזקאל (יחזקאל ט"ז 49) מבואר חטאם במניעת סיוע לעניים נדון בכך לקמן בסעיף העוסק בחובה לסייע לנוודים, לקמן בעמ' 130-132.

⁶⁶⁹ צימרלי, יחזקאל 1, עמ' 350.

⁶⁷⁰ פילדס, סדום ועמורה, עמ' 174, הערה 62.

⁶⁷¹ על המשמעויות השונות של המונח: "תועבה", ראה אצל הלו, "תועבה", עמ' 35-36.

על פי הסיפור, אנשי סדום הושמדו על ידי ה' במטר אש וגופרית מן השמים (24-25). החרבה טוטלית של מקומות ישוב, מדומה לחורבן סדום, ונחשבת גמול הולם המיועדת לזדים⁶⁷².

(ב). משכב הזכר עם נח (בראשית ט' 18-27)

על פי המתואר בספר בראשית, חס חטא⁶⁷³ כאשר ראה⁶⁷⁴ את ערות אביו⁶⁷⁵: "וירא חס את ערות אביו" (בראשית ט' 22)⁶⁷⁶. מעשה זה גורם לנח לקלל את כנען בנו של חס (שם 25, 27)⁶⁷⁷, כדברי שורץ⁶⁷⁸: "היות עמי כנען ארורים מוסבר על ידי חטאו של חס בראיית ערות אביו". אבישור⁶⁷⁹ מבאר כי סיפור זה מייחס את הפריצות המינית לחס אבי כנען, מכיוון שהוא אב - הטיפוס של הכנענים הרגילים במעשי זימה⁶⁸⁰. סביר לומר, כי הדמיון הסגנוני, בין התיאור בסיפור על חס שראה את ערות אביו, לבין איסור גילוי ערות האב בספר ויקרא: **ערוֹת אביך וערות אמך**⁶⁸¹ לא תגלה⁶⁸² (ויקרא י"ח 7), מתפרש כמגע מיני⁶⁸³ ומשמעו: משכב זכר, האסור ומגונה על פי הסיפור.

⁶⁷² על ענישה אלוהית הדומה להחרבת סדום, ראה: דברים ל"ב 32, ישעיה א' 10, ג' 9, י"ג 19, מ"ט 18, ירמיה נ' 40, עמוס ד' 11, צפניה ב' 9, איכה ד' 6, ועוד. אין בנבואות הללו טיעון כי מושאי הנבואה חטאו בחטאים המיוחסים לאנשי סדום.

⁶⁷³ הקללה המוסבת לכנען: "ארור כנען" (בראשית ט' 25, 27), קשורה לפולמוס של כותב הסיפור עם התרבות הכנענית. נדון בכך להלן.

⁶⁷⁴ רשקו, "האב", עמ' 91, טוענת כי ניתן להוכיח מהאמור בכתוב המופיע בהמשך: "וידע את אשר עשה לו בנו הקטן (בראשית ט' 24), כי מדובר במעשה ולא בראייה.

⁶⁷⁵ קול, מין ואהבה, עמ' 382, טוען שסיפור זה עוסק במשכב זכר הנעשה באונס. הסבר זה סביר על פי הקשר הסיפור, אולם אין התייחסות מפורשת לכך בכתוב.

⁶⁷⁶ מעשה חס (בראשית ט' 22) מהווה פגיעה ב"כבוד אב", ומעשה שם ויפת (שם 23) הוא "כבוד אב". אולם מסר זה הוא עקיף בסיפור. לכן לא נחשיב זאת כדרישה בפני עצמה. כמו כן, מעשה שם ויפת הוא התנדבותי. זאת ועוד, ניתן לפרש את התנהגותם כתיקון מעשהו של חס, ולא כמילוי דרישה נוספת לכבד את האב.

⁶⁷⁷ סיפור זה מייחס גינוי לכנענים בפי נח: "ויהי כנען עבד למו" (בראשית ט' 25, 27).

⁶⁷⁸ שורץ, תורת הקדושה, עמ' 169.

⁶⁷⁹ אבישור, "בראשית", עמ' 69.

⁶⁸⁰ ראה גם ויקרא י"ח 3, 24-28, שם כ' 22-23. כתב על כך לאחרונה, פליישמן, "משמעות שינוי שם", עמ' 28-26. ראה סקירת ספרות שם; האשמה דומה מכוונת כלפי המצרים (שם י"ח 3). אולם אין מקום לעסוק בכך כאן. עסקנו בכך לעיל בסעיף העוסק בפיתוי אשת פוטיפר בעמ' 126-127.

⁶⁸¹ בזט, "ערוות נח", עמ' 235, טוען כי ניתן לומר על סמך החוק בויקרא כי מדובר במשכב של חס עם אשתו של נח. זאת ניתן להסיק מהדמיון לחוק איסור המשכב עם אשת אח האב. בחוק זה מופיע: "ערוות אחי אביך לא תגלה" (ויקרא י"ח 14), ומבאר מיד אחריו: "אל אשתו לא תקרב". לפיכך יתכן ואיסור גילוי ערוות האב,

ii. אפיון הדרישות ודרך זיהוין

הדרישה להימנע מפגיעה פיזית בזולת מופיעה פעם אחת בסיפור על חטאם של אנשי סדום (בראשית י"ט 11-1). הדרישה מכוונת לכל אנשי סדום בזמן התרחשות האירוע (הווה). לומדים על הדרישה באמצעות הגינוי בסיפור והענישה החמורה מלמדת כי מעשה זה הוא פסול. הדרישה להימנע ממשכב זכר מופיע שלוש פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה⁶⁶⁴. הדרישה מכוונת ליחידים (חס) ולכל העם (סדום), בתקופת בראשית הקדומה (נח); ובזמן התרחשות האירוע בסדום (הווה). הגינויים⁶⁶⁵ והענישה מלמדים כי יש דרישה להימנע ממשכב זכר.

3. איסור עושק במסחר (יחזקאל כ"ח 11-19, חבקוק ב' 9-14)⁶⁶⁶

i. ניתוח הרעיון והכתובים

שתי נבואות מאשימות מלכים נוכרים בעוולות ממוניות כלפי זולתם. יחזקאל מאשימים מלך צור⁶⁶⁷ וחבקוק מאשים את האימפריאליסט הבבלי בעוולות⁶⁶⁸: "עד נמצא עולתה בך ברב רכלתך

משמעה איסור לשכב עם אשת האב. כך מפרש גם המילטון, בראשית א' – י"ז, עמ' 322-323. ראה על כך אצל רשקון, שם, עמ' 91-92.

⁶⁶² בסיפור שכרותו של נח גילוי הערווה מיוחס לנח עצמו: "ויתגל בתוך אהלו" (בראשית ט' 21). לפיכך אין השימוש במונח זה מהווה מקבילה תוכנית אלא מקבילה סגנונית. כהן, שם, עמ' 159, טוען שהשימוש בשורש: "גלה" כאן מלמד על פעולה רפלקטיבית של נח שגרמה לביזויו.
⁶⁶³ המונח: "גילוי ערוה", אינו כרוך בהכרח במגע מיני, אלא יכול להתפרש בכתובים אחדים, כמעשה המפגין הימנעות מצניעות, כדוגמת השימוש במונח זה בחוק כוהני: "ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו" (שמות כ' 23), "תגל ערותך גם תראה חרפתך" (ישעיה מ"ז 3), ועוד. ראה על כך אצל כהן, שם עמ' 157, הערה 27 אולם הדמיון הספרותי והאידיאולוגי (גינוי לכנענים) המשותף לחוקים בספר ויקרא לסיפור על שכרותו של נח, מחזקים את ההנחה כי משמעות המונח: "ראיית ערווה" המופיע כאן, הוא מגע מיני, ומשמעו כאן: משכב זכר.

⁶⁶⁴ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 2 מופעים: משכב הזכר בסיפור שכרות נח מיוחס לכנען (בראשית ט' 18-27). סיפור סדום (שם י"ט 5-8). מופע אחד בספרות הנבואה: יחזקאל ט"ז 50.
⁶⁶⁵ ניתן לומר שחס מגונה בסיפור, שכן המספר מייחס לו מעשה שמכונה בספר ויקרא: "תועבה" (ויקרא י"ח 22, כ' 13), וישנה זיקה סגנונית ועניינית בין הסיפור לבין החוק בספר ויקרא. ראה על כך לעיל.
⁶⁶⁶ מכיוון שאין הכתובים מפרטים את סוגי העוולות והסתעפויותיהן, נעסוק כאן באיסור העקרוני לעשוק את הזולת.

⁶⁶⁷ כינוי זה מתאים לאמור בנבואה הסמוכה: "רכלת העמים" (כ"ז 3). כינוי זה מתאים לאופייה של צור העוסק במסחר בינלאומי ענף. ביחזקאל כ"ז 12-25, מפורט "קטלוג", המונה את אומות העולם הסוחרות עם צור ומפרט בהרחבה את אופן דרכי המסחר של צור. תיאור זה מתאים לאמור בישעיה כ"ג 17-18.
⁶⁶⁸ בנבואה זו, מופיעים ארבעה כינויים למעשים שליליים: "חטא", "עוון", "יעול" ו"חמסי". המונחים: חטא, "עוון" מהווים הגדרה כללית למעשים הפסולים, שכן משמעם סטייה מדרך הישר. כמו: "קלע באבן אל

מלו תוכך חמס ותחטא... מרב עוניך בעול רכלתך" (יחזקאל כ"ח 15, 16, 18), "וכונן⁶⁸⁹ קריה בעולה" (חבקוק ב' 12).

המונח עוול יכול להתפרש בדרכים שונות⁶⁹⁰. משמעו הספציפי הוא רמייה, כדברי בני קורח: "מאיש מרמה ועולה תפלטני" (תהילים מ"ג 1)⁶⁹¹. אולם מושג זה מורחב לשחיתות רבה במובן רחב ומגוון⁶⁹². מושג: ה"עוול" מושאל למשפט מעוות אשר הוא מהווה שקר ורמייה, כדברי החוק בספר ויקרא: "לא תעשו עול במשפט"⁶⁹³ לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט את עמיתך" (ויקרא י"ט 15). כלומר השופטים נדרשים להוציא את הדין לאמיתו, ביושר ובצדק ללא משוא פנים⁶⁹⁴. יהושפט דורש מן השופטים ללמוד מה' אשר אין בו: "עול ומשא פנים ומקח שחד" (דברי הימים ב' י"ט 7)⁶⁹⁵.

דברי יחזקאל למלך צור: "מלו תוכך⁶⁹⁶ חמס" (יחזקאל כ"ח 16), ודברי חבקוק המאשים את האימפריאליסט: "וכונן קריה בעולה" (ב' 12) הן האשמות פליליות המכוונות למנהיגי צור ובבל כלפי תושבי עירם והסוחרים הזרים הסרים לתוכן לצורך עסקיהם. מן הכתובים הללו עולה, כי

השערה ולא יחטא" (שופטים כ' 16), "נתיבותי עוה" (איכה ג' 9), "העוו את דרכם" (ירמיה ג' 21). את המונח: "חמס", בארנו לעיל בעמ' 91-93. לפיכך נתמקד להלן בביאור המושג: "עול".

⁶⁸⁹ משמע המלה: בונה. כך עולה מהשוואה למילה המקבילה בפסוק זה: "הוי בנה עיר בדמים". דומים לכך דברי הקינה: "תבנה ותכונן עיר סיחון" (במדבר כ"א 27). ראה גם בשמות ט"ו 17, דברים ל"ב 6, שמואל ב' ז' 13, 24, ישעיה מ"ה 18, ס"ב 7, יחזקאל כ"ח 13, תהילים קי"ט 90, משלי ג' 19, ועוד.

⁶⁹⁰ ראה על כך אצל בקר, "עול", עמ' 342-344.

⁶⁹¹ צפניה אומר בנבואתו: "לא יעשו עולה ולא ידבר כזב" (צפניה ג' 13). בנבואות ישעיהו השני - שלישי (נ"ט 3), בנבואות מלאכי (ב' 6), ובאיוב (ו' 30, י"ג 7, כ"ז 4), ישנו קשר בין העוול לבין המילים היוצאות מהלשון והשפתיים. ראה גם דברים ל"ב 4, ותהילים צ"ב 16, המקבילים בין השימוש בשורש: "עול", שאיננו לבין המונח: "ישר". השווה: "כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עשה עול" (דברים כ"ה 16).

⁶⁹² ראה יחזקאל ג' 20, י"ח 24, ל"ג 18, מיכה ג' 10, תהילים קי"ט 3, משלי כ"ט 27, איוב י"א 14, כ"ז 7 ועוד.
⁶⁹³ ביטוי זהה מופיע בהמשך לשון החוק: "לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה" (ויקרא י"ט 35). למדים אנו מכאן כי העוול במשפט הוא רמאות או הצדקתה.

⁶⁹⁴ דומים לכך דברי אסף במזמור פ"ב 4: "עד מתי תשפט עול ופני רשעים תשאוו".

⁶⁹⁵ ראה גם: דברים י' 17, צפניה ג' 5, תהילים צ"ב 16, איוב ל"ד 10, ועוד.

⁶⁹⁶ משמע דברי יחזקאל כי מלכות צור צופנת בתוכה (בקרבה) עוול ושחיתות. אולם המשך דברי יחזקאל: "וואצא אש מתוכך היא אכלתך ואתנך לאפר על הארץ לעיני כל ראיך" (יחזקאל כ"ח 18), מוסיפים ממד נוסף לשחיתות הנעשית בצור. השחיתות מדומה לאש המזיקה לזולת, וסופה שתזיק גם למבעיר את הבעירה, דהיינו למלך צור ולשותפיו לפשעים. יתכן ויחזקאל מכוון גם למשמעות נוספת למילה: "תוכך", כפי שמבאר, הרן, "יחזקאל", עמ' 145. לדעתו, המילה: "תוכך", בהקשר זה, משמעה: תככים (משלי כ"ט 13), מזימות ומרמה. ראה גם תהילים י' 7, נ"ה 12, ע"ב 14.

מלכויות צור ובבל ומערכות המשפט שבהן, לא נהגו כלפי זולתם ביושר ובצדק⁶⁹⁷. רעיון זה מומחש בדברי חבקוק המאשים את האימפריאליסט הבבלי, כי הוא "מכונן" (בונה)⁶⁹⁸ את עירו בעוול. כוונתו לתאר בדרך מטפורית, כי העוול מהווה נדבך מרכזי בחיי המוסר של העיר, עד כי נדמה לצופה בה כאילו הוא העולה היא התשתית לבניינה.

הטפת יחזקאל, לשמירה על הגינות במסחר, משולבת במוטיב (מטפורי) הלקוח מרעיון העדפת המוסר על הפולחן⁶⁹⁹. דברי יחזקאל: "מרב עוניך בעול רכלתך חללת"⁷⁰⁰ מקדשיך" (יחזקאל כ"ח 18), מטיחים במלך צור אשמה של מקדש מחולל ופסול, עקב עוולות מוסריות הנלוות לפולחן⁷⁰¹. דומה הדבר לעולה ממחקרו של גייר⁷⁰², המציג דמיון בין נבואות יחזקאל⁷⁰³, לבין פריטים פולחניים שהיו מצויים במשכן ובמקדש⁷⁰⁴. ניתן להסיק מדבריו, כי כוונת יחזקאל לדמות את עושרו וכבודו של

⁶⁹⁷ יתכן ובסיפור עושר שלמה ישנה מגמה הפוכה. שלמה נהנה מכספם של "אנשי התרים ומסחר הרכלים" (מלכים א' י" 15). המספר מדגיש: "כל הארץ מבקשים את פני שלמה לשמע את חכמתו אשר נתן אלהים בלבבו" (שם 25). יתכן וכוונת הכותב לכלול בין חכמותיו: "חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט" (שם ג' 28). כלומר בניגוד למלך צור המלא בחמס ובעוול במסחר, שלמה הוא אהוד ועוסק בחכמת צדקה ומשפט.
⁶⁹⁸ זוהי המילה המקבילה בפסוק זה: "הוי בנה עיר בדמים". דומים לכך דברי הקינה: "תבנה ותכונן עיר סיחון" (במדבר כ"א 27). ראה גם בשמות ט"ו 17, דברים ל"ב 6, שמואל ב' ו' 13, 24, ישעיה מ"ה 18, ס"ב 7, יחזקאל כ"ח 13, תהילים קי"ט 90, משלי ג' 19 ועוד.

⁶⁹⁹ ויינפלד, "יתפיסת החוק בישראל", עמ' 63 טוען: "גדולתה של החוקה הישראלית הוא בכך שחובות אזרחיות ממלכתיות הפכו בה לחובות מוסריות דתיות. החוק הישראלי איננו בבחינת צו מלכותי, כפי שהיה בכל רחבי המזרח הקדמון כי אם צו אלוהי". ראה על כך אצל קויפמן, *תולדות א', עמ' 67*, אייכרודט, *תיאולוגיה 1*, עמ' 74-76, קנוהל, *מקדש הדממה*, עמ' 165-169, במיוחד בעמ' 147 הערה 131, ואצל הנ"ל "מוסר ופולחן", עמ' 106-115.

⁷⁰⁰ ראה על כך גם אצל סתורדלן, *החד של עדן*, עמ' 351-355. על "חלול קודש", נדון בפרק העוסק בדרישות פולחניות.

⁷⁰¹ אוקנדי, "חלל", עמ' 148, טוען כי כתוב זה הוא היחיד במקרא, המגנה פולחן נוכרי בשל סיבות מוסריות.

⁷⁰² גייר, "יחזקאל כ"ז והספינה הקוסמית", עמ' 119-122.

⁷⁰³ הפריטים נמצאים במשל הספינה (יחזקאל כ"ז 5-24), ובתיאור ארמונו של מלך צור הדומה לגן עדן (כ"ח 13-16).

⁷⁰⁴ דוגמות לכך: שלד האונייה המהווה משל לצור, עשויה מברזים ומארזים (יחזקאל כ"ז 5), מתאים לתיאורים על ברזים וארזים במקדש (דברי הימים ב' ג' 9 (ברזים), מלכים א' ו' 15-18 (ארזים). המפרשים של האונייה, והמכסים, העשויים משש תכלת וארגמן (יחזקאל כ"ז 7), מתאימים לתיאורים על יריעות המשכן, ועל הכיסויים למשכן ולכליו (שמות כ"ו 1-14, במדבר ד' 4-19). האבנים היקרות המצויות בארמונו של מלך צור: "אדם פטדה ויהלם תרשיש שהם וישפה ספיר נפך וברקת וזהב" (יחזקאל כ"ח 13), מתאימים לתיאורים על תשע מאבני החושן המשובצים זהב (שמות כ"ח 17, 18, 20). ראה שם דוגמות רבות נוספות, על בשמי הקטורת, דגנים למנחות, בהמות לקורבנות, ועוד.

היכלו של מלך צור, לעושר ולכבוד שניתן למקדש הישראלי. העוולות המוסריות התריבו את שני ההיכלות הללו.⁷⁰⁵

ii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה האלוהית להימנע מעושה במסחר מופיעה שלוש פעמים בספרות הנבואה⁷⁰⁶. הדרישה מכוונת למלכי אומות ולמנגנוני השלטון, בתקופת האירועים המתוארים במקרא (הווה), המצווים למנוע עושה ועוולות. הגיוניים והענישה לגויים שנהגו כך מלמדים כי הגויים נדרשים להימנע מלעשות כן.⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ בתוכחות יחזקאל מופיעות האשמות מוסריות רבות המנמקות את החורבן. דוגמות לכך: יחזקאל ז' 11-10, ח' 17, ט' 9, כ"ב 6-7, 9, 12-13, 25, 27, 29, ועוד.

⁷⁰⁶ יחזקאל כ"ח 15-18 (צור), יונה א' 3, ג' 8 (נינוה) חבקוק ב' 9-12 (בבל).

⁷⁰⁷ בספר יונה ישנן האשמות פליליות כלפי יושבי נינוה בירת אשור: "רעתם" (יונה א' 3), ו "החמס אשר בכפיהם" (שם ג' 8). מחבר סיפור יונה לא מפרט ומבאר מהי האשמה הפלילית: "אשר בכפיהם", שעליה נשפטים אנשי נינוה. המונחים: "רעה" ו"חמס" אשר בכפיהם", יכולים להתפרש כהאשמה הכוללת חטאים פליליים מגוונים: רצח, גנבה, רמייה וכיוצ"ב. וכן האשמות אלו יכולות להיות כל אחת מהאשמות הפליליות באופן ספציפי. המילה: "בכפיהם", אינה יכולה ללמד על החטא הספציפי. שכן השתתפות הכפיים במעשה הפשע, יכול לרמז על כל פעולה שהידיים עלולות לעשות ופעולות אלו מגוונות מאוד, שכן כל פעולות האדם מכונות: "יגיע כפיים" (בראשית ל"א 42, חגי א' 11, תהילים קכ"ח 3, איוב י" 3). פעולות המסחר מלוות בתקיעת כף (משלי ו' 1, י"ז 18, כ"ב 16). בכפיים יכול להידבק מאום, כלומר משהו מן הגזל (איוב ל"א 7), הכפיים יכולות לתמוך בשוחד (ישעיה ל"ג 15), ואף יכולות להיגאל בדם הנרצחים (ישעיה א' 15, נ"ט 3). לפיכך, סביר לומר, כי יונה מאשים את אנשי נינוה בשחיתות פלילית, אולם אין הוא מוצא לנכון לבאר, על איזו האשמה ספציפית כוונתו. לאור זאת יש מקום להחשיב כתוב זה עם האשמה הכללית הנדונה כאן, איסור עושה במסחר, שנכללות בה ההסתעפויות הנובעות מעוולות מסחריות.

1. החובה לפתח את "מרחב המחיה" בעולם

i. ניתוח הרעיון והכתוב⁷⁰⁹

(א). הציווי לאדם ולחיה (בראשית א' 28, ב' 15)

סמוך לסיפור בריאת המין האנושי, מופיע ייעודם של בני האדם מפי האל: "ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את ארץ וכבשה"⁷¹⁰ (שם א' 28). וסטרמן⁷¹¹ טוען כי מושאה של מילת הציווי: "כבשה", הוא הארץ. לאור זאת ניתן לומר, כי משמע ציווי זה: חיוב המין האנושי להתרבות ככל יכולתו ולהתיישב ברחבי העולם ולפתחו⁷¹². כוהן⁷¹³ טוען כי משמעות המונח לכבוש, הוא לעשותו מוכן למגורים. דומה הדבר לכיבוש הארץ מאת אויב כדי להכשירו ליישוב חדש, כדברי משה: "ונכבשה הארץ לפניכם" (במדבר ל"ב 29)⁷¹⁴. כלומר, תפקיד האדם הוא: ללמוד את מכמני הטבע, "להפריח ולהשביח את הארץ"⁷¹⁵, ולשכללו במידת האפשר⁷¹⁶.

⁷⁰⁸ בעבודתנו נגדיר את הדרישות המוסריות: דרישות המרוממות את הנורמות ההתנהגותיות האישיות והציבוריות. על ההיבטים השונים של עקרונות מוסריים (אישיים, חברתיים וקוסמיים) המופקים מכתובי המקרא ראה בחיבורה של מילס, "מוסר מקראי". הן במבוא (עמ' 1-21), והן ביישום שיטתה בניתוח הסיפורים שבהם היא עוסקת, בשאר חלקי הספר.

⁷⁰⁹ מכיוון שכל המופעים הם מסיפורי בראשית הקדומים: סיפורי אדם וחיה (בראשית א' 28, ב' 16, ויצאת נח מהתיבה (שם ח' 15-18), נשלב את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתוב.

⁷¹⁰ רמב"ן, הכת, בראשית א' 28, מסביר כי המלה: "כבשה" (בראשית א' 28), משמעה: נתינת אפשרות לבני אדם לשלוט בחי, בצומח ובדומם. לדידו, אין המילה "כבשה" ציווי, אלא מתן "כוח וממשלה". אולם המשמעות התחבירית של המלה: "וכבשה" היא ציווי. הוראה דומה נתנה גם לנוח ולשלושת בניו: "ויברך אלוהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ" (שם ט' 1), "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה" (שם 7). כתובים אלו שייכים לספרות החוק, על כן אין מקום לדון בהם כאן; ישנו דמיון חלקי בין הציוויים הללו לבין איסור החרבת מקומות יישוב. דנו בכך לעיל בעמ' 98-99. אולם ציוויים אלו ייחודיים. נצטוו בהם ראשוני האנושות ואין להם מקבילה בחוקי התורה.

⁷¹¹ וסטרמן, בראשית א' – י"א, עמ' 222.

⁷¹² גרדנר, "משפט אקולוגי", עמ' 128-129, מתארת את מעשי החמס של דור המבול כעיוות תפקידם, "לכבוש את הארץ". לדבריה, כוונת הסיפור ללמד כי יש להישמר מלעוות את החובה המוסרית לכבוש את הארץ באמצעות מעשים פסולים.

⁷¹³ כוהן, פרו ורבו, עמ' 16.

⁷¹⁴ ראה גם יהושע י"ח 1, דברי הימים א' כ"ב 18.

⁷¹⁵ כך כותב ברונזניק, "מלשון חכמים", עמ' 39.

⁷¹⁶ ראה על כך אצל אייכרודט, אדם בתנ"ך, עמ' 30-32. משלים רעיון זה קיזר, אל התיאולוגיה, עמ' 76.

לדעתו האדם נועד להשלים את פעולת האל: "But man was to benefit God".

בסיפור גן העדן נאמר: "ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה" (בראשית ב' 15). ייעוד זה משמש הוראה לאדם לעבוד ולפתח מרחב חיים באזור המגורים. פריש⁷¹⁷ טוען כי הציווי המופיע כאן הוא כפול. המילה: "לעבדה", משמעה חיוב לפעולה אקטיבית. כלומר, ישנה חובה לפתח את מקום היישוב. ולעומתה למילה: "ולשמרה", יש משמעות פסיבית. כלומר, ישנה חובה לשמור על סביבת המגורים שתמשיך לפרוח ולהיות ראויה למגורים נוחים. ניתן להסיק מכאן, כי על פי סיפורי בריאת האדם והנחתו בגן עדן, ישנה דרישה מוסרית על צאצאיו להמשיך את דרכו, המכוונת על ידי ה': לשכלל את מרחב המגורים תוך שמירה על איזון אקולוגי ראוי⁷¹⁸.

(ב). פיתוח העולם בסיפורי בראשית הקדומים

טורנר⁷¹⁹ מציג את יישום הציוויים האלוהיים: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (בראשית א' 28), בסיפורי בראשית א' – י"א. הסיפורים הללו, מתארים באורח תדיר⁷²⁰, את ריבוי המין האנושי, ואת יישוב הארץ באמצעות תיאורי בניית ערים וממלכות.

לדעת שולמן⁷²¹, יש חשיבות לייחוס הקמת העיר הראשונה לקין לאחר שהרג את הבל. לדעתו, הקמת תא משפחתי: "וידע קין את אשתו ותהר ותלך את חנוך", והקמת עיר: "ויהי בנה עיר ויקרא שם העיר כשם בנו חנוך" (ד' 18), מתארים את שיקומו של קין מחטאו, וההשלמה בינו זולתו⁷²².

⁷¹⁷ פריש, יגיע כפיך; עמ' 29-30.

⁷¹⁸ סיפור גן עדן מציג הרמוניה בין אדם וחווה לבין החי (בראשית ב' 19-20), הצומח (שם 8-9, 15) והדומם (10-14). האוג, "שמירת הארץ", עמ' 17, טוען כי אחת ממשמעויותיו של האיסור שניתן לאדם ולחווה, להימנע מאכילת הפרי (בראשית ב' 17), היא שמירה על "זכויות הטבע". על דגשים "אקולוגיים" במקרא, ראה אצל רולסטון, "התני"ך ואקולוגיה", עמ' 16-26, ובספרו של הוטרמן, אקולוגיה בתורה, ובשני קבצי מאמרים העוסקים בזיקה בין שמירת איכות הסביבה לבין ספר בראשית: *Reading from the Perspective of Earth* (ed. by N. C. Habel), Sheffield 2000; *The Earth Story in Genesis* (ed. by N. C. Habel, S. Wurst), Sheffield 2000.

⁷¹⁹ טורנר, הודעות העלילה, עמ' 21-49.

⁷²⁰ שמו של קין ושת מעידים על חשיבות הולדת תולדות. שמו של קין מוסבר: "קניתי איש את ה'" (ד' 1). כלומר, הולדת בן מהווה מתנה אלוהית. שמו של שת מוסבר: "שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין" (שם 25). כלומר, אבדן בן מהווה חיסרון גדול, וקיומו של בן חדש ממלא את החלל. הסיפורים הללו מציגים ארבעה אילנות יוחסין מפורטים (בראשית ד' 18, ה', י', י"א 10-32). ריבוי זה, מעיד על חשיבות ריבוי התולדות.

⁷²¹ שולמן, "המיתוס של קין", עמ' 229-232.

⁷²² וויברו, "משמעות העיר", עמ' 14, מקשר בין בניית עירו של קין (בראשית ד' 18), לבין סיפור המבול (שם ו' - ח). לדעתו, העיר שייסד קין היוותה תמריץ להעצמת שחיתויות מוסריות המאפיינות ערים גדולות. מצב זה הביא לחורבן העולם באמצעות מבול.

תיאור: "ראשית ממלכתו" (י' 10)⁷²³, של נמרוד, הכוללת את בבל ארך וכלנה, שהתרחבה לאחר מכן לעבר נינוה, רחבת עיר, כלח רסן (שם י' 11-12), משבחת את תופעת אכלוס הערים הגדולות. נמרוד המצטייר בכתוב: "גיבור ציד לפני ה'⁷²⁴" (י' 9), מתאים לייסד ממלכה גדולה. ייסוד ערים חדשות מהווה יישום משולב, הן של התרבות המין האנושי המאכלסות קהל רב, והן של הפרחת השממה⁷²⁵.

בסיום סיפור המבול, מופיעה דרישה אלוהית אל נח, להוציא מהתיבה את כל השוהים בה כדי שיוכלו להתרבות ולחדש את העולם כבראשונה: "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך כל החיה אשר אתך מכל בשר בעוף ובבהמה וכל הרמש הרמש על הארץ היצא אתך ושרצו בארץ ופרו רבו על הארץ" (שם ח' 16-17). מעשהו של נח חידש את פני תבל ויישם את הדרישה שניתנה לאדם ולחיה: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (שם א' 28).

ii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה לפתח את מרחב המחיה, מופיעה שלוש פעמים בסיפורי בראשית הקדומים⁷²⁶. על פי הסיפורים הללו, ה' דיבר עם ראשוני האנושות (אדם, חוה ונח), והטיל עליהם לפתח את העולם וליישבו, באמצעות ציוויים מילוליים ישירים.

⁷²³ קאסוטו, "מנח עד אברהם", עמ' 137-138, עוסק במסורת ישראלית המהללת את נמרוד מייסד המלכות הראשונה. ראה על כך בהרחבה אצל אברמסקי, "נמרוד", עמ' 237-255, 321-340, ואצל וויברו, "משמעות העיר", עמ' 16-17. על הזיקה בין סיפור נמרוד לבין מסורות מסופוטמיות כתב לאחרונה לוי, "נמרוד", עמ' 350-366. על סיפור מגדל בבל, נדון בהרחבה בסעיף האוסר על הגויים להתגאות, לקמן בעמ' 157-159.

⁷²⁴ כתוב זה משבח את הצייד. נדון בכתוב זה, בהקשר לדרישה להציל את החי, להלן.

⁷²⁵ סיפורים אלו מתארים את בניית הערים באופן חיובי. שולמן, "המיתוס של קין", עמ' 229-232, וויברו, "משמעות העיר", עמ' 3-20, דנים בחיוניות של בניית הערים. תיאור מעשהו הראשון ("ויחל") של נח שיצא מן התיבה, הוא חקלאי: נטיעת כרם (שם ט' 20). ניתן להפיק ממעשה זה שתי מגמות. מעשה זה מלמד על החיוניות ליישב את הארץ לאחר המבול. בעבודה חקלאית מגשים נח את ייעודו: "זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה'" (ה' 29) מחד גיסא. אולם נטיעת כרם גפנים, היווה תמריץ למכשול השכרות שגרם לביזויו. נדון בכך לקמן.

⁷²⁶ בראשית א' 28, ב' 16 (אדם), ח' 15-18 (יציאת נח מהתיבה).

2. החובה להציל את החי באמצעות תיבה (בראשית ו' - ח')

i. ניתוח הרעיון והכתוב

בסיפור המבול, נח מצווה לבנות תיבה גדולה⁷²⁷, שתוכל להכיל את משפחתו, חיות ועופות רבים ולחיותם בזמן המבול: "עשה לך תבת עצי גפר... ובאת אל התיבה את ובניך ואשתך ונשי בניך אתך ומכל החי מכל בשר שנים מכל תביא אל התבה להחיות אתך זכר ונקבה יהיו מהעוף למינהו ומן הבהמה למינה מכל רמש האדמה למינהו שנים מכל יבאו אליך אליך להחיות ואתה קח לך מכל מאכל אשר יאכל ואספת אליך והיה לך ולהם לאכלה" (בראשית ו' 14-21)⁷²⁸. בניית תיבה, איסוף מאכל עבור מיני החיות כדי לפרנס את החיות הכלואות, מהווה דרישה מוסרית. מטרתה, לשמור על מיני החיות והעופות, שיצליחו לשרוד בזמן המבול⁷²⁹.

ii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

על פי הדעה הרווחת במחקר⁷³⁰, הדרישה המוסרית מנח מנוסחת בסגנון כוהני (P). הציווי האלוהי לנוח לבנות תיבה, פירוט מידותיה ומטרתה (בראשית ו' 13-21), דומה לניסוחים של חוקים בספר שמות, שמפרטים מידות ומטרות של כלי פולחן, שהישראלים הצטוו לבנות כדי שישמשו במשכן (שמות כ"ה)⁷³¹. ההבחנה בין מינים של בהמות ועופות (בראשית ו' 19-20, ז' 14) וטוהרתן (שם ז' 2, 8, ח' 20), דומה לניסוחים של חוקי כשרות הבהמות והעופות בויקרא י"א ודברים י"ד (21-3). תיאור הציות של נח לחוקים הללו: "ויעש נח ככל אשר צוה אותו אלהים כן עשה" (שם ו')

⁷²⁷ אורכה 300 אמה, רוחבה 50 אמה וגובהה 30 אמה. אמת אדם מבוגר היא מחצית מטר לערך. יש בתיבה 3 קומות, פתח וצוהר (חלון או מאור). (בראשית ו' 15-16). על מידת "אמה" במקרא, ראה אצל רובין, "בראשית", עמ' 59.

⁷²⁸ נח נצטווה להביא מהחיות והעופות הטהורים שבע זוגות (בראשית ז' 2-3). אין בסיפור המבול דרישה מפורשת לקיים פולחן. לפיכך הקורבנות שהקריב נח לאחר המבול (שם ח' 20-21) הנם התנדבותיים. על כן אין מקום לדון בכך בעבודתנו.

⁷²⁹ סיפור זה הוא ייחודי. אין במקרא דומה לזו המכוונת לישראלים.

⁷³⁰ כך כותבים פרשנים מודרניים על אתר. דוגמה למחקר ספציפי ולסקירת ספרות, ראה אצל אמרטון, "הכתוב הכוהני", עמ' 381-400, במיוחד בעמ' 386, 394. חוקרים אחדים מקשרים בין מושג: "ברית", המופיע בסיפור המבול (בראשית ו' 18, ט' 8-17), לבין הבריתות בין ה' לבין הישראלים. ראה על כך אצל דומברל, ברית, עמ' 15-43, ואצל אינדה, "ברית", עמ' 471-478, ועוד.

⁷³¹ כגון: ארון (שמות כ"ה 10-22), שולחן (30-23), מנורה (31-40), ועוד.

732(22), מנוסח בסגנון של "נוסחת הציונית", הנפוץ בתורה: "ויעש משה ואהרן כאשר צוה ה' אתם כן עשו" (שמות ז' 6)⁷³³.

מצב של מבול בכל העולם המיושב, וציווי לשמר את החי⁷³⁴ הם ייחודיים לסיפור זה. על כן זהות הנמענים הם נח ומשפחתו שנצטוו על כך בציווי ישיר ומפורש של ה'⁷³⁵.

3. גינוי לעצלות ולהוללות

i. הקדמה

הרעיון המוסרי, לפיו ישנה חובה על תושבי העולם לפתח את מקומות מגוריהם, מהווה תשתית לגינויים המופיעים במקרא המכוונים לנוכרים, להימנע מהתכוונות ההפוכות מכך: עצלות, שכרות והוללות.

ברונזניק⁷³⁶, טוען כי משמעותו של המונח: "עצל", בכתובים אחדים בספר משלי הוא: "ליקוי מוסרי"⁷³⁷. לדעתו, העצל הוא רמאי "המרמה את עצמו בטיעונו ומשתדל לרמות בהם גם את הזולת"⁷³⁸.

⁷³² ראה גם בראשית ז' 9, 16.

⁷³³ ראה גם שמות ז' 20, י"ב 28, 50, י"ט 6, ל"ה 29, ל"ט 32, 43, מ' 16, 19, 23, ויקרא ח' 36, ועוד.

⁷³⁴ אין להסיק מהביטויים: "מצוד רעים" (משלי י"ב 12), "מוקש רע" (שם 13), "במצודה רעה" (קוהלת ט' 12), על גינוי מפורש לציד חיות. שכן הכתובים במשלי עוסקים ברשעים הלוכדים בני אדם כדי להרע להם, והקשרו של הפסוק בקוהלת הוא משל המדמה את מות האדם למות דגים ברשת הדייגים. לעומת זאת בתיאור נמרוד, משובח מעשה הציד: "הוא היה גבר ציד לפני ה' על כן יאמר כנמרד גבר ציד לפני ה'" (בראשית י' 9). קאסוטו, "מנח עד אברהם", עמ' 137-138, טוען שכתוב זה הוא פתגם ישראלי עממי המשבח את נמרוד. אברמסקי, "נמרוד", עמ' 322, מבאר את המונח: "לפני ה'" המיוחס לפעולות הציד של נמרוד: "נשיאת חסד מיחדת לפני האל, חסד שבעצם הקיום". על ביאור סיפור זה, וזיקתו לספרות מסופוטמית, ראה לאחרונה אצל לוי, "נמרוד", עמ' 350-366. דיון על ההיבטים האתיים ביחס לבעלי חיים במקרא, ראה אצל ריד, "אכילת בשר במקרא", עמ' 281-294. לפיכך ניתן, לומר שהצלת חי בסיפור נח, מהווה צו ייחודי המנוגד לשבח הניתן לנמרוד על גיבור הציד.

⁷³⁵ מאפיין נוסף של אופן מתן הדרישה הוא ההצלה האלוהית לנח ולמשפחתו מאסון המבול, המהווה גמול לאנשים שקימו את הציווי.

⁷³⁶ ברונזניק, "לניגוד בין עצל ובין ישרים", עמ' 171-176.

⁷³⁷ שם עמ' 172. הוכחותיו ממשלי ט"ו 19, על הניגוד בין "עצל" לבין "ישרים": "דרך עצל כמשכת חדק וארח ישרים סלה", ומתירוצי העצלות המנותקים מן המציאות: "אמר עצל ארי בתוך רחבות ארצו (שם כ"ב 13), "שחל בדרך ארי בין הרחבות" (שם כ"ו 13), מסבירים נכוחה את הקשר בין העצלות לבין הניתוק מן האמת.

⁷³⁸ שם עמ' 171. קורמן, "חטאו של קין", עמ' 20, טוען כי הפגם המוסרי הטמון בבטלה הוא הגורם לקין להגיע לרציחה. אולם אין לדבריו ראייה מן הכתובים. פוקס, דמות ואידיאולוגיה באסתר, עמ' 13-177,

הסיפורים המתארים הוללות ושכרות של נוכרים, מציגים את חרפתו של הנוהג בדרך זו. ישנן שתי תוצאות היכולות להיווצר מכך:

א. תקלות מביכות המגיעות אל ההולל והשיכור.⁷³⁹

ב. כישלונות המביאים למוות ולחורבן.

בדרכים אלו, נתפס ההולל כנלעג המאבד את ביתו, אשר מעשהו מגונה.

ii. ניתוח הכתובים

(א). גינוי לרועים העצלים (בראשית כ"ט 7)

דברי יעקב אל הרועים בחרן: "הן עוד היום גדול לא עת האסף המקנה השקו הצאן ולכו רעו" (בראשית כ"ט 7), מגנים את הבטלה.⁷⁴⁰ יעקב מעיד על עצמו כי מסור הוא לעבודתו ביום ובלילה: "גנבתי יום וגנבתי לילה הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעיני" (שם ל"א 39), אינו מסכים להשלים עם הבטלה. יעקב הזוכה לשמירה אלוהית⁷⁴¹, משובח על תפיסת עולמו ואורחותיו. לפיכך ניתן לומר, כי עצלותם של הרועים בחרן מגונה בסיפור זה.⁷⁴²

(ב). סיפורי שכרות - נח (בראשית ט' 18-24), ואחשוורוש (אסתר א')

לאחר יצאת נח מהתיבה הוא השתכר והתבזה לעיני צאצאיו: "וישת מן היין וישכר ויתגל בתוך אהל וירא חס אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ" (בראשית ט' 21-22). על פי הסיפור,

המקשר בין עצלותו של אחשוורוש בניהול הממלכה, לבין מתן אפשרות לעוולות להשתלט עליו. אולם, מחבר מגילת אסתר לא כתב זאת במפורש.

⁷³⁹ וולש, "תחת השפעה", עמ' 13-29, מפרט את שלבי השכרות השונים ואת התקלות המתוארות במקרא המגיעות לשותים לשוכרה.

⁷⁴⁰ וונהם, בראשית ט"ז – נ, עמ' 230, טוען כי דברי יעקב הללו, מהווים ציון דרך בחייו של יעקב. יעקב סולל את דרכו האישית החדשה כאשר הוא מנותק לראשונה מהדרכתה של רבקה אמו.

⁷⁴¹ כך מפרש יעקב את המאורעות: "ויברך ה' אתך לרגלי" (בראשית ל' 31), גם לבן מודה על כך: "ויברכני ה' בגללך" (שם 27).

⁷⁴² בנבואות יחזקאל על מצרים, ישנה הטפה לחריצות בעבודה בדרך עקיפה. בנבואתו, הוא מזכיר: "ינבוכדנצר מלך בבל העביד את חילו עבדה גדולה אל צר כל ראש מקרח וכל כתף מרוטה ושכר לא היה לו ולחילו מצור על העבדה אשר עבד עליה" (כ"ט 18). על פי נבואת יחזקאל, הצבא הבבלי לא יקופח: יחזקאל מכנה את פעולת נבוכדנצר במצרים: "ושלל שללה ובוז בזה", כשכר אלוהי: "והיתה שכר לחילו פעולתו אשר עבד בה" (כ"ט 19-20). בדרך עקיפה מלמד יחזקאל כי העמל בעבודתו יהא נשכר מה'.

נח איבד את שליטתו במעשיו ונזקק לסיוע של בניו לכסות את ערוותו (23)⁷⁴³. אבישור⁷⁴⁴, מדמה את לשון הגינוי לשכרות נח לגינוי של חבקוק לאימפריאליסט: "הוי משקה רעהו מספח חמתך"⁷⁴⁵ ואף שכר למען הביט אל מעוריהם⁷⁴⁶ (בי' 15) ".

תיאור ניהול חצרו של אחשורוש, מציגים היטב את התקלות והכישלונות הנובעים מהשכרות ומההוללות⁷⁴⁷. על פי הסיפור, אחשורוש ערך משתאות רבים וארוכים⁷⁴⁸, ערך משפט, וחוקק חוק בשעת שכרותו (אסתר א' 13-22)⁷⁴⁹. הבעת צערו כאשר נתפקח (שם ב' 1), והטרחה הכרוכה בתיקון העיוות (2-16), מלמדות כי ההוללות גורמת לנזקים מיותרים.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מעצלות ומהוללות מופיעה 5 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא⁷⁵⁰. הדרישה מכוונת ליחידים, רועים ומלכים בתקופת בראשית הקדומה (נח), ובזמן האירועים המתוארים במקרא (הוזה). הגינויים המכוונים לגויים העצלים וההוללים, מלמדים כי אסור לנהוג כך.

⁷⁴³ על גינוי המספר לשכרות של נח, ראה אצל אבישור, מחקרים בסיפור המקראי, עמ' 47-50, ואצל רבנה, "מה נעשה עם מלח שיכור?", עמ' 33-52. על הבושה מההתערטלות, ראה אצל שורץ, תורת הקדושה, עמ' 168-169, ואצל קרוגר, "בריאה", עמ' 137-139, ועוד.

⁷⁴⁴ אבישור, שם, עמ' 49.

⁷⁴⁵ חבקוק מזכיר כאן את משל "כוס החימה (הכעס)". כוס יין התרעלה גורמת לתקלות מביכות ולמוות. משל כוס החימה נפוץ במקרא: ראה ישעיה נ"א 22-23, ירמיה כ"ה 15-29, יחזקאל כ"ג 28-31, עובדיה 16, תהילים ע"ה 9, איכה ד' 21 ועוד. לדעת רבה, עובדיה עמ' 211-213, גינוי השותים לשכרה, עומד בבסיס משל "כוס החימה".

⁷⁴⁶ מעוריהם זו ערוותם. בהקשר זה, הבושה מההתערטלות נובעת מן השכרות.

⁷⁴⁷ גינויו של אחשורוש אינו מפורש באסתר, אולם הסגנון הסטירי של המגילה מציג אותו בדרך נלעגת וכך הוא מגונה. על הדמיון בין סיפור מגילת אסתר לסגנון של קומדיה, ראה אצל ברלין, אסתר, עמ' 4-9. ויסמן, סטירה פוליטית, עמ' 260, טוען כי פעולות יצריות של שנאה, קנאה וחמה, מתוארים באמצעות רדיפה אחר יין ונשים.

⁷⁴⁸ אסתר א' 3-8, ג' 15, ה' 4-5, ז' 1.

⁷⁴⁹ לדעת רוזנסון, מסכת מגילות, עמ' 185, שינוי חוק (נורמות התנהגות) על פי גחמה רגעית מהווה חסם לתיקון פוטנציאלי של עיוות היכול להיגרם ממנו.

⁷⁵⁰ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 4 מופעים: בראשית ט' 18-24 (שכרות נח), כ"ט 7 (יעקב), שכרות של בן הדד (מלכים א' כ' 12, 16), אסתר א' (אחשורוש). בספרות הנבואה מופע אחד: חבקוק ב' 15 (בבל).

4. גינוי לשאננות

i. הקדמה

שאננות היא שלווח המלווח בהתעלמות מדאגה⁷⁵¹. השאננים בוטחים בכוחם⁷⁵², ואינם נוהרים מסכנות. שלווח השאננים גורמת להם להתעלם ממצוקות של חסרי ישע ולנהוג בהוללות ובגסות ("עליזות"⁷⁵³). הנביאים גינו ישראלים שאננים, וייעדו להם חורבן, כפי המתואר בנבואת עמוס:

"הוי השאננים בציון והבטחים בהר שמרון... השכבים על מטות שן וסרחים על ערשותם... השתים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו ולא נחלו על שבר יוסף לכן עתה יגלו בראש גולים... " (עמוס ו' 1, 7-4)⁷⁵⁴.

ii. ניתוח הכתובים

בן הדד מלך ארם שתה עם שריו בזמן מצור שומרון: "ובן הדד שתה שכור בסכות הוא והמלכים שלשים ושנים מלך עזר אתו" (מלכים א' כ' 16)⁷⁵⁵. פחזותו הביאה אותו למפלה בידי נערים (21-17)⁷⁵⁶.

סיפור דומה לכך הוא מפלתו של בלשאצר שהפסיד את מלכותו בעקבות התנהגות לא ראויה במשתה יין. דניאל מקשר בין השתייה לבין התעלמותו מה' (דניאל ה' 23). אדישות בלשאצר מה', הביאה אותו לשימוש פסול בכלי המקדש, ובשבח לעבודה זרה המגונה בסיפור על ידי דניאל. מעמדו הייחודי של דניאל, כפרשן האות האלוהי (שם 5, 11-12, 14, 17), מעניק תוקף ליעוד הפרוענות

⁷⁵¹ ראה על כך וייס, "עמוס א'", עמ' 190.

⁷⁵² ישעיהו השני מאשים את הבבלים בהישענות ברעתם: "ותבטחי ברעתך" (ישעיה מ"ז 10).

⁷⁵³ הוללות המלווח בגאווה, שאננות, ואדישות לסבל הזולת, מכונה בנבואות אחדות: "עליזות". יושבי ירושלים (ישעיה כ"ב 2, 13), יושבי נינוה (צפניה ב' 15), וכל יושבי הארץ (ישעיה כ"ד 8) מכונים עליזים. דומה לכך הכינוי "עדינה", המיוחס לבבלים (ישעיה מ"ז 8). בנבואות אלו מתוארים החוטאים: גאים והוללים הבוטחים בכוחם ולא מאמינים כי תבוא אליהם פורענות. האשמה כפולה זו, של הוללות וגאווה, מצויה בנבואת צפניה: "עליזי גאותך" (ג' 11). סביר לומר כי זוהי אשמתם של יושבי צור על פי משא צור, המואשמים ב"עליזות", בישעיה כ"ג 7, 12, אף שאין תיאור מלא על כך בנבואה זו. בנבואות הללו, אין העליזות מהווה חטא בפני עצמו, אלא הסבר לחטאים חמורים יותר. ראה על כך אצל גריסנטי, "עלז", עמ' 420.

⁷⁵⁴ האשמה זחה בלשון קצרה, מאשים ישעיהו את בנות ציון: "נשים שאננות קמנה שמענה קולי בנות בטחות האזנה אמרתי" (ישעיה ל"ב 9).

⁷⁵⁵ קודם לכן מתוארת השתייה ללא שכרות: "שתה הוא והמלכים" (מלכים א' כ' 12).

⁷⁵⁶ דומה לכך סיפור מפלתו של אלה בן בעשא שנהרג בידי עבדו בזמן משתה: "ויקשר עליו עבדו זמרי שר מחצית הרכב והוא בתרצה שתה שכור בית ארצה אשר על הבית בתרצה" (מלכים א' ט"ז 9).

הנובע ממעשיו: "פרס פריסת מלכותך ויהיבת למדי ופרס" (28). התגשמות הפורענות בלילה ההוא:
"ביה בליליא קטיל בלאשצר מלכא כשדאה" (30), מוכיחים כי השכרות מסוכנת.⁷⁵⁷

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע משאננות מופיעה 6 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה⁷⁵⁸.
הדרישה מכוונת ליחידים, מלכים ולכלל האנושות בזמן האירועים המתוארים במקרא (הוזה).
הגינויים והענישה הניתנים לגויים שנהגו בשאננות, ונאום ההדרכה של דניאל לבלשאצר, מלמדים
כי אסור לנהוג כך.

5. איסור כחש (מעילה באמון)⁷⁵⁹

i. הקדמה⁷⁶⁰

ניווה בירת אשור מגונה בנבואת נחום: נחום משלב בנבואתו על פשעי ניווה האשמת רצח, עם
"כחש"⁷⁶¹: "הוי עיר דמים כלה כחש פרק מלאה לא ימיש טרף" (גי' 1). משמעות המושג "כחש" הוא:
אמירת שקר, כפי שמסופר על שרה: "ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה" (בראשית י"ח 15)⁷⁶².
ניתן לדמות את דברי נחום לתוכחת ישעיהו השני - שלישי, המשלב אשמת שקר עם אשמת
רצח: "כי כפיכם נגאלו בדם ואצבעותיכם בעון שפתותיכם דברו שקר לשונכם עולה תהגה" (ישעיהו
נ"ט 3)⁷⁶³. יתכן וישעיהו השני - שלישי ונחום מאשימים את מושאי נבואתם בשקרים ואמתלות
שנועדו להסתיר את מעשי הרציחות⁷⁶⁴.

⁷⁵⁷ ניתוח תיאולוגי ספרותי על עניין זה, ראה בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 106-112.

⁷⁵⁸ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 2 מופעים: מלכים א' כ' 16 (בן הדד), דניאל ה' (בלשאצר). בספרות
הנבואה 4 מופעים: ישעיהו כ"ג 7, 12 (צור) כ"ד 8 (כל העמים), צפניה ב' 15 (אשור) ישעיהו מ"ז 8 (בבל).

⁷⁵⁹ להלן נדון בנחום ג' 1 (כחש), ומעילה של אשת פוטיפר באמון בעלה, כאשר פיתתה את יוסף (בראשית ל"ט
7-19).

⁷⁶⁰ בניתוח הרעיוני נעסוק בהגדרה אטימולוגית של המושג: "כחש", שישולב עם ניתוח נחום ג' 1.

⁷⁶¹ ספרונק, נחום, עמ' 118, טוען שאין מקבילה מדויקת להקשר של המילה "כחש", המופיעה כאן. על
המשמעויות השונות של השורש: "כחש" במקרא, ראה אצל שונק, "כחש", עמ' 132-135, ואצל קרפנטר
וגריסנטי, "כחש", עמ' 632-634.

⁷⁶² דומה לכך האמור בסיפור על הזקן משומרון: "כחש לו" (מלכים א' י"ג 18). ראה גם יהושע ז' 11, ירמיה
ה' 12, משלי ל' 9, איוב ל"א 28.

⁷⁶³ בנבואה זו משולבות האשמות של שקר עם רצח וחמס (ישעיהו נ"ט 4-8, 13).

⁷⁶⁴ הסיפורים על חטאייהם של אדם, חוה וקין, עוסקים בניסיונות ההסתרה של החוטאים. ניסיונות ההסתרה
הללו מגוונים בדרך עקיפה. דברי אדם אל ה': "את קלך שמעתי בגן ואירא כי ערם אנכי ואחבא" (בראשית ג')

הסבר זה מתאים למשמעות המושג: "הכחשה", בחוק הפיקדון. על פי נוסח חוק האשם, הכופר בפיקדון ובבעלות על אבדה נחשב "מכחיש": "וכחש בעמיתו בפקדון... או מצא אבדה וכחש בה" (ויקרא ה' 21-22). לאור זאת נבאר, כי נחום מאשים את אנשי נינוה על ניסיונותיהם להערים ולהסתיר את רציחותיהם בשקרים תדירים⁷⁶⁵.

ii. ניתוח הכתוב, הגינוי לאשת פוטיפר (בראשית ל"ט 7-19)

על פי סיפור שעבוד יוסף, אשת פוטיפר ניסתה לפתות את יוסף: "שכבה עמי" (בראשית ל"ט 7). יוסף ניסה להניאה מכך, באמצעות טיעונים מוסריים. לדבריו, היענות לבקשתה מהווה עוול כלפי פוטיפר שנהג עמו בחסד. המונח: "וחטאתי לאלוהים" (9), מתפרש כחטא מוסרי⁷⁶⁶: מעילה באמון פוטיפר אדונו⁷⁶⁷. התמה⁷⁶⁸ מסביר טענה זו. על פי דבריו, הדרשה האלוהית מיוסף, להכיר תודה להי⁷⁶⁹ ולפוטיפר, ולהישאר הגון ונאמן לשניהם⁷⁷⁰.

10, מהווים התחמקות מהאמת: אכילה מהפרי האסור. אולם אין גינוי אלוהי מפורש לדברי אדם, אלא ה' מביך אותו וגורם לו להודות באשמתו (11). חוה המטילה את אחריות החטא על הנחש (13), לא מתחמקת מעונש (16). קין הנשאל: "אי הבל אחיך?" (ד' 9), מיתמם ואומר: "לא ידעתי השומר אחי אנכי" (שם). ההתחמקות של קין לא מועילה לו בדיון עם האל הכל יודע האומר: "מה עשית קול דמי אחיך צעקים אלי מן האדמה" (שם 10).

⁷⁶⁵ האשמה דומה ניתן למצוא בסיפור יעקב ולבן. מעשי הרמייה של לבן ליעקב (החלפת הבנות המיועדות ליעקב, בראשית כ"ט 22-27, ולקייחת הצאן המיועדים ליעקב על פי ההסכם, שם ל' 35), מגוונים בסיפור. זאת ניתן להסיק, גם מדברי יעקב וגם מהסיוע האלוהי המיוחד שניתן ליעקב כדי להציל אותו מן העושה. יעקב אומר לנשותיו: "ואביכן התל בי והחלף את משכרתי עשרת מנים ולא נתנו אלהם להרע עמדי" (שם ל"א 7). דברים דומים מטיח יעקב בלבן: "ותחלף את משכרתי עשרת מנים לולי אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי כי עתה ריקם שלחתי את עניי אות גיע כפי ראה אלהים ויוכח אמש" (שם 41-42). דברי יעקב מקבלים גושפנקה מאת דברי המלאך שנגלה אליו: "כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך" (שם 12). אף אם נכון לומר, כי מעשי לבן מגוונים על פי הסיפור, אין הדבר מפורש בכתוב. הגינוי האלוהי המפורש ניתן ללבן בעת שרצה להרוג את יעקב ואת משפחתו: "ויבא אלהים אל לבן הארמי בחלום הלילה ויאמר לו השמר לך פן תדבר עם יעקב מטוב ועד רע".

⁷⁶⁶ מתאים הדבר לתפיסת יראת האלוהים, הכוללת גם היבטים מוסריים. ראה על כך בפרק העוסק בדרישות הדתיות לקמן עמ' 135, הערה 118. על פי האמור בראשית דברי יוסף, המעילה באמון של פוטיפר הוא מעשה שפל: "איננו גדול בבית הזה ממני ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת" (בראשית ל"ט 9).

⁷⁶⁷ כך סובר קאוטס, בראשית, עמ' 289. אין הסיפור מתייחס ליחס נאמן ומכבד שאשת פוטיפר מחויבת לרכוש כלפי בעלה. הבגידה בו היא מגונה בדרך עקיפה בדברי יוסף אלו. מילס, מוסר מקראי, עמ' 131, מצביעה על הימנעות המחבר נמנע לנקוב בשמה. בסיפור היא מכונה: "אשת". כינוי זה מחדד את זהותה כאשת איש, והציפייה ממנה לשמור אמונים לבעלה. נוסף על כך, יתכן והצגתה כאנונימית מהווה גינוי ספרותי, המלמד על סלידת המחבר ממנה.

ניתן לזהות באשת פוטיפר שני רכיבי תדמית, המבארים את הגיוניים העולים מן הסיפור. ראשית, היותה מצרית, מקשרת את התנהגותה לתרבות מוצאה. התנהגותה מתאימה לאמור בכתובים רבים, המייחסים למצרים תדמית של נגועים בפריצות מינית⁷⁷¹, כדברי המחוקק: "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו"⁷⁷² (ויקרא י"ח 3).

נוסף על כך, תיאור אשת פוטיפר בסיפור, מייצג סמל נדוש (סטריאוטיפ) של אישה זרה המתוארת בספר משלי, המנסה בדרכים מתוחכמות לפתות את הנער הישראלי הרך: "להצילך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה" (בי' 16)⁷⁷³. תיאור הפיתוי של הנוכריה במשלי ז' 1-23, דומה לניסיון הפיתוי של אשת פוטיפר. האישה הנכריה בפרק ז' נשואה: "כי אין האיש בביתו" (19), אשר יוזמת את המפגש עם הנער: "והנה אשה לקראתו" (10), מחזיקה בו: "והחזיקה בו ונשקה לו",

⁷⁶⁸ התמה, קריאה לטוב, עמ' 186.

⁷⁶⁹ הסיוע האלוהי ליוסף במצוקתו מופיע פעמים אחדות בסיפור: "ויהי את יוסף ויהי איש מצליח... וירא אדניו כי ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו... ויברך ה' את בית המצרי בגלל יוסף ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה" (בראשית ל"ט 2-3, 5). פוקס, "חכמה בסיפורי יוסף", עמ' 31, טוען כי ניתן להסיק מתיאורי ההצלחה של יוסף בסיפורים הללו, כי ה' שומר על ההולכים בדרכיו.
⁷⁷⁰ מילס, מוסר מקראי, עמ' 131, טוענת שהתנהגות יוסף משקפת את הנורמה המוסרית התואמת את מעמדו החברתי - עבד כפוף לפוטיפר.

⁷⁷¹ על פי פירוט האיסורים בויקרא י"ח וכו', המצרים שוכבים עם קרובי משפחה (ויקרא י"ח 6-18, כי 11-14, 17, 19-21), נואפים (י"ח 20, כי 10), שוכבים עם נידות (י"ח 19, כי 18), עם בני מינים (י"ח 22, כי 13) ועם בהמות (י"ח 23, כי 15). על פי סיפורי אברהם, המצרים מתבוננים ביופייה של שרה וחוטפים אותה לארמון פרעה (בראשית י"ב 11-15). דומים לכך התיאורים בנבואת יחזקאל: "ותרבה את תזנותיה לזכר את ימי נעוריה אשר זנתה בארץ מצרים ותעגבה על פלגשיהם אשר בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם ותפקדי את זמת נעוריה בעשות ממצרים דדיך למען שדי נעוריה" (יחזקאל כ"ג 19-21). ראה גם שם 8, 27. חכמים (רבנן), שמות רבה, עמ' 32, טוענים כי בזמן שעבוד מצרים זממו המצרים לבעול נשים מישראל ללא רצון: "וכל הבת תחיון, (שמות א' 22) מה צורך לפרעה לקיים הנקבות, אלא כך היו אומרים נמית הזכרים ונקח הנקבות לנשים, לפי שהיו המצריים שטופים בזמה". בדרך זו פרשו גם רמב"ן, הכתר, בראשית י"ב 10, ושטרנברג, ישראל בין תרבויות, עמ' 132-134. אולם האשמה זו אינה מפורשת בכתובים.

⁷⁷² כתוב זה עוסק גם בכנענים. נדון בכך בסיכום הדרישות המכוונות לכנענים, לקמן בעמ' 238-239.
⁷⁷³ לשון דומה מופיעה גם בכתובים נוספים במשלי: "ולמה תשגה בני בורה ותחבק חק נכריה" (ה' 20), "לשמרך מאשת רע מחלקת לשון נכריה אל תחמד יפיה בלבבך ואל תקחך בעפעפיה" (25-26), "לשמרך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה" (ז' 5). "כי שוחה עמוקה זונה ובאר צרה נכריה" (כ"ג 27). על מעמדה, כוחה והרקע של האישה הזרה בספר משלי, ראה אצל בלקינסופ, "הרקע הסוציאלי של האישה הזרה", עמ' 457-473, ואצל מאיר, האישה הזרה במשלי, ועוד. על הקשר בין סיפור יוסף לבין ספרות החכמה, ראה אצל פוקס, "חכמה בסיפור יוסף", עמ' 26-41. ברנר, "ינשים זרות", עמ' 184-185, גיינסון, נשים בבראשית, עמ' 107-113. גרין, מה בצע, עמ' 81-83, ועוד, משווים בין פיתוי אשת פוטיפר את יוסף לבין פיתוי תמר את יהודה (בראשית ל"ח 14-19). יתכן וגם סיפור תמר קשור לתפיסה זו; ישנם כתובים המקשרים בין הפיתוי המיני לבין החטא הפולחני (שמות ל"ד 15-16, במדבר כ"ה 3-1, מלכים א' י"א 1-10). נדון בכך לקמן בפרק העוסק בדרישות התיאולוגיות, לקמן בעמ' 181-188.

ודורשת ממנו לשכב עמה: "העזה פניה ותאמר לו... לכה נרוה דדים עד הבקר נתעלסה באהבים" (18). התיאורים הללו מתאימים לאפיון דמותה של אשת פוטיפר. היא נשואה: "אשת אדניו" (בראשית ל"ט 7), יוזמת מפגש אינטימי עם יוסף: "ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף ותאמר שכבה עמי" (שם), חותרת למגע פיזי עמו: "ותתפשהו בבגדו" (12), ודורשת: "שכבה עמי" (7, 12). בשני המקרים הנוכריה גורמת לישראל סבל רב. אשת פוטיפר גורמת ליוסף להישלח לבית הסוהר (בראשית ל"ט 19-20), והנוכריה גורמת לנער מוות: "עד יפלה חץ כבדו" (משלי ז' 23)⁷⁷⁴. לאור זאת ניתן לומר, התנהגותה של אשת פוטיפר אסורה ומסוכנת כמו נשים נוכריות בספרות החכמה⁷⁷⁵. לאחר סירובו של יוסף, מבצעת אשת פוטיפר הפללה מניפולטיבית⁷⁷⁶. תוכן דבריה לבעלה ולאנשי ביתה הם הפוכים מה 'מציאות' הידועה לנו על פי הסיפור. אשת פוטיפר תולה את אשמת היוזמה לניאוף ביוסף, בעוד שהיא היוזמת. על פי הסיפור, נטישת בגדו של יוסף בידי אשת פוטיפר, מוכיחה כי יוסף היה נחוש להימנע מן הניאוף והוא התאמץ להיפטר ממגע עמה. אולם דווקא הבגד הנטוש, המוכיח את זכאותו של יוסף, היווה את העדות הנסיבתית שהפלילה אותו בעלילה שטפלה עליו אשת פוטיפר. לפיכך ניתן לומר, כי המניפולציה הזדונית של אשת פוטיפר, ורצונה להזיק לו על לא עוול בכפו, היא עבירה מוסרית נוספת שלה. שכן, הצגתה כדוברת שקרים, המסלפת את האירוע, בפני בני ביתה (בראשית ל"ט 14-15), ובפני בעלה (17-18) בנוסח שונה זה מזה⁷⁷⁷, תורמים להערכת דמותה השלילית בסיפור.

⁷⁷⁴ אולם ההתנהגות של יוסף מנוגדת להתנהגותו של הנער הישראלי המתפתה בספר משלי. יוסף לא נופל ברשתה ולכן ה' עמו והוא מצליח לאחר מכן בבית הסוהר (בראשית ל"ט 23) ועולה לגדולה בארמון פרעה מאוחר יותר (מ"א 39-46).

⁷⁷⁵ דומה הדבר לגינוי מחבר קהלת לאישה מסוכנת: "מצודים וחרמים לבה אסורים ידיה טוב לפני האלוהים ימלט ממנה וחוטא ילכד בה" (ז' 26).

⁷⁷⁶ ניהוף, "האם הגיבורים מדברים אל עצמם?", עמ' 589, מכנה את אשת פוטיפר מניפולטיבית נקמנית במידה רבה: "highly vengeful manipulative"; על פי משלי ל' 20, דרכה של אשה מנאפת לשקר: "כן דרך אשה מנאפת אכלה ומחתה פיה ואמר לא פעלתי און". אולם במשלי השקר הוא הכחשת מעשה הניאוף, ואילו אשת פוטיפר מעלילה על יוסף אשמת ניאוף.

⁷⁷⁷ ראה ליבוביץ, עיונים בבראשית, עמ' 295-296, ושטרנברג, הפואטיקה, עמ' 423-427, ועוד, הדנים בשינויים בדבריה ובמשמעותם.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מכחש (מעילה באמון), מופיעה פעם אחת בספרות ההיסטוריוגרפית (אשת פוטיפר), ופעם בספרות הנבואה (נחום ג' 1). הדרישה מכוונת לאישה (אשת פוטיפר) ולכל העם בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הוזה).

הדרך לזיהוי הדרישה שונה בשני המקרים. בנבואת נחום הגינויים והענישה לאנשי נינוה, מלמדים כי אין לשלב שקר עם מעשי רצח. לעומת זאת, בסיפור אשת פוטיפר הדרישה נלמדת באמצעות הדרכה של ישראלי (יוסף), הזוכה לגיבוי אלוהי. שכן, הצגתו של כ"איש מצליח" (3), ו"ה' אתו וכל אשר הוא עשה ה' מצליח בידו" (3), מעידים כי מחבר הסיפור, מסכים לדברי יוסף: "ואיך אעשה הרעה הגדלה הזאת וחטאתי לאלהים" (בראשית ל"ט 9), וסובר כי מעשי אשת פוטיפר נחשבים רעה מוסרית וחטא כלפי אלוהים.

6. החובה לסייע לעניים

i. הקדמה⁷⁷⁸

ישנה דרישה אלוהית המופיעה בקבצי חוקים⁷⁷⁹, בסיפורים⁷⁸⁰ ובנבואות⁷⁸¹ ובספרות החכמה⁷⁸², המחייבת את הישראלים לנהוג ברחמים⁷⁸³ ולסייע לזולתם כאשר הם מצויים במצוקה. על פי התפיסה הרווחת במקרא, המסייעים לנוקמים זוכים לחסד אלוהי, והנמנעים מלעשות כן עלול להיפגע מזעם האל⁷⁸⁴.

⁷⁷⁸ נשלב את הדיון הרעיוני עם ניתוח דברי דניאל אל בלשאצר לתת צדקה לעניים (דניאל ד' 24). זאת משום, שניתן ללמוד מדברי דניאל הללו, את הרעיון שעומד בבסיס החובה הציבורית לסייע לנוקמים.

⁷⁷⁹ החוקים מפרטים את החובה לסייע לנוקמים בבית בשדה ובחיי המסחר: ראה שמות כ"ג 11, ויקרא י"ט 10-9, כ"ג 22, כ"ה 25-28, 47-49, דברים ט"ו 1-18, כ"ד 14-22. חוקים אחדים בספר דברים מצווים לשמח עניים בזמן אכילת זבחים ובזמן שמחת הרגלים: דברים י"ב 12, 18, י"ד 27, ט"ז 11, 14.

⁷⁸⁰ דוגמות לכך: שמואל ב' י"ב 6-1, מלכים ב' ד' 1-7, ח' 1-6, רות ב' ד', נחמיה ה', דברי ב' כ"ח 14-15, ועוד.

⁷⁸¹ דוגמות לכך: ישעיה ג' 14-15, נ"ח 7, עמוס ד' 1, ו' 6, מיכה ג' 2-3, ו' 10, ועוד.

⁷⁸² ראה תהילים קי"ב 9 (מזמור חכמת). ראה גם איוב כ"ט 15-16, ל"א 16-17, 19-20.

⁷⁸³ בזכריה ז' 9, מופיע חיוב לנהוג ברחמים: "כה אמר ה' צבאות לאמר משפט אמת שפטו וחסד ורחמים עשו איש את אחיו".

⁷⁸⁴ האכיפה האלוהית למסייעים לעניים (שכר למבצעים ועונש לנמנעים לעשות כן), מופיע פעמים רבות. דוגמות לכך: דברים ט"ו 6, 10-11, 18, ט"ז 15, ישעיה ג' 14, נ"ח 8-12, עמוס ד' 2-3, ו' 7, מיכה ג' 4, ו' 13-15, ועוד.

רעיון זה מורחב לחיי הציבור. הסיוע הממלכתי לנתינים חלשים⁷⁸⁵, מהווה תפקיד מרכזי של שלטון⁷⁸⁶. בדברי דניאל לנבוכדנצר המלך, יש דרישה מפורשת לנהוג ברחמים לנתינינו הנוכרים: "להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאך בצדקה פרק ועויתך במחן ענין הן תהוה ארכה לשלותך" (דניאל ד' 24). דברי דניאל מכוונים לרחמים שהמלך צריך לנהוג בחלשים הנמצאים בקרב נתיניו. על פי דברי דניאל. ייעוד השלווה בדברי דניאל מושתת על תפיסת עולם, לפיה אומה הנוהגת ברחמים לחלשים זכאית לסיוע אלוהי לחיי שלום⁷⁸⁷.

ii. ניתוח חטא סדום (יחזקאל ט"ז 49)

בנבואת יחזקאל מבואר חטא אנשי סדום: "יד עני ואביון לא החזיקה" (יחזקאל ט"ז 49). משתמע מכך, כי ישנה ציפייה מאנשי סדום לסייע לעניים⁷⁸⁸. דבריו: "שבעת לחם ושלות השקט", דומים לתיאור סדום בספר בראשית: "כי כלה משקה" (בראשית י"ג 10). הימנעות אנשי סדום לסייע לאביונים בנבואת יחזקאל, דומה ליחס המשפיל המיוחס לאנשי סדום אל אורחיו של לוט (שם י"ט 4-9)⁷⁸⁹. השפלות המוסרית בסדום, מצדיקה את מות תושביה: "ואסיר אתהן כאשר ראיתני" (יחזקאל ט"ז 50).

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה לסייע לנזקקים מופיעה פעם בספרות ההיסטוריוגרפית (נבוכדנצר), ופעם בספרות הנבואה (סדום). הדרישה מכוונת למלכים ולכל העם בתקופת האירועים המתוארים במקרא (הווה).

⁷⁸⁵ ה' מאזין ל"צעקה" של החלשים, שאינם זוכים לסיוע משועי ארץ האחראים לדאוג לרווחתם: ראה בראשית י"ח 20, שמות כ"ב 22, ישעיה ה' 7, תהילים ט' 13, איוב ל"ד 28 ועוד. ראה על כך אצל ויינפלד, משפט וצדקה עמ' 126-127, ורודין אוברסקי, מאלוני ממרא, עמ' 84.

⁷⁸⁶ על החובה של שלטון לנהוג במשפט וצדקה, ראה אצל ויינפלד, שם, עמ' 26-33, אצל קייזר, אל האתיקה, עמ' 158-161, ואצל ג'קסון, "משפט וצדקה", עמ' 218-262, ועוד. רעיון זה עומד בבסיס ההתייחסות המקראית לזר לשונה, ראה על כך אצל מילר, דת ישראלית, עמ' 549-571.

⁷⁸⁷ ראה לקוק, ספר דניאל, עמ' 84, וקולינס, דניאל, עמ' 230, ועוד.

⁷⁸⁸ בכתוב זה מבוארת ההשלכה הנובעת מגאווות אנשי סדום: גאווותם, שהניעה אותם להתעלם מהעניים: "ויד עני ואביון לא החזיקה". ראה על כך אצל סמית והמילטון, "גאה", עמ' 788. פילדס, סדום ועמורה, עמ' 174, טוען כי בנבואת ישעיהו בפרק ג', ישנו קשר בין דימוי המנהיגים לאנשי סדום (פסוק 9), לבין אשמת גאווה (16-24), ועוללות מוסריות (14-15).

⁷⁸⁹ שני החטאים הללו הם חברתיים. ראה על כך אצל צימרלי, יחזקאל 1, עמ' 350.

נאום הדרכה של דניאל אל נבוכדנצר (דניאל ד' 24), והגינני והענישה לסדום (יחזקאל מ"ט 49-50), מלמדים כי הגויים נדרשים לסייע לנוזקים, הן במישור הבין אישי והן במישור הציבורי.

7. החובה לסייע לנוזדים

i. הקדמה

ישנה תפיסה הרווחת במקרא, לפיה ישנו חיוב אלוהי לנהוג ברוחב לב כלפי אורחים ונוזדים⁷⁹⁰, ולהימנע מפגיעה בהם. עוברי אורח, חסרים מזון, משקה ומקום לינה בעת המסע, על כן, הסיוע של תושבי המקום עבורם הוא חיוני. הדרישה לסייע לאורחים היא מוחלטת, ואינה מותנית בהכרה מוקדמת של האורח⁷⁹¹.
על פי המסופר בספר בראשית, אברהם סייע לאורחים שנקלעו לאוהלו באדיבות, במהירות וביעילות (י"ח 3-8). קניג⁷⁹² טוען, כי הכנסת האורחים המתוארת כאן, המאפיינת את התנהגותו של אברהם, מהווה סיבה לבחירתו⁷⁹³.

⁷⁹⁰ ראה על כך אצל ינון, *אתיקה*, עמ' 42-44, והובס, "אירוח", עמ' 22-25; אלכסנדר, "אירוח לוטי", עמ' 289-291, טוען כי התנהגותו של לוט בסיפור האירוח (בראשית י"ט 1-10), מבסס את זכאותו לנס הצלה. אולם על פי הסיפור המלאכים הם בעלי כוחות כבירים, המסוגלים להשחית את סדום (13, 21, 24-25), להגן עליו מהתקפת אנשי סדום, ולמלטו מן העיר כדי להצילו מהמכה האלוהית הכבירה (10-15). לכן לא ניתן להסיק מהכתוב מה הניע את לוט לנהוג כך. האם התנהגותו של לוט כלפי אורחיו נובעת מחסד הכנסת אורחים, או מתוך כבוד ומורא מפני מלאכי אלוהים. אין מסגרת עבודתנו מתאימה להרחבת הדיון אודות פעולות המלאכים והיחס של בני האדם כלפיהם בסיפורים בספר בראשית.

⁷⁹¹ בסיפור יעקב בבית לבן (בראשית כ"ט – ל"א 20), האורח (יעקב) מוצג כשכיר (14-15, 20, ל' 28-34, ועוד). בסיפורים אחדים מסופר על נוכרים שאירחו ישראלים והעניקו להם מקלט מדיני. סביר להניח כי אירוח פליט חלש, הוא מעשה נבון, שכן, כאשר יתאושש הפליט ויצבור כוח הוא יוכל להשיב למארח כגמולו. המארח מצפה לקבל את שכרו, גם אם הדבר לא מופיע בפירוש, וגם אם הפליט לא השיב לו טובה תחת טובה. תלמי בן עמיהוד מלך גשור העניק מקלט לאבשלום לאחר רצח אמנון למשך שלוש שנים (שמואל ב' י"ג 38). שובי בן נחש מרבת בני עמון הצטרף לשני ישראלים: מכיר בן עמיאל מלא דבר וברזלי הגלעדי מרגלים, והעניק לדוד ולצבאו, כאשר ברח מאבשלום "משכב וספות וכלי יוצר" (שמואל ב' י"ז 28), ומזון רב (29-30). מלך מצרים העניק מקלט מדיני וסיוע לאדד האדומי ולירבעם שברחו משלמה המלך (מלכים א' י"א 18-20, 40). הסיפורים הללו, מתארים את האירוח, אולם לא ניתן להפיק מהם שיפוט מוסרי, המשבח או המגנה מעשים אלו. שונה ממקרים אלו, הוא סיפור אירוח המרגלים של יהושע בבית רחב (יהושע ב' 1-21). האירוח משולב בהצלחתם מאויביהם, ומהווה הוכחה לאהדתה לישראלים וקרבתה לאמונתה בה' ובכוחו (8-11). הרווח של רחב מן האירוח: שבועה של האורחים לדאוג להצלתה ולהצלת בני משפחתה (12-14, ו' 25), מהווה שכר על פעולתה החיובית. אולם מכיוון שאין בסיפור תיאורי אירוח (מענק של מזון ומקום לינה מוסדר), אלא תיאורי הצלה (סיוע במקום מחבוא), נחשיב סיפור זה כסיפור הצלת ישראלים.

⁷⁹² קניג, "ארוח", עמ' 299-300.

(א). השבח לרבקה שסייעה לעבד אברהם (בראשית כ"ד)

על פי המתואר בספר בראשית רבקה תושבת חרן⁷⁹⁴ נהגה במידה מופלאה⁷⁹⁵ של סיוע לנודדים. היא טרחה עבור עבד אברהם ובעבור גמליו, **במרץ רב**⁷⁹⁶, במידה המעוררת השתאות (בראשית כ"ד 17-25). היא נהגה ברוב לב כלפי האורח בשלושה מישורים. ראשית, היא רוותה את צמאונו⁷⁹⁷. שנית, היא דאגה לגמליו. שלישית, היא הזמינה את האורח ללון בביתה⁷⁹⁸. על פי הסיפור, מעשי רבקה כלפי עבד אברהם, מהווים הוכחה כי רבקה ראויה להינשא ליצחק, כדברי עבד אברהם: "והיה הנער(ה) אשר אמר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה אתה הכחת לעבדך ליצחק ובה אדע כי עשית חסד עם אדני" (שם 14). ההיענות האלוהית המיידית לבקשתו (בראשית כ"ד 15-21), והנישואים שבאו בסיום הסיפור (67), מוכיחים כי מעשה החסד של רבקה מהווה אות אלוהי, המסמן לעבד את הכלה המיועדת ליצחק. המעורבות האלוהית בבחירת רבקה עבור יצחק מלמדת כי מעשיה משובחים על ידי ה'.

⁷⁹³ לדעתו, הכנסת האורחים מהווה יישום לאמור בכתוב לאחר מכן: "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט למען הביא ה' על אברהם את אשר דבר עליו" (19). רעיון זה קיים בדרך בחירתה של רבקה כאישה ליצחק בן אברהם. מעשי החסד של רבקה (כ"ד 12-27), מהווים ראיה כי היא ראויה להיות כלה בבית אברהם. נדון בכך להלן.

⁷⁹⁴ על פי דברי יצחק אל יעקב, מקום משכנו של לבן (אחי רבקה) הוא פדן ארם (בראשית כ"ח 2, 5, 7). על פי הסיפור, פדן ארם היא: "חרן" (שם 10). לפיכך בעבודתנו, רבקה נחשבת ארמית.

⁷⁹⁵ סיפור רבקה מהווה אידיאל של התנהגות מוסרית. מעשיה מופלאים ומוצגים בשלמות ללא דופי. ראה על כך אצל שטרנברג, *הפאטיקה*, עמ' 138; דומה לזה, הוא סיפור האירוח של אליהו בבית האישה האלמנה הצרפתית. האלמנה פרנסה את אליהו בזמן רעב, גם כאשר חשה בסכנה לה ולבנה בוויתור על לחם ומים. הפחד של האישה לתת לאליהו ממנת לחמה, ממחיש כי הנתינה הקבועה לאליהו, היווה עבורה וויתור גדול. אין לדעת אם היא ישראלית או נוכרית. ראה דיון על כך אצל אוטוסון, "אליהו בצרפת", עמ' 192-194.

⁷⁹⁶ טוגלס, "אישה חזקה", עמ' 97, טוענת כי בסיפור זה, השורשים מה"ר (בראשית כ"ד 20) ורו"ץ (17, 20) הם מנחים. ריכוז של שורשים אלו מלמד, על זריזותה.

⁷⁹⁷ פריד, "נערה הייתי", עמ' 188-189, מסבירה, כי הטיפול בעבד לפני הטיפול בגמלים, מעיד על תבונה. מתן השתייה לאדם הצמא הוא הצורך החשוב והמידי ביותר.

⁷⁹⁸ על פי הסיפור, בני קרובי משפחתה של רבקה נהגו כמותה, ונהגו כלפי האורח באדיבות. לבן מדרבן את האורח להיכנס ומברכו: "בא ברוך ה' למה תעמוד בחוץ" (בראשית כ"ד 31). לאחר שהאורח נכנס: "ויושם לפניו לאכול" (שם 33). רעיון דומה ישנו בסיפור בריחת משה ממצרים. יתרו כוהן מדין נוזף בבנותיו שלא הזמינו את המצרי שהושיען לאכול לחם. גערתו: "למה זה עזבתן את האיש" (שמות ב' 20), מלמדת כי על פי תפיסתו, חובה על הנפגש עם אורח להזמינו. יתרו לא ידע, את הידוע לקורא הסיפור המלא, שהאורח הוא משה שנמלט מפרעה (שמות ב' 15). לדידו מדובר במצרי עובר אורח שנהג בהגינות בבנותיו, ויש להזמינו לאכול לחם. סיפור זה אינו משבח את האירוח שביצע יתרו ובני ביתו.

(ב). הדרישה לאנשי תימא לסייע לנוודים (ישעיה כ"א 14)

ישעיהו פונה בנבואתו לאנשי תימא בדרישה אלוהית לסעוד⁷⁹⁹ את הודדנים ואנשי קדר המובסים⁸⁰⁰: "לקראת צמא התיו מים ישי ארץ תימא בלחמו קדמו נדד" (ישעיה כ"א 14). סטס⁸⁰¹ לומד מהכתוב כאן, כי ישנה חובה לעמים שגרים בשכנות למקום אסון, לסייע לפליטים נודדים.

iii. אפיון הדרישה בדרך זיהויה

הדרישה לסייע לנוודים מופיעה שלוש פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה⁸⁰². הדרישה מכוונת ליחידים בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הווה). הציווי לאנשי תימא, השבח לרבקה, הצלת רחב והגינוי לאנשי סדום מלמדים כי הגויים נדרשים לסייע לנוודים השרויים במצוקה ובמחסור.

⁷⁹⁹ רעיון זה קיים גם בספרות החוק והחכמה. תושבי עמון ומואב שנמנעו לסייע לישראלים הנוודים מוחרמים על ידם: "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתם ממצרים" (דברים כ"ג 4-5). גם איוב מתאר את מידת הסיוע המבורכת לאורחים הנוודים שנקרו לפתחו: "בחוץ לא ילין גר דלתי לאורח אפתח" (איוב ל"א 32).

⁸⁰⁰ אין מסגרת עבודתנו מתאימה לברר את האירוע ההיסטורי שעליו מבוססת נבואת ישעיהו.

⁸⁰¹ סטס, ישעיה א' – ל"ט, עמ' 131.

⁸⁰² בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 4 מופעים: בראשית י"ט (סדום), כ"ד (רבקה) רחב (יהושע ב', ז' 24-25), בספרות הנבואה מופע אחד: ישעיה כ"א 12 (אנשי תימא).

הפרק העוסק בדרישות החברתיות עוסק בניתוח 4 דרישות בתחום הפלילי⁸⁰⁴, ובניתוח 7 דרישות מוסריות⁸⁰⁵. הדרישות הללו מועברות במגוון של אמצעים⁸⁰⁶ ומכוונות לקהל רב ומגוון⁸⁰⁷ ברוב התקופות המתוארות במקרא⁸⁰⁸.

חלק מהדרישות נתנו לראשוני האנושות באמצעות ציוויים ישירים (בראשית א' - י"א). עולה מכך, כי ה' הדריך את הקדמונים לקיים חיי חברה המבוססים על חירות שלום וצדק ("חוקים טבעיים"), שישמשו אבני דרך לערכי מוסר בחברה האנושית.

האלימות והרשע במישור החברתי שהכירו כותבי המקראות, היוו תמריץ ליצירת אידיאה, לפיה אומות העולם יצייתו לדרישות האלוהיות הללו. על ידי כך יוצר מצב שבו בני אדם יחיו זה לצד זה בשלום ובבטחה.

⁸⁰³ להלן נערוך סיכום ביניים ונעמוד על המשמעות המרכזית העולה מניתוח הכתובים על הדרישות המדיניות. אין בכוונתנו להתייחס לכל הנתונים וכל המשמעויות שניציג בפרק הסיכום והמסקנות בסיום העבודה. נדון בכך שם.

⁸⁰⁴ א. איסור רצח. ב. איסור פגיעה פיזית. ג. איסור משכב זכר (ללא הסכמה). ד. איסור עושיק במסחר. (הדרישות הללו כוללות 5 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית, ו 7 מופעים מספרות הנבואה. לכולן יש דמיון לדרישות המכוונות לישראלים במקרא).

⁸⁰⁵ א. פיתוח מרחב המחיה. ב. הצלת החי. ג. איסור עצלות והוללות. ד. איסור שאננות. ה. איסור כחש. ו. סיוע לעניים. ז. סיוע לנוודים. (הדרישות הללו כוללות 14 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית ו 8 מקורות מספרות הנבואה. ל 5 מהן, יש דמיון לדרישות המכוונות לישראלים במקרא).

⁸⁰⁶ ציווי, שבח, ברכה, גינוי וענישה.

⁸⁰⁷ יחידים, מהן שתי נשים (רבקה, אשת פוטיפר) חיילים, מלכים, מנהיגי אימפריות, עבדים, ראשוני האנושות, שרים, עמים ספציפיים, כלל האנושות.

⁸⁰⁸ תקופת בראשית, בזמן האירועים המתוארים במקרא (הווה). אין דרישות חברתיות עתידיות.

IV. פרק שלישי: דרישות במישור הדתי

[א]. דרישות תיאולוגיות

1. דעת ה'

i. הקדמה

פעמים רבות במקרא מופיעות "נוסחות ההכרה" ("recognition formula")⁸⁰⁹ המכוונות לעמים ספציפיים, כדוגמת מצרים: "וידעו מצרים כי אני ה'" (שמות י"ד 3)⁸¹⁰, וכלפי כלל האנושות: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים אין עוד"⁸¹¹ (מלכים א' ח' 60)⁸¹², "וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז 20)⁸¹³. לדעת זליגמן⁸¹⁴, משמעות המושג:

⁸⁰⁹ ראה על כך, צימרלי, בפירושו למונח זה המופיע תכופות ביחזקאל (כגון: יחזקאל ו' 10, 14, ז' 27, י"ב 15). על נוסחה זאת המופנית לגויים ראה אצל פרובן, *חזקיהו במלכים*, עמ' 119-120.

⁸¹⁰ לנוסחה זו מכוונת לכל העמים שיחזקאל מייעד להם חורבן בנבואותיו: לעמונים (יחזקאל כ"ה 5, 7), למואבים (שם 11), לפלשתים: (שם 17), לצורים (שם כ"ו 6), לצידונים (שם כ"ח 22, 24), למצרים (כ"ט 6, 15, ל' 19, 25-26, ל"ב 15), לאדומים: (ל"ה 4, 9, 12, 15) לאנשי מגוג ויושבי האיים (ל"ט 6). הנוסחה הנפוצה היא: "וידעו [העם] כי אני ה'". לפרקים רעיון זה מופיע בלשון שונה: "וידעתם כי אני ה'" (יחזקאל כ"ה 5, ל"ה 9), "וידעת כי אני ה'" (שם 7, ל"ה 4, 12). בנבואת יחזקאל על אדום ועל פלשתים מופיע סמוך לנוסחה זו, רעיון הנקמה האלוהית: "וידעו את נקמת" (שם 14) – אדום, "וידעו את ה' בתתי את נקמתי בס" (שם 17) – פלשתים. הנקמה האלוהית באדומים ובפלשתים, ניתנת כגמול לנקמת האדומים והפלשתים בישראלים (שם 12, 15). ראה על כך בהרחבה אצל פילס, "נקמה", עמ' 187-194. ברין, *עיונים בספר יחזקאל*, עמ' 219, טוען ש"ידיעת ה'" המכוונת לגויים בנבואת יחזקאל היא **הכרה בלוח ה'**: "ואין בהם הכרה בו ובעליונותו". לדעתו, שם עמ' 217-218. (ראה סקירת ספרות, שם עמ' 217, הערה 70), אין מדובר בהכרה באלוהותו של ה' כאלוהי הארץ, אלא ב"הכרה טכנית" במציאות האל, והבנה כי הוא מעניש את האומה על חטאיה. ראה על כך גם אצל רנץ, *רטוריקה ביחזקאל*, עמ' 93. פעמים אחדות ישנם הסברים בנבואות יחזקאל, סמוך ל"נוסחות ההכרה", המקשרים בין הזעם האלוהי כלפיהם לבין חורבנם: "וידעו כי אני ה' בתתי את נקמתי בס" (יחזקאל כ"ה 17) – פלשתים, "וידעו כי אני ה' בעשתי בה שפטים ונקדשתי בה" (כ"ח 22) – צידונים, "וידעו כי אני ה' בתתי חרבי ביד מלך בבל ונטה אותה אל ארץ מצרים" (ל' 25) – מצרים.

⁸¹¹ לשון דומה מופיעה פעמים ספורות בנבואת ישעיהו השני, המכוונת לכל הגויים: "אני ה' ואין עוד... הלא אני ה' ואין עוד אלהים מבלעדי אל צדיק ומושיע אין זולתי פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ כי אני אל ואין עוד" (מ"ה 18, 21-22).

⁸¹² בנבואה אחת בנבואת ישעיהו השני, ובנבואות אחדות ביחזקאל, מופיעות "נוסחות ההכרה" כלפי כל אומות העולם: "וידעו כל בשר כי אני ה' מושיעך וגאלך אביר יעקב" (מ"ט 26) (ראה שם מ' 5), "וידעו הגוים אשר ישארו סביבותיכם כי אני ה'" (יחזקאל ל"ו 36), ראה גם ל"ז 28, ל"ח 23, ל"ט 7.

⁸¹³ על נוסחת ההכרה המופיעה בדברי דוד אל גולית: "וידעו כל הארץ כי יש אלהים לישראל... וידעו כל קהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושע ה' כי לה' המלחמה ונתן אתכם בידו" (שמואל א' י"ז 46-47), נדון לקמן, בסעיף האוסר לבזות את ה'.

⁸¹⁴ זליגמן, "דעת ה'", עמ' 141-168.

"דעת ה'", הוא מתן פירוש תיאולוגי ראוי לפעולות ה' במציאות על ידי הצופה בהן⁸¹⁵, ולהיחשב: "יעדים" למעשי ה'⁸¹⁶. הגויים "יודעי ה'", מכירים בריבונות של ה' עליהם⁸¹⁷, הם נוהגים בו בכבוד ובמורא ("יראת ה'"),⁸¹⁸ ומצייתים לו.

ii. ניתוח הכתובים (סיפור מכות מצרים)⁸¹⁹

בסיפור מכות מצרים, פרעה אומר למשה ולאהרון: "לא ידעתי את ה' וגם את ישראל לא אשלח" (שמות ה' 2). משמעות דברי פרעה: אין הוא מקבל כי ה' הוא מנהיג העולם, ולכן אין הוא אינו מחויב לציית לו. לבנסון⁸²⁰ מבאר את דברי פרעה: סירוב ללמוד כי ה' בראו, וביכולתו לחרוץ את גורלו⁸²¹.

⁸¹⁵ פעמים אחדות בנבואות יחזקאל מבוארת חובת הגויים להבין מהמכות האלוהיות כי ה' מקדש את עם ישראל: "וידעו הגוים כי אני ה' נאם ה' אלוהים בהקדשי בכס לעיניהם" (ל"ו 23), וידעו הגוים כי אני ה' מקדש את ישראל בהיות מקדשי בתוכם לעולם" (ל"ז 28), "וידעו הגוים כי אני ה' קדוש בישראל" (ל"ח 7). על פי שתי נבואות ביחזקאל, הגויים ילמדו את פעולות ה' כלפי עם ישראל בזמן החורבן: "וידעו הגוים כי בעונם גלו בית ישראל על אשר מעלו בי ואסתר פני מהם ואתנם ביד צריהם ויפלו בחרב כלם" (ל"ט 23), ובזמן הגאולה: "וידעו הגוים אשר ישארו סביבותיכם כי אני ה' בניתי הנהרסות נטעתי הנשמה אני ה' דברתי ועשיתי" (ל"י 36).

⁸¹⁶ הסמיכות בשופטים ב' 10, בין "דעת ה'", לבין הבנת פעולותיו: "אשר לא ידעו את ה' וגם את המעשה אשר עשה לישראל", מוכיחה נכוחה את דעת זליגמן. ראה זליגמן, שם, עמ' 168.

⁸¹⁷ רעיון זו מופיע פעמיים בדברי דניאל אל נבוכדנצר: "עוד די תנדע די שליט עלאה במלכות אנשא ולן די צבא יתננה" (ד' 22, 29). נבוכדנצר צריך להבין מהאזהרה האלוהית שנתנה לו בחלומו, כי ה' שולט בעולם, והוא רשאי למנות מלכים כרצונו.

⁸¹⁸ חמש פעמים מופיע המושג "יראת ה'" בהקשר לדרישות המכוונות אל הגויים. בבראשית כ' 13, אומר אברהם, בבואו לגרר בארץ פלשתים: "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי" (בראשית כ' 11). לדעתו, יראת האלוהים, שומרת על האדם לעשות פשעים חמורים, כמו הריגת איש כדי לקחת ממנו את אשתו. בסיפור גזירת פרעה, המיילדות של העבריות חששו להרוג את התינוקות על פי ציווי פרעה, שכן רצח זה נוגד את יראת האלוהים שבלבבן: "ותיראן המילדות את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחייקן את הילדים" (שמות א' 17). בפתיה למכת ברד נאמר: "הירא את דבר ה' מעבדי פרעה הניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים ואשר לא שם לבו אל דבר ה' ויעזב את עבדיו ואת מקנהו בשדה" (שמות ט' 20-21). בפסוק 30, מופיע רעיון זה בהקשר דומה. משמעות המושג: "יראת ה'", בדברי משה, היא התייחסות מעשית לאזהרה של ה' והימנעות מלעבור על רצונו. במלכים ב' י"ז 41-25, משמעות יראת ה' היא לייעד אליו קורבנות: ויהיו יראים את ה' ויעשו להם מקצותם כהני במות ויהיו עשים להם בבית הבמות" (32). איוב מכונה: "ירא אלהים" (איוב א' 2, 8, ב' 3). כינוי זה מנומק בקורבנות מיוחדים שהוא מקריב לה' (שם א' 5). מכיוון שעל פי כתובים אלו, יש השלכה מעשית למושג זה, נדון על כל השלכה במקומה. על באורים שונים למושג יראת ה', ראה סיכום אצל סובגין, יראת ה' במקרא, ואצל ווילסון, "איוב ויראת ה'", עמ' 59-65, ועוד.

⁸¹⁹ עקב מרכזיותו של סיפור מכות מצרים בנושא הנדון, יש מקום לדון בכך בנפרד.

⁸²⁰ לבנסון, התנ"ך והביקורת ההיסטורית, עמ' 151.

על פי הסיפור, המכות שהנחית ה' על פרעה ועל המצרים היוו מענה ישיר לטענתו של פרעה⁸²².

הם למדוהו: "בזאת תדע כי אני ה'" (שם ז' 17)⁸²³. על פי גרינברג⁸²⁴, פרעה לומד על כוחו של ה' באמצעות המכה האלוהית שהוא סופג, וכך הוא "יודע את ה'".

החובה של המצרים להכיר בה', מומחשת בכתובים הסמוכים לתיאור מכת הברד. מכת הברד מבחינה בין ירא את ה'⁸²⁵ אשר מניס את עבדיו ואת מקנהו אל הבתים, לבין אשר לא שם לבו אל דבר ה' ועוזב את מקנהו בשדה (שם ט' 20-21). "יראת ה'" בהקשר זה משמעותה: להישמע לאזהרות של ה' המועברות אליהם באמצעות משה. התנהגותם במקרה זה, מוכיחה אם הם מודעים לסכנה הצפויה למתנגד לה' או לא. המסקנה הרצויה שמסיק: "ירא את ה'": לפחד מעצמת ה', לעשות את רצונו: להניס את העבדים וחיות הבית מן השדה אל הבתים. העושה זאת הוא נס "מפני ה'". על פי הסיפור, היו מצרים שעמדו במבחן ו"יראו את ה'", אולם ההנהגה המצרית (פרעה ועבדיו) עמדה בסירובה לירא מפני ה': "ואתה ועבדיך ידעתי כי טרם תדאון מפני ה' אלהים" (שם 30). ולכן פרעה ננוף: "עד מתי מאנת לענות מפני" (שם י' 3). ברוגמן⁸²⁶ טוען כי על פי סיפור מכות מצרים (שמות ג' – ט"ו), פרעה חייב להפנים את מעמדו המשפטי שהוא נתין (ואסל) של ה'. עליו להכיר בכוחו של ה' למשול עליו⁸²⁷, להישמע לו ולשלחם⁸²⁸.

⁸²¹ "Pharaoh's refusal to acknowledge his own creatively subjugation to God seals his doom".

⁸²² קרשובק, שכר, עונש ומחילה, עמ' 75-76, טוען כי מטרתן של המכות ללמד את פרעה כי ה' הוא צודק בויכוח, והמצרים יריביו הם רשעים. מסקנה זו מופיעה בדברי פרעה במהלך מכת הברד: "חטאתי הפעם ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים" (שמות י' 27).

⁸²³ תשע פעמים נוספות מבאר משה, כי מטרתן של המכות שה' נתן לפרעה ולמצרים, למען ידעו המצרים ובני ישראל את ה'. ראה שמות ז' 5, ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18. ליבוביץ, עיונים בשמות, עמ' 124, טוענת כי ישנה משמעות למספר הפעמים, עשר, שה' מודיע כי פרעה והמצרים ידעו את ה'. עשר ההודעות הללו יוצרות זיקה לעשר המכות שניחתו על פרעה והמצרים, ולעשרת הציוויים שניתנו לישראלים המשוחררים, במעמד הר סיני. ראה סיכום פרשנים מסורתיים על כך אצל ליבוביץ, שם, עמ' 124-128. צ"לדס, שמות, עמ' 140-141, דן בחובה של פרעה "לדעת את ה'", על פי המקורות השונים המרכיבים את הסיפור. ראה סיכום העניין אצל פרופ, שמות א' – י"ח, עמ' 252, 253, 282, 283, ועוד.

⁸²⁴ גרינברג, שמות, עמ' 151.

⁸²⁵ ראה על מושג זה, לעיל בעמ' 135 הערה 815.

⁸²⁶ ברוגמן, "פרעה הואסל", עמ' 35-37.

⁸²⁷ אסלינגר, "ידיעה ובחירה", עמ' 56-59, טוען כי תכלית המכות, ללמד את פרעה כי ה' הוא אדונו. קוריד, "מדוע ה' הכביד", עמ' 46-51, טוען כי הכבדת לב פרעה על ידי ה' (שמות ט' 12, י' 1, 20, 27, י"א 10, י"ד 4), מוכיחה שלטון אבסולוטי של ה' על פרעה אשר ייחס לעצמו כוח יצירה ושלטון.

⁸²⁸ בנבואה אסכטולוגית של ישעיהו על מצרים (ישעיה י"ט 21-18), ישנו יישוב פולחני לחובה לדעת את ה'. על פי ישעיהו המצרים ישבעו לה' (18), יקימו מצבות גבול לה' (19), יתפללו אליו (20), ויקריבו לו קורבנות (21). מעשים אלו יביאו לתוצאה: "ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא" (21). לדעת גרינברג,

לאור זאת ניתן לומר, כי "ידיעת ה'", מהווה חובה תיאולוגית המכוונת למצרים שנאכפה על ידי ה' באמצעות מכות אלוהיות.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה לדעת את ה' היא נפוצה מאוד⁸²⁹. היא מופיעה 33 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא⁸³⁰. הדרישה מכוונת ליחידים, למלכים, עמים וכל אומות העולם בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הווה) ובתקופה העתידית. הדרישה מנוסחת בלשון ציווי, והיא מהווה הדרכה תיאולוגית לכל עמי עולם המצווים להכיר כי ה' מנהיגם ומכוון את האירועים המתרחשים במהלך ההיסטוריה.

2. ציות אבסולוטי לציווי ה'

i. הקדמה⁸³¹

החובה הדתית המכוונת לגויים להישמע לה' מבוארת בנבואות אחדות. על פי נבואת ירמיהו ("י"ח 10-1), שלטון ה' על יצוריו דומה לשלטון של בעל מלאכה על יצירתו. משל היוצר השולט במעשי ידיו (6-1), מקדים את דברי ירמיהו הדן בחובה של הגויים להישמע בקול ה' (7-10). ויפרט⁸³² טוענת, כי הסמיכות בין משל "החומר ביד היוצר", לבין פירוט תורת הגמול לנוכרים, מלמדת כי התפיסה,

"יתיווד", עמי 99-101, ישעיהו מתאר פולחן של ה' במצרים ללא תיווך ישראל. השבועה לה', הקמת מצבת גבול, והקרבת זבח ומנחה אינן דרישות למצרים, אלא הן מהוות ייעודים אסכטולוגיים. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון בכך.

⁸²⁹ הדרישה לדעת את ה', היא הדרישה הנפוצה ביותר בעבודתנו.

⁸³⁰ בעבודתנו החשבנו הופעת דרישות פעמים אחדות בסיפור אחד כמופע אחד. על הכן הדרישה מופיעה 33 פעמים (מהן 10 פעמים יותר מפעם אחת בנושא אחד), ונחשבת בחישוב הדרישות 23 פעמים. עמים ספציפיים: מצרים (שמות ז' 5, 17, ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18, ישעיה י"ט 21, יחזקאל כ"ט 6, 15, ל' 19, 25-26, ל"ב 15 - כל סיפור או נבואה ייחשב מקור אחד, סך הכל 6 מופעים), עמון (יחזקאל כ"ה 5, 7), מואב (שם 11), לפלשתים: (שמואל א' י"ז 47, יחזקאל כ"ה 17, 22), צור (שם כ"ו 6), צידון (שם כ"ח 22, 24), אדום: (שם כ"ה 14, ל"ה 4, 9, 12, 15) אנשי מגוג ויושבי האיים (ל"ט 6). כל האומות: מלכים א' ח' 60, ישעיה מ' 5, מ"ה 18, 21-22, מ"ט 26, יחזקאל ל"ו 36, ל"ז 28, ל"ח 23, ל"ט 7.

בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 4 מופעים: סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), סיפור קריעת הים (שם י"ד), סיפור המלחמה של דוד עם גולית (שמואל א' י"ז), ותפילת שלמה (מלכים א' ח'). שאר המופעים (19) בספרות הנבואה.

⁸³¹ אין מקום לדון כאן בהשלכות הרבות שיש לציווי זה: הן על ההשלכות הקשורות למעמד הרצוי בעיני כותבי המקרא, שניתן לישראלים כלפי הנוכרים, והן על ההשלכות המוסריות, הפליליות והתיאולוגיות העולות מהצווים המופיעים כאן. על כל השלכה נדון במקומה.

⁸³² ויפרט, יוצר שמים, עמי 80-86.

לפיה ה' הוא בורא העולם, מהווה נימוק לחובה על הגויים להישמע לה' באמצעות הנביא הישראלי⁸³³. החובה המכוונת לנוכרים להישמע לה' באמצעות הנביא הישראלי, מופיעה בפירוש בנבואת ירמיהו בפרק כ"ז. על פי נבואה זו, מעשה הבריאה: "אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני האדמה אשר על פני הארץ בכחי הגדול ובזרועי הנטויה" (שם 5), משמש נימוק לכפיית רצונו של ה' על הגויים המצווים להישמע לדבר ה' ולהיכנע לנבוכדנצר מלך בבל: "ונתתיה לאשר ישר בעיני ועתה אנכי נתתי את כל הארצות האלה ביד נבוכדנצר מלך בבל עבדי" (שם 5-6)⁸³⁴.

לפיכך ניתן לומר, כי החיוב לשמוע בקול ה' נובע מהתפיסה כי ה' הוא בורא העולם, ושולט בו כפי שבעל מלאכה שולט במעשי ידיו. על כן חייבות כל אומות העולם לשמוע בקולו⁸³⁵.

ii. ניתוח הכתובים (סיפור בלעם)

על פי ספר במדבר, בלעם הוא שליח אלוהי מהימן, הזוכה להתגלויות ה'⁸³⁶. בהתגלות הראשונה המופיעה בסיפור, בלעם נדרש לציית לה' באופן אבסולוטי: "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אותו

⁸³³ ראה על כך אצל פרתהיים, "חרטת האלוהים", עמ' 84-91, אצל ונקה, "ירמיהו אצל היוצר", עמ' 155-162, ואצל לונדבוים, ירמיה א' - כ', עמ' 815, 817, 818. מלך בבל (ישעיה י"ד 12-14), מלך צור (יחזקאל כ"ח 1-19), ופרעה מלך מצרים (שם כ"ט 3, 9), מייחסים לעצמם כוחות אלוהיים ואינם מכירים בה' כבורא האדם. נדון בכך בהרחבה לקמן.

⁸³⁴ פרינסלו, "ירמיה כ"ז", עמ' 76 אומר: "By virtue of his past needs (creation), he now expects all nations to subservient to Nebuchadnezzar the future". מקיין, "ירמיה כ"ז", עמ' 108, טוען כי הקשר בין בריאת העולם לבין תיאור המשפט האלוהי על אומות העולם, מופיע גם בנבואת ירמיהו (י" 10-13).

⁸³⁵ על פי ונקה, שם, עמ' 155-162, וסמיקנס, טבע, עמ' 95-97, ועוד, דברי ישעיהו השני: "הוי רב את יצרו חרש את חרשי אדמה היאמר חמר ליצרו מה תעשה ופעלך אין ידים לו" (ישעיה מ"ה 9), מכוונים לכורש מלך פרס. לדעתם, ישעיהו השני מציג את כורש, יציר כפיו של ה', בדרך נלעגת. ניסיונו להתכחש לה' יוצרו, והרצון ללמדו כיצד לנהוג, הוא מופרך. דומים לכך דברי ישעיהו: "הפככם אם כחמר היצר יחשב כי יאמר מעשה לעשהו לא עשני ויצר אמר ליצרו לא הבין" (ישעיה כ"ט 16). הסבר זה מתאים לפרשנות של החוקרים הללו, הטוענים כי הכתוב ביסעיה מ"ה 9 מכוון לכורש מלך פרס, שהוא מושאה של הנבואה המופיעה קודם לכן. (ישעיה מ"ד 24 - מ"ה 8). אולם ישנה אפשרות פרשנית לומר, כי לעג זה מכוון לישראלים שומעי הנביא, שהם מושאי הנבואה בכתוב לאחר מכן (שם מ"ה 10-12). דוגמות לחוקרים הסוברים כך, ראה ניידוף, "ישעיה מ"ה 9-13", עמ' 181-185, קול, ישעיה מ' - מ"ח, עמ' 450, ועוד. על כן לא ניתן להוכיח מכתוב זה כי דרישה תיאולוגית זו מכוונת לכורש.

⁸³⁶ על פי הסיפור, ה' דיבר עם בלעם שש פעמים ישירות: במדבר כ"ב 12, 20, כ"ג 1-14, 16-24, כ"ד 2-9, 15-24, ופעם אחת באמצעות מלאך ה' (כ"ב 31-35). ההתגלויות הללו, היוו עילה להתפארויותיו: "נאם שמע אמרי אל ויודע דעת עליון אשר מחזה שדי יחזה" (כ"ד 16). ראה גם במדבר כ"ג 4. התפארות מינורית יותר מופיעה בדבריו אל עבדי בלק: "ה' אלהי" (שם כ"ב 18).

תעשה" (כ"ב 20)⁸³⁷. נהר⁸³⁶ מסביר, כי משמעות: "דברי ה'", הניתנים לנביאים, הן ההוראות האלוהיות כיצד לנהוג. ציווי זה יושם על בלעם בדבריו אל עבדי בלק על חובתו האבסולוטית להישמע לה', העדיפה מכל כסף וזהב⁸³⁹: "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' אלהי⁸⁴⁰ לעשות קטנה או גדולה" (כ"ב 18)⁸⁴¹.

החובה של בלעם להישמע לה', מושתתת על היותו נביא שלוח של ה' אל בלק מלך מואב. על פי חוק הנביא בספר דברים (י"ח 15-22), ה' שם דבר בפי הנביא: "ונתתי דברי בפי" (18). רעיון שלטון ה' בפה הנביא, מופיע כמאפיין נבואות אוטנטיות בתיאורי הינבאות אחדים במקרא, כדברי ה' אל משה: "ואנכי אהיה עם פיך והורתיך אשר תדבר" (שמות ג' 12)⁸⁴². בסיפור בלעם מופיע ביטוי

⁸³⁷ רעיון זה מופיע בדברי המלאך: "ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר" (במדבר כ"ב 35). מסר זה מובא לבלעם באמצעות סימנים בסיפור התקלות של בלעם עם אתונו (שם 22-30). על השימוש באמצעי לא מילולי, להעברת מסרים אלוהיים, כתבתי בהרחבה בחיבורי, סימנים לא מילוליים, ובמיוחד בעמ' 61-62.

⁸³⁸ נהר, נבואות ונביאים, עמ' 85.

⁸³⁹ בלעם דובר בסגנון חוכמתי. דומה לו: "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף" (תהילים קי"ט 72). עדיפות החכמה האלוהית מכל כסף וזהב, הוא רעיון נפוץ בספרות החכמה: ראה גם שם י"ט 11, משלי ב' 4-5, ח' 11-10, איוב כ"ח 12-19, ועוד.

⁸⁴⁰ בכתובים רבים במקרא, מכנים את ה' בפניה אל הנביא: "אלוהיך". דוגמות לכך: שמואל א' י"ב 19, ט"ז 15, 21, 30, מלכים א' א' 17, י"ג 6, י"ז 12, י"ח 10, ועוד. בר אפרת, שמואל א', עמ' 167, מסביר כי: "כינוי הקניין מביע את הכרת העם בקרבה המיוחדת בין שמואל ואלוהים". כבוד זה ניתן גם לאנשים מכובדים, שאינם נביאים: דוגמות לכך: שמואל א' כ"ה 29, שמואל ב' י"ד 11, 17, י"ח 28, מלכים א' ב' 3, י" 9, ועוד. לפיכך ניתן לומר שדברי בלעם על עצמו: "ה' אלהי" (במדבר כ"ב 18), מלמדים כי בלעם רואה עצמו נביא מכובד הנאמן לה'. ליכט, "במדבר כ"ב – ליו", עמ' 21, מעיר כי בנוסח תרגום השבעים, לא מופיע: "ה' אלהי", אלא: "ה' אלוהים". לדעתו שינוי הגרסה מבאר את ה"זרות", של הצהרת נאמנות לה', בפי בלעם שהוא אויב נוכרי. אולם על פי הסיפור בנוסח המסורה, בלעם נחשב נביא אלוהי הנאמן לה'.

⁸⁴¹ מסר זה מועבר על ידי בלעם לשומעיו פעמים נוספות. ראה: "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי אשר ידבר ה' אתו אדבר" (במדבר כ"ד 13). ראה גם שם כ"ב 38, כ"ג 26.

⁸⁴² ה' מדבר עם משה: "פה אל פה" (במדבר י"ב 8). ראה גם שמות ד' 15, ישעיה מ"ט 2, נ"א 16, נ"ט 21, ירמיה א' 9, ה' 14. רעיון זה ממוחש בחזון ההקדשה של יחזקאל שנצטווה לאכול את מגילת נבואתו: "פצה פיך ואכול את אשר אני נתן אליך" (יחזקאל ב' 8), "את אשר תמצא אכול אכול את המגלה הזאת ולך דבר אל בית ישראל ואפתח את פי ויאכלני את המגלה הזאת ויאמר אלי בטנך תאכל ומעיק תמלא את המגלה הזאת אשר אני נתן אליך ואכלה" (שם ג' 1-3). דומה לו ירמיה ט"ו 16.

זה פעמיים: "וישם ה' דבר בפי בלעם... וישם דבר בפיו" (במדבר כ"ג 5, 16). לינדבלום⁸⁴³ מבאר יישום רעיון זה על בלעם: דבר ה' ניתן לבלעם בניגוד לרצונו⁸⁴⁴ במהלך נאומי נבואתו⁸⁴⁵.

iii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה התיאולוגית לציית לה' באופן אבסולוטי, מופיעה בסיפור אחד (סיפור בלעם), ובנבואה אחת (ירמיה כ"ז 11-1). הדרישה מכוונת אל יחידים, שרים, עבדי המלך ומלכים. המסרים האלוהיים נמסרים בדרך מילולית אל הנמענים⁸⁴⁶, ומחייבים אותם לציית לה' באופן מוחלט.

3. האיסור לבזות את ה'

i. הקדמה

בספר ויקרא מובא חוק: "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" (ויקרא כ"ד 15). על פי חוק זה, המעז לקלל את ה', ישא⁸⁴⁷ בתוצאות מעשיו ויומות: "ונקב שם ה' מות יומת רגום ירגמו בו כל

⁸⁴³ לינדבלום, נבואה, עמ' 91.

⁸⁴⁴ ראה על כך אצל קאוטס, "בלעם חוטא או קדוש", עמ' 58-60, ואצל ליכט, "במדבר כ"ב – ליו", עמ' 132, 133-135, ועוד. על כוחה של האקסטזה האלוהית ועל צורותיה השונות, שהיא: "כאש... וכפטיש יפצץ סלע" (ירמיה כ"ג 29), ראה בהרחבה, אצל אופנהיימר, הנבואה הקלאסית, עמ' 80-91, 100-224.

⁸⁴⁵ וולף מונזון, "נופל וגלוי עיניים", עמ' 251, טוענת שבנבואת בלעם ישנה תזוזה, ממצב של כפייה האלוהית (בלשונה: "מכאניזם אלוהי", ראה על כך שם בעמ' 248) אל מצב חדש של "התבוננות פנימית של בלעם והשינוי התודעתי העמוק בשבא בעקבותיה". לדעתה (עמ' 250-251), חל אצל בלעם תהליך של השלמה עם רצון ה'. ההכרה של בלעם, כי הרצון האלוהי לברך את ישראל, "וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים" (במדבר כ"ד 1), ושינוי בעמדת התצפית: "וישת אל המדבר פניו וירא את ישראל שכן לשבטיו" (שם 1-2), הביאו עליו רוח אלוהית: "ותהי עליו רוח אלהים" (שם). אולם דברי בלעם לבלק לאחר נבואה זו: "אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי אשר ידבר ה' אתו אדבר" (שם 13), מעידים על חוסר השלמה של בלעם עם הרצון האלוהי. דברי בלעם מלמדים על מתח נפשי שבו היה שרוי. המעיד על ניגוד פנימי בין רצונו לקלל את הישראלים, לבין ידיעתו כי אסור לו לעשות כן; רעיון המשמעת האבסולוטית של הנביא הנוכרי לה', מורחב בסיפור גם לשומעי לקחו, המצווים להישמע לדברי ה' היוצאים מפיו, ואסורים למנוע ממנו לבצע רצון ה'. על הדרישה האלוהית לבלק מלך מואב ולשריו, ראה בדיון העוסק בחובה הפולחנית להימנע מלהפריע לקיים את רצון ה' בעמ' 190-191.

⁸⁴⁶ בסיפור בלעם באמצעות נבואה, ובנבואת ירמיהו המסרים מילוליים הועברו באמצעות שליחים דיפלומטיים.

⁸⁴⁷ כמו: לשאת חטא למות (במדבר י"ח). שורץ, תורת הקדושה, עמ' 58-59, מסביר כי משמעות "נשיאת החטא", הוא: "החטא הוא דבר מעיק ובעל תוצאות בנות קיימא... בבחינת מעמסה הנושאת לאורך זמן". שם בעמ' 63, מסביר שורץ, כי במקרים מסוימים: "כובד משקל החטא יכול להוביל לידי מוות".

העדה" (16). האיסור לקלל נובע מהתפיסה כי ה' "נכבד ונורא" (דברים כ"ח 58), ו"לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא" (שמות כ' 7) ואסור לבזותו.⁸⁴⁸

המחוקק מדגיש כי החוק המופיע בספר הברית: "אלוהים לא תקללי" (שמות כ"ב 27),⁸⁴⁹ מוסב על ישראלים ועל גרים כאחד⁸⁵⁰: **כגד באזרחי** (ויקרא כ"ד 16). לא ניתן ללמוד מלשון החוק⁸⁵¹ כי הנמענים לדרישה אלוהית זו הם כל עמי תבל, שכן החוק מיועד לאזרחים ולגרים, ומעמדם המשפטי של הנוכרים על פי השקפת המקרא⁸⁵², שונה ממעמדם של הגרים והאזרחים הישראליים.

ii. ניתוח הכתובים

(א). סיפור המלחמה של דוד בגולית

למרות שהחוק האוסר לבזות את ה' אינו מכוון לנוכרים, ישנו **דמיון ענייני וספרותי** בין סיפור המקלל (ויקרא כ"ד 10-14, 23), לבין חלק מסיפור המאבק בין דוד לגולית הפלשתי (שמואל א' י"ז 1-11, 43-49). בשני הסיפורים מזכירים את פעולת המקלל היא יציאה: **"ויצא"** (ויקרא כ"ד 10, שמואל א' י"ז 4). המקלל התקוטט עם ישראלי: **"וינצו במחנה"** (ויקרא כ"ד 10), וגם גולית רצה

⁸⁴⁸ ראה על כך אצל ווינגרין, "מקרה המקללי", עמ' 120-123. ביטוי מוחשי ליראה של חכמי ישראל מכל פגיעה אפשרית בכבודו של ה', ניתן ללמוד מהיחס ההלכתי לקללת המקלל על פי החוק המופיע במשנה, סנהדרין, פ"ז מ"ה. על פי ר' יהושע בן קרחה ישנו איסור להזכיר את שם ה' בעת הדיונים במשפטו של החשוד בקללת ה'. אולם כאשר "נגמר הדין לא הורגים בכינוי אלא מוציאים כל אדם לחוץ ושואלים את הגדול שבהן ואומרים לו אמור מה ששמעת בפירוש והוא אומר והדיינים עומדין על רגליהן וקורעין ולא מאחיין".⁸⁴⁹ חוקרים אחדים עומדים על הקשר בין החוקים הללו. ראה אצל בלנק, "הקללה", עמ' 83-84, פישבין, **פרשנות מקראית**, עמ' 101-102, מילגרום, **ויקרא כ"ג-כ"ז**, עמ' 2109, 2115. מילגרום מקשר את החוקים הללו, עם המעשה המיוחס לנבות, על פי מזימת איזבל: "ברכת אלהים ומלך" (מלכים א' כ"א 10, 13) (עמ' 2109), ועם דברי אשת איוב: "ברך אלהים ומת" (איוב ב' 9) (עמ' 2116).

⁸⁵⁰ חוק זה עוסק בקונסטלציה מורכבת של גר המתערה בחברה הישראלית: "בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל" (ויקרא כ"ד 10). לכן ישנה חשיבות לבאר בחוק זה כי הוא חל על הגרים ועל האזרחים כאחד. ראה על כך אצל יוסטון, **אדם וארץ**, עמ' 68-69, ואצל הוטון, "סיפור בויקרא", עמ' 154-160. אין מקום לדון על כך בחיבורינו.

⁸⁵¹ בסיפור המקדים את החוק, ובחוק עצמו מופיעים השורשים: "קבה" (כ"ד 11), "נק"ב" (16 פעמים), קלל (11, 14, 15, 23). לעומת זאת בסיפורים ובנבואות העוסקות בביזוי ה' על ידי נוכרים מופיעים השורשים: "גד"ף" (מלכים ב' י"ט, 6, 22, ישעיה ל"ו 6, ל"ז 23), "חרף" (שמואל א' י"ז 10, 45, מלכים ב' י"ט 4, 16, 23, ישעיה ל"ז 4, 17, 23, דברי הימים ב' ל"ב 17), ג"ד"ל (ירמיה מ"ח 26, 42, יחזקאל ל"ה 13). הסברנו ביטויים אלו, לעיל בעמ' 24. יוצא מן הכלל, הוא סיפור דוד וגולית. שכן, ישנו דמיון ספרותי בין סיפור המקלל (ויקרא כ"ד 10-16, 23), לבין ביטויים אחדים בסיפור מלחמת דוד וגולית (שמואל א' י"ז 1-11, 43-49). על דמיון זה ועל השלכותיו נדון להלן.

⁸⁵² על ההבדל בין מעמדו של הגר לבין מעמדו של הנוכרי ראה דיון וביבליוגרפיה, אצל הוטון, "מקרה המקללי", עמ' 155, הערה 25.

להלחם קרב אישי עם גיבורי ישראל: "ברו לכם איש וירד אלי אם יוכל להלחם אתי" (שמואל א' י"ז 9-8). פעולת קללת האל נעשתה על ידי שני האנשים (ויקרא כ"ד 11, 13, שמואל א' י"ז 43). בשני הסיפורים מצוי צירוף: "קלל...אלוהיו". בחוק המקלל: "יקלל אלוהיו" (ויקרא כ"ד 15), ובסיפור המלחמה של דוד עם גולית: "ויקלל הפלשתי את דוד באלוהיו"⁸⁵³ (שמואל א' י"ז 43). שני המקללים הומתו באמצעות אבנים (ויקרא כ"ד 14, 23, שמואל א' י"ז 49-50). יתכן לומר, כי דמיון זה מלמד, כי בעיני כותב סיפור המלחמה בין דוד לגולית, התייחס דוד לאויבו גולית בדרך הראויה: הוא נהג בו כפי שצריך לנהוג במקלל שם ה'. על כן יתכן וכותב הסיפור סובר, כי החוק בספר ויקרא המכוון לישראלים ולגרים, מיושם גם על אויבי ישראל הקמים עליו למלחמה כדוגמת גולית, והם ראויים לעונש של מוות וביזיון.⁸⁵⁴

דברי דוד אל גולית: "אתה בא אלי בחרב ובחנית ובכידון ואנכי בא אליך בשם ה' צבאות אלהי מערכות ישראל אשר חרפת"⁸⁵⁵... וידעו כל הקהל הזה כי לא בחרב ובחנית יהושיע ה' כי לה' המלחמה" (שמואל א' י"ז 45, 47), מבטאים את תפיסת העולם, לפיה ישנו מאבק בין ה' לבין אויביו המבזים אותו. על פי הסיפור, דוד נאבק כדי לנצח את גולית ש"חרף מערכות אלהים חיים" (שם, 26, 36). רופא⁸⁵⁶ מבחין בדברי דוד שני היבטים תיאולוגיים⁸⁵⁷. ראשית, הכינוי: "צבאות אלוהי מערכות ישראל" מכוון לארון ה' היוצא לקרבות בראש מחנה ישראל⁸⁵⁸. לדבריו: "מלמד שהשם ביטא את האמונה בצבאות השמים הנסתרים של האל הלוחם"⁸⁵⁹.

⁸⁵³ בשם אלוהי גולית הפלשתי. כך מפרשים סגל, שמואל, עמי קמ"ה, בר אפרת, שמואל א', עמי 232, ועוד. למרות שהמלה: "אלוהיו", בסיפור המקלל מכוונת לה', וסיפור המלחמה של דוד בגולית מכוונת לאלוהי הפלשתים, השימוש במלה זו, מלמד על דמיון ספרותי.

⁸⁵⁴ יישום חוק המקלל על הנוכרים, מופיע בתשתיתה של דרשה הלכתית בתלמוד בבלי, חגיגה, י"א ע"ב, הלומדת מכפילות המילה: "איש" בויקרא כ"ד 15. על פי הדרשה, כפל המילה בפסוק מרחיב את תחולת החוק והוא תקף גם על נוכרים. דרשה הלכתית זו, אינה מתאימה לפשט הכתוב בויקרא כ"ד 15, אולם היא מתאימה ליישום החוק בסיפורים וכנבואות אחדות, שנדון בהן להלן.

⁸⁵⁵ חרוף, הוא השמעת דברי חרפה וביזיון. על פי הסיפור גלית מתפאר: "אני חרפתי את מערכות ישראל היום הזה" (שמואל א' י"ז 10).

⁸⁵⁶ רופא, "מלחמת דוד בגולית", עמי 81-83.

⁸⁵⁷ אין מקום להזכיר כאן את ההיבט השלישי המובא במאמרו של רופא בעמי 83: וההיבט השלישי הוא אקטואלי ומכוון לשעתו של החיבור, שכן לדעתו, אין ללמוד מעקרון זה על כתובים אחרים.

⁸⁵⁸ במדבר י' 35-36, יהושע ג' ד', ו', שמואל א' ד' 4, שמואל ב' י"א 11. כתבתי על כך בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמי 87-88. רעיון זה מבאר את הכינוי: "ה' צבאות יושב הכרובים" (שמואל ב' ו' 2). ראה גם מלכים ב' י"ט 15, ישעיה ל"ז 16.

⁸⁵⁹ רופא, שם, עמי 81. קרוגר, "לתכלית הויכוח של ה'", עמי 391, טוען שישנו ניגוד בין ה' שחיותו מודגשת בשל היותו "יושב כרובים", לבין אפסותם של האלילים המתים.

ההיבט התיאולוגי השני, מופיע בדברי דוד לאחר מכן: "כי לה' המלחמה" (שמואל א' י"ז 47). על פי תפיסה זו, המאמץ האנושי במלחמה באויבים, זקוק לסיוע אלוהי מופלא⁸⁶⁰ כדי להגיע לניצחון. רעיונות אלו מהווים תשתית ללקח הנלמד מהניצחון: "וידעו כל הארץ כי יש אלהים לישראל" (שמואל א' י"ז 46). כלומר, ה' יסייע לישראלים במלחמתם מול אויביהם, והניצחון ילמד את אומות העולם שה' הוא אלוהים המסייע לעמו הבוטח בו⁸⁶¹.

ביוקן⁸⁶² מעיר, כי הכינוי: "אלוהים חיים"⁸⁶³, מופיע תדיר, כאשר מאדירים את שם ה' בניגוד לכוחם של אלוהי העמים, אשר לא יועילו, והם נחשבים: "אלילים אלמים" (חבקוק ב' 18)⁸⁶⁴.

הרעיון המופיע כאן מקבל משמעות ריאלית במימוש הניצחון על האויב. גולית חרף "מערכות אלוהים חיים" (שמואל א' 26, 36), והוא נחל מפלה מבישה בקרב עם הישראלי הבוטח בה'. כלומר, אלוהיו החלשים לא הצילוהו, וכוחו הפיזי וציודו הצבאי לא עמדו לעזרו, בהתמודדות עם נער ישראלי שאינו חמוש, ששם בטחונו באלוהים חיים (ה').

לפיכך, ניתן ללמוד מסיפור המלחמה של דוד נגד גולית הפלשתי, כי המעז לקלל את אלוהי ישראל לא ינקה, ודינו הוא מוות בביזיון: "ויחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן ויך את הפלשתי וימיתו וחרב אין ביד דוד וירץ דוד ויעמד אל הפלשתי ויקח את חרבו וישלפה מתערה וימתתה ויכרת בה את ראשו ויראו הפלשתים כי מת גבורם וינסו" (שם 50-51).

⁸⁶⁰ לדעת רופא, תפיסה זו מאפיינת תיאורי מלחמות אחדות בספר דברי הימים. המלחמה של שבט המזרח בדברי הימים א' ה' 18-23, ומלחמת יהושפט דברי הימים ב' כ'. בסיפור זה נצחונו של דוד שאינו יודע מלחמה ואינו חמוש, נחשב פלא.

⁸⁶¹ "ידעו כל הארץ", המופיע כאן הוא "נוסחת הכרה". כתבנו על כך לעיל.

⁸⁶² ביוקן, ישעיה כ"ח – ל"ט, עמ' 357.

⁸⁶³ ראה גם דברים ה' 26, יהושע ג' 10, מלכים ב' י"ט 4, 16, ישעיה ל"ז 4, 17, ירמיה י' 10, כ"ג 36, הושע ב' 1, תהילים מ"ב 3-4, דניאל ו' 27. הוטון, "מקרה המקלל", עמ' 537, טוען שתפיסת העולם, הרווחת במקרא, לפיה ה' הוא "אלוהים חיים" (במדבר י"ד 28, דברים ה' 22, שמואל א' י"ז 36, מלכים ב' י"ט 4, 16, ישעיה ל"ז 4, 17, ירמיה י' 10, כ"ג 36, הושע ב' 1, תהילים מ"ב 3, פ"ד 3, דניאל ו' 21, 27), עומדת בבסיס האיסור לבזות את ה'.

⁸⁶⁴ בתהילים ק"ו 28, הקורבנות לפעור מכונים: "זבחי מתים". אפסותם של האלילים הוא רעיון נפוץ במקרא. דוגמות לכך: שמות י"ב 12, במדבר ל"ג 4, דברים ד' 28, שמואל א' ה' 1-5, מלכים ב' י"ט 18, ישעיה ב' 20, מ"ו 1-2, ירמיה י' 1-5, תהילים קט"ו 4-8, קל"ה 15-18, דניאל ה' 23 ועוד. ראה על כך בהקשר זה, אצל רופא, "מלחמת דוד בגלית", עמ' 79-81.

(ב). טענת הלוחמים הארמים: "אלוהי הרים אלוהיהם" (מלכים א' כ' 23)

עבדי מלך ארם אמרו לבן הדד מלכם, לאחר הפסד במלחמה עם אחאב: "אלהי הרים אלוהיהם על כן חזקו ממנו ואולם נלחם אתם במישור אם לא נחזק מהם" (מלכים א' כ' 23). הארמים מביעים תפיסה, לפיה עוצמתו האלוהית של ה' המעניקה לעמו ניצחון, נובעת משלטונו על הרים. לדעתם, הצבא הארמי יכול ליזום מערכה מול הישראלים בשטח מישורי, ואלוהיהם לא יוכל ליישם את עוצמתו, והניצחון הארמי יהיה מובטח.

על דברי הארמים הללו, מוצגת התייחסות אלוהית מפי אנשים המוצגים כ"איש האלוהים" (מלכים א' כ' 28), "ואיש אחד מבני הנביאים" (42-35)⁸⁶⁵. איש אלוהים ניגש אל אחאב מלך ישראל ואומר לו: "יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא ונתתי את כל ההמון הגדול הזה בידך" (שם 28). דברי איש האלוהים, מייעדים מפלה צורבת לצבא ארם⁸⁶⁶. הלוחמים הארמים השותפים לתפיסה שהי הוא אל מוגבל, ראויים למפלה גדולה⁸⁶⁷. אקסקיוולד⁸⁶⁸ מסביר כי תפיסת איש האלוהים מתאימה לתפיסה הרווחת במקרא שה' עליון על האלים האחרים.

חוקרים אחדים⁸⁶⁹ מדמים את מצבו של בן הדד בעיני איש האלוהים, למצבו של אגג מלך עמלק הנתון בשבי, בעיני שמואל. אחד מבני הנביאים, מכנה את בן הדד "איש חרמי"⁸⁷⁰ (מלכים א' כ' 28).

⁸⁶⁵ כינוי לנביאים בתקופה הקדומה. אופנהיימר, *הנבואה הקדומה*, עמ' 173-186, מכנה נביאים אלו "הנביאים הלוחמים". מכיוון שאנשי האלוהים (הנביאים) המופיעים בסיפור (מלכים א' כ' 13, 28, 42-35), הם אנונימיים, לא ניתן לדעת אם מדובר באיש אחד, שניים, או שלושה. אין סתירה בין דבריהם המלמדת על שינוי גישה ביניהם, שכן תוכן דבריהם משלימים זה את זה. סביר לומר, על פי דרך הצגתם השונה בסיפור: האחד הוא: "איש אלוהים" (מלכים א' כ' 28) והשני הוא "אחד מבני הנביאים" (35), "כך מהנביאים הוא" (41), שהם אנשים שונים בעלי תפיסה דומה.

⁸⁶⁶ דה פריס, *מלכים א'*, עמ' 250, מסביר שהשימוש של הנביא ב"נוסחת ההכרה" מיועד להטיף לעם הישראלי: "וידעתם כי אני ה'" (מלכים א' כ' 28). משמעות דברי הנביא, כי הניצחון הצפוי יוכיח את עליונות ה' על אויביו במציאות הריאלית: historical demonstration formula.

⁸⁶⁷ על פי הסיפור: ייחוס ניצחון הישראלים לאל חלש, שאינו מסוגל להילחם בעמקים, מביא את הארמים להפסד צורב: נפילת חומות אפק ומוות של 127000 חיילים (שם 29-30), ומנוסה ובזיון לבן הדד מלכם: "ובן הדד נס ויבא אל העיר חדר בחדר" (שם 31).

⁸⁶⁸ אקסקיוולד, *ארם*, עמ' 99-100.

⁸⁶⁹ שטרן, *החרם במלכים א' כ'*, עמ' 46, אקסקיוולד, שם עמ' 105, וכוגן, *מלכים א'*, עמ' 472.

⁸⁷⁰ הנביא לא מפרט את פשעיו של בן הדד, המצדיקים כינוי זה. אולם יתכן, כי כינוי זה ההולם אויב מר, קשור למכלול ההתייחסות של אנשי האלוהים לדמותו. על פי הסיפור במלכים א' כ' בן הדד היה אויב מסוכן, אשר נהג בזלזול כלפי הישראלים (מלכים א' כ' 1-12) וגם היה שותף לחטא ביזוי כבודו של ה', כאשר עבדיו כינו את ה': "אלוהי ההרים אלוהיהם" (שם 23). שטרן, שם, עמ' 46, טוען כי משמעות המושג "חרם" בסיפור זה, דומה לאמור בנבואת ישעיהו: "ועל עם חרמי למשפט" (לי"ד 5). על פי שטרן, הסמיכות בין

42). כינוי זה המיוחס לאויב, משמעו, שמושאו מקולל⁸⁷¹. האויב המקולל ראוי למות במהלך מלחמת "חרם" (מלחמה טוטאלית)⁸⁷². גם המלחמה של שמואל הנביא ושאל המלך בעמלק, מכונה חרם: "והחרמתם את כל אשר לוי" (שמואל א' ט"ו 3)⁸⁷³. יתכן ומצבו של אגג שנשאר חי לאחר תבוסה, הנדון למוות משפיל במהלך טקס פולחני⁸⁷⁴: "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" (שם 33), מהווה דגם לצפוי לבן הדד, המכונה: "איש חרמי" (42), אילולי חטאו של אחאב מלך ישראל ששילחו לחופשי (מלכים א' כ' 34, 42). לפיכך ניתן לומר כי דבריהם של עבדי מלך ארם: "אלוהי ההרים אלוהיהם" (שם 23), מהווים אמירה אסורה, אשר מצדיקה את מפלתם.

ג). ביזוי ה' על ידי האשורים במצור סנחריב

בסיפור מצור סנחריב, רבשקה השליח של סנחריב מלך אשור, השווה את ה' לאלים של עמים שהובסו בקרבות. לדעתו, ה' לא מסוגל להציל את ירושלים מהכיבוש האשורי: "מי בכל אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ה' את ירושלים מידי" (מלכים ב' י"ט 35, ישעיה ל"ו 20)⁸⁷⁵, "ועוד דברו עבדיו על ה' האלהים ועל יחזקיהו עבדו וספרים כתב לחרף לה' אלהי ישראל ולאמר עליו לאמר כאלהי גוי הארצות אשר לא הצילו עמם מידי כן לא יציל אלהי יחזקיהו עמו

המונח: "חרמי", למונח: "משפט", נבואת ישעיהו, מלמדת כי המכונה כך, נדון למלחמה טוטלית מאת האל, המהווה נקמה על פשעיו החמורים.

⁸⁷¹ קול, ישעיה מ' – מ"ח, עמ' 353, מבאר את הקשר בין ה"חרם", לבין הקללה בפסוק בישיעיהו השני: "ויואתנה לחרם יעקב וישראל לגדופים" (מ"ג 28). לדעתו, משמעות החרם בהקשר זה הוא קללה. הקשר דומה לאמור בסיפור כיבוש יריחו: "ושמתם את מחנה ישראל לחרם ועברתם אותו" (יהושע ו' 18).

⁸⁷² על "החרם" בחוק המקראי, ראה בהרחבה אצל ויינפלד, "החרם", עמ' 142-160, ואצל שטרן, "החרם במלכים א' כ"י, עמ' 43-44, ובביבליוגרפיה שם.

⁸⁷³ ראה גם שמואל א' ט"ו 15, 18, 20, 21.

⁸⁷⁴ על פי הסיפור שמואל הורג את אגג בטקס פולחני: "וישסף שמואל את אגג לפני ה' בגלגל" (שם 33). על המשמעות הפולחנית במעשה זה ראה אצל פוולר, "לפני ה'", עמ' 390, אצל נידץ, מלחמה בתנ"ך עמ' 61-62, ואצל גרוטנלי, מלכים ונביאים, עמ' 58-60, ועוד.

⁸⁷⁵ נוסח הסיפור ונבואת ישעיהו מופיע בלשון דומה מאוד גם במלכים ב' י"ח 13 – י"ט 37, וגם בישיעיה ל"ו – ל"ז. חלוקות הדעות במחקר, מהו הנוסח המקורי לסיפור זה ומהו המקור המשני. יש הסבורים, כי הכתוב במלכים הוא המקור, ולעומתם יש הסבורים שהכתוב בישיעיהו הוא המקור. יש גם דעות ביניים. יש מהם הסבורים, כי ישנו מקור קדום יותר משני הטקסטים הללו, שהיווה מקור לכתוב כאן. לעומתם, יש הסבורים כי ניתן לשחזר את המקור הקדום באמצעות שילוב של חלקים משני הטקסטים. אין מקום בעבודתנו לסקור ביסודיות את מגוון הדעות בנושא זה ולהכריע בסוגיה סבוכה זו. להלן נצטט מהמקור במלכים ונציין לצדו את המקור המקביל בישיעיהו. סיכום דעות בסוגיה זו, ראה בהרחבה אצל קונקל, "שורשי סיפור חזקיהו", עמ' 462-482, אצל פרסון, "מלכים ב' וישעיהו", עמ' 370-373, ואצל ציילדס, ישעיה, עמ' 260-264, ועוד.

מידי... וידברו אל אלהי ירושלים⁸⁷⁶ כעל אלהי עמי הארץ מעשה ידי האדם" (דברי הימים ב' ל"ב

17-16, 19)⁸⁷⁷.

בנבואה הסמוכה לסיפור, מאשים ישעיהו את סנחריב מלך אשור בביזוי בוטה של ה': "את מי חרפת וגדפת... ביד מלאכיד חרפת היי" (מלכים ב' י"ט 22-23, ישעיה ל"ז 23-24). הצירוף⁸⁷⁸: "חרפת וגידפת", מהווה קומביניציה של העלבה קשה (חירוף)⁸⁷⁹, והתוצאה הנובעת מכך: מרידה בסמכות (גידוף)⁸⁸⁰. ישעיהו מבאר את המניע לחטאו של סנחריב: התפרצות זעם המכוונת כלפי ה': "ואת התרגוז אל"י" (מלכים ב' י"ט 27-28, ישעיה ל"ז 28-29)⁸⁸¹.

⁸⁷⁶ הכינוי: "אלהי ירושלים", המופיע כאן, קשור ל"מסורת ציון", לפיה, ה' שומר על ירושלים ועל המקדש. חוקרים רבים, טוענים כי סיפור הצלת ירושלים בימי חזקיהו, מהווה בסיס ל"מסורת ציון". ראה על כך אצל קלמנטס, *ישעיהו ושחרור ירושלים*, עמ' 72-95, אצל עודד, *הצלת ירושלים*, עמ' 135, אצל אלגביש, "חזון הר הבית", עמ' 196-205, ואצל קרוגר, "לתכלית הויכוח של ה'", עמ' 54-56, ועוד. על "מסורת ציון", בספר דברי הימים, ראה אצל סלמן, "ירושלים בדברי הימים", עמ' 43-56. יפת, *אמונות*, עמ' 48, עומדת על דמיון: "אלוהי ירושלים" המופיע כאן, לכינוי של ה' בהצהרת כורש: "ה' אלהי ישראל הוא האלהים אשר בירושלים" (עזרא א' 3).

⁸⁷⁷ בלשון מעט שונה ובמשמעות זהה, רעיון זה מופיע בנבואת ישעיהו על אשור: "הלא ככרכמיש כלנו אם לא כארפד חמת אם לא כדמשק שמרון כאשר מצאה ידי לממלכת האליל ופסיליהם מירושלם ומשמרון הלא כאשר עשיתי לשמרון ולאליליה כן אעשה לירושלם ולעצביה" (ישעיה י" 11-10).
⁸⁷⁸ החירוף והגידוף מופיעים פעמים אחדות כצירוף. ראה גם ישעיה נ"א 7, יחזקאל ה' 15, צפניה ב' 8, תהילים מ"ד 17.

⁸⁷⁹ דברי החרפה היא הפעולה הנגזרת מהמילה: "חרפה". דוגמה לכך דברי גדעון אל אנשי סוכות: "אשר חרפתם אותי לאמור הכף זבח וצלמונע עתה בידך כי נתן לאנשיך היעפים לחם" (שופטים ח' 15). ראה גם תהילים ס"ט 10, ע"ט 12, נחמיה ו' 13, ועוד.

⁸⁸⁰ ווליס, "גדף", עמ' 416-419, והרטלי, "גדף", עמ' 829, טוענים שהשורש גדיף שאול מהארמית. משמעו המקורי הוא לזרוק או לחתוך. ובהקשר סיפור זה משמעו: מרידה בסמכות (להתנער ממנה). משמעות דומה מופיעה בספר במדבר: "והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ה' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההיא מקרב עמה כי דבר ה' בזה ואת מצותו הפר" (ט"ו 30-31). כלומר, המגדף את ה' מורד בסמכותו ועושה מעשים מתריסים כנגדו. הסבר זה מתאים לסיפור מצור סנחריב. ישעיהו אומר לשליחי חזקיהו: "אל תירא מפני הדברים אשר שמעת אשר גדפו נערי מלך אשור את"י" (מלכים ב' י"ט 6, ישעיה ל"ז 6). טענת ישעיהו כלפי פעולת הגידוף של האשורים (ללא שימוש בצירוף המלא: 'חירוף וגידוף'), מוכיחה כי הגידוף הוא התוצאה של דברי האשורים: ביזוי כלפי ה', כלומר, מרידה בו.

⁸⁸¹ זוהי המשמעות הרגילה של השורש רג"ז במקרא. דוגמה לכך, הצירוף: "ברגז וחמה" (דניאל ג' 13). ראה גם: שמואל א' י"ד 15, שמואל ב' כ"ב 8, ישעיה ה' 25, י"ג 13, כ"ג 11, תהילים ע"ז 19, איוב ט' 6, ל"ט 24. המשמעות השנייה של השורש רג"ז – פחד וחלחלה אינו מתאים לכתוב כאן. כך מסביר ווידרפנווה, ה' הוא המושע, עמ' 247.

על פי נבואת ישעיהו, שנחריב רצה לנצח את ה' בקרב, ולכבוש את המקדש, המדומה ליער עבות⁸⁸²: "ביד מלאכיך חרפת אדני ותאמר ברב רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון ואכרת קומת ארזיו מבחור ברשיו ואבואה מלון"⁸⁸³ קצה יער כרמלו"⁸⁸⁴ (מלכים ב' י"ט 23, ישעיה ל"ז 24). על פי הסיפור, **סנחריב מלך אשור ביזה את ה' פעמיים**. פעם באמצעות נאום רבשקה מול חומות ירושלים (מלכים ב' י"ח 17-35, ישעיה ל"ז 20-2), ופעם באמצעות שליחים הנושאים איגרת כתובה המיועדת לארמונו של חזקיהו מלך יהודה (מלכים ב' י"ט 10-14, ישעיה ל"ז 9-14). דברים הנאמרים פעמיים, מעידים כי דוברם **נחוש** להביע אותם, ועל כן האחריות על תוצאות הדברים הללו, חלה עליו ביתר שאת. דומה הדבר לדברי יוסף אל פרעה, המבאר כי הכפלת החלום, מעיד על נחישות האל לבצע את תוכניתו: "ועל השנות החלום אל פרעה פעמים כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו" (בראשית מ"א 32).

גבריהו⁸⁸⁵ טוען שתוכן האיגרת עולה בחומרנו מתוכן נאום רבשקה. לדעתו, מטרת האיגרת הייתה ערעור ביטחונו של חזקיהו בה', כדי להשיג את כניעתו ללא קרב. טענת סנחריב באיגרת ממוקדת בביזוי המכוון לה', ולעומתה, חלק הארי של דברי רבשקה מבזים את חזקיהו (מלכים ב' י"ח 19-32, ישעיה ל"ז 4-18), ורק בסופם יש דברי ביזוי לה' (מלכים ב' י"ח 33-35, ישעיה ל"ז 20-19).

חזקיהו ושרי יהודה קורעים את בגדיהם וחוגרים שקים כדי להביע זעזוע ואבלות על דברי האשורים (מלכים ב' י"ט 1, ישעיה ל"ז 1)⁸⁸⁶, תוך גינוי מילולי בוטה: **"יום צרה ותוכחה"**⁸⁸⁷

⁸⁸² חוקרים רבים מבארים את דברי סנחריב המצוטטים בנבואת ישעיהו כשאיפה להילחם עם ה'. המשמעות המעשית של מלחמה זו, הוא כיבוש המקדש והכנת האל (ה'), השוכן בו. ראה ווטס, *ישעיה ל"ז – ס"ו*, עמ' 44-45, בותה, *ישעיה ל"ז*, עמ' 277, ועוד. ישנם חוקרים המציינים כי הביטויים המופיעים כאן, שאולים ממיתולוגיות מסופוטמיות. ראה על כך אצל סתרלודן, *החד של עדן*, עמ' 167-171, וביבליוגרפיה נרחבת שם. ⁸⁸³ הנוסח המובא בישיעהו מבואר יותר: **"מרום קצו"**. השימוש במלה מרום (מקום גבוה), ממחיש את השאיפה של סנחריב להילחם עם ה' במשכנו הרם.

⁸⁸⁴ השימוש במלים: "קצו" ו"כרמלו", ממחישים את גודלו העצום (ללא קץ וגבול) של היער (הכרמל) וריבוי עציו, המהווים משל למשכנו האלוהי של ה'. לשון דומה מופיעה בתיאור המלחמה האלוהית בצבא האשורי בישיעהו י': **"וכבוד יערו וכרמלו מנפש ועד בשר יכלה"** (18).

⁸⁸⁵ גבריהו, *מלחמת סנחריב בחזקיהו*, עמ' 366. ⁸⁸⁶ מקראות רבים מתארים אבלים החוגרים שק. דוגמות לכך: שמואל ב' ג' 31, מלכים ב' ו' 30, ישעיה ט"ו 3, ישעיה כ"ב 12, ירמיה ו' 26, מ"ח 37, מ"ט 3, יחזקאל כ"ז 31, יואל א' 8, ועוד.

⁸⁸⁷ סביר לומר, כי משמעות המונח: **"תוכחה"**, דומה למשמעותו בנבואת הושע: **"אפרים לשמה יהיה ביום תוכחה"** (ה' 9), ובמזמור תהילים: **"לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאמים"** (קמ"ט 7), שמשמעה עונש באמצעות מלחמה. **"יום תוכחה"** במשמעות זו, דומה לביטוי המופיע קודם לכן בדברי חזקיהו: **"יום צרה"**. כתבו על כך, ווטס, *ישעיה ל"ז – ס"ו*, עמ' 34, וקיל, *מלכים ב'*, עמ' תשלי"א.

ונאצה⁸⁸⁶ היום הזה... אשר שלחו מלך אשור אדניו לחרף אלוהים חי⁸⁸⁹ והוכיח בדברים⁸⁹⁰ (מלכים ב' י"ט 3-4, ישעיה ל"ז 3-4).

חזקיהו פורש את איגרת סנחריב לפני ה' במקדש (שם 14). לדעת קיל⁸⁹¹, מעשהו של חזקיהו דומה לניסיונו של בעל דין לשכנע שופט באמצעות ראייה, כדי להוכיח את צדקתו⁸⁹². כמוהו, חזקיהו מביא את האיגרת האשורית המבזה את ה', כדי למסור את דינו לשמים, ומצפה בהכנעה⁸⁹³ כי ה', "אלהי ישראל"⁸⁹⁴ (מלכים ב' י"ט 16, ישעיה ל"ז 17), יוכיח את עליונותו⁸⁹⁵ וישפוט את האשורים וישיב להם כגמולם: "ועתה ה' אלהנו הושיענו נא"⁸⁹⁶ מידו" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז 20).

⁸⁸⁶ ניאוך הוא ביזוי ומאיסה. שימוש זה בשורש נא"ץ, דומה למשמעו בשורש זהה באכדית: māsū. ראה על כך אצל מריל, "נאץ", עמ' 5-6. במזמורי תהילים, פעולת הנאצה מיוחסת לנבל ולרשע (תהילים י' 13, ע"ד 10, 18). בכתובים אחדים ניתן כינוי זה למורדים בה'. על המרגלים במדבר: "עד אנה ינאצוני" (במדבר י"ד 11, גם שם 23), לעדת קרח: לעדת קורח: "וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה'" (במדבר ט"ז 30), לעם ישראל בעתיד: "ונאצוני והפר את בריתי" (דברים ל"א 20), ובני עלי: "כי נאצו האנשים את מנחת ה'" (שמואל א' ב' 17). על משמעות השורש: "נאץ", בהקשר של מרידה, ראה אצל לוין, במדבר א' – כ', עמ' 364-365.

⁸⁸⁹ בלשון דומה אומר חזקיהו בתפילתו: "ושמע את דברי סנחריב אשר שלחו לחרף אלהים חיי" (מלכים ב' י"ט 16, ישעיה ל"ז 17). דנו במשמעות ביטוי זה לעיל.

⁸⁹⁰ הרטלי, "יכח", עמ' 442, טוען שהמשמעות הרגילה של שורש "יכח" בבניין: "הפעיל", היא פולמוסית (ויכוח). דוגמות לכך: "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ט 17). ראה גם מיכה ו' 2, חבקוק א' 12, משלי י"ט 25, איוב י"ג 3, 15, ט"ז 21, ועוד.

⁸⁹¹ קיל, מלכים ב', עמ' תשל"ו.

⁸⁹² הרועים היו מציגים לפני השופט אבר, כדי להוכיח שהבהמה נטרפה: "אם טרף יטרף יבאהו עדי" (שמות כ"ב 12), "כאשר יציל הרעה מפי הארי שתי כרעים או בדל אזן" (עמוס ג' 12). ראה גם בראשית ל"א 39, שמואל א' י"ז 34-35. כתבו על כך, פאול, עמוס (1991), עמ' 119, וייס, ספר עמוס, עמ' 91.

⁸⁹³ כך מציין ווידרפרנווה, ה' הוא המושיע, עמ' 243.

⁸⁹⁴ ווטס, ישעיה ל"ד – ס"י, עמ' 44, מציין שהכינוי המיוחס לה': "אלוהי ישראל", מציג אותו כאל לאומי המסייע לישראלים במאבקם מול האשורים.

⁸⁹⁵ לכך רומז חזקיהו בכינוי ה' המופיעים בראשית תפילתו: "ישב הכרובים", אלוהים חיי" (מלכים ב' י"ט 15-16, ישעיה ל"ז 16-17). קרוגר, "לתכלית הויכוח של ה'", עמ' 391, טוען כי הכינויים הללו, מבטאים ניגוד בין ה' הלוחם החי באמצעות כרובים (מלאכים), לבין אפסותם של האלילים המתים. רעיון זה קיים בהמשך התפילה: "ונתנו את אלהיהם באש כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן ויאבדום" (מלכים ב' י"ט 18, ישעיה ל"ז 19). הלעג של חזקיהו לאלים מתים, משולב בלעג כלפי האשורים, אשר ניצחונותיהם על אלים אחרים הם חסרי ערך.

⁸⁹⁶ חסרון המלה: "נא", על פי הגרסה בישעיה, אינה משנה את תוכנה של התפילה, אלא את סגנונה. על פי גרסת מלכים, חזקיהו מפציר בה' בהכנעה כדי שתפילתו תישמע. אולם על פי גרסת ישעיה, אין בתפילת חזקיהו תחנונים, אלא תביעה מה' שישפוט את סנחריב ויפרע ממנו.

חזקיהו מבקש מישעיהו הנביא להתפלל בעד העם⁸⁹⁷, ושופך אף הוא את ליבו בתפילה במקדש⁸⁹⁸. תפילתו של חזקיהו במקדש (מלכים ב' י"ט 15-19, ישעיה ל"ז 15-20), עוסקת בהשלכות התיאולוגיות הנובעות מדבריהם של האשורים. חזקיהו מציג בתפילתו תמונת מצב, לפיה בעת הזאת, אומות העולם לא יכולות להבחין כי ה' הוא יחיד ובעל כוח. שכן, ניצחונות האשורים מעידים על עליונותם. חששו של חזקיהו, שדברי האשורים עלולים להשפיע על התדמית של ה' בעיני עמים רבים.

בסיום תפילתו, מעלה חזקיהו תקווה, כי לאחר תשועת האל, תפיסה זו תופרך. מסר זה, מובע בפי חזקיהו באמצעות תכסיס רטורי: "סגירה כעין פתיחה"⁸⁹⁹, כדי להדגיש ולמרכז את טענתו⁹⁰⁰. בראשית דבריו, אומר חזקיהו: "אתה הוא האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ" (מלכים ב' י"ט 15, ישעיה ל"ז 16), ומסיים את התפילה בלשון דומה: "וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז 20)⁹⁰¹. סיום התפילה ב"נוסחת ההכרה" (recognition) "formula"⁹⁰², מעיד על המגמה הרעיונית של התפילה: תקווה כי "מלכות ה'" תהיה נחלת הכלל⁹⁰³.

⁸⁹⁷ יונשאת תפילה בעד' השארית הנמצאה" (מלכים ב' י"ט 4, ישעיה ל"ז 4). כתובים רבים מתארים תפילות של נביאים להצלת העם בשעת צרה. ראה בראשית י"ח 22-32, כי 7, שמות ט' 28-29, לייב 11-14, במדבר י"ד 13-19, ט"ז 22 כ"א 7, שמואל א' י"ב 19, ירמיה ז' 16, כ"ו 19, מ"ב 2, יחזקאל ט' 8, י"א 13, עמוס ז' 2, 5, ועוד. כתב על כך בהרחבה, אופנהיימר, *הנבואה הקלסית*, עמ' 227-298. על תפילה לה' באמצעות מתווך, ראה מילר, "הם זועקים אל ה'", עמ' 262-265, 275.

⁸⁹⁸ דבריו מתאימים לדברי שלמה בתפילתו: "כי יצר לו איבו בארץ שעריו כל נגע כל מחלה כל תפלה כל תחנה אשר תהיה לכל האדם לכל עמך ישראל אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה" (מלכים א' ח' 37-38, דברי הימים ב' ו' 28-29). כינוסים בבית המקדש בעת צרה מתוארים ביואל ב' 15-17, ובדברי הימים ב' כ' 5-13, ועוד.

⁸⁹⁹ ניתן לכנות אמצעי ספרותי זה, "מסגרת" או "מעטפת" (אינקלוזיון). על המבנה הקונצנטרי של התפילה, ראה אצל קרוגר, שם, עמ' 390.

⁹⁰⁰ בותה, "ישעיה ל"ז", עמ' 280, טוען שזוהי מטרת הסיפור.

⁹⁰¹ דומה לאמור כאן, נוסחת סיום תחינת ציבור בתהילים: "וידעו כי אתה שמך ה' לבדך עליון על כל הארץ" (ע"ט 19).

⁹⁰² ראה על כך בראש הפרק.

⁹⁰³ שאיפה לשלטון בלבדי של ה' בעולם, מופיעה כייעוד אסכטולוגי בנבואת ישעיהו: "ונשגב ה' לבדו ביום ההוא" (ב' 11, 17). קרוגר, שם, עמ' 390, מקשר את דברי חזקיהו בתפילתו, להכרזה בספר דברים: "שמע ישראל ה' אלהנו ה' אחד" (ו' 4). לשון דומה ישנה בנבואה אסכטולוגית בזכריה: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (י"ד 7).

מעמדו של חזקיהו בסיפור, כמלך השרוי במצוקה ופונה לאל באמצעות נביא, הוא חיובי. התנהגות זו, מהווה דגם לדמות מלך זכאי⁹⁰⁴. הנימה האישית, והמענה החיובי במענה האל בפי ישעיהו, מלמדים כי חזקיהו ראוי לתשועה: "אל תירא מפני הדברים אשר שמעת" (מלכים ב' י"ט 6, ישעיה ל"ז 6), "אשר התפללת אלי אל סנחרב מלך אשור שמעתי" (מלכים ב' י"ט 20)⁹⁰⁵. צ'ילדס⁹⁰⁶ טוען כי תפילתו של חזקיהו, מעידה על היותו דגם למלך צדיק, שליבו שלם לפני ה': "Hezekiah has become the type of the righteous king whose heart is perfect before god". תיאור חזקיהו בסיפור זה מתאים לדברי מחבר ספר מלכים על חזקיהו: "בה' אלהי ישראל בטח ואחריו לא היה כמהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו" (מלכים ב' י"ח 5)⁹⁰⁷. על כן ניתן לומר, כי מנהגי האבלות, ודברי התחנונים שהמלך ושליחיו מפנים אל ה', עשויים ללמדנו על חומרת דברי האשורים גם בעיני המספר.

דברי ישעיהו בנבואה הסמוכה לנבואה (מלכים ב' י"ט 20-34, ישעיה ל"ז 21-35), נאמרים **כתשובה לתפילתו של חזקיהו**⁹⁰⁸: "אשר התפללת אלי אל סנחרב מלך אשור שמעתי" (מלכים ב' י"ט 20, ישעיה ל"ז 21). העידוד האלוהי הניתן לחזקיהו, שתפילתו התקבלה על ידי ה', מעצים את הגיוני האלוהי הניתן לסנחריב. המסר האלוהי הוא אפוא, שמעשי חזקיהו מהווים מופת הראויים לחיקוי, ולעומתם מעשי סנחריב הם פסולים ומסוכנים הראויים לגינויים ולעונשים. בתפילתו של חזקיהו ישנן שתי בקשות: הגנה מפני חורבן, והאדרת שם ה' בקרב עמי העולם: "הושיענו נא מידו וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז

⁹⁰⁴ על פי הסיפור, יש שתי הנמקות לזכאותו של חזקיהו לתשועה אלוהית. ראשית, התנהגותו ראויה ומשובחת. שנית היותו נצר לשושלת דוד המלך, אשר הנאמנים לה' מביניהם זוכים להגנה אלוהית, כפי שמופיע בחזון נתן: "וחסדי לא יסור ממנו כאשר הסרתי מעם שאול אשר הסרתי מלפניך ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד עולם" (שמואל ב' ז' 15-16). (ראה גם דברי הימים א' י"ז 13-14, תהילים פ"ט 29-30, קל"ב 12). רעיון זה מובא בהנמקת התשועה בנבואת ישעיהו הסמוכה לסיפור: "וגנתי אל העיר הזאת להושיעה למעני ולמען דוד עבדי" (מלכים ב' י"ט 34, ישעיה ל"ז 35).

⁹⁰⁵ בגרסת הסיפור בישעיה ל"ז 21 חסרה המלה: "שמעתי". גם ללא המלה: "שמעתי", סגנון מענה ישעיהו רך כלפי חזקיהו.

⁹⁰⁶ צ'ילדס, ישעיהו והמשבר האשורי, עמ' 100.

⁹⁰⁷ כתבו על כך פרובן, חזקיהו ומלכים, עמ' 120, קנופרס, "לא היה כמהו", עמ' 421-425, בותה, "אין מלך כמוהו", עמ' 40-44. על המשמעויות השונות של "בטחון בה'", ראה בהרחבה אצל אולין, "בטח בה'", עמ' 59-77.

⁹⁰⁸ ווטס, ישעיה ל"ד – ס"ו, עמ' 44, מציין שהכינוי: "אלוהי ישראל", הפותח את תפילת חזקיהו (מלכים ב' י"ט 15, ישעיה ל"ז 16), מופיע גם ככינוי פותח בתשובת ה' בפי ישעיהו (מלכים ב' י"ט 20, ישעיה ל"ז 21).

20). התגובה האלוהית עונה לשני הצרכים הללו. ראשית, מובטח ניצחון לחזקיהו, וה' מציל את ירושלים באמצעות מלחמה (קנאה)⁹⁰⁹ אלוהית: "קנאת ה' צבאות תעשה זאת" (מלכים ב' י"ט 31, ישעיה ל"ז 32). שנית, ה' משפיל את סנחריב לעיני כל⁹¹⁰, והלקח המופק מכך, שמסוכן לבזות את ה'.

משמעות הכינוי: "אלוהי ישראל" מפי ה', בהקשר זה, מהווה עדות, כי ה' ישפוט במאבק בין ישראל לבין האשורים, ויסייע לעם ישראל.

⁹⁰⁹ פילס, נקם, עמ' 121, טוען שמשמעות קנאה בכתוב זה (כמו כתובים רבים נוספים שיצינו להלן), הוא סיוע לזכאים, וענישה לאויבי ה': "God's love for his people, expressed in zeal against the enemy". סויר, "קנא", עמ' 1147, ביוקן, ישעיה כ"ח – ל"ט, עמ' 371, משייכים הסבר זה לנאמר כאן. ישנם כתובים רבים המתאימים להסבר זה. דוגמה לכך: "קנאתי לירושלים ולציון קנאה גדולה וקצף גדול אני קצף על הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה" (זכריה א' 14-15). ראה גם ישעיה כ"ו 11, מ"ב 13, נ"ט 17, ס"ג 15, יחזקאל ל"ז 5-6, ל"ח 19, יואל ב' 18, נחום א' 2, צפניה ג' 8, זכריה ח' 2. הסבר זה מתאים להקשר הכתוב כאן, המבאר את הצלת ירושלים מאויביה: "כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון" (מלכים ב' י"ט 31, ישעיה ל"ז 32). החוקרים הללו טוענים ששימוש במונח זה, מתאים לכתיבה בתר גלותית של המקרא. אולם יתכן והמושג: "קנאה", יכול להתפרש כאן בדרך נוספת. ויינפלד, עשרת הדברות, עמ' 54, טוען כי הביטוי: "אל קנא" המופיע בחוק איסור פולחן לאלוהים אחרים ב"עשרת הדברות" (שמות כ' 5, דברים ה' 9): "מקורו בתיאור יחסו של הבעל לאשתו (במדבר ה' 14, 30), תיאור אשר הועתק לתיאור יחסו של האל עם עמו". משמעו: ה' אוסר לעבוד אלוהים אחרים, כשם שבעל אוסר לגברים אחרים לשכב עם אשתו: "כי קנאה חמת גבר ולא יחמול ביום נקם" (משלי ו' 34). פילס, "קנא", עמ' 938-939, ראה ביבליוגרפיה שם, טוען שהמושג קנאה בהקשר זה משמעו, אכיפה אלוהית על שמירת הברית עמו. רעיון זה מתאים להמשך הנבואה: "ולמען דוד עבדי" (מלכים ב' י"ט 34, ישעיה ל"ז 35). רעיון זה מסביר את הזיקה בין המושג: "קנאה", לבין הקשרם של הכתובים הללו - המלחמה באלילות. דוגמות לכך: שמות ל"ד 14, דברים ד' 24, ו' 15, 17, יחזקאל ה' 13, צפניה א' 18, ועוד. לאור זאת, משמעות הקנאה כאן, השבת מלחמה אלוהית בסנחריב שהעז להשוות את ה' לאלוהי העמים (מלכים ב' י"ח 35, י"ט 11-12, ישעיה ל"ז 20, ל"ח 11-12). ראה על כך אצל אסולט, ישעיה א' – ל"ט, עמ' 666. יתכן עוד, והביאור לניצחון המובא להלן, מוכיח כי ישעיהו התכוון לשני המובנים של המושג: "קנאת ה'". מתאים הדבר לשימוש כפול במושג: "קנאה", בנימוק לניצחון המובא בהמשך הנבואה: "למעני ולמען דוד עבדי" (מלכים ב' י"ט 34, ישעיה ל"ז 35). כלומר ישנן שתי סיבות למלחמה האלוהית. הסיבה הראשונה: "למעני", שהיא קנאה דתית של ה' המצילה את כבודו של ה' לאחר דברי הבלע של סנחריב. הסיבה השנייה: "למען דוד עבדי", שהיא מלחמה אלוהית המצילה את ירושלים והמלך מבית דוד שזכאי לכך, כמו: "למרבה המשרה ולשלום אין קץ על כסא דוד ועל ממלכתו להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד עולם קנאת ה' צבאות תעשה זאת (ישעיה ט"ו 6)". דוגמה לשימוש כפול בשורש: "קנא", מופיע בשירת משה: "הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם" (דברים ל"ב 21) – קנאה לאלוהים אחרים, "ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם" (שם) – פעולת קרב. דוגמות למחקרים על הקנאה האלוהית, ראה אצל מור, מונותיאזם, עמ' 315-317, פילס, "קנא", עמ' 938-939, ועוד.

⁹¹⁰ בותה, "ישעיה ל"ז", עמ' 269-282, מסביר כי על פי נבואת ישעיהו: "בזה לך לעגה לך בתולת בת ציון אחריתך ראש הניעה בת ירושלים" (מלכים ב' י"ט 21, ישעיה ל"ז 22). סנחריב יבוש הן על ידי ה' והן על ידי הישראלים. בהמשך הנבואה הלעג מתעצם, כאשר ישעיהו ממשיך את סנחריב לבהמה שניתן להוליך אותה לכיוון הפוך מרצונה: "ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך והשיבתיך בדרך אשר באת בה" (מלכים ב' י"ט 28,

תגובת ה', על פי הסיפור, מחולקת לשני מישורים. המישור המילולי, ניתן באמצעות נבואות ישעיהו⁹¹¹. והמישור הביצועי, באמצעות מלאך ה' המכה את צבא האשורים: "ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף⁹¹² וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים (מלכים ב' י"ט 35, ישעיה ל"ז 36)⁹¹³. יפת⁹¹⁴ מסבירה: "דברי מלאך אשור מוכחשים על ידי המפלה שנחל וההצלה הנפלאה שהציל ה' את ישראל מידו"⁹¹⁵.

לפיכך ניתן לומר, כי תגובות ה' במישור המילולי ובמישור הביצועי תואמות את ציפיות חזקיהו בתפילתו מחד גיסא, ומהוות ענישה וגינויים אלוהיים לסנחריב מאידך גיסא.

ישעיה ל"ז 29). תיאור מצב של אימפריאליסט שניצח בקרבות רבים, כבהמה הנגררת לכיוון ההפוך מרצונה הוא משפיל מאוד. בישעיה ל"א ישנו תיאור של ההשפלות הנובעות מן התבוסה: מנוסה, עבדות, ופחד: "ונס לו מפני חרב ובחוריו למס יהיו וסלעו ממגור יעבור וחתו מנס שריו"⁹¹⁶ (8-9). כלומר החיילים והשרים האשורים יאבדו את גבורתם ואת כבודם, ופחדם יובלט לעיני כל. מחבר הסיפור בספר דברי הימים ב' ל"ב 21, מתאר את השפלת סנחריב: "וישב בבשת פנים לארצו". ניתן ללמוד מכך על מצבו הנפשי – מושפל ומוכה, והן את מצבו החברתי, שחזר ללא: "כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלאך אשור". מות סנחריב בידי בניו בעודו מתפלל לאלוהיו במקדש נסרוך (מלכים ב' י"ט 37, ישעיה ל"ז 38, דברי הימים ב' 21), מציג גמול של מידה כנגד מידה. האויב שהתפאר כי אין בכוחם של אלים מקומיים להציל את החוסים בהם: "מי בכל אלהי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי כי יציל ה' את ירושלם מידי" (מלכים ב' י"ח 35, ישעיה ל"ז 20), לא ניצל מאימת המוות, וחסות אלוהיו ניכרת כחסרת ערך.

⁹¹¹ המענה האלוהי הסמוך לסיפור (מלכים ב' י"ט 20-34, ישעיה ל"ז 21-35), ובשתי נבואות נוספות (ישעיה י" 12-19, ל"א 8-9). כל הנבואות מצדיקות את הניצחון של ה' על האשורים.

⁹¹² בדברי הימים ב' ל"ב 21, מסופר כי מלאך ה' הכחיד "כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלאך אשור". אין גרסת דברי הימים סותרת את המסופר במלכים ב' ובישעיה, אלא היא מסיטה את הדגש. במלכים ב' ובישעיה, מודגש מספר הנספים על ידי המלאך (185000), ולעומת זאת בדברי הימים, מובלטת יותר איכות החיילים הנספים.

⁹¹³ בלשון אחרת מופיע עניין זה גם בנבואת ישעיהו: "ונפל אשור בחרב לא איש וחרב לא אדם תאכלנו" (ישעיה ל"א 8). ברקר, "שחין", עמ' 31-41, מקשרת בין המגפה שפקדה את האשורים, לבין תיאורי מחלתו של חזקיהו (מלכים ב' כ"א 1-12, ישעיה ל"ח 1). טיעונים אלו, אין בהם כדי לשנות את מגמת הסיפור. על פי המתואר בהיסטוריוגרפיה ובנבואה המקראית, הניצחון התבצע באמצעות מלאך שמימי שהכה באויבים האשורים בדרך מופלאה. סיפור מותו של סנחריב בידי בניו מופיע במלכים ב' י"ט 37, ישעיה ל"ז 38, ובדברי הימים ב' ל"ב 21. בגרסת מלכים וישעיה מופיעה הקונסטלציה של הקשר: פולחן בבית המקדש של נסרוך אלוהיו. אין הכתוב מזכיר, כי 20 שנים חלפו בין מסע סנחריב לירושלים למותו בידי בניו (שנת 681 -), כפי שעולה מעדויות אשוריות. ראה על כך אצל עודד, "מלכים ב'", עמ' 175-176. קלמנטס, "מדיניות הניאופי", עמ' 241, טוען כי מות סנחריב בידי בניו, מוכיח לקוראי הסיפור כי סנחריב נענש על גידופיו, ושני המאורעות מוצגים כתהליך מתמשך אחד, כדי לצור קשר של סיבה ומסובב בין שני המאורעות.

⁹¹⁴ יפת, אמונת, עמ' 49.

⁹¹⁵ לדעת בן צבי, "שליט נוכרי", עמ' 219-221, ניתן לזהות בנוסח דברי הימים מגמת "אנטי סנחריב", המגנה את האשורים ומשבחת את חזקיהו ואת אנשי חצרו.

(ד). התפארות המואבים על ה' בנבואת ירמיהו (מ"ח 26, 42)

בנבואת הפורענות של ירמיהו מופיעה פעמיים אשמה המכוונת למואבים: "כי על ה' הגדילי"⁹¹⁶ (42, 26). אבג⁹¹⁶ טוען ששורש גד"ל המופיע בהקשר זה משמעו: התפארות עצומה⁹¹⁷, כדברי ישעיהו:

"היתפאר הגרזן על החצב בו אם יתגדל המשורר על מניפרו" (ישעיה י" 15)⁹¹⁸. ההתפארות על ה', מהווה ניסיון לבזות באופן מילולי⁹¹⁹.

אין ירמיהו מבאר מהו הרקע לחטא המואבים⁹²⁰. על פי דעה הרווחת במחקר⁹²¹, ירמיהו, כמו קודמו ישעיהו⁹²², מקשר בין אשמות הגאווה וביזוי ה' המיוחסות למואבים בימיו, לבין מעשיהם המתוארים ב"מצבת מיסע"⁹²³. הזעם האלוהי, המופיע בימי אלישע בן תקופתו של מיסע (מלכים ב' ג' 18-19)⁹²⁴, מהווה נידבך לאשמת המואבים בתקופת ירמיהו.

לדעת דברי קאון, סקלייס וסמוזרס⁹²⁵, הימנעות המואבים לציית למסר האלוהי ששלח להם ירמיהו לא למרוד בבבלים (ירמיה כ"ז 2-11), מתפרשת בנבואת ירמיהו: "הגדלה" (התפארות). שכן, הסירוב להישמע לנבואת ירמיהו נחשב מרידה בסמכות ה' עליהם.

⁹¹⁶ אבג, "גדלי", עמ' 824.

⁹¹⁷ גאוות המואבים בימי ירמיהו, היא ביטחונם באוצרותיהם ובמבצריהם: "כי יען בטחך במעשיך ובאצרתך... איכה נשבר מטה עוז מקל תפארה" (ירמיה מ"ח 7, 17).

⁹¹⁸ ראה גם יחזקאל ל"ח 23, דניאל י"א 36-37. הופמן, *ירמיה כ"ז - ג"ב*, עמ' 794, מפרש את הגדלת המואבים בירמיה מ"ח 26: "נהג ביהירות ובוז כלפי ה'". ראה גם תהילים ל"ה 26, ל"ח 17, נ"ה 13, איוב י"ט 5, איכה א' 9.

⁹¹⁹ כמו האמור בנבואת יחזקאל: "ותגדילו עלי בפיכם (ל"ה 13)". דומים לכך דברי המשורר: יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדלות אשר אמרו ללשנו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו" (תהילים י"ב 4-5). הופמן, "ירמיה", עמ' 211, אומר: "אשמת מואב הנרמזת במילים: "כי על ה' הגדילי" (ירמיה מ"ח 26), אינה ברורה כל צרכה". לדעתו, ירמיהו מאשים את המואבים בהתפשטות טריטוריאלית, כמו צפניה ב' 8: "ויגדילו על גבולם". אולם אין דבריו נסמכים על נבואת ירמיהו, אלא על נבואת צפניה.

⁹²¹ אליצור, "משא מואב", עמ' 175-182, מקשר בין "משא מואב" (ישעיה ט"ו-ט"ז) לבין היוהרה של מיסע כפי שבאה לידי ביטוי במצבת מיסע. על זיקת הנבואה ל"מצבת מיסע", ראה סקירת ספרות אצל גיונס, *מקוננים על מואב*, עמ' 1-3, ואצל אחיטוב, *כתובות*, עמ' 249-261.

⁹²² הדמיון הסגנוני בין "משא מואב" (ישעיה ט"ו - ט"ז), לבין נבואת ירמיהו על מואב (ירמיה מ"ח) הוא רב. חוקרים מכנים תופעה זו: "נבואה כפולה". ראה על כך אצל הופמן, "הנבואות נגד הגויים", עמ' 184-231, ואצל גיונס, שם, עמ' 89-111.

⁹²³ על פי הכתובת, מיסע התפאר בניצחונותיו על הישראלים. נרחיב את הדיון להלן בדרישה הבאה (איסור הגאווה).

⁹²⁴ אליצור, "משא מואב", עמ' 65, טוען כי דברי אלישע מהווים הוראה לנביאים הבאים אחריו: הנביא האלמוני מתלמידי אלישע האמור בנבואת ישעיהו: "זה הדבר אשר דבר ה' אל מואב מאז" (ישעיה ט"ז 13).

⁹²⁵ קאון, סקלייס וסמוזרס, *ירמיה מ"ו - ג"ב*, עמ' 316-317.

על פי נבואת ירמיהו, הרקע למרידת המואבים בנבוכדנצר הוא הסתמכותם על הערכות צבאית מתאימה לעימות הצפוי עם הבבלים באמצעות אוצרותיהם ומבצריהם: "כי יען בטחך במעשיך ובאצרותיך גם את תלכדי" (ירמיה מ"ח 7)⁹²⁶. נוסף על כך המואבים נשענו על כוחו של כמוש אלוהיהם: "ובש מואב מכמוש כאשר בשו בית ישראל מבית אל מבטחם" (13). ניתן לומר כי ירמיהו מציג תפיסה פולמוסית, לפיה ביטחון המואבים בכוחם ובעוצמת כמוש אלוהיהם, לא יציל אותם מפני הפורענות הצפויה.

תפיסה זו מתאימה לדברי ירמיהו אל עמי הסביבה (המואבים בכללם) הפולמוסיים, המגנים את הטפות נביאיהם וקוסמיהם, למסרים הפוכים מדברי ירמיהו: "ואתם אל תשמעו אל נביאכם ואל קסמיכם ואל חלמתיכם ואל ענניכם ואל כשפיכם אשר הם אמרים אליכם לאמר לא תעבדו את מלך בבל כי שקר הם נבאים לכם למען הרחיק אתכם מעל אדמתכם" (כ"ז 9-10)⁹²⁷. לאור זאת ניתן לומר, כי הניסיונות של מואבים למרוד בבבלים, בניגוד להוראת ה' באמצעות נבואת ירמיהו אסורים, ונחשבים ביזוי ה'.

(ה). נאצות האדומים בנבואת יחזקאל (ל"ה 10-13)

יחזקאל מאשים את האדומים כי דבריהם על זכאותם לרשת את ארץ ישראל, לאחר גלות הישראלים, מהווים ביזוי ה'. דבריהם מכונים נאצות (מרידה)⁹²⁸ הגדלה בפה (דברי לעג קולניים)⁹²⁹, והעתרת (ריבוי) דברים⁹³⁰: "שמעתי את כל נאצותיך אשר אמרת על הרי ישראל לאמר שממו לנו נתנו לאכלה ותגדילו עלי בפיכם והעתרתם עלי דבריכם אני שמעתי" (ל"ה 12-13).

⁹²⁶ ראה גם ירמיה מ"ח 17-18.

⁹²⁷ על פי ירמיה כ"ז 1-11, ירמיהו הוא השליח הלגיטימי מאת ה', ונבואתו מחייבת את הישראלים ואת הנוכרים כאחד. חובה על אומות העולם להישמע לשליח אלוהי אוטנטי, ולא להתפתות לנביא ולקוסם זר. אברהולט, איים השקר, עמ' 28-29, ושמידט, "חוק הנביא", עמ' 68-69, טוענים כי הקשר בין "חוק הנביא" (דברים י"ח 15-22), לבין האיסור לשמוע קוסמים זרים, הנאמר קודם לכן (שם 9-14), מעיד על ההתמודדות של נביאי האמת מול נביאי השקר והמאגיה בתקופת ירמיהו.

⁹²⁸ ישנו קשר בין השורש נא"ץ, לבין מרידה. דנו בכך לעיל, בעמ' 148, הערה 888. לפיכך, הביזוי הקשה שנאמר בפי האויב כלפי ה' כאן, משמעו מרידה בו.

⁹²⁹ בהמשך נבואת יחזקאל ל"ה, מואשמים המואבים ה' מגדילים בפה' בשמחה: "כשמחתך" (13). על כן סבירים דברי אבישור, "עובדיה", עמ' 208, המבאר כי משמעות המושג: "הגדלה" כאן היא שמחה לאיד בשעת החורבן. ראה דומים לו: שמואל א' ב' 1, עובדיה 11, תהילים ל"ה 21, 26.

⁹³⁰ משמעות ביטוי זה: "ריבוי דברים". דומים לו יחזקאל ח' 11 (ריבוי עשן), ומשלי כ"ז 6 (ריבוי נשיקות). כך מפרשים רש"י, רד"ק, ר' יוסף קרא, ר' מנחם בן שמעון, הכתר, יחזקאל, ל"ה 13, ברין, "יחזקאל", עמ' 180, ועוד. גרינברג, יחזקאל כ"א - ל"ז, עמ' 716, טוען שיחזקאל נוקט בלשון ארמית שמשמעה עשירות

אשמה זו מבוארת בדברי הנבואה: "יען אמרך את שני הגוים ואת שתי הארצות לי תהיינה וירשונה" (10). כלומר, האדומים סוברים שגלות הישראלים, וחורבן הארץ מאפשרים להם לרשת את ארץ ישראל. נבואת יחזקאל מציגה תפיסה מנוגדת לכך: ה' נוכח בארץ ישראל: "והי' שם היה" (10)⁹³¹. ברין⁹³², מסביר: "הארץ ארצו של ה'⁹³³ והוא שנתנה לעם ישראל, על כן אין לגזול אותה מהם" (10).

לפיכך ניתן לומר, כי יחזקאל משלב בדבריו אלו, שתי דרישות המכוונות לאדומים: דרישה לא לבזות את ה' ככלל, ודרישה לא להתעלם מבעלותו על ארץ ישראל בפרט⁹³⁴.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה להימנע מביזוי ה', מופיעה בשלושה סיפורים ובשלוש נבואות⁹³⁵. הדרישה מכוונת ליחידים, חיילים, עבדים מלכים ועמים, שהיו אויבים מדיניים של הישראלים, וניסו להחליש את הישראלים באמצעות הפגיעה באלוהיהם. הגיוניים והענישה האלוהית החמורה, מוות וביזיון, מלמדים כי ה' אינו מתיר לאויביו לבזותו⁹³⁶.

(ריבוי). גיוני על ריבוי דברים כלפי ה' מופיע בדברי אליהוא אל איוב: "ואיוב הכל יפצה פיהו בבלי דעת מלין יכבר" (איוב ל"ה 16), ראה גם שם ל"ד 37.

⁹³¹ גרינברג, יחזקאל כ"א - ל"ז, עמ' 715, מקשר בין כתוב זה, לכינויה של ירושלים בנבואת יחזקאל: "מיום ה' שמה" (מ"ח 35). התפיסה העולה משני כתובים אלו, שה' נוכח בירושלים ובארץ ישראל. נוכחות ה' בארץ ישראל מהווה תשתית לתפיסה של קדושת אדמתה: "אדמת הקדש", (זכריה ב' 16).

⁹³² ברין, "יחזקאל", עמ' 180.

⁹³³ ארץ ישראל מכונה "ארצי" או "ארצו" ביחס לה': ירמיה ב' 7, ט"ז 18, יחזקאל ל"ו 5, ל"ה 16, יואל א' 6, ב' 18, ד' 2, תהילים פ"ה 2 ועוד.

⁹³⁴ לדעת רנן, רטוריקה ביחזקאל, עמ' 94, אחת ממטרות נבואות יחזקאל על הגוים השכנים לישראל, ללמד את הכל כי הריבונות של הישראלים בארצם היא בלבדית. ראה על כך בסעיף העוסק בדרישה המכוונת לנוכרים לכבד את ריבונות הישראלים בארצם.

⁹³⁵ בספרות ההיסטוריוגרפית: סיפור גולית (שמואל א' י"ז 26, 36, 45), דברי עבדי מלך ארם (מלכים א' כ' 22-23, 28), דברי האשורים (מלכים ב' י"ח - י"ט, דברי הימים ב' ל"ב 14-23). בספרות הנבואה: אשור (ישעיה י' 9-10, ל"ו - ל"ז), דברי המואבים (ירמיה מ"ח 26, 42), דברי האדומים (יחזקאל ל"ה 10-13).

⁹³⁶ ניתן להוכיח כי נסיבות חטאיהם של האשורים (מלכים ב' י"ח - י"ט, ישעיה י' 9-10, ל"ו - ל"ז), חמורות יותר מנסיבות חטאי הארמים (מלכים א' כ' 23). אמנם, כמו הארמים, האשורים לא הכירו בעליונות של ה' על כל אלוהים אחרים, וסברו כי הם הזקים ממנו. לדבריהם, ניצחונותיהם הקודמים היוו תקדים המוכיח כי ניצחונם על אלוהי ישראל מובטח. אולם שלא כארמים האשורים סברו, כי אפילו מעלה של אל חזק המנצח בשטח השייך לו, אין לאלוהי ישראל. על פי תפיסת האשורים, הפסד אומה בקרב עם האשורים מלמד כי אלוהיה נחות מכוחם, וניצחונותיהם הרבים מוכיחים את עליונותם על כל האלים.

i. הקדמה

על פי כתובים רבים, הגאווה היא תכונה שלילית⁹³⁷, וה' נלחם נגד גאים. שלילת הגאווה נובעת מההנחה, כי המתגאה אינו מכיר בעליונות ה' עליו, הוא מורד בסמכותו ונמנע מלבצע את הדרישות האלוהיות כלפיו. הדרישה להימנע מהגאווה מכוונת לכל בני האדם, לישראלים⁹³⁸ ולנוכרים כאחד. כתובים רבים מתארים נוכרים גאים, הסוברים, כי הם בעלי יתרונות של עושר ועוצמה צבאית. יתרון כלכלי וצבאי הניכר לעין המוחזק על ידי אומה, מקשה על קברניטיה, להבחין באפשרות של מפלה⁹³⁹. הנביאים מגנים⁹⁴⁰ אדומים⁹⁴¹, אשורים⁹⁴², בבלים⁹⁴³, מואבים⁹⁴⁴, מצרים⁹⁴⁵, עמונים⁹⁴⁶, ואנשי סדום⁹⁴⁷ הנגועים בתפיסת עולם זו, ולועגים לבוטחים במבצריהם ובאוצרותיהם. ענישה

⁹³⁷ בספר משלי מכונה הגאווה: "תועבה": "שש הנה שנה ה' ושבוע תועבות נפשו עינים רמות... " (ו' 16-17), "תועבת ה' כל גבה לב" (ט"ז 5). לדעת קלמנטס, "תועבה במשל"י, עמ' 222, הגאווה במשלי ו' 16-17 מגונה הן במחשבה, והן במעשים הנובעים ממנה. הגדרת הגאווה כתועבה היא ייחודית לשני כתובים אלו במשלי. ⁹³⁸ דוגמות לכך: דברים ח' 12-18, י"ז 20, ישעיה ב' 7-22, צפניה ג' 11, ועוד. ⁹³⁹ דנו בכך בסעיף העוסק באיסור שאננות, לעיל בעמ' 123-124. ⁹⁴⁰ סדר העמים להלן לפי א"ב.

⁹⁴¹ "זדון לבך השיאך שכני בחגוי סלע מרום שבתו אמר בלבו מי יורדני ארץ אם תגביה כנשר ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך נאם ה' (עובדיה 3-4). בירמיה מ"ט 16, מופיעה האשמה זו ללא השאיפה לשכון בין הכוכבים. "כי תגביה כנשר קנך". רבה, עובדיה עמ' 132, טוען שיש הבדל ספרותי בין שני הנוסחים. שכן המלה "קנך" ראויה להיות סמוכה למלה: "נשר", כפי האמור בנוסח בירמיה. לעומת זאת, בנוסח "עובדיה" יש: "המשכה" (leftward gapping). ה"קן", מוסב גם על המשכן בין הכוכבים וגם על מקום הנשר. ראה על כך אצל אוקונור, מבנה, עמ' 401-407. ⁹⁴² "זאת העיר העליזה היושבת לבטח האמרה בלבבה אני ואפסי עוד" (צפניה ב' 15).

⁹⁴³ "כי תעלה בבל השמים וכי תבצר מרום עזה" (ירמיה נ"א 53), "חמות בבל הרחבה ערער תתערער ושעריה הגבהים באש יצתו" (שם 58). ראה גם ישעיה מ"ז 8. על סיפור מגדל בבל (בראשית י"א 1-11), נדון להלן. ⁹⁴⁴ "כי יען בטחך במעשיך ובאצרותיך גם את תלכדי" (ירמיה מ"ח 7). סביר לומר שהלעג של ירמיהו כלפי המואבים בהמשך נבואתו: "נדו לו כל סביבו וכל ידעי שמו אמרו איכה נשבר מטה עז מקל תפארה רדי מכבוד... " (ירמיה מ"ח 17-18), מגנה אותם על ביטחונם בכוחם הצבאי והכלכלי. על אשמת הגאווה בישעיה ט"ז 6 ובירמיה מ"ט 29, ועל זיקתן ל"מצבת מישע"י, נדון לקמן.

⁹⁴⁵ "הנני אליך פרעה מלך מצרים... אשר אמר לי יארי" (יחזקאל כ"ט 3, 9). נרחיב את הדיון בכתוב זה בניתוח הדרישה הבאה (איסור האלהה עצמית).

⁹⁴⁶ "הבטחה באצרתיה מי יבוא אלי" (ירמיה מ"ט 4).

⁹⁴⁷ רעיון זה מופיע בנבואת יחזקאל על ירושלים, כאשר הוא משווה את חטאיה לחטאי סדום (ט"ז 49-50). על פי יחזקאל, ישנה זיקה בין "שבעת לחם ושלות השקט" (49) של אנשי סדום, לבין גאוותם: "גאון" (49), "ותגבהנה" (50). בכתוב זה מבוארת ההשלכה הנובעת מגאוות אנשי סדום. גאוותם, מניעה אותם לעולה מוסרית: "ויד עני ואביון לא החזיקה". ראה על כך אצל סמית והמילטון, "גאה", עמ' 788. פילדס, סדום

אלוהית למתגאים מוכיחה לכל, כי ה' הוא שולט על בני האדם והגאווה עתידה להתנפץ⁹⁴⁸, כפי שמכריז נבוכדנצר לאחר שהושפל: "ודי מהלכין בגוה יכל להשפלה" (דניאל ד' 34).

ii. ניתוח הכתובים

(א). סיפור סיכול בניית המגדל בבבל (בראשית ט' 1-9)

על פי סיפור "מגדל בבל", תכלית בוני המגדל להקים ביצורי ענק⁹⁴⁹: "ויאמרו הבה נבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם" (בראשית י"א 4). סיכול מחשבה זו על ידי ה' (שם 8-9), דומה לגינוי של ירמיהו בנבואתו על הבבלים: "וכי תעלה בבל השמים וכי תבצר מרום עזה מאתי יבאו שדדים לה נאם ה'" (נ"א 53)⁹⁵⁰.

על פי כתובים רבים במקרא, מגדל⁹⁵¹ מהווה סמל לגאווה הנובעת מעוצמה צבאית, מחזק את בטחון המבוצרים ומפיל אימה על האויבים, כדברי ישעיהו: "לבך יהגה אימה... איה ספר את המגדלים" (ישעיה ל"ג 18). בספר דברים מתוארים הביצורים הכנעניים, כביצורי ענק המגיעים לשמים, הממיסים את לב הישראלים, ומהווים ביטחון לחוסים בהן: "אחנו המסו את לבנו לאמר עם גדול ורם ממנו ערים גדלות ובצורת בשמים" (דברים א' 28)⁹⁵². לפיכך, סביר לומר, שהביטוי: "ראשו מגיע השמים" (בראשית י"א 4), אינו מעיד על כוונת בוני המגדל להפוך לאלים⁹⁵³, אלא ביטוי המעצים את גובה המגדלים. ניתן להסיק זאת מדברי הבונים: "הבה נבנה לנו עיר ומגדל

ועמורה, עמ' 174, טוען כי בנבואת ישעיהו בפרק ג', ישנו קשר בין דימוי המנהיגים לאנשי סדום (פסוק 9), לבין פירוט אשמתם המופיע בנבואה: גאווה (16-24), ועוולות מוסריות (14-15).

⁹⁴⁸ בכל הנבואות הללו העמים הגאים סופגים מכה אלוהית אנושה.

⁹⁴⁹ חוקרים רבים טוענים כי זהו חטאם של בוני המגדל. דוגמות לכך: פון ראד, בראשית, עמ' 146-147, פוקלמן, אמנות הסיפור, עמ' 19 ובהערה 15, המילטון, בראשית א' - ג'ז, עמ' 353, הרלנד, "חטא בבל", עמ' 528-530, ועוד.

⁹⁵⁰ ויסמן, סטירה פוליטית, עמ' 74, עומד על הזיקה התוכנית בין סיפור מגדל בבל לבין כתוב זה בנבואת ירמיהו, אולם הוא מסופק אם ירמיהו הכיר את סיפור מגדל בבל.

⁹⁵¹ בשלושה מקומות במקרא מופיע צירוף: "מגדל עז" (שופטים ט' 50, תהילים ס"א 4, משלי י"ח 3). העוז (עוצמה) מבטא את הביטחון של החוסים בו. ראה גם שופטים ח' 9, ישעיה ב' 15, תהילים מ"ח 13 ועוד.

⁹⁵² לשון זהה מופיעה בנאום נוסף בספר דברים: "גוים גדלים ועצמים ממך ערים גדלות ובצורת בשמים" (ט' 1).

⁹⁵³ כדוגמת ר' ישמעאל, בראשית רבה ב', עמ' 83: "איך שם אלא עבודת כוכבים". דומות למחקרים הסוברים כך: גוואן, אדם הופך לאלוהים, עמ' 25-29, ווהס, בראשית א' - ט"ו, עמ' 239, פרמר, "בראשית י"א", עמ' 23-21 ועוד.

וראשו מגיע השמים" (בראשית י"א 4). רצונם, שראש המגדל, יתנשא לגובה רב (בשמים), ואין כוונתם להיות שוכני שמים.

הבונים, רצו להשיג באמצעות המגדל: "שם". משמעות המלה: "שם" במקרא, היא: חשיבות ומוניטין (reputation)⁹⁵⁴. בכתובים אחדים במקרא, מבוארת המילה: "שם", באמצעות מילה המלמדת על חשיבות וגדולה⁹⁵⁵. הצירוף "שם גדול"⁹⁵⁶, המופיע בברכת ה' לאברהם (בראשית י"ב 2) ולדוד (שמואל ב' ז' 9, דברי הימים א' י"ז 8), משמעו: הבטחה לחשיבות ולכבוד⁹⁵⁷.

ישנה אפשרות לשלב את שני הרכיבים של חטא בוני המגדל: "ומגדל וראשו מגיע השמים", "ונעשה לנו שם", להאשמה אחת. אולינגר⁹⁵⁸ וויינפלד⁹⁵⁹ מבארים כי בוני המגדל רצו להקים מצבת זיכרון. פירוש זה הולם את משמעות המלה: "שם", בסיפור המלחמה של דוד בארם: "ויעש דוד שם בשבו מהכותו את ארם" (שמואל ב' ח' 13), ואת הצירוף המופיע בנבואת ישעיהו השני - שלישי: "יד⁹⁶⁰ ושם" (נ"ו 5).

יתכן והחשש של הבונים: "פן נפוץ על פני כל הארץ", קשור אף הוא לחטא הגאווה⁹⁶¹. הבונים המתבצרים, רצו למנוע כיבוש העיר ותבוסה, כדברי רש"י⁹⁶²: "שלא יביא עלינו שום מכה להפיצנו

⁹⁵⁴ כך מתרגם המילטון, בראשית א' - י"ז, עמ' 353. ווהס, שם, עמ' 239-240, מפרש בדרך דומה. ראה על כך אצל אולינגר, מלכות עולם, עמ' 380-386.

⁹⁵⁵ משמעות דומה למלה: "שם", מופיעה גם בבראשית ו' 4, ירמיה ל"ב 20, דניאל ט' 15, נחמיה ט' 10. ראה על כך אצל אולינגר, שם, עמ' 382-384.

⁹⁵⁶ דומים לכך הצירופים בנבואת ישעיהו השני - שלישי: "שם עולם" (ישעיה ס"ג 12), ו"שם תפארת" (שם 14).

⁹⁵⁷ אחת ממשמעותות המלה גדול היא חשיבות: ראה שמות י"א 3, דברים ד' 6-8, מלכים ב' י" 6, משלי י"ח 16, ועוד.

⁹⁵⁸ אולינגר, שם, עמ' 381-382.

⁹⁵⁹ ווינפלד, "בראשית", עמ' 85.

⁹⁶⁰ המילה יד משמעה מצבת זיכרון. דוגמות לכך: "והנה מציב לו יד" (שמואל א' ט"ו 12), "ויקרא למצבת על שמו ויקרא לה יד אבשלום" (שמואל ב' י"ח 18).

⁹⁶¹ מפרשים וחוקרים אחדים מבארים חשש זה, כחטא מוסרי המונע מהם לקיים את הציווי האלוהי: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה" (בראשית א' 28), "ואתם פרו ורבו שרצו בארץ ורבו בה" (ט' 7). ר' אברהם בן עזרא, הכתר, בראשית י"א 4, אומר: "ואלה הבונים ראו בעצתם שלא יפרדו, וה' לא יעץ כן". לדעתו, בוני המגדל טעו, וה' הפר עצתם הקלוקלת. לעומתו ר' יוסף בכור שור, שם, עמ' 115, מפרש כי בוני המגדל חטאו:

"פן נפוץ על פני כל הארץ" (בראשית י"א 4) - ובקשו לבטל מה שגזר הקדוש ברוך הוא: "ומלאו את הארץ וכבשה" (שם א' 28). ראה רשב"ם, שם, עמ' 114. דוגמות לחוקרים הסבורים כך, ראה אצל פרמר, "בראשית י"א", עמ' 21-23, וסקירת ספרות שם עמ' 21, הערה 9, ואצל טורנר, הודעות העלילה, עמ' 31-33, ואצל ון וולד, "סיפור הארץ במגדל בבל", עמ' 152-157, ועוד. אסכולה פרשנית זו, מתאימה לדין אודות הדרשה המוסרית לפתח את העולם. סביר לומר, שחטאם של הבונים מתמקד בשאיפתם: הבה נבנה לנו עיר ומגדל

מכאן". משמעות זו הולמת את הביטוי: "נפוץ על פני כל הארץ", שכן כתובים במקרא מתארים מנוסה כבהלה והתפזרות המובסים, כדברי משה: "קומה ה' ויפצו איבך וינסו משנאיך מפניך" (במדבר י"א 35)⁹⁶³. בניית מבצר ענק, אשר בו מגדלי ביצורים, יצרו אשליה כי לא יוכלו להם, ומבוקשם לשלוט ביד רמה בארצם יתמיד ללא מורא.

הפרת עצתם האמורה בסוף הסיפור: "ויפץ ה' אתם משם על פני כל הארץ ויחדלו לבנות העיר" (בראשית י"א 8)⁹⁶⁴, מלמדת כי ביצוריהם הנס אשליה. ניתן לומר כי המלחמה האלוהית בגאווה הבונים, מלמדת כי לא ניתנה לבני האדם האפשרות להגיע לעוצמה שמימית ולביטחון מוחלט.

מסקנה זו מבוארת באמצעות סטירה⁹⁶⁵: "יושב בשמים ישחק ה' ילעג למו" (תהילים ב' 4), הלוועגת לסוברים: כי הביצורים מהווים חסיונות מפני סכנות העלולות להגיע מה' ומבני האדם⁹⁶⁶.

(ב). הגיוני של ישעיהו (ט"ז 6) ושל ירמיהו (מ"ח 29) לגאווה המואבים

בנבואות ישעיהו וירמיהו מואשמים המואבים בגאווה עצומה: "שמענו גאון מואב גא מאד גאותו וגאוונו ועברתו" (ישעיה ט"ז 5), "כי יען בטחך במעשיך ובאוצרותיך", "שמענו גאון מואב גאה מאד גבהו וגאוונו וגאותו ורם לבו" (ירמיה מ"ח 7, 29)⁹⁶⁷. על פי דעה רווחת במחקר⁹⁶⁸, ישעיהו וירמיהו מתייחסים לגאווה של המואבים המתוארת ב"מצבת מישע".

וראשו בשמים ונעשה לנו שם" (י"א 4), כפי שמוסבר כאן (חטא הגאווה), ולא בחשש המופיע בסמוך: "פן נפוץ על פני כל הארץ". החשש להתפזר, מוצג בכתוב **כהסבר** לחטא, ולא כחטא עצמו. על כן, ביאור החשש יכול לסייע להבנת החטא, אולם קשה לקבל כי זהו החטא המתואר בסיפור.

⁹⁶² רש"י, הכתר, בראשית י"א 4.

⁹⁶³ לשון דומה בירמיה: "כרוח קדים אפיצם לפני אויבי" (י"ח 17). ראה גם שמואל ב' כ"ב 15, ירמיה כ"ה 34, נחום ב' 2, חבקוק ג' 14, תהילים ס"ח 2, ועוד.

⁹⁶⁴ רעיון זה חוזר גם בסיכום הסיפור: "ומשם הפיצם ה' על פני כל הארץ" (בראשית י"א 9).

⁹⁶⁵ ראה על כך אצל ויסמן, סטירה פוליטית, עמ' 66-74.

⁹⁶⁶ כתובים אחדים מתארים חולשה של ביצורים. דוגמות לכך: ישעיה ב' 15, כ"ה 1-2, ל' 25, יחזקאל כ"ו 9, ועוד.

⁹⁶⁷ בנבואת ירמיהו התוכחה משולבת בקינה נבואית: "אמרו איכה נשבר מטה עז מקל תפארה" (ירמיה מ"ח 17).

⁹⁶⁸ אליצור, "משא מואב", עמ' 175-182, מקשר בין "משא מואב" (ישעיה ט"ו-ט"ז) לבין היוהרה של מישע כפי שבאה לידי ביטוי במצבת מישע. על זיקת הנבואה ל"מצבת מישע", ראה סקירת ספרות אצל ג'ונס, מקוננים על מואב, עמ' 1-3, ואצל אחיטוב, "אסופת כתובות עבריות", עמ' 249-261.

על פי הכתובת⁹⁶⁹, מישע התפאר בניצחונותיו⁹⁷⁰: "וישראל אבד אבד עולם"⁹⁷¹, ובמפעלי ביצורים שבנה בערים ישראליות כבושות⁹⁷², באמצעות מצעדי ניצחון בהם ביזה כלי מקדש ישראלים⁹⁷³. נבואות ישעיהו וירמיהו מצרפות את הזעם האלוהי מימי אלישע (מלכים ב' ג' 18-19)⁹⁷⁴, לאשמת גאוה בימיהם. גאוות המואבים בימי ישעיהו, מתבטאת בסירובם להיכנע לחזקיהו והימנעותם לשלם לו מס עובד: "שלחו כר משל ארץ מסלע מדברה אל הר בת ציון... יגורו בך נדחי מואב הוי סתר למו מפני שודד" (ישעיה ט"ז 1-4). לעומת זאת, גאוות המואבים בימי ירמיהו קשורה לביטחונם באוצרותיהם ובמבצריהם: "כי יען בטחך במעשיך ובאצרתך... איכה נשבר מטה עוז מקל תפארה" (ירמיה מ"ח 7, 17)⁹⁷⁵.

לפיכך סביר לומר, כי האשמותיהם של ישעיהו וירמיהו קשורות הן לדברי גאוותו של מישע, כפי שמופיע ב"כתובת מישע", והן לגאוותם של המואבים בימיהם.

iii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה להימנע מגאוה מופיעה 19 פעמים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה⁹⁷⁶. ריכוז גבוה של מופעים, מלמד כי לדעת הכותבים הגאוה היא פסולה ומגונה, וראוי לכל אדם⁹⁷⁷ להתרחק

⁹⁶⁹ מראי המקומות והציטוטים להלן לקוחים ממהדורת אחיטוב, "כתובות", עמ' 250-251.
⁹⁷⁰ דוגמות לכך: "כי הראני בכל שנאי" (שורה 4), "וארא בה ובבתה" (שורה 7). ראה גם שורות 9-10, 11, 13, 17-19, 20-21, 28-29.

⁹⁷¹ שורה 7.

⁹⁷² שורות 9-10, 21-28.

⁹⁷³ בשורות 17-18 נאמר: "ואקח משם אנת כלי ה' ואסחב הם לפני כמשי". ההשלמה של אותיות א' ותי בשורה 17, מופיעה אצל רבין, "מצבת מישע", עמ' 928, ואצל אחיטוב, שם עמ' 258. תיקון זה הולם את ההקשר התוכני ואת התחביר של המשפט. סמנד וסוסין, *מישע ממואב*, עמ' 12, השלימו: "ר, א", שמשמעם: "ארא. לי. ה'. ואסחב הם". תיקון זה אינו מבאר את ההקשר התחבירי של המשפט: "ואקח משם ארא ליי"; בשורות 12-13, מופיעה התפארתו של מישע שסחב את: "אריאל דודה". חלוקת הדעות כיצד לבאר פסקה זו. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון בנושא זה. ראה על כך אצל אחיטוב, שם עמ' 256, ואצל נאמן, "המלך מישע", עמ' 83-92.

⁹⁷⁴ אליצור, "משא מואב", עמ' 65, טוען כי דברי אלישע מהווים הוראה לנביאים הבאים אחריו: הנביא האלמוני מתלמידי אלישע האמור בנבואת ישעיהו: "זה הדבר אשר דבר ה' אל מואב מאז" (ישעיה ט"ז 13).
⁹⁷⁵ בירמיה מ"ח 26, 42, הגאוה של המואבים גורמת להם להגדיל על ה' (לבוותו), דהיינו למרוד בנבוכדנצר בניגוד לצו האלוהי. ראה על כך בדיון בדרישה הקודמת.

⁹⁷⁶ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 5 מופעים: מגדל בבל (בראשית ט' 1-9), אשור (מלכים ב' י"ח-י"ט), דברי הימים ב' ל"ב 9-23, בבל (דניאל ד', ה'). בספרות הנבואה 14 מופעים: מואב (ישעיה ט"ז 6, ירמיה מ"ח 7, 29), עמון (שם מ"ט 4), אדום (שם 16, עובדיה 3-4), אשור (ישעיה י" 8-11, ישעיה ל"ו - ל"ז, צפניה ב' 15), בבל

ממנה. המקראות עוסקים דוגמות רבות של מעשי גאווה פסולים מתקופת בראשית (מגדל בבל), ומאירועים רבים שהתרחשו בזמנם (הוזה). הגינויים הרבים, העונשים וההדרכה (בסיפורי דניאל), מלמדים כי הגאווה היא פסולה.

5. איסור האלהה עצמית⁹⁷⁶

i. הקדמה

ישעיהו ויחזקאל מגנים שלושה מלכי אימפריות המייחסים לעצמם כוחות אלוהיים (hybris)⁹⁷⁹. התכונות האלוהיות שהמלכים הללו מאמצים לעצמם, מתאימות לתיאורים מיתולוגיים מספרות המזרח הקדום⁹⁸⁰. הבאת מושגים מיתולוגיים בנבואות ישעיהו ויחזקאל,

(ישעיה מ"ז 8, ירמיה נ"א 53, 58), סדום (יחזקאל ט"ז 49-50), צור (יחזקאל כ"ז 3, כ"ח 1-19), מצרים (יחזקאל כ"ט 3, 9).

⁹⁷⁷ על פי הכתובים, הדרישה מכוונת ליחידים, מלכים, עמים ולכלל האנושות.

⁹⁷⁸ נשלב בדיון המרכזי על שלילת הגאווה, גם את הדרישה הפולחנית – האיסור על מלכי אימפריות להחשיב עצמם כאלים. זאת משום, שאין הכתובים עוסקים בהיבטים הפולחניים של דרישה זו (קורבנות ונסכים והשתחוות כלפיהם), אלא עוסקים במישור העקרוני, ובהם ישנה האשמה על גאווה רבה. לכן ראוי לערוך את הדיון על כך בסעיף התיאולוגי ולא בסעיף הפולחני.

⁹⁷⁹ בנבואת ישעיהו מתוארת שאיפתו של מלך בבל לשכון במושב האלים: "וואתה אמרת בלבבך השמים אעלה ממעל לכוכבי אל ארים כסאי ואשב בהר מועד בירכתי צפון אעלה על במתי עב אדמה לעליון" (ישעיה י"ד 13-14). בנבואת יחזקאל מתוארת שאיפתו של מלך צור להיחשב אל: "יען גבה לבך ותאמר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים" (יחזקאל כ"ח 2). בנבואת יחזקאל מתוארת שאיפת פרעה מלך מצרים להיות הבעלים של היאור: "הנני עליך פרעה מלך מצרים התנים הגדול הרבץ בתוך יארו אשר אמר לי יארי ואני עשתי... יען אמר יאר לי ואני עשיתי" (יחזקאל כ"ט 3, 9). נבאר האשמות אלו להלן בניתוח הכתובים.

⁹⁸⁰ מחקרים רבים, הדנים בנבואות הללו, עוסקים בהשוואת המושגים המופיעים בנבואות אל מקבילותיהם בספרות המיתולוגית מהמזרח הקדום, אולם אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדון בכך. דוגמות למחקרים על ישעיהו י"ד, ראה: גוואן, *אדם הופך לאלוהים*, עמ' 50-67, פרינסלו, "השפלה", עמ' 432-438, אוקונל, "ישעיה י"ד", 418-507, אופנהיימר, "היילל בן שחר", עמ' 3-6, 10, פויריר, "מקבילה לישעיה י"ד", עמ' 371-389, והייסר, "מקור מיתולוגי", עמ' 354-369, ועוד. דוגמות למחקרים על יחזקאל כ"ח, ראה: גוואן, *אדם הופך לאלוהים*, עמ' 75-84, מקנזי, "מיתולוגיה ביחזקאל כ"ח", עמ' 322-327, ון סטרס, "בריאת אדם ומלך", עמ' 335-339, ווילסון, "מות מלך צור", עמ' 211-214, גרינברג, *יחזקאל כ"א – ל"ז*, עמ' 573, ועוד. ישנם חוקרים המדמים נבואות אלו למסורות יהודיות עתיקות מחוץ למקרא. דוגמות לכך, ראה: ינון, "היילל בן שחר ומסורת המקרא", עמ' 343-356, אנדרסון, "נפילת שטן", עמ' 133-147, ועוד. דוגמות למחקרים על יחזקאל כ"ט, ראה ברסלבי, "סופו של פרעה", עמ' 143-149, גרינברג, שם, עמ' 601-602, בתו, *הריגת הדרקון*, עמ' 163-167, ועוד.

מבארת את אשמת המלכים הללו באופן אוטנטי. אופנהיימר⁹⁸¹ טוען כי שימושים במושגים הלוקוחים מספרות המיתוס, ממחישים את עומק נפילתם מאיגרא רמא לבירא עמיקתא. חטאם של המלכים הללו הוא כפול. ראשית, הם מיחסים לעצמם כוחות ומעמד שלא ניתן להם, ואינם מכירים בעליונות של ה' עליהם. שנית, לדעתם, הם עליונים על כל בני האדם וביכולתם לנהוג כאוות נפשם. מצב זה הניאם להידרדר לשחיתות מוסרית⁹⁸².

תפיסה זו, מנוגדת מהעולה מכתובים רבים המתארים את חולשת המין האנושי: "וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו" (איוב י"ד 10)⁹⁸³, ואת הפער המהותי בינו לבין ה': "אל מי תדמינוי ואשוח" יאמר קדוש" (ישעיה מי 25)⁹⁸⁴.

התגובה הנבואית בנבואות אלו, מתאימה לתפיסה זו. על פי הנבואות, המלכים הללו יהרגו לעיני כל. לדעת גוואן⁹⁸⁵, הריגתם הפומבית בביזיון, מפריכה את טענתם מן השורש, ומוכיחה כי הם חלשים ופגיעים, ואין להם אפשרות להידמות לאל: "האמר תאמר אלהים אני לפני הרגך ואתה אדם ולא אל ביד מחלליך"⁹⁸⁶ (יחזקאל כ"ח 8).

⁹⁸¹ אופנהיימר, "הילל בן שחר", עמ' 10.

⁹⁸² מלך בבל, מואשם שהוא "מכה עמים בעברה מכת בלתי סרה רדה באף גוים מרדף בלי חשך" (ישעיה י"ד 6), "שם תבל כמדבר ועריו הרס אסיריו לא פתח ביתה... ארצך שחת עמד הרגת" (17, 20), מלך צור מואשם בשחיתות הנובעת ממסחר: "ברב רכלתך מלו תוכך חמס ותחטא... מרב עונך בעול רכלתך חללת מקדשך" (יחזקאל כ"ח 16, 18), פרעה מלך מצרים מואשם כי נוהג בהתנשאות ורודה עמים אחרים: "ולא תתנשא עוד על הגוים והמעטים לבלתי רדות בגוים" (יחזקאל כ"ט 15). עסקנו באשמות אלו במקומן.

⁹⁸³ ראה האמור באותו עניין: "והוא כרקב יבלה כבגד אכלו עש אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רגז כציץ יצא וימל ויברח כצל ולא יעמד" (איוב י"ג 28 י"ד 2-1), דומה לו: "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו כי במה נחשב הוא" (ישעיה ב' 22). ראה גם: תהילים צ' 5-7, קמ"ד 3-4, איוב ד' 19-21, ז' 16-18, כ"ה 4, מ"ב 6, ועוד. ישנם כתובים המתארים את הפער בין האל לבני האדם. דוגמות לכך: "לא איש אלי" (במדבר כ"ג 19). ראה גם: שמואל א' ט"ו 29, ישעיה ל"א 3, הושע י"א 9, תהילים קט"ו 16, ועוד.

⁹⁸⁴ דומים לכך דברי משה אל פרעה: "בעבור תדע כי אין כמני בכל הארץ" (שמות ט' 14). ראה גם שמואל א' ב' 2, ישעיה נ"ה 8-9. רעיון זה מתאים ל"ינוסחת ההכרה". דנו בכך בראש הפרק.

⁹⁸⁵ גוואן, אדם הופך לאלוהים, עמ' 117-128.

⁹⁸⁶ חילול, משמעו ביזוי הקודש. דוגמה לכך: "כי את קדש ה' חלל" (ויקרא י"ט 8). ראה גם: ויקרא כ' 3, כ"ב 15, יחזקאל ז' 24, כ"ג 39, כ"ד 21, עמוס ב' 7, צפניה ג' 4, מלאכי ב' 11 ועוד. לשון דומה, לדברי יחזקאל הללו, מופיעה בדברי הלעג של מלכי הגוים אל מלך בבל: "גם אתה חלית" (ישעיה י"ד 10). הכנעת המלכים הללו, באמצעות חילול כבודם המדומה, מלמד כי שאיפתם לכבוד אלוהי הוא מופרך ובלתי אפשרי. רעיון זה מופיע גם בדברי הקינה של יחזקאל למלך צור: "לפני מלכים נתתיך לראוה בד... ואתנך לאפר לעיני כל ראיך" (כ"ח 17-18). רעיון דומה, בסגנון אחר, הם התיאורים בנבואת ישעיהו ובנבואות יחזקאל על הלעג שסופגים המלכים המובסים. נפילתו של מלך בבל מדומה לנפילת: "הילל בן שחר" (ישעיה י"ד 12). (דמות מיתולוגית, ראה בסקירת מחקר לעיל). מלך בבל מגונה בפי כל רואיו: הקים מכסאותם כל מלכי גוים כלם יענו ויאמרו אליך גם אתה חלית כמונו אלינו נמשלת... ראיך אליך ישגיחו אליך יתבוננו הזה האיש מרגיז

יתכן והתפיסה של ישעיהו ויחזקאל, המגנים האלהה עצמית, מהווה יישום חוק המיועד למלך הישראלי בספר דברים: "לבלתי רום לבבו"⁹⁸⁷ מאחיו" (י"ז 20), על מלכי אימפריות נכרים⁹⁸⁸. שאיפת הלב של המלכים הללו, מופיעה בלשון דומה גם בנבואות ישעיהו ויחזקאל. בנבואת ישעיהו על מלך בבל, מואשם המלך על שאיפתו להגיע השמימה: "אמרת בלבבך השמים אעלה" (י"ד 12), ובנבואת יחזקאל, מואשם מלך צור: "גבה לבך... ותתן לבך כלב אלהים... ויגבה לבבך בחילך"⁹⁸⁹. גבה לבך ביפך" (כ"ח 2, 5, 17)⁹⁹⁰.

ii. ניתוח הכתובים

(א). שאיפת מלך בבל להידמות לעליון (ישעיה י"ד 13-14)

בנבואת ישעיהו מתואר מלך בבל, ברצונו להגיע למקום מגורים של האלים: "השמים אעלה ממעל לכוכבי אל"⁹⁹¹ ארים כסאי ואשב בהר מועד בירכתי צפון⁹⁹² אעלה על במתי עב (י"ד 13-14).

הארץ מרעיש ממלכות" (ישעיה י"ד 9-10, 16). יי, "מבנה הפרודיה", עמ' 577-580, מתאר את עוצמת הנפילה של מלך בבל, מהעוצמה הגבוהה ביותר - מעל לכוכבים, אל המפלה הנמוכה ביותר - ירכתי בור. כמו התיאור במגילת איכה: "השליך משמים ארץ תפארת ישראל" (ב' 1). תיאור דומה מופיע גם בנבואת יחזקאל נגד פרעה מלך מצרים. על פי הנבואה, פרעה המשווה עצמו לתנין (אל מצר), ימות, וגופתו תיאכל על ידי חית הארץ ועוף השמים (יחזקאל כ"ט 5). ראה גם שם, ל"ב 3-10.

⁹⁸⁷ לשון זהה מופיעה בתוכחת דניאל אל בלשאצר, בדברו על נבוכדנצר: "וכדי רום לבבה" (דניאל ה' 20).

⁹⁸⁸ גאווותם של מלכים נוכרים אלו, מהווה ניגוד קטבי לדמויות של מנהיגים אידיאליים ישראלים. לדעת דווס, "מה מיוחד במשה", עמ' 336-340, ענוונותו של משה המתוארת בספר במדבר: "והאיש משה ענו מאוד מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב 3), היא מופת ומודל לחיקוי. ראה על כך גם אצל קאוטס, "עונה וכבוד", עמ' 97-107, ואצל דוגלס, במדבר, עמ' 58-60. בחזון אסכטולוגי מתאר זכריה מנהיג אידיאלי: "הנה מלכך יבא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות" (ט 9). זקוביץ, "עני ורכב על חמור", עמ' 9-10, מבאר את דברי זכריה. לדבריו, המלך העתידי הוא: "לא עשיר ולא גא" (עמ' 10). לדעתו (עמ' 15-17), הרכיבה על חמור (בניגוד לרכיבה על סוס), מהווה הד לחוק המלך: "ולא ירבה לו סוסים" (דברים י"ז 16). ראה על כך גם אצל לאובשר, "ענוות המלך", עמ' 125-134.

⁹⁸⁹ לשון זו דומה מאוד לנאמר בדברים ח' 17: "ואמרת בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה". "חילי", יכול להתפרש גם כצבא (שמואל ב' י"ז 10, מלכים ב' ו' 15, עזרא ח' 22, דברי הימים ב' י"ד 7 ועוד), וגם כרכוש (במדבר ל"א 9, ירמיה ט"ו 13, י"ז 3, יואל ב' 22, תהילים מ"ט 11, ועוד).

⁹⁹⁰ אין לשון דומה בנבואת יחזקאל על פרעה (יחזקאל כ"ט 3, 9). יתכן והשינוי נובע מניסיון רטורי של יחזקאל להמעיט בתיאור כוחו של המצרים ככל האפשר. סגנון זה, לועג לאפסות המצרים המהווים משענת כוזבת לישראלים (פסוק 6). ראה על כך בניתוח כתוב זה להלן.

⁹⁹¹ גם עובדיה מזכיר שאיפה של האדומים לשכון בין הכוכבים: "ואם בין כוכבים שים קנך". (עובדיה 4) אולם אין להסיק מכך, כי עובדיה מאשים את אדום בהאלהה עצמית. שכן, בנבואה המקבילה בירמיה מ"ט מופיעה חלקה הראשון של האשמה: "כי תגביה כנשר קנך", אולם השאיפה לשכון בין הכוכבים חסרה שם. סביר לומר, כי דברי עובדיה הם "גוזמה נבואית", המעלים אפשרות לא ריאלית של גאווה טוטלית "עד הכוכבים", ואין בהם ציטוט או כוונה המיוחסת לאדומים. אמצעי רטורי זה מופיע בדברי ר' אמי, בתלמוד

מימוש שאיפתו היא: "אדמה לעליון". אופנהיימר⁹⁹³ טוען כי: "עליון", המופיע כאן הוא כינוי להי⁹⁹⁴, הנפוץ במקרא⁹⁹⁵. על פי דיוויס⁹⁹⁶, חטאו של מלך בבל בנבואה זו, הוא שאיפה לחצות גבולות, לסגל לו התנהגויות חורגות מזכויות של אדם נברא.

(ב). שאיפת מלך צור להיחשב אל (יחזקאל כ"ח 1-19)

יחזקאל מאשים את מלך צור על שאיפתו לדור במושב האלים בלב ימים: "ותאמר אל אני מושב אלהים ישבתי בלב ימים"⁹⁹⁷ (יחזקאל כ"ח 2). יחזקאל מבאר את המניע לגאוותו: גובה ליבו (יחזקאל כ"ח 2, 5, 16), הנובע מביטחונו באוצרותיו (4, 5, 13), ביופיו (7, 12, 17), ובחכמתו (3, 4, 5, 12, 17)⁹⁹⁸. על פי תיאור זה, עושרו, יופיו וחכמתו של מלך צור, מהווים ביסוס לטענתו כי יש בו שלמות, והוא: בעל לב אלוהי: "ותתן לבך כלב אלהים" (2, 6)⁹⁹⁹. על פי דברי האישה התקועית, חוכמה שמימית יכולה להעניק לאדם מידע החסוי משאר בני האדם: "ואזני חכם כחכמת מלאך

בבלי, חולין, צ' ע"ב: "דברו נביאים לשון הבאי". לשון דומה מופיעה בדברי עמוס, בהקשר של מקרים לא מציאותיים: "אם יחתרו בשאול משם ידי תקחם ואם יעלו השמים משם אורידם ואם יחבאו בראש הכרמל משם אחפש ולקחתיים ואם יסתרו מנגד עיני בקרקע הים משם אצוה את הנחש ונשכס" (ט' 2-3). וייס, "ספר עמוס" א', עמ' 271, טוען שהשימוש הרב של עמוס במלה: "אם", מלמד כי תנאים אלו בלתי מציאותיים ובלתי אפשריים.

⁹⁹² על פי המיתולוגיות, זהו משכן אלוהי כנען.

⁹⁹³ אופנהיימר, "הילל בן שחר", עמ' 4.

⁹⁹⁴ לדבריו, ישעיהו בחר במונח המשותף לה' במקרא, וגם לכינויו של "אל", ראש הפנתיאון הכנעני. ראה על כך הייסר, "מקור מיתולוגי", עמ' 364, ועוד.

⁹⁹⁵ ראה בראשית י"ד 19, 20, 22, במדבר כ"ד 16, דברים ל"ב 8, שמואל ב' כ"ב 14, תהילים ז' 18, ט' 3, מ"ו 5, נ" 14, נ"ז 3, איכה ג' 35, 38 ועוד.

⁹⁹⁶ דיוויס, קנה מידה כפול בישעיה, עמ' 111.

⁹⁹⁷ תיאור זה מתאים לנאמר במיתולוגיות מהמזרח הקדום. על פי נבואת יחזקאל, גם מותו של מלך צור יהיה בלב ימים: "לשחת יורדוך ומתה ממותי חלל בלב ימים" (יחזקאל כ"ח 8). נפילתו בים מתאימה לנבואה הסמוכה ביחזקאל העוסקת בחורבן ממלכת צור בלב ימים: "משטח חרמים תהיה בתוך הים... ועפרך בתוך מים ישימור" (שם כ"ו 5, 12), "רוח הקדים שברך בלב ימים... בלב ימים ביום מפלתך... עת נשברת מימים במעמקי מים" (כ"ז 26, 27, 34). תיאור זה מתאים למיקומה של צור כאי בלב ים: "לצור הישבת על מבואת ים" (כ"ז 3), אשר חורבנה מתרחש סמוך לים, ואף בתוכו.

⁹⁹⁸ בקינת יחזקאל, חכמתו היא אבסולוטית, יותר מדניאל (דנאל על פי הכתיב), שהוא חכם כנעני מפורסם:

"הנה חכם אתה מדניאל כל סתום לא עממוך (נעלם ממך)" (יחזקאל כ"ח 3). ראה על כך בסקירת ספרות

המחקר, לעיל בהערה 980. טענת יחזקאל, כי חכמתו הרבה, אינה מהווה יתרון כאשר הוא גא וחוטא.

⁹⁹⁹ כתובים רבים במקרא מציינים כי הלב הוא מקור החכמה. דוגמות לכך: שמות ל"א 6, ל"ה 10, משלי י" 8,

י"א 28, ט"ז 21, קוהלת ב' 16, ב' 3, ועוד. ראה על כך אצל גרינברג, יחזקאל כ"א – ל"ז, עמ' 573.

האלהים לדעת את כל אשר בארץ" (שמואל ב' י"ד 20). על פי נבואת יחזקאל, השגשוג של מלך צור, טפח בו אשליה שחכמתו היא אבסולוטית, ולכן הוא התגאה.

בקיינה על נפילת מלך צור הסמוכה לנבואה (יחזקאל כ"ח 10-19), מבואר הגינוי להאלהה עצמית באמצעות משל. מלך צור מדומה ליכרובי (מלאך) שהיה בגן עדן וגורש ממנו: "את" ¹⁰⁰⁰ כרוב ממשך הסוכך ¹⁰⁰¹... ואבדך כרוב הסוכך מתוך אבני אש" (14, 16) ¹⁰⁰².

ישנה גישה במחקר ¹⁰⁰³, המבארת את דברי המשל המופיע בנבואת יחזקאל על חטאו של מלך צור: כפירוש של יחזקאל לחטאו של אדם הראשון ¹⁰⁰⁴. כמו שאדם גורש מגן עדן, מחברתם של המלאכים: "וישלחוהו ה' אלהים מגן עדן... ויגרש את האדם וישכן מקדם לגן עדן את הכרובים ואת

¹⁰⁰⁰ ישנם מפרשים רבים המבארים את המלה: "את", כ"עם" (את בסגול ולא בפתח). ראה יפסן, "כרוב", עמ' 90-91, ינסן, "הילל בן שחר", עמ' 344-345, בר, "כרוב", עמ' 214-217, לפי פירוש זה מלך צור דומה למלך בבל שרוצה לשכון בשמיים בין האלים. לכן, רצונו של מלך צור להידמות למלאך, או להיות מלאך בעצמו, מהווה גאווה עצומה המגונה בנבואה.

¹⁰⁰¹ משמע ביטוי זה: כרוב המכסה. בתיאור הכרובים המצויים מעל ארון הברית נאמר: "והיו הכרובים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת" (שמות כ"ה 20). בנבואת יחזקאל מתוארים כרובי שמיים הנעים כאשר הם מכסים עצמם בכנפיהם: "לאיש שתים מכסות להנה ולאיש שתים מכסות להנה את גויתיהם" (יחזקאל א' 23, י" 20). תיאור זה, מלמד כי יחזקאל מאשים את צור ברצונו להיות מלאך אוטנטי.

¹⁰⁰² המשלת מלך צור למלאך, היא פשט הכתוב על פי נוסח המסורה. הרן, "יחזקאל", עמ' 142, אומר: "נימצא מכל מקום לפי נוסח השבעים של נבואה זו נעשה סיפור גן עדן קרוב לסיפור שבספר בראשית (פרקים ב' - ג'), ומתואם עמו עוד יותר ממה שאנו מוצאים בנוסח המסורה". אין מסגרת עבודתנו מתאימה לעימות נוסח המסורה עם נוסח תרגום השבעים.

¹⁰⁰³ על הזיקה בין קינת יחזקאל על מלך צור לסיפור אדם הראשון, עומדים כל החוקרים. אולם, חוקרים אחדים מזהים בקינת יחזקאל על מלך צור, פירוש על חטא אדם הראשון. דוגמות לכך: ון סטרס, "בריאת האדם", עמ' 333-342, ינסן, "הילל בן שחר", עמ' 343-345, צימרלי, "יחזקאל 2", עמ' 89-90, קלנדר, "האדם הראשון ביחזקאל", עמ' 607-623, ועוד. יש גישות המקשרות בין נבואה זו, המפרשת את חטא אדם הראשון, ומדמים הנאמר כאן, למסורת המוכרת מ"ספר אדם וחווה". דוגמות לכך: בר, "כרוב", עמ' 22-223, אנדרסון, "נפילת השטן", עמ' 133-147, ועוד. ישנה גישה נוספת, המקשרת בין קינת יחזקאל על מלך צור, לבין מושגים מן המקדש בירושלים. על פי גישה זו, הבאת מטאפורה המקשרת בין סיפור גן עדן לבין מושגים פולחניים מהמקדש בירושלים קשורים למסורת המזוהה את המקדש בירושלים כמקום אוטופי כמו גן עדן. דוגמות לכך: לבנסון, תיאולוגיה של תכנית החזרה, עמ' 25-36, ווילסון, "מותו של מלך צור", עמ' 215-216. סתורדלן, חחד של עדן, עמ' 351-355, ועוד. גייר, "יחזקאל כ"ז והספינה הקוסמית", עמ' 119-125, טוען שהפריטים המופיעים ב"משל הספינה", המסמלת את צור, דומים לפריטים השייכים למשכן במדבר ולמקדש בירושלים.

¹⁰⁰⁴ השאיפה להידמות לאלוהים מופיעה בדברי הנחש אל חוה: "כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים ידעי טוב ורע" (בראשית ג' 5). בהנמקה לגירוש אדם וחווה מגן עדן מופיע: "ויאמר ה' אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (22).

להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים" (בראשית ג' 23-24)¹⁰⁰⁵, כך מלך צור ינושל ממעמדו ומכוחו: "ואחללך מהר אלהים ואבדך כרוב הסוכך מתוך אבני אש"¹⁰⁰⁶ (על פי המשל), "גבה לבך ביפיך שחת חכמתך על יפעתך" (יחזקאל כ"ח) (על פי הנמשל).

(ג). שאיפת פרעה מלך מצרים להיות בעליו של היאור (יחזקאל כ"ט 3, 9)

בנבואת יחזקאל על פרעה מלך מצרים (כ"ט 1-7), מוצג פרעה כאל מצרי (תנין)¹⁰⁰⁷, הסובר כי יכולתו היא על אנושית: "לי יארי ואני עשתני" (3). על פי גרינברג¹⁰⁰⁸, פרעה מתפאר כי הוא עשה את היאור לכבודו¹⁰⁰⁹. נבואת יחזקאל דומה לשבח הניתן לה' במזמור תהילים: "אשר לו הים והוא עשהו ויבשת ידיו יצרו" (צ"ה 5)¹⁰¹⁰. סיומת: "ניי", במילה: "עשיתני", היא יחידאית בצורה הנוכחית, והיא משמשת כינוי חבר למושא עקיף (suffix dative)¹⁰¹¹, ומשמעה: "עשיתי לי"¹⁰¹² (את

¹⁰⁰⁵ על פי סתורלדן, *ההד של עדן*, עמ' 247-249, סיפור זה מגנה את הגאווה האנושית. דעות שונות על מסר סיפור זה, ראה שם, עמ' 240-247. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לביורר יסודי של משמעות סיפור חטאם של אדם וחווה בגן עדן.

¹⁰⁰⁶ סתורלדן, שם, עמ' 353, מקשר בין: "אבני אש", האמורים כאן, לבין "רצפות" במקדש (יחזקאל מ' 18-18, מ"ב 3). ישנם כתובים אנגלולוגיים המקשרים בין רצפה לבין אש (מלכים א' י"ט 6, ישעיהו ו' 6). ווילסון, "מות מלך צור", עמ' 216, טוען ש"אבני אש" דומים ל"גחלי אש" הנלקחים מן המזבח באמצעות הכהנים (ויקרא ט"ז 12), ובאמצעות המלאכים (שמואל ב' כ"ב 13, תהילים י"ח 13-14, יחזקאל י" 2).
¹⁰⁰⁷ ראה ביבליוגרפיה על כך, לעיל בהערה 980.

¹⁰⁰⁸ גרינברג, *יחזקאל כ"א – ל"ז*, עמ' 602.

¹⁰⁰⁹ צימרלי, *יחזקאל 2*, עמ' 111, מעיר כי התפארות פרעה בעשייתו, מהווה ניגוד לתיאורים של פעולות ה' המופיעות באורח תדיר בספר יחזקאל (ה' 9, ז' 25, י"ד 23, כ' 17, כ"ב 14, ועוד). בדרך דקדוקית זו, במשמעות אחרת פירש רד"ק, *הכתר*, יחזקאל כ"ט 3: "עשיתי ותקנתי לי היאר להשקות ארציי". סביר לומר, כי הבעלות של המצרים על מי הנילוס שביסס את עוצמתם הכלכלית של המצרים מסביר את גאוותם. הנילוס, הוא מהווה מקור השפע הכלכלי של המצרים: "לא כארץ מצרים היא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק" (דברים י"א 10). סיפורים אחדים בספר בראשית מתארים שפע כלכלי במצרים השופעת כאשר יש רעב לשכנותיה. ראה: בראשית י"ב 10, כ"ז 2, מ"א 57 – מ"ז. בספר בראשית ישנם כינויים סופרלטיביים לפוריותה של מצרים: "כלה משקה", "כגן היי" (בראשית י"ג 10), והיא מושא געגועים למתאווים במדבר, העורגים לשפע דגים וירקות (במדבר י"א 5).

¹⁰¹⁰ לשון דומה מופיעה במזמור אחר בתהילים: "לך יום אף לך לילה אתה הכינות מאור ושמש" (ע"ד 16).

¹⁰¹¹ דומה לו: איוב ל"ג 4: "רוח אל עשתני", אולם משמעות סיומת החבורה שם היא: מושא ישיר. (ראה גם ישעיהו כ"ט 6). אולם ישנם כתובים המציגים שימוש לכינוי חבר זה בשורשים אחרים במקרא במשמעות של מושא עקיף. כמו: "עבדתני" (בראשית כ"ט 15), "נתתני" (יהושע ט"ז 19, שופטים א' 15), "מלאתני" (ירמיהו ט"ז 17), "עניתני" (תהילים קי"ח 21), "יבאונני" (תהילים קי"ט 77), ועוד.

היאור)¹⁰¹³. משמעות זו הולמת את דברי פרעה בהמשך הנבואה, המתפאר כי הוא "עשה" (יצר)¹⁰¹⁴ את היאור: "יאר לי ואני עשיתי" (9)¹⁰¹⁵. על פי בתו¹⁰¹⁶, ניתן לבאר את האשמה של יחזקאל כלפי פרעה, מהכתוב בנבואה בפרק ל"ב. בנבואה זו, יחזקאל מאשים את פרעה כי בהתנהגותו השלילית, הוא הורס את הבריאה, כמו תנין אשר מלכלך את מימי היאור: "ואתה כתנים בימים ותגח בנרותיך ותדלח מים ברגליך ותרפס נהרתם" (ל"ב 2).
על פי נבואת יחזקאל, פרעה מלך מצרים הוא חלש מאוד, ואינו ראוי להוות: "משענת" (כ"ט 6), עבור בני ישראל, שכן הוא היווה עבורם: "משענת קנה... בתפשם בך בכף תרוץ ובקעת להם כל כתף ובהשענס עליך תשבר והעמדת להם כל מתנים" (7-6)¹⁰¹⁷. כלומר, יחזקאל לועג לאפסותו של פרעה המתגאה בכוח על אנושי, ללא הצדקה.

iii. אפיון הדרישה ואופן זיהויה

הדרישה להימנע מהאלהה עצמית מכוונת לשלושה מנהיגי אימפריות (מלך בבל, מלך צור ומלך מצרים). הגיוניים וייעודי המוות המופיע בנבואותיהם, מלמדים כי על מנהיגים גויים להימנע מלעשות כן.

¹⁰¹² במקומות רבים במקרא, מצורפת מלת שייכות במשמעות של מושא עקיף. דוגמות לכך: "וטוב לך" (דברים י"ט 13), "ואיך נהפכת לי" (ירמיה ב' 21), "המלאה לה עמיר" (עמוס ב' 13), "והיא מר לה" (איכה א' 4) ועוד. ראה על כך אצל נאודה, "המעמד התחבירי", עמ' 129-165.
¹⁰¹³ ראה גם וואטר והופ, לב חדש, עמ' 137.

¹⁰¹⁴ סביר לומר, כי זו משמעות המלה: "עשה" כאן. שכן, ההקשר הוא עשיית היאור. השורש: "עשה", מופיע פעמים רבות בסיפור הבריאה: "ויעש אלהים את הרקיע" (בראשית א' 7), ראה גם, שם 16, 25, 26, 31, ב' 4-1. לשון זו מופיעה ביחס לבריאת העולם בכתובים רבים נוספים: שם ה' 1, ו' 6, ז' 4, ט' 6, דברים ל"ב 6, ישעיה מ"ג 7, ירמיה י" 12, ל"ג 2, הושע ח' 14, עמוס ה' 8, תהילים ק' 3, קט"ו 15, קכ"א 2, קכ"ד 8, קל"ד 3, קל"ו 5, ועוד.

¹⁰¹⁵ הביאור של יחזקאל בפסוק 9, מעיד כי האפשרות הדקדוקית השנייה, האפשרית לביאור המלה: "עשתני" – כינוי חבור שמשמעו מושא ישיר, כלומר עשיתי את עצמי, אינו מתאים לפשט הכתובים.

¹⁰¹⁶ בתו, הריגת הדרקון, עמ' 164.

¹⁰¹⁷ ראה דברי רבקה השליח האשורי (מלכים ב' י"ח 21, ישעיה ל"ו 6): "משענת הקנה הרצוף הזה על מצרים אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה כן פרעה מלך מצרים לכל הבטחים עליו". ראה גם הושע (ז' 11, י"א 5), ישעיהו (ל"ו 1-6, ל"א 3-1), ירמיהו (ב' 18, ל"ז 7, מ"ו 25) ויחזקאל (כ"ט 6, ל" 8, 6). ראה סקירה היסטורית, אצל הופמאיר, "מצרים זרוע בשר", עמ' 79-97.

1. האיסור לפגוע בכבוד המקדש

i. הקדמה

כתובים רבים מציינים כי המקדש¹⁰¹⁶, הממוקם בהר ציון בירושלים¹⁰¹⁹ הוא מקום "נוכחות האל"¹⁰²⁰. חוקים פולחניים רבים המכוונים לכוהני המקדש ולישראלים, עוסקים בחובה לנהוג במקדש בכבוד ובמורא: "ומקדשי תראו" (ויקרא י"ט 30, כ"ו 2)¹⁰²¹. אזהרה מפני מוות הצפוי לעובר על החוקים האלו, המופיעה סמוך לחוקים¹⁰²², וסיפורים על מותם של החוטאים בכך¹⁰²³, מלמדים

¹⁰¹⁸ רעיון זה מתאים גם לתפיסת המשכן הנווד במדבר: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה 8), ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי... ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים" (שם כ"ט 43, 45). ראה גם שם ל"ג 9-11, מ' 34-35, ויקרא א' 1, במדבר ז' 89, ט' 20-22. מכיוון שהדרישות המכוונות לגויים, אינן עוסקות על תקופת המדבר, אלא על התקופה בה שהה המקדש בירושלים, לא נעסוק בכך כאן.

¹⁰¹⁹ כתובים רבים מתארים את הזיקה בין ירושלים לבין רעיון "נוכחות האל". דוגמות לכך: "ה' צבאות השכן בהר ציון" (ישעיה ח' 18), "כי אני ה' אלהיכם שכן בציון" (יואל ד' 17, ראה גם שם 21), "ושם העיר מיום ה' שמה" (יחזקאל מ"ח 35), "ושכנתי בתוך ירושלים" (זכריה ח' 3), "הר ציון זה שכנת בוי" (תהלים ע"ד 2), ועוד. דנו בכך בסעיף העוסק באיסור פגיעה בריבונות של הישראלים בארצם.

¹⁰²⁰ עיון בכתובים רבים, מלמד כי ישנה תפיסה מנוגדת במקרא, לפיה ה' שוכן בשמים. שלמה מזכיר בתפילתו: "ואתה תשמע אל מקום שבתך אל השמים" (מלכים א' ח' 30). ראה גם שם 34, 39, 43, 49, כ"ב 19, תהילים קכ"ג 1, נחמיה א' 4, ט' 28. ה' מכונה: "אלוהי השמים": בראשית כ"ד 3, 7, יונה א' 9, נחמיה א' 5, ב' 4, 20, ט' 28. על סוגיית מקום נוכחותו של ה', ראה בהרחבה, אצל קלמנטס, ה' והמקדש. ראה דעה שונה אצל הרן, "נוכחות ה' בפולחן", עמ' 105-119. ראה על כך סקירת ספרות, אצל למקה, "נוכחות ה'", עמ' 93-102, ועוד. אין מקום להרחיב כאן את הדיון בסוגיה סבוכה זו.

¹⁰²¹ ישנם חוקים המדריכים את הכוהנים הישראלים כיצד לנהוג במקדש ובכלי הפולחן שבו: "ושמרתם את משמרת הקדש ואת משמרת המזבח" (במדבר י"ח 5). עליהם לשאת את כלי הקודש כאשר הם מכוסים (במדבר ד' 4-20), לרוחץ את ידיהם ורגליהם לפני הכניסה למקדש (שמות ל' 17-21), ולהימנע משתיית יין (ויקרא י' 9) וממראה חיצוני פגום בעת עבודתם במקדש. הכוהנים מצווים לכסות את ערוותם בזמן עבודתם (שמות כ' 23, כ"ח 42-43). בסיפור מות נדב ואביהו, מצווים אהרון, אלעזר ואיתמר, להימנע מלפרוע את ראשם ולפרום את בגדיהם מחמת האבלות (ויקרא י' 6). חוקי פולחן ישראליים אוסרים שימוש אישי באביזרי פולחן: בשמן המשחה (שמות ל' 31-33), ובבשמי הקטורת (שם 38). כדי להימנע מזלזול באביזרי פולחן, צוו הכוהנים לרקוע את מחתות הנחושת של 250 המורדים כציפוי למזבח (במדבר י"ז 2-3). בספרות ההלכה, שימוש אישי בכלי פולחן מכונה: "מעילה". דינים הקשורים לכך נדונים במסכת "מעילה" בסדר קודשים. לשון זו מופיעה בשיפוט מחבר דברי הימים ב' כ"ח 22, כ"ט 6, על הפגיעה של אחז במקדש בירושלים.

¹⁰²² שמות כ"ח 43, ל' 21, 32, 38, י' 7, במדבר ד' 19-20.

¹⁰²³ בסיפורי נדודי הארון מסופר על ישראלים שהומתו על ידי ה' כאשר לא שמרו את החוקים הפולחניים הרלוונטיים (שמואל א' ו 19, שמואל ב' ו 7-6, דברי הימים א' י"ג 10-11). לאחר מקרה האסון מסופר, כי דוד דרש מהכוהנים להעלות את הארון על פי החוק הפולחני, זאת: "כי לא דרשנהו כמשפטי" (שם 13). סיפורים אחדים מגנים מלכי יהודה שפגעו באוצרות המקדש. ראה: מלכים ב' ט"ז 8, 17, דברי הימים ב'

על איסור על המכוון לישראלים ולנוכרים כאחד, לפגוע בקדושת המקדש ובכליו. על פי הסיפורים והנבואות שנדון בהם להלן, החוקים הללו חלים גם על גויים.

ii. ניתוח הכתובים

(א). הגינוי לבבלים שהחריבו את המקדש (ירמיה נ' - נ"א)

פעמים אחדות בנבואת ירמיהו (ירמיה נ' - נ"א), מגוונים הבבלים על הפגיעה במקדש. הפגיעה במקדש נתפסת כפגיעה בה¹⁰²⁴. זאת ניתן להסיק מהמונחים בהם נקט ירמיהו: "בה' התגרית" (נ' 24), שמשמעם עריכת מלחמה¹⁰²⁵, ורשעות¹⁰²⁶: "אל ה' זדה" (29)¹⁰²⁷. לדעת הופמן¹⁰²⁸, המרידה של הבבלים בה', והזדהותם עם פסיליהם (ירמיה נ' 2, נ"א 44, 47, 52), מהווים רכיבים חשובים בהגדרתם כאויבים של ה'. הפגיעה בהם ובמקדשי אלוהיהם¹⁰²⁹, מהווה תגובה אלוהית הולמת (מידה כנגד מידה), המכונה בנבואה: נקמת ה' אלהנו נקמת היכלו" (נ' 28, נ"א 11)¹⁰³⁰.

ט"ז 2, כ"ח 21, 24. פגיעת המלכים במקדש מגונה. ראה: מלכים ב' ט"ז 2, דברי הימים ב' ט"ז 7-9, כ"ח 1, 22, כ"ט 6. להלן, נדגים עיקרון זה בסיפורים ובנבואות הקשורות לנוכרים.

¹⁰²⁴ דומה הדבר להאשמה המכוונת לסנחריב בנבואת ישעיהו: "ביד מלאכך חרפת אדני ותאמר ברב רכבי אני עליתי מרום הרים ירכתי לבנון ואכרת קומת ארזיו מבחור ברשיו ואבואה מלון קצה יער כרמלוי" (מלכים ב' י"ט 23, ישעיה ל"ז 24). חוקרים רבים מבארים את דברי סנחריב המצוטטים בנבואת ישעיהו כשאיפה להילחם עם ה'. המשמעות המעשית של מלחמה זו, הוא כיבוש המקדש והכנעת האל (ה'), השוכן בו. ראה ווטס, ישעיה ל"ד - ל"ז, עמ' 44-45, בותה, ישעיה ל"ז, עמ' 277, ועוד.

¹⁰²⁵ איתקן, "ירמיה נ' - נ"א", עמ' 38, מבאר את המשמע הנובע מ"התגרות": ("waged war"). כלומר: עריכת מלחמה נגד סמכות ה' עליהם. לדעתו, שם, ולדעת בליס, "ירמיה נ", עמ' 185, הכינוי: "מרתים" (ירמיה נ' 21), הדומה למלה: "מרי", מהווה גינוי. לדעתם, ירמיה מאשים את הבבלים במרד רב (כפול).

¹⁰²⁶ כך מבאר הופמן, ירמיה כ"ו - נ"ב, עמ' 841. פעמים אחדות מופיע זדון ככינוי לרשע: "זדים וכל עשה רשעה" (מלאכי ג' 19). ראה גם שמואל א' י"ז 28, ישעיה י"ג 11, ירמיה מ"ג 2, תהילים ק"ט 85, ועוד.

¹⁰²⁷ ירמיה משתמש בהמשך נבואתו בשורש זד"ה פעמיים נוספות, כדי להדגיש את רשעותם של הבבלים הראויים לעונש אלוהי (ירמיה נ' 31-32). פילס, נקם, עמ' 187, טוען שהמניע לחטאם של הבבלים הוא גאוה. אולם אין דבריו נשמכים על הקשרם של הכתובים הללו.

¹⁰²⁸ הופמן, שם, עמ' 827.

¹⁰²⁹ פעמים אחדות בנבואה, מופיעה פגיעה אלוהית באלוהי הבבלים: "הביש בל חת מרדך והבישו עצביה חתו גלוליה" (ירמיה נ' 2), "ופקדתי על בל בבבל והצאתי את בלעו מפיו ולא ינהרו אליו עוד גויים" (נ"א 44), "ופקדתי על פסילי בבל" (47), "ופקדתי על פסיליה" (52).

¹⁰³⁰ גמול מידה כנגד מידה מופיע פעמים נוספות בנבואה. ראה: "כי נקמת ה' היא הנקמו בה כאשר עשתה עשו לה" (ירמיה נ' 15). רעיון גמול מידה כנגד מידה מופיע פעמים נוספות בנבואה על חורבן בבל בירמיה: "ישלמו לה כפעלה ככל אשר עשתה עשו לה" (29), "כי עת נקמה היא לה' גמול הוא משלם לה" (נ"א 6),

(ב). הגינוי לעמונים ששמחו על חילול המקדש (יחזקאל כ"ה 3)

יחזקאל מאשים את העמונים בשמחה על ביזיון המקדש בזמן החורבן: "כה אמר ה' אלוהים יען אמרדך האח אל מקדשי כי נחל¹⁰³¹" (כ"ה 3). ר' יונה אבן ג'ינאח¹⁰³², עומד על תוספת האות נ', המאפיינת את הטיית השורש חל"ל בבניין נפעל: "ונאמר: "ונחלת" (יחזקאל כ"ב 16), "ונחלו מקדשיהם" (שם ז' 24). והעיקר (משמע הכתוב) ונחלת ונחללו, כי הוא מן: "ובאו בה פריצים וחללוה" (שם 22)¹⁰³³. אשמת העמונים: "חלול המקדש", משמעה פגיעה בקדושתו¹⁰³⁴. על פי הקשר הנבואה, חורבן העם והמקדש, הניע את העמונים ללעוג לישראלים המובסים, ולפגוע בכבוד המקדש.

על פי נבואת יחזקאל, השמחה על ביזוי המקדש, מהווה רכיב באשמת העמונים¹⁰³⁵ המצדיקה את חורבנם הצפוי (שם 4-5).

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

ישנן שתי נבואות המגנות גויים שפגעו בקדושת המקדש (ירמיה נ' - נ"א, יחזקאל כ"ה 3). שני הגינויים הללו, קשורים למעשים של הבבלים והעמונים כלפי המקדש בזמן החורבן (הווה). הגינויים וייעוד החורבן מלמדים כי אסור על הגויים לפגוע בקדושת המקדש הישראלי.

¹⁰³¹ "ושלמתי לבבל ולכל יושבי כשדים את כל רעתם אשר עשו בציון לעיניכם נאם ה'" (24), "הנני רב את ריבך ונקמתי את נקמתך" (36), "כי אל גמולת ה' שלם ישלם" (56).

¹⁰³² דומה לו: "הנני מחלל את מקדשי גאון עזכם מחמד עיניכם ומחמל נפשכם ובניכם ובנותיכם אשר עזבתם בחרב יפלו" (יחזקאל כ"ד 21). רעיון דומה בלשון אחרת מופיע במגילת איכה: "זנח ה' מזבחו נאר מקדשו" (ב' 7).

¹⁰³³ ר' יונה אבן ג'ינאח, ספר הרקמה, עמ' רע"ו.

¹⁰³⁴ פרשנות זו מקובלת אצל מפרשים וחוקרים. דוגמות לכך, ראה: רד"ק, ר' יוסף קרא, ר' מנחם בן שמעון, "הכתר" יחזקאל ז' 24, כ"ב 16, כ"ה 3, מושקביץ, יחזקאל, עמ' מ"ו, קני"ז, קפ"ט. גרינברג, יחזקאל כ"א - ל"ז, עמ' 518, מתרגם את המלה "נחל" באופן דומה: "desecrated".

¹⁰³⁵ כתובים אחדים מציגים ניגוד בין חול לבין קודש: "ולחבדיל בין הקדש לבין החל" (ויקרא י' 10). ראה גם יחזקאל כ"ב 16, מ"ד 23. משמעות זו דומה לשורש דומה באכדית ובאוגריתית. ראה על כך אצל דורמראוזן, "חלל", עמ' 413, אוקנדי, "חלל", עמ' 145-146, 148 ושורץ, תורת הקדושה, עמ' 254, וביבליוגרפיה שם, בהערות 42, 44.

¹⁰³⁵ דברי יחזקאל הללו הם רכיב מאשמה המורכבת מפגיעה במקדש ובישראלים כאחד: "יען אמרדך האח אל מקדשי כי נחל ואל אדמת ישראל כי נשמה ואל בית יהודה כי הלכו בגולה" (יחזקאל כ"ה 3).

(א). הקדמה

כתובים רבים מתייחסים לחוק כוהני האוסר על זרים להיכנס לתחום המקדש: "הזר הקרב יומתי" (במדבר אי' 51, ג' 10, 38, י"ח 7)¹⁰³⁷. אולם ניתן לזהות בכתובים אחרים מגמה הפוכה מזו. בתפילת שלמה (מלכים אי' ח' 41-43), בנבואת ישעיהו השני - שלישי (נ"ו 6-7), בנבואת זכריה (י"ד 16-17)¹⁰³⁸ ובמזמורים אחדים¹⁰³⁹, ישנה המלצה ועידוד לשיתוף נוכרים בפולחן במקדש בירושלים. פישביין¹⁰⁴⁰ טוען כי, כי ניתן להבחין בין הדעות המנוגדות הללו, באמצעות שימוש הפוך במונחים דומים בישיעה נ"ו 6-7 וביחזקאל מ"ד 7-16. שני הנביאים דנים במושגים: "בני נכר" (ישעיה נ"ו 6, יחזקאל מ"ד 7, 9), בשירות בעבודת ה' (ישעיה נ"ו 6, יחזקאל מ"ד 11, 15-16), ובביאה אל המקדש (ישעיה נ"ו 7, יחזקאל מ"ד 7, 9, 16)¹⁰⁴¹. על פי ישעיהו השני - שלישי, בני נכר יובאו למקדש על ידי ה': "והביאותים אל הר קדשי" (ישעיה נ"ו 7-6). ועל פי יחזקאל, הבאת בני נכר על ידי הישראלים למקדש, מחללת את המקדש: "בהביאכם בני נכר ערלי לב וערלי בשר להיות במקדשי לחללו את ביתי" (יחזקאל מ"ד 7)¹⁰⁴².

¹⁰³⁶ מכיוון שיש בנושא זה שתי גישות בכתובים. נאחד את הניתוח הרעיוני עם ניתוח הכתובים, ונמייך את הכתובים על פי הגישות השונות.

¹⁰³⁷ האיסור על זרים להיכנס למקדש הוא מוחלט. ראה על כך אצל מילגרום, טרמינולוגיה, עמ' 20-21, ואצל הרן, מקדשים, עמ' 182-183. חלק מהנבואות מרחיבות איסור זה על ירושלים כולה: ישעיה נ"ב 1, יואל ד' 17, נחום א' 1.

¹⁰³⁸ הדרישה האלוהית המופיעה בנבואת זכריה היא ייחודית. על פי הנבואה, ה' מחייב את כלל האנושות בעתיד להשתחוות בירושלים בחג הסוכות. נדון בכך לקמן. התפיסה העולה מנבואת ישעיהו השני - שלישי (נ"ו 6-7), ומנבואת זכריה (י"ד 15-16), מתאימה לתפיסה העולה מחלק מהנבואות האסכטולוגיות. בנבואות אחדות מופיעים ייעודים העוסקים ברצון עתידי של נוכרים לקיים פולחן התנדבותי לה' במקדש בירושלים. דוגמות לכך, ראה: ישעיה י"ח 7, צפניה ג' 10, זכריה ח' 21-22, ועוד.

¹⁰³⁹ תהילים כ"ב 28-32, צ"ו 7-8, קי"ז, דברי הימים א' ט"ז 28-30.

¹⁰⁴⁰ פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 138-143. ראה גם קוק, "פרשנות פנים מקראית", עמ' 207-208.

¹⁰⁴¹ לדעתו, שני המקורות נוקטים בלשון החוק במדבר י"ח 1-7, 22-23, האוסר על זרים לקרב למקדש ומתירה לבני לוי לשרת את ה'. יחזקאל עוסק באיסור נוכרים וכוהנים מושחתים לעסוק בפולחן המקדש, וישעיהו השני - שלישי, מתאר מצב עתידי, בו בני נכר החפצים בקרבת ה' ילכו אליו כדי לשרתו בירושלים.

¹⁰⁴² האיסור המופיע בויקרא כ"ב 25: "ומיד בן נכר לא תקריבו את לחם אלהיכם מכל אלה כי משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם", אינו קשור לפולמוס זה. הקשרו של האיסור, הוא מניעת ביאה של בהמה בעלת מום למזבח. כתוב זה מרחיב איסור זה גם לקורבן של נוכרים. ראה על כך אצל יוסטן, אדם וארץ, עמ' 75-76, מילגרום, ויקרא י"ז כ"ב, עמ' 1881-1882.

(ב). גישה השוללת פולחן של נוכרים במקדש

בנבואת יחזקאל, מגונה ליברליות כלפי נוכרים בפולחן המקדש בימי בית ראשון: "בהביאכם בני נכר ערלי¹⁰⁴³ לב וערלי בשר¹⁰⁴⁴ להיות במקדשי לחללו את ביתי... כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבוא אל מקדשי לכל בן נכר אשר בתוך בני ישראל" (מ"ד 7, 9)¹⁰⁴⁵. לדעתו, התנהגות זו חיללה¹⁰⁴⁶ את המקדש¹⁰⁴⁷.

יחזקאל לא מגדיר את הזהות האתנית של הנוכרים שהובאו אל המקדש. לדעת מפרשים וחוקרים אחדים¹⁰⁴⁸, ניתן להסיק מדברי זכריה המתנגד אף הוא לכניסת זרים למקדש: "ולא יהיה כנעני עוד בבית ה' צבאות ביום ההוא" (י"ד 21), כי כוונתם לגבעונים. על פי המסופר בספר יהושע, הגבעונים הם חיוים (יהושע ט' 7), המוכרים מרשימות רבות של עמי כנען¹⁰⁴⁹, ששועבדו והיו עבדים במקדש: "ולא יכרת מכם עבד חטבי עצים ושאבי מים לבית אלהי... ולמזבח ה' עד היום הזה אל המקום אשר יבחר" (יהושע ט' 23, 27)¹⁰⁵⁰. הרן¹⁰⁵¹ טוען, שבמהלך שנות העבדות של

¹⁰⁴³ כתובים בויקרא, דברים וירמיהו מכנים חטאים: "עורלה" (ויקרא כ"ו 41, דברים י" 16, ל' 6, ירמיה ד' 4, ו' 10, ט' 25). אלן, שם, עמ' 537, טוען שהמושג: "עורלה", מהווה מושג נרדף ל"טומאה" (unclean). הניב: "ערל לבי", מתאר בדרך משל, לב מקולקל. כלומר, אדם בעל תכונות רעות. כמוהו "ערלת האוזן" (שמות ו' 12, 30, ירמיה ו' 10), המתאר בדרך משל, פגם באוזן המונע לשמוע את דבר ה'.
¹⁰⁴⁴ אלן, "ערלי", עמ' 538, מבאר את משמעות הגינוי. הנוכרים "הערלים", לא מאוחדים עם הישראלים בברית המילה ולכן הם רחוקים ומבוזים בעיניהם. "ערלים", הוא כינוי גנאי נפוץ לנוכרים אויבים בימי שמשון (שופטים י"ד 3, ט"ו 18), ובימי שאול ודוד (שמואל א' י"ד 8, ל"א 4, שמואל ב' א' 20). ההצעה של שאול לדוד להביא עורלות של פלשתים, שישמשו מוהר לנישואיו עם בתו (שם י"ח 25), ומימוש ההצעה על ידי דוד (שם 27), מעידים כי שאול ודוד בזים לעורלות הפלשתים. רעיון זה מופיע גם בנבואות ירמיהו (ט' 24-25) יחזקאל (כ"ח 10, ל"א 18, ל"ב 19-32), וחבקוק (כ"ו 16). מתאים הדבר לכינוי: "חרפה" המיוחס לעורלה בסיפור אונס דינה: "לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו" (בראשית ל"ד 12). דוגמות למחקרים על כך ראה גולדינגי, "עורלה", עמ' 3-18, אקסום, אישה שבורה, עמ' 61-93 (על סיפורי שמשון), צימרלי, "יחזקאל ז", עמ' 173, 454 (נבואות יחזקאל), ועוד.
¹⁰⁴⁵ חוקרים רבים טוענים כי יחזקאל מיישם את החוק הכוהני: "והזר הקרב יומת" (במדבר א' 51, ג' 10, 38, י"ח 7) על גויים. ראה סקירת ספרות על כך אצל קוק, "פרשנות פנים מקראית", עמ' 197-204.
¹⁰⁴⁶ בארנו מושג זה בניתוח הדרישה הקודמת.

¹⁰⁴⁷ מטרת נבואות יחזקאל (פרקים מ' - מ"ח), לתקן את העיוותים הפולחניים והמוסריים שאפיינו את החברה הישראלים בימי בית ראשון, ולבצע רפורמות פולחניות וחברתיות בחברה העתידית. דוגמות לכך: לבנסון, "התיאולוגיה של תוכנית החזרה", תיול, חוק המקדש, וונג, רעיון הגמול, ועוד.
¹⁰⁴⁸ ראביע, זכריה י"ד 21, קויפמן, תולדות ג', עמ' 525, בלנקינסופ, גבעון, עמ' 107, 140, הערה 47, ועוד. צימרלי, יחזקאל 2, עמ' 454, טוען שלא ניתן לזהות את "בני הנכר", המופיעים כאן.
¹⁰⁴⁹ דוגמות לכך: בראשית י" 17, שמות כ"ג 28, ל"ג 2, ל"ד 11, דברים ו' 1, ועוד.
¹⁰⁵⁰ זקוביץ, "יהושע", עמ' 87, מקשר בין הכתובים ביהושע ט' 23, 27, לבין נבואות יחזקאל (מ"ד 7, 9), וזכריה (י"ד 21). לדעתו, הכתובים הללו, מעידים על מציאות היסטורית, שבה הגבעונים שמשו משרתי מזבח

הגבעונים במקדש, נוספו עליהם אסירים נוכרים ששועבדו על ידי הישראלים, "באופן שאופיים הבלתי ישראלי המובהק לא נתעמעם".

על פי הסבר זה, מבואר השימוש של יחזקאל ב"פועל יוצא": "בהביאכם" (הבאת אחרים). על פי החוקרים הללו, הישראלים מגונים על שילוב של עבדים נוכרים בעבודת המקדש¹⁰⁵².

רעיון זה מורחב בשתי נבואות עתידיות. על פי נבואת ישעיהו השני ויואל, לא יעברו בירושלים זרים וטמאים: "כי לא יוסיף יבא בד עוד ערל וטמא" (ישעיהו נ"ב 1), "והיתה ירושלם קדש וזרים לא יעברו בה עוד" (יואל ד' 17)¹⁰⁵³. שתי הנבואות מתארות את הקדושה העתידית של ירושלים, אשר אחד ממאפייניה: הרחבת חוקי טהרה על כל העיר¹⁰⁵⁴. פריש¹⁰⁵⁵ טוען, כי המגמה של הכתובים הללו: טיהור ירושלים באחרית הימים¹⁰⁵⁶.

בירושלים. ראה אחיטוב, יהושע, עמ' 154-156, ובביבליוגרפיה שם. לבנסון, "התיאולוגיה של תכנית החזרה", עמ' 136, מקשה על שיטה זו. ראשית, יחזקאל מגנה עבודה פולחנית של נוכרים בתוך המקדש: "בהביאכם בני נכר... להיות במקדשי לחללו את ביתי בהקרבתם את לחמי חלב ודם" (יחזקאל מ"ד 7), ואין נבואתו התייחסות לעבודות של חוטבי עצים ושואבי מים. שנית, על פי דברי הימים א' ט"ז 39-42 צדוק שימש ככהן בגבעון. עדות זו מקשה על השבח בנבואה זו ל"כהנים הלוויים בני צדוק אשר שמרו את משמרת מקדשי בתעות בני ישראל מעלי" (יחזקאל מ"ד 15). אולם ניתן לבאר, כי הכתוב בדברי הימים א' ט"ז, אינו מעיד על כהונה של גבעונים, אלא על מקומו של המשכן בגבעון שנכבשה על ידי הישראלים (ראה גם מלכים א' ג' 4, דברי הימים ב' א' 3). על פי לבנסון, שם, עמ' 136-139, טענת יחזקאל (ביחזקאל מ"ד 7, 9), על "בני נכר", השותפים בפולחן בימי בית ראשון מתייחסת לכהני הבמות מהצפון: "כהנים מקצות העם אשר לא היו מבני לוי" (מלכים א' י"ב 31). אולם אין לכך ראייה מהכתובים.

¹⁰⁵¹ הרן, תקופות ומוסדות, עמ' 218-219.

¹⁰⁵² על פי הסבר זה, הקרבת החלב והדם המופיעים בסוף דברי יחזקאל (מ"ד 7), מוסבים על הכהנים הישראליים. הגבעונים שרתו את המקדש בהבאת עצים ומים ולא בעבודה הפולחנית עצמה.

¹⁰⁵³ נבואות ירמיהו, כניסת זרים למקדש ה' בירושלים, מהווה בושה רבה מאוד: "בשנו כי שמענו חרפה כסתה כלמה פנינו כי באים זרים על מקדשי בית ה'" (ירמיה נ"א 51). במגילת איכה מועצמת הבושה, שנכנסו למקדש נוכרים האסורים לבוא בקהל (איכה א' 10).

¹⁰⁵⁴ ראה הרן, בין ראשונות לחדשות, עמ' 99, שפר, "סוף זכריה", עמ' 236-238, ועוד. לדעת לוריא, "והצורים ישבו בה", עמ' 367, גירוש הצורים מירושלים בימי נחמיה (נחמיה י"ג 20-21), היווה יישום של טיהור ירושלים מזרים.

¹⁰⁵⁵ פריש, "זרים בירושלים", עמ' 14-15. פריש מבחין בין איסור מטאפיזי קדושת, האוסר על כל הגויים להיכנס לירושלים, לבין איסור מדיני צבאי, האוסר על מעבר של אויבים לירושלים. בסעיף זה, יש מקום לעסוק רק ברעיון קדושתה של ירושלים וריחוק הזרים ממנה, שכן העניין המדיני העתיד אינו רלוונטי לדיון זה.

¹⁰⁵⁶ בנחום ב' 1 מופיע ייעוד אסכטולוגי: "כי לא יוסיף עוד לעבר בד בליעל כלה נכרת". ייעוד זה אינו עוסק באיסור על נוכרים לעבור בירושלים, אלא על מותם הצפוי של האויבים, שימנע מהם גישה אל ירושלים. רעיון זה מופיע בתהילים ע"ט 2: "באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך שמו את ירושלם לעינים".

(ג). גישה המעודדת פולחן של נוכרים במקדש

שלמה מבקש מה' בתפילתו שייענה לתפילת הנוכרי במקדש: "וגם אל הנכרי אשר לא מעמד ישראל הוא ובא מארץ רחוקה למען שמך... ובא והתפלל אל הבית הזה תשמע השמים מכון שבתך ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי" (מלכים א' ח' 42-43). דברי שלמה הללו, מבטאים אידיאה, לפיה הנוכרים הסרים להשפעתו¹⁰⁵⁷, יוכלו להתקרב אל ה' באמצעות תפילה במקדש. ההכוונה לנוכרים להתפלל לה' בירושלים אינה שוללת תפילה לה' במקום אחר¹⁰⁵⁸, אלא ממליצה להם לפנות לה' במקום שבחר, כדי לזכות למענה חיובי לבקשותיהם¹⁰⁵⁹.

ההמלצה המיועדת לנוכרים להתפלל במקדש, מכוונת אותם להכיר בה' ובמרכזיות המקדש: "למען ידעו כל עמי הארץ את שמך ליראה אתך כעמך ישראל ולדעת כי שמך נקרא על הבית הזה אשר בנית" (שם 43)¹⁰⁶⁰.

רעיון דומה מופיע בנבואה עתידית בישעיהו השני - שלישי: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נ"ו 7). גרינברג¹⁰⁶¹ טוען, שיש בנבואה זו, תוספת על הרעיון המופיע ב"תפילת שלמה". שלמה עודד תפילה במקדש, ולעומתו, ישעיהו השני - שלישי מעודד גם הבאת קורבנות של נכרים למקדש: "עולתיהם וזבחייהם לרצון¹⁰⁶² על מזבחי" (ישעיהו 1063). ר' אלעזר מבלגנצ'י¹⁰⁶⁴ מבאר: "שלא יוכלו ישראל לדחותם לאמור: אין לכם חלק בה' ובמקדשו, אלא להתפלל ולהקריב לפני".

¹⁰⁵⁷ המדיניות הפוליטית של דוד ושלמה בממלכה המאוחדת מהווה תשתית ליחס הרצוי לנוכרים ב"תפילת שלמה". ראה על כך בניתוח הרעיוני לדרישה לכבד את הישראלים, לעיל בעמ' 20-21.

¹⁰⁵⁸ רעיון: "ריכוז הפולחן", המהווה נושא פולחני מרכזי בסיפורים על המקדש בירושלים בימי המקרא, אינו רלוונטי לנושא עבודתנו. אין במקרא, גינוי כלשהו על נוכרים המקיימים פולחן לה' מחוץ למקדש הישראלי.

¹⁰⁵⁹ מרכזיות המקדש מהווה ייעוד בנבואות אסכטולוגיות אחדות. ראה ישעיהו ב' 1-4, ס"ו 19-21, מיכה ד' 1-4, זכריה ח' 20-23. על המרכזיות של ירושלים והמקדש במחשבה האסכטולוגית ראה בהרחבה בספרו של גוואן, אסכטולוגיה. בנבואת זכריה (י"ד 12-21), הגויים שהובסו במלחמה האלוהית מצווים להגיע לירושלים בקביעות ("מדי שנה בשנה" - פסוק 16), להשתחוות לה' ולחוג את חג הסוכות. הדרישות הללו, מהווים שיא במרכזיות ירושלים והמקדש העתידיים בחשיבה האסכטולוגית. מכיוון שהדרישות האלוהיות בנבואת זכריה לא עוסקות במפורש בזיקה של כלל האנושות עם המקדש, יש מקום לפצל את הדיון. כאן נדון במהות הקשר בין הנוכרים לבין המקדש. ולקמן, בדיון על זכריה י"ד, נדון על הדרישה הספציפית המיוחדת לעלות לירושלים ולחוג את חג הסוכות.

¹⁰⁶⁰ רעיון זה מופיע בסיום של תפילת שלמה: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלוהים אין עוד" (מלכים א' ח' 60). ראה על כך אצל תלסטר, תפילת שלמה, עמ' 121-122. ואצל אוקנדי, "תפילת שלמה", עמ' 81.

¹⁰⁶¹ גרינברג, "בית תפילה", עמ' 34.

¹⁰⁶² וולס, "ישעיהו פרשן התורה", עמ' 148, טוען שהמלה: "רצון", המופיעה כאן, מהווה ניגוד לחוק המובא בספר ויקרא: "ומיד בן נכר... לא ירצו לכם" (כ"ב 25).

סביר לומר, כי הדמיון בין דברי ישעיהו השני - שלישי: "בני הנכר הנלוים על ה' לשרתו" (ניו 6), לבין לשון חוק עבודת הלוויים במשכן: וילוו אליך¹⁰⁶⁵ וישרתוך" (במדבר י"ח 2), מלמד על כוונת ישעיהו השני - שלישי, לעודד פולחן של הנוכרים הנלוים אל ה',¹⁰⁶⁶. בוסתילוס¹⁰⁶⁷ טוען, שהניגוד בין המונח: "בני נכר" המופיע כאן, לבין הקרבה לה' האמורה בנבואה: "הנלוים על ה' לשרתו להיות לו ולאהבה את שם ה' להיות לו לעבדים כל שמר שבת מחללו ומחזיקים בברית" (ישעיה נ"ו 6), מעצים את היחס החיובי שה' מרעיף כלפי בני עמים אחרים (בני נכר)¹⁰⁶⁸ החפצים בקרבתו: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים (שם 7).

על פי כתובים רבים במקרא, עבודת הכוהנים והלוויים במקדש מכונה "שרות": "לעמד לפני ה' לשרתו" (דברים י" 8)¹⁰⁶⁹. ישעיהו השני - שלישי נוקט בשימוש הפוך מנוסח חוק מונופול שבט הלוי בפולחן בירושלים¹⁰⁷⁰. בניגוד לחוק בספר במדבר, המייחד את עבודת הקודש לשבט לוי והזרים הקרבים יומתו: "וזר לא יקרב אליכם... ונלוו עליך ושמרו את משמרת אהל מועד לכל עבדת

¹⁰⁶³ בג, "אנשים ופולחן בישעיהו", עמ' 35-55, משווה רעיון זה לרעיון הפולחן ההתנדבותי, הנפוץ בכל ספר ישעיהו (ישעיה י"ח 7, י"ט 19-21, כ"ג 18, מ"ב 10-12, מ"ה 14, ס' 6-7, 13, ס"ו 19-24).

¹⁰⁶⁴ ר' אלעזר מבלגנצי, הכתר, ישעיהו, עמ' 353.

¹⁰⁶⁵ ראה רעיון דומה בלשון אחרת, בבמדבר ג' 6-7.

¹⁰⁶⁶ ננתח רעיון זה כאשר נדון להלן בישעיה ס"ו 21.

¹⁰⁶⁷ בוסתילוס, "נכרי", עמ' 62-63.

¹⁰⁶⁸ גרינברג, "יתיווך", עמ' 95-97, וציילדס, ישעיה, עמ' 458, טוענים שבני הנכר הכתובים כאן הם נוכרים מתגיירים. ציילדס, מתרגם את המונח: "בני הנכר", (ישעיה נ"ו 6): "prosllytes". שכן הם "נלוים על ה' (ישעיה נ"ו 3, 6). ראה גם ישעיה י"ד 1, זכריה ב' 11. דבריהם מתאימים לפסוק לישעיה נ"ו 3. אולם המושג: "בני נכר", משמש תדיר ככינוי לזרים. ראה על כך בהרחבה אצל בוסתילוס, שם, עמ' 48-65. זאת ועוד, אם המושג: "בן נכר" משמעו גרים, חסרה התאמה עם הפסוק הבא: "בית תפילה יקרא לכל העמים" (7). לכן סביר לומר, כי ישעיהו השני - שלישי מעודד את הנוכרים הנלוים על ה', וכוונתו לומר, כי הפולחן במקדש ה' בירושלים מיועד גם לאנשים ממוצא זר.

¹⁰⁶⁹ לדעת ר' ישעיה מטרני, הכתר, ישעיהו נ"ו 6-7, שירות יכול להתפרש כהבאת קורבנות למקדש: "ושם יזבחו זבחייהם כלומר ישרתו". אולם, הסבר זה אינו מתאים למשמעות של השורש: "שרת", שמשמעו הרוח במקרא, עבודה פולחנית של לוויים וכוהנים במקדש. ראה: שמות כ"ח 43, ח' 26, דברים י"ח 8, כ"א 5, ירמיה ל"ג, 22-21, יחזקאל מ' 46, מ"ג 19, מ"ד 15-16, מ"ה 4, דברי הימים א' ט"ו 2, ט"ז 37, כ"ו 12, ועוד.

¹⁰⁷⁰ על פי נאום איש האלוהים אל עלי, רעיון מונופול עבודת הלוויים במקדש הוא מימי שיעבוד מצרים: "הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה ובחר אתו מכל שבטי ישראל לי לכהן לעלות על מזבחי להקטיר קטורת לשאת אפוד לפני ואתנה לבית אביך את כל אשי בני ישראל" (שמואל א' ב' 27-28). על פי נבואות אחדות, ייחודם של הלוויים בפולחן מונצח: "אשר לא יספר צבא השמים ולא ימד חול היס כן ארבה את זרע דוד עבדי ואת הלויים משרתי אתי" (ירמיה ל"ג 22), ראה גם יחזקאל מ' 46, מ"ג 19, מ"ג 16-15, מלאכי ב' 4-7.

האהל... והזר הקרב יומת" (במדבר י"ח 2-3, 4, 7), נבואת ישעיהו השני - שלישי, מקרבת בני נכר לשירות במקדש, ובעתיד הם ייטלו בכך חלק. מצב זה יתרום להגדלת כבוד ה' בגויים¹⁰⁷¹.

ניתן לזהות גישה דומה בדברי ישעיהו השני - שלישי בפרק ס"ו: "ושלחתי מהם פליטים אל הגוים תרשים פול ולוד משכי קשת תובל ויון האיים הרחוקים אשר לא שמעי ולא ראו את כבודי"¹⁰⁷²... על הר קדשי ירושלם... וגם מהם אקח לכהנים וללויים אמר ה' (ישעיה ס"ו 19-21).

ישנה אפשרות תחבירית, להבין כי המלה: "מהם" (21), מוסבת על הגויים מתרשים, פול, לוד, תובל, יון והאיים הרחוקים¹⁰⁷³.

ישנה גישה פרשנית, לפיה ישעיהו השני - שלישי מתאר מצב עתידי בו גויים שהיו רחוקים מה', ואף לא שמעו עליו, יהיו כוהנים במקדש בירושלים¹⁰⁷⁴. רעיון זה מובא בשם ר' אלעזר¹⁰⁷⁵: "וגם מהם אקח לכהנים וללויים אמר ה' (ישעיה סו 21), מן הגוים שמביאים למלך המשיח את ישראל"¹⁰⁷⁶. על פי הפירוש המשולב בתרגום יונתן¹⁰⁷⁷ לנבואה זו, הגויים יהיו ("למהוי") כוהנים ולויים: "וגם מנהון (מהם) אקריב (אקרב) למהוי (להיות) כנהניא (כוהנים) ליואי (לויים)"¹⁰⁷⁸.

סביר לומר כי על פי דעה זו, הכוהנים הנוכרים שישתתפו בפולחן בירושלים, יחויבו בחוקי קדושה ופולחן, אולם לא ניתן להסיק מהכתובים, מה הם החוקים הללו.

¹⁰⁷¹ כבודו של ה' המתפרסם בין הגויים מופיע פעמיים בנבואה זו: "ובאו וראו את כבודי בגוים... והגידו את כבודי בגוים" (ישעיה ס"ו 18-19).

¹⁰⁷² בפסוק 20, מתוארת מנחה של הגויים הללו למקדש. הבאת המנחה היא התנדבותית.

¹⁰⁷³ האפשרות התחבירית השנייה, להבין כי המלה: "מהם", מוסבת אל "כל אחיכם" (ישעיה ס"ו 20). על פי פירוש זה, הכוהנים שה' ייקח, יהיו ישראלים שהגויים הביאו. לא ניתן להכריע מהי האפשרות המועדפת.

¹⁰⁷⁴ אין ישעיהו השני - שלישי מבטל את עבודת הכוהנים במקדש לחלוטין, אלא לדעת אסכולה זו, ישותפו ("יילקחו על ידי ה'") הנוכרים בפולחן הישראלי במקדש בירושלים.

¹⁰⁷⁵ מדרש תהילים, עמי ק"ץ.

¹⁰⁷⁶ פרשנים מסורתיים אחדים מביאים את דברי ר' אלעזר בפירושיהם. ראה רש"י, רד"ק, הכתנ"ג, ישעיהו ס"ו 21.

¹⁰⁷⁷ תרגום יונתן (מהדורת שפרבר), עמ' 132. הנוסח המובא כאן הוא הנוסח המועדף במהדורת שפרבר.

¹⁰⁷⁸ חוקרים אחדים דנים, בשרות של הנוכרים במקדש העתידי על פי נבואה זו. דוגמות לכך: וולס, "ישעיהו פרשן התורה", עמ' 146-148, מיסכל, ישעיה, עמ' 148, אקתמאייר, ישעיה נ"ו - ס"ו, עמ' 148-149, צילדס, ישעיה, עמ' 526, 542, ועוד; גרינברג, "תיווך", עמ' 99-102, טוען, שעל פי ישעיה י"ט 21-19, מלאכי א' 11, ישנה אפשרות לגויים לקיים פולחן מחוץ לירושלים, ללא תיווך ישראלי. דברי גרינברג הולמים את הכתוב,

ii. ניתוח הדרישה ואופן זיהויה

הדרישה להימנע מלהיכנס למקדש מופיעה בארבע נבואות¹⁰⁷⁹. הדרישה מכוונת ליחידים ולכלל האנושות. הגינויים לכניסת נוכרים למקדש בתקופת בית ראשון, וריחוקם על פי הייעוד העתידי, מלמדים כי אסור על גויים להיכנס למקדש¹⁰⁸⁰.

3. החובה לכבד אביזרי פולחן ישראלים

i. ניתוח הכתובים¹⁰⁸¹

(א). הדרישה האלוהית מהפלשתים לנהוג בכבוד אל ארון ה' (שמואל א' ה' - ו' 18)

על פי הסיפור בשמואל א' ד' - ז' 1, ארון ה' נפל בשבי הפלשתים (שם, ד' 11). הפלשתים סברו שהם נצחו את ה' בקרב¹⁰⁸², ולכן הציבו את ארון ה' בבית דגון (שמואל א' ה' 1). ביזוי דגון¹⁰⁸³, מכת הטחורים והמוות שספגו הפלשתים לאחר מכן (שם 6-12), מבוארים על ידם כמכה אלוהית: "לא ישב ארון אלהי ישראל עמנו כי קשתה ידו עלינו ועל דגון אלהינו" (7).
הסרנים סוברים שעליהם לפייס את ה'¹⁰⁸⁴ ולהביא לו שי: "הודיענו במה נשלחנו למקומו" (ו' 2). הקוסמים מיעצים למנהיגיהם (סרני פלשתים), לכבד את ה' באמצעות השבת קורבן אשם: "השב תשיבו לו אשם" (שמואל א' ו' 3)¹⁰⁸⁵. מילגרם¹⁰⁸⁶ טוען, שהשימוש במונח "השבת אשם"¹⁰⁸⁷, מעיד

אולם אין הנביאים הללו, מציגים דרישה אלוהית אל כלל האנושות. על כן, אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון בנושא זה.
¹⁰⁷⁹ ישעיה נ"ב 1, יחזקאל מ"ד 7, 9, יואל ד' 17, זכריה י"ד 21. על פי נבואות ישעיהו השני וזכריה, אסורה הכניסה לגויים לכל תחום העיר ירושלים.
¹⁰⁸⁰ הדרישה המפורשת המכוונת אל הגויים היא איסור כניסה אל המקדש (ישעיה נ"ב 1, יחזקאל מ"ד 7, 9, יואל ד' 17, זכריה י"ד 21). המגמה ההפוכה, המעודדת כניסה למקדש, אינה חובה כלפי הגויים.
¹⁰⁸¹ הרעיון שהובא לעיל, המבאר את חובת כיבוד המקדש, תקף גם לדיון זה. על כן לא נייחד ניתוח רעיוני כאן.
¹⁰⁸² ראה על כך בחיבורי, שם, עמ' 89. פיול, מעגל הריבונות, עמ' 187, הערה 22, מצביעה על הניגוד בין הצגת ארון ה' לראווה במקדש פלשתי, שהיא פעולה של אויבים, לבין ייחוס לקיחת הכלים לה' בספר דניאל: "ויתן ה'... ואת הכלים הביא בית אוצר אלהיו" (א' 2).
¹⁰⁸³ על פי הסיפור, ה' הכה את דגון בשני לילות. בלילה הראשון דגון נפל, ובליל השני הוסרו ממנו ראשו וכפות ידיו (שמואל א' ה' 3-4).
¹⁰⁸⁴ על פי הסיפור, הפלשתים פחדו מארון ה' אלוהי ישראל, וייחסו לו כוחות מיוחדים. ראה על כך בחיבורי, שם, עמ' 89, 92-94.
¹⁰⁸⁵ הקוסמים הפלשתים, הם הקבוצה היחידה המופיעה בסיפור שמתייחסים לכוח של ה' ולא לכוח המאגי הנובע מן הארון.
¹⁰⁸⁶ מילגרם, פולחן, עמ' 7 הערה 25, ועמ' 116 הערה 429.

על חובה פולחנית של הפלשתים להביא קורבן אשם לה' ¹⁰⁸⁸. הפלשתים הבינו שתושבי המקומות שבהם שהה ארון ה' חטאו כלפי ה', ולכן מספר המתנות התאים למספר מקומות היישוב הללו. הקורבנות הגדולים והיקרים הובאו כדי לכפר על תושבי הערים הגדולות שבהם יושבים הסרנים: "ואלה טחרי הזהב אשר השיבו פלשתים אשם לה' לאשדוד אחד לעזה אחד לאשקלון אחד לגת אחד לעקרון אחד" (17). כדי לכפר על תושבי יישוביים קטנים, הביאו הפלשתים צלמים קטנים יותר: "ועכברי הזהב מספר כל ערי פלשתים לחמשת הסרנים מעיר מבצר ועד כפר הפרזי" (18). הנחת קורבן אשם ליד הארון, מכבדת את ה': "ונתתם לאלהי ישראל כבוד" ¹⁰⁸⁹ "שם ו' 5). הפלשתים סבורים, כי הליכת הפרות המיניקות (עלות), לכוון בית שמש, בניגוד לטבען ¹⁰⁹⁰, מהווה אות אלוהי, המכוון אותם להשיב את ארון ה' לידי הישראלים ¹⁰⁹¹. הטקסים הפולחניים שקיימו הישראלים בבית שמש לאחר שהגיע ארון ה', מעידים כי המתנה של הפלשתים התקבלה על ידם, והם היוו תשתית לפולחן ישראלי לגיטימי. על פי הסיפור, הארון הגיע למקום שיש בו במה פולחנית: "אבן גדולה" (14, 15) ¹⁰⁹². לאחר שהגיע הארון לבית שמש,

¹⁰⁸⁷ נוסח זה מופיע פעמים אחדות בסיפור: "האשם אשר נשיב לר" (שמואל א' ו' 4), השבתם לו אשם" (8), "אשר השבו פלשתים אשם לה'" (17). לשון דומה מופיעה בחוק מתנות כהונה: "ולכל אשם אשר ישיבו לר" (במדבר י"ח 9).

¹⁰⁸⁸ בהמשך דברי הקוסמים, ישנו באור מה מכיל הקורבן: "חמשה טחורי זהב וחמשה עכברי זהב... ועשיתם צלמי טחריכם וצלמי עכבריכם המשחיתים את הארץ" (שמואל א' ו' 5-6). אין דמיון כלשהו בין אשם המופיע כאן, לבין חוק האשם בויקרא ה' 14-26. מכיוון שלא מופיעה בסיפור דרישה מפורשת, מה חייב להיכלל בקורבן "אשם" שהביאו הפלשתים, ניתן לומר, כי המתנות היקרות שהכילו זהב רב, היוו פרשנות של הפלשתים כיצד לממש את החובה לפייס את ה'.

¹⁰⁸⁹ לדעת סתירופ, "השאלה של סיפור הארון", עמ' 96, דברי הקוסמים הפלשתים התובעים לכבד את ה', מהווים מענה הולם לחטאם - ביזוי ארון ה' (ראה שם, עמ' 92). גרסיאל, שמואל א', עמ' 75, טוען שהשורש כבי"ד המופיע בסיפור 8 פעמים (שמואל א' ד' 21 (פעמיים), 22, ה' 6, 11, ו' 5, 6 (פעמיים)), מהווה מילה מנחה בסיפור. בדבריהם: "ונתתם לאלהי ישראל כבוד" (5), הקוסמים מודים כי ה' שולט בארץ פלשתים ובאלוהיה. בחיבורי, שם, עמ' 91, כתבתי: "המספר שם דברים אלו בפי קוסמים פלשתים שכן דמויות דומיננטיות בסיפור, כדי ללמד את הקורא על כוחו של אלוהי ישראל השולט על עם נוכרי ועל אלוהיו". ¹⁰⁹⁰ על פי הסיפור, הפלשתים כלאו את בניהם בבית (שמואל א' ו' 10). בעבודתי, שם, עמ' 92-93, טענתי שהקוסמים רצו לגייס את כוחו המופלא של הארון לצורכיהם. מתן האות האלוהי, הוכיח להם שהדבר לא ניתן.

¹⁰⁹¹ זו המסקנה המעשית מן הסיפור. הפלשתים חייבים להשיב את ארון ה' אל הישראלים כדי שהם ינהגו בו בכבוד הראוי. ראה על כך בחיבורי, שם, עמ' 93-94.

¹⁰⁹² אבן גדולה הוא כינוי לבמה פולחנית ישראלית: "ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה'" (יהושע כ"ד 26). ראה גם שמואל א' י"ד 33-34, שמואל ב' כ' 5. בשמואל א' ו' 18 מופיעה: "אבל הגדולה". אולם על פי הקשר הכתוב, מונח זה דומה למונח: "אבן גדולה": "אבל הגדולה אשר הניחו עליה

הישראלים נצלו את מתנות הפלשתים כדי לבצע טקסים פולחניים לכבודו של ה'. עצי העגלה שמשו להבערת עצי המערכה, והפרות שמשו לקורבן עולה: "ויבקעו את עצי העגלה ואת הפרות העלו עלה לה'" (14). מתנות הזהב שהביאו פלשתים הונחו ליד הבמה (אבן הגדולה), לזיכרון: "ועכברי הזהב... עד היום הזה בשדה יהושע בית השמשי" (18)¹⁰⁹³.

לפיכך ניתן לומר, כי בסיפור זה הדרישה הפולחנית¹⁰⁹⁴ המכוונת לפלשתים לנהוג בכבוד כלפי ארון ה'.¹⁰⁹⁵ דרישה זו מתפצלת לשני סעיפים. ראשית, עליהם להשיב את ארון ה' לישראלים. שנית, מכיוון שהפלשתים הואשמו בביזוי ארון ה', עליהם להביא קורבן אשם כדי לכפר על כך.

(ב). ביזוי כלי המקדש בארמון בלשאצר (דניאל ה' 3, 23)

בסיפור היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'), מסופר כי בלשאצר מלך בבל שתה במשתה בכלי המקדש שהובאו מירושלים: "באדין היתיו מאני דהבא די הנפקו מן היכלא די בית אלהא די בירושלם ואשתיו בהון מלכא ורברבנוהי שגלתה ולחנתה" (שם 3). יד פלאית כתבה כתובת על הקיר (5), ובכך סמנה¹⁰⁹⁶ לבלשאצר כי הוא חטא כלפי ה'. דניאל, שעל פי הסיפור הבין את לשון הכתובת על הקיר, באר בנאומו, שאחד מרכיבי האשמה של בלשאצר¹⁰⁹⁷, הוא שימוש בכלי פולחן של ה' לצורך משתה: "ועל מרא שמיא התרוממת ולמאניא די ביתה היתיו קדמך ואנת ורברבנדך שגלתך ולחנתך חמרא שתין בהון" (23). על פי הסיפור, מותו של בלשאצר בלילה ההוא (שם 30), מהווה ראיה מאת ה' כי מעשיו מגונים.

את ארון ה'" (שם). ראה רש"י, ר' ישעיה מטראני, הכתר, שמואל א' ו' 18. בר אפרת, שמואל א', עמ' 110, מעיר, שנוסח תרגום השבעים מוסיף לכתוב: "אבן גדולה".

¹⁰⁹³ הנחת מתנות זהב לזיכרון, דומה להתייחסות של משה ואלעזר לתכשיטי השלל שנבזזו מהמדיינים: "ויקח משה ואלעזר את הזהב מאת שרי האלפים והמאות ויבאו אתו אל אהל מועד וזכרון לבני ישראל לפני ה'" (במדבר ל"א 54).

¹⁰⁹⁴ בסיפור זה הדרישה האלוהית נתנה באמצעות סימנים לא מילוליים מדורגים: הפגיעה בדגון המהווה אוהרה, ולאחר מכן, פגיעה בפלשתים. המענה האלוהי לבקשת האות, מגבה את תפיסתם כי השבת ארון ה' לישראלים הוא הדרישה האלוהית מהם.

¹⁰⁹⁵ בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 87-88, 89-94, טענתי, כי המסר המרכזי העולה מסיפור המכוון לפלשתים ולישראלים תושבי בית שמש כאחד, שלארון ה' אין כוח עצמאי אלא ה' הוא בעל העוצמה.

¹⁰⁹⁶ על פי דברי דניאל, המבארים את הכתובת היד נשלחה מאת ה': "באדין מן קדמוהי שליח פסא די ידא וכתבא דנה רשים" (דניאל ה' 24).

¹⁰⁹⁷ שתייה מכלי המקדש, הוא רכיב מחטאים דתיים נוספים המופיעים בסיפור: שבת לעבודה זרה (שם 4, 23), וגאווה (18-23).

לדעת פיול¹⁰⁹⁸, הצגת בלשאצר הנוהג בכל המקדש כברכוש הפרטי, מהווה ניגוד לפרוש ה"נכון" של המאורע כפי שהוא מתואר בדניאל א' 2: "ויויתן ה' בידו את יהויקים מלך יהודה ומקצת כלי בית האלהים ויביאם ארץ שנער בית אלהיו ואת הכלים הביא בית אוצר אלוהיו"¹⁰⁹⁹. לטענתה, ה' הטמין את כלי הקודש בבבל, ובלשאצר מוצג ככסיל שאינו מבין כי כלי המקדש שייכים לה¹¹⁰⁰. לפיכך, בלשאצר הסובר שכלי המקדש הוא רכוש הפרטי, מוצג ככסיל שאינו יודע לפרש את המציאות כהלכה, ולא נוהג על פי הדרישה האלוהית המחייבת אותו לנהוג בכבוד כלפי כלי פולחן ישראלים.

ג). שבח לכורש שהשיב את הכלים והתיר לבנות את המקדש

על פי הנוסח של הצהרת כורש בעזרא (א' 2-3), ובדברי הימים ב' (ל"ו 23), המלך הפרסי כורש, מצהיר כי הוא מקיים את דבר ה', ומתיר לגולים מיהודה לשוב לירושלים ולבנות את בית המקדש: "כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה". דבריו של כורש הם ראויים ומשובחים בפי הכותב הרואה בהם מעשה ה': "העיר ה' את רוח כרש מלך פרס" (עזרא א' 1, דברי הימים ב' ל"ו 22).

הצגת כורש כאיש הנאמן לה' בעזרא ובדברי הימים, אשר ה' העיר את רוחו, דומה לדמותו של כורש המוצגת בנבואת ישעיהו השני. על פי ישעיהו השני, כורש ממונה על ידי ה', להשיב את עם ישראל לירושלים ולסייע בהקמת המקדש: "האמר לכרש רעי¹¹⁰¹ וכל חפצי ישלם ולאמר לירושלם תבנה והיכל תוסד" (ישעיה מ"ד 28), "הוא יבנה עירי וגלותי ישלח" (שם מ"ה 13)¹¹⁰².

¹⁰⁹⁸ פיול, מעגל הריבונות, עמ' 117-119.

¹⁰⁹⁹ בעזרא א' 7, ה' 14, האירוע המופיע כאן מיוחס לנבוכדנצר. ניתן לומר, כי הפסוק בדניאל א' 2, מייחס לה' את הכנעת יהויקים, ולעומת זאת את לקיחת אוצרות המקדש הוא מייחס לנבוכדנצר. ראה על כך אצל קולינס, דניאל, עמ' 134.

¹¹⁰⁰ על התפיסה בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה על הגליית כלי הקודש לבבל, ועל החזרתם לירושלים, ראה אצל אקרויד, "כלי המקדש", עמ' 166-181.

¹¹⁰¹ רועה הוא כינוי למנהיג. ראה ירמיה ג' 15, כ"ג 1-4, יחזקאל ל"ד ועוד. בהמשך הנבואה מכונה כורש: "משוחו" (מ"ה 1) – ממונה על ידי ה'. ראה שמואל א' י"ב 3, שמואל ב' י"ב 7, מלכים ב' ט"ו 3, תהילים פ"ט 21, ועוד.

¹¹⁰² ראה השלמה לדיון זה לעיל בעמ' 80-82.

ii. אפיון הדרישה חרף זיהויה

הדרישה לכבד כלי פולחן מופיעה ב 4 מקרים בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה¹¹⁰³. הדרישה האלוהית מכוונת למנהיגים (סרני פלשתים), כוהנים, קוסמים ומלכים שבאו במגע עם כלי הפולחן בזמן האירועים המתוארים בכתובים (הוזה). במקרים שהגויים כבדו את כלי המקדש הם זכו לשבח (כורש), וכאשר הם פגעו בכבודם הם גונו ואף נענשו. השבח (לכורש), ההדרכה (לבלשאצר), הגינויים והענישה (לפלשתים ולבלשאצר), מלמדים כי על הגויים להימנע מלבזות כלי פולחן ישראלים.

4. האיסור לפתות ישראלים להשתתף בפולחן זר

i. הקדמה

על פי כתובים רבים הישראלים מצווים להיזהר מניסיונות של הגויים שעימם הם באים במגע, לפתותם פיתויים מיניים¹¹⁰⁴. שכן, פיתויים אלו עלולים לגרור את הישראלים לקיים פולחן לאלוהים אחרים: "הנני גרש מפניך את האמרי והכנעני והחתי והפרזי והחוי והיבוסים... פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו ולקחת מבנתיו לבנד וזנו בנתיו אחרי אלהיהן והזנו את בניך אחרי אלהיהן" (שמות ל"ד 11, 15-16). הכרה בסכנה הנובעת מעמי הסביבה, מהווה בית יוצר לחוקים¹¹⁰⁵, לשיפוט היסטוריוגרפי¹¹⁰⁶, לנאומים של מנהיגים ונביאים¹¹⁰⁷ ולמזמורים¹¹⁰⁸, המזהירים את הישראלים מפני הסכנה התרבותית הצפויה מעמי הסביבה, העלולה להסיט את הישראלים מקיום רצון ה'. הדרישה, להימנע מלפתות ישראלים לפולחן זר מתאימה למגמה של חוקים אחדים המכוונים לישראלים, האוסרים פיתוי לפולחן זר: "כי יסיתך אחיך בן אמן או בנד או בתך או אשת חיקך או

¹¹⁰³ בספרות ההיסטוריוגרפית ישנם 4 מופעים: שמואל א' ד' - ו' (פלשתים), דניאל ה' 2, 23 (בלשאצר). הסיוע של כורש בהשבת הכלים ובבניית המקדש (עזרא א', דברי הימים ב' ל"ו 22-23). מופע אחד בספרות הנבואה: כורש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7).

¹¹⁰⁴ על איסור הפיתוי המיני, כתבנו בניתוח חטאה של אשת פוטיפר (בראשית ל"ט).

¹¹⁰⁵ כגון: שמות כ"ג 24-25, ויקרא י"ח, כ', במדבר ל"ג 52-53, י"ב 3-1, 29-31, כ' 18.

¹¹⁰⁶ כגון: שופטים ג' 5-7, י' 17-17, מלכים א' י"א 2-2, מלכים ב' י"ז 7-15, עזרא ט' - י', נחמיה י"ג 1-3, 23-30, דברי הימים ב' כ"ד 18-19, כ"ה 15-16, כ"ח 23-25, ועוד. רעיון זה עומד בבסיס המאמצים של אברהם (בראשית כ"ד 3), ושל יצחק (שם, כ"ח 1) לחפש אישה לבניהם במקום רחוק, ולא לקחת אישה מבנות כנען. נשות כנען שנשא עשו ציערו אל יצחק ורבקה (שם כ"ו 34-35).

¹¹⁰⁷ כגון: דברים ז' 1-5, כ"ט 15-17, ל"א 16, יהושע כ"ג 11-13, שופטים ב' 2, ו' 10, ירמיה ג' 1-10, יחזקאל ט"ז, כ"ג, הושע ב' 9-15, ט' 10, ועוד.

רעד אשר כנפשך בסתר לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים... לא תאבה לו ולא תשמע אליו ולא תחס עינד עליו ולא תחמל ולא תכסה עליו כי הרג תהרגנו... " (דברים י"ג, 7, 9-10)¹¹⁰⁹.
על כן במקרים שבהם הגויים מצליחים לפתות ישראלים לדבוק בהם ובפולחנם, מגונים הישראלים והנוכרים כאחד¹¹¹⁰.

ii. ניתוח הכתובים

(א). חטאם של המדיינים¹¹¹¹ בסיפור "בעל פעור" (במדבר כ"ה, ל"א)

על פי סיפור "בעל פעור", השותפות של כזבי (המדיינית)¹¹¹² ביחסי המין¹¹¹³ עם זמרי בן סלוא¹¹¹⁴, היוותה עילה מרכזית לזעם האלוהי¹¹¹⁵ ולצו נקמה בעם המדייני¹¹¹⁶.

¹¹⁰⁸ כגון: תהילים ע"ח 64-55, ק"ו 34-43, נחמיה ט' 28-30.
¹¹⁰⁹ מגמה זו עומדת בבסיס חוקים, סיפורים ונבואות במקרא. דוגמות לכך: שמות ל"ב - ל"ג 11, דברים י"ג 2, שם 13-19, שופטים ו' 25-32, ח' 27, מלכים א' י"ב 26-33, ט"ו 34, ט"ז 13, ירמיה ז' 16-19, ט' 12, יחזקאל ח' ועוד. על איסור פיתוי לעבודה זרה בתוך החברה הישראלית, ראה סקירת ספרות אצל קריסטנסון, דברים א' - כ"א 9, עמ' 273.

¹¹¹⁰ בדניאל ג' מסופר על ניסיון הכפייה של נבוכדנצר על השרים הישראליים (חנניה מישאל ועזריה), להשתחוות לפסל בבקעת דורא (1-30). השרים הישראליים עמדו בנאמנותם לה', ולא חששו להיענש במוות בשריפה. ההצלה הפלאית של השרים הללו באמצעות מלאך (25), מלמדת שה' מגן על הבוטחים בו. על פי ברטון, אתיקה תיאולוגית בדניאל, עמ' 666-669, המסר המרכזי העולה מן הסיפור, היא ההגנה המובטחת לאנשים הבוטחים בה'. על פי הסיפור, האנשים שהלשינו על השרים היהודים ונבוכדנצר, לא נענשו ולא גונו על יחסם כלפי חנניה מישאל ועזריה, על כן אין מקום לדון בסיפור זה כאן.
¹¹¹¹ בסיפור החטא, מתואר הליך הפיתוי של בנות מואב (במדבר כ"ה 1), ושל כוזבי בת צור המדיינית (שם 6, 15). הכתוב נמנע לגנות את המואבים, אולם הוא בוחר לגנות את המדיינים (שם 17-18, ל"א 2, 16). נדון בכך להלן.

¹¹¹² על פי דברי ה' הסמוכים לסיפור: "ושם האשה המוכה המדיינית כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא" (15).

¹¹¹³ אין בסיפור ביאור על פרטי הפיתוי. על פי במדבר כ"ה 6, חטאו של זמרי בן סלוא היה קרבה אל כזבי: "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדיינית לעיני משה ולעיני כל ישראל" (במדבר כ"ה 6). בכתובים אחדים הצירוף: "קרב אל", בין זכר לנקבה, משמעו מגע מיני. דוגמות לכך: בראשית כ' 4, דברים כ"ב 14, ישעיה ח' 3, יחזקאל י"ח 6. הביטוי: "לעיני כל ישראל", משמעו מעשה פומבי שמהווה התרסה (ראה שמואל ב' ט"ז 22). לא סביר לומר, כי המעשה המיני אירע בפומבי, זאת עקב השימוש במונח: "קובה" המופיע בהמשך הסיפור (פסוק 8), משמעו: מקום סתר. כך מבאר ליכט, "במדבר כ"ב - ל"ו, עמ' 50. חלוקת הדעות במחקר למשמעות המונח: "קובה", והקשרו בסיפור. סקירות על כך, ראה אצל לוי, במדבר כ"א - ל"ו, עמ' 287-288, ואצל אורגן, "מרדף פנחס", עמ' 208-209, ועוד. לאור זאת, ניתן לומר כי על פי הסיפור היה מגע מיני בין זמרי בין סלוא לבין כזבי, אולם פרטי הסיפור מעורפלים. אין מסגרת עבודתנו מתאימה להכרעה בסוגיה סבוכה זו; לדעת סיוון, "אונס כזבי", עמ' 71-72, השימוש בשורש קר"ב בפסוק 6, מהווה

דברי ה' הסמוכים לסיפור, מגנים את המדיינים בלשון בוטה. ה' מכנה את המדיינים: "צורים (אויבים) ¹¹¹⁷ הם לכם" (17). המדיינים מואשמים בתכנון ובביצוע של מעשה איבה כלפי עם ישראל: **בנכליהם** ¹¹¹⁸ אשר נכלו לכם (שם 18)".

ה' מבאר את נסיבות חטאם של המדיינים: "על דבר פעור ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחתם המכה ביום המגפה על דבר פעור" (שם). המושג: "על דבר פעור", המופיע כאן פעמיים ¹¹¹⁹, מלמד כי המדיינים פיתו את הישראלים לזנות ולפולחן בעל פעור ¹¹²⁰.

ניגוד ספרותי לשימוש הפוך בשורש זה בסיפור בנות צלפחד: "ותקרבנה בנות צלפחד" (במדבר כ"ז 1). קרבה של בנות למשפט העדה בדרך מכובדת, מוצגת בניגוד לקרבה מינית הגורמת לבכי משה ועדת ישראל (כ"ה 6). ¹¹¹⁴ על פי דברי ה' הסמוכים לסיפור, השותף של כוזבי בחטא הוא: "זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני" (במדבר כ"ה 14).

¹¹¹⁵ הזעם האלוהי הופנה לישראלים ולמדיינים כאחד. כתובים רבים מתארים את הזעם האלוהי כלפי עם ישראל: "ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל" (במדבר כ"ה 3) ראה גם שם 4, 11, ל"א 16. הזעם האלוהי גרם למגפה קטלנית שנספו בה 24000 איש (כ"ה 9). בספר דברים מתוארת המגפה כעונש ספציפי לכל החוטאים הישראלים: "כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך" (דברים ד' 3). ראה גם יהושע כ"ב 17, הושע ט' 10, תהילים ק"ו 28-29. על המקורות המקראיים העוסקים בסיפור, ראה אצל באודראו, "בעל פעור", עמ' 121-132.

¹¹¹⁶ סיוון, שם, עמ' 69-75, טוענת שהריגת כוזבי על ידי פנחס (במדבר כ"ה 8), והשבח הניתן לו על כך (11-15), מהווה ניגוד להשאת דינה (בראשית ל"ד 26), ולהשאת תמר (שמואל ב' י"ג 20) ללא פגע, על ידי הנוקמים. לדעתה, היה ראוי להשוות את גורל כוזבי לגורלן של דינה ותמר. על פי דבריה, ניתן לדמות סיפורים אלו לחוק האונס בספר דברים המפריד בין דין האונס לנאנסת שלא יכולה להתגונן בשדה: "ולנער (ה) לא תעשה דבר אין לנער (ה) חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה כי בשדה מצאה צעקה הנער (ה) ואין מושיע לה" (כ"ב 26-27) אולם, על פי הכתובים, לא ניתן לדמות בין סיפור כוזבי לסיטואציה של אונס. שכן, הכתובים מייחסים למדיינים ככלל (במדבר כ"ה 16-18), ולבנותיהן בפרט (ל"א 16), כוונות זדון.

¹¹¹⁷ בדברי ה' נאמר: "צרור את המדיינים והכתם אותם" (במדבר כ"ה 17). מעשה הצוררים, מהווה עילה למלחמה בין עמים: "כי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם" (במדבר י" 9). המושג: "צורר", משמעו אויב מר, המתכנן ועושה מעשה איבה בשונאיו, כדוגמת "הצוררים" של משוררי תהילים: "בעברות צררי" (ז' 7), "חרפוני צררי" (מ"ב 11). המן מכונה: "צרר היהודים" (אסתר ג' 10, ח' 1, ט' 10), והוא "חשב" להשמידם (ג' 6-7, ח' 3, ט' 24-25).

¹¹¹⁸ בסיפור המריבה בין יוסף לבין אחיו, מסופר: "ובטרם יקרב אליהם ויתנכלו אתו להמיתו" (בראשית ל"ז 18). על פי האמור כאן, ההתנכלות משמעה, תכנון פגיעה (של האחים ביוסף) הקודמת למעשה האיבה. ראה גם תהילים ק"ה 25.

¹¹¹⁹ הביטוי: "על דבר", הוא ביטוי מנחה בדברי ה' בבמדבר כ"ה 17-18 (שלוש פעמים). ה' רוצה לדמות את אשמת כוזבי: "על דבר כזבי", לחטא בעל פעור: "על דבר פעור" (פעמיים). מושג זה מופיע גם בדברי משה על נשות מדין בבמדבר ל"א 16.

¹¹²⁰ הקשר בין מעשה כוזבי, לבין פולחן פעור, לא מופיע בסיפור המעשה. דברי ה' הסמוכים לסיפור, מקשרים בין שני החטאים.

בדברי ה' הללו, יש גינוי לכזבי: "ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחותם" (שם). ייחוסה של כזבי¹¹²¹ המופיע בדברי ה' הסמוכים לסיפור: "בת צור ראש אמות בית אב במדין" (15), "בת נשיא מדין" (18), מלמד על הסכנה הנובעת ממעשיה. שכן, מעשה הנעשה על ידי בתו של מנהיג, עלול להיות תמריץ למדייניות נוספות לנהוג כמותה.

על פי דברי משה אל מפקדי הצבא¹¹²², יוזם מעשה האיבה הוא בלעם¹¹²³, ואת המעשה בצעו בנות מדין: "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם¹¹²⁴ למסר מעל בה' על דבר פעור" (ל"א 16).

"מסירת מעל"¹¹²⁵, משמעה, סיבוך הישראלים בכבלים (למסור) של מרידה (מעל)¹¹²⁶. כלומר, נשות מדין נשלחו בעצת בלעם, לפתות את הישראלים לחטאי מין ופולחן המהווים מרד (מעל) בה'.

¹¹²¹ על פי גרסא, מדרשי שמות, עמ' 80, השם "כזבי" המיוחס לאישה מדיינית, מאפשר לדרוש משמה וממוצאה שני גינויים: מרמה (כזב), וריב (מזנים). הקשר בין שני הגינויים הללו, מצוי במשלי ו' 19: "יפיה כזבים עד שקר ומשלח מזנים בין אחים". לוצקי, "השם כזבי", עמ' 547-548, טוען שהשם: "כזבי", מהווה גינוי עקיף ל"בעל פעור", הנחשב לאליל שקר. לפי דבריו כינויה: "כזבי", בהקשר הנוכחי מהווה גינוי ספרותי נוסף.

¹¹²² אורגן, "נקמת פנחס", עמ' 211, טוענת כי שתי הדמויות: פנחס (כ"ה 7-13, ל"א 6) וצור אביה של כזבי (כ"ה 15, ל"א 8), המופיעים ב סיפור החטא (במדבר כ"ה) ובסיפור הנקמה (שם ל"א), מעידים על קשר בין שני המקורות.

¹¹²³ רופא, ספר בלעם, עמ' 48-49, טוען שלפי הכתוב במדבר ל"א 16, בלעם נחשב מדייני. זאת ניתן להסיק מהכללתו ברשימת מנהיגי מדין המומתים במלחמה (שם 8, יהושע י"ג 22). נות, במדבר, עמ' 173, ליכט, במדבר כ"ב - ל"ו, עמ' 44, ג'קובס, עקביות במיכה, עמ' 169, ועוד, מקשרים בין הצגת בלעם כאויב וכרשע החפץ לקלל את עם ישראל ולכלותם, לבין ה"נכלים" של המדיינים. לדעתם, "בדבר בלעם" (במדבר ל"א 16), מבואר בנבואת מיכה: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אותו בלעם בן בעור מן השטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה'" (מיכה ו' 5). המקום שטים, מרמז על חטא בעל פעור שהתרחש בשטים (במדבר כ"ה 1). אולם קשה להסיק מתוך נבואת מיכה, על זיקה בין בלעם לבין חטא המדיינים. שכן, מיכה מציג מסורת מעורפלת הכוללת, סיפורים אחדים של "צדקות ה'" (מיכה ו' 5): מן השטים עד הגלגל. לפיכך, לא חייב להימצא קשר בין בלק ובלעם, המופיעים בראשית הפסוק, לבין "השטים", שמופיעים לאחר מכן. סבירה דעת ורגון, מיכה, עמ' 174, המבאר את הכתוב: "מן השיטים עד הגלגל", על נס בקיעת הירדן בימי יהושע, שהתבצע במהלך מסע מהשטים (יהושע ג' 1) ועד הגלגל (שם ה' 9).

¹¹²⁴ דמיון הביטויים: "דבר בלעם", "ל"דבר פעור", יוצר זיקה הדוקה בין בלעם יוזם החטא, ובין תוצאותיו החמורות: "ותהי המגפה בעדת ה'". בסיפור המלחמה על מדין מופיעה הריגת בלעם, סמוך להריגת מנהיגי מדין (במדבר ל"א 8, יהושע י"ג 21-22). סמיכות זו, מלמדת על שותפות של בלעם עם מנהיגי מדין בתכנון ובביצוע חטא בעל פעור.

¹¹²⁵ הצירוף: "מסר מעל", הוא יחידאי. ליכט, "שם", עמ' 121, אומר: "מס"ר הרגיל בעברית של היום לקוח מלשון תנאים. המשמע המדויק של המלה במקרא אינו ידוע; המשמע הכללי נלמד מן ההקשר". לוי, במדבר כ"א - ל"ו, עמ' 452, טוען ששורש: "מסר" הכתוב כאן, דומה לניב המופיע ביחזקאל כ' 37: "במסרת הברית". לפיכך השורש מס"ר, דומה לכבלים ולמסרות: "מי שלח פרא חפשי ומסרות ערוד מי פתח" (איוב ל"ט 5). ראה גם ישעיה כ"ח 22, נ"ב 2, ירמיה ב' 20, ה' 5, כ"ז 2, תהילים קט"ז 16, ועוד. הסבר זה דומה לביאורו של גרינברג, יחזקאל א' - כ', עמ' 372-373, המקשר בין המילה "מסרת", לבין השורש "אסר". שכן

על פי הציווי של משה, יש להרוג את כל נשות מדין "היודעות משכב זכר" השותפות לחטא:

"וכל אשה ידעת איש למשכב זכר הרגו וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם" (18-17). השימוש הכפול במלה: "כל", מעיד על שיפוט כוללני (קיבוצי) כלפי הנשים. דומה הדבר לביצוע "חרם" במצוות ה': "הכה תכה את ישבי העיר ההיא לפי חרב החרם אתה ואת כל אשר בה" (דברים י"ג 16) "לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרים" (דברים כ"ו 16-17)¹¹²⁷. נידוי¹¹²⁸ טוענת שביצוע חרם בשעת מלחמה הוא מעשה פולחני: "In Numbers 31, as is in the ban texts, war" .on some level of ritual"

אולם המלחמה במדינים היא ייחודית. משה מתיר להחיות נערות צעירות: "וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם" (במדבר ל"א 18), והחיללים מצווים להיטהר: "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים כל הרג נפש וכל נגע בחלל תתחטאו ביום השלישי וביום השביעי אתם ושביכם" (19)¹¹²⁹. נידוי¹¹³⁰ טוענת שחוקי ההיטהרות לאחר הריגת הנשים הבוגרות (במדבר ל"א 19-24), מעידות על מורכבות אתית בביצוע החרם בסיפור. שכן, הריגת נשים אויבות שאינן חמושות שלא הוכח כי הן שותפות למעשה הפיתוי, מהווה מעשה הטעון כפרה: "Finally, Numbers 31 expresses genuine ambivalence concerning the ethics of war"¹¹³¹.

מוסרות הן כבלי אסורים. בדרך זו, ניתן להסביר את השימוש הכפול בשורש מס"ר במדבר ל"א. בפסוק 5 מופיע: "וימסרו מאלפי ישראל אלף למטה". משמע ניב זה בהקשרו: מינוי חיילים המהווים שליחים (הקשורים) לכל מטה (שבט). בפסוק 16 מתרגם לוין את הניב: "למסור מעל", שם, בעמ' 455-456: "to" array forces in sacrilegious rebellion". כלומר נשות מדין סבכו את הישראלים בכבלים של מעל ומרד בה.¹¹²⁶ בסיפור בניית המזבח בירדן (יהושע כ"ב), מופיעים השורשים: "מעל", ו"מרד" לסירוגין, כגון: "אם במרד ואם במעל בה" (22) ראה גם: "מעל" 16, 20, 31 פעמיים, "מרד" 16, 18, 19 פעמיים, 29. בסיפור זה, חטא בעל פעור שחטאו הישראלים, מהווה דוגמה ל"מרד ומעל" (16-18). על כן סביר לומר, שמשמעות השורש: "מעל" כאן, הוא מרידה פולחנית בה'. ווקלי, "מעל", עמ' 1023, טוען שיש לדמות את ה"מעל" המופיע כאן, לשימוש הנפוץ בשורש מע"ל, בספרי עזרא ונחמיה (עזרא ט' 2, 4, י' 2, 6, 10, נחמיה י"ג 27), שמשמעו איסור נשואי תערובת.¹¹²⁷ ראה גם יהושע ז' 17, שופטים כ' 48, שמואל א' ט"ו, מלכים א' כ' 42, ישעיה ל"ד 5-6, ירמיה נ"א 3-4, 11, ועוד. על רעיון "החרם" במקרא, ראה סקירה לעיל בעמ' 145, הערות 871-872.¹¹²⁸ נידוי, "מלחמה, נשים", עמ' 53.¹¹²⁹ לשון משה דומה ללשון החוק במדבר י"ט: "הנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים הוא יתחטא בו ביום השלישי וביום השביעי... וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב" (11-12, 16).¹¹³⁰ נידוי, שם, עמ' 51-53.¹¹³¹ שם עמ' 53. מורי, "שפיכת דם", עמ' 457-476, מדמה בין הבעייתיות האתית בהריגת הנשים במדבר ל"א, לבין דברי ה' אל דוד: "דם לרב שפכת ומלחמות גדלות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת

לדעת אורגן¹¹³², ההבחנה של משה בין נשים "יודעות משכב זכר" לבין "טף בנשים", מלמדת על ניסיון להעניש את הנשים החוטאות ולהימנע מפגיעה בצעירות החפות מפשע. ייתכן וניתן להסיק מהכתוב, כי משה האשים את כל בנות מדין הבוגרות בשותפות למוזימת הפיתוי, ולכן הן הומתו¹¹³³.

(ב). הפיתוי הפולחני של נשות שלמה (מלכים א' י"א 1-10, נחמיה י"ג 26)

על פי המתואר במלכים א' י"א 2-1, שלמה פותה על ידי נשים נוכריות¹¹³⁴ משישה עמים לקיים פולחן זר: "והמלך שלמה אהב¹¹³⁵ נשים נכריות רבות ואת בת פרעה¹¹³⁶ מואביות עמניות אדמיות

ארצה לפני" (דברי הימים א' כ"ב 8). לדעתו (עמ' 471-472), חוקי הטוהרה המכוונים ל"כל הרג נפש וכל נגע בחלל" (במדבר ל"א 19), מכפרים על פגיעה בנשים שאינן חמושות (civilian) במצוות ה'.
אורגן, "נקמת פנחס", עמ' 212.¹¹³²

¹¹³³ סמוך לסיפור חטא המדייניות, מופיע סיפור על בנות מואב שקראו לעם לאכול מזבחי אלוהיהן ולהשתחוות לאלוהיהן: "ויחל העם לזנות אל בנות מואב ותקראן לעם לזבחי אלהיהן ויאכל העם וישתחו לאלהיהן" (במדבר כ"ה 2-1). אולם בניגוד למסופר על המדיינים, הכתוב נמנע מלגנות בדרך כלשהי את המואבים בכלל, ואת בנותיהם המפתות בפרט, שכן היוזמים לקשר עימיהן היו הישראלים: "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (1). קשה לומר כי הגינוי לישראלים שפיתו על ידי המואביות, מהווה גינוי עקיף למפתות. שכן, בסיפור הסמוך יש גינוי מפורש למדייניות, אולם אין בסיפור הסבר להימנעות גינוי וענישה למואבים. נוסף על כך, בחוק איסור החיתון עם המואבים מופיעה אשמת שכירת בלעם והסיפור המתואר כאן אינו משולב בנימוק להתרחק מהם (דברים כ"ג 4-5, נחמיה י"ג 2-1). יתכן ובנאום המופיע בספר דברים, יש נימוק להימנעות המלחמה במואב. לדעת הנואם, המואבים קבלו את ארצם ירושה מלוט אביהם, ולירושה זו יש גושפנקה אלוהית: "ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה כי לא אתן לך מארצו ירשה כי לבני לוט נתתי את ער ירשה" (דברים ב' 9). יתכן והשימוש במלה: "תצרי", מהווה ניגוד להתייחסות אל המדיינים: "וצרר את המדיינים והכיתם אותם" (במדבר כ"ה 17). הסבר זה מבאר, מדוע הישראלים לא נלחמו במואבים בימי משה, אולם אין בכך הסבר, מדוע נמנע הכתוב לגנותם על חלקם בחטא בעל פעור בבמדבר כ"ה 17-18, ל"א 2, 16, בדברים כ"ג 4-5, ובנחמיה י"ג 2-1? מילגרם, "במדבר", עמ' 153, טוען שניתן להבין מהכתובים כי גם במדבר כ"ה 1-2, עוסק במדייניות. לדעתו, "בנות מואב", הן בנות מדייניות שהיו בארץ מואב. שכן, בארץ מואב היו עמים שונים, וביניהם מדיינים. סיוע לכך, הוא ההתייעצות של בלק עם זקני מדין (במדבר כ"ב 4), וצירוף המדיינים למשלחת מטעמו אל בלעם (7). מתאים לכך הסיפור בספר בראשית: "המכה את מדין בשדה מואב" (בראשית ל"ו 35). אולם אין הכתוב במדבר כ"ה 1, אומר זאת במפורש. הכתוב עצמו מפריד בסיפור בין מואב לבין מדין ולא מעיד על עירוב אוכלוסין ביניהם. ההסבר המובא במחקר לקושי זה, מעלה השערה, שיש בספר במדבר שתי מסורות שונות, המתארות אירועים שונים. מסורת המספרת על חטא בנות מואב, ולא מגנה אותן, ומסורת המספרת על חטא בנות מדין, ומגנה אותן. ראה על כך אצל ליכט, במדבר כ"ב - ל"ו, עמ' 43-45, לוקן, במדבר כ"א - ל"ו, עמ' 282-291, ועוד. אולם גם הסבר זה אינו מספק. לא ברור מדוע לא מגונות המואביות על פי הסיפור הראשון (במדבר כ"ה 2-1)? לפיכך סביר לומר שהכתוב לא מייחס כוונת זדון לבנות מואב, ועל כן הן לא מגונות.

צדנית חתנית¹¹³⁷... מן הגוים אשר אמר ה' לאת תבאו בהם והם לא יבואו בכס¹¹³⁸ אכן יטו את

לבבכם דבק¹¹³⁹ שלמה לאהבה" (מלכים א' י"א 2-1). הפיתוי של הנשים מגונה בכתוב: "ויטו נשיו

את לבו... ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים" (3-4)¹¹⁴⁰.

¹¹³⁴ מכיוון שהכתוב עצמו מכנה נשים אלו: נוכריות, "מן הגוים" (מלכים א' י"א 2-1, 8), ולא מכיר בהצטרפותן לקהל הישראלי: "מן הגוים אשר אמר ה' לא תבאו בהם והם לא יבאו בכס", נדון בחטא זה כאן.

¹¹³⁵ השורש אה"ב מופיע כאן פעמיים: "והמלך שלמה אהב... לאהבה" (מלכים א' י"א 2-1). סביר לומר כי לשורש אה"ב בהקשר זה יש משמעות דיפלומטית. זאת ניתן להסיק, מהכתוב על יחסי דוד עם חירם מלך צור: "כי אהב היה חירם לדוד כל הימים" (שם ה' 15), ועל סמך שימוש דומה בכתובות קדומות. ראה על כך אצל מורן, "אהבת ה'", עמ' 80-81, כוגן, מלכים א', עמ' 226, ועוד.

¹¹³⁶ מתאר "חטאי שלמה", מייחד את בת פרעה מהנשים האחרות. זאת עקב המעמד הפוליטי המיוחד שזכה שלמה, על פי התיאור, בעקבות הנשואים הדיפלומטיים הללו. ראה על כך, אצל ארבלי רווה, בת המלך, 179-188.

¹¹³⁷ רשימת העמים האסורים בדברים ז', כוללת את שבעת עמי כנען: "גוים רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסים... ולא תתחתן בס בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים" (ז' 3-1), ורשימת העמים האסורים בדברים כ"ג, כוללת את העמונים, המואבים המצרים והאדומים: "לא יבוא עמוני ומאבי בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם" "לא תתעב אדמי... לא תתעב מצרי... בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'" (דברים כ"ג 5-4, 8-9). ציון נשים צידוניות ברשימת פסולי חיתון הוא ייחודי. אולם יתכן, ומתאר חטאי שלמה מקשר ביניהן לבין קבוצת עמי כנען. שכן, בבראשית י" 16 מסופר כי צידון הוא בכורו של כנען. ישנה מסורת בספרות הנבואה המייחדת את צור וצידון (לפרקים מופיע רק העם הצורי) משאר עמי כנען. ישעיה כ"ג, כ"ו - כ"ח 24, עמוס א' 11-12, זכריה ט' 2-4. בנבואת ישעיהו על צור מכונים צור וצידון: "כנען": "ה' צוה אל כנען" (כ"ג 11). זאת ועוד, וויטנברג, "שמות ל"ד", עמ' 334-346, טוען כי החוקים המזהירים מפני בנות הכנענים והחטאים הנובעים מהם (שמות ל"ד 12-16) חוברו בעקבות נשואי איזבל עם אחאב. דבריו נסמכים מגיוני הנשואים של אחאב עם איזבל (מלכים א' ט"ז 31), הפולחן הזר (שם, ושם י"ח 18, הרציחות (שם י"ח 4, י"ט 2, כ"א) הזנות והכשפים (מלכים ב' ט' 22) שפשטו בישראל בתקופה זו, המתאימים לאזהרות ריחוק מעמי כנען.

¹¹³⁸ קנופרס, "מין דת ופוליטיקה", עמ' 135, טוען שהדמיון הלשוני בין מלכים א' י"א 2 ("מן הגוים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבאו בהם והם לא יבאו בכס"), לבין יהושע כ"ג 12 ("כי אם שוב תשובו ודבקתם ביתר הגוים האלה הנשארים האלה אתכם והתחתנתם בהם ונאתם בהם והם בכס"), מלמד על מגמה זהה. למדים מכך על הרחבת איסור נשואי תערובת עם עמי הסביבה, העלולים לפתות את הישראלים לפולחן זר. אין מקום לדון כאן באיסור נשואי התערובת, וזיקת הכתוב כאן למאבק בנשים הנוכריות בעזרא (ט' - י'), ובנחמיה (ו' 18, י' 31, י"ג 1, 23-24). ראה על כך אצל זר כבוד, "נשואי תערובת", עמ' 164-165, ואצל פריש, "תיאור חטאי שלמה", בעמ' 171, הערה 21.

¹¹³⁹ משמעות השורש דב"ק היא היצמדות והצטרפות (ראה ירמיה י"ג 11, רות א' 14, ב' 8), כלומר שלמה נקשר עם הנשים בקשר רגשי ובקשר נישואין (ראה בראשית ב' 24, ל"ד 3, יהושע כ"ד 12).

¹¹⁴⁰ כתובים אלו מבארים את איסור ריבוי הנשים המופיע בחוק המלך: "ולא ירבה לו נשים ולא יסוד לבנו" (דברים י"ז 17).

האשמה ספציפית לנשות שלמה מתאימה לסיפור בספר נחמיה: "הלא על אלה חטא שלמה מלך ישראל... גם אותו החטיאו הנשים הנכריות" (נחמיה י"ג 26). בלנקינסופ¹¹⁴¹ טוען, כי נחמיה משווה בין הפולחן הזר בירושלים בימי שלמה, לבין הסכנה בימיו, כאשר ישנם בנים אשר "אינם מכירים לדבר יהודית" (נחמיה י"ג 24). על פי דברי נחמיה, נשואי תערובת עלולים לדרדר את העם לקיום פולחן זר.

על פי "תיאור חטאי שלמה", הפיתוי של הנשים צלח¹¹⁴², שכן שלמה בנה עבורן מקדשים לאלוהיהן: "אז יבנה שלמה במה לכמש שקץ מואב בהר אשר על פני ירושלים¹¹⁴³ ולמלך שקץ בני עמון וכן עשה לכל נשיו הנכריות מקטירות¹¹⁴⁴ ומזבחות לאלוהיהן" (מלכים א' י"א 7-8)¹¹⁴⁵.

iii. אפיון הדרישה ואופן זיהויה

הדרישה להימנע מלפתות ישראלים לפולחן זר מופיע שלוש פעמים¹¹⁴⁶. האיסור מכוון לעמים¹¹⁴⁷ המופיעים בכתובים בכלל ולבנותיהם בפרט. האיסור מכוון לעמים בתקופה שבה התרחשו האירועים המתוארים בכתובים (הווה). הגיוניים והענישה (במלחמה עם מדין), מלמדים כי הגויים אסורים לפנות את הישראלים לפולחן זר.

¹¹⁴¹ בלנקינסופ, "הרקע ההיסטורי של האישה הזרה", עמ' 459.

¹¹⁴² גינוי לנשות שלמה המופיע כאן, שונה משלוש פעמים נוספות בהם מחבר ספר מלכים מגנה ישראלים המקיימים פולחן במקדשים אלו. מיד לאחר תיאור החטא מופיע כעס אלוהי: "ויתאנף ה' בשלמה כי נטה לבבו מעם ה' אלהי ישראל" (מלכים א' י"א 9), אחיה השילוני בתוכחתו מזכיר את במות הפולחן הללו (שם 33) ומספר תיקוני יאשיהו משבח את ניתוצם (מלכים ב' כ"ג 13-14). בשלושת המקורות הללו, מגונה שלמה לבדו, ולא מופיעה אשמת הנשים כלל.

¹¹⁴³ קנופרס, *שתי אומות תחת ה'*, עמ' 146, טוען שהקמת פולחן זר בהר מול ירושלים, פוגע בכבודו של המקדש כמקום פולחן ריכוזי.

¹¹⁴⁴ לדעת כהן, "מקטירות", עמ' 267-268, הניקוד של המסורה אינו מדויק. לדעתו, כוונת הכתוב לשמות עצם: "מקטרות ומזבחות", שהם אביזרי פולחן ששלמה הקים עבור נשותיו.

¹¹⁴⁵ לדעת ארבלי רווה, *בת המלך*, עמ' 187, ישנו קשר בין הפולחן הזר בירושלים לבין הסכמים פוליטיים שנלוו לנישואים הדיפלומטיים עם הנשים הזרות. לדבריה: "אף הפולחן הזר הבא בעקבות הנשים הזרות הוא לעתים במידה מסוימת, תשלום או וויתור בהסכמים מעין אלה, או אולי הינו דבר מובן מאליו בנסיבות החדשות". מזר, "ימי דוד ושלמה", עמ' 79, טוען כי הפולחן הזר, שהיה בשלהי ימי שלמה גרם לסכסוכים דתיים בממלכה וגרם לזעזוע חברתי שקרב את שקיעת הממלכה המאוחדת.

¹¹⁴⁶ סיפור הפיתוי של המדייניות (במדבר כ"ה, ל"א), התייחסותו של יהושע לעמי כנען (יהושע כ"ג 12), ותיאור חטאי שלמה (מלכים א' י"א 1-11, נחמיה י"ג 26).

¹¹⁴⁷ במדבר ל"א 16 מופיע בלעם יוזם מעשה הפיתוי, וכל העם המדייני נחשב שותף בכך.

i. ניתוח הכתובים

(א). הדרישה האלוהית מפרעה לעודד את הפולחן הישראלי במדבר (שמות ה' 1, י' 25)

בסיפור "יציאת מצרים", מופיעה דרישה המכוונת לפרעה לאפשר לישראלים לקיים "חג" לה' במדבר: "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר" (שמות ה' 1) ¹¹⁴⁹. על פי דברי משה, ה' ימית את הישראלים אם יתשלחו, ולא יקיימו את טקסי החג במועד: "פן יפגענו בדבר או בחרב" (3), על כן קיום הטקס במועדו הוא הכרחי. על פי סיפורי הנדודים במדבר, הנימוק על הסכנה הכרוכה במניעת הפולחן שלושה ימים לאחר יציאה ממצרים, אינו ממשי. זאת עקב קיום הפולחן בהר סיני **חודשיים לאחר מכן** (שמות י"ט 1 ואילך). סביר לומר, כי נימוק זה הוא טכסי של הערמה (אמתלה), שנועד להקהות את השחרור מעבדות מצרים באמצעות הצגתה כיציאה זמנית ¹¹⁵⁰.

לאחר מכת החושך, פרעה מציע למשה ולאהרון לאפשר יציאה של כל הישראלים ממצרים, ולהשאיר את הצאן במצרים: "לכו עבדו את ה' רק צאנכם ובקרכם יצג גם טפכם ילך עמכם" (י' 24). הצעת פרעה אינה טובה עבור הישראלים. שכן הצטיידות בצאן ובקר **חיונית** לקיום טקסי החג. לפיכך משה מסרב להצעתו של פרעה ומחייב אותו לעודד את הפולחן הישראלי **במימון ממלכתי** של צאן ובקר: "גם אתה תתן בידנו זבחים ועלת ועשינו לה' אלוהינו" (שמות י' 25). זאת

¹¹⁴⁸ הניתוח הרעיוני על איסור פיתוי פולחן זר רלוונטי כאן, לפיכך אין מקום לערוך דיון נוסף על כך כאן; בסיפור דניאל בגוב האריות (דניאל ו'), שרי מלך פרס, השפיעו על דריוש המדי, לחוקק חוק, האוסר תפילה ובקשה מאל ומאדם במשך שלושים יום (8). דניאל שהתפלל לה' בביתו (11), נתפס על ידי השרים (12) והושלך לבור האריות (17). דניאל ניצל באמצעות מלאך (22-23), והשרים הושלכו אל הבור ומתו (25). לוינגר, "דניאל בגוב האריות", עמ' 330, מכנה את השרים: "סיעת התככנים שונאי ישראל". על פי הסיפור, השרים הומתו משום שהם **דברו רעה על דניאל**: "ואמר מלכא והיתנו גבריא אלך די אכלו קרצוהי די דניאל" (25). "אכלו קרצוהי", המופיע כאן, ו"אכלו קרצוהו", המופיע בסיפור השלכת חנניה מישאל ועזריה אל כבשן האש (גי' 8), דומה לניב אכדי (akālu karšam), לפיו, אכילת בשרו של אדם, מהווה דימוי להכפשתו. ראה על כך אצל הכהן וקיל, דניאל, עמ' ס"ה-ס"ו, מלול, "דניאל", עמ' 42. לפיכך ניתן לומר, כי מניעת התפילה של דניאל אינה דרישה מפורשת שעליה נעשו השרים, אלא הגיוני לכך הוא **עקיף**. על כן אין מקום לדון בכך כאן.

¹¹⁴⁹ לבנסון, **התני"ך והביקורת ההיסטורית**, עמ' 144, טוען כי התביעה של ה' מפרעה לאפשר לעם ישראל לעבוד את ה' **לבדו**, לפיכך עליו לשחררם. הציווי לקיים חג במדבר, שלושה ימים מיום יציאת מצרים: "ולכח דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו" (שמות ה' 3), ייחודי לסיפור זה. סביר לומר, כי הציווי של משה אל פרעה מהווה יישום של דברי ה' אל משה, במעמד הסנה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג' 12).

¹¹⁵⁰ על משמעות "מוטיב הערמה", בסיפור יציאת מצרים, ראה אצל ליושטאם, **מסורת יציאת מצרים**, עמ'

ועוד, הסיוע של פרעה לפולחן הישראלי מממש את ההישג הפוליטי של יציאת מצרים: כניעת פרעה לה,¹¹⁵¹.

ניתן להוסיף, כי הסיוע ממלכתי של פרעה נועד להקרין שמחת חג על המשתתפים בחג הישראלי, זאת כפי שנהגו שלמה וחזקיהו באירועים פולחניים במקדש: "אלף עלת יעלה שלמה על המזבח ההוא" (מלכים א' ג' 4, דברי הימים ב' א' 6), "ויזבח שלמה את זבח השלמים אשר זבח לה' בקר עשרים ושנים אלף וצאן מאה ועשרים אלף" (שם ח' 63, דברי הימים ב' ז' 5), "כי חזקיהו מלך יהודה הרים לקהל אלף פרים ושבעת אלפים צאן והשרים הרימו לקהל פרים אלף וצאן עשרת אלפים... וישמחו כל קהל יהודה והכהנים והלויים... ותהי שמחה גדולה בירושלם כי מימי שלמה בן דויד מלך ישראל לא כזאת בירושלם" (דברי הימים ב' ל' 24-25, 27)¹¹⁵².

(ב). גינוי הפרעה לבניין המקדש ולביצור ירושלים (עזרא ד')¹¹⁵³

בספר עזרא מסופר על צרי יהודה ובנימין אשר בקשו להשתתף בפולחן היהודי: "כי ככם נדרוש לאלהיכם ולו"¹¹⁵⁴ אנחנו זבחים מימי אסרחדן מלך אשור המעלה אתנו פה" (2) ונדחו על ידי זרובבל, ישוע ושאר ראשי האבות (3). דחייתם גרמה להם לבצע פעולות איבה שעיכבו את בנין המקדש וביצור ירושלים.

¹¹⁵¹ החובה המוטלת על פרעה לממן זבחים ועולות, מהווה רכיב חשוב במטרה של סיפור יציאת מצרים: הכנעה מוחלטת של פרעה, והבאתו להכיר בה'. ראה על כך גרינשטיין, "מכת בכורות", עמ' 565, האוטמן, "שמות" 2, עמ' 126, קוגינס, ספר שמות, עמ' 44, ועוד.

¹¹⁵² במקרים אחדים שמחים העם על ריבוי קורבנות ללא מימון ממלכתי. ראה במדבר ז', דברי הימים א' כ"ט 21-22, דברי הימים ב' כ"ט 31-33, 36.

¹¹⁵³ האופק הכרונולוגי בעזרא ד' הוא רב: מימי כורש (538 -) (פסוק 5), ועד ימי ארתחשסתא (465 -) (פסוק 7). וניתן להסתייע במתואר בנחמיה א' - ג', כדי ללמוד על האירועים המתוארים כאן. אולם מחבר עזרא, מקשר בין שני העניינים המתוארים בו: עיכוב בניין המקדש, ועיכוב ביצור ירושלים. בדיון הנוכחי, נעסוק בהיבט הפולחני של המתואר כאן. על הרקע ההיסטורי וביאור המאורעות המתוארים בעזרא ד', ראה אצל פליישמן, "חקירת משלחת תנ"י", עמ' 81-102, ובמחקרו המשלים עניין זה המבאר את הכתוב בעזרא ו' 22 בהקשרו ההיסטורי, "מלך אשור", עמ' 37-45. הגינויים בספר נחמיה לצרי יהודה שלועגים ומפריעים לפעולות ביצור ירושלים (ב' 19-20, ג' 33 - ד') לא נחשבים כמופעים בהקשר הפולחני. שכן, מחבר נחמיה עוסק בנוק המדיני של פעולות הצרים, ולא במשמעותן הפולחנית.

¹¹⁵⁴ הכתיב: "לא", המופיע כאן, הופך את משמעות המשפט. לפי הקרי: "ולו אנחנו זבחים", משמעו: אנו עובדים את ה' דורות רבים. ולעומתו, הכתיב: "ולא אנחנו זבחים", משמעו אין אנו עובדים את ה' דורות רבים. לפיכך ניתן לומר, כי הקרי, משקף גינוי נוסף של המחבר, השם בפי צרי יהודה ניסוח לא ראוי, המוכיח על סירובם לעבוד את ה' דורות רבים. ראה על כך בחיבורי, שם, עמ' 96-97.

דקסינגר¹¹⁵⁵ טוען, כי הכתוב בעזרא ד' 2, מזהה את צרי יהודה ובנימין עם השבויים הנוכרים שהובאו מכותה עוא וספרוים, על פי ספר מלכים: "ויבא מלך אשור מבבל ומכותה ומעוא ומחמת ומספרוים וישב בערי שמרון תחת בני ישראל" (מלכים ב' י"ז 24)¹¹⁵⁶. כלומר, **מחבר הסיפור מתייחס אליהם כאל נוכרים** שאינם מתאימים להצטרף לעבודת ה' של שבי ציון: "לא לכם ולנו לבנות בית לאלהנו" (עזרא ד' 3)¹¹⁵⁷.

צרי יהודה ובנימין עכבו את הבנייה בירושלים בשתי תקופות. בעידן הראשון, צרי יהודה ובנימין מנעו את בניית המקדש כל ימי כורש ועד השנה השניה לדריוש (עזרא ד' 5, 24)¹¹⁵⁸. זאת עשו באמצעות הבהלות, אימים ושידול אנשי השלטון לעכב את מלאכת הבנייה: "ויהי עם הארץ מרפים ידי עם יהודה ומבהלים¹¹⁵⁹ אותם לבנות וסכרים עליהם יועצים להפר עצתם" (4-5)¹¹⁶⁰.

קויפמן¹¹⁶¹ טוען כי צרי יהודה ובנימין מנעו את הבנייה באמצעות הסתננויות, גניבת חומרי בנייה והריסת מבנים¹¹⁶².

¹¹⁵⁵ דקסינגר, "דוגמה שומרנית", עמ' 93.

¹¹⁵⁶ "The Enemies of Judah and Benjamin' mentioned there are the Samaritans on the basis of the *unambiguous allusion to ii Kings 17. 24-41*. ראה גם סקירה על כך בחיבורי, *מסרים לא מילוליים*, עמ' 97, הערה 46. על הפולמוס אודות מוצאם של יושבי שומרון, כתבתי שם, בעמ' 96, ובהערות 42-43.

¹¹⁵⁷ ישנה אפשרות שחלק מהאויבים המופיעים בעזרא ד', היו שרידים של מלכות הצפון והם ישראלים שלא גלו עם אחיהם (מלכים ב' י"ז 6, 23). אולם על פי הכתוב בעזרא ד', האויבים אינם שייכים לקהל היהודי הלגיטימי. גינוי עזרא ל"צרי יהודה ובנימין", משולב עם גינוי לנושאי תפקידים ממלכתיים בשלטון הפרסי: רחום בעל טעם, שמשי ספרא, ועמיתיהם שיושבים בשומרון ובעבר הנהר (עזרא ד' 8, 17), והצבא הפרסי שמנע בפועל את בנין המקדש "באדרע ובחיל" (23). על כן ניתן ללמוד מהסיפור, על איסור אלוהי המכוון ל**נוכרים** למנוע מהישראלים לבנות את המקדש ולקיים בו את הפולחן לה'.

¹¹⁵⁸ לדעת הלצר, "עזרא", עמ' 150, שבתה העבודת הבנייה בין 538 - ועד ל 522 - או 521 - (בין 16 ל 17 שנה).

¹¹⁵⁹ בגרסת דברי הימים למצור סנחריב, מכונים דברי ההפחדה של רבשקה - הבהלה: "ויקראו בקול גדול יהודית על עם ירושלם אשר על החומה ליראם ולבהלם למען ילכדו את העיר" (דברי הימים ב' ל"ב 18). על ידי נאום הפחדה, האשורים רצו ליצור דמורלזציה בקרב הלוחמים, ובכך להקל על כיבוש ירושלים.

¹¹⁶⁰ כך מפרשים זר כבוד, עזרא, עמ' כ"ז, קוכמן, "עזרא", עמ' 150.

¹¹⁶¹ קויפמן, *תולדות ד'*, עמ' 525.

¹¹⁶² נבואות חגי וזכריה (עזרא ה' 1-2, חגי א' - ב 9, זכריה א' - ח'), ותוצאות החקירה של תתני פחת עבר הנהר ושתר בזני ועמיתיהם, הביאו לחידוש בניין המקדש (עזרא ה' 6 - ו' 18). ראה על כך בהרחבה אצל פלישמן, "משלחת החקירה של תתני", עמ' 81-102.

בעידן השני, בתחילת ימי ארתחשסתא (7)¹¹⁶³ שלחו רחום בעל טעם ושמשי ספרא אגרת לשלטון הפרסי, המאשימה את הישראלים במרידה (8-16)¹¹⁶⁴. אגרת זו השביתה את הבנייה בירושלים לחלוטין, וגרמה לבושה ולצער לתושבי ירושלים ולאובהיה (נחמיה א' - ב' 17)¹¹⁶⁵.

על פי הסיפור, ארתחשסתא מלך פרס, נענה למכתב של צרי יהודה ובנימין ושלח כוח צבאי¹¹⁶⁶ כדי לבטל את ביצור העיר: "אזלו בבהילו לירושלם על יהודיא ובטילו הימו באדרע ובחיל" (עזרא ד' 23)¹¹⁶⁷. הכהן¹¹⁶⁸ טוען, שניתן ללמוד מכתוב זה, כי מלכי פרס גילו עוינות ליהודים, ולכן נענו ברצון לאגרת רחום. על כן ניתן לומר, כי על פי הסיפור, מלכי פרס ופקידיהם, היו שותפים למניעת הבנייה הישראלית בירושלים.

על פי הסיפורים הללו, צרי יהודה כרכו נזק מדיני עם הפרעה לפולחן הישראלי. שכן, עיכוב בניין המקדש וביצור העיר, מנע מהישראלים לקיים את החוקים הפולחניים, שיש לקיימם בתוך "היכל ה'" (עזרא ד' 1), בהשקט ובבטחה.

האיגרת שמנעה את בניית חומת ירושלים מכונה בשם: "שטנה" (6). קליין¹¹⁶⁹ וגרג¹¹⁷⁰ טוענים כי יש קשר בין שורש שט"ן לשט"ם, שמשמעו שנאה: "וישטם עשו את יעקב" (בראשית כ"ז 41)¹¹⁷¹. כינוי זה בהקשרו, דומה לכינויים של דוד בפי סרני פלשתים: "ולא יהיה לנו לשטן במלחמה"

¹¹⁶³ סבירים דברי זר כבוד, עזרא, עמ' כח, הטוען כי אירוע זה אירע בראשית מלכות ארתחשסתא. שכן, בשנת 20 לארתחשסתא (445-), עלה נחמיה מצויד באישור מידו המתיר לו לבצר את ירושלים (נחמיה ב' 1-11). לפיכך, סביר לומר שאגרת רחום נכתבה כעשרים שנה קודם לכן. ראה על כך אצל קוכמן, "עזרא", עמ' 151.

¹¹⁶⁴ הכהן, "אגרת רחום", עמ' 89-90, מסביר שהעילה להאשמת שבי ציון במרידה, היא בנייה ללא אישור מלכותי. על פי ספר עזרא, היה צורך באישור מלכותי על מפעלי בנייה: "כרשיון כורש מלך פרס עליהם" (עזרא ג' 7).

¹¹⁶⁵ חנני ואנשים שהגיעו מירושלים וספרו על כך לנחמיה תיארו כך את תחושת אנשי ירושלים: "הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדלה ובחרפה וחומת ירושלם מפרצת ושעריה נצתו באש" (נחמיה ב' 3). תגובת נחמיה ותיאור יוזמתו לחידוש הבנייה מתוארים בפרוטרוט בהמשך הספר (א' 4-ג'). על פי הכתוב, בניית החומה בוצעה למרות לעג צרי יהודה (שם ב' 19, ג' 33-35), ונסיונות פריצה כושלים (ד' 1-2). אולם כל זאת לא הרפה את ידי נחמיה ואנשיו, ולא עיכב את הבנייה.

¹¹⁶⁶ ראה על כך אצל סוור, "כסרכס", עמ' 49.

¹¹⁶⁷ לוריא, "בזרוע ובחיל", עמ' 100, טוען שהאויבים לא הסתפקו בצו איסור ביצור ירושלים, אלא הם נצלו את כעס השלטון הפרסי כדי להכות את שבי ציון. אולם המונח: "וחיל", מלמד על צבא ממלכה שהגיע, ואכף את רצון מלכות פרס. על כן סביר לומר כי פעולת העונשין שמתוארת כאן בוצעה על ידי השלטון הפרסי.

¹¹⁶⁸ הכהן, "אגרת רחום", עמ' 94.

¹¹⁶⁹ קליין, "איוב", עמ' 29.

¹¹⁷⁰ גרג, "השטן", עמ' 9-12.

(שמואל א' כ"ט 4)¹¹⁷², ולכינויים של אויבי שלמה: "שטן" (מלכים א' י"א 14, 23)¹¹⁷³. בכל המקרים הללו, ה"שטנה", מהווה נזק בהיבט המדיני¹¹⁷⁴.

לאור זאת ניתן לומר, כי העיכובים הרבים שגרמו צרי יהודה ובנימין ואנשי שלטון פרס הנוכרים במלאכת בניין המקדש וביצור ירושלים, מגוונים בסיפורים הללו.

(ג). איסור פיתוי למנוע ציות לה' (במדבר כ"ב - כ"ד, ירמיה כ"ז 9)

בלק מלך מואב שלח אל בלעם שרים כדי לפתותו לקלל את הישראלים בניגוד לרצון האלוהי תמורת כסף וזהב (במדבר כ"ב 7 - כ"ד). בלעם מגנה את הניסיונות הללו ארבע פעמים, ואומר למארחו ולשליחיו: "הלא גם אל מלאכך אשר שלחת אלי דברתי לאמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי אשר ידבר ה' אתו אדבר" (שם כ"ד 12-13)¹¹⁷⁵. לפי דבריו אלו, לא ניתן להשפיע על רצון האלוהים באמצעות כסף וכבוד המיועד לנביאו, ואין להמרות את רצונו: "לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה" (כ"ג 19-20), ולכן הכבוד והממון שבלק ייעד לבלעם, אם יעשה כרצונו¹¹⁷⁶ אינו רלוונטי¹¹⁷⁷. איסור פיתוי מופיע גם בנבואת ירמיהו (כ"ז 9-10). ירמיה שולח באמצעות שליחים דיפלומטיים למלכי אדום, מואב, עמון, צור וצידון מסר אלוהי המחייב אותם להיכנע לנבוכדנצר (2-11).

¹¹⁷¹ ראה גם: בראשית מ"ט 23, נ' 15, איוב ט"ז 9 ועוד. משורר ספר תהילים מגנה את אויביו ומכנה אותם שטנים שהם מבקשי רעה: "יבשו יכלו שטני נפשי יעטו חרפה וכלמה מבקשי רעתי" (תהילים ע"א 13). ראה גם תהילים ל"ח 21, ק"ט 4, 20. ראה על כך, גרסיאל, "מלכים א'", עמ' 63.

¹¹⁷² אכיש שנענה לדרישתם מגרש את דוד מהמערכה, ומנמק זאת: "ולא תעשה רע בעיני סרני פלשתים" (שמואל א' כ"ט 7). דומה לכך הגינוי של דוד לבני צרויה המכונים על ידו: "שטן: "מה לי ולכם בני צרויה כי תהיו לי היום לשטן" (שמואל ב' י"ט 23). בר אפרת, "שמואל ב'", עמ' 209, "מסביר כי משמעות המילה: "שטן" בסיפור דוד ואבישי הוא: "מכשול, פגע רע". כלומר השטן מפריע למלך לנהל את ממלכתו. דיי, "אבישי השטן", עמ' 546-547, טוען כי עצתו של אבישי להרוג את שמעי פוגעת בסיכוי לקרב את משפחות בני בנימין להכיר במלכותו של דוד. כלומר אבישי "השטן" גורם לפגיעה בלגיטימיות של שלטון דוד.¹¹⁷³ אדלמן, "יריבי שלמה", עמ' 166-191, טוענת כי מחבר מלכים מציג את יריבי שלמה באופן שלילי ("bad guys").

¹¹⁷⁴ פריש, מלכות שלמה, עמ' 313, הערה 1, טוען שהתיאור המובא בספר מלכים מתאר נזק בהיבט המדיני: פלישה של גדודי צבא ארמים וארמים הפוגעים בשלטון שלמה בארץ ישראל. בדברי חירם אל שלמה מתואר שקט בטחוני בלשון זהה: "אין שטן ואין פגע רע" (מלכים א' ה' 18).

¹¹⁷⁵ ראה גם במדבר כ"ב 18, 38, כ"ג 26.

¹¹⁷⁶ במדבר כ"ב 15-17, 36, כ"ד 11.

בנבואתו, מזהיר ירמיהו את מנהיגי העמים הללו מפני נביאים וקוסמים העלולים לפתות אותם מלהישמע לו: "ואתם אל תשמעו אל נביאיכם ואל קסמיכם ואל חלמתיכם ואל ענניכם ואל כשפיכם אשר הם אמרים אליכם לאמר לא תעבדו את מלך בבל כי שקר הם נבאים לכם" (שם). דברי ירמיהו, המחייב את אומות העולם להישמע לשליח אלוהי אוטנטי, ולא להתפתות לנביא ולקוסם זר, דומים לחוק הניתן בספר דברים המעמת את הנבואה של השליחים הישראלים הלגיטימיים עם הקוסמים הזרים. החוק הקובע: "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' אלהיך אליו תשמעון" (י"ח 15), מופיע מיד לאחר האיסור להישמע לעצות השקר של נביאי העמים האחרים: "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעון" (שם 14) ¹¹⁷⁸.

(ד). איסור מכירה בשבת לאנשי ירושלים (נחמיה י"ג 16-22)

בספר נחמיה, מסופר על המאבק שניהל נחמיה על שמירת השבת ביהודה ובירושלים. על פי הסיפור, סוחרים צורים הביאו סחורות למכור בשבת ביהודה ובירושלים: "והצרים ישבו בה מביאים דאג וכל מכל ומוכרים בשבת לבני יהודה ובירושלים" (נחמיה י"ג 16). הסוחרים לנו סמוך לחומת ירושלים, עד שנחמיה איים עליהם להענישם ¹¹⁷⁹ (21-19). לפיכך ניתן לומר, כי על פי הסיפור בספר נחמיה יש איסור על סוחרים נוכרים, להציג את מרכולתם בפני ישראלים ביום השבת.

ii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

האיסור להפריע אנשים אחרים (ישראלים וגויים כאחד) להישמע לה' מופיע בתיאורים של חמישה מקרים ¹¹⁸⁰. הדרישה מכוונת לקהל מגוון: סוחרים, קוסמים, שרים, מלכים ועמים, בזמן

¹¹⁷⁷ השלמת רעיון זה, ישנה בנימוק של המחוקק בספר דברים לאיסור להתחתן עם מואבים: "ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך" (דברים כ"ג 5).

¹¹⁷⁸ שמידט, "חוק הנביא", עמ' 68-69, טוען כי הקשר בין "חוק הנביא" (דברים י"ח 15-22), לבין האיסור לשמוע קוסמים זרים, הנאמר קודם לכן (שם 9-14), מעיד על ההתמודדות של נביאי האמת מול נביאי השקר והמאגיה בתקופת ירמיהו. ראה גם: ירמיה י"ד 14-18, כ"ג 9-40, כ"ו, כ"ח, כ"ט 21-23.

¹¹⁷⁹ בסיפור הסמוך מתוארים עונשי גוף שהטיל נחמיה בעבריינים: "ואריב עמם ואקללם וכה מהם אנשים ואמרטם" (נחמיה י"ג 25).

¹¹⁸⁰ סיפור יציאת מצרים (שמות ה' 1, י" 25), בלק פיתה את בלעם לנבא בניגוד לרצון ה' (במדבר כ"ב - כ"ד), צרי יהודה ובנימין, והשרים הפרסיים שהפריעו לשבי ציון לבנות את המקדש (עזרא ד'), הצורים שהפריעו לאנשי ירושלים לשמור את השבת (נחמיה י"ג 16-22) והקוסמים הגויים העלולים לפתות את המלכים לא להישמע לנבואת ירמיהו (ירמיה כ"ז 9).

האירועים המתוארים בכתובים (הוזה). הציווי (בנבואת ירמיהו), הגיוניים והענישה לגויים שמנעו את קיום רצון ה', מלמדים כי אסור להפריע לבני אדם אחרים לקיים את מצוות ה'.

6. הדרכה ¹¹⁸¹ להתפלל לה' ¹¹⁸²

i. הקדמה

ישנה תפיסה במקרא, לפיה תפילה של נוכרים אל ה', רצויה בכל עת ¹¹⁸³ ובכל אתר ¹¹⁸⁴, אשר בכוחה להציל את הגויים המתפללים מאסון ומחורבן, כדברי ישעיהו השני: "פנו אלי והושעו כל אפסי ארץ" ¹¹⁸⁵ (ישעיה מ"ה 22) ¹¹⁸⁶.

¹¹⁸¹ אף כי התפילה אל ה' לא מוצגת כדרישה מחייבת, יש מקום לדון על כך כאן. שכן, ההתייחסות האלוהית החיובית למתפללים הנוכרים (מענה לבקשותיהם והצלתם ממות), מלמדת כי הכותבים המקראיים משבחים נוכרים המתפללים אל ה', ומדריכים את הנוכרים לנהוג כך. ¹¹⁸² בשני סיפורים ה' מודיע לנוכרי, כי תפילה של אדם אחר, הקרוב אל ה' יותר ממנו, תציל אותו ממצוקתו ותסייע לו להינצל מהכעס האלוהי כלפיו: "ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה" (בראשית כ' 7) – אברהם, "ועבדי איוב יתפלל עליכם כי אם פניו אשא לבלתי עשות עמכם נבלה" (איוב מ"ב 8) – איוב. בשני המקרים הללו, אין דרישה אלוהית אל הנוכרי החוטא להתפלל אל ה', או לבקש מהאדם הקרוב אל ה' להתפלל למענו, אלא הדרישות האלוהיות כלפיהם הן אחרות. אבימלך נדרש להשיב את שרה אל אברהם, ורעי איוב מצווים להקריב קורבנות כדי על חטאיהם. על כן לא נדון בסיפורים הללו כאן. בסיפור מכת הברד, ניצל פרעה מלך מצרים את האפשרות לבקש ממשה להתפלל עבורו אל ה' כדי להסיר את המכה, וכך היה: "העתירה אל ה' ורב מהית קלת אלהים וברד ואשלחה אתכם... ויצא משה מעם פרעה את העיר ויפרש כפיו אל ה' ויחדלו הקלת והברד ומטר לא נתך ארצה" (שמות ט' 28, 33). על התפילה באמצעות מתווך ראה מילר, "הם זועקים אל ה'", עמ' 262-265, 275.

¹¹⁸³ גרינברג, תפילה, עמ' 17, אומר: "Every human being is capable of formulating a petitionary prayer" according to his need... even pagans. קריאה אל עמי העולם לשבח את ה' ולהשתתף בפולחן, מצויה פעמים אחדות בספרות המזמור. דוגמות לכך: "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האומים" (קיי"ז 1), "הבו לה' משפחות עמים הבו לה' כבוד ועז הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובאו לחצרותיו השתחוו לה' בהדרת קדש חילו מפניו כל הארץ" (9-6). ראה גם דברי הימים א' ט"ז 28-30. ¹¹⁸⁴ על ההמלצה לנוכרים להתפלל לה' במקדש בירושלים, המופיעה בשני כתובים בלבד (מלכים א' ח' 43-41, ישעיה נ"ו 6-7), דנו לעיל.

¹¹⁸⁵ לפיכך משמעות דברי ישעיהו: "אפסי ארץ", הנוכרים שפונים אל ה' הם מצויים במקומות רחוקים מארץ ישראל. קול, ישעיה מ' - מ"ח, טוען שהמלה: "אפסי", דומה למלה: "קצה". ולכן הביטוי: "אפסי ארץ", דומה לביטוי "קצות הארץ", המופיע פעמים אחדות בנבואות ישעיהו השני (מ' 28, מ"א 5, 9, מ"ב 10, מ"ג 6).

¹¹⁸⁶ בשתי נבואות מופיע ייעוד אסכטולוגי המתאר תפילה של נוכרים אל ה'. בנבואת ישעיהו אל מצרים: "והיה לאות ולעת לה' צבאות בארץ מצרים כי יצעקו אל ה' מפני לחצים וישלח להם מושיע ורב והצלם"

ii. ניתוח הכתובים - שירת הרחוקים בנבואת ישעיהו השני (ישעיה מ"ב 10-12)

בנבואת ישעיהו השני, ישנה קריאה ליורדי הים, האיים והמדבריות וההרים לשיר מזמור שבו לה': "שירו לה' שיר חדש תהלתו מקצה הארץ יורדי הים ומלאו איים ושביהם ישאו מדבר ועריו חצרים תשב קדר ירנו שבי סלע מראש הרים יצוחו ישמו לה' כבוד ותהלתו באיים יגידו" (ישעיה מ"ב 11-10)¹¹⁸⁷. לדעת פרינסלו¹¹⁸⁶, הפתיח למזמור המובא כאן: "שיר חדש"¹¹⁸⁹, מלמד על מגמת המזמור: חידוש במציאות העתידית שבה יכירו כל עמי העולם בה'¹¹⁹⁰.

על פי נבואה זו, נקראים נוכרים מכל קצווי עולם¹¹⁹¹, לשיר לה' ולספר את תהילתו. קריאה דומה לזו מופיעה פעמים אחדות בספרות המזמור: "הבו לה' משפחות עמים הבו לה' כבוד ועז הבו לה' כבוד שמו שאו מנחה ובאו לחצרותיו השתחוו לה' בהדרת קדש חילו מפניו כל הארץ אמרו בגוים ה' מלך"¹¹⁹² (תהילים צ"ו 6-10), "הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האמים" (קיי"ז 1)¹¹⁹³. על פי אופנהיימר¹¹⁹⁴, קריאה של בעלי המזמורים לכל העולם, משולבת עם הקריאה לכוחות הטבע לשבח לה': "ישמחו השמים ותגל הארץ ירעם הים ומלאו יעלזו שדי וכל אשר בו אז ירננו כל עצי יער" (צ"ו 12-11)¹¹⁹⁵. לדעתו, המשורר מעוניין לשתף את כל הסובב אותו בהמנון השבח שלו אל ה': "הנדר

(ישעיה י"ט 20), ובישעיה נ"א 5: "אלו איים יקוו ואל זרעי ייחלון". ראה על כך אצל בג, "אנשים ופולחן בישעיהו", עמ' 45-51.

¹¹⁸⁷ רעיון דומה לזה מופיע בישעיה כ"ד 14-16: "המה ישאו קולם ירנו בגאון ה' צהלו מים על כן בארים כבוד ה' באיי הים שם ה' אלהי ישראל מכנף הארץ זמרות שמענו". המגמה של הנבואה זהה: ייעוד אסכטולוגי של קרבה של כל עמי העולם אל ה' באמצעות שירה. הקריאה של ישעיהו לעמי העולם: "בארים כבודו ה'" (15), אינה דרישה פולחנית ספציפית אלא דרישה כללית לכבד את ה'. לפיכך ניתן לומר כי בישעיה כ"ד, אין דרישה פולחנית המכוונת לעמי העולם לשיר מזמורים. על מזמור זה ועל מגמתו ראה אצל בויקן, "הנבואה קוראת לשבח", עמ' 134-138, ואצל פרי, "שירה בגשם", עמ' 95-104.

¹¹⁸⁶ פרינסלו, "ישעיה מ"ב 10-12", עמ' 293.

¹¹⁸⁹ "שיר חדש", הוא כינוי למזמורי שבת לה', ה מופיע בשישה מזמורים בתהילים: ל"ג 10, מ' 4, צ"ו 4, צ"ח 1, קמ"ד 9, קמ"ט 9.

¹¹⁹⁰ ראה גם קול, ישעיה מ' - מ"ח, עמ' 241.

¹¹⁹¹ תיאור מקומות רחוקים: יורדי ים, יושבי איים, מדבריות והרים, מעצימים את עוצמת השירה לה', העתידה לבוא ממקומות רחוקים ("מקצה ארץ" פסוק 10).

¹¹⁹² ראה מזמור דומה, עם שינויים אחדים בדברי הימים א' ט"ז 28-30.

¹¹⁹³ ראה גם תהילים כ"ב 28-32, מ"ז 2-3, ס"ו 1-2, קמ"ח 10. רעיון דומה מופיע בדברי נבוכדנצר בדניאל ד' 34-31.

¹¹⁹⁴ אופנהיימר, הנבואה הקלאסית, עמ' 27.

¹¹⁹⁵ בתהילים צ"ח ישנה גם פנייה אל הנהרות למחוא כף: "נהרות ימחאו כף יחד הרים ירננו" (8). ראה פרוט נרחב של כוחות ועצמים בטבע ושל בעלי חיים, שם קמ"ח 1-9. בנבואות גאולה אחדות, מתוארים גרמי טבע השמחים בגאולת ישראל, ראה: ישעיה ל"ה 1, מ"ד 23, מ"ט 13, נ"ה 12.

וההתחייבות להלל את ה' ולספר את שבחו פורצים בהמנונים שבספר תהילים את הגבולות הצרים של העדה שבה שרוי המשורר, ובלהט מסירותו הוא פונה אל משפחות עמים... בלהט קריאתו נמוגים מרחקים גיאוגרפיים ונופלות מחיצות זמן ומקום, יתרה מזו העולם כולו לובש דמות פרסונלית¹¹⁹⁶.

סבירים דברי החוקרים, הטוענים כי הקריאה לעמי העולם לשיר מזמור שבח לה' בעתיד משרתת את כוונת ישעיהו השני, לתאר בדרך אותנטית עולם חדש המכיר בה' ומהללו באחרית הימים¹¹⁹⁷.

iii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

בנבואות ישעיהו השני ישנה הדרכה לכל עמי העולם (קרובים ורחוקים) להתפלל לה' ולשיר לו מזמור שבח באחרית הימים. קריאה זו משרתת את מטרת נבואתו העוסקת במימוש האידיאל האסכטולוגי בתקופה העתידית.

¹¹⁹⁶ אופנהיימר, שם, עמ' 26-27. דברי אופנהיימר הולמים את הרעיון בנבואה המזמורית ישעיה מ"ב 12-10, אולם אין בספרו התייחסות לכתובים הללו, המהווים חוליה מקשרת בין ספרות המזמור, לבין הנבואה הקלאסית. (שם 18-28). בלצר, ישעיה מ' - נ"ה, עמ' 139, טוען שסגנון מזמור זה משקף רגש אמוציונלי ספונטני, כדוגמת מזמורי תהילים.

¹¹⁹⁷ דוגמות לכך: בג, "אנשים ופולחן בישעיהו", עמ' 46, המזמור המובא כאן, משרת את המגמה הנבואית המופיעה בנבואות הסמוכות (מ"ב 1-9, 14-25), לפיה, הגאולה העתידית, והתפקיד המרכזי של "עבד ה'" במהלכה יצליחו, וייצרו מצב חדש בו עמי העולם מהללים ומשבחים את ה'. ניתן לקבל גם את דברי בלצר, שם, עמ' 128, הסובר כי המזמור המופיע כאן, מפאר את המצב החדש המתואר בישעיה מ"א 21-29.

i. ניתוח הרעיון והכתובים - הקורבנות של יושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41)¹¹⁹⁹

הסיפור על מכת האריות על יושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41) מורכב משתי יחידות המאפיינות סוגים ספרותיים שונים זה מזה: דיווח היסטורי (24-33, 41) וסיכום תיאולוגי (34-40)¹²⁰⁰, ורעיונות תיאולוגיים מנוגדים.

על פי ה"יחידה הסיפורית", מלך אשור הביא מבבל מכות מעוא מחמת ומספרים שביים, והושיב אותם בערי שומרון (מלכים ב' י"ז 24)¹²⁰¹. על פי הסיפור, קיום פולחן של הנוכרים יושבי שומרון לה', במשותף עם פולחן לאלוהיהם (סינקרטיזם), מהווה: "משפט אלוהי הארץ"¹²⁰² ו"יראת ה'": "את ה' היו יראים" (33). משמעות הדרישה לירא את ה' בסיפור, לקיים טקסי פולחן בבמות פולחניות: "ויהיו יראים את ה' ויעשו להם מקצותם כהני במות ויהיו עשים להם בבית הבמות" (מלכים ב' י"ז 32)¹²⁰³.

¹¹⁹⁸ בעבודתנו נתמקד בדרישות הפולחניות המפורשות המכוונות לנוכרים לקיים טקסים פולחניים לכבוד ה'. בסיפור "תיבת נח", נח מצווה להבדיל בין בהמות טהורות לבין בהמות שאינן טהורות, ולהביא מהסוגים של הבהמות הטהורות שבע זוגות, ומהבהמות שאינן טהורות להביא זוג אחד (בראשית ז' 2). לאחר יציאת נח מהתיבה לקח נח מעל הבהמות הטהורות ומן העופות הטהורים והעלה מהם עולות לה' (ח' 20). הציווי לקחת מספר רב יותר של בהמות ועופות טהורים אל התיבה, מהווה רמיזה אלוהית להקריב קורבנות לאחר היציאה מן התיבה. אולם אין ציווי זה מלמד על דרישה אלוהית המכוונת לנח ולבניו להקריב קורבנות לה' מהבהמות הטהורות.

¹¹⁹⁹ על סיפור מכת האריות ליושבי שומרון כתבתי בהרחבה בהיבטים שונים במסרים לא מילוליים, עמ' 95-105, וב"מכת האריות", עמ' 1-7. ראה מחקר חדש יותר: וולש, "מלכים ב' י"ז", עמ' 315-323.

¹²⁰⁰ ראה על כך אצל לונג, מלכים ב', עמ' 188. ראה סקירות נוספות אצל הובס, מלכים ב', עמ' 225, ואצל זבית, "גריזים", עמ' 550, במיוחד בהערה 5.

¹²⁰¹ על זהותם של תושבי שומרון המופיעים כאן, ראה דיון בחיבורי, מסרים לא מילוליים, עמ' 96, ובהערות 42-43.

¹²⁰² ראה תדמור, "עיר המקדש", עמ' 201. ראה גם פאול, "סרגון", עמ' 73-74. הני"ל מסתמכים על כתובת אשורית מימי סרגון שנמצאה בחורסבאבאד. על פי תדמור הכתובת מלמדת כי המונח palāhû המופיע בה, מתורגם "חכמת המעשה" ומשמעותו: פולחן המיוחד להם ("משפט אלוהי הארץ"). על הדעות השונות בקריאת הכתובת ראה אצל אשל, השומרונים, עמ' 8-9.

¹²⁰³ אין הכתוב מפרט אלו טקסים יש לערוך בבתי הבמות, אולם סביר להניח, כי כוונתו לטקסי קורבנות וחגים שהיו נוהגים בבית אל בתקופת בית ראשון, שהיו מוכרים לכוהן שהובא אליהם (מלכים ב' י"ז 27-28). משמעות המושג "יראת ה'" כאן, מתאים לכינוי המכוון לאיוב: "ירא אלהים" (איוב א' 2, 8, ב' 3). כינוי זה מנומק בקורבנות מיוחדים שהוא מקריב לה' (שם א' 5). על באורים שונים למושג יראת ה', ראה סיכום אצל סובג'ו, יראת ה' במקרא, ואצל ווילסון, "איוב ויראת ה'", עמ' 59-65, ועוד.

על פי הסיפור ניתן להסיק, כי טקסי הפולחן לכבוד ה' המתוארים כאן ביטלו את מכת האריות¹²⁰⁴. פרתיים¹²⁰⁵ טוען שהמסקנה הנלמדת מהסיפור, שההימנעות מעבודת ה' בארץ ישראל, מהווה הנמקה לאסונות הבאים על כל המתגוררים בארץ ישראל¹²⁰⁶.

התוכחה הסמוכה לסיפור מעידה כי מחבר התוכחה **התנגד** למעשי הנוכרים יושבי שומרון¹²⁰⁷. לדעת וינון¹²⁰⁸ תכלית הסיפור, והתוכחה הצמודה אליו, היא להזהיר את הקורא מארץ יהודה, שלא יתפתה להיכשל בחטאים שגרמו למפלה, לגלות ולמכת אריות¹²⁰⁹.

ii. אפיון הדרישה דרך זיהויה

הדרישה להקריב לה' קורבנות מכוונת לשבויים שהובאו על ידי האשורים מארצות מוצאם: בבל, כותא, עוא, חמת וספרוים, לערי שומרון. ישיבתם בארץ היוותה עילה לדרישה האלוהית לכבד את ה' "אלוהי הארץ", באמצעות הקרבת קורבנות. מכת האריות לימדה אותם להישמע לדרישה האלוהית, ולקיים פולחן לכבודו של ה'.

8. תשלומי נדרים

i. ניתוח הרעיון והכתובים

במסגרת הפולחן הישראלי, ישנה אפשרות **להתחייב להביא קורבנות התנדבותיים** - נדר, שלמים ותודה. על פי החוק, כאשר אדם מתחייב להביא קורבן, התנדבותו נחשבת **דרישה**: "כי

¹²⁰⁴ אין הסיפור כותב שהאריות חדלו להגיע אל יושבי שומרון. לעומת זאת הנואם התוכחתי מעיד פעמיים על הישארות יושבי שומרון כעדה, ונוקט בנוסחה אטיולוגית: "עד היום הזה" (מלכים ב' י"ז 34, 41). סביר לומר, כי תיאור מעשי השומרונים ביחידה הסיפורית, בלשון של פעולה מתמשכת: "ויהיו עושים" (29, 32), "ויהיו יראים" (32, 33), "היו עבדים" (33) מהווה עדות על הפסקת הריגתם, והישארותם כעדה בשומרון. ראה גם עזרא ד' 2.

¹²⁰⁵ פרתיים, מלכים, עמ' 194.

¹²⁰⁶ אין פירוט אלו קורבנות חויבו יושבי שומרון להקריב ובאלו מועדים.

¹²⁰⁷ על אפשרויות פרשניות שונות המבארות את הפולמוס, ראה בחיבורי, שם, עמ' 95-98.

¹²⁰⁸ וינון, מלכים ב' י"ז, עמ' 1-3.

¹²⁰⁹ עיון בפסקה הקודמת, הסמוכה לסיפור מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 7-23), מסייע להבין את הסיבה התיאולוגית לענישת יושבי שומרון. כותב הפסקה מביא תוכחה קשה לעובדי הפולחנים הזרים ולעגלי ירבעם בן נבט. על פי הכתוב החטאים הללו מצדיקים את חורבן מלכות הצפון.

תדר נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו ה' אלהיך מעמד והיה בך חטא" (דברים כ"ג 22)¹²¹⁰, ומוטלת עליו חובה "לשלם"¹²¹¹ את הקורבן לה'.

בסיפור יונה, מסופר על מלחי הספינה הנוסעת לתרשיש: "ויזבחו זבח לה' וידרו נדרים" (יונה א' 16)¹²¹². קרתלגי¹²¹³ טוען, שהמלחים נדרו נדר כדי להודות לה' על חסד הצלתם ממוות מהסערה בים¹²¹⁴. על פי ברלינבלאו¹²¹⁵, ניתן להבין מהסיפור, כי הזבח לה' שולם במהלך ההפלגה בים¹²¹⁶. התנדבותם לזבח לה' מהווה יישום של תפיסת העולם שבה הם היו שרויים אותה העת: "יראת ה'": "וייראו האנשים יראה גדולה את ה'" (16)¹²¹⁷.

בנבואת ישעיהו על מצרים, מתוארים תשלומי הנדרים, שיקיימו המצרים בעתיד: "ונדרו נדר לה' ושלמו" (ישעיהו י"ט 21). על פי הנבואה, הבאת קורבנות לה'¹²¹⁸, מהווה יישום של "ידיעת ה'" של המצרים בעתיד: "ונודע ה' למצרים וידעו מצרים את ה' ביום ההוא" (שם 21)¹²¹⁹. התיאור העתידי, בנבואת ישעיהו על מצרים, מהווה רכיב חשוב בתיאור הקשר האמיץ הצפוי להיווצר בין ה' למצרים¹²²⁰.

¹²¹⁰ ראה גם ויקרא ז' 11-16, כ"ב 21. המחוקק בספר דברים מדגיש, שאין חובה לנדור: "וכי תחדל לנדור לא יהיה בך חטא" (כ"ג 23). דומה לו רעיון הנזירות, שגם בו המתנדב להיות נזיר מחויב באיסורים ובקורבנות מיוחדים (במדבר ו' 1-21). מחבר ספר קהלת מסביר מצב מיוחד זה: "טוב אשר לא תדר משתדר ולא תשלם אל תתן את פיך לחטיא את בשרך ואל תאמר לפני המלאך שגגה היא למה יקצף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך" (ה' 4-5).

¹²¹¹ פעמים רבות ישנו שימוש בשורש: של"ם, כדי לתאר את מתן הנדר לה': "נדרי אשלם נגד יראוי" (תהילים כ"ב 26). ראה גם: נחום ב' 1, תהילים נ" 14 ניו" 13, ס"א 9, ס"ו 13, ע"ו 12, קט"ז 14, 18, ועוד.
¹²¹² ברלינבלאו, הנדר, עמ' 57, טוען שנדרם של המלחים הוא ייחודי. הזבח ניתן מקבוצה: "ויזבחו (רבים) זבח (יחיד).

¹²¹³ קרתלגי, נדרים, עמ' 27.

¹²¹⁴ בהמשך דבריו (שם עמ' 27-28), הוא טוען שנדר הניתן כהודאה על חסד של ה', הוא אחד מסוגי הנדרים.
¹²¹⁵ ברלינבלאו, שם, עמ' 71.

¹²¹⁶ "All the narrative action takes place on the deck of the ship and therefore the vow was initiated there".

¹²¹⁷ בארנו את המושג: "יראת ה'", בסעיף העוסק בדרישות התיאולוגיות המכוונות לנוכרים, לעיל בעמ' 135, הערה 815.

¹²¹⁸ זבח, מנחה, נדרים.

¹²¹⁹ רליגמן, "דעת ה'", עמ' 141-168, מבאר את משמעות המושג: "דעת ה'", כמתן פירוש תיאולוגי ראוי לפעולות ה' במציאות על ידי הצופה בהן, ולהיחשב: "עדים" למעשי ה' (ראה שם, עמ' 168).
¹²²⁰ לדעת חוקרים רבים תיאור הקשר בין ה' לבין המצרים בישיעה י"ט 19-25, הוא ייחודי בעוצמתו, ומציג תפיסה קיצונית של שלטון ה' בכל קצווי עולם (אוניברסליזם). וודקי, "אוניברסליזם", מגדיר את הקשר בין ה' למצרים, אוניברסליזם דתי מורחב: "centrifugal universalism". ראה על כך אצל סיוור, "ברוך עמי

לפיכך ניתן לומר, כי התנדבות להביא נדר לה' מהווה יישום רצונם העז של נוכרים רחוקים (המלחים והמצרים) להתקרב אל ה'¹²²¹.

ii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

הדרישה לשלם נדרים מופיעה פעמיים בספרות הנבואה¹²²². הדרישה מכוונת למלחים שלמדו מיונה לדעת את ה', ולמצרים שיגיעו לקרבת ה' בעתיד. השימוש במונח המשפטי "שלמו" (ישעיה י"ט 21), והשבח הנלווה לתיאור תשלומי הנדרים, מלמד כי המתנדבים לדור **חייבים לבצע** את מוצא פיהם.

9. החובה להשתתף בפולחן חג הסוכות בירושלים (זכריה י"ד 16-19)

i. ניתוח הרעיון והכתובים

(א). מלכות ה' עתידית

זכריה מתאר בנבואה תופעות טבע חריגות בשמים ובארץ (י"ד 3-10), מגפה (12, 15) ותבוסה (13-14), אשר יגרמו לכל האומות להכיר בה' ולחגוג בירושלים את חג הסוכות (שם 16). בנבואה זו, יש **שלוש** דרישות אלוהיות המכוונות לאומות העולם המיישמות את מלכות ה' על עמי העולם שהובסו על ידו בקרב:

א. עלייה לרגל לירושלים.

ב. השתחוויה לה'.

ג. חגיגת הסוכות.

על פי נבואה זו, הדרישה המכוונת לעמי העולם להגיע לירושלים¹²²³ ולהשתחוות לה'¹²²⁴, גורמת להיווצרות מצב עתידי שבו ירושלים היא מרכז פולחני לכל העמים¹²²⁵. בנבואה זו, מצווים עמי

מצרים", עמ' 71-57, וסקירת ספרות בעמ' 68, הערה 1, אצל וודקי, שם, עמ' 171-191, ואצל גרינברג, "תיווך", עמ' 99-101, ואצל הנ"ל, "בית תפילה", עמ' 35-37, ועוד.

¹²²¹ אין בסיפורים הללו, תיאור של תשלום הנדרים בארץ ישראל. האפשרות של גויים להקריב קורבנות לה' מחוץ לארץ ישראל קיימת בנבואת מלאכי: "כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מקטר מגש לשמי ומנחה טהורה כי גדול שמי בגוים אמר ה' צבאות" (אי' 11). אין במקרא, חובה על הגויים לייחד פולחן לה' בארץ ישראל בכלל, ובירושלים בפרט.

¹²²² מכיוון שיונה מופיע בקובץ ספרי הנבואה (תרי עשר), נחשיב אותו כך בעבודתנו.

¹²²³ הדרישה להגיע למקום המקדש, מופיעה בחובה לישראלים בשלושה קבצי חוקים: ספר הברית (שמות כ"ג 17), ספר הברית הקטן (שם ל"ד 23), ובספר דברים (ט"ז 16-17). על פי החוקים הללו, הישראלים נדרשים להגיע למקום המקדש בחג המצות (פסח), בחג השבועות ובחג הסוכות. סיפורים אחדים מתארים

העולם להשתחוות "למלך ה' צבאות"¹²²⁶ (זכריה י"ד 16-17). בתקופת המקרא, נהגו לחלוק כבוד למנהיגים ולאלים באמצעות השתחויה¹²²⁷. על כן, החובה להשתחוות לה', מהווה יישום של רעיון: "מלכות ה' על עמי העולם", ומיישם את תכלית חזון ניצחון ה' על אויביו¹²²⁸.

הדרישות האלוהיות בנבואת זכריה מהוות כפייה¹²²⁹ אלוהית על אויבי ישראל שנלחמו מול הישראלים בירושלים (2-1)¹²³⁰, לקיים פולחן בירושלים: "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על

זאת: בסיפור אלקנה (שמואל א' א'), מגיע אלקנה עם משפחתו לפרקים (מימים ימימה), למקדש ה' בשילה (שם 3, 21), שלמה העלה עולות בבית המקדש בירושלים "לשבתות ולחדשים ולמועדות שלוש פעמים בשנה בחג המצות ובחג השבעות ובחג הסכות" (דברי הימים ב' ח' 12-13). פעמים אחדות בספרות ההיסטוריוגרפית מתוארות עלייה המונית למקדש באחד מן המועדים. דוגמות לכך: מלכים ב' כ"ג 22-23, דברי הימים ב' ט"ו 10-15, ל' 26-1.

¹²²⁴ במזמורים אחדים בתהילים כ"ב 28, 30, צ"ו 7-9, ובדברי הימים א' ט"ז 28-29, מופיעה קריאה לגויים להשתחוות לה'. בתהילים צ"ו 8, מופיעה מקום ההשתחויה: "בחצרתיו".

¹²²⁵ על הזיקה בין הגויים לבין המקדש, ראה בהרחבה בראש הפרק.
¹²²⁶ על החובה המוטלת על הגויים בכתובים רבים להכיר בה' כמלך עליהם, ועל המשמעות התיאולוגית של הכינוי: "צבאות" - האמונה בצבאות השמים הנסתרים של האל הלוחם, דנו בהרחבה בראש הפרק התיאולוגי.

¹²²⁷ נוהג זה נפוץ מאוד. השתחו לאלים אחרים (ויקרא כ"ו 1, דברים ד' 19, ח' 19, שופטים ב' 19, ירמיה י"ג 10, כ"ה 6 ועוד), ולמנהיגים (שמואל ב' ט' 8, י"ד 22, מלכים א' א' 16, תהילים מ"ה 12, ועוד). ראה על כך אלגביש, השירות הדיפלומטי, עמ' 181-184. בקובצי החוקים, מופיע פעם אחת ציווי להשתחוות לה' במקדש, לאחר מתן הביכורים לכוהן: "והנחתו לפני ה' אלהיך והשתחית לפני ה' אלהיך" (דברים כ"ו 10). בחוקי העלייה לרגל, מופיע המונח: "יראה כל זכורך אל (את) פני (האדון) ה'" (שמות כ"ג 17, ל"ד 23, דברים ט"ז 16), ולא מבואר כיצד לעשות זאת. אולם סביר להניח, כי דברי זכריה מבוססים על מנהג פולחני שבוצע במקדש הישראלי, להשתחוות לה' בביקורים של ישראלים במקדש, כאשר שיחרו לפתחו במועדים, כפי שמתואר בכתובים רבים: "להשתחוות ולזבח לה' צבאות" (שמואל א' א' 3), "באו ונכרעה נברכה לפני ה' עשנו" (תהילים צ"ה 6). ראה גם: ירמיה ז' 2, כ"ו 2, תהילים ה' 8, כ"ט 2, צ"ט 5, 9, קל"ב 7, קל"ח 2, דברי הימים א' ט"ז 29, דברי הימים ב' כ' 18, ועוד.

¹²²⁸ בנבואה זו, ה' נלחם עם אויבי ישראל, כפי שנלחמים עם אויביו: "ויצא ה' ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב" (זכריה י"ד 3). המלחמה של ה' עם אויבי ישראל באחרית הימים מהווה רכיב חשוב בחזונו אחרית הימים. ראה גם ישעיה נ"ט 17-19, יחזקאל ל"ח - ל"ט, יואל ד' 9-21, עובדיה 15-21, מיכה ד' 11-14, חגי ב' 20-23, זכריה א' 14 - ב' 13, י"ב ועוד. תכליתה של המלחמה האלוהית באויבים היא ביסוס של מלכות ה' על כלל האנושות. קויפמן, תולדות ב' 441-447, ג' עמ' 257-264, דן באוניברסליזם שעומד בבסיס הפעולה ההיסטורית העולמית של האמונה הישראלית. ראה על כך גם אצל גוואן, אסכאטולוגיה, עמ' 50-42. על הזיקה שבין נבואת זכריה לחזונו האסכטולוגיה בספרות הנבואה, ראה את מאמריו של שפר, "זכריה י"ד", עמ' 66-91, ו"סוף זכריה", עמ' 165-238, ובביבליוגרפיה שם.

¹²²⁹ על פי נבואת זכריה ישנה אכיפה אלוהית (מניעת גשם ומגפה) לגויים שימנעו למלא את הדרישות הללו: "והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחוות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה

הגשם... ותהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות" (זכריה י"ד 17-18). על רעיון כפיית האמונה בה', ראה אצל קלוזנר, הרעיון המשיחי, עמ' 118, ואצל גוואן, אסכאטולוגיה, עמ' 43, 50.

ירושלים ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסוכות" (16). המצב החדש שנוצר, עקב כך, הוא חיזוק האמונה כי ה' הוא: "מלך ה' צבאות" (16-17), ובכך מתממשת מטרת הלחימה האלוהית באויבי ישראל, ליצור מונותאיזם בינלאומי בעתיד: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (9)¹²³¹.

ב. חגיגת הסוכות

על פי המתואר בסיפורי המקרא, חג הסוכות נחוג בשמחה¹²³² ברוב עם¹²³³, עם הקרבת קורבנות במספר רב מהרגיל¹²³⁴. מועד חג הסוכות הוא "בחודש השביעי" (ויקרא כ"ג 41)¹²³⁵, בזמן הסתיו (תשרי), בתקופה שבה בני אדם המתגוררים באקלים ארץ ישראלית מתפללים לגשמים¹²³⁶.

¹²³⁰ על פי זכריה י"ד 2, כל הגויים נאספו למלחמה על ירושלים. לפיכך, הדרישה המכוונת לגויים שנותרו מהקרוב (שם 16), מהווה דרישה לכלל האנושות בתקופה העתידית.

¹²³¹ רעיון זה מופיע בנאום שלמה: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים אין עוד" (מלכים א' ח' 60), בתפילת חזקיהו: "ויודעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז 20). ראה גם ישעיה ב' 11, 17, מ' 5, מ"ט 26, מ"ה 18, 21-22, ס"ו 18-23. אין נבואת זכריה עוסקת במלחמה באילנות הבינלאומית. על ההתייחסות של כותבי המקרא לאילנות של נוכרים ראה להלן, בדיון על הדרישה הבאה.

¹²³² בחוק הסוכות בספר דברים מופיעה השמחה פעמיים: "ושמחת בחגך... והיית אך שמח" (דברים ט"ז 14-15). השמחה מופיעה גם בחוק הסוכות בספר ויקרא: "ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (כ"ג 40). על פי החוק, השמחה נעשית בדרך ייחודית: באמצעות לקיחה של "פרי עץ הדר כפת תמרים ענף עץ עבת וערבי נחל". שפר, "סוף זכריה", עמ' 228-229, טוען שחג הסוכות מסמל התחלה חדשה. לדעתו, זו משמעות חגיגת ארבעת המינים וזיכרון השהייה במדבר, על פי החוק בספר ויקרא כ"ג 39-43. שלמה (מלכים א' ח', דברי הימים ב' ה' - ז'), שילב את חגיגת הסוכות עם חנוכת המקדש. החג הראשון שחגגו אנשי שיבת ציון היה חג הסוכות (עזרא ג' 4). לפי דבריו, חזון זכריה העוסק ביצירת מצב פולחני חדש באחרית הימים, מתאים לסמלי ההתחדשות של חג הסוכות.

¹²³³ בספר דברים, מופיע חוק המנצל את ההתכנסות ההמונית בסוכות להשמעת דברי תורה בקהל רב: "מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות בבא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך" (דברים ל"א 10-12). על פי העדות בספר נחמיה, היתה חגיגת סוכות המונית בימי יהושע בן נון (ח' 17). שלמה ניצל את ההתכנסות ההמונית וחגג ברוב עם את חנוכת המקדש בחג הסוכות: "אז יקהל שלמה את זקני ישראל את כל ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל אל המלך שלמה ירושלם... ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האתנים בחג הוא החדש השביעי... ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו מלבוא חמת עד נחל מצרים לפני ה' אלהינו" (מלכים א' ח' 1, 2, 65, ראה גם דברי הימים ב' ה' 3, ז' 8-9). על פי הסיפור בספר מלכים רחבעם חשש שבחגיגת חג הסוכות ההמונית בירושלים, יאבד את כוחו ואת מעמדו בעיני העם: "אם יעלה העם הזה לעשות זבחים בבית ה' בירושלם ושב לב העם הזה אל אדניהם אל רחבעם מלך יהודה" (מלכים א' י"ב 27). על פי דברי רחבעם, העלייה לרגל בחג הסוכות בימיו הייתה המונית, ולכן הוא שינה את מועד החג (שם 28-33). בתקופת שיבת ציון מתוארת חגיגה המונית ומרכזית בחג הסוכות:

רובנשטיין¹²³⁷ מקשר בין נבואת זכריה לבין תפילות הגשמים שהיו נהוגים בסוכות¹²³⁸. לדבריו, התפילה של עמי העולם אל ה' לבקשת גשמים בסתיו, ממחישה את התלות של עמי העולם בה'. הסנקציה למפרים את הצו האלוהי: מניעת גשמים ומגפה (17-18), תלמד את אומות העולם להתמיד לקיים את טקסי התפילה "מדי שנה בשנה" (16).

לדעת מסון¹²³⁹, הדרישה האלוהית כלפי הגויים לקיים פולחן לכבודו בסוכות מניעה את אומות העולם לקיים עבודת ה' בדרגה הגבוהה ביותר: "The high point of Yahweh worship".

(ג). משמעות הפנייה למצרים

האומה היחידה אשר הנביא מסתפק אם יכירו בה' לאחר מכה אנושה היא מצרים: "ואם משפחת מצרים לא תעלה" (שם 18)¹²⁴⁰. כלומר האומה המצרית נחשבת אומה המועדת למרוח בה' גם לאחר מגפה ותבוסה.

"ויעשו את חג הסוכות ככתוב" (עזרא ג' 4), "ויעשו כל הקהל השבים מן השבי סכות וישבו בסכות... ותהי השמחה גדולה מאד" (נחמיה ח' 17).

¹²³⁴ על פי חוק קורבנות המוספים בחגים בספר במדבר, בחג הסוכות מקריבים 70 פרים, 98 כבשים, ושבעה שעירים, מלבד עולות התמיד והשבת (במדבר כ"ט 31-12). ראה גם דברי הימים ב' ח' 13.

¹²³⁵ ראה גם מלכים ב' ח' 2, נחמיה ח' 14, דברי הימים ב' ה' 3.

¹²³⁶ אין במקרא התייחסות לבני אדם המתגוררים במקומות בהם האקלים הוא שונה.

¹²³⁷ רובנשטיין, "סוכות וזכריה", עמ' 186-195.

¹²³⁸ רובנשטיין, שם, עמ' 166-186, מביא טעמים נוספים המבארים את בחירת חג הסוכות לחג בינלאומי עתידי. ראה סקירת מחקר אצלו בעמ' 164, הערה 11. דוגמות לכך (לא נדון ברעיונות המופיעים במאמרו, המסתמכים על מקורות מחוץ למקרא: ספרות מסופוטמית, ספרות, מטבעות מימי בית שני, מימי מרד בר כוכבא, מקורות חז"ל ומקורות מראשית הנצרות): הקשר בין חג הסוכות לבין יציאת מצרים (רובנשטיין, שם, עמ' 172-174): "כי בסכות השבתי את בני ישראל בהוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויקרא כ"ג 43). רעיון זה לא מתאים לנבואת זכריה. שכן, אין קשר בין יציאת מצרים שהוא אירוע ישראלי לאומי, לבין פולחן הבינלאומי בחג הסוכות בירושלים. רעיון נוסף המופיע במאמרו, עוסק באופי משיחי של חגיגות הסוכות במזמור קי"ח בתהילים, המהווה לדעתו, תפילות לגאולה שנאמרו במקדש בחג הסוכות (רובנשטיין, שם, עמ' 176-177): "קול רינה וישועה באהלי צדיקים ימין ה' עשה חיל... מאת ה' היתה זאת היא נפלאות בעינינו זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא" (15, 21-25). אולם אין בכתובים אלו קשר לפולחן בינלאומי.

¹²³⁹ מסון, זכריה, עמ' 132.

¹²⁴⁰ רש"י, ר' יוסף קרא, רד"ק על זכריה י"ד 18, מיירס ומיירס, זכריה ט' – י"ד, עמ' 474-475, ועוד, טוענים כי הביטחון הכלכלי של המצרים המסתמך על חוסנם והתמדתם של מי הנלוס המצויים בארצם, מאפשר להם להימנע מלחוג את חג הסוכות ולהשתתף בתפילות על הגשמים. בהמשך הנבואה הנביא מייעד עונש למצרים ולהולכים בדרכם: "תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות זאת תהיה חטאת מצרים וחטאת כל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסוכות" (זכריה י"ד 18-19).

סביר לומר, כי ההתייחסות המיוחדת של זכריה למצרים נובע מההכרה כי המצרים הם עם אשר לא יודעים את ה' וכופרים בו, ועל כן ספק אם זעזוע עמוק המתואר בנבואה, יכול להכניע אותם בנקל.

הדימוי השלילי של המצרים בעיני זכריה נובע מביטחונם הכלכלי והצבאי של המצרים הנסמך על מי הנילוס הרבים, הזורמים בקביעות, ומספקים מים והשקיה לגידולים חקלאיים בשפע רב. עושרם וחוסנם של המצרים גורמים להם להתגאות ולפגוע בזולתם. ירמיהו מדמה את תוקפנותם של המצרים, להצפת היאור: "מצרים כיאר יעלה וכנהרות יתגעשו מים ויאמר אעלה אכסה ארץ אבידה עיר וישבי בה" (מ"ו 8). תיאור חטאים של המצרים באמצעות תיאור הצפת היאור, ממחיש את הסכנה הנובעת מעוצמתו של היאור ופגיעתו הרעה בשוכנים על גדותיו. הנמשל הוא, כי הנסמכים על כוחו של היאור השופע מים, מסתמכים על החוסן הכלכלי הנובע מכך, ועל כן הם רואים עצמם חסונים, ולוקים בחטא הגאווה¹²⁴¹.
לכן מייעד זכריה למצרים מגפה שתכניע אותם בעתיד. הכנעת המצרים הסוררים, תלמד את עמי העולם, כי המורדים בסמכות האלוהית אשר נמנעים לקיים את הפולחן בחג הסוכות בירושלים, ייענשו.

ii. אפיון הדרישות חרף זיהוין

(א). מאפייני הדרישות

הדרישות המכוונות למצרים בפרט, ולכלל האנושות בכלל, לעלות לרגל לירושלים, להשתחוות לה' ולחוג את חג הסוכות מופיעות בזכריה י"ד 16-19. הגויים נדרשים למלא דרישה זו **בקביעות**: "מדי שנה בשנה" (שם 16). הגיוני והאכיפה למצרים ולאומות הנוהגות כמותה, אשר מסרבות להשתתף בחגיגת הסוכות, מלמדים כי השתתפות הגויים בפולחן האמור היא חובה.

(ב). ייחודן של הדרישות

התיאור בנבואת זכריה על אכיפה אלוהית על פולחן קבוע עתידי בירושלים, הוא **ייחודי**. הפולחן **ההתנדבותי**, המתואר בנבואת ישעיהו השני - שלישי: "והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו

¹²⁴¹ במקראות אחדים מתואר שלטון אימפריאליסטי, כשלטון על נהרות. על פי מזמורי תהילים, שלטון אימפריאלי הוא על נהרות: "וירד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ" (תהילים ע"ב 8), "ושמתי בים ידו ובנהרות ימינו" (תהילים פ"ט 26). על משמעות השלטון בים ובנהרות במקרא ובמזרח הקדום, ראה אצל קיל, "הסמליות", עמ' 21. הודלסטון, "מי זה כיאור יעלה", עמ' 338-363, דן בביטוי זה וברעיונות הדומים לו, המופיעים בפירוסיים מצריים ובכתובות מסופוטמיות קדומות.

יבוא כל בשר להשתחות לפני אמר ה' (ישעיה ס"ו 23), דומה לנבואת זכריה במאפייניו המרכזיים. גם כאן, כל עמי העולם (כל בשר), עולים לרגל, משתחווים לה' במועדים קבועים (חודש ושבת)¹²⁴². אולם, הנבואה של זכריה על הפולחן העתידי בחג הסוכות, היא הנבואה היחידה, שבה ישנו חיוב עתידי על הנוכרים לקיים פולחן לה' בירושלים.

10. יחס לפולחן זר של נוכרים

i. הקדמה

חוקרים רבים¹²⁴³ מבחינים, בשתי מגמות מנוגדות ביחס לפולחן זר של נוכרים. ישנה מגמה סובלנית, המקבלת עקרונית מצב שהגויים עובדים לאלים אחרים¹²⁴⁴. לעומת זאת, ישנה גישה הסוברת כי על הגויים להימנע מפולחן זר. גישה זו נובעת מתפיסה קוסמופוליטית השוללת אלילות¹²⁴⁵ ושואפת להכרה בינלאומית בה¹²⁴⁶.

¹²⁴² על הקשר בין נבואת זכריה לנבואת ישעיהו השני שלישי, ראה שפר, "זכריה י"ד", עמ' 83. בחלקים אחדים של ספר ישעיהו יש נבואות המתארות פולחן התנדבותי של נוכרים לה': י"ח 7, י"ט 19-21, כ"ג 18, מ"ב 10-12, מ"ה 14, ס' 6-7, 13). ראה על כך אצל בג, "אנשים ופולחן בישיעיהו", עמ' 35-55. רעיון זה מופיע גם בירמיה ג' 17, צפניה ג' 10, זכריה ח' 21-22, ועוד. הצגנו סקירת ספרות על כך לעיל, בדיון על רעיון מלכות ה' העתידי. השלמה לכך, ראה סקירת ספרות על מלכות ה', בעמ' 3 הערה 7.

¹²⁴³ ראה סיכום דעות אצל קנוהל, "אלילות של נוכרים", עמ' 5-12.

¹²⁴⁴ המגמה הסובלנית מסתמכת על פסוקים אחדים. בספר דברים מופיע פעמיים רעיון שה' חילק את האלוהיות לעמים אחרים: "את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק ה' אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים" (דברים ד' 19), "אלהים אשר לא ידעום ולא חלק להם" (כ"ט 25). ראה גם תהילים כ"ט 1, פ"ב. החוקרים מביאים נוסח ממגילות קומראן, על דברים ל"ב 8: "ייצב גבלת עמים למספר בני אל (או "בני אלוהים")" (בנוסח המסורה: "מספר בני ישראל"). הרעיון העולה מגרסת קומראן, שה' חלק את העולם לאלוהיות שונות. על כן האלילות מותרת לנוכרים. במיכה ד' 5 נאמר: "כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם ה' אלהינו לעולם ועד". כלומר, לעמים מותר לקיים פולחן לאלוהיהם. ראה על כך אצל קויפמן, *תולדות א', עמ' 40-41*, צבת, "אל ואסיפת אלים", עמ' 123-125, ליונשטאם, "נחלת ה'", 149-171, פרוינד, "ויהרו עליו עמים", עמ' 154-161, גנוז, *אלוהים אחרים*, עמ' 181-182, ועוד. יתכן וניתן לומר שכך סברה נעמי: "הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלוהיה" (רות א' 15). אולם לא ניתן לקבוע, האם דברי נעמי הללו לגיטימיים. על פי המקורות הללו ניתן לומר, שיש גישה המתירה פולחן אלילי לנוכרים. אולם ההיתר ניתן בנוסח מעורפל. המסקנה המעשית היכולה להילמד מכתובים אלו, כי הפולחן מותר, אך הוא אינו משובח. מכיוון, שגישה זו מתירה פולחן זר, אך לא מחייבת אותו, אין מקום לעסוק בכך כאן.

¹²⁴⁵ רעיון זה קשור במלחמה של ה' באלים אחרים והריסת מקדשיהם. ראה שמות י"ב 12, במדבר ל"ג 4, שמואל א' ה' 5-1, ישעיה ב' 18, ט"ו 2, ט"ז 12, מ"ו 1-2, ירמיה מ"ו 25, מ"ח 35, נ" 2, נ"א 44, 52, יחזקאל ל' 13, זכריה ט' 7, ועוד. כתב על כך בהרחבה, גולדנברג, *ידעו כל האומות*, עמ' 9-27.

ii. ניתוח הכתובים

(א). גינוי לסגידת האימפריאליסט לכלי המשחית (חבקוק א' 15-16)

בנבואת חבקוק, מופיע האשמה אל האימפריאליסט הכשדי, הזובח לרשת הדייגים המסמלת את המלכודת שבה הוא הורג עמים רבים: "על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתו" (חבקוק א' 16)¹²⁴⁷. פולחן לכלי הנשק מהווה שיא תיאור הזדון של חטאי האימפריאליסט¹²⁴⁸. תיאור זה מעמיד את האימפריאליסט בסטטוס של מאמין בצדקת הרשע¹²⁴⁹. ההאשמה הפולחנית של חבקוק כלפי האימפריאליסט הבבלי היא ייחודית. אין חבקוק מגנה פולחן זר לכשעצמו. אלא פולחן לכלי המשחית, מהווה שיא בגינוי לפשעי האימפריאליזם¹²⁵⁰.

(ב). הגינוי המכוון לבלשאצר ששיבח את אלוהיו (דניאל ה' 4, 23)

בסיפור היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'), מסופר כי בלשאצר מלך בבל שיבח אלוהי זהב, כסף, נחושת, עץ ואבן: "ושבחו לאלהי דהבא וכספא נחשא פרזלא אעא ואבנא" (דניאל ה' 4). היד הפלאית (כתבה כתובת על הקיר (5), סמנה¹²⁵¹ לבלשאצר כי הוא חטא כלפי ה'. דניאל, שעל פי

¹²⁴⁶ רעיון זה, משתקף באמצעות "נוסחות ההכרה" ("recognition formula"), המופיעות בכתובים רבים: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלהים אין עוד" (מלכים א' ח' 60), "וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ה' אלהים לבדך" (מלכים ב' י"ט 19, ישעיה ל"ז 20). דנו בכך לעיל בראש הפרק התיאולוגי.

¹²⁴⁷ בפסוקים הקודמים מדומה ההרג הרב שמבצע האימפריאליסט, לפעולת הדייג: "ותעשה אדם כדי הים כרמש לא משל בו כלה בחכה בעלה ויגרהו בחרמו ויאספהו במכמתו" (חבקוק א' 15). על פי כתובים אחדים, רשת מסמלת מלכודת: "ופרשתי את רשתי עליו ונתפש במצודתי" (יחזקאל י"ב 13). ראה גם: שם י"ז 20, י"ט 8, ל"ב 3, הושע ז' 12, איוב י"ט 6. ראה על כך אצל קיל, סמליות, עמ' 80-81.

¹²⁴⁸ ישנה אפשרות שפולחן זה התקיים במציאות הריאלית על ידי הבבלים, אולם אין ראיות ברורות לכך. ראה על כך אצל אופנהיימר, "חבקוק", עמ' 77. הק, חבקוק, עמ' 51, ואנדרסון, חבקוק, עמ' 185, טוענים שהפולחן לכלי הנשק מהווה משל, ואין לו בסיס במציאות הריאלית. המסר העולה מן המשל, שהשקפת העולם של האימפריאליסט מסוכנת. מכיוון שהכתוב מגנה פולחן לכלי הנשק במפורש, ניתן להסיק מכך כי פולחן זה הוא מגונה ופסול.

¹²⁴⁹ תיאור רשע קיצוני, המציג תפיסה המקדשת אימפריאליזם אליים, מעמיד את שאלת חבקוק: "למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו" (13), במלא עוזה. אופנהיימר, "חבקוק", עמ' 175, מסביר את תלונת חבקוק כלפי ה': "לא ייתכן כי רוצחים סדיסטיים ההורגים ללא רחמים וללא הבחנה יהיו שליחי אלוהים... אי אפשר לאזן את מידת הצדק והדין על ידי רצח של עמים שלמים".

¹²⁵⁰ על הגינוי בספרות המקרא לפשעי האימפריאליזם, ראה לעיל בעמ' 94-102.

¹²⁵¹ על פי דברי דניאל, המבארים את הכתובת היד נשלחה מאת ה': "באדין מן קדמוהי שליח פסא די ידא וכתבא דנה רשים" (דניאל ה' 24).

הסיפור הבין את לשון הכתובת על הקיר, באר בנאומו, שאחד מרכיבי האשמה של בלשאצר¹²⁵², הוא שבח לפולחן זר: "ולאלהי כספא ודהבא נחשא פרזלא אעא ואבנא די לא חזין ולא שמעין ולא ידעין שבחת" (23).

ניתן ללמוד מלשון הסיפור המגנה חמישה סוגים של אלוהויות: זהב, כסף, נחושת, עץ ואבן, על הדגשה ספרותית של המספר, המגנה פולחן זר בדרך מקסימליסטית¹²⁵³. הצגה מקסימליסטית של האיסור מלמדת, כי בלשאצר חייב להימנע משבח של אלוהויות רבות שיש ברשותו. הגינוי בספר דניאל, לפולחן האלילי של בלשאצר מהווה ניגוד להכרה התיאולוגית הראויה המופיעה בהמשך דברי דניאל: "ולאלהא די נשמתך בידה"¹²⁵⁴ וכל ארחתך לה לא הדרת" (דניאל ה' 23). כלומר, בלשאצר חייב להכיר בה' השולט בו, ולא לשבח אלילים שאין בהם ממשות: "די לא חזין ולא שמעין ולא ידעין" (שם)¹²⁵⁵.

על פי ספר דניאל, נבוכדנצר מלך בבל, ודריוש המדי, הכירו בה'¹²⁵⁶. לעומת זאת, בלשאצר ששיבח לאלים אחרים והתעלם מה', מגונה בעיני המספר¹²⁵⁷.

iii. אפיון הדרישה ודרך זיהויה

האיסור לקיים פולחן לאלים אחרים מופיע פעם אחת בספרות ההיסטוריוגרפית (בלשאצר), ופעם אחת בספרות הנבואה (האימפריאליסט)¹²⁵⁸. הדרישה מכוונת למלכים מנהיגי אימפריות בזמן

¹²⁵² שבח לאלוהי זהב, כסף נחושת, ברזל עץ ואבן, מהווה הוא רכיב מחטאים דתיים נוספים המופיעים בסיפור: שתייה מכלי המקדש (שם 2, 23), וגאווה (18-23).

¹²⁵³ ייתכן כי ייחודה של הדרישה האלוהית הייחודית המופיעה כאן, גורמת לסגנון מקסימליסטי. שכן אין מקור נוסף במקרא שיש בו, **אכיפה מפורשת** האוסרת על נוכרי לקיים פולחן זר. ¹²⁵⁴ דומים לכך דברי יחזקאל: "הן כל הנפשות לי הנה" (י"ח 4). כתבתי על כך בחיבורי, **מסרים לא מילוליים**, עמ' 110-111.

¹²⁵⁵ אפסותם של האלילים הוא רעיון נפוץ במקרא. דוגמות לכך: שמות י"ב 12, במדבר ל"ג 4, דברים ד' 28, שמואל א' ה' 1-5, מלכים ב' י"ט 18, ישעיה ב' 20, מ"ו 1-2, ירמיה י' 1-5, תהילים קט"ו 4-8, קל"ה 15-18.

¹²⁵⁶ ראה: דניאל ב' 47, ג' 29, ד' 31, 34 (נבוכדנצר), ו' 21, 27-28 (דריוש). החוקרים מדגישים, כי זהו המסר המרכזי בספר דניאל. ראה על כך אצל פיול, **מעגל הריבונות**, עמ' 23-27, גולדינגי, "דניאל בתיאולוגיה", עמ' 654-650, ברטון, **אתיקה תיאולוגית בדניאל**, עמ' 666-669, ועוד.

¹²⁵⁷ מותו של בלשאצר בלילה ההוא (שם 30), מהווה ראיה נוספת, כי מעשיו מגונים בעיני ה'.

¹²⁵⁸ בנבואת מיכה, העוסקת בגינוי עבודה זרה של ישראלים: "והכרתי פסילך ומצבותיך מקרבך ולא תשתחוה עוד למעשה ידיך ונתשתי אשריך מקרבך והשמדתי עריך" (מיכה ד' 12-13), מופיע זעם אלוהי על הגויים: "ועשיתי באף ובחימה נקם את הגוים אשר לא שמעו" (14). הקשרה של נבואת הזעם אל הגויים הוא בעייתי. אין מיכה מבאר איזה עם מכונה: "גויים". הזעם האלוהי האמור בנבואה לא מבואר ולא

התרחשותם של האירועים המתוארים בכתובים (הוזה). הגינויים ועונש המוות בביזיון למלכים שקיימו פולחן זר, מלמדים כי אין לנהוג כך.

[ג]. סיכום ¹²⁵⁹

הפרק העוסק בדרישות הדתיות עוסק בניתוח 5 דרישות תיאולוגיות ¹²⁶⁰, ובניתוח 12 דרישות פולחניות ¹²⁶¹. הדרישות הללו מועברות במגוון של אמצעים ¹²⁶² ומכוונות לקהל רב ומגוון ¹²⁶³ בכל התקופות המתוארות במקרא ¹²⁶⁴.

תכלית הדרישות הללו, לכוון את אומות העולם להכרות תיאולוגיות ¹²⁶⁵ ולקיום טקסי פולחן ¹²⁶⁶ המממשים קרבה לה'. הדרך למימוש אידיאה זו, היא הטפה לאומות לאפשר לבני אדם אחרים ¹²⁶⁷ להישמע לדרישות ה'.

שיאו של רעיון זה מובע בחזונות נבואיים אסכטולוגיים בישעיהו השני ¹²⁶⁸ ובזכריה ¹²⁶⁹, המתארים קרבה רבה של אומות העולם אל ה' באחרית הימים.

מנומק. ערפול זה גורם לחוקרים לסבור כי הכינוי גויים מכוון ל**ישראלים**. סקירות פרשנות על כתוב זה ועל משמעותו ראה אצל ורגון, מיכה, עמ' 161, ואצל פילס, נקם, עמ' 194-199, ועוד.

¹²⁵⁹ להלן נערוך סיכום ביניים ונעמוד על המשמעות המרכזית העולה מניתוח הכתובים על הדרישות המדיניות. אין בכונתנו להתייחס לכל הנתונים וכל המשמעויות שנציג בפרק הסיכום והמסקנות בסיום העבודה. נדון בכך שם.

¹²⁶⁰ א. לדעת את ה'. ב. ציות אבסולוטי לה'. ג. איסור לבזות את ה'. ד. איסור גאווה. ה. איסור האלהה עצמית. (הדרישות הללו כוללות 15 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית, ו 45 מופעים מספרות הנבואה).

¹²⁶¹ א. איסור פגיעה במקדש. ב. איסור כניסה למקדש. ג. כבוד לכלי המקדש. ד. לא לפנות לפולחן זר. ה. איסור מניעת פולחן לה'. ו. תפילה לה'. ז. טקסי פולחן לה' ("יראת ה'"). ח. הקרבת נדרים. ט. עלייה לירושלים.

י. השתחוויה לה'. יא. לחוג סוכות. יב. איסור פולחן זר. (הדרישות הללו כוללות 21 מופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית ו 48 מקורות מספרות הנבואה. לכולן יש דמיון לדרישות המכוונות לישראלים במקרא). ¹²⁶² ציווי, הדרכה, שבח, גינוי וענישה.

¹²⁶³ חיילים, כוהנים, מלכים, מנהיגי אימפריות, נשים, סוחרים, עבדים, קוסמים, ראשוני האנושות, שרים, עמים ספציפיים, כלל האנושות.

¹²⁶⁴ תקופת בראשית, בזמן האירועים המתוארים במקרא (הוזה), ובעתיד.

¹²⁶⁵ כגון: איסור גאווה, ציות מוחלט לה', איסור גאווה, איסור האלהה עצמית, איסור קיום פולחן זר.

¹²⁶⁶ לכבד את המקדש ואת כלי הקודש, וגם להימנע מפיתוי מיני ופולחני.

¹²⁶⁷ הן העם הישראלי והן נמענים נוכרים אחרים (בלעם והמלכים של עמי הסביבה בירמיה כ"ז 2-11).

¹²⁶⁸ הדרישה להתפלל אל ה' ולשיר לו מזמורי שבח (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22).

¹²⁶⁹ הדרישות לעלות בקביעות לירושלים, ולהשתחוות לה' בחג הסוכות (זכריה י"ד 16-19).

V. סיכום ומסקנות

[א] הקדמה

- סיכום עבודת המחקר, והמסקנות העולות מכך מכיל חמישה סעיפים:
1. הצגת הנתונים באמצעות שתי טבלות: **טבלת סיכום הדרישות** - שבה יוצגו הדרישות לפי הקריטריונים שהנחנו בעבודת המחקר¹²⁷⁰. סמוך לכל דרישה נציג את מספר המופעים, זהות הנמענים¹²⁷¹, זמן הדרישה¹²⁷², אופן מתן הדרישה¹²⁷³ ונציין האם ישנה דרישה דומה לישראלים. הטבלה השנייה: **טבלת מיון הדרישות לעמים ספציפיים** - תציג את מספר הדרישות ומספר המופעים שמכוונים לעמים השונים על פי הקריטריונים¹²⁷⁴ שנדונו במחקר.
 2. סיכום הנתונים (ההתפלגויות, או סך הנתונים).
 3. ניתוח המסקנות העולות מן הנתונים הללו.
 4. סיכום כללי של המחקר.
 5. נספח, ובו שישה תרשימים המסכמים את התפלגויות הדרישות והמופעים הנדונים¹²⁷⁵.

¹²⁷⁰ דרישות במישור המדיני (קשורות לישראל, בינלאומיות), במישור החברתי (פליליות, מוסריות), ובמישור הדתי (תיאולוגיות ופולחניות).

¹²⁷¹ ההבחנה האם הדרישה היא מכוונת אל אנשי שלטון, בעלי מקצוע, יחידים, כל העם, עמים רבים וכלל האנושות.

¹²⁷² ההבחנה האם הדרישה היא מתאימה לתקופת "בראשית" (בראשית א' - י"א), להווה (זמן כתיבת הסיפורים והנבואות), או הן עתידיות.

¹²⁷³ הבחנה האם הם ניתנים באמצעות ציוויים ישירים לנוכרים, שבת, הצלה, ברכה והדרכה לנוכרים המבצעים את הדרישות, או באמצעות גינויים וענישה.

¹²⁷⁴ לנוחיות הקורא, נציג את הדרישות על פי הקריטריונים הבאים: דרישות הקשורות לישראל, דרישות בינלאומיות, דרישות חברתיות ודרישות דתיות בגוף הטבלה. זאת כדי להדגיש את ההיבטים הללו בניתוח הנתונים הקשורים לכל עם. אולם, את הדרישות והמופעים של הדרישות המוסריות, הפליליות, התיאולוגיות והפולחניות נפרט בהערות הסיום הצמודות לטבלה.

¹²⁷⁵ בסיום פרק המסקנות יוצגו רשימת המופעים המקראיים המבססים את נתוני הטבלות. הרשימה תוצג בהערות בסיום הפרק, כדי לא לפגום ברצף הטבלות.

1. הצגת הדרישות לסוגיה

קריטריון	דרישה עיקרית ¹	סעיפי הדרישה	מספר מופעים ²	זהות הנמענים	זמן הדרישה	אופן מתן הדרישה	דמיון לחוק הישראלי ³
מישור מדיני	קשור לישראל	1. הכרה בייחוד ישראל (כבוד) ⁴	13 ⁵	עמים, כלל האנושות	הווה, עתיד	ברכה לישראל	כן ⁶
קשור לישראל		2. איסור קללה וביזוי	17 ⁷	יחידים, מלכים, שרים, חיילים, עמים	הווה	צינוי, גינוי, ענישה	לא ⁸
קשור לישראל	איסור פגיעה	3. איסור רצח	15 ⁹	יחידים, כל העמים	הווה	גינוי, ענישה	כן ¹⁰
קשור לישראל		4. איסור פגיעה פיזית	7 ¹¹	מלכים, שרים, חיילים, כל העמים	הווה	גינוי, ענישה	כן ¹²
קשור לישראל		5. איסור אונס נשים	4 ¹³	מלכים, יחידים, חיילים	הווה	גינוי, ענישה	כן ¹⁴
קשור לישראל		6. הצלת ישראלים	5 ¹⁵	זונה, מיילדות, עבדים	הווה	שבח, הצלה, ברכה	כן ¹⁶
קשור לישראל	איסור עושק	7. איסור נטילת רכוש	14 ¹⁷	יחידים, עבדים, מלכים, רועים, שוודים, עמים	הווה, עתיד	גינוי, ענישה	כן ¹⁸
קשור לישראל		8. איסור נטילת מס בביזיון	1 ¹⁹	מלכים, עבדים	הווה	גינוי וענישה	כן ²⁰
קשור לישראל		9. חובה לשלם מס	2 ²¹	מלכים	הווה	גינוי, ענישה	לא
קשור לישראל		10. איסור פגיעה בריבונות	13 ²²	עמים	הווה, עתיד	גינוי, ענישה	לא ²³

קריטריון	הדרישה	סעיפי הדרישה	מספר מופעים	זהות הנמענים	זמן הדרישה	אופן מתן הדרישה	נדרש מישראלים
קשור לישראל		11. איסור שיעבוד	10 ²⁴	יחידים, מלכים, שודדים, עמים	הווה	ציווי, גינוי, ענישה	כן ²⁵
קשור לישראל		12. איסור מכירה לעבדות	4 ²⁶	עמים	הווה	גינוי, ענישה	כן (שם)
קשור לישראל	13. משמעת לנביאים ישראלים		10 ²⁷	מלכים, עבדים, כל העם	הווה	ציווי	כן ²⁸
קשור לישראל		14. כבוד לנביאים	4 ²⁹	שרים, עבדים	הווה	שבח	כן ³⁰
בינלאומי	סדר בינלאומי	15. קיום בריתות	1 ³¹	סוחרי עבדים	הווה	גינוי, ענישה	כן ³²
בינלאומי		16. כניעה לנבוכדנצר	5 ³³	עבדים, מלכים, עמים	הווה	ציווי, גינוי וענישה	כן ³⁴
בינלאומי	דרישות המגנות אימפריאליזם	17. איסור השמדת המונים	6 ³⁵	מנהיגי אימפריות, כל העולם	בראשית, הווה	גינוי, ענישה	לא
בינלאומי		18. איסור ביזה ושיעבוד	6 ³⁶	מנהיגי אימפריות	הווה	גינוי, ענישה	לא
בינלאומי		19. איסור חורבן	7 ³⁷	מנהיגי אימפריות	הווה	גינוי, ענישה	כן ³⁸
בינלאומי		20. איסור הגליה	4 ³⁹	מנהיגי אימפריות, סוחרי עבדים	הווה	גינוי, ענישה	כן ⁴⁰
בינלאומי		21. איסור הסגת גבול	3 ⁴¹	מנהיגי אימפריות	הווה	גינוי, ענישה	כן ⁴²
בינלאומי		22. השפלת מנהיגים	3 ⁴³	מנהיגי אימפריות, מלכים	הווה	גינוי וענישה	כן ⁴⁴

קריטריון	הדרישה	סעיפי הדרישה	מספר מופעים	זהות הנמענים	זמן הדרישה	אופן מתן הדרישה	נדרש מישראלים
מישור חברתי	פלילי	23. איסור רצח	5 ⁴⁵	יחידים, מלכים	בראשית, הווה	גינוי, ענישה	כן ⁴⁶
פלילי	24. איסור פגיעה פיזית		1 ⁴⁷	כל העם	הווה	גינוי, ענישה	כן ⁴⁸
פלילי	25. איסור משכב זכר ⁴⁹		3 ⁵⁰	יחידים, כל העם	בראשית, הווה	גינוי, ענישה	כן ⁵¹
פלילי	26. איסור עושק במסחר		3 ⁵²	מלכים, כל העם	הווה	גינוי וענישה	כן ⁵³
מוסרי	27. פיתוח מרחב המחיה		3 ⁵⁴	ראשוני האנושות	בראשית	ציווי	לא
מוסרי	28. הצלת החי באמצעות תיבה		1 ⁵⁵	נח ומשפחתו	בראשית	ציווי, הצלה	לא
מוסרי	איסור עצלות	29. איסור שכרות והוללות	5 ⁵⁶	יחידים, רועים, מלכים	בראשית, הווה	גינוי	כן ⁵⁷
מוסרי	30. איסור שאננות		6 ⁵⁸	מלכים, יחידים, כלל האנושות	הווה	גינוי, ענישה	כן ⁵⁹
מוסרי	31. איסור כחש (מעילה באמון) ⁶⁰		2 ⁶¹	אישה, כל העם	הווה	גינוי, ענישה, הדרכה	כן ⁶²
מוסרי	סיוע לזולת	32. סיוע לעניים	2 ⁶³	מלכים, כל העם	הווה	גינוי, הדרכה	כן ⁶⁴
מוסרי		33. סיוע לנוודים	3 ⁶⁵	יחידים	הווה	גינוי, ציווי, שבח	כן ⁶⁶

קריטריון	הדרישה	סעיפי הדרישה	מספר מופעים	זהות הנמענים	זמן דרישה	אופן מתן הדרישה	נדרש מישראלים
מישור דתי	תיאולוגי	34. דעת ה'	23 ⁶⁷	יחידים, מלכים, עמים, כל העולם	הווה, עתיד	ציווי, הדרכה	כך ⁶⁶
תיאולוגי		35. ציות מוחלט לה'	7 ⁶⁹	מלכים, שרים, עבדים, עמים	הווה	ציווי	כך ⁷⁰
תיאולוגי	36. איסור לבזות את ה'		8 ⁷¹	יחידים, מלכים, חיילים, עבדים, עמים	הווה	גינוי, ענישה	כך ⁷²
תיאולוגי	37. איסור גאווה		19 ⁷³	יחידים, מלכים, עמים, כלל האנושות	בראשית, הווה	גינוי, ענישה, הדרכה	כך ⁷⁴
תיאולוגי	38. איסור האלהה עצמית		3 ⁷⁵	מלכים	הווה	גינוי וענישה	כך ⁷⁶
פולחני	יחס למקדש	39. איסור פגיעה במקדש	2 ⁷⁷	עמים	הווה	גינוי וענישה	כך ⁷⁸
פולחני		40. איסור כניסה למקדש	4 ⁷⁹	יחידים, עמים, כל העמים	עתיד	גינוי	כך ⁸⁰
פולחני		41. כבוד לכלי מקדש	5 ⁸¹	מנהיגים, כוהנים, קוסמים, מלכים	הווה	שבח, הדרכה, גינוי וענישה	כך ⁸²
פולחני	איסור להפריע לפולחן	42. לא לפתות לפולחן זר	10 ⁸³	נשים, מנהיגים, עמים	הווה	גינוי	כך ⁸⁴
פולחני		43. איסור מניעת פולחן ⁸⁵	10 ⁸⁶	עמים, מלכים, שרים, קוסמים, סוחרים	הווה	ציווי, גינוי, ענישה	כך ⁸⁷

קריטריון	הדרישה	סעיפי הדרישה	מספר מופעים	זהות הנמענים	זמן דרישה	אופן מתן הדרישה	נדרש מישראלים
פולחני	44. תפילה לה'		2 ⁸⁸	כל העמים	עתיד	הדרכה	כך ⁸⁹
פולחני	45. טקסי פולחן	"יראת ה'"	1 ⁹⁰	שבויים	הווה	ענישה	כך ⁹¹
פולחני	46. תשלום נדרים		2 ⁹²	מלחים, כל העם	הווה, עתיד	שבח	כך ⁹³
פולחני	פולחן סוכות בירושלים	47. עלייה לירושלים	2 ⁹⁴	מצרים, כלל האנושות	עתיד	גינוי וענישה	כך ⁹⁵
פולחני	48. השתחוויה לה'		2 (שם)	מצרים, כלל האנושות	עתיד	גינוי, ענישה	כך ⁹⁶
פולחני	49. לחוג סוכות		2 (שם)	מצרים, כלל האנושות	עתיד	גינוי, ענישה	כך ⁹⁷
פולחני	50. איסור פולחן זר		2 ⁹⁸	מלכים, מנהיגי אימפריות	הווה	גינוי, ענישה	כך ⁹⁹

2. הצגת הדרישות לעמים ספציפיים¹⁰⁰

קבוצת העמים	העם	קשור לישראל	בינלאומי	חברתי	דתי	סך הכל
אימפריות	מצרים	6 דרישות 9 מופעים ¹⁰¹	3 דרישות 4 מופעים ¹⁰²	דרישה אחת מופע אחד ¹⁰³	9 דרישות 17 מופעים ¹⁰⁴	19 דרישות 31 מופעים
אימפריות מסופוטמיות	אשור	דרישה אחת 3 מופעים ¹⁰⁵	5 דרישות 12 מופעים ¹⁰⁶	4 דרישות 4 מופעים ¹⁰⁷	2 דרישות 10 מופעים ¹⁰⁸	12 דרישות 29 מופעים
	בבל	2 דרישות 3 מופעים ¹⁰⁹	5 דרישות 6 מופעים ¹¹⁰	5 דרישות 5 מופעים ¹¹¹	5 דרישות 9 מופעים ¹¹²	17 דרישות 23 מופעים
	פרס	4 דרישות 5 מופעים ¹¹³		דרישה אחת מופע אחד ¹¹⁴	דרישה אחת 4 מופעים ¹¹⁵	6 דרישות 10 מופעים
שכנות זמן רב	אדום	5 דרישות 10 מופעים ¹¹⁶	דרישה אחת מופע אחד ¹¹⁷		5 דרישות 7 מופעים ¹¹⁸	11 דרישות 28 מופעים
	מואב	4 דרישות 10 מופעים ¹¹⁹	2 דרישות 2 מופעים ¹²⁰		4 דרישות 8 מופעים ¹²¹	10 דרישות 20 מופעים
	פלשת	6 דרישות 10 מופעים ¹²²	דרישה אחת מופע אחד ¹²³		3 דרישות 4 מופעים ¹²⁴	10 דרישות 15 מופעים
	עמון	4 דרישות 7 מופעים ¹²⁵	דרישה אחת מופע אחד ¹²⁶		4 דרישות 5 מופעים ¹²⁷	9 דרישות 13 מופעים
זיקה מוגבלת לישראל	צור	4 דרישות 4 מופעים ¹²⁸	2 דרישות 2 מופעים ¹²⁹	2 דרישות 2 מופעים ¹³⁰	4 דרישות 6 מופעים ¹³¹	12 דרישות 14 מופעים
	צידון	3 דרישות 3 מופעים ¹³²	דרישה אחת מופע אחד ¹³³		3 דרישות 4 מופעים ¹³⁴	7 דרישות 8 מופעים
	ארם	5 דרישות 8 מופעים ¹³⁵		3 דרישות 3 מופעים ¹³⁶	2 דרישות 2 מופעים ¹³⁷	10 דרישות 13 מופעים
	מדין	דרישה אחת מופע אחד ¹³⁸			דרישה אחת 2 מופעים ¹³⁹	2 דרישות 3 מופעים
	עמלק	3 דרישות 6 מופעים ¹⁴⁰				

קבוצת העמים	העם	קשור לישראל	בינלאומי	חברתי	דתי	סך הכל
התייחסות מינורית	סדום			3 דרישות 5 מופעים ¹⁴¹	דרישה אחת מופע אחד ¹⁴²	4 דרישות 6 מופעים
	כוש	2 דרישות 2 מופעים ¹⁴³				
	תימא			דרישה אחת מופע אחד ¹⁴⁴		
קבוצות עמים	עמי כנען	3 דרישות 5 מופעים ¹⁴⁵	דרישה אחת מופע אחד ¹⁴⁶	דרישה אחת מופע אחד ¹⁴⁷	דרישה אחת 2 מופעים ¹⁴⁸	6 דרישות 9 מופעים
	איי הים				2 דרישות 2 מופעים ¹⁴⁹	2 דרישות 2 מופעים
	מגוג ושותפיו	3 דרישות 3 מופעים ¹⁵⁰			דרישה אחת מופע אחד ¹⁵¹	4 דרישות 4 מופעים
	תושבי שומרון				2 דרישות 2 מופעים ¹⁵²	2 דרישות 2 מופעים
כלל האנושות		4 דרישות 4 מופעים ¹⁵³	דרישה אחת מופע אחד ¹⁵⁴	2 דרישות 2 מופעים ¹⁵⁵	6 דרישות 17 מופעים ¹⁵⁶	13 דרישות 24 מופעים

1. התפלגויות הדרישות והמופעים

i. הנתונים בספרות ההיסטוריוגרפית

(א). התפלגות המישורים

- א. 16 דרישות מדיניות (45.71%), 60 מופעים (52.17%).
- ב. 10 דרישות חברתיות (28.57%), 19 מופעים (16.52%).
- ג. 9 דרישות דתיות (25.71%), 36 מופעים (31.30%).

(ב). התפלגות הקריטריונים

- א. 13 דרישות קשורות לישראל (37.14%), 57 מופעים (49.57%).
- ב. 7 דרישות מוסריות (20%), 14 מופעים (12.18%).
- ג. 5 דרישות הפולחניות (14.29%), 21 מופעים (18.27%).
- ד. 4 דרישות תיאולוגיות (11.43%), 15 מופעים (13.04%).
- ה. 3 דרישות בתחום הפילי (8.57%), 5 מופעים (4.34%).
- ו. 3 דרישות בינלאומיות (8.57%), 3 מופעים (2.61%).
- ז. סך הכל: 35 דרישות, 115 מופעים.

ii. הנתונים בספרות הנבואה

(א). התפלגות המישורים

- א. 20 דרישות מדיניות (46.51%), 94 מופעים (53.10%).
- ב. 15 דרישות דתיות (34.89%), 68 מופעים (38.41%).
- ג. 8 דרישות חברתיות (18.60%), 15 מופעים (8.47%).

¹²⁷⁶ לנוחיות הקורא עיגלנו את תוצאות האחוזים של מספרי המופעים לשתי ספרות אחר הנקודה.

(ב). התפלגות הקריטריונים

- א. 12 דרישות קשורות לישראל (27.91%), 62 מופעים (35.03%).
ב. 10 דרישות הפולחניות (23.26%), 23 מופעים (12.99%).
ג. 8 דרישות בינלאומיות (18.60%), 32 מופעים (18.08%).
ד. 5 דרישות תיאולוגיות (11.63%), 45 מופעים (25.42%).
ה. 5 דרישות מוסריות (11.63%), 8 מופעים (4.52%).
ו. 3 דרישות בתחום הפילי (6.98%), 7 מופעים (3.96%).
ז. סך הכל: 43 דרישות, 177 מופעים.

iii. ריכוז הנתונים מכל הכתובים הנדונים

(א). התפלגות המישורים

- א. סך כל הדרישות המדיניות: 22 דרישות (44%), סך כל המופעים: 154 (52.74%).
ב. סך כל הדרישות הדתיות: 17 דרישות (34%), סך כל המופעים: 102 (35.62%).
ג. סך כל הדרישות החברתיות: 11 דרישות (22%), סך כל המופעים: 34 (11.64%).

(ב). התפלגות הקריטריונים

- א. 14 דרישות קשורות לישראל (28%), סך כל המופעים: 119 (40.75%).
ב. 12 דרישות הפולחניות (24%), סך כל המופעים: 44 (15.07%).
ג. 8 דרישות בינלאומיות (16%), סך כל המופעים: 35 (11.99%).
ד. 7 דרישות מוסריות (14%), סך כל המופעים: 22 (7.53%).
ה. 5 דרישות תיאולוגיות (10%), סך כל המופעים: 60 (20.55%).
ו. 4 דרישות בתחום הפילי (8%), סך כל המופעים: 12 (4.11%).
ז. סך כל הדרישות והמופעים: 50 דרישות, 292 מופעים.

2. התפלגות זהויות הנמענים¹²⁷⁷

- א. 35 דרישות למנהיגים: מנהיגי אימפריות: 7¹²⁷⁶, מלכים: 22¹²⁷⁹, שרים - 5¹²⁸⁰.
- ב. 26 דרישות לבעלי מקצועות: זונה: 1¹²⁸¹, חיילים: 4¹²⁸², סוחרים - 3¹²⁸³, קוסמים¹²⁸⁴ - 2¹²⁸⁵, רועים - 2¹²⁸⁶, שודדים - 2¹²⁸⁷, כוהנים - 1¹²⁸⁸, מיילדות - 1¹²⁸⁹, מלחים - 1¹²⁹⁰, עבדים (שבויים): 9¹²⁹¹.
- ג. 19 דרישות¹²⁹² ליחידים, מתוכן 3 דרישות¹²⁹³ לנשים¹²⁹⁴.
- ד. 13 דרישות¹²⁹⁵ לעמים רבים.
- ה. 8 דרישות¹²⁹⁶ מכוונות לכל אוכלוסיית העם הנדון.

- ¹²⁷⁷ אין מקום להציג ברשימות הבאות את רשימת המופעים, שכן בסעיף הבא, בדיון על המסקנות העולות מהנתונים הללו נדון בכך. להלן נציג בהערות שוליים את מספרי הדרישות שבהם מופיעים כל אחד מהנתונים הבאים, ואת ההתפלגות שלהם לקריטריונים שנדונים במחקר. (המספרים הללו, מתאימים למספר המיוחס לכל דרישה בטבלה לעיל).
- ¹²⁷⁸ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 17, 18, 19, 20, 21, 22 (6 בינלאומיות), 50 (1 פולחנית).
- ¹²⁷⁹ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 13 (8 קשורות לישראל), 22 (1 בינלאומית), 23, 26 (2 בתחום הפלילי), 29, 30, 32 (3 מוסריות), 34, 35, 36, 37, 38 (5 תיאולוגיות), 41, 43, 50 (3 פולחניות).
- ¹²⁸⁰ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 4, 14 (3 קשורות לישראל), 34, 35 (2 פולחניות).
- ¹²⁸¹ דרישה 6 (קשורה לישראל).
- ¹²⁸² הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 4, 5 (3 קשורות לישראל), 36 (1 תיאולוגית).
- ¹²⁸³ דרישה 15, 20 (בינלאומיות), דרישה 43 (פולחנית).
- ¹²⁸⁴ לא ניתן להסיק מסיפור בלעם כי הדרישה קשורה למקצועו: קוסם (יהושע כ"ב 22).
- ¹²⁸⁵ דרישות 41, 43 (קשורות בפולחן).
- ¹²⁸⁶ דרישה 7 (קשורה לישראל), דרישה 29 (מוסרית).
- ¹²⁸⁷ דרישות 7, 11 (קשורות לישראל).
- ¹²⁸⁸ דרישה 41 (פולחנית).
- ¹²⁸⁹ דרישה 6 (קשורה לישראל).
- ¹²⁹⁰ דרישה 46 (פולחנית).
- ¹²⁹¹ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: דרישות 6, 7, 8, 13, 14 (5 קשורות לישראל), 18 (1 בינלאומית), 35, 36 (2 תיאולוגיות), דרישה 45 (1 פולחנית).
- ¹²⁹² הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 3, 5, 6, 7, 11 (6 קשורות לישראל), 23, 26 (2 בתחום הפלילי), 27, 28, 31, 29, 30, 34 (6 מוסריות), 34, 36, 37 (3 תיאולוגיות), 40, 42 (2 פולחניות).
- ¹²⁹³ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 6 (1 קשורה לישראל), 31 (1 מוסרית), 42 (1 פולחנית).
- ¹²⁹⁴ חוה, רבקה, אשת פוטיפר, שפרה, פועה, כזבי, רחב, נשות שלמה ממוצא מצרי, מואבי, עמוני, אדומי, צידוני וחיתי.
- ¹²⁹⁵ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 7, 10, 11, (4 קשור בישראל), 16 (1 בינלאומיות), 34, 35, 36, 37 (4 תיאולוגיות), 39, 40, 42, 43 (4 פולחניות).
- ¹²⁹⁶ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 9, 13 (2 קשור בישראל), 24, 25, 26 (3 בתחום הפלילי), 31, 32 (2 מוסריות), 46 (1 קשורה בפולחן).

3. התפלגות זמני הדרישה

- א. הווה: 43 דרישות¹²⁹⁷ (86%) להווה (זמן ההתרחשות).
ב. 10 דרישות¹²⁹⁸ (20%) עתידיות.
ג. 7 דרישות¹²⁹⁹ (14%) לתקופת בראשית הקדומה.

4. התפלגות אופן מתן הדרישה

- א. גינוי: 39 דרישות¹³⁰⁰.
ב. ענישה: 35 דרישות¹³⁰¹.
ג. ציווי: 10 דרישות¹³⁰².
ד. הדרכה: 8 דרישות¹³⁰³.
ה. שבח: 5 דרישות¹³⁰⁴.
ו. הצלה: 2 דרישות¹³⁰⁵.
ז. ברכה: דרישה אחת¹³⁰⁶.

5. זיהוי דרישה דומה לישראלים

42 דרישות¹³⁰⁷ דומות (84%), 8 דרישות¹³⁰⁸ שונות (16%).

- ¹²⁹⁷ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 1-14 (14 קשורות לישראל, 15-22 (8 בינלאומיות), 23-26 (4 בתחום הפלילי), 29-33 (5 מוסריות), 34-38 (5 תיאולוגיות), 39, 41, 42, 43, 45, 46, 50 (7 פולחניות).
¹²⁹⁸ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 1, 7, 10 (3 קשורות לישראל, 1 תיאולוגית), 40, 44, 46, 47, 48, 49 (6 פולחניות).
¹²⁹⁹ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 17 (1 בינלאומית), 23, 25 (2 פלילית), 27, 28, 29 (3 מוסריות), 37 (1 תיאולוגית).
¹³⁰⁰ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2-5, 7-12 (10 קשורות לישראל, 15-22 (8 בינלאומיות), 23-26 (4 בתחום הפלילי), 25, 30-33 (5 מוסריות), 36-39 (4 תיאולוגיות), 40, 41, 42, 43, 47-50 (8 פולחניות).
¹³⁰¹ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2-5, 7-12 (10 קשורות לישראל, 15-22 (8 בינלאומיות), 23-26 (4 בתחום הפלילי), 30, 31 (2 מוסריות), 36-38 (3 תיאולוגיות), 39, 41, 43, 45, 47-50 (8 פולחניות).
¹³⁰² הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 11, 13 (3 קשורות לישראל, 16 בינלאומיות), 27, 28, 33 (3 מוסריות), 34, 35 (2 תיאולוגיות), 43 (אחת פולחנית).
¹³⁰³ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 30-32 (3 מוסריות), 34, 37 (2 תיאולוגיות), 41, 44, 50 (3 פולחניות).
¹³⁰⁴ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 6, 14 (2 קשורות לישראל, 33 מוסריות), 41, 46 (2 פולחניות).
¹³⁰⁵ דרישה 6 (קשורה לישראל), דרישה 28 (מוסרית).
¹³⁰⁶ דרישה 6 (קשורה לישראל).
¹³⁰⁷ 1, 3-8, 11-14 (11 קשורות לישראל, 15, 16, 19-22 (6 בינלאומיות), 23-26 (4 בתחום הפלילי), 29, 30, 32, 33 (4 מוסריות), 34-38 (5 תיאולוגיות), 39-50 (12 פולחניות).

41. מסקנות המחקר

1. הנחות יסוד

בפתח הדיון נציע שתי הנחות:

- יש משמעות לקריטריונים¹³⁰⁹ ולהבחנות¹³¹⁰ הנדוניים.
- ההתפלגויות של הקריטריונים מלמדות על המגמות של כותבי המקראות¹³¹¹.

2. הפקת מגמות מן הנתונים

i. המגמה הנובעת מהתפלגות הדרישות

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, עולה כי הדרישות במישור המדיני, ובתוכן הדרישות הקשורות לישראל, הן הנפוצות ביותר, הן בספרות ההיסטוריוגרפית¹³¹², והן בספרות הנבואה הנדוניים במחקר¹³¹³.

ניתן לשער, כי ההסבר למגמה זו נובע מהמציאות המדינית בתקופת כתיבת הספרות ההיסטוריוגרפית וספרות הנבואה. בתקופה זו, היו עימותים בין הישראלים לבין האומות השכנות, והתבצעו תקיפות אימפריאליות של מעצמות, שפגעו בעמים הנכבשים. סביר לומר, כי מטרת הדרישות המדיניות המכוונות לגויים, להציב נורמות של התנהגות נאותה לאויבים ולמנהיגי אימפריות, כדי למנוע מעשי איבה פוטנציאליים.

¹³⁰⁸ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 2, 9, 10 (3 קשורות לישראל), 17, 18 (2 בינלאומיות), 27, 28 (3 מוסריות).

¹³⁰⁹ לשלושת המישורים: מישור מדיני, מישור חברתי ומישור דתי. הסעיפים של המישורים הללו: קשור לישראל, ובינלאומי (מישור מדיני), פלילי ומוסרי (מישור חברתי), תיאולוגי ופולחני (מישור דתי).

¹³¹⁰ זהות הנמענים: אנשי שלטון (מנהיגי אימפריות, מלכים, שרים), אנשי מקצוע (זונה, חיילים, סוחרים, קוסמים, רועים, שודדים, כוהנים, מיילדות, מלחים, שבויים - עבדים), יחידים, עמים רבים, כל העמים. העמים הספציפיים: אדום, ארם, אשור, כוש, מדין, מואב, סדום, עמון, עמלק, פלשת, פרס, צידון, תימא. קבוצות של עמים: איי הים, יושבי שומרון, מגוג והעמים, עמי כנען; התפלגות זמני הדרישה: תקופת בראשית, הווה ועתיד; הבחנה האם יש דרישה דומה לישראלים, והאם היא מוצגת בסמיכות או בלשון דומה לדרישות המכוונות לישראלים.

¹³¹¹ לכל דרישה ולכל מופע יש משמעות. כלומר, ריכוז גבוה של דרישות או מופעים בקריטריון אחד, מעיד על מגמה של כותבי הספרות ההיסטוריוגרפית וספרות הנבואה להדגיש את חשיבות הדרישה הנדונה. לעומת זאת, מיעוט של דרישות ומופעים יכול ללמד על התייחסות מינורית יותר אל הדרישה המוצגת.

¹³¹² ישנן 16 דרישות במישור המדיני (45.71%), 60 מופעים (52.17%), מתוכן 13 דרישות הקשורות לישראל (47.57%).

חלק חשוב מהדרישות במישור הדתי¹³¹⁴, תומך בעקיפין במגמה זו. שכן כבוד לה', לנביאי ולפולחן הישראלי, מהווה הישג פוליטי חשוב עבור הישראלים. לפיכך ניתן לומר, שהימצאות 37 דרישות (המהוות 74% מכלל הדרישות) ב 236 מופעים (המהווים 80.82% מכלל המופעים)¹³¹⁵, תומכת בישראלים הן במישרין והן בעקיפין. ניתן ללמוד מכך, על מגמה מרכזית העולה מהכתובים¹³¹⁶: חיזוק חוסנם של הישראלים, באמצעות הצגת דרישות מדיניות ודתיות המכוונות לגויים.

מיעוט הדרישות והמופעים במישור החברתי¹³¹⁷, במיוחד בספרות הנבואה¹³¹⁸, מלמד על התייחסות מינורית לנורמות פליליות ומוסריות. אולם עצם העיסוק בכך¹³¹⁹, מלמד על ציפייה כי הגויים ינהגו בהגינות בינם לבין עצמם¹³²⁰.

ii. המגמה הנובעת מהתפלגות המופעים

סביר להניח כי ריכוז של דרישות ומופעים מעיד על מגמת הכותבים לחדד את לקחי חיבוריהם. כותבי הסיפורים עוסקים בדרישות הקשורות לישראל במידה רבה מאוד 55 מופעים (48.67%).

¹³¹³ ישנן 20 דרישות במישור המדיני (46.51%), 94 מופעים (53.10%), מתוכן 12 דרישות קשורות לישראל (27.91%), 62 מופעים (35.03%); נתון זה מתאים גם לסך כל הדרישות והמופעים. ישנן 22 דרישות הקשורות לישראל (22%), 154 מופעים (52.74%), ומתוכן 14 דרישות הקשורות לישראל (28%), 119 מופעים (40.75%).
¹³¹⁴ בקריטריון התיאולוגי: דעת ה', ציות מוחלט, איסור לבזות את ה' - סך הכל 3 דרישות (38 מופעים).
בקריטריון הפולחני: איסור פגיעה במקדש, איסור כניסה למקדש, כבוד לכלי המקדש, איסור לפתות ישראלים לפולחן זר, איסור מניעת פולחן והדרישה להתפלל אל ה'. הדרישה להקריב לה' קורבנות. הדרישה להקריב לה' נדרים. 3 הדרישות הפולחניות העתידי בסוכות באחרית הימים בירושלים. הדרישה להימנע מפולחן זר. סך הכל 12 דרישות (43 מופעים).
¹³¹⁵ סך הדרישות והמופעים במישור המדיני, עם תוספת הדרישות והמופעים במישור הדתי, כאשר יש בהם תמיכה עקיפה בחוסנם של הישראלים (באמצעות כבוד לאלוהיהם).
¹³¹⁶ המגמה הזו היא שונה מהמגמה ההלכתית העוסקת ב"מצוות בני נח", לפיה הדרישות האלוהיות כלפי הגויים הם בעיקרן מוסריות ופליליות, ואין בהן דרישה הקשורה לישראל כלל. על מצוות בני נח, ראה במבוא, בעמ' 2-3.
¹³¹⁷ 11 דרישות (22%), 32 מופעים (11.64%).
¹³¹⁸ 8 דרישות (18.6%), 15 מופעים (8.47%). בספרות ההיסטוריוגרפית ישנה התייחסות רבה יותר לכך: 10 דרישות (28.57%), 19 מופעים (16.52%).
¹³¹⁹ עוסקים בכך בהרחבה, סיפורים שלמים (כגון בראשית א' - י"א, י"ט, יונה), או ספרי נבואות (נחום וחבקוק). בכתובים הללו, רעיון זה הוא מרכזי.
¹³²⁰ הרעיון העומד בבסיס הדרישות הללו: חובת הציות לחוקים טבעיים (natural laws). כתבנו על כך לעיל בעמ' 3 הערה 8.

לעומת זאת, העיסוק של כותבי הנבואות במישור החברתי הוא מינורי מאוד: 15 מופעים (8.62%), נתון זה מחזק את המגמה הלאומית העולה מהכתובים¹³²¹.

אולם ניתן להפיק מהנתונים הללו שתי מסקנות נוספות. ראשית, העיסוק של כותבי הסיפורים בהיבט הבינלאומי הוא מזערי: 3 מופעים (2.65%). יתכן וההסבר לכך נובע ממגמת כותבי הסיפורים לעסוק בתולדות ישראל, ואין בחיבוריהם שאיפה להטפת מוסר במישור הבינלאומי¹³²². שנית, הריכוז הגבוה של דרישות תיאולוגיות בספרות הנבואה: 45 מופעים העוסקים ב 5 דרישות. ייתכן, ונתון זה מצביע על מגמה של הכתובים ללמד את הישראלים ואת הגויים כאחד תפיסות עולם: דעת ה' (19 מופעים), ואיסור גאווה (14 מופעים), באמצעות חזרה מרובה של הטפות המופיעות תדיר בלשון דומה בנבואות הנדונות¹³²³.

iii. המגמה העולה מהתפלגות הדרישות לסוגים ספרותיים (היסטוריוגרפיה ונבואה)

על פי הנתונים העולים לעיל, ישנן 28 דרישות¹³²⁴ הנדונות בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה כאחד, וניתן לזהות דמיון בין המגמה של ההיסטוריוגרפים לבין מגמת כותבי הנבואות¹³²⁵. אולם ישנן 22 דרישות אשר העיסוק בהן ייחודי רק לאחד מסוגי הספרות הנדונים. מהן 7 דרישות מצויות בספרות ההיסטוריוגרפית¹³²⁶ ו 15 דרישות בספרות הנבואה¹³²⁷. ניתן להבחין כי ההתעסקות

¹³²¹ מתאים הדבר למסקנה שהוצגה בסעיף הקודם.

¹³²² בניגוד למגמת ספרות הנבואה.

¹³²³ מגמה דומה יש בסך כל הדרישות: 60 מופעים העוסקים ב 5 דרישות. מתוכן 23 מופעים על "דעת ה'", ו 19 מופעים על הגאווה.

¹³²⁴ הדרישות מופיעות במספרי הדרישות הבאים: 1, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 13, 14 (11 קשורות לישראל), 17, 19, 22 (3 בינלאומיות), 23, 25 (2 בתחום הפלילי), 29-33 (5 מוסריות), 34-37 (4 תיאולוגיות), 41, 43, 50 (3 פולחניות).

¹³²⁵ עצם העיסוק בכך, אפילו במופע אחד, מלמד כי העיסוק בדרישה הנדונה מתאים לשני הסוגים הספרותיים.

¹³²⁶ א. איסור אונס נשים (קשורה לישראל). ב. איסור נטילת מס בבזיון (קשורה לישראל). ג. איסור פגיעה פיזית (פלילית). ד. חובת פיתוח מרחב המחיה (מוסרית). ה. הצלת החי (מוסרית). ו. לא לפתות לפולחן זר (פולחני). ז. טקסי פולחן לה' ("יראת ה'") (פולחני).

¹³²⁷ א. איסור מכירת ישראלים לעבדות (קשורה לישראל). ב. חובת קיום בריתות (בינלאומית). ג. חובת כניעה לנבוכדנצר (בינלאומית). ד. איסור ביזה ושיעבוד (בינלאומית). ה. איסור הגליית עמים בינלאומית). ו. איסור הסגת גבול (בינלאומית). ז. איסור עושק במסחר (פלילית). ח. איסור האלהה עצמית (תיאולוגית). ט. איסור פגיעה במקדש (פולחנית). י. איסור כניסה למקדש (פולחנית). יא. תפילה לה' (פולחנית). יב. תשלום נדרים (פולחנית). יג. עלייה לירושלים (פולחנית). יד. השתחוויה לה' (פולחנית). טו. חגיגת חג הסוכות (פולחנית).

בדרישות אלוהיות כלפי הנוכרים מרובה יותר בספרות הנבואה. ניתן ללמוד מכך על מאפיין המבחין בין שני הסוגים הספרותיים המלמד על שינוי מגמה אידיאולוגית. כותבי הנבואות מרבים לעסוק ביחס של ה' כלפי עמי העולם, יותר מכותבי הסיפורים¹³²⁸.

iv. המגמה הנובעת מהתפלגות זהויות הנמענים

על פי תוצאות הנתונים שהוצגו לעיל, רובן של הדרישות האלוהיות מכוונות לזרועות השלטון¹³²⁹. תוצאה זו מלמדת כי כותבי המקראות התייחסו אל הגויים בעיקר כישויות מדיניות, ובכך מתחזקת המסקנה שהוצגה לעיל, לפיה המגמה המרכזית של הדרישות המופנות אל הגויים היא במישור המדיני.

אולם על פי הנתונים אפשר להסיק שתי מסקנות נוספות. ראשית, הכתובים מתייחסים גם אל נוכרים כפרטים. ב 19 מקרים ישנן דרישות המכוונות לנוכרים בודדים. מתוך המקרים הללו כותבי הסיפורים¹³³⁰ מתייחסים ל 13 נשים: חוה, רבקה, אשת פוטיפר, שפרה, פועה, כוזבי, רחב, נשות שלמה ממוצא מצרי, מואבי, עמוני, אדומי צידוני וחית¹³³¹. חמש מהן¹³³², משובחות, והאחרות מגונות¹³³³. הצגת חלקן כאנונימיות¹³³⁴, והדגשת זיקתן לגברים שעמם נקשרו¹³³⁵, מלמד על התייחסות מינורית לנשים בכתובים אלו¹³³⁶.

¹³²⁸ מגמה זו בולטת בעיקר בקריטריון הבינלאומי (5 דרישות), ובקריטריון הפולחני (7 דרישות). ריכוז הדרישות ומופעים בספרות הנבואה (43 דרישות, 176 מופעים), גבוה יותר מריכוז הדרישות והמופעים בספרות ההיסטוריוגרפית (35 דרישות, 113 מופעים).

¹³²⁹ מנהיגי אימפריות (7 דרישות), מלכים (22 דרישות), שרים (5 דרישות) חיילים (4 דרישות), עבדים של המלכים (9 דרישות) - סך הכל 27 דרישות.

¹³³⁰ אין התייחסות לכך בספרות הנבואה.

¹³³¹ מכיוון שמתאר חטאי שלמה נוקט בלשון רבים: "מואביות עמוניות אדומיות צדניות חתיות" (מלכים א' י"א 1), מדובר במספר רב יותר של נשים.

¹³³² חוה, רבקה, שפרה, פועה ורחב.

¹³³³ על מגמת כותבי מקראות לגנות נשים נוכריות המפתות ישראלים לחטאי מין ופולחן, כתבנו בניתוחי הדרישות הקשורים לכך.

¹³³⁴ אשת פוטיפר, נשות שלמה.

¹³³⁵ חוה מופיעה סמוך לאדם (בראשית א' 28), סיפור רבקה עוסק במציאת כלה ליצחק (בראשית כ"ד), אשת פוטיפר, כוזבי ונשות שלמה מגונות על פיתויים מיניים ופולחניים (כוזבי ונשות שלמה) כלפי גברים ישראלים (בראשית ל"ט, במדבר כ"ה, מלכים א' 10-1), שפרה ופועה קשורות לגזרת פרעה ולהצלת ילדים ישראלים (שמות ב') ורחב מסייעת למרגלים הישראלים.

¹³³⁶ אין מקום להתייחס כאן לספרות הענפה העוסקת במקומן של הנשים בספרות המקראי.

כמו כן, ישנן 26 דרישות המכוונות לבעלי מקצועות שונים¹³³⁷. נתון זה מלמד, כי כותבי המקראות מצפים מכל אדם ומכל קבוצה, למלא את הדרישות האלוהיות המתאימות למקצועו¹³³⁸, ולמצבים שהם נקלעים אליהן¹³³⁹.

v. המגמה הנובעת מהתפלגות זמני הדרישה

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, תחולת התוקף של רוב הדרישות (43) המכוונות לגויים היא זמן כתיבתן (הווה). ממצא זה תומך במסקנה העיקרית, לפיה תכלית מרבית הדרישות המכוונות לנוכרים, להטיף להתנהגות ראויה במישור המדיני הקונקרטי. מכיוון שתקופת בראשית הקדומה (בראשית א' - י"א), מהווה עידן שקדם לבחירת אברהם והעם היוצא מחלציו (בראשית י"ב ואילך), אין דרישות הקשורות לישראל שמתאימים לתקופה זו. רובן של הדרישות לתקופה זו קשורות למישור החברתי (6 דרישות). הדרישות העתידיות עוסקות בעידן החדש שיתהווה באחרית הימים. על פי התפיסה הרווחת במקרא, הרשע יכלה ולא יהיו בעיות מדיניות בעתיד¹³⁴⁰. על כן עיקרן של הדרישות העתידיות פולחניות. הגויים שינצלו מהמכות האלוהיות בעתיד: "ידעו את ה'" (דרישה 34), ויבצעו דרישות פולחניות¹³⁴¹.

¹³³⁷ כגון זונה, סוחרים, קוסמים, רועים, שודדים, כוהנים, מיילדות, מלחים; השרים והחיילים הם גם אנשי שלטון וגם בעלי מקצוע.

¹³³⁸ רחב הזונה נדרשה להציל את המרגלים שהשתכנו בביתה (דרישה 6), החיילים נדרשים לנהוג בכבוד לה' וברחמים לישראלים (דרישות 2, 4, 5, 36). המיילדות נדרשות להציל תינוקות ישראלים (דרישה 6). הסוחרים נדרשים לנהוג בהגינות (דרישות 15, 43), הקוסמים נדרשים להישמע לה' (דרישה 41) ולנביאו (דרישה 43). הרועים נדרשים להימנע מגזלת הרכוש הישראלי (דרישה 7) ולהימנע מעצלות (דרישה 29).
¹³³⁹ דוגמות לכך: הקונסטלציה המיוחדת שאליה נקלעו המלחים שהובילו את יונה לתרשיש, מחייבת אותם לשלם את הנדר שהם התחייבו להקריב לה'. כמו כן, הדרישה הפולחנית הייחודית לשבויים שגלו מכות עוה חמת וספרוים והתיישבו בשומרון. התגוררותם בארץ חייבה אותם להכיר את "משפט אלוהי הארץ" (שם 27-26).

¹³⁴⁰ דוגמות לכך: ישעיה מ"ט 15, 23, ס"א 9-1, נ"ט 15-21, ס' 12, ס"ג 6-1, ירמיה ל' 10-11, 16, יחזקאל ל"ד 29-27, ל"ו 1-15, ל"ח 18 - ל"ט, יואל ד' 9-21, מלאכי ג' 19-21, ועוד. 4 דרישות עתידיות מתאימות לרעיון זה. הדרישות לכבד את ישראל, לא לקחת את רכושם של הישראלים, ולא לפגוע בריבונות בארץ ישראל, מחזקות את חוסנם העתידי של הישראלים, שלא יפגעו מעונינות של גויים באחרית הימים. גם הדרישה הפולחנית האוסרת על גויים ערלים להיכנס למקדש, קשורה לרעיון זה. גויים רעים ומגונים, יורחקו מהמקדש העתידי, ולא ישבשו את הפולחן הישראלי.

¹³⁴¹ הגויים יתפללו וישירו לו מזמורים (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22), ישלמו לו נדרים (ישעיה י"ט 21), יעלו לרגל, ישתחוו לה' ויחוגו את חג הסוכות (זכריה י"ד 16-19). תפיסה זו מתאימה לתיאורים רבים שיש

vi. המגמה הנובעת מהתפלגות אופן מתן הדרישה

על פי התפיסה הרווחת במקרא, ישנו ריחוק תקשורתי בין ה' לגויים¹³⁴². על כן, רוב הדרישות הן נגטיביות (גינוי וענישה)¹³⁴³, שלא הוצגו לגויים במישרין. הגינויים הרבים, ייעודי הענישה בנבואות ומימושם בסיפורת, מלמדים על אכזבה רבה של כותבי המקרא מההתנהגות של הנוכרים¹³⁴⁴ בכל המישורים ובכל הזמנים¹³⁴⁵, הראויים למכות אלוהיות חוזרות ונשנות. אולם על פי הנתונים אפשר להסיק מסקנה נוספת. מתן דרישות באמצעות שכר וברכה ושבח, אף אם מעטות הם, מעיד על זיהוי אלמנטים חיוביים אצל גויים במקרים מיוחדים¹³⁴⁶. נתון זה מלמד על ניתוח מציאות מפוכח של כותבי המקראות. הסופרים והנביאים הבחינו במעשי רשע ובקלקולים מחד גיסא, והעלו על נס התנהגויות ראויות וחלקו להם שבחים¹³⁴⁷.

vii. המגמה הנובעת מדמיון להדרכות המיועדות לישראלים

על פי הנתונים המוצגים לעיל, ישנן 42 דרישות¹³⁴⁸ (84%) שיש להן מקבילה בדרישות ובהכוונות המכוונות אל הישראלים במקרא. הדמיון הרעיוני בין הדרישות הניתנות לנוכרים, לבין דרישות דומות שניתנות לישראלים, מלמד על מגמה מרכזית להציג דרישות דומות לישראלים ולגויים כאחד.

בנבואות אחרית הימים על פולחן התנדבותי. דוגמות לכך: ישעיה י"ט 19-21, מ"ה 14, נ"א 4, ס' 6-7, 13, ס"ו 19-24, צפניה ג' 10, זכריה ח' 21-22, ועוד.

¹³⁴² ראה על כך במבוא בעמ' 11-12.

¹³⁴³ 39 דרישות ניתנות באמצעות גינוי, ו 35 דרישות ניתנות באמצעות ענישה.

¹³⁴⁴ גינויים וענישה, מופיעים בנבואות רבות המכוונות לישראלים. אולם אין מסגרת עבודתנו מתאימה לבירור הזיקה בין האכזבה מהגויים לבין האכזבה מן הישראלים.

¹³⁴⁵ האכזבה של זכריה מהגויים (בעיקר מהמצרים) היא כה עמוקה, עד שהנמיך את הציפייה העתידית מהם: "זאת תהיה חטאת מצרים וכל הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות" (זכריה י"ד 19). ראה על כך לעיל בעמ' 204-205.

¹³⁴⁶ נוסף על כך, יש במקרא תיאורים של הצהרות אמונה של גויים (שמות י"ח 10-11, יהושע ב' 9-11, מלכים ב' ה' 15, רות א' 16, דניאל ד' 31-34, ו' 27-28, ועוד), ותיאורי פולחן התנדבותי. דוגמות לכך: ישעיה י"ח 7, י"ט 19-21, כ"ג 18, מ"ב 10-12, מ"ה 14, ס' 6-7, 13, ירמיה ג' 17, צפניה ג' 10, זכריה ח' 21-22, ועוד.

¹³⁴⁷ מתן דרישות אלוהיות בדרך של ציווי, הוא נדיר וייחודי. יחס זה מאפיין את תקופת בראשית הקדומה (אדם, נח - דרישות 27, 28), נבואות אחדות המסומנות בדרישות: 11, 13, 16, 35, 43 (ירמיה כ"ז 1-11), 33, 44, והדרישה הקבועה "לדעת את ה'" (דרישה 34). עצם מתן דרישות בדרך של ציווי הוא חשוב, אך מיעוט הדרישות והמופעים, מעיד כי דרך תקשורת זו היא נדירה.

¹³⁴⁸ 1, 3-8, 11-14 (11 קשורות לישראל), 15, 16, 19-22 (6 בינלאומיות), 23-26 (4 בתחום הפלילי), 29, 30, 32, 33 (4 מוסריות), 34-38 (5 תיאולוגיות), 39-50 (12 פולחניות).

הדמיון הרב, בין דרישות המכוונות לגויים, לבין דרישות המכוונות לישראלים, מלמד כי חוקים, תורה וברית (ישעיה כ"ד 5), בין ה' לבין בני האדם, אינו ייחודי ליחס של ה' עם הישראלים. יש במקרא גישה אוניברסלית המכוונת כל בן אנוש לנורמות של התנהגות ראויה הן במישור הבין אישי והן במישור הדתי.

זאת ועוד, 11¹³⁴⁹ מהדרישות הנדונות¹³⁵⁰ דומות לדרישות שכוונו לישראלים. 10 דרישות מתוכן¹³⁵¹ מופיעות בסמיכות לדרישה המכוונת לישראל בסיפור או בנבואה הרלוונטית¹³⁵², ו 6 מהן¹³⁵³ נאמרות בלשון דומה. דמיון ספרותי ב 22% מכלל הדרישות, מלמד על מגמה לדמות את סגנון הדרישות הניתנות לגויים לדרישות הניתנות לישראלים בכתובים הללו¹³⁵⁴.

¹³⁴⁹ בירמיה כ"ז 1-15, מופיעות דרישות בעלות תוכן ולשון זהים לנאמר לנוכרים (ירמיה כ"ז 1-11), ולישראלים (12-15). בכתוב זה ישנן 4 דרישות - דרישה 13 (קשור לישראל - משמעת לנביאים הישראלים), דרישה 16 (בינלאומית - חובת הכניעה לנבוכדנצר), דרישה 35 (ציות מוחלט, תיאולוגית), ודרישה 43 (לא למנוע פולחן, קשור בפולחן). בסיפור נעמן ישנו ניגוד בין נעמן השר הארמי שכיבד את ה' (מלכים ב' ה' 19-1), לבין גיחזי משרתו הישראלי של אלישע הנביא שגונה על התנהגות לא ראויה בשמו של הנביא (שם 20-27) - דרישה 14 (קשורה לישראל, כבוד לנביא ישראלי). בספר המשאות בישעיה (ישעיה י"ג - כ"ג), יש האשמות על עליזות והוללות בלשון דומה הן כלפי צור כ"ג 7, 12, והן כלפי ירושלים (שם כ"ב 2) - דרישה 29 (איסור עצלות והוללות, מוסרית). בסיפור הפיתוי של אשת פוטיפר (בראשית ל"ט), מוצג ניגוד בין אשת פוטיפר המפתה ומועלת באמון בעלה (שם 7, 12), לבין יוסף שלא מתפתה ושומר אמונים לאדונו (שם 2-6, 9, 12) - דרישה 31 (איסור כחש, מוסרית). הדרישה לדעת את ה', מופיעה בלשון דומה לנוכרים ולישראלים כאחד - דרישה 34 (לדעת את ה', תיאולוגית). ביחזקאל מ"ד 7-14, מגונים גויים וכוהנים חוטאים שנכנסו למקדש כאחד - דרישה 40 (כניסה למקדש, פולחני). במלכים א' י"א 10-1, מגונות נשות שלמה ושלמה כאחד שגרמו למכשול באמצעות פולחן זר (ראה שם 33, מלכים ב' כ"ג 13) - דרישה 42 (לא לפתות לפולחן זר, פולחנית). בישעיה מ"ה, דורש הנביא מהגויים: "פנו אלי" (22), ואל הישראלים: "לא אמרתי לזרע יעקב תהו בקשוני" (19, ראה גם 25) - דרישה 44 (תפילה, פולחנית). סיפור מכת האריות לתושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-31), מופיע סמוך לגינוי פולחן פסול של הישראלים (שם 23-7, 35-40) - דרישה 45 (טקסי פולחן לה' (ייראת ה'"), פולחני).

¹³⁵⁰ 26.19% מסך הדרישות הללו, שהן 22% מכלל הדרישות.

¹³⁵¹ שהן 20% מכלל הדרישות.

¹³⁵² דרישות 13, 16, 35, 43 (ירמיה כ"ז 1-11), דרישה 14 (בראשית ל"ט), דרישה 29 (ישעיה כ"ב-כ"ג), דרישה 40 (יחזקאל מ"ד 7-14), דרישה 33 (מלכים א' 10-1), דרישה 44 (ישעיה מ"ה 19-25), דרישה 45 (מלכים ב' י"ז 7-41).

¹³⁵³ דרישות 13, 16, 35, 43 (ירמיה כ"ז 1-11), דרישה 29 (ישעיה כ"ב-כ"ג), דרישה 33 (מלכים א' 10-1), 33, מלכים ב' כ"ג 13). לשון דומה מופיע תדיר בדרישה "לדעת את ה'" (דרישה 34). 6 הדרישות הללו, מהוות 12% מכלל הדרישות.

¹³⁵⁴ ייתכן וניתן להסביר מדוע ישנן 7 דרישות מיוחדות לגויים שאין להן מקבילה כדרישה המכוונת לישראלים. 3 מהן: דרישה 2 - איסור לקלל את הישראלים, דרישה 9 - חובה לשלם לישראלים מס בימי אלישע וישעיהו, דרישה 10 - איסור פגיעה של גויים בריבונות הישראלים בארצם, עוסקות בקשר המדיני הרצוי בין הגויים לבין הישראלים. לפיכך נתייחדו הדרישות הללו אל הגויים. 2 דרישות נוספות, ייחודיות

3. ניתוח התפלגות הדרישות לעמים ספציפיים

i. הקדמה

על פי הנתונים שהוצגו בטבלות, יש דרישות לעמים ספציפיים. עיקר ריכוזן של הדרישות האלוהיות כווננו למנהיגי אימפריות (מצרים, אשור ובבל), שהואשמו ביחס אכזרי אל נתיניהם, הישראלים, הגויים, ובני עמם כאחד. דרישות רבות נתנו לעמים שכנים שנקלעו לסכסוכי גבול עם הישראלים, פגעו בה', בגופם של הישראלים, בממונם ובריבונותם בארצם. ככל שאומות העולם השפיעו במשך זמן רב יותר על המציאות המדינית שבה חיו כותבי המקרא, כווננו אליהם דרישות רבות יותר.

על כן ניתן להציג שלושה קני מידה של התייחסויות של כותבי המקרא כלפי הגויים:

- א. כוחה המדיני של האומה.
- ב. משך זמן השפעתה של האומה על המציאות המדינית שבה חיו הישראלים בתקופת המקרא.
- ג. מידת הסמיכות הגיאוגרפית של האומה, או תחום ריבונותה, אל ארץ ישראל¹³⁵⁵.

ii. מצרים

הריכוז הגבוה ביותר של הדרישות האלוהיות והמופעלים מכוון למצרים: 19 דרישות, 31 מופעים. סביר לומר כי ההסבר לכך, היות מצרים מעצמה אזורית (אימפריה), הסמוכה ביותר לארץ ישראל, אשר התנהגויותיה השפיעו על המצב המדיני באזור ארץ ישראל ברוב גדול של

לגויים: אדם ונח נצטוו לפתח את העולם שהתחדש בתקופתם (דרישה 3), נח ומשפחתו נצטוו להציל את כל החי בסיפור: "תיבת נח" (דרישה 28). דרישות אלו ניתנו לראשוני האנושות בקונסטלציות ייחודיות שאין להם דמיון במציאות של חיי הישראלים בתקופת המקרא. לפיכך סביר לומר, שאלו דרישות ייחודיות לאדם ולנח. יוצאות מן הכלל 2 דרישות בינלאומיות שנתנו לגויים ואין להם דמיון בספרות המקראית המכוונת לישראלים: דרישה 17 (איסור השמדת המונים), ודרישה 18 (איסור ביזה ושעבוד). ייתכן ונתון זה מתאים לתפיסה הרווחת במקראות רבים, לפיה ישנה דרישה אלוהית מדינית המכוונת לישראלים להשמיד את עמלק ואת תושבי כנען. ראה: שמות י"ז 16, ויקרא י"ח 24-26, 27-28, כ' 22-23, דברים כ"ה 17-19, יהושע י' - י"א, כ"ג - כ"ד, שמואל א' ט"ו 2-3, 33. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון על כך.

¹³⁵⁵ מכיוון, שאין נושא עבודתנו: "יחס כותבי המקראות לכלל האנושות", אין בכוונתנו להציג סקירות היסטוריות, על האירועים המשותפים של הישראלים ואומות העולם. כמו כן, בכוונתנו להסיק מסקנות על היחס לעמים ספציפיים באמצעות הנתונים העולים מדרישות המכוונות לקבוצות של עמים בקונסטלציות מיוחדות. שהן: הדרישה המכוונת למצרים, מואבים, עמונים, אדומים צידונים וחיתים לא להחטיא את שלמה (מלכים א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26) - דרישה 42, והדרישות המכוונות לאדומים, למואבים, לעמונים, לצורים ולצידונים להישמע לירמיהו (דרישה 13), להיכנע לנבוכדנצר (דרישה 16), לציית לה' (דרישה 35), ודרישה לקוסמים לא לפתות לנהוג בניגוד לצו האלוהי (דרישה 43) - ירמיה כ"ז 11-1. כמו כן אין ללמוד מהדרישה הכללית לכלל האנושות ככלל, ולעמים רבים בפרט: לדעת את ה' - דרישה 34, על דרישה ספציפית המכוונת לאחד העמים.

הזמנים המתוארים במקרא¹³⁵⁶. כוחה ועושרה הניע את קברניטיה לבצע מעשי איבה ואכזריות כלפי זולתם תוך כפירה מוחלטת בה.

נוסף על כך, ישנה ההתייחסות נרחבת אל המצרים בספרות האסכטולוגית. הנבואות בישעיה (י"ט 18-25), ובזכריה (י"ד 16-19), עוסקות בפולחן העתידי, ומפנות דרישות עתידיות אל המצרים: לשלם נדרים (ישעיה י"ט 21), ולעלות לירושלים, להשתחוות לה' בחג הסוכות (זכריה י"ד 18-19)

1357

ניתן להבחין בשלושה מישורים של דרישות אלוהיות כלפי המצרים:

א. דרישות תיאולוגיות ופולחניות הקשורות להכרה בה¹³⁵⁸.

ב. דרישות הקשורות לגאוותם על עושרם והצלחתם האימפריאלית¹³⁵⁹.

ג. דרישות הקשורות לפריצות מינית¹³⁶⁰.

iii. אימפריות מסופוטמיות (בבל, אשור, פרס)

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, יש בספרות ההיסטוריוגרפית 24 דרישות¹³⁶¹ ו 61 מופעים¹³⁶², המכוונים לאימפריות המסופוטמיות (בבל, אשור ופרס), מסווגים ברוב הקריטריונים שנבחנו במחקר¹³⁶³.

¹³⁵⁶ התקופה שיש למצרים השפעה על האירועים בתקופת המקרא, היא מתקופת האבות ועד לתקופת חורבן בית המקדש הראשון. בתקופה זו התרחשו רוב האירועים ועוסקות רוב הנבואות במקרא. האירוע המשמעותי ביותר בתקופה זו הוא סיפור שיעבוד מצרים המתואר ארוכות בשמות ג' - י"ב, ובו מופיעות 5 דרישות הקשורות לישראל: רצח ישראלים (שמות א' 15-22, יואל ד' 19), פגיעה בגופם של הישראלים (שם ג' 7, ה' 14), הצלת ישראלים (שם א' 17, 21). איסור שעבוד ישראלים (שמות א' - י"ב), כבוד לנביאים ישראלים (שמות ה' - י"ב, י"ד), והדרישה התיאולוגית לדעת את ה' (ז' 5, 17, ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18).

¹³⁵⁷ השלמה לדיון זה, ראה בניתוח דרישה זו, לעיל בפרק הפולחני.

¹³⁵⁸ דעת ה' (שמות ז' 5, 17 ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18, ישעיה י"ט 21, יחזקאל כ"ט 6, 15, ל' 19, 25-26, ל"ב 15), הדרישה לשלם נדרים (ישעיה י"ט 21). והדרישות הפולחניות לעלות לרגל לירושלים, להשתחוות לה' ולחוג את חג הסוכות (זכריה י"ד 16-19).

¹³⁵⁹ איסור השמדת עמים (ירמיה מ"ו 8), איסור ביזה ושיעבוד עמים (יחזקאל כ"ט 15), איסור חורבן (ירמיה מ"ו 8), איסור הסגת גבולות (ירמיה שם), איסור גאווה (יחזקאל כ"ט 3, 9).

¹³⁶⁰ איסור אונס נשים (בראשית י"ב 10 - י"ג 1), איסור כחש (בסיפור אשת פוטיפר, הפיתוי מיני קשור למעילה באמון האדון) (בראשית ל"ט), והפיתוי של בת פרעה לשלמה לעבוד עבודה זרה (מלכים א' 10-1, נחמיה י"ג 26).

¹³⁶¹ להלן נציג את הדרישות לעמים הללו על פי הסיווג שהוצג בטבלה. לבבלים 17 דרישות: 4, 11 (קשורות לישראל), 17, 18, 19, 21, 22 (בינלאומיות), 23, 26 (בתחום הפלילי), 29, 30, 32 (מוסריות), 37, 38

(א). התייחסות דומה לאשורים ולבבלים

ישנו דמיון בין היחס של כותבי המקרא¹³⁶⁴ אל האשורים לבין היחס כלפי הבבלים. מקום מוצאם של העמים, צפון מזרח לארץ ישראל (מסופוטמיה), ותרבותם האימפריאליסטית, מהווים השראה ליצירת מסורת נבואית בעלת דמיון ספרותי ותוכני. דמיון זה מתבטא בכינויים זהים לשתי האומות המופיעים בספרות הנבואה. שלטונם מכונה: "עול"¹³⁶⁵. עירבירתם היא: "עיר של דמים"¹³⁶⁶. הם מואשמים ב"חמס"¹³⁶⁷, ומעשיהם "רעים"¹³⁶⁸. העונשים האלוהיים לאומות הללו הם מוות וביזיון¹³⁶⁹.

(תיאולוגיות), 39, 41, 50 (פולחניות). לאשורים 12 דרישות: 2 (קשורות לישראל), 17-21 (בינלאומיות), 23, 26 (בתחום הפלילי), 30, 31 (מוסריות), 36, 37 (תיאולוגיות). לפרסים 6 דרישות: 3, 7 (קשורות לישראל), 29 (מוסריות), 43 (פולחניות). סך הכל הכתובים עוסקים ב 24 דרישות המכוונות לעמים הללו (2, 3, 4, 7, 11, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 50).

¹³⁶² בכל 23 מופעים, אשור 29 מופעים, פרס 10 מופעים.

¹³⁶³ הדרישות המכוונות לבבלים: 2 דרישות קשורות לישראל: איסור עינויים (ישעיה מ"ז 6), איסור שיעבוד ישראלים (ישעיה י"ד 2, ירמיה נ" 33-34), 5 דרישות בינלאומיות: איסור השמדת עמים (חבקוק א' 17), בזיזת עמים (שם 9, ב' 8-9), איסור חורבן (ישעיה י"ד 17), הסרת גבולות (חבקוק א' 6), השפלת מנהיגים (שם 12), 2 דרישות בתחום הפלילי: איסור רצח (חבקוק ב' 8, 12, 17), עושק במסחר (שם 9-12), 3 דרישות מוסריות: עצלות והוללות (חבקוק ב' 15), שאננות (ישעיה מ"ז 8), סיוע לעניים (דניאל ד' 24), 2 דרישות תיאולוגיות: איסור גאווה (ישעיה מ"ז 8, ירמיה נ"א 53, 58, דניאל ד', ה'), איסור האלהה עצמית (ישעיה י"ד 13-14), 3 דרישות הפולחניות: חילול המקדש (ירמיה נ" 24, 28, 29, נ"א 11), שימוש בכלי המקדש (דניאל ה' 2, 23), שבח לעבודה זרה (דניאל ד' 4, 23); הדרישות המכוונות לאשורים: דרישה אחת הקשורה לישראל: לא לפגוע ברגשות הישראלים (מלכים ב' י"ח 26-37), 5 דרישות בינלאומיות: השמדת עמים (ישעיה י' 7, ל"ג 8), בזיזת עמים וניצולם (ישעיה י" 13-14, נחום ב' 12-14, ג' 2-4), החרבת יישובים (מלכים ב' י"ט 24, ישעיה י"ד 17, ל"ג 8, ל"ז 25), איסור הגליה (ישעיה י" 14, ל"ג 3), סילוק גבולות (ישעיה י" 13), 2 דרישות בתחום הפלילי: איסור רצח (נחום ג' 1), איסור עושק במסחר (יונה ג'), 2 דרישות מוסריות: איסור שאננות (צפניה ב' 15), איסור כחש (נחום ג' 1), 2 דרישות תיאולוגיות: איסור גאווה (ישעיה י" 8-11, מלכים ב' י"ח -י"ט, צפניה ב' 15), איסור לבזות את ה' (מלכים ב' י"ט, ישעיה י" 5-19, ל"ז, דברי הימים ב' ל"ב); הדרישות המכוונות לפרסים: 4 דרישות קשורות לישראל: השמדת ישראל, רצון לבזוז את היהודים בימי המן (אסתר ג' - ט') משמעת לנביא ישראלי, ציווי לשלח לחופשי את גלות יהודה (כורש ישעיה מ"ה 13). דרישה מוסרית אחת (איסור הוללות), עולה מהגינוי של מחבר מגילת אסתר לאחשורוש (אסתר א'). ההיתר של כורש לאפשר לגולים לשוב לביתם, להחזיר את כלי המקדש ולבנותו כבראשונה, מתואר במקראות כמילוי של דרישה אלוהית הפולחנית. הסיוע של כורש בבניין המקדש, מתואר בנבואת ישעיהו השני, בעזרא ובדברי הימים ב', כמילוי רצון ה' (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7, עזרא א' 2-3, דברי הימים ב' ל"ז 22-23). בעזרא ד', מגוונים אנשי המנגנון הפרסי שעיקבו את בניין המקדש. סיוע לבניין המקדש, ואיסור לעכבו ולהפריע לבנותו, מוגדרים כאן כ דרישה 43 - איסור מניעת פולחן.

¹³⁶⁴ ישעיהו, ירמיהו, יונה, נחום, חבקוק, צפניה, ישעיהו השני ודניאל.

¹³⁶⁵ אשור מכונה עול בנבואות ישעיהו: ט' 3, י' 27, י"ד 25. בנבואת נחום (א' 13) מכונה השלטון האשורי מוטה ומוסרה. השלטון הבבלי מכונה בנבואות ירמיהו עול: ירמיה כ"ז 2, 8, 11, כ"ח 14. בישעיה מ"ז 6, מגוונים הבבלים כי הם הכבידו את עולם על הזקנים. לדעת הילרס, ברית, עמ' 58-61, קתקרו, "קללות

- הדמיון בייחסם (חורבן וגלות) אל בני האדם שנשבו על ידם (ישראלים ובני עמים אחרים), היוו בסיס למתן דרישות זהות. ניתן להבחין בארבעה סוגים של דרישות זהות המכוונות לאומות הללו:
- א. דרישות להימנע מפשעי אימפריאליזם¹³⁷⁰.
 - ב. דרישות להימנע משחיתות פלילית בעיר הבירה¹³⁷¹.
 - ג. דרישות להימנע מיוהרה¹³⁷² ומשאננות¹³⁷³.
 - ד. דרישות דתיות ופולחניות הקשורות למלחמתם עם ה' אלוהי ישראל¹³⁷⁴.

ברית", עמ' 19-187, ובקינג, "תשוקה, כוח והגנה", עמ' 13, ועוד, שבירת העול, היא הפרת בריתות. אולם על פי הקשר הכתובים הללו, "שבירת העול", משמעה: הצלה משעבוד האימפריאליסט.

¹³⁶⁶ נינוה מכונה בנבואת נחום: "עיר דמים" (ג' 1). חבקוק מאשים את מלך בבל: "הבונה עיר בדמים" (ב' 12).

¹³⁶⁷ מעשי אנשי נינוה מכונים "חמס", בספר יונה (ג' 8). ומעשיהם של הבבלים מכונים: "חמס", בנבואת חבקוק (א' 9, ב' 8, 17). בארנו מושג זה לעיל, בעמ' 91-93.

¹³⁶⁸ בספר יונה, מסופר על ייעוד החורבן הצפוי לאנשי נינוה עקב רעתם (יונה א' 2). דומה לו: "על מי לא עברה רעתך תמיד" (נחום ג' 19). גם מעשיהם של הבבלים הם רעים. מעשי הבבלים הם רעים על פי נבואת חבקוק (א' 13, ב' 9). מחריבי המקדש, הבבלים ועוזריהם מכונים בנבואת יחזקאל: "רעי גוים" (ז' 24).

¹³⁶⁹ ישעיה י" 16-19, י"ד 7-16, 19-23, נחום ג' 5-19, חבקוק ב' 7-8.

¹³⁷⁰ השמדת עמים: ישעיה י" 7, (אשור). י"ד 5 חבקוק א' 17 (בבל); בזיות עמים וניצולם: ישעיה י" 13, 14, נחום ב' 12-14, ג' 4 (אשור). חבקוק א' 9, ב' 8-9 (בבל); החרבת ערים והשמת ארצות: ישעיה ל"ג 8 (אשור). ישעיה י"ד 2 (בבל). ישנן האשמות אימפריאליסטיות המכוונות רק על אחת מן האומות הללו. הגליה (ישעיה י" 14, ל"ג 3), והסרת גבולות עמים (שם י" 13), מכוונות לאשורים, והשפלת מנהיגים לאומיים מכוונות לבבלים (ישעיה מ"ז 6, חבקוק א' 10).

¹³⁷¹ סיפור יונה עוסק בכך. תוכחת נחום על שחיתות פלילית בנינוה: "עיר דמים כלה כחש פרק מלאה לא ימיש טרף" (נחום ג' 1). האשמות דומות מכוונות לבבלים. ישעיהו מאשים את מלך בבל כי הוא הרג את עמו (ישעיה י"ד 20). חבקוק מוכיח את מלך הבבלים כי הוא בוצע בצע רע לביתו (ב' 9-11). דניאל מציע לנבוכדנצר לכפר על חטאיו באמצעות מתן צדקה והגשת עזרה לעניים (דניאל ה' 24). עצה זו מלמדת, כי לדעת מחבר הסיפור, נבוכדנצר נמנע ממעשים אלו.

¹³⁷² בנבואות ישעיהו מתואר מלך אשור המתגאה בניצחונותיו (מלכים ב' י"ט 23-24, ישעיה ל"ג 24-25, י" 12-8). בנבואת צפניה נינוה אומרת: "אני ואפסי עוד" (ב' 15). בוני המגדל בבבל, רצו לפאר את שמים באמצעות מגדל המגיע לשמים (בראשית י"א 4), בנבואת ישעיהו מלך בבל מחשיב עצמו כאל (י"ד 13-14). ירמיהו מאשים את הבבלים בביצורים הנובעים מגאווה (נ"א 53), ישעיהו השני מצטט את האומה הבבלית האומרת בלבבה: "אני ואפסי עוד" (מ"ז 8). בסיפורי דניאל נענשים נבוכדנצר (ד' 25-30), ובלשאצר (ה' 22-23) המלכים הבבלים על גאוותם.

¹³⁷³ ישעיהו מאשים את סנחריב מלך אשור בשאננות (מלכים ב' י"ט 28, ל"ז 29), וצפניה מתאר את נינוה: "עיר עליוזה" (ב' 15). ישעיהו השני מתאר את האומה הבבלית: "גברתי" (מ"ז 7, 5), ו"יעדינה היושבת לבטח" (8). דניאל מאשים את בלשאצר כי הוא לא שם ליבו לה' אדונו, כי הוא היה שקוע בשכרות ובאלילות (דניאל ה' 23-22).

(ב). היחס לפרס

לעומת זאת, יחס כותבי המקראות אל האומה הפרסית שונה בתכלית. ההיתר שהעניקו הפרסים לגולי יהודה לשוב לארץ ישראל ולבנות את המקדש¹³⁷⁵, גרם להתייחסות חיובית כלפי השלטון הפרסי ולמתן שבחים למנהיגיה¹³⁷⁶ בחלק¹³⁷⁷ מהסיפורים ומהנבואות¹³⁷⁸.

iv. אומות שכנות במשך תקופה ארוכה (אדום, מואב, פלשת עמון)

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, יש 16 דרישות¹³⁷⁹ ו 66 מופעים¹³⁸⁰, המכוונים לאומות ששכנו סמוך לארץ ישראל במשך זמן רב (אדום, מואב פלשת ועמון). העימותים הממושכים בין האומות הללו לזולתם, היוו רקע למעשי איבה שכותבי המקראות מחו נגדם.

(א). אדום

על פי ספר בראשית, עשיו, הוא אחיו התאום של יעקב (בראשית כ"ה 23-26, 30). הקרבה האתנית בין הישראלים לבין האדומים מהווה רקע לכינוי אדום: "אח" בספרות ההיסטוריוגרפית, החוק והנבואה¹³⁸¹. מעשי האיבה כלפי הישראלים לאורך כל תקופת המקרא ("ניצח")¹³⁸²: "על רדפו בחרב

¹³⁷⁴ האשורים ביזו את ה' במצור שנחריב בימי חזקיהו (מלכים ב' י"ח - י"ט, ישעיה ל"ו - ל"ז, דברי הימים ב' ל"ב). הבבלים פגעו בכבוד המקדש והחריבוהו (מלכים ב' כ"ה, ירמיה נ' - נ"ב, דניאל ה' 2, 23). בשני המקרים, האומות הללו מתוארות כלוחמות בה' אלוהי ישראל, ומנסות להוכיח כי ביכולתן לגבור עליו. עזרא, נחמיה, דברי הימים ב' ל"ו 22-23.

¹³⁷⁵ יוצא דופן הוא אחשורוש (ואנשי חצרו) המגונה בעזרא ד' 6, ובמגילת אסתר. משמעת לנביא ישראלי, ציווי לשלח לחופשי את גלות יהודה (כורש ישעיה מ"ה 13). וההיתר של כורש לאפשר לגולים לשוב לביתם, להחזיר את כלי המקדש ולבנותו כבראשונה, מתואר במקראות כמילוי של דרישה אלוהית הפולחנית.

¹³⁷⁶ ראה: ישעיה מ"ד 26 - מ"ה 13, דניאל ו', עזרא, נחמיה, דברי הימים ב' ל"ו 22-23. הגינוי לאחשורוש במגילת אסתר הואר ייחודי, ואין הוא משקף את יחס כותבי המקראות למלכי פרס.

¹³⁷⁹ להלן נציג את הדרישות לעמים הללו על פי הסיווג שהוצג בטבלה. לאדום 11 דרישות: 2, 3, 7, 10, 13 (קשורות לישראל), 16 (בינלאומית), 34, 35, 36 (תיאולוגיות), 42, 43 (פולחני). למואב 10 דרישות: 2, 9, 10, 13 (קשורות לישראל), 16, 22 (בינלאומיות), 34, 36, 37 (תיאולוגיות), 42, 43 (פולחניות), לפלשת 10 דרישות: 2, 3, 5, 7, 10, 13 (קשורות לישראל), 20 (בינלאומית), 34, 26 (תיאולוגיות), 41 (פולחני). לעמון 9 דרישות: 2, 4, 10, 13 (קשורות לישראל), 16 (בינלאומית), 34 (תיאולוגיות), 39, 42, 43 (פולחניות). סך הכל יש 16 דרישות המכוונות לעמים הללו (2, 3, 5, 7, 9, 10, 13, 16, 22, 34, 35, 36, 37, 39, 42, 43).

¹³⁸⁰ אדום 18 מופעים, מואב 20 מופעים, פלשת 15 מופעים, עמון 13 מופעים.

¹³⁸¹ בסיפורי יעקב ועשיו מכוונה עשיו: "אח" תדיר (דוגמות לכך: בראשית כ"ז 6, 41, 44, ל"ב 3, 6, ועוד), בסיפור הנדודים במדבר נאמר: "ויאמר ישראל אל מלך אדום כה אמר אחיך ישראל" (במדבר כ' 14), בחוק בספר דברים נאמר: "לא תתעב אדמי כי אחיך הוא" (דברים כ"ג 8). כינוי זה מופיע בשלוש נבואות: בנבואת

אחיו ולא שחת רחמיו ויטרף לעד אפו ועברתו שמרה נצח" (עמוס א' 11), מעידים על הציפייה להתנהגות חיובית של "אח" שנכזבה שוב ושוב.¹³⁸³

(ב). מואב

ראשית הסכסוך הטריטוריאלי בין המואבים לישראלים, התגלע בימי הנדודים במדבר (סיפור בלעם), ונמשך עד ימי החורבן. אולם ריכוז גבוה של דרישות במישור הדתי המכוונות למואבים, מלמד כי הסכסוך הטריטוריאלי בין הישראלים למואבים הובע במישור התיאולוגי פולחני: ניסיונות לקלל את עם ישראל (במדבר כ"ב - כ"ד), ולפתות אחרים לא לקיים את רצון ה'¹³⁸⁴, וניסוח כתובת המגנה את ה' ואת הישראלים בבמה פולחנית בדיבון.¹³⁸⁵

(ג). פלשת ועמון

הפלשתים והעמונים השפיעו על המצב המדיני באזור ארץ ישראל זמן רב. רוב הדרישות המכוונות כלפיהם קשורים לסכסוך הטריטוריאלי הממושך בינם לבין הישראלים. על פי הסיפורים והנבואות, העמונים השפילו את הישראלים באופן בוטה ארבע פעמים¹³⁸⁶. ייתכן וניתן ללמוד מריכוז של דרישה זו כלפי העמונים בארבעה מופעים, שהעמונים מצטיירים בעיני כותבי הסיפורים והנבואות כאומה הרוכשת בוז עמוק כלפי האומה הישראלית.

עמוס: "על רדפו בחרב אחיו" (א' 11), בנבואת עובדיה: "מחמס אחיך יעקב... אל תרא ביום אחיך" (פסוקים 10, 12), ובנבואת מלאכי: "הלא אח עשו ליעקב" (א' 2).¹³⁸²
העימות בין הישראלים לאדומים נמשך מימי יעקב, תקופת הנדודים במדבר, לאורך תקופת המלוכה, החורבן, ובתקופת ימי בית שני.
¹³⁸³ הבוגדנות, האכזריות בזמן חורבן בית המקדש, והתנחלות אדומית (נבטית) בתוך ארץ ישראל לאחר מכן (יחזקאל ל"ה 10, 12), גרמו להתייחסות מיוחדת של נביאי שיבת ציון אל אדום, כאל סמל של רשעת הגויים. ראה על כך לעיל בעמ' 66-67.
¹³⁸⁴ הניסיון של בלק להניא את בלעם מלהישמע לה' (במדבר כ"ב - כ"ד), ופיתוי של הנשים המואביות של שלמה לקיים טקסים לפולחן זר (מלכים א' י"א 10-1).
¹³⁸⁵ דיון על ההשלכות של "כתובת מישיע", ראה לעיל בעמ' 159-160. הדרישה הבינלאומית: לא לבזות את מלך אדום (עמוס ב' 1), היא ייחודית, וקשורה לקונסטלציה מדינית מיוחדת שאליה נקלעו המואבים.
¹³⁸⁶ שמואל א' י"א 2, שמואל ב' י" 3-4, יחזקאל כ"ה 3, 6, צפניה ב' 8-9.

v. אומות שכנות עם זיקה מוגבלת לישראלים (צור, צידון, ארם, מדין ועמלק)

על פי הנתונים שהוצגו לעיל יש 20 דרישות¹³⁸⁷ ו 44 מופעים¹³⁸⁸ המכוונים לאומות ששכנו סמוך לארץ ישראל (צור, ארם, צידון, מדין ועמלק), אולם המגע בינם לבין הישראלים נמשך זמן מועט.

(א). צור

צור, הסמוכה לארץ ישראל, הייתה מעצמה כלכלית ותרבותית¹³⁸⁹ שהשפיעה רבות על שכניה, בזמן תקופת המלוכה. הנביאים: ישעיה (כ"ג), יחזקאל (כ"ו - כ"ח 19) יואל (ד' 8-1), עמוס (א' 9), גינו בנבואותיהם גאווה רבה¹³⁹⁰, שחיתות ומוסר לקוי שזיהו אצל הצורים¹³⁹¹, ובכך ניסו למנוע מהישראלים להתפעל מהצלחת אנשי צור ולחקות את מעשיהם¹³⁹².

(ב). צידון

צידון¹³⁹³, המרוחקת מעט מיהודה ומישראל¹³⁹⁴, לא הייתה גורם מדיני רב משקל באירועים הקשורים לישראל בתקופת המקרא¹³⁹⁵. על כן מיוחסים לה מקרי איבה בודדים הקשורים

¹³⁸⁷ להלן נציג את הדרישות לעמים הללו על פי הסיווג שהוצג בטבלה. לצורים 12 דרישות: 2, 7, 12, 13 (קשורות לישראל), 15, 16 (בינלאומיות), 24 (פלילית), 30 (מוסרית), 34, 37, 38 (תיאולוגיות), 42 (פולחנית). לצידונים 7 דרישות: 7, 12, 13 (קשורות לישראל), 16 (בינלאומית), 34 (תיאולוגיות), 42, 43 (פולחניות). לארמים 11 דרישות: 3, 4, 8, 10, 14 (קשורות לישראל), 30, 31, 33 (מוסריות), 35, 36 (תיאולוגיות). למדיינים 2 דרישות: 7 (קשורה לישראל), 42 (פולחנית). לעמלקים 3 דרישות: 3, 7, 11 (קשורות לישראל). סך הכל יש 21 דרישות המכוונות לעמים הללו (2, 3, 4, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 30, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 42, 43).

¹³⁸⁸ צור 14 מופעים, צידון 8 מופעים, ארם 15 מופעים, מדין 3 מופעים, עמלק 6 מופעים.

¹³⁸⁹ כתבנו על כך בפרק העוסק בדרישות הפליליות, בסעיף העוסק באיסור עושק במסחר.

¹³⁹⁰ האלהה עצמית (יחזקאל כ"ח 1-10).

¹³⁹¹ נחמיה נאבק בסכנה הפולחנית הנובעת ממסחר של הצורים שעלול לסכן את שמירת השבת בירושלים (נחמיה י"ג 16-22).

¹³⁹² ישעיה כ"ג, יחזקאל כ"ו - כ"ח 19, יואל ד' 8, עמוס א' 10 מתארים ייעוד של חורבן כואב ומשפיל העתיד לבוא אל הצורים.

¹³⁹³ האומה הצידונית, היא אומה שהייתה קשורה תקופה ארוכה בברית עם צור, על כן לעיתים היא מופיעה כשותפה של צור.

¹³⁹⁴ צידון מצויה צפונית לצור על חוף הים התיכון.

¹³⁹⁵ היו שני המקרים של נישואים דיפלומטיים עם הצידונים: שלמה (מלכים א' י"א 1), ואחאב (שם ט"ז 31). אין להסיק מנישואי שלמה עם נשים צידוניות על דרישה ספציפית לעם הצידוני. נשואי איזבל עם אחאב גרמו למהפך תרבותי (עבודת בעל והריגת נביאים - שם עד פרק כ"א) שהשפיע רבות על חיי החברה הישראלית. אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדיון על כך.

לסכסוכים טריטוריאליים שהיוו רקע לדרישות הספורות (3) ¹³⁹⁶ הקשורות לישראל המכוונות אליה ¹³⁹⁷.

(ג). ארם

האומה הארמית, שכנה מצפון מזרח לארץ ישראל, והמגע בינם לבין הישראלים היווה רקע לסיפורים והנבואות העוסקים בהם ¹³⁹⁸. המלחמה בין בן הדד לבין אחאב (מלכים א' כ'), מהווה רקע לעיסוק תיאולוגי ¹³⁹⁹ ומוסרי ¹⁴⁰⁰ של מחבר ספר מלכים. חורבן הממלכה הארמית על ידי אשור בשנים 732-733 לפני הספירה ¹⁴⁰¹, הביא להתייחסות מינורית של כותבי המקראות אל הארמים בתקופות מאוחרות לכך ¹⁴⁰².

(ד). עמלק

על פי התיאורים המקראיים, עמלק הוא שבט נודד שהתקיף ושדד עוברי אורח. על פי הסיפורים המתוארים במקרא, אירעו עימותים בודדים בין העמלקים לבין הישראלים: בתקופת הנדודים במדבר ¹⁴⁰³, בתקופת גדעון ¹⁴⁰⁴, ובתקופת שאול ¹⁴⁰⁵. ההתקפות העמלקים על הישראלים הזיקו

¹³⁹⁶ מכירת ישראלים לעבדות, לקיחת אוצרות (יואל ד' 1-8). משמעת לנביא (ירמיה כ"ז 1-11).

¹³⁹⁷ ביחזקאל כ"ח 20-24, יש גינוי לצידונים. אולם לא מופיעה שם דרישה קונקרטית.

¹³⁹⁸ המגע בין הישראלים לארמים החל מהמפגש עם רבקה (בראשית כ"ד) ולבן (שם כ"ז - ל"א) הארמיים, נמשך בתקופת הנדודים (סיפור בלעם - במדבר כ"ב - כ"ד), בתקופת הכיבוש וההתנחלות והמלוכה עד חורבן ארם.

¹³⁹⁹ דברי הביזוי של עבדי בן הדד כלפי ה': "אלוהי הרים אלוהיהם" (שם 23, 28).

¹⁴⁰⁰ בן הדד לא הסתפק במשלוח של המס בדרך מכובדת, אלא הוא רצה להשפיל את הישראלים, ולקחת את המס באמצעות עבדיו (מלכים א' כ' 6). הסיפור מראה כי שאננותו של בן הדד שהשתכר בסוכות גרמה למפלתו (שם 12-21).

¹⁴⁰¹ מלכים ב' ט"ז 9. ראה על כך אצל עודד, "מלכים ב'", עמ' 129-130.

¹⁴⁰² ייחודית היא נבואת ירמיהו לדמשק (ירמיה מ"ט 23-27). לדעת הופמן, ירמיה כ"ז - נ"ב, עמ' 818, נבואה זו עוסקת בתקוות של השרידים הארמיים שישבו שם ב 605 לפני הספירה (נפילת אשור), אשר ציפו לשעת כושר לקבל עצמאות.

¹⁴⁰³ שמות י"ז 8-16, שמואל א' ט"ו 2. מכיוון שתיאור מאורע זה מופיע גם בספרות החוק (דברים כ"ה 17-19), הוא אינו מתאים למסגרת הדין העוסק בספרות ההיסטוריוגרפית ובספרות הנבואה במקרא.

¹⁴⁰⁴ שופטים ו' 3. (בשופטים ג' 13 אין גינוי לעמלקים).

¹⁴⁰⁵ שמואל א' ט"ו 33, ל'.

לישראלים ונישלו אותם מרכושם. על כן כל הדרישות האלוהיות המכוונות לעמלקים קשורות לפשיטות הללו, והם מגונים על רצח ושווד ישראלים¹⁴⁰⁶.

(ה). מדין

המדיינים הם שבט נודד שבא במגע עם הישראלים בשתי תקופות מרכזיות: בתקופת הנדודים במדבר ובתקופת השופטים¹⁴⁰⁷. בשתי התקופות הללו, המגע עם המדיינים הזיק לישראלים. המפגש בין המדיינים לישראלים החטיא את הישראלים בפולחן בעל פעור וגרם למגפה גדולה בקרב הישראלים (במדבר כ"ה, ל"א). בתקופת השופטים, המדיינים פשטו על הישראלים, בזזו את היבול, ולא השאירו להם מחיה. שני האירועים האלו היוו רקע להתייחסות שלילית של ההיסטוריוגרפים כלפי המדיינים.

vi. יחס מינורי אל עמים (סדום, כוש, תימא)

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, יש 6 דרישות¹⁴⁰⁸ ו 9 מופעים¹⁴⁰⁹ המכוונים לאנשי סדום, כוש ותימא. המגע הרופף בינם לבין הישראלים שנבע מגורם הזמן (סדום), והמרחק (כוש ותימא), מבאר את היחס המינורי של כותבי המקראות כלפיהם¹⁴¹⁰.
על פי ספר בראשית, העיר סדום¹⁴¹¹ חרבה בימי אברהם, כעונש על גאווה וחטאים פליליים ומוסריים¹⁴¹². למרות הקרבה הגיאוגרפית בין סדום לאברהם, לא מסופר על עימות ביניהם¹⁴¹³.

¹⁴⁰⁶ מכיוון שהעמלקים לא התנחלו במקומות יישוב, הם לא הקימו אימפריה, על כן אין להם דרישות בינלאומיות. אין המקראות מתארים את שחיתויות פליליות ומוסריות של העמלקים לזולתם בדרך ישירה. אולם העדות של הנער המצרי שהושלך על ידי אדונו למות עקב מחלתו, וחששו לשוב לאדונו העמלקי (שמואל א' ל' 11-15), מלמד בדרך עקיפה על אטימות לב ושחיתות מוסרית במישור החברתי.
¹⁴⁰⁷ אין מקום לדון על המפגש של משה עם בנות מדין ועם יתרו (שמות ב' 15-21), שכן האירוח שלהם הוא התנדבותי. מצוות המילה שמקיימת ציפורה (שמות ד' 24-25), מקוימת על ידה לאחר שנשאה למשה, ואין היא נחשבת מדיינית באותה שעה אלא גרה ישראלית.
¹⁴⁰⁸ להלן נציג את הדרישות לעמים הללו על פי הסיווג שהוצג בטבלה. לסדום 4 דרישות: 24, 25 (בתחום הפלילי), 33 (מוסרית), 37 (תיאולוגית). לכוש 2 דרישות 2, 14 (קשורות לישראל). לתימא דרישה אחת: 33 (מוסרית). סך הכל יש לאומות הללו 6 דרישות (2, 14, 24, 25, 33, 37).
¹⁴⁰⁹ לסדום 6 מופעים, לכוש 2 מופעים לתימא מופע אחד.
¹⁴¹⁰ אין קשר בין האומות הללו, אולם מכיוון שיש התייחסות מינורית לאומות הללו איחדנו את הדיון על שלושתן כאן.

¹⁴¹¹ על פי הסיפור ה' הפך את סדום ואת עמורה ואת כל ערי הכיכר (בראשית י"ט 24-25). אולם רוב המקורות המתייחסים ל"מסורת סדום", מזכירים רק את הערים: סדום ועמורה (בראשית י"ח 20, דברים ל"ב, ישעיה א' 9, י"ג 19, ירמיה כ"ג 14, מ"ט 18, נ" 40, עמוס ד' 11, צפניה ב' 9). בבראשית י"ג 12-13, י"ח

עבד מלך הכושי הוא עבד נוכרי שבא מארץ רחוקה (כוש)¹⁴¹⁴, שהציל את ירמיהו מבור הטיט (ירמיה ל"ח 7-13). הוא כיבד את הנביא, וגם הציל נפש ישראלית (ירמיהו). התנהגותו יוצאת הדופן¹⁴¹⁵ כלפי ירמיהו מהווה רקע לשבח ולברכה להן זכה.

אנשי תימא הם דמויות מעם השוכן רחוק מארץ ישראל, שמופיעות בנבואות ישעיהו על חורבן ערב ודדנים (שבטי מדבר ערב). ישעיהו ממחיש את החורבן בקריאה לשבטים הגרים בסמיכות לערב ולדדנים (אנשי תימא) וקורא להם: "לקראת צמא התיו מים ישבי ארץ תימא בלחמו קדמו נודד" (ישעיה כ"א 14). ישעיהו מצפה מאנשי תימא, הסמוכים לשבטים שהוכו לסייע לפליטים: להאכילם ולהשקותם.

vii. ניתוח התפלגות הדרישות אל קבוצות של עמים

(א). עמי כנען

העם הכנעני הוא העם הקרוב ביותר אל הישראלים ששכנו בארץ ישראל (ארץ כנען) בתקופת המקרא. בתקופת האבות עמי כנען שכנו סמוך למקום מגוריהם של האבות. על פי ספר יהושע הישראלים כבשו מידיהם את ארץ ישראל, והישראלים התגוררו באזורים שנכבשו מהם. הכנענים

¹⁴¹² 26, י"ט 1, 4, ביחזקאל ט"ז 46, 48, 49, 53, 55, 56 ובאיכה ד' 6 מופיעה סדום לבדה. ביחזקאל ט"ז (46, 48, 53, 55), מופיעים לצד סדום: "ובנותיה". המלה: "ובנותיה", מלמדת על ערים נוספות הנקשרות למסורת סדום. בהושע י"א 8 מופיעים רק אדמה וצבואים בקינה נבואית: "איך אתנך כאדמה אשימך כצבואים". בדברים כ"ט 22 מובאת מסורת של כל ארבעת ערי הכיכר: "כמהפכת סדום ועמרה אדמה וצבואים אשר הפך ה' באפו ובחמתו". אין מסגרת עבודתנו מתאימה לדון בסוגיית מסורת סדום. מכיוון שהמקורות שמזכירים את האשמות שבגינן חרבו ערי הכיכר (בראשית י"ג 13, י"ח 26, י"ט 1, 4, יחזקאל ט"ז 49-50), מזכירים את סדום לבדה (לבד מבראשית י"ח 20), כנעשה כן גם אנו.

¹⁴¹³ איסור פגיעה פיזית (בראשית י"ט 11-1), איסור משכב זכר באונס (שם, יחזקאל ט"ז 50). הכנסת אורחים (בראשית שם, יחזקאל שם, 49), איסור גאווה (יחזקאל ט"ז 49-50).

¹⁴¹⁴ לא ניתן לזהות בדרישות הקשורות לעימות של אנשי סדום עם לוט (בראשית י"ט 11-1): ניסיון של פגיעה פיזית באורחים (משכב זכר), כדרישות הקשורות לישראל. שכן לאחר שלוט נפרד מאברהם (שם י"ג 11), אין הוא שייך לגרעין המשפחתי והחברתי שייסד אברהם, שהתפתח מאוחר יותר לעם ישראל.

¹⁴¹⁵ ישנם שלושה גיוניים למעשים של כושים במקרא. אסא נלחם בזרח הכושי (דברי הימים ב' י"ד 7-13), יחזקאל (ל' 5, 9) וצפניה (ב' 12), מנבאים על חורבנם. לא ניתן להסיק מהכתובים הללו דרישה אלוהית מפורשת המכוונת אליהם.

¹⁴¹⁵ עבד מלך הכושי פועל בניגוד למוזימה של השרים והסכמת המלך (ירמיה ל"ח 6-3).

השפיעו על הישראלים מתקופת האבות ועד המלחמה בימי דבורה (שופטים ד' - ה')¹⁴¹⁶. רוב

הדרישות קשורות ליחסים בינם לבין הישראלים בתקופה זו¹⁴¹⁷.

המגמה של כותבי מקראות רבים לתאר שחיתות מוסרית של עמי כנען¹⁴¹⁸, כדי להצדיק את

המלחמה האלוהית נגדם¹⁴¹⁹.

(ב). איי הים, יושבי שומרון, מגוג ושותפיו¹⁴²⁰

הדרישות המכוונות לשלוש קבוצות העמים מתאימות לקונסטלציות המיוחדות שהנביאים

מתארים.

הנביאים ישעיהו השני (ישעיה מ"ב 10-12) ויחזקאל (ל"ח - ל"ט), עוסקים בדרישות עתידיות

כלפי גוג ושותפיו ואיי הים באחרית הימים. הדרישות המופנות לגוג ולשותפיו קשורות

לישראל¹⁴²¹, והדרישות המכוונות לאיי הים הן דתיות¹⁴²².

כמו כן, שני הסיפורים על תושבי שומרון¹⁴²³ מתארים תפניות ששינו את מצבם של קבוצת העמים

שהגיעו לשומרון. הגלית העמים הללו בידי מלך אשור (מלכים ב' י"ז 24) לערי שומרון, שנתה את

אורחות חייהם, והכשירה אותם לבצע פולחן לה' שהוא: "אלוהי הארץ" (שם 26, 27).

בתקופה מאוחרת יותר, הימנעות שבי ציון לשתפם בבניין המקדש (עזרא ד' 1), הניעה את תושבי

שומרון¹⁴²⁴ לעכב את בניינו ולמנוע מהישראלים לקיים את הפולחן לה' כפי שנצטוו.

¹⁴¹⁶ על פי המקרא נשארו כנענים בישראל בתקופת שלמה ששועבדו (מלכים א' ט' 21-22), ויש על כך עדויות

על משך תקופת המלוכה ואף בתחילת ימי בית שני (ראה יחזקאל מ"ד 7, 9, זכריה י"ד 21). אולם אין במקרא דרישות אלוהיות המכוונות לכנענים הקשורים לאירועים בתקופת הללו.

¹⁴¹⁷ איסור אונס נשים ולקחתן בשבי (בראשית ל"ד - דרישות 5, 11, שופטים ה' 30), - הצלת ישראלים

(יהושע ב' 1-21, ו' 22-23). גם הדרישה שפולחנית (הדרישה לא לפתות לפולחן זר, המיוחסת לנשותיו

החיתיות במלכים א' י"א 10-1), קשורה ליחסיהם עם הישראלים.

¹⁴¹⁸ דוגמות לכך: משכב הזכר עם נח שביצע חם הקשור לכנען. (בראשית ט' 18-27), דומה לו סיפור

התעללות אדוני בזק בשבויו (שופטים א' 7). סביר לומר, כי הזיהוי האתני של אנשי סדום ועמורה

(האשמים בפשעים מוסריים וחברתיים חמורים במיוחד) בלוח העמים עם כנען: "ויהי גבול הכנעני מצידין

באכה גררה עד עזה באכה סדמה ועמרה ואדמה וצבויים עד לשע" (בראשית י" 19), קשור למגמה המתארת

את הפשעים המוסריים של הכנענים. עסק בכך גרינשטיין, "אלוהי ישראל ואלוהי כנען", עמ' 47-58. כתב על

כך לאחרונה, פלישמון, "שינוי שם", עמ' 26-28.

¹⁴¹⁹ דוגמות לכך: בראשית ט"ו 16, ויקרא י"ח, כ', תהילים ק"ו 38-45.

¹⁴²⁰ מכיוון שיש דמיון בין שלושת קבוצות העמים הללו, נאחד את הדיון עליהם כאן.

¹⁴²¹ לא להרוג, לא לבזוז ישראלים ולא לפגוע בריבונותם בארצם (יחזקאל שם).

¹⁴²² לדעת את ה' (יחזקאל ל"ט 6), ולשיר לו מזמור שבח (ישעיה מ"ב 10-12).

¹⁴²³ מלכים ב' י"ז 24-41, עזרא ד'.

(ג). כלל האנושות

על פי הנתונים שהוצגו לעיל, הדרישות לכלל האנושות רבות ומגוונות¹⁴²⁵. אולם ריכוז גבוה של דרישות ומופעים במישור הדתי (6 דרישות ו 17 מופעים), שכולן דרישות עתידיות¹⁴²⁶, מלמד על מגמה אוניברסלית בחזונות אחרית הימים. נתון זה מעיד על ציפייה של כותבי המקראות לשינויי תפיסות תיאולוגיות ודפוסי פולחן אצל אומות העולם בעידן המשיחי. אולם, הדרישות הבודדות המכוונות לזמן האירועים שמתוארים במקרא (זמן בראשית והווה), מלמדות על ציפייה נוספת של כותבי המקראות לזרז את מימוש האידיאל, ולהנחיל נורמות התנהגויות בסיסיות¹⁴²⁷ לכלל האנושות בכל אתר, כדי לאפשר לכל האנושות לחיות בהשקט ובבטחה, בזמן כתיבת המקראות (הווה).

¹⁴²⁴ סופר עזרא ד' 2, מזהה אותם עם השבויים שהגיעו לשומרון.

¹⁴²⁵ איסור פגיעה (צפניה ג' 19). איסור הריגה, פגיעה ולקיחת שלל (זכריה ב' 12) - כלפי עם ישראל. איסור רצח במישור הבינלאומי וגם במישור הפלילי (סיפור המבול - בראשית ו' 11-12), עליזות (ישעיה כ"ד 8 - מוסרי), לדעת את ה' (מלכים א' ח' 60, ישעיה מ' 5, מ"ה 18, 21-22, מ"ט 26, יחזקאל ל"ו 36, ל"ז 28, ל"ח 23, ל"ט 7 - תיאולוגי), איסור כניסה למקדש (ישעיה נ"ב 1, יחזקאל מ"ד 7, 9, יואל ד' 17, זכריה י"ד 21), קריאה להתפלל לה' (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22), לעלות לרגל ולהשתחוות לה' בחג הסוכות (3 דרישות ושלושה מופעים) (זכריה י"ד 16-19 - פולחני).

¹⁴²⁶ הכרזתו של שלמה: "למען דעת כל עמי הארץ כי ה' הוא האלוהים אין עוד" (מלכים א' ח' 60), לא נחשבת דרישה עתידית, כן היא מתאימה לכל הזמנים: הן להווה והן לעתיד.

¹⁴²⁷ לא לרצוח, לא לעלז (הוללות) - כלפי זולתם, ולא לרצוח, לפגוע בגוף ולקחת שלל מעם ישראל.

[ה]. סיכום כללי של המחקר

לאור תוצאות המחקר, ניתן לזהות באמצעות שבעה אופנים¹⁴²⁸, 50 דרישות¹⁴²⁹ הכתובות ב 292 מופעים. הדרישות מכוונות לקהל מגוון¹⁴³⁰, ומשך תוקפן הוא כל הזמנים¹⁴³¹.

התפלגויות הנתונים מצביעות על ריכוז גבוה של דרישות הקשורות ליחסים המדיניים בין הגויים לבין ישראל¹⁴³². התייחסות כותבי המקראות אל עמי העולם מושפעת מכוחה המדיני של האומה, ממשך זמן המגע בינם לבין הישראלים, וממידת הסמיכות הגיאוגרפית של האומה, או תחום ריבונותה אל ארץ ישראל. לפיכך, רובן של הדרישות מופנות אל זרועות השלטון של האימפריות (מצרים, אשור ובבל) שפגעו בזולתם והשפיעו על האירועים במזרח התיכון תקופת המאורעות המתוארים במקרא. שאיפת כותבי המקראות, כי הגינויים והענישה הנפוצים בחיבוריהם יגדעו את כוחות הרשע.

¹⁴²⁸ גינוי, ענישה, ציווי, הדרכה, שבח, הצלה וברכה.

¹⁴²⁹ א. הכרה בניחוד ישראל (כבוד) ב. איסור קללת ישראלים. ג. איסור רצח ישראלים. ד. איסור פגיעה פיזית בישראלים. ה. איסור אונס נשים ישראליות. ו. חובת הצלת ישראלים. ז. איסור נטילת רכוש של ישראלים. ח. חובה לקחת מס מישראלים בדרך מכובדת. ט. חובה לשלם מס לישראלים. י. איסור פגיעה בריבונות של הישראלים בארצם. יא. איסור שיעבוד ישראלים. יב. איסור מכירת ישראלים לעבדות. יג. משמעת לנביאים ישראלים. יד. כבוד לנביאים ישראלים. טו. קיום בריתות. טז. כניעה לנבוכדנצר. יז. איסור השמדת המונים. יח. איסור ביזה ושיעבוד. יט. איסור חורבן מקומות יישוב. כ. איסור הגליה. כא. איסור סילוק גבולות בין ארצות. כב. איסור השפלת מנהיגים לאומיים. כג. איסור רצח. כד. איסור פגיעה פיזית. כה. איסור משכב זכר (ללא הסכמה). כו. איסור עושק במסחר. כז. פיתוח מרחב המחייה. כח. הצלת החי. כט. איסור עצלות והוללות. ל. איסור שאננות. לא. איסור כחש. לב. סיוע לעניים. לג. סיוע לנודדים. לד. לדעת את ה'. לה. ציות אבסולוטי לה'. לו. איסור לבזות את ה'. לז. איסור גאווה. לח. איסור האלחה עצמית. לט. איסור פגיעה במקדש. מ. איסור כניסה למקדש. מא. כבוד לכלי המקדש. מב. לא לפתות לפולחן זר. מג. איסור מניעת פולחן לה'. מד. תפילה לה'. מה. טקסי פולחן לה' ("יראת ה'"). מו. תשלום נדרים.

מז. עלייה לירושלים. מח. השתחוויה לה'. מט. לחוג סוכות. נ. איסור פולחן זר. הדרישות הללו מסווגות לשלושה מישורים: המישור המדיני, המישור הדתי, המישור החברתי. וממוינות לשישה קריטריונים: קשר לישראל, בינלאומיות (מדיני), פלילי ומוסרי (חברתי), תיאולוגיות וקשר לפולחן (דתי).

¹⁴³⁰ אנשי שלטון (מנהיגי אימפריות, מלכים, שרים), אנשי מקצוע (זונה, חיילים, סוחרים, קוסמים, רועים, שוודים, כוהנים, מיילדות, מלחים, עבדים), יחידים, עמים רבים, כל העמים. העמים הספציפיים: מצרים, אשור, צור, אדום, ארם, מואב, פלשת, עמון, צידון, פרס, סדום, עמלק, מדין, כוש, תימא. קבוצות של עמים: עמי כנען, מגוג והעמים, איי הים, יושבי שומרון.

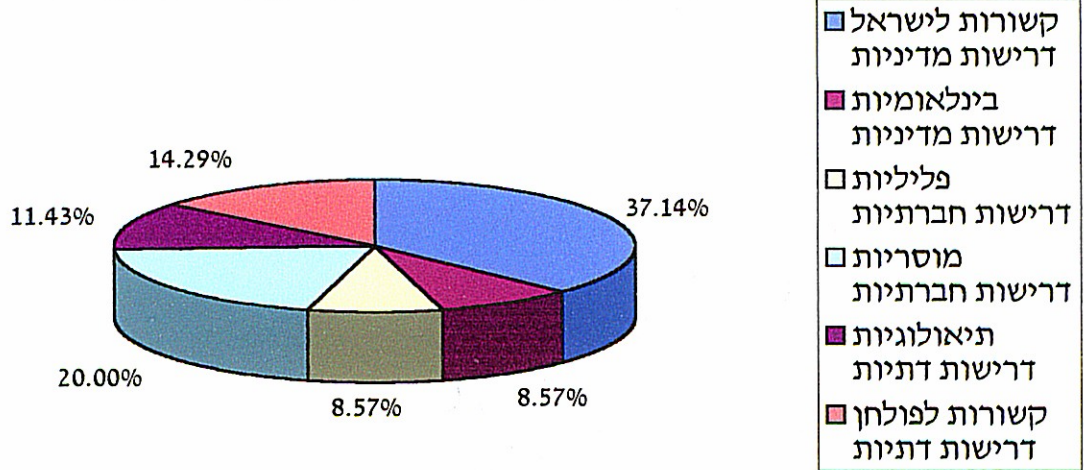
¹⁴³¹ בעידן "בראשית", בהווה ובעתיד.

¹⁴³² חלק מהדרישות במישור הדתי תומך במגמה זו. כתבנו על כך לעיל.

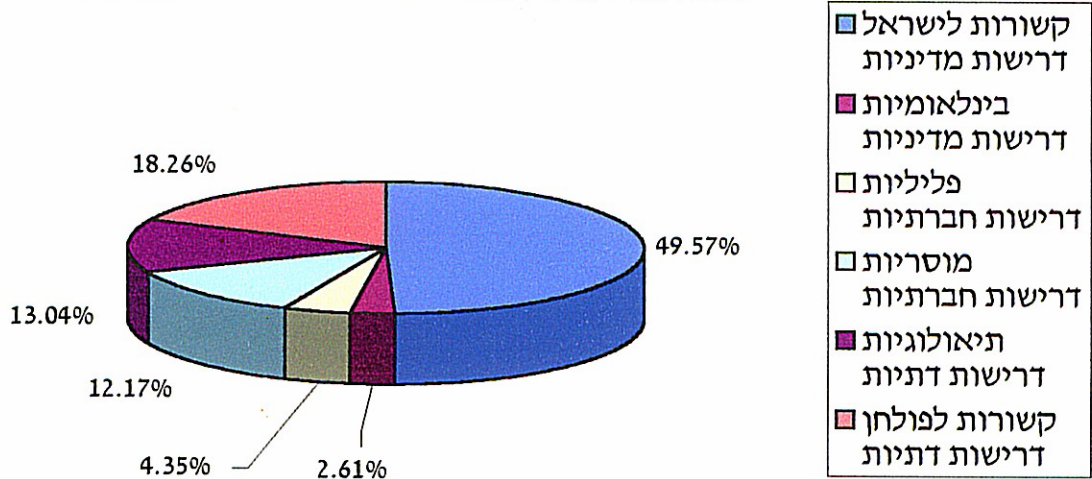
נוסף לכך, ניתן לזהות גישה אוניברסלית בחלק מהמקראות, המטיפים לקרוב אומות העולם אל ה'. על פי הספרות האסכטולוגית, האידיאל יתממש בשעה שכל עמי העולם יתפללו לה' (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22) ויקיימו בקביעות פולחן מונותאיסטי בחג הסוכות (זכריה י"ד 16-19). לעומת זאת, הדרישות במישור החברתי מופיעות במינון מינורי. מגמתן להנחיל נורמות של התנהגות נאותה בחברה האנושית בכל המקרים ובכל הזמנים, כל אחד לפי כוחו ולפי עיסוקו. הדמיון הרב, בין דרישות המכוונות לגויים, לבין דרישות המכוונות לישראלים, מלמד כי חוקים, תורה וברית (ישעיה כ"ד 5), בין ה' לבין בני האדם, אינו ייחודי ליחס של ה' עם הישראלים, אלא יש במקרא מערכת של דרישות וציפיות אלוהיות המכוונות לכל בן אנוש, המטיפות לנורמות של התנהגות ראויה הן במישור הבין אישי והן במישור הדתי.

VI. נספח: תרשימי התפלגויות הדרישות והמופעים

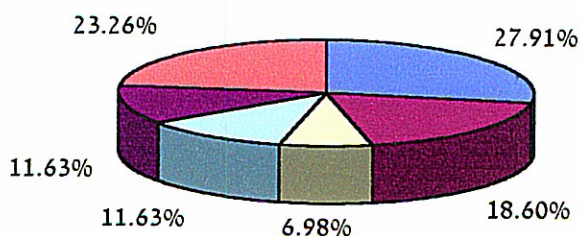
התפלגות הדרישות בספרות ההיסטוריוגרפית



התפלגות המופעים בספרות ההיסטוריוגרפית

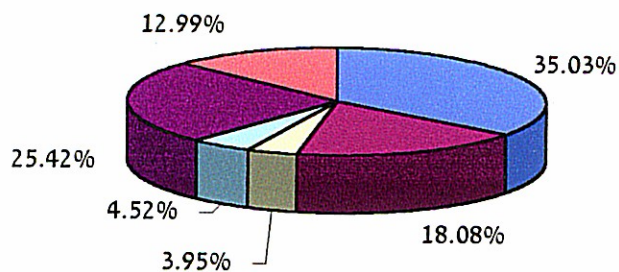


התפלגות הדרישות בספרות הנבואה



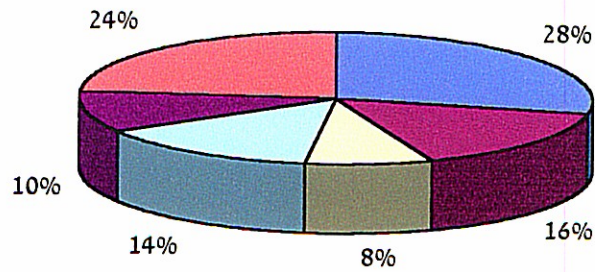
- קשורות לישראל דרישות מדיניות
- בינלאומיות דרישות מדיניות
- פיליות דרישות חברתיות
- מוסריות דרישות חברתיות
- תיאולוגיות דרישות דתיות
- קשורות לפולחן דרישות דתיות

התפלגות המופעים בספרות הנבואה



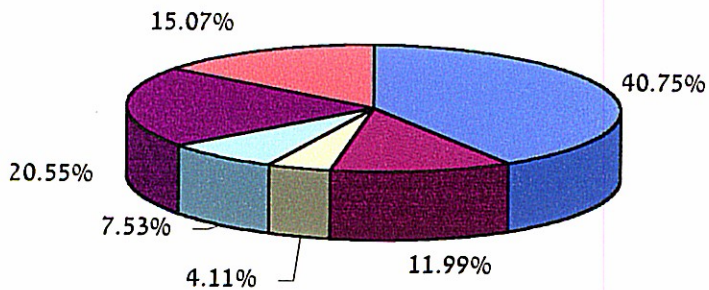
- קשורות לישראל דרישות מדיניות
- בינלאומיות דרישות מדיניות
- פיליות דרישות חברתיות
- מוסריות דרישות חברתיות
- תיאולוגיות דרישות דתיות
- קשורות לפולחן דרישות דתיות

התפלגות הדרישות במחקר



- קשורות לישראל דרישות מדיניות
- בינלאומיות דרישות מדיניות
- פליליות דרישות חברתיות
- מוסריות דרישות חברתיות
- תיאולוגיות דרישות דתיות
- קשורות לפולחן דרישות דתיות

התפלגות המופעים במחקר



- קשורות לישראל דרישות מדיניות
- בינלאומיות דרישות מדיניות
- פליליות דרישות חברתיות
- מוסריות דרישות חברתיות
- תיאולוגיות דרישות דתיות
- קשורות לפולחן דרישות דתיות

VII. רשימות מופעים

- ¹ להלן יוצגו עקרונות. לנוחיות הקורא, נפריד בין העקרונות לבין הסעיפים הנובעים מכך.
- ² להלן כללי מיון המופעים המופיעים בטבלה: א. כל אזכור של דרישה נחשב מופע אחד. ב. כאשר ישנה חזרה על הדרישה במהלך סיפור או נבואה כל סיפור ונבואה ייחשב מקור אחד. ג. כאשר יש בסיפור או בנבואה יותר מדרישה אחת, או כאשר הדרישה מופיעה במקור אחר פעם נוספת, כל מקור ייחשב מופע בפני עצמו. ד. אם במקור אחד מופיע יותר מעם אחד, התייחסות המקור לכל עם תחשב כמופע בפני עצמו; להלן נפריד בין המקורות מהספרות ההיסטוריוגרפית לבין המקורות מספרות הנבואה. מכיוון וסיפור מצור שנחריב המופיע בישיעהו (ישעיה ל"ו, ל"ז), סיפורי ירמיהו (ירמיה ל"ח - ל"ט) וסיפור יונה מופיעים בקורפוס ספרי הנבואה, ולכן כך נחשיב אותם.
- ³ להלן, נציג מבחר מקורות שיש בהם דרישה זהה לישראלים במקרא. כאשר הדרישה לישראלים נפוצה, יוצגו דוגמות אחדות (אין מסגרת עבודתנו מתאימה לאיסוף כל המקורות הקשורים לכך).
- ⁴ כל המופעים שיוצגו להלן, מבארים את הדרישה מעמי העולם להכיר בעם ישראל כעם הנבחר. ישנו הבדל מהותי בין דרישה זו, המופיעה כיעוד וברכה לישראלים, המציג תפיסת עולם כיצד עמי העולם ינהגו כלפי ישראל, לבין הדרישה הבאה: איסור קללה וביזוי, שמופיעה כציווי בסיפור בלעם (במדבר כ"ב 12), ונאכפת על הגויים באמצעות גינויים וענישה.
- ⁵ עקב ייחודה של הדרישה שמופיעה בתוך ברכה לישראל המהווה תשתית לדרישה עבור הגויים, צרפנו כאן מקורות אחדים מספר דברים שאינם מופיעים בנוסח של חוק. החשבנו מקורות אלו כספרות היסטוריוגרפית. בספרות ההיסטוריוגרפית 10 מופעים: הברכות לאברהם (בראשית י"ב 3-1, י"ח 18, כ"ב 18), יצחק (שם כ"ו 4), יעקב (שם כ"ח 14). הנצחתן: שמות י"ט 5-6, דברים ז' 6, י"ד 2, כ"ו 19, כ"ח 10-13. בספרות הנבואה 3 מופעים: ישעיה ס"א 9, יחזקאל ל"ז 28, זכריה ח' 13.
- ⁶ ברכת הכוהנים: במדבר ו' 22-27. הוראה לברך את ישראל: בראשית מ"ח 20.
- ⁷ בספרות ההיסטוריוגרפית 9 מופעים: בלעם: (במדבר כ"ב 12, יהושע כ"ד 10, נחמיה י"ג 2), פלשתים בסיפור שמשון (שופטים ט"ז 27), העמונים בסיפור יבש גלעד (שמואל א' י"א 2), גולית (שם י"ז 10, 43), ביזוי שליחי דוד (שמואל ב' י' 3-4), רבשקה (מלכים ב' י"ח 27-28, דברי הימים ב' ל"ב 16). בספרות הנבואה 8 מופעים: בלעם (מיכה ו' 5), רבשקה (ישעיה ל"ו 12-13), עמון ומואב (צפניה ב' 8-9), עמון (יחזקאל כ"ה 3, 6), מואב (8), צור (שם כ"ו 2), אדום (עובדיה 11-12).
- ⁸ אין לישראלים דרישה כוללת להימנע מקללת ישראלים, אלא דרישות ספציפיות: להימנע מקללת הורים (שמות כ"א 17, ויקרא כ' 9), מנהיגים (שם כ"ב 27) וחרשים (ויקרא י"ט 14).
- ⁹ בספרות ההיסטוריוגרפית 7 מופעים: ניסיון של עשיו להרוג את יעקב (בראשית כ"ז 41-44), שעבוד מצרים: הריגת תינוקות (שמות א' 15-22), עמלק (שמות י"ז 14-16, שמואל א' ט"ו 2), אגג (שם 33), המן במגילת אסתר (ג' - ט') (נסיון להרוג את מרדכי וניסיון להרוג את כל היהודים - שני מופעים). בספרות הנבואה 8 מופעים: אדום (עמוס א' 11, עובדיה 14), עמון (עמוס א' 13), מצרים ואדום (יואל ד' 19), פלשתים (יחזקאל כ"ה 15), אדום (יחזקאל ל"ה 5), כל העמים בנבואת זכריה ב' 12.
- ¹⁰ ראה: בראשית ל"ז 22, שמות כ' 13, כ"א 12-16, במדבר ל"ה, דברים ה' 17, דברים י"ט 1-13, שמואל ב' י"ד 7, מלכים א' ב' 31-33, ישעיה א' 15, ירמיה ז' 6, 9 הושע ד' 2 ועוד.
- ¹¹ בספרות ההיסטוריוגרפית 3 מופעים. בסיפור יציאת מצרים מופיע עינוי פיזי בשלושה הקשרים שונים (על כן כל אחד מהם ייחשב מופע בפני עצמו): שמות ב' 11-12, ג' 7, ה' 14. בספרות הנבואה 4 מופעים: עמון (עמוס א' 13), בבל (ישעיה מ"ז 6), כל המענים (צפניה ג' 19), כל העמים (זכריה ב' 12).

- ¹² ראה: שמות כ"א 18-26, ויקרא כ"ד 19-20, דברים כ"ה 11-12, ועוד.
- ¹³ פרעה (בראשית י"ב 7), אבימלך (שם כ' 3, 18), שכם (ל"ד), כנען (שופטים ה' 30) - כל המופעים בספרות ההיסטוריוגרפית.
- ¹⁴ ראה דברים כ"ב 25-26, שמואל ב' י"ג 19, מיכה ב' 9, ועוד.
- ¹⁵ בספרות ההיסטוריוגרפית 3 מופעים: מיילדות במצרים (שמות א' 17, 21), רחב (יהושע ב' 1-21, ו' 22-23). בספרות הנבואה 2 מופעים: עבד מלך הכושי (ירמיה ל"ח 7-13, ל"ט 18-15).
- ¹⁶ ראה: ויקרא י"ט 16. ראה גם בראשית ל"ז 22, שמואל א' י"א, שמואל ב' כ"א 16-17, ירמיה כ"ו 24, משלי כ"ד 11, ועוד.
- ¹⁷ בספרות ההיסטוריוגרפית 6 מופעים: גזלת בארות (בראשית כ"א 25, כ"ו 15, 18), גניבת יבולים - נעשו בידי רועים (שופטים ו' 3-4, שמואל א' כ"ג 1), ביזה (שם ל' 1-2). רצון לבזוז את היהודים באסתר ג' - ט'. בספרות הנבואה 8 מופעים: ביזה (ישעיה י"ז 14, ירמיה ל"ו 16, יחזקאל ל"ח 10, 12), גזלת אוצרות (יחזקאל כ"ו 2, יואל ד' 4, 7 - צור צידון ופלשת). כל העמים הלוקחים שלל מהישראלים (זכריה ב' 12).
- ¹⁸ ראה: שמות כ' 13, כ"א 37 - כ"ב 5, ויקרא י"ט 13, דברים ה' 17, כ"ה 12-16, ירמיה ז' 9, הושע ד' 2, עמוס ח' מיכה ה' 8-4, מיכה ו' 9-16, ועוד.
- ¹⁹ מלכים א' כ' 6 (בן הדד מלך ארם). - ספרות ההיסטוריוגרפית.
- ²⁰ דברים כ"ד 10-11.
- ²¹ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: מלכים ב' ג' 18-19. בספרות הנבואה מופע אחד: ישעיה ט"ז 6-1.
- ²² בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: מלכים ב' י"ט 32-34. בספרות הנבואה 12 מופעים: נבואות ישעיה על ארם (ישעיה ז' 6), ועל אשור (ישעיה ל"ז 33-35). ראה גם שם י"ד 25. נבואות עמוס על ארם (עמוס א' 3), ועל עמון (שם 13). נבואות מיכה על כל העמים (מיכה ד' 11), נבואות צפניה על עמון ומואב (צפניה ב' 8). נבואות עובדיה, ויחזקאל על אדום (ל"ה 10, 12). נבואות יחזקאל על גוג ושותפיו (שם ל"ח 10-11), ונבואות מלאכי על אדום (מלאכי א' 5-1).
- ²³ בדברים ב' 9, 19, ישנו איסור על הישראלים לפגוע בריבונות של עמון ומואב. כתוב זה מתאים להקבלה בין איסור השגת גבול במישור הבינלאומי המכוון לישראלים (דרישה 21).
- ²⁴ בספרות ההיסטוריוגרפית 7 מופעים: לקיחת שרה בשבי (בראשית י"ב 10-20, שם כ'). הימנעות לקיחת רבקה (שם כ"ו 7-11). לקיחת דינה (בראשית ל"ד), סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), מאסר שמשון (שופטים ט"ז 21-30), לקיחת אנשי צקלג בשבי (שמואל א' ל' 2). בספרות הנבואה 3 מופעים: ישעיה י"ד 2, ירמיה נ' 33-34 (בבל). כורש מלך פרס נצווה לשלח את בני הגלות לארצם (ישעיה מ"ה 13).
- ²⁵ ראה: שמות כ"א 6-16, דברים ט"ז 12-18, עמוס ב' 6, ח' 6, נחמיה ה' 1-13, דברי הימים ב' כ"ח 9-15, ועוד.
- ²⁶ יואל ד' 8-1 (צור צידון ופלשת), עובדיה 14 (אדום) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ²⁷ בספרות ההיסטוריוגרפית 3 מופעים: סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), הצהרת כורש (עזרא א' 1-2, דברי הימים ב' ל"ו 22-23). בספרות הנבואה 7 מופעים: ירמיה כ"ו 1-11 (5 עמים), יונה ג', כורש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7).
- ²⁸ ראה: דברים י"ח 15-22, שמואל א' ט"ז 22, מלכים א' כ' 35-36, ירמיה כ"ה 3-4, יחזקאל ב' 7, עמוס ז' 12-17, דברי הימים ב' ל"ו 15-16, ועוד.
- ²⁹ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: סיפור נעמן (מלכים ב' ה' 1-19), מפגש אלישע וחזאל (שם ח' 15-18). בספרות הנבואה 2 מופעים: כיבודו של ירמיה הנביא בידי עבד מלך הכושי (ירמיה ל"ח 7-13, ל"ט 18-15).
- ³⁰ מלכים א' י"ג 4, מלכים ב' ב' 23-24, ישעיה ה' 19 ל' 10 נ' 6-9, מיכה ב' 6 ועוד.
- ³¹ עמוס א' 9 (צור) - בספרות הנבואה.

- ³² ראה: יהושע ט' 19-27, שמואל ב' כ"א 14-1, יחזקאל י"ז 1-21.
- ³³ ירמיה כ"ז 1-11 (5 עמים) - בספרות הנבואה.
- ³⁴ ירמיה כ"א 9, כ"ז 12-16, ל"ח 17-23.
- ³⁵ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: רצח במישור הבינלאומי בסיפור המבול (בראשית ו' 11-12).
בספרות הנבואה 5 מופעים: ישעיה י' 7, ל"ג 8 (אשור), שם י"ד 5, חבקוק א' 17 (בבל). ירמיה מ"ו 8 (מצרים).
- ³⁶ ישעיה י' 13-14, נחום ב' 12-14, ג' 4 (אשור), יחזקאל כ"ט 15 (מצרים), חבקוק א' 9, ב' 8-9 (בבל) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ³⁷ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: מלכים ב' י"ט 24. בספרות הנבואה 6 מופעים: ישעיה י"ד 17, ל"ג 8, ל"ז 25 (אשור), ירמיה מ"ו 8, יחזקאל ל"ב 2 (מצרים). ישעיה י"ד 17 (בבל).
- ³⁸ ראה: דברים כ' 19-20.
- ³⁹ ישעיה י' 14, ל"ג 3 (אשור), עמוס א' 6 (פלשתים), שם 9 (צור) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁴⁰ ראה: דברים כ"ג 17-16.
- ⁴¹ ישעיה י' 13 (אשור), ירמיה מ"ו 8 (מצרים), חבקוק א' 6 (בבל) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁴² ראה: דברים ב' 9, 19.
- ⁴³ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: שופטים א' 7 (אדוני בזק). בספרות הנבואה 2 מופעים: עמוס ב' 1 (מואב), חבקוק א' 10 (בבל).
- ⁴⁴ ראה: שמות כ"ב 27 (חוק). ניתן להבחין בכבוד שהעניקו ישראלים למלכים נוכרים בסיפורים אחדים.
גגון: סיפורי יוסף (בראשית מ"א, מ"ב 2-10, מגילת אסתר, ובסיפורי דניאל (דניאל א' - ו'), ועוד.
- ⁴⁵ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: בראשית ד' 10 (קין), חטאי דור המבול (שם ו' 11-12). בספרות הנבואה 3 מופעים: ישעיה י"ד 20, חבקוק ב' 8, 12, 17 (בבל), נחום ג' 1 (אשור).
- ⁴⁶ ראה מופעים בדרישה הזהה הקשורה לישראל (דרישה 3).
- ⁴⁷ בראשית י"ט 1-11 (סדום) - הספרות ההיסטוריוגרפית.
- ⁴⁸ ראה מופעים בדרישה הזהה הקשורה לישראל (דרישה 4).
- ⁴⁹ מכיוון שמשכב הזכר בסיפור נח (בראשית ט' 18-27), בסיפור סדום (שם י"ט 5-8) נעשה בניגוד לרצון הקורבן (נח או המלאכים שנצלו מהמוזימה), נחשבת דרישה זו כדרישה פלילית.
- ⁵⁰ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: סיפור שכרות נח (בראשית ט' 18-27). סיפור סדום (שם י"ט 5-8). מופע אחד בספרות הנבואה: יחזקאל ט"ז 50.
- ⁵¹ ראה: ויקרא י"ח 22, כ"ג 13.
- ⁵² יחזקאל כ"ח 15-18 (צור), יונה א' 3, ג' 8 (נינוה) חבקוק ב' 9-12 (בבל) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁵³ ראה מופעים בדרישה הזהה הקשורה לישראל (דרישה 7).
- ⁵⁴ בראשית א' 28, ב' 16 (אדם), ח' 15-18 (יציאת נח מהתיבה) - כל המופעים בספרות ההיסטוריוגרפית.
- ⁵⁵ בראשית ו' - ח' - הספרות ההיסטוריוגרפית.
- ⁵⁶ בספרות ההיסטוריוגרפית 4 מופעים: בראשית ט' 18-24 (שכרות נח), כ"ט 7 (יעקב), שכרות של בן הדד (מלכים א' כ' 12, 16), אסתר א' (אחשורוש). בספרות הנבואה מופע אחד: חבקוק ב' 15 (בבל).
- ⁵⁷ ראה: ישעיה כ"ב 13-14, כ"ח, עמוס ו' 10-1, משלי כ' 1, כ"ט 29-35, ועוד.
- ⁵⁸ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: מלכים א' כ' 16 (בן הדד), דניאל ה' (בלשאצר). בספרות הנבואה 4 מופעים: ישעיה כ"ג 7, 12 (צור) כ"ד 8 (כל העמים), צפניה ב' 15 (אשור) ישעיה מ"ז 8 (בבל).
- ⁵⁹ ראה: ישעיה כ"ב 2, ל"ב 9-14, ירמיה ז' 10, עמוס ו' 1-8, מיכה ג' 11, צפניה א' 12, ועוד.
- ⁶⁰ במקרה של אשת פוטיפר (בראשית ל"ט) המעילה מתבטאת באמצעות פיתוי מיני של אישה נשואה.

⁶¹ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: אשת פוטיפר (בראשית ל"ט 9). בספרות הנבואה מופע אחד: איסור כחש בנבואת נחום (נחום ג' 1).

⁶² בסיפור הפיתוי של אשת פוטיפר (בראשית ל"ט), מוצג ניגוד בין אשת פוטיפר המפתה ומועלת באמון בעלה (שם 7, 12), לבין יוסף שלא מתפתה ושומר אמונים לאדונו (שם 2-6, 9, 12). איסור כחש ושקר מופיע בשמות כ' 13, ויקרא ה' 22-21, י"ט 21, דברים ה' 17, ישעיה נ"ט ג', ירמיה ה' 2, ט' 4-8, הושע ד' 2-1, ז' 3, ועוד.

⁶³ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: דניאל ה' 24 (בלשאצר). בספרות הנבואה מופע אחד: יחזקאל ט"ז 49 (סדום).

⁶⁴ ראה: ויקרא י"ט 9-10, כ"ג 22, דברים ט"ז 7-11, כ"ג 25-26, ישעיה נ"ח 7, תהילים ל"ז 21, 26, רות ב' ועוד.

⁶⁵ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: בראשית י"ט (סדום), כ"ד (רבקה). בספרות הנבואה מופע אחד: ישעיה כ"א 12 (אנשי תימא). בסיפור סדום למדים על דרישה זו מההיענות האלוהית לבצע את האות שביקש עבד אברהם. על דרישה זו מההיענות האלוהית לבצע את האות שביקש עבד אברהם.

⁶⁶ ראה: בראשית י"ח 19-1, כ"ד, שופטים י"ט - כ"א, שמואל א' כ"א 1-10, שמואל ב' י"ז 27-29, ועוד.

⁶⁷ עמים ספציפיים: מצרים (שמות ז' 5, 17, ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18, ישעיה י"ט 21, יחזקאל כ"ט 6, 15, ל' 19, 25-26, ל"ב 15 - כל סיפור או נבואה ייחשב מקור אחד, סך הכל 6 מופעים), עמון (יחזקאל כ"ה 5, 7), מואב (שם 11), לפלשתים: (שמואל א' י"ז 47, יחזקאל כ"ה 17, 22), צור (שם כ"ו 6), צידון (שם כ"ח 22, 24), אדום: (שם כ"ה 14, ל"ה 4, 9, 12, 15) אנשי מגוג ויושבי האיים (ל"ט 6). כל האומות: מלכים א' ח' 60, ישעיה מ' 5, מ"ה 18, 21-22, מ"ט 26, יחזקאל ל"ו 36, ל"ז 28, ל"ח 23, ל"ט 7. בספרות ההיסטוריוגרפית 4 מופעים: סיפור יציאת מצרים (שמות ג' - י"ב), סיפור קריעת הים (שם י"ד), סיפור המלחמה של דוד עם גולית (שמואל א' י"ז), ותפילת שלמה (מלכים א' ח'). שאר המופעים (19) בספרות הנבואה.

⁶⁸ ראה: דברים ד' 35, ז' 9, שופטים ב' 10, ישעיה מ"ט 23, ס' 16, ירמיה ט' 5, 23, הושע ב' 22, ועוד.

⁶⁹ בספרות ההיסטוריוגרפית 2 מופעים: בלעם ושומעיו (במדבר כ"ב - כ"ד - שני מופעים). בספרות הנבואה 5 מופעים: החובה להישמע לנבואת ירמיהו (ירמיה כ"ז 1-11 - 5 עמים).

⁷⁰ ראה מקורות בסעיף על המשמעת לנביא (דרישה 13).

⁷¹ בספרות ההיסטוריוגרפית 4 מופעים: סיפור גולית (שמואל א' י"ז 26, 36, 45), דברי עבדי מלך ארם (מלכים א' כ' 22-23, 28), דברי האשורים (מלכים ב' י"ח - י"ט, דברי הימים ב' ל"ב 14-23). בספרות הנבואה 4 מופעים: אשור (ישעיה י' 9-10, ל"ו - ל"ז), דברי המואבים (ירמיה מ"ח 26, 42), דברי האדומים (יחזקאל ל"ה 10-13).

⁷² ראה: שמות כ' 7, כ"ב 27, ויקרא כ"ד 10-16, 23, במדבר ט"ז 30-31, ירמיה ה' 2, 11-12, ועוד.

⁷³ בספרות ההיסטוריוגרפית 5 מופעים: מגדל בבל (בראשית ט' 1-9), אשור (מלכים ב' י"ח - י"ט, דברי הימים ב' ל"ב 9-23), בבל (דניאל ד', ה'). בספרות הנבואה 14 מופעים: מואב (ישעיה ט"ז 6, ירמיה מ"ח 7, 29), עמון (שם מ"ט 4), אדום (שם 16, עובדיה 3-4), אשור (ישעיה י' 8-11, ישעיה ל"ו - ל"ז, צפניה ב' 15), בבל (ישעיה מ"ז 8, ירמיה נ"א 53, 58), סדום (יחזקאל ט"ז 49-50), צור (יחזקאל כ"ז 3, כ"ח 19-1), מצרים (יחזקאל כ"ט 3, 9).

⁷⁴ ראה: דברים ח' 17-18, י"ז 16-20, ישעיה ב' 5-22, ג' 16-26, משלי ו' 16-17, ח' 13, ט"ז 5, דברי הימים ב' כ"ו 16, ל"ב 25 ועוד.

⁷⁵ ישעיה י"ד 13-14 (בבל), יחזקאל כ"ח 1-19 (צור), שם כ"ט 3, 9 (מצרים) - כל המופעים בספרות הנבואה.

⁷⁶ דברים י"ח 20.

⁷⁷ ירמיה נ" - נ"א (בבל), יחזקאל כ"ה 3 (עמון) - כל המופעים בספרות הנבואה.

- ⁷⁸ ראה: שמות כ' 23, כ"ח 42-43, ל' 17-21, ויקרא י"ט 30, כ"ו 2, במדבר י"ח 1-7, מלאכי א' 6-14, ועוד.
- ⁷⁹ ישעיה נ"ב 1, יחזקאל מ"ד 7, 9, יואל ד' 17, זכריה י"ד 21 - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁸⁰ ראה: במדבר א' 51, ג' 10, 38, במדבר י"ז 27 - י"ח 7.
- ⁸¹ בספרות ההיסטוריוגרפית 4 מופעים: שמואל א' ד' - ו' (פלשתים), דניאל ה' 2, 23 (בלשאצר). הסיוע של כורש בהשבת הכלים ובבניית המקדש (עזרא א', דברי הימים ב' ל"ו 22-23). מופע אחד בספרות הנבואה: כורש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7).
- ⁸² ראה: שמות ל' 31-33, 38, במדבר ד' 4-20, י"ח 5, שמואל א' ו' 19, שמואל ב' ו' 6-7, מלכים ב' ט"ז 2, דברי הימים א' י"ג 10-11, 13, דברי הימים ב' ט"ז 7-9, כ"ח 1, 22, כ"ט 6, ועוד.
- ⁸³ במדבר כ"ה, ל"א (מדין), יהושע כ"ג 12 (כנען), מלכים א' י"א 10-1 (6 עמים), נחמיה י"ג 26 (נשים נוכריות) - כל המופעים מהספרות ההיסטוריוגרפית.
- ⁸⁴ דברים י"ג, י"ח 20, שופטים ו' 30, ח' 27, מלכים ב' כ"א 11 ועוד.
- ⁸⁵ נכלול בדרישה זו גם דרישה לסייע לפולחן הישראלי (שמות י" 25 (פרעה), וישעיה מ"ד 28, עזרא א' 1-2, דברי הימים ב' ל"ו 22-23 (הצהרת כורש)).
- ⁸⁶ בספרות ההיסטוריוגרפית 5 מופעים: שמות ה' 1, י" 25 (פרעה, נחשב מופע אחד), בלק פיתה את בלעם לנבא בניגוד לרצון ה' (במדבר כ"ב - כ"ד), עזרא ד' (צרי יהודה ובנימין, והשרים הפרסיים, נחשבים שני מופעים), נחמיה י"ג 16-22 (הצורים). בספרות הנבואה 5 מופעים: הקוסמים מפתים את העמים לא לשמוע את נבואת ירמיה (ירמיה כ"ז 9) - 5 עמים.
- ⁸⁷ ראה: מלכים א' י"ב 27-33, מלכים א' י"ג 11-18, מלכים ב' י"ז 21, ירמיה כ"ג 23-40, ועוד.
- ⁸⁸ ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22 - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁸⁹ ראה: מלכים א' ח' 28-53, ישעיה נ"ז 13, יואל ב' 15-17, תהילים כ', כ"ב 24, ועוד.
- ⁹⁰ מלכים ב' י"ז 24-41 (יושבי שומרון) - הספרות ההיסטוריוגרפית.
- ⁹¹ חוקי קורבנות בויקרא א' - ח', כ"ד 9-1, במדבר ט"ו 1-16, במדבר כ"ח - כ"ט, יחזקאל מ"ג 11 - מ"ו, ועוד.
- ⁹² ישעיה י"ט 21 (מצרים), יונה א' 16 (המלחים בסיפור יונה) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁹³ ראה: בראשית ל"ה 1, דברים כ"ג 22-23, שופטים י"א 36-40, שמואל א' א' 11-28, קהלת ה' 4-5, ועוד.
- ⁹⁴ זכריה י"ד 16-19. מקור זה מתאים גם לשתי הדרישות הבאות (השתחויה לה', ודרישה לחוג את חג הסוכות). דרישות אלו מכוונות וגם לכלל האנושות. על כן דרישות אלו ייחשבו 3 דרישות ו 6 מופעים) - כל המופעים בספרות הנבואה.
- ⁹⁵ ראה: שמות כ"ג 17, ל"ד 23, דברים ט"ז 16-17, דברי הימים ב' ח' 12-13, ועוד.
- ⁹⁶ בקובצי החוקים, מופיע פעם אחת ציווי להשתחוות לה' במקדש, לאחר מתן הביכורים לכוהן: "והנחתו לפני ה' אלהיך והשתחווית לפני ה' אלהיך" (דברים כ"ו 10). בחוקי העלייה לרגל, מופיע המונח: "יראה כל זכורך אל (את) פני (האדן) ה" (שמות כ"ג 17, ל"ד 23, דברים ט"ז 16), ולא מבואר כיצד לעשות זאת. אולם על פי האמור כאן, סביר לומר כי השתחויה לה', נהגה בכל כניסה של ישראלים אל המקדש.
- ראה גם ירמיה ז' 2, כ"ו 2, תהילים ה' 8, כ"ט 2, צ"ט 5, 9, קל"ב 7, קל"ח 2, דברי הימים א' ט"ז 29, דברי הימים ב' כ' 18.
- ⁹⁷ ויקרא כ"ג 34-43, דברים ט"ז 13-15, עזרא ג' 4, נחמיה ח' 13-18, ועוד.
- ⁹⁸ בספרות ההיסטוריוגרפית מופע אחד: דניאל ה' 4, 23. בספרות הנבואה מופע אחד: חבקוק א' 15-16.
- ⁹⁹ דרישה זו נפוצה מאוד. דוגמות לכך: שמות כ' 3-5, שמות ל"ד 14, דברים ו' 14, י"ב 31, י"ג, יהושע כ"ג 7, כ"ד 20, שופטים ב' 11-23, ישעיה ב' 8, 18, 20, ירמיה ב' 27, ג' 10-1, תהילים ע"ח 56-58, ק"ו 12-43, ועוד.
- ¹⁰⁰ אין כאן התייחסות לדרישות ליחידים בבראשית א' - י"א, ולקבוצות של אנשים שאין להם ייחוד אתני (כדוגמת המלחים שהסיעו את יונה לתרשיש - יונה א'). כמו כן אין בכוננתנו לדון כאן על התפלגויות העמים

ומשפחותיהם (ראה בראשית י'). את האומות נציג כפי שחן מופיעות במקרא. על כן נפריד את הצגת הנתונים הדיון על צור ועל צידון ועל סדום למרות זיקתם לכנען בכתובים אחדים (בראשית י' 15, ישעיה כ"ג 11 - צור וצידון, בראשית י' 19 - סדום). כמו כן, לא נדון כאן באיחוד זמני של עמים המאוחדים בברית בין שווים (ברית אחים) או ברית ואסלית ביניהם.

¹⁰¹ רצח ישראלים (שמות א' 15-22, יואל ד' 19). פגיעה בגופם של הישראלים (שם ג' 7, ה' 14). איסור אונס נשים (בראשית י"ב 10-20). הצלת ישראלים (שם א' 17, 21). איסור שעבוד ישראלים (בראשית י"ב 10-20, שמות ג' - י"ב), כבוד לנביאים ישראלים (שמות ג' - י"ב).

¹⁰² רציחת עמים (ירמיה מ"ו 8). שעבוד עמים (יחזקאל כ"ט 15). החרבת מקומות יישוב (ירמיה מ"ו 9, יחזקאל ל"ב 8).

¹⁰³ פיתוי מיני ומעילה באמו בסיפור אשת פוטיפר (מוסרי).

¹⁰⁴ לדעת את ה' (שמות ז' 5, 17 ח' 6, ח' 18, ט' 14, 29, י' 2, י"א 7, י"ד 4, 18, ישעיה י"ט 21, יחזקאל כ"ט 6, 15, ל' 19, 25-26, ל"ב 15 - כל סיפור או נבואה ייחשב מקור אחד, סך הכל 6 מופעים), גאווה (יחזקאל כ"ט 3, 9). האלהה עצמית (שם) - 3 דרישות תיאולוגיות ו 8 מופעים. ציווי לסייע בחג הישראלי (שמות ה' 1, י' 25). בת פרעה שפיתתה את שלמה (מלכים א' י"א 1-10, נחמיה י"ג 26). חובה לשלם נדרים (ישעיה י"ט 21). דרישות למצרים לעלות לרגל, להשתחוות לה' בחג הסוכות (3 דרישות, 3 מופעים) (זכריה י"ד 16-19) - 6 דרישות פולחניות ו 7 מופעים.

¹⁰⁵ לא לפגוע ברגשות הישראלים (מלכים ב' י"ח 26-37, ישעיה ל"ו 12-22, דברי הימים ב' ל"ב 16, 18).

¹⁰⁶ השמדת עמים (ישעיה י' 7, ל"ג 8). בזיזת עמים וניצולם (ישעיה י' 13-14, נחום ב' 12-14, ג' 4). החרבת יישובים (מלכים ב' י"ט 24, ישעיה י"ד 17, ל"ג 8, ל"ז 25). הגליה (ישעיה י' 14, ל"ג 3). סילוק גבולות (ישעיה י' 13).

¹⁰⁷ נחום ג' 1 (איסור רצח), עושק במסחר (יונה ג') - 2 דרישות פליליות ו 2 מופעים. שאננות (צפניה ב' 15), כחש (נחום ג' 1) - 2 דרישות מוסריות ו 2 מופעים.

¹⁰⁸ איסור גאווה (ישעיה י' 8-11, מלכים ב' י"ח - י"ט, ישעיה י' 5-19, ל"ו - ל"ז, צפניה ב' 15, דברי הימים ב' ל"ב 9-23). איסור לבזות את ה' (מלכים ב' י"ח - י"ט, ישעיה י' 5-19, ל"ו - ל"ז, דברי הימים ב' ל"ב 14-23) - כולן תיאולוגיות.

¹⁰⁹ פגיעה בישראלים (ישעיה מ"ו 6), שעבוד הישראלים (ישעיה י"ד 2, ירמיה נ" 33-34).

¹¹⁰ השמדת עמים (חבקוק א' 17), בזיזת עמים (חבקוק א' 9, ב' 8-9). איסור חורבן (ישעיה י"ד 17), הסרת גבולות (שם א' 6). השפלת מנהיגים (שם 10).

¹¹¹ רצח (חבקוק ב' 8, 12, 17). עושק במסחר (שם 9-12) - שתי דרישות פליליות ושני מופעים. עצלות (חבקוק ב' 15). שאננות (ישעיה מ"ו 8). סיוע לעניים (דניאל ד' 24) - 3 דרישות מוסריות ו 3 מופעים.

¹¹² גאווה (ישעיה מ"ו 8, ירמיה נ"א 53, 58, דניאל ד', ה'). האלהה עצמית (ישעיה י"ד 13-14) - שתי דרישות תיאולוגיות ושני מופעים. חילול המקדש (ירמיה נ" 24, 28, 29, נ"א 11), שימוש בכלי המקדש (דניאל ה' 2, 23). שבח לאל זר (חבקוק א' 15-16, דניאל ה' 4, 23) - 3 דרישות פולחניות ו 4 מופעים.

¹¹³ השמדת ישראל, רצון לבזוז את היהודים בימי המן (אסתר ג' - ט'), (נסיון להרוג את מרדכי וניסיון להרוג את כל היהודים - שני מופעים הקשורים לאיסור רצח ישראלים), משמעת לנביא ישראלי, ציווי לשלח לחופשי את גלות יהודה (כורש ישעיה מ"ה 13).

¹¹⁴ הוללות של אחשורוש (אסתר א') - מוסרית.

¹¹⁵ הפרעה של שרים פרסים לבנות את המקדש (עזרא ד'). סיוע לבניית המקדש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 7, עזרא א', דברי הימים ב' ל"ו 22-23). הסיוע וההפרעה הם סעיפים בדרישה: איסור למנוע פולחן - כולן קשורות בפולחן.

¹¹⁶ לא לבזות ישראלים (עובדיה 12), איסור רצח ישראלים (בראשית כ"ז 41-44, יחזקאל כ"ה 12, עמוס א' 11, יואל ד' 19, עובדיה 14), פגיעה ברכוש ישראלי (שם 13), איסור פגיעה בריבונות הישראלים בארצם (יחזקאל ל"ה 10, 12, מלאכי א' 4-1). להישמע לנביא ישראלי (ירמיה כ"ז 11-1).

¹¹⁷ להיכנע לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 11-1).

¹¹⁸ להישמע לה' (ירמיה כ"ז 11-1), לדעת את ה' (יחזקאל כ"ה 14, ל"ה 4, 9, 12, 15 - כל הנאמר בפרק ל"ה נחשב מופע אחד). לא לבזות את ה' (יחזקאל ל"ה 10, 12) - 3 דרישות תיאולוגיות ו 4 מופעים. נשים אדומיות שהחטיאו את שלמה (מלכים א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26). איסור על הקוסמים והנביאים לפתות להימנע מלשמוע לנבואת ירמיה (ירמיה כ"ז 9) - 2 דרישות פולחניות ו 3 מופעים.

¹¹⁹ פגיעה בכבודם של הישראלים (במדבר כ"ב - כ"ד, יהושע כ"ד 10, מיכה ו' 5, נחמיה י"ג 2 - סיפור בלעם), יחזקאל כ"ה 8, צפניה ב' 8-9. החובה לשלם מס (מלכים ב' ג' 18-19, ישעיה ט"ז 6-1). פגיעה בריבונות בארץ ישראל (צפניה ב' 8-9). להישמע לנביא ישראלי (ירמיה כ"ז 11-1).

¹²⁰ חובה להיכנע לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 11-1). השפלת מנהיגים (עמוס ב' 1).

¹²¹ איסור גאווה (ישעיה ט"ז 6, ירמיה מ"ח 7, 29), לדעת את ה' (יחזקאל כ"ה 11). ביזוי ה' (ירמיה מ"ח 26, 42) - 3 דרישות תיאולוגיות ו 4 מופעים. ניסיון של בלק לפתות את בלעם לנבא בניגוד לרצון ה' (במדבר כ"ב - כ"ד). נשים מואביות שפיתו את שלמה (מלכים א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26), איסור על הקוסמים והנביאים לפתות להימנע מלשמוע לנבואת ירמיה (ירמיה כ"ז 9) - דרישה פולחנית ו 4 מופעים.

¹²² ביזוי ישראלים (שופטים ט"ז 27). רצח ישראלים (יחזקאל כ"ה 15). אונס נשים (בראשית כ'), הימנעות לקיחת רבקה (שם כ"ז 11-11). איסור נטילת רכוש, הכולל: גזלת בארות (בראשית כ"א 25, כ"ז 15, 18), יבולים (שמואל א' כ"ג 1), ואוצרות (יואל ד' 4, 7). איסור שעבוד במאסר שמשון (שופטים ט"ז 21-30), ואיסור מכירה לעבדות (יואל ד' 8-1).

¹²³ איסור הגליה (עמוס א' 6).

¹²⁴ דעת ה' (שמואל א' י"ז 47, יחזקאל כ"ה 17, 22). איסור לבזות את ה' (שמואל א' י"ז 26, 36, 45) - 2 דרישות תיאולוגיות ו 3 מופעים. כבוד לכלי פולחן (שמואל א' ד' - ו') - פולחנית.

¹²⁵ איסור לבזות ישראלים (שמואל א' י"א 2, שמואל ב' י" 3-4, יחזקאל כ"ה 3, 6, צפניה ב' 8-9). איסור להתאכזר לישראלים (עמוס א' 13). איסור לפגוע בריבונות הישראלים בארצם (שם). חובה להישמע לנביא ישראלי (ירמיה כ"ז 11-1).

¹²⁶ להיכנע לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 11-1).

¹²⁷ לדעת את ה' (יחזקאל כ"ה 5, 7) - תיאולוגית. נשים עמוניות פיתו את שלמה (מלכים א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26). איסור על הקוסמים והנביאים לפתות להימנע מלשמוע לנבואת ירמיהו (ירמיה כ"ז 9). פגיעה בקדושת המקדש (יחזקאל כ"ה 3) - 3 פולחניות ו 4 מופעים.

¹²⁸ לעג לישראלים (יחזקאל כ"ז 2), בזיזת אוצרות (שם, יואל ד' 4, 7). מכירת ישראלים לעבדות (שם 8-1). משמעת לנביא ישראלי (ירמיה כ"ז 11-1).

¹²⁹ כיבוד ברית (עמוס א' 9). משמעת לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 11-1).

¹³⁰ עושה במסחר (יחזקאל כ"ח 15-18) דרישה פלילית. שאננות (ישעיה כ"ג 7, 12) - דרישה מוסרית.

¹³¹ לדעת את ה' (יחזקאל כ"ז 6). איסור גאווה (יחזקאל כ"ז 3, כ"ח 19-1). איסור האלהה עצמית (שם כ"ח 10-1) - 3 תיאולוגיות ו 4 מופעים. איסור על הקוסמים והנביאים לפתות להימנע מלשמוע לנבואת ירמיהו (ירמיה כ"ז 9). סוחרים המוכרים בשבת (נחמיה י"ג 16-22) - דרישה פולחנית ו 2 מופעים.

¹³² מכירת ישראלים לעבדות, לקיחת אוצרות (יואל ד' 8-1). משמעת לנביא (ירמיה כ"ז 11-1).

¹³³ כניעה לנבוכדנצר (ירמיה כ"ז 11-1).

- ¹³⁴ לדעת את ה' (יחזקאל כ"ח 22, 24) - דרישה תיאולוגית. צידוניות שמחטיאות את שלמה (שמואל א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26). איסור על הקוסמים והנביאים לפתות להימנע מלשמוע לנבואת ירמיהו (ירמיה כ"ז 9) - 2 דרישות פולחניות ו 3 מופעים.
- ¹³⁵ לא לפגוע בכבודם של הישראלים (במדבר כ"ב - כ"ד, יהושע כ"ד 10, מיכה ו' 5, נחמיה י"ג 2 - בלעם). לא לפגוע בגופם של הישראלים (עמוס א' 3), לא לקחת מס בדרך משפילה (מלכים א' כ' 6), פגיעה בריבונות (ישעיה ז' 6), לכבד את הנביא הישראלי (מלכים ב' ה' 19-1).
- ¹³⁶ הכנסת אורחים (סיפור רבקה, בראשית כ"ד), איסור הוללות ושאננות בסיפור בן החדד (מלכים א' כ' 12, 16) - כולן מוסריות.
- ¹³⁷ לא לבזות את ה' (מלכים א' כ' 23, 28), להישמע לה' (ירמיה כ"ז 11-1) - כולן תיאולוגיות.
- ¹³⁸ גניבת יבולים (שופטים ו' 3-4).
- ¹³⁹ החטאת הישראלים בחטא בעל פעור (במדבר כ"ה, ל"א) - פולחנית.
- ¹⁴⁰ רצח ישראלים (שמות י"ז 14-16, שמואל א' ט"ו 2-3, 33 - מכיוון שמדובר בשני אירועים שונים מתקופות שונות המוזכרים בסיפור אלו נחשבים שני מופעים). שבי ישראלים (שמואל א' ל' 2-1). ביזה (שופטים ו' 3-4, שמואל א' ל' 2-1).
- ¹⁴¹ איסור פגיעה באורחים (בראשית י"ט 11-1). איסור משכב זכר (שם, יחזקאל ט"ז 50) - 2 דרישות פליליות ו 3 מופעים. הכנסת אורחים (בראשית שם, יחזקאל שם, 49) - דרישה מוסרית ו 2 מופעים.
- ¹⁴² איסור גאווה (יחזקאל ט"ז 49-50) - תיאולוגית.
- ¹⁴³ הצלת ירמיהו, כבוד לנביא הישראלי עבד מלך הכושי (ירמיה ל"ח 7-13, ל"ט 15-18).
- ¹⁴⁴ הגשת אוכל לנוודים (ישעיה כ"א 12) - מוסרית.
- ¹⁴⁵ איסור אונס נשים ולקחתן בשבי (בראשית ל"ד - ח"וים), ניסיון אונס (שופטים ה' 30), הצלת ישראלים (יהושע ב' 21-1, ו' 22-23).
- ¹⁴⁶ השפלת מנהיגים על ידי אדוני בזק (שופטים א' 7).
- ¹⁴⁷ המשכב זכר בסיפור שכרות נח קשור לגינוי הכנענים (בראשית ט' 18-26).
- ¹⁴⁸ איסור על נשים חיתיות (חת הוא אחד מעמי כנען), להחטיא את שלמה בפולחן זר (מלכים א' י"א 10-1, נחמיה י"ג 26) - קשורה בפולחן.
- ¹⁴⁹ לדעת את ה' (יחזקאל ל"ט 6) - תיאולוגית. לשיר לה' מזמור (ישעיה מ"ב 10-12) - קשורה בפולחן.
- ¹⁵⁰ אנשי משך, תובל, פרס, כוש, פוט, גומר, בית תוגרמה, ירכתי צפון וכל אגפיו (יחזקאל ל"ח 2, 5-6, ל"ט 2-1) - השותפים למזימה הצבאית לפגוע בריבונות הישראלים בארצם ולהכותם. סוחרי שבא, דדו, תרשים וכל כפיריה השותפים למזימה לבזוז את הישראלים (שם ל"ח 13).
- ¹⁵¹ לדעת את ה' (יחזקאל ל"ט 6) - תיאולוגית.
- ¹⁵² הקרבת קורבנות (מלכים ב' י"ז 24-41), יושבי שומרון, לפי עזרא ד' 2 הם צרי יהודה ובנימין שהפריעו לשבי ציון לבנות את המקדש - קשורות בפולחן.
- ¹⁵³ איסור פגיעה בישראלים (צפניה ג' 19). איסור הריגה, פגיעה ולקיחת שלל (זכריה ב' 12).
- ¹⁵⁴ רצח במישור הבינלאומי בסיפור המבול (בראשית ו' 11-12).
- ¹⁵⁵ האיסור הבינלאומי מסיפור המבול תקף גם במישור הפלילי. עליזות (ישעיה כ"ד 8) - מוסרית.
- ¹⁵⁶ לדעת את ה': מלכים א' ח' 60, ישעיה מ' 5, מ"ה 18, 21-22, מ"ט 26, יחזקאל ל"ו 36, ל"ז 28, ל"ח 23, ל"ט 7 - תיאולוגית. איסור כניסה למקדש (ישעיה נ"ב 1, יחזקאל מ"ד 7, 9, יואל ד' 17, זכריה י"ד 21). קריאה להתפלל לה' (ישעיה מ"ב 10-12, מ"ה 22). לעלות לרגל ולהשתחוות לה' בחג הסוכות (3 דרישות ושלושה מופעים) (זכריה י"ד 16-19) - 5 פולחניות ו 9 מופעים.

VIII. ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

אבג, "גדל",

M. G. Abegg, "גדל", *NIDOTTE* 1 (1997), 823-827.

אביגד, "יהו אשר על הבית",

ני אביגד, "כתובת קברתו של '... יהו אשר על הבית', ארץ ישראל ג' (תשי"ד), עמ' 66-72.

אביעזר, סיפורי המצור,

מי אביעזר, בעיות מבנה ועריכה בסיפורי המצור על ירושלים בספר ירמיה ומשמעותם התיאולוגית וההיסטורית, עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לקבלת תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ו.

אביצור, אדם ועמלו,

שי אביצור, אדם ועמלו, אטלס לתולדות כלי עבודה ותקני ייצור בארץ ישראל, ירושלים תשל"ו.

אבישור, "בראשית",

"י אבישור, "בראשית", בתוך *עולם התנ"ך* (י אבישור, מי ווינפלד, י קליין עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 64-66, 69-70, 47.

אבישור, "לא שמת להם רחמים",

"י אבישור, "לא שמת להם רחמים (ישעיה מ"ז ו) בין דפוסי סגנון מקראי לתרגום בבואה מאכדית", *שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ה' - ו' (תשמ"ב)*, עמ' 91-99.

אבישור, מחקרים בסיפור המקראי,

Y. Avishur, *Studies in Biblical Narrative, Style, Structure, and the Ancient Near Eastern Literary Background*, Tel Aviv 1999.

אבישור, "נחום",

"י אבישור, "נחום", בתוך *עולם התנ"ך*, (י אבישור עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 81-84.

אבישור, "עובדיה",

"י אבישור, "עובדיה", בתוך *עולם התנ"ך* (י אבישור עורך), תל אביב תשנ"ד, עמ' 208.

אבישור, "צפניה",

"י אבישור, "צפניה", בתוך *עולם התנ"ך* (י אבישור עורך), תל אביב, תשנ"ה, עמ' 129.

ר' יונה אבן גינאח, ספר הרקמה,

ר' יונה אבן גינאח, ספר הרקמה (כתאב אללמע) לר' יונה אבן גינאח בתרגומו העברי של ר' יהודה אבן תבון (מהדורת מי וילנסקי), ברלין תרפ"ט, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ד.

אבן גינאח, ספר השרשים,

ר' יונה אבן גינאח, ספר השרשים הוא החלק השני ממחברת הדקדוק (תרגם ר' יהודה בן תבון), (מהדורת ב"ז באכר), ברלין תרנ"ו, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ו.

אבנס, "האם הדם זועק",

J. B. Evans, "Does Blood Cry Out? Considerations in Generating the Cognitive Environment", *JNSL* 23 (1997), pp. 129-141.

אברבנאל, פירוש על התורה, על נביאים וכתובים,

דון יצחק אברבנאל, פירוש על תורה נביאים וכתובים, תל אביב תשט"ו - תשכ"ד, דפוס צילום, ירושלים תשמ"ד.

אברבק, "אשם",

R. E. Averbeck, "אשם", *NIDOTTE* 1 (1997), pp. 557-566.

אברבק, "חנף",

R. E. Averbeck, "חנף", *NIDOTTE* 2 (1997), pp. 206-209.

- אברבק, נבואה ואימפריאליזם,
D. Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750-500 BCE*, London New York 1993.
- אברמסקי, "הישמעאלים והמדיינים",
שי אברמסקי, "הישמעאלים והמדיינים", *ארץ ישראל י"ז* (תשמ"ד), עמ' 128-134.
- אברמסקי, "נמרוד",
שי אברמסקי, "נמרוד וארץ נמרוד, לתפיסת ראשית המלוכה בספר בראשית", *בית מקרא כ"ה* (תשי"ס), עמ' 237-255, 321-340.
- אברמסקי, "תקומת מלכות דמשק",
שי אברמסקי, "תקומת מלכות דמשק בימי שלמה ורישומה בהיסטוריוגרפיה", בתוך *מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים לשי"א ליונישטאם במלאת לו שבעים שנה* (י' אבישור, י' בלאו עורכים), ירושלים תשל"ח, עמ' 17-43.
- אברמסקי, "שיבה למלכות שאול",
שי אברמסקי, "שיבה למלכות שאול במגילת אסתר ובדברי הימים", *מלאת א' (תשמ"ג)*, עמ' 39-63.
- אדלמן, "יריבי שלמה",
D. V. Edelman, "Solomon's Adversaries Hadad, Rezon and Jerobam: A Trio of Bad Guy Characters Illustrating the Theology of Immediate Retribution", in *The Pitcher is Broken Memorial Essays for G. W. Ahlström* (ed. by S. W. Holloway, L. K. Handy) (JSOTS 190), Sheffield 1995, pp. 166-191.
- אדלר, "נשים ומסורת",
R. Adler, "Women and Tradition, Talking Our Way in", in *The Jewish Condition, Essays Contemporary Judaism Honoring Rabbi A. M. Scindler* (ed. by A. Hirt-Manhimer), New York 1995, pp. 230-247.
- אהוביה, "עניי מצרים",
א' אהוביה, "אעלה אתכם מעני מצרים (שמות ג' י"ז)", *בית מקרא כ"ג* (תשל"ח), עמ' 301-303.
- אהרוני, "ומצבה אצל גבולה",
י' אהרוני, "מזבח לה' בתוך ארץ מצרים ומצבה אצל גבולה לה'", בתוך *דברי חוג העיון בתנ"ך בבית נשיא המדינה עוננים בספר ישעיהו ב' (בייצ לוריא עורך)*, ירושלים תשי"ס, עמ' 149-158.
- אוברהולט, *איום השקר*,
T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood, A Study in the Theology of the Book of Jeremiah*, London 1970.
- אוטוסון, "אלהיו בצרפת",
M. Ottoson, "The Prophet Elijah's Visit to Zarephath", in *Shelter of Elyon, Essays on Ancient Palestinian Life and Literature in Honor of G. W. Ahlström* (ed. by W. B. Barrick, J. R. Spencer) (JSOTS 31), Sheffield 1984, pp. 185-198.
- אוטוסון, "גבול",
M. Ottosson, "גבול"; Gebhûl; גבל gäbhal; גבולה gebhûläh", *TDOT 2* (1975), pp. 361-366.
- אולי, "בטח בה'",
J. W. Olley, "Trust in the Lord, Hezekiah, Kings and Isaiah", *TB 50* (1999), pp. 59-77.
- אוליין, "כבוד",
S. M. Olyan, "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel and Its Environment", *JBL 115* (1996), pp. 201-218.
- אולינגר, *מלכות עולם*,
C. Uehlinger, *Weltreich und "Eine Rede", Eine Neue Deutung der Sogenannten Turnbauerzählung (Gen 11 1-9)* (OBO 101), Göttingen 1990.

אוסוולט, ישעיה א' – ל"ט, ישעיה מ' – ס"ו,
J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah Chapters 1-39, 49-66* (vol. 10 I-II) (NICOT), Grand Rapids
1986-1998.

אופנהיימר, "הילל בן שחר",
ב' אופנהיימר, "הנבואה על הילל בן שחר (ישעיה י"ד ג-כג), בית מקרא מ"א (תשנ"ו), עמ' 1-13.

אופנהיימר, הנבואה הקדומה,
ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשמ"ד.²

אופנהיימר, הנבואה הקלאסית,
ב' אופנהיימר, הנבואה הקלאסית, התודעה הנבואית, ירושלים תשס"א.

אופנהיימר, "חבקוק",
ב' אופנהיימר, "חבקוק מתריס כלפי מעלה, עיונים לחבקוק א' – ב", בתוך מחקרים במקרא, יוצאים לאור
במלאות מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו (מ' בינארט עורך), ירושלים תשמ"ז, עמ' 69-92.

אופנהיימר, תזונות זכריה,
ב' אופנהיימר, תזונות זכריה מן הנבואה לאפוקליפטיקה, ירושלים תשכ"א.

אוקונור, מבנה,

M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure*, Winona Lake 1997.

אוקונל, "ישעיה י"ד",

R. H. O'Connell, "Isaiah XIV 4B – 23: Ironic Reversal Through Concentric Structure and
Mythic Allusion", *VT* 38 (1988), pp. 407-418.

אוקנדי, "חלל",

D. F. O'Kennedy "חלל", *NIDOTTE* 2 (1997), pp. 145-150.

אוקנדי, "תפילת שלמה",

D. F. O'Kennedy, "The Prayer of Solomon (I Kings 8: 22-53): Paradigm for Understanding of
Forgiveness in the Old Testament", *OTE* 13 (2000), pp. 72-88.

אורברוק, "אם סיסרא",

W. J. Urbrock, "Sisra's Mother in Judges 5 and Haim Gouri's Immo", *HAR* 11 (1987), pp.
423-431.

אורגן "פנחס",

B. E. Organ, "Pursuing Phinehas: A Synchronic Reading", *CBQ* 63 (2001), pp. 203-218.

אורלינסקי, "התפיסה של הארץ",

H. M. Orlinsky, "The Biblical Concept of the Land of Israel: Cornerstone of the Covenant
Between God and Israel", in *The Land of Israel: Jewish Perspectives* (ed. by L. A.
Hoffmann), Notre Dame 1986, pp. 27-64.

אחיטוב, "ארץ ומשפט",

S. Ahituv, "Land And Justice", in *Justice and Righteousness Biblical Themes and Their
Influence* (ed. by H. G. Reventlow, Y. Hoffman) (JSOTS 137), Sheffield 1992, pp. 11-28.

אחיטוב, "גבול מצרים כנען",

S. Ahituv, "Sources for the Study of the Egyptian – Canaanite Border Administration", *IEJ* 46
(1996), pp. 219-224.

אחיטוב, יהושע,

ש' אחיטוב, יהושע עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו.

אחיטוב, כתובות,

ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות מימי בית ראשון וראשית ימי בית שני, ירושלים תשנ"ג.

- אייכלר, "בראשית י"ב",
 B. L. Eichler, "On Reading Genesis 12:10-20", in *Tehillah Le-Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of M. Greenberg* (ed. by M. Gogan, B. L. Eichler, J. H. Tigay), Winona Lake 1997, pp. 23-38.
- אייכרודט, אדם בתנ"ך,
 W. Eichrodt, *Man in the Old Testament* (trans. by K. R. G. Smith), London 1972⁸.
- אייכרודט, יחזקאל,
 W. Eichrodt, *Ezekiel, A Commentary* (trans. by C. Quin) (OTL), London 1970.
- אייכרודט, תיאולוגיה,
 J. A. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trans. by J. A. Baker) 1-2, London 1961-1967.
- אילת, קשרי כלכלה,
 מ' אילת, קשרי כלכלה בין ארצות המקרא בימי ראשון, ירושלים תשל"ז.
- אילת, שמואל וכינון המלוכה,
 מ' אילת, שמואל וכינון המלוכה בישראל, ירושלים תשנ"ח.
- אינדה, "ברית",
 S. V. D. Eynde, "The Missing Link בריית In the Flood Narrative, Meaning and Peculiarities Hebrew Key Word", in *Studies in the Book of Genesis, Literature, Reduction and History* (ed. by A. Wenin) (BETL 155), Leuven 2001, pp. 467-478.
- איתקן, "ירמיה נ' - נ"א",
 K. T. Aitken, "The Oracles Against Babylon in Jeremiah 50-51: Structures and Perspective", *TB* 35 (1984), pp. 25-63.
- אלגביש, "ברית יהושע והגבעונים",
 ד' אלגביש, "ברית בין יהושע ובין הגבעונים", *טללי אורות ז' (תשנ"ז)*, עמ' 53-61.
- אלגביש, "הקרב ברמה",
 ד' אלגביש, "הקרב ברמה - סכסוך גבול בין בעשא ובין אסא", *מחקרי יהודה ושומרון ג' (תשנ"ג)*, עמ' 45-54.
- אלגביש, השירות הדיפלומטי,
 ד' אלגביש, השירות הדיפלומטי במקרא ובתעודות מן המזרח הקדום, ירושלים תשנ"ח.
- אלגביש, "חזון הר הבית",
 ד' אלגביש, "חזון הר הבית, פרק מבית מדרשה של "מסורת ציון" מזמן מסע סנחריב ליהודה", *בית מקרא ל"ח (תשנ"ג)*, עמ' 193-205.
- אלול, המדיניות של ה',
 J. Ellul, *The Politics of God and the Politics of Man* (trans. by G. W. Bromiley), Grand Rapids 1973.
- אליהו רבה,
 סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא (תנא דבי אליהו) נספחים לסדר אליהו זוטא על פי כתבי יד עם הוספות באורים ומבואות (מהדורת מ' איש שלום), וינה תרס"ב, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ט³.
- אליצור, "משא מואב",
 י' אליצור, "משא מואב וכתובת מישע (ישעיה טו - טז וירמיה מח), בתוך ישראל והמקרא, מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים (י' אליצור, ע' פריש עורכים), רמת גן תש"ס, עמ' 175-182.
- אליצור, ספר שופטים,
 י' אליצור, ספר שופטים (דעת מקרא), ירושלים תשל"ט.
- אלכסנדר, "אירוח לוט",
 T. D. Alexander, "Critical Notes, Lot's Hospitality: A Clue to His Righteousness", *JBL* 104 (1985), pp. 289-291.

אלן, יואל,
L. C. Allen, "The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Michah (NICOT), London 1976.

אלן, "עירל",
L. C. Allen, "עירל", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 537-538.

אמית, ספר שופטים,
"אמית, שופטים עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ט.

אמרטון, "הכותב הכוהני",
J. A. Emerton, "The Priestly Writer in Genesis", *JTS* 39 (1988), pp. 381-400.

אנדרוס, "ה' אלוהי השמים",
D. K. Andrews, "Yahweh the God of the Heavens", in *The Seed of Wisdom Essays in Honor of T. J. Meek* (ed. by W. S. McCullough), Toronto 1964, pp. 45-57.

אנדרסון, מתאר לתיאולוגיה,
B. W. Anderson, *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis 1999.

אנדרסון, "נפילת שטן",
G. A. Anderson, "Ezekiel 28, the Fall of Satan, and the Adam Books", in *Literature on Adam and Eve, Collected Essays* (ed. By G. Anderson, M. Stone, J. Tromp), Leiden 2000, pp. 133-147.

אנדרסון, "קלות",
J. S. Anderson, "The Social Function of Curses in the Hebrew Bible", *ZAW* 110 (1998), pp. 223-237.

אנדרסן, חבקוק,
F. I. Andersen, *Habakkuk*, (AB), New York 2001.

אסלינגר, "ידיעה ובחירה",
L. Eslinger, "Freedom or Knowledge? Perspective and Purpose in the Exodus Narrative", *JSOT* 52 (1991), pp. 43-60.

אפעל, "היהודים בגלות בבל",
"אפעל, "היהודים בגלות בבל בתקופת המקרא – השפעות תרבותיות וקווי ייחוד", בתוך *התבוללות וטמיעה המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל (וי קפלן ומי שטרן עורכים)*, ירושלים תשמ"ט, עמ' 39-29.

אקסום, אישה שבורה,
J. C. Exum, *Fragmented Women, Feminist (Sub) Versions of Biblical Narratives*, Valley Forge 1993.

אקסקיולד, ארם,
C. J. Axskjöld, *Aram as Enemy Friend, the Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis – 2 Kings*, Stockholm 1998.

אקרויד, "כלי המקדש",
P. R. Ackroyd, "The Temple Vessels – A Continuity Theme", in *Studies in the Religion of Ancient Israel* (SVT 23), Leiden 1972, pp. 166-181.

אקתמאייר, ישעיה נ"ו – ס"ו,
E. Achtemeier, *The Community and Message of Isaiah 56-66*, Minneapolis 1982.

ארבלי רווה, בת המלך,
ש' ארבלי רווה, בת המלך והנישואים הפוליטיים בתקופת הקדומה (דגש על מארי וישראל), תל אביב תשס"א.

אריאל, "מצוות בני נח",
י אריאל, "מצוות בני נח", בתוך *בירורים בהלכות הראייה* (א' שטרן, נ' גוטל עורכים), ירושלים תשנ"ב,
עמ' 373-403.

אררט, "פרשת דינה",
נ' אררט, "הקריאה על פי הסדר בסיפור המקראי: לאיזון הקריאה בפרשת דינה", *הספרות ח' (תשלי"ח)*,
עמ' 15-34.

אשל, השומרונים,
ח' אשל, השומרונים בתקופות הפרסית וההלניסטית: התהוותה של עדה דתית, חיבור לשם קבלת תואר
דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ד.

באודראו, "בעל פעור",
G. R. Boudreau, "Hosea and Pentateuchal Traditions, the Case of the Baal Peor", in *History and Interpretation, Essays in Honor of J. H. Hayes* (ed. by M. P. Graham, W. P. Brown, J. K. Kuan) (JSOTS 173), Sheffield 1993, pp. 121-132.

בג, "אנשים ופולחן בישעיהו",
C. T. Begg, "The Peoples and Worship of Yahweh in the Book of Isaiah" in *Warship and Hebrew Bible, Essay in Honor of J. T. Willis* (ed. by M. P. Graham, R. R. M. Mars, S. L. McKenzie) (JSOTS 284), Sheffield 1999, pp. 35-55.

בג, "הצגת חזקיהו",
C. Begg, "Hezekiah's Display", *BN* 38-39 (1987), pp. 14-18.

בג, "מלכים א' כ' 9",
C. Begg, "'This thing I Cannot Do' (1 KGS 20,9)", *SJOT* 3 (1989), pp. 23-27.

בויס, "יהדת של כורש",
M. Boys, "The Religion of Cyrus the Great", in *Achaemenid History III, Method and Theory Proceeding of the London 1985 Achaemenid History Workshop* (ed. by A. Kuhrt, H. Sancisy - Weerdenburg), Leiden 1988, pp. 15-31.

בולין, "ואני לא אחוסז",
T. M. Bolin, "'Should I Not Also Pity Nineveh?' Divine Freedom in the Book of Jonah", *JSOT* 67 (1995), 109-120.

בולין, חופש,
T. M. Bolin, *Freedom Beyond Forgiveness, the Book of Jonah Re-Examined* (JSOTS 236), Sheffield 1997.

בוסתילוס, "נכרי",
B. C. C. Bustillos, "Liebt Gott den זנכרי", *BN* 111 (2002), pp. 48-65.

בורר, *הבטחת הארץ*,
S. Boorer, *The Promise of the Land as Oath, A Key to the Formation of the Pentateuch* (BZAW 205), Berlin 1992.

בוטה, "אין מלך כמוהו",
P. Botha, "No King Like Him, Royal Etiquette According to the Deuteronomistic Historian", in *Past, Present, Future, the Deuteronomistic History and the Prophets* (ed. by J. C. De Moor, H. F. VanRoov) (OTS 64), Leiden 2000, pp. 36-49.

בוטה, "ישעיה ל"ז",
P. J. Botha, "Isaiah 37:21-35: Sannacherib's Siege of Jerusalem as Challenge to the Honor of Yahweh", *OTE* 13 (2000), pp. 269-282.

בזט, "ערוות נח",
F. W. Bassett, "Noah's Nakedness and the Curse of Canaan, A Case of Incent?", *VT* 21 (1971), pp. 232-237.

בידל, "אם קדומה בסכנה",
M. E. Biddle, "The "Endangered Ancestress" And Blessing for the Nations", *JBL* 109 (1990), pp. 599-611.

ביוקן, "הנבואה קוראת לשבח",
W. A. M. Beuken, "The Prophet Leads the Readers into Praise, Isaiah 25: 1-10 in Connection with Isaiah 24: 14-23, Seen Against the Background of Isaiah 12, in its Present Context", in *Studies in Isaiah 24-27, the Isaiah 24-27, the Isaiah Workshop – De Jesaia Wrkplaats* (ed. by H. J. Bosman, H. Van Grol) (OTS 43), Leiden 2000, pp. 121-156.

ביוקן, ישעיה כ"ח – ל"ט,
W. A. M. Beuken, *Isaiah Part II, Volume 2: Isaiah Chapters 28-39 (HCOT)*, Leuven 2000.

בית אריה, "חורבת עוזה",
"בית אריה, "חורבת עוזה – מצודת גבול בנגב המזרחי", *קדמוניות י"ט* (תשמ"ו), עמ' 31-40.

בית אריה, "מצודת גבול",
"בית אריה, "מצודת גבול קטנה בחורבת רדום אשר בנגב יהודה", *קדמוניות כ"ד* (תשנ"א), עמ' 86-89.

בלוק, "גוג",
D. I. Block, "Gog and the Pouring Out of the Spirit Reflections on Ezekiel XXXIX 21-29", *VT* 37 (1987), pp. 257-270.

בלוק, יחזקאל א' – כ"ד, יחזקאל כ"ה – מ"ח,
D. I. Block, *The Book of Ezekiel Chpters 1-24, 25-48* (vol. 12 I-II) (NICOT), Grand Rapids 1997-1998.

בליס, "ירמיה נ"י",
A. O. Bellis, "Poetic Structure and Intertextual Logic in Jeremiah 50", in *Troubling Jeremiah* (ed. by A. R. P. Diamond, K. M. O'Connor, L. Stulman) (JSOTS 260), Sheffield 1999, pp. 179-199.

בלנטיין, תפילה,
S. E. Balentine, *Prayer in the Hebrew Bible, the Drama of Divine – Human Dialogue*, Minneapolis 1993.

בלנק, "הקללה",
S. H. Blank, "The Curse, Blasphemy, the Spell and the Oath", *HUCA* 23 (1950-1951), pp. 73-95.

בלנקינסופ, גבעון,
J. Blenkinsopp, *Gibeon and Israel, the Role of Gibeon and the Gibeonites in the Political and Religious History of Early Israel*, Cambridge 1972.

בלנקינסופ, "הרקע הסוציאלי של האישה הזרה",
J. Blenkinsopp, "The Social Context of the Outsider Women in Proverbs 1-9", *Biblica* 72 (1991), pp. 457-473.

בלנקינסופ, עזרא, נחמיה,
J. Blenkinsopp, *Ezra – Nehemia* (OTL), London 1988.

בלצר, ישעיה מ' – נ"ה,
K. Baltzar, *Detero Isaiah, A Commentary on Isaiah 40-55* (trans. by M. Kohl) (*Heremeneia*), Minneapolis 1999.

בן אמוזג, ישראל והאנושות, ירושלים תשכ"ז.
א' בן אמוזג, ישראל והאנושות (שי מרכוס תרגם), ירושלים תשכ"ז.

בנדור, "חסד",
שי בן דור, "משמעותו ובית גידולו של חסד במקרא", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י'
(תשמ"ו-תשמ"ז), עמ' 47-59.

בן זאב, "שנאה",
א' בן זאב, "על טבעה של שנאה", בתוך שנאה (א' בן זאב עורך), תל אביב תשנ"ח, עמ' 15-29.

בן מתתיהו, קדמוניות היהודים,
יוסף בן מתתיהו [פלביוס יוספוס], קדמוניות היהודים (מהדורת א' שליט), ירושלים תל אביב תשי"ד.

בן סרוק, מחברת,
ר' מנחם בן סרוק, מחברת מנחם הוא ספר הראשון אשר חובר על שרשי לשון אבותינו לשון הקודש
ובתוכם גם מלות הארמיות הנמצאות בדניאל ועזרא, ועדיבורג תר"י.

בן צבי, מחקר היסטורי,
E. Ben Zvi, *A Historical-Critical Study of Book of Zephaniah* (BZAW 198), Berlin 1991.

בן צבי, "שליט נוכרי",
E. Ben Zvi, "When the Foreign Monarch Speaks", in *The Chronicler as Author, Studies in Text and Texture* (ed. By M. P. Graham, S. L. McKenzie) (JSOTS 263), Sheffield 1999, pp. 209-228.

בקניג, "תשוקה, כוח והגנה",
B. Becking, "Passion, Power and Protection Interpreting the God of Nahum", in *On Reading Prophetic Texts, Gender Specific and Related Studies in Memory of F. Van Dijk – Hemmes* (ed. by B. Becking, M. Dijkstra) (BIS 18), Lieden 1996, pp. 1-20.

בקר, "עולי",
W. Baker, "עולי", *NIDOTTE 3* (1997), pp. 342-344.

בקר, "ירעע",
D. w. Baker, "ירעע", *NIDOTTE 3* (1997), pp. 1154-1158.

בר, "כרוב",
J. Barr, "Thou Art the Cherub: Ezekiel 28:14 and the Post Ezekiel Understanding of Genesis 2-3", in *Priest, Prophets and Scribes, Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honor of J. Blenkinsopp* (ed. By E. Ulrich, J. W. Wright, R. P. Carroll, P. R. Davies) (JSOTS 149), Sheffield 1992, pp. 213-223.

בראון, דרייבר, בריגס, "BDB",
F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon to the Old Testament*, Oxford 1966.

בר אפרת, שמואל א', ב',
שי בר אפרת, שמואל א', ב' (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו.

בראונלי, יחזקאל א' - י"ט,
W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19* (WBC), Waco 1986.

בראשית רבה,
בראשית רבה ב' (מהדורת מירקין), תל אביב תשל"א.

ברגן, אלישע,
W. J. Bergen, *Elisha and the End of Prophetism* (JSOTS 286), Sheffield 1999.

ברוגמן, "הערה מביכה",
W. Brueggemann, "The Embarrassing Footnote", *Theology Today* 44 (1987), pp. 5-14.

- ברוגמן, פירוש על ירמיה, W. Brueggemann, *A Commentary on Jeremiah Exile and Homecoming*, Grand Rapids, Cambridge 1998.
- ברוגמן, "פרעה הואסל", W. Brueggemann, "Pharaoh as Vassal: A Study of A Political Metaphor", *CBO* 57 (1995), pp. 27-51.
- ברוגמן, קריאה סוציולוגית, W. Brueggemann, *A Social Reading of the Old Testament Prophetic Approaches to Israel's Communal Life* (ed. By P. D. Miller), Minneapolis 1994.
- ברונזניק, "לניגוד בין עצל ובין ישרים", נ"מ ברונזניק, "לניגוד בין עצל ובין ישרים במשלי ט"ו, יט", בית מקרא מ"ו (תשס"א), עמ' 171-176.
- ברונזניק, "מלשון חכמים", נ"מ, ברונזניק, "מלשון חכמים ללשון מקרא", בית מקרא כ"ט (תשמ"ד), עמ' 37-46.
- ברטון, אתיקה תיאולוגית בדניאל, J. Barton, "Theological Ethics in Daniel, ", in *The Book of Daniel, Composition and Reception* (ed. by J. J. Collind, P. W. Flint) (SVT 83 II), Leiden 2001, pp. 661-670.
- ברטון, "חוקים טבעיים", J. Barton, "Natural Laws and Poetic Justice in the Old Testament", *JTS* 30 (1979), pp. 1-14.
- ברטון, נבואות עמוס, J. Barton, *Amos's Oracles Against the Nations*, Melbourne 1980.
- ברטלר, אלוהים המלך, M. Z. Brettler, *God is King. Understanding an Israelite Metaphor*, Sheffield 1989.
- ברטלר, "הבטחת הארץ", M. Z. Brettler, "The Promise of the Land of Israel to the Patriarchs in the Pentateuch", שנתון למקרא ולמזרח הקדום ה"ו (תשמ"א – תשמ"ב) pp. VII-XXIV.
- בריכטו, בעיית הקללה, H. C. Brichto, *The Problem of "Curse" In the Hebrew Bible (JBL Monograph Series XIII)*, Philadelphia 1963.
- ברין, "יחזקאל", ג' ברין, "יחזקאל", בתוך עולם התנ"ך (ג' ברין עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 180.
- ברין, סוגיות במקרא, ג' ברין, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד.
- ברין, עיונים בספר יחזקאל, ג' ברין, עיונים בספר יחזקאל, תל אביב תשל"ה.
- ברין והופמן, "לשימוש הכיאסמוס", ברין והופמן, "לשימוש הכיאסמוס במקרא", פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל ספר מ"א מוגש לכבוד ד"ר משה זיידל למלאת לו שבעים וחמש שנה (א' אלינר, חמיי גבריהו, מ"א זיידמן, ב"צ לוריא, פ' מלצר עורכים), ירושלים תשכ"ב, עמ' 280-289.
- ברלין, אסתר, א' ברלין, אסתר עם מבוא ופירוש (ד' כהן תרגם) (מקרא לישראל), ירושלים תשס"א.
- ברלינרבלאו, הנדר, J. Berlinerblau, *The Vow and the 'Popular Religious Groups' of Ancient Israel, A Philological and Sociological Inquiry (JSOTS 210)*, Sheffield 1996.

- ברנר, "נשים זרות", ע" ברנר, "נשים זרות במקרא", בית מקרא ל' (תשמ"ה), עמ' 179-185.
- ברסלבי, "סופו של פרעה", י" ברסלבי, "סופו של פרעה - התנים הגדול לאור פולחן התנין במצרים", בית מקרא י"ח (תשל"ג), עמ' 143-149.
- ברק, כיאסמוס, J. Breck, *The Shape of Biblical Language, Chiasmus in the Scriptures and Beyond*, Crestwood 1994.
- ברקוביץ, אדם ואלוהים, E. Berkovits, *Man and God, Studies in Biblical Theology*, Detroit 1969.
- ברקר, "דברים כ"ז", P. A. Barker, "The Theology of Deuteronomy 27", *TB* 49 (1998), pp. 277-304.
- ברקר, "שחיין", M. Barker, "Hezekiah's Boil", *JSOT* 95 (2001), pp. 31-42.
- בתו, *הריגת הדרקון*, B. F. Batto, *Slaying the Dragon, Mythmaking in the Biblical Tradition*, Louisville 1992.
- גבריהו, "בחוג למקרא - אלישע", חמ"י גבריהו, "בחוג למקרא בבית דוד בן גוריון - על אלישע הנביא", בית מקרא ל"ג (תשמ"ח), עמ' 188-208.
- גבריהו, "מלחמת סנחריב בחזקיה", חמ"י גבריהו, "מלחמת סנחריב בחזקיה וישועת ירושלים", בתוך עז לדוד, קובץ מחקרים בתנ"ך, מוגש לדוד בן גוריון במלאת לו שבעים ושבע שנים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 371-375.
- גהמן, "החוק הטבעי", H. G. Gehman, "Natural Law and the Old Testament", in *Biblical Studies in Memory of H. C. Alleman* (ed. by G. M. Myers, O. Reimherr, H. N. Bream), New York 1960, pp. 109-122.
- גוואן, אדם הופך לאלוהים, D. E. Gowan, *When Man Becomes God, Humanism and Hybris in the Old Testament*, Pittsburgh 1975.
- גוואן, אסכטולוגיה, D. E. Gowan, *Eschatology in the Old Testament*, Philadelphia, 1986.
- גוואן, תיאולוגיה בשמות, D. E. Gowan, *Theology in Exodus Biblical Theology in the Form of Commentary*, Louisville 1994.
- גולדינגיי, "דניאל בתיאולוגיה", J. Goldingay, "Daniel in the Context of Old Testament Theology", in *The Book of Daniel, Composition and Reception* (ed. by J. J. Collind, P. W. Flint) (SVT 83 II), Leiden 2001, pp. 639-670.
- גולדינגיי, "ישעיה מ"ז", J. Goldingay, "What Happens to Ms. Babylon in Isaiah 47, Why and Who Says so?", *TB* 47 (1996), pp. 215-243.
- גולדינגיי, "עורלה", J. Goldingay, "The Significance of Circumcision", *JSOT* 88 (2000), pp. 3-18.
- גולדנברג, ידעו כל האומות, R. Goldenberg, *The Nations That Know Thee Not, Ancient Jewish Attitudes Towards Other Religions*, New York 1998².

- גיונס, מקוננים על מואב,
B. C. Jones, *Howling Over Moab, Irony and Rhetoric in Isaiah 15-16*, Atlanta 1996.
- גיונסון, מתוהו ובוהו,
D. G. Johnson, *From Chaos to Restoration, An Integrative Reading of Isaiah 24-27* (JSOTS 61), Sheffield 1988.
- גורדון, "ברד",
R. P. Gordon, "ברד", *NIDOTTE* 1 (1997), pp. 757-758.
- גורדון וושינגטון, "אונס",
P. Gordon - H. C. Washington, "Rape As Military Metaphor in the Hebrew Bible", in *The Feminist Companion to the Bible* 8 (1995), pp. 308-325.
- גייר, "יחזקאל כ"ז והספינה הקוסמית",
J. B. Geyer, "Ezekiel 27 and the Cosmic Ship" in *Among the Prophets, Language, Image and Structure in the Prophetic Writing* (ed. by P. R. Davies, D. J. A. Clines), (JSOTS 144), Sheffield 1993, pp. 105-126.
- גינסון, נשים כבראשית,
S. P. Jeansonne, *The Women of Genesis*, Minneapolis 1990.
- גליק, חסד,
N. Glueck, *Das Wort Hesed im Alttestamentlichen Sprachgebrauche als Menschliche und Göttliche Gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweise* (BZAW 47), Berlin 1961.
- גליל, "ישעיה",
ג' גליל, "ישעיה", בתוך עולם התנ"ך (י' הופמן עורך), תל אביב תשנ"ט, עמ' 49-50.
- גלר, "בזיזת שכס",
A. Geller, "The Sack of Shechem: The Use of Typology in Biblical Covenant Religion", *Prooftexts* 10 (1990), pp. 1-15.
- גנוז, אלוהים אחרים,
R. K. Gnuse, *No Other Gods, Emergent Monotheism in Israel* (JSOTS 241), Sheffield 1997.
- ג'קובס, עקביות במיכה,
M. R. Jacobs, *The Conceptual Coherence of the Book of Micah* (JSOTS 322), Sheffield 2001.
- ג'קסון, גנבה,
B. S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law*, Oxford 1972.
- ג'קסון, "משפט וצדקה",
B. S. Jackson, "Justice and Righteousness in the Bible: Rule of Law or Royal Paternalism", *ZAR* 4 (1998), pp. 218-262.
- גראו, הנוכרים כבראשית,
J. J. Grau, *The Gentiles in Genesis: Israel and the Nations in the Primeval and Patriarchal Histories* (Unp. Ph.D), Dallas 1980.
- גר, "השטן",
M. Goerg, "Der "Satan" – der "Vollstrecker" Gottes?", *BN* 82 (1996), pp. 9-12.
- גרד, דם,
A. D. Grad, *Studies in Biblical Uses of the Word dâm* (Unp. Ph.D), Ann Arbor 1976.
- גרדנר, "משפט אקולוגי",
A. Gardner, "Ecojustice: A Study of Genesis 6. 11-13", in *The Earth Story in Genesis* (ed. by N. C. Habel, S. Wurst), Sheffield 2000, pp. 117-129.

- גרובר, "ההאשמות כלפי שכם",
 מ' גרובר "ההאשמות כלפי שכם - דיון חוזר", בית מקרא מ"ד (תשנ"ט), עמ' 119-127.
- גרובר, תקשורת לא מילולית,
 M. I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East*, Rome 1980.
- גרוטנלי, מלכים ונביאים,
 C. Grottanelli, *Kings & Prophets, Monarchic Power, Inspired Leadership, & Sacred Text in Biblical Narrative*, Oxford 1999.
- גרוסמן, "יציאת מצרים",
 F. Grusemann, "Der Exodus Als Heiligung, Zur Rechtsgeeschichtlichen Bedeutung des Heiligkeitsgesetzes", in *Die Hebräische Bible und Ihre Zweifache Nachgeschichte Festschrift für R. Reendtroff zum 65 Geburtstag*, (ed. by E. Blum, C. Macholz, E. W. Stegemann), Neukirchener 1990, pp. 117-129.
- גריי, "מלכות אלוהים",
 J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, Edinburgh 1979.
- גריין, מה בצע,
 B. Green, "What Profit for Us?", *Remembering the Story of Joseph*, London 1996.
- א' גרינבאום, "שלושים מצוות",
 גרינבאום, "שלושים מצוות בני נח לפי רב שמואל בן חפני גאון", סיני ע"ב (תשל"ג), עמ' ר"ה - רכ"א.
- גרינברג, "אשמת דם",
 M. Greenberg, "Bloodguilt", *IDB* 1 (1962), pp. 449-450.
- גרינברג, "בית תפילה",
 M. Greenberg, "The House of Prayer for All Peoples", in *Jerusalem, House of Prayer for All Peoples in the Monotheistic Religions, Proceeding of a Symposium in Jerusalem, February 17-18, 1997* (ed. by A. Niccacci), Jerusalem 2001, pp. 31-37.
- גרינברג, "החרמת שלל",
 מ' גרינברג, "היש הקבלה בתעודות מארי להחרמת (שלל) האויב המקראית?", *ארץ ישראל כ"ד (תשנ"ד)*, עמ' 49-53.
- גרינברג, "המובאות",
 מ' גרינברג, "המובאות בספר יחזקאל", בית מקרא י"ז (תשל"ב), עמ' 273-278.
- גרינברג, "חיברו",
 מ' גרינברג, "חיברו (חיפרו) - עברים", בתוך האבות (ההיסטוריה של עם ישראל) (בי מור עורך), ירושלים תשמ"ב, עמ' 95-102.
- גרינברג, יחזקאל א' - כ', יחזקאל כ"א - ל"ז,
 M. Greenberg, *Ezekiel 1-20, 21-37, (vl. 12 I- II) (AB)*, New York 1983 - 1996.
- גרינברג, "ערך האדם",
 מ' גרינברג, "ערך האדם במקרא", בתוך על המקרא ועל היהדות, קובץ כתבים (א' שפירא עורך), תל אביב תשמ"ה, עמ' 13-23.
- גרינברג, שמות,
 M. Greenberg, *Understanding Exodus (The Heritage of Biblical Israel 2)*, New York 1969.
- גרינברג, "תיווך",
 מ' גרינברג, "האם נחוץ תיווך ישראל לשיבת הגויים לה' באחרית הימים?", עיוני מקרא ופרשנות ה' (תש"ס), עמ' 93-102.

- גרינברג, תפילה,
M. Greenberg, *Biblical Prose Prayer, As Window to the Popular Religion of Ancient Israel*,
Berkeley, Los Angeles 1983.
- גרינץ, "על הגלותם",
י"מ גרינץ, "על הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום" (עמוס א' ז'), בית מקרא י"ג (תשכ"ח), עמ' 24-26.
- גרינשטיין, "אלוהי ישראל ואלוהי כנען",
E. L. Greenstein, "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were they?",
דברי הקונגרס העולמי השני עשר למדעי היהדות (1999), pp. 47-58.
- גרינשטיין, "מכת בכורות",
E. L. Greenstein, "The Firstborn Plague and the Reading Process", in *Pomegranates and Golden Bells, Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of J. Milgrom* (ed. by D. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz), Winona Lake 1995, pp. 555-568.
- גרינשפאן, אחים,
F. Greenspahn, *When Brothers Dwell Together, The Preeminence of Younger Siblings in the Hebrew Bible*, New York, Oxford 1994.
- גריסנטי, "עלז",
M. A. Grisanti, "עלז", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 419-421.
- גרישמן, אירן,
R. Ghirshman, *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Baltimore 1954.
- גרנשאו, יואל,
J. L. Grenshaw, *Joel* (AB), New York 1995.
- גרסיאל, מדרשי שמות,
מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת גן תשמ"ו.
- גרסיאל, מלכות דוד,
מ' גרסיאל, מלכות דוד מתקרים בהיסטוריה ועיונים בהיסטוריוגרפיה, תל אביב תשל"ח.
- גרסיאל, "מלכים א'",
מ' גרסיאל, "מלכים א'", בתוך עולם התנ"ך (מ' גרסיאל עורך), תל אביב תשנ"ח, עמ' 63.
- גרסיאל, שמואל א',
מ' גרסיאל, "שמואל א'", בתוך עולם התנ"ך (ש' אברמסקי, מ' גרסיאל עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 75.
- גרסיאל, "שם נגזר",
M. Garsiel, "Homiletic Name-Derivation As A Literary Device in the Gideon Narrative: Judges VI – VIII", *VT* 43 (1993), pp. 302-317.
- דאובה, חוק מקראי,
D. Daube, *Studies in Biblical Law*, New York 1969.
- דאובה, יציאת מצרים,
D. Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*, London 1963.
- דהוד, תהילים,
M. S. J. Dahood, *Psalms II 51-100* (AB), Garden City 1970³.
- דה פריס, מלכים א',
S. J. DeVries, *1 Kings* (WBC), Waco 1985.

- דוגלס, במדבר,
M. Douglas, *In the Wilderness, the Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (JSOTS 158), Sheffield 1993.
- דוגלס, "הזר בתנ"ך",
M. Douglas, "The Stranger in the Bible", *Archives Europeennes de Sociologie* 35 (1994), pp. 283-298.
- דווס, "מה מיוחד במשה",
S. B. Dawes, "Numbers 12.3: What the Special About Moses?", *The Bible Translator* 41 (1990), pp. 336-340.
- דוידסון, בראשית,
R. Davidson, *Genesis 1-11* (CBC), Cambridge 1973.
- דומברל, ברית,
W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation, An Old Testament Covenantal Theology*, Cape Town 1984.
- דומרשאוזן, "חלל",
W. T. Dommershausen, "חלל", *TDOT* 4 (1980), pp. 409-417.
- דיי, "אבישי השטן",
P. L. Day, "Abishai the Sātān in 2 Samuel 19: 17-24", *CBQ* 49 (1987), pp. 543-547.
- דייוויס, הממד הטריטוריאלי,
D. V. Davies, *The Territorial Dimension of Judaism*, London 1982.
- דייוויס, ישראל במצרים,
G. F. Davies, *Israel In Egypt, Reading Exodus 1 – 2* (JSOTS 135), Sheffield 1992.
- דייוויס, קנה מידה כפול בישעיה,
A. Davies, *Double Standards in Isaiah, Re-evaluating Prophetic Ethics and Divine Justice* (BIS 46), Leiden 2000.
- דיקו, אדום,
B. Dicou, *Edom, Israel's Brother and Antagonist, the Role of Edom in Biblical Prophecy and Story* (JSOTS 169), Sheffield 1994.
- דירמן, "בן טבאל",
J. A. Dearman, "The Son of Tabeel (Isaiah 7.6)", in *Prophets and Paradigms, Essays in Honor of G. M. Tucker* (ed. by S. B. Reide) (JSOTS 229), Sheffiels 1996, pp. 33-47.
- דקסינגר, "דוגמה שומרנית",
F. Dexinger, "Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example", in *Jewish and Christian Self-Definition, Volume Two, Aspects of Judaism in the Graeco - Roman Period* (ed. by E. P. Sanders, A. I. Baumgarten, A. Mendelson), Philadelphia 1981, pp. 88-114.
- הא, בראשית ט"ו,
J. Ha, *Genesis 15, A Theological Compendium of Pentateuchal History* (BZAW 181), Berlin 1989.
- האוג, "שמירת הארץ",
J. C. J. Hough, "The Care of the Earth: The Moral Basis for Land Conservation", *Quarterly Review* 1 (1981), pp. 3-22.
- האוטמן, שמות,
C. Houtman, *Exodus, Volume 1 -2* (HCOT), Kampen 1993 - 1996.

- הובס, "איירוח",
T. R. Hobbs, "Hospitality in the First Testament and the Theological Fallacy", *JSOT* 95 (2001), 3-30.
- הובס, מלכים ב',
T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC), Waco 1985.
- הוגן, גישה הומנית במקרא,
M. P. Hogan, *The Biblical Vision of the Human Person, Implications for a Philosophical Anthropology*, Frankfurt 1994.
- הודלסטון, "מי כיאור יעלה",
J. R. Huddleston, "Who Is This Rises Like the Nile", Some Egyptian Texts on the Inundation and A Prophetic Trope", in *Fortunate the Eyes That See, Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday* (ed. by A. B. Beck, A. H. Bartelt, P. R. Raabe, C. A. Franke), Grand Rapids 1995, pp. 338-361.
- הוטון, "מקרה המקללי",
R. R. Hutton, "The Case of the Blasphemer Revisited (Lev. XXIV 10-23)", *VT* 49 (1999), pp. 532-541.
- הוטון, "סיפור בויקרא",
R. R. Hutton, "Narrative in Leviticus: The Case of the Blaspheming Son (Lev 24, 10-23)", *ZAR* 3 (1997), pp. 145-163.
- הוטרמן, אקולוגיה בתורה,
A. Hüttermann, *The Ecological Message of the Torah, Knowledge, Concepts, and Laws Which Made Survival in Land of "Milk and Honey" Possible (SFSHJ 199)*, Atlanta 1999.
- הולט, "האם היה ירמיהו דיטרונומיסט?",
E. K. Holt, "The Chicken and the Egg – or: Was Jeremiah A Member of the Deuteronomist Party", *JSOT* 44 (1989), pp. 109-122.
- הולמגרן, תחיית ישראל,
F. C. Holmgren, *Israel Alive Again, A Commentary on the Book of Ezra and Nehemiah*, Grand Rapids 1987.
- הופמאייר, "מוצרים זרוע בשר",
J. K. Hoffmeier, "Egypt as an Arm of Flesh: A Prophetic Response", in *Israel's Apostasy and Restoration, Essays in Honor of R. K. Harrison* (ed. by A. Gileadi), Grand Rapids 1988, pp. 79-97.
- הופמן, הנבואות על הגויים,
"הופמן, הנבואות על הגויים במקרא, תל אביב תשלי"ז.
- הופמן, "ירמיה",
"הופמן, "ירמיה", בתוך *עולם התנ"ך* (י' הופמן עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 211.
- הופמן, ירמיה כ"ו – נ"ב,
"הופמן, ירמיה עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשס"א.
- הוצנס, "הגדרת הגבולות",
K. D. Hutchens, "Defining the Boundaries, A Cultic Interpretation of Numbers 34: 1-12 and Ezekiel 47: 13 – 48: 1, 28", in *History and Interpretation, Essays in Honor of J. H. Hayes* (ed. by M. P. Graham, W. P. Brown, J. K. Kuan) (*JSOTS* 173), Sheffield 1993, pp. 215-230.
- היים, "נטישת המלך",
K. M. Heim, "The (God) Forsaken King Psalm 89: A Historical and Intertextual Enquiry", in *King and Messiah in Israel and Ancient Near East Proceedings of the oxford Old Testament Seminar* (ed. by J. Day) (*JSOTS* 270) Sheffield 1998, pp. 296-322.

- הייסר, עמוס,
J. H. Hayes, *Amos, His Time and Preaching, the Eighth Century Prophet*, Nashville 1988.
- הייסר, "מקור מיתולוגי",
M. S. Heiser, "The Mythological Provenance of Isa. XIV 12-15: A Reconsideration of the Ugaritic Material", *VT* 51 (2001), pp. 354-369.
- הילרס, ברית,
D. R. Hillers, *Treaty – Curses and the Old Testament Prophets*, Rome 1964.
- הירד, "צעקות הילדים",
C. Heard, "Hearing the Children's Cries: Commentary, Deconstruction, Ethics, and the Book of Habakkuk", *Semia* 77 (1977), pp. 75-89.
- הכהן, "אגרת רחום",
ש' הכהן, "אגרת רחום, לתכניו ומבנהו של פרק ד' בספר עזרא", מגדים ו' (תשמ"ח), עמ' 86-96.
- הכהן וקיל, דניאל,
ש' הכהן, "קיל, ספר דניאל (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ד.
- ר' מאיר שמחה הכהן מדוונסק, משך חכמה,
ר' מאיר שמחה הכהן מדוונסק, משך חכמה (מהדורת י' קופרמן), ירושלים תש"ס.
- הכתר, בראשית, יהושע שופטים, שמואל, מלכים, ישעיה, יחזקאל,
רש"י, רשב"ם, ר' אברהם בן עזרא, רמב"ן, רד"ק, ר' יוסף בכור שור, רלב"ג, ר' אלעזר מבלגנצי, ר' ישעיה מטראני, ר' יוסף אבן כספי, ר' מנחם בן שמעון, בתוך *מקראות גדולות הכתר* (מי כהן עורך), ירושלים תשנ"ג - תש"ס.
- הלו, "פורים הראשון",
W. W. Hallo, "The First Purim", *BA* 46 (1983), pp. 19-26.
- הלו, "תועבה",
W. W. Hallo, "Biblical Abominations and Sumerian Taboos", *JQR* 76 (1985), pp. 21-40.
- הלפרן, "גבעון",
B. Halpren, "Gibeon: Israelite Diplomacy in the Conquest Era", *CBQ* 37 (1975), pp. 303-316.
- הלצר, "עזרא",
מי הלצר, "עזרא", בתוך *עולם התנ"ך (מי הלצר ומ' קוכמן עורכים)*, תל אביב תשנ"ז, עמ' 150.
- הלצר וקוכמן, "עזרא",
מי הלצר ומ' קוכמן, "עזרא", בתוך *עולם התנ"ך (מי הלצר ומ' קוכמן עורכים)*, תל אביב תשנ"ז, עמ' 128-130.
- המבורג, "משפט בישעיה",
G. R. Hamborgh, "Reasons for Judgement in the Oracles Against the Nations of the Prophet Isaiah" *VT* 31 (1981), pp. 145-159.
- המילטון, בראשית א' - ג'ז,
V. P. Hamilton, *The Book of Genesis, Chapters 1-17* (NICOT), Grand Rapids 1990.
- המילטון, "חש"ל",
V. P. Hamilton, "חש"ל", *NIDOTE* 2 (1997), pp. 315-316.
- הק, חבקוק,
R. D. Haak, *Habakkuk* (SVT 44), Leiden 1992.

- הרדנר, קובץ מראס שמרה,
A. Herdner, *Corpus des Tablettes en Cuneiformes Alphabetiques, Decouvertes A Ras Shamra-Ugarit de 1929 A 1939*, Paris 1963.
- הרטום, "בכור",
א"ש הרטום, "בכור, בכורה", אנציקלופדיה מקראית ב', ירושלים תשל"ח, עמ' 123-126.
- הרטלי, איוב,
J. E. Hartley, *The Book of Job* (NICOT), Grand Rapids 1988.
- הרטלי, "חרף",
J. E. Hartley, "חרף", *NIDOTTE 2* (1997), pp. 280-283.
- הרטלי, "יכח",
J. E. Hartley, "יכח", *NIDOTTE 2* (1997), pp. 441-445.
- הרלנד, "חטא בבל",
P. J. Harland, "Vertical or Horizontal: The Sin of Babel", *VT 48* (1998), pp. 515-553.
- הרלנד, ערך חיי האדם,
P. J. Harland, *The Value of Human Life, A Study of the Story of the Flood (Genesis 6-9)*, (SVT 44), Lieden 1996.
- הרן, בין ראשונות לחדשות,
מ' הרן, בין ראשונות לחדשות, מחקר ספרותי והיסטורי בחטיבת הנבואות שבספר ישעיהו, פרקים מ' - מ"ח, ירושלים תשכ"ג.
- הרן, "ברית",
M. Haran, "The Berit 'Covenant': Its Nature and Ceremonial Background", in *Tehila Le Moshe, Biblical and Judaic Studies in Honor of M. Greenberg* (ed. by M. Cogan, B. Eichler, J. H. Tigay), Winona lake 1997, pp. 203-219.
- הרן, "יחזקאל",
מ' הרן, "יחזקאל", בתוך עולם התנ"ך (גי ברין עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 142-143, 145, 200-203, 233-235.
- הרן, מקדשים,
M. Haran, *Temples and Temple - Service in Ancient Israel, Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historical Setting of Priestly School*, Oxford 1978.
- הרן, "משל",
מ' הרן, "משל", אנציקלופדיה מקראית ה', ירושלים תשל"ח, עמ' 548-553.
- הרן, "נוכחות ה' בפולחן",
מ' הרן, "סוגיות מקרא - נוכחות ה' בפולחן של ישראל ומוסדות הפולחן", תרביץ ל"ח (תשכ"ט), עמ' 105-119.
- הרן, תקופות ומוסדות,
מ' הרן, תקופות ומוסדות במקרא עיונים היסטוריים, תל אביב תשל"ב.
- הרצברג, שמואל א',
H. W. Herzberg, *I & II Samuel, A Commentary* (trans. by J. S. Bowden) (OTL), London 1964.
- הרצוג וגיחון, מלחמות התנ"ך,
ח' הרצוג, מ' גיחון, מלחמות התנ"ך, ירושלים תשמ"א.
- התמה, קריאה לטוב,
T. L. Hetteema, *Reading for Good, Narrative Theology and Ethics in the Joseph Story from the Perspective of Ricoeur's Hermeneutics*, Kampen 1996.

- וואודסטרה, "אדום וישראל",
M. H. Woudstra, "Edom and Israel in Ezekiel", *CTJ* 3 (1968), pp. 21-35.
- וואטר והופ, לב חדש,
B. C. M. Vawter, L. J. O. Hoppe, *A New Heart, A Commentary on the Book of Ezekiel*, (ITC),
Edinburgh 1991.
- ווגלס, ברית אוניברסלית,
W. W. F. Vogels, *God's Universal Covenant, A Biblical Study*, Ottawa 1979.
- וודקי, "אוניברסליזם",
B. Wodecki, "The Heights of the Religious Universalism in Is XIX: 16-25", in "*Lasset Brücken Bauen...*", *Collected Communications to the XV Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (ed. by K. D. Schunk, M. Augustin), Frankfurt am Main 1998, pp. 171-191.
- ווטס, ישעיה א' - ל"ג, "ישעיה ליד - ס"ו,
J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33, 34-66* (vol. 24-25) (WBC), Waco 1985 - 1987.
- וויברו, "משמעות העיר",
C. Wybrow, "The Significance of the City in Genesis 1-11", *Interpretation* 26 (1998), pp. 3-20.
- וויברי, ישעיה מ' - ס"ו,
R. N. Whybray, *Isaiah 40-66* (NCB), London 1975.
- ווידיפרנווה, ה' הוא המושיע,
S. H. Widyapranawa, *The Lord is Savior: Faith in National Crisis, A Commentary on the Book of Isaiah 1-39* (ITC), Edinburgh 1990.
- וויטנברג, "ניתוק ושחרור מהאדמה",
G. H. Wittenberg, "Alienation and Emancipation from the Earth, the Earth Story in Genesis 4", in *The Earth Story in Genesis* (ed. by N. C. Habel, S. Wurst), Sheffield 2000, pp. 105-116.
- וויטנברג, "שמות ליד",
G. H. Wittenberg, "The Relevance of Historical Geography for Old Testament Theology With Special Reference to Exodus 34: 10-26", *OTE* 9 (1996), pp. 334-346.
- ווינגרין, "מקרה המקללי",
J. Weingreen, "The Case of the Blasphemer (Leviticus XXIV 10 ff.)", *VT* 22 (1972), pp. 118-123.
- וויילסון, "איוב ויראת ה'",
L. Wilson, "The Book of Job and the Fear of God", *TB* 46 (1995), pp. 59-79.
- וויילסון, "מותו של מלך צור",
R. R. Wilson, "The Death of the King of Tyre: The Editorial History of Ezekiel 28", in *Love and Death in the Ancient Near East, Essays in Honor of M. H. Pope* (ed. By J. H. Marks, R. M. Good), Guilford 1987, pp. 211-218.
- ווייליאמסון, עזרא, נחמיה,
H. G. M., Williamson, *Ezra, Nehemiah* (WBC), Waco 1985.
- ווליס, "גדף",
G. Wallis, "גדף gādhaph, גדוף giddûph, גדופה giddupāûh", *TDOT* 2 (1975), pp. 416-418.

- וולס, "יישעיהו פרשן התורה",
 R. D. J. Wells, "'Isaiah' as an Exponent of Torah: Isaiah 56: 1-8", in *New Vision of Isaiah* (ed. by R. F. Melugin, M. A. Sweeney) (JSOTS 214), Sheffield 1996, pp. 140-155.
- וולף, "החסד של היהויסט",
 H. W. Wolff, "The Kerygma of the Yahwist" (trans. by W. A. Beneare), in *Vitality of Old Testament Traditions* (ed. by W. Brueggeman, W. H. Wolff), Atlanta 1982², pp. 46-57.
- וולף, יואל, עמוס,
 H. W. Wolff, *Joel and Amos, A Commentary on the Books of the Prophets Joel and Amos* (trans. by W. Jensen, S. D. J. McBride, C. A. Muenchow), (Hermenia), Philadelphia 1977.
- וולף מונזון, "נופל וגלוי עיניים",
 ת' וולף מונזון, "נופל וגלוי עיניים, תנודות בנקודות התצפית כמפתח לארגונה הקומפוזיציונית של "פרשת בלעם", בית מקרא מ"ז (תשס"ב), עמ' 237-256.
- וולש, "מלכים ב' י"ז",
 J. T. Walsh, "The Deuteronomist and the Samaritans", in *Past, Present, Future, the Deuteronomistic History and the Prophets* (ed. by J. C. De Moor, H. F. VanRoov) (OTS 64), Leiden 2000, pp. 315-323.
- וולש, "תחת השפעה",
 C. E. Walsh, "Under the Influence: Trust and Risk in Biblical Family Drinking", *JSOT* 90 (2000), pp. 13-29.
- וונג, "אמונה",
 G. C. I. Wong, "Faith in the Present Form of Isaiah VII 1-17", *VT* 51 (2001), 535-547.
- וונג, רעיון הגמול,
 K. L. Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel* (SVT 87), Leiden 2001.
- וונהם, בראשית א' – ט"ו, בראשית ט"ז – נ',
 G. J. Wenham, *Genesis 1-15, 16-50* (vol. 1-2) (WBC), Waco 1987-1994.
- וונהם, "הומוסקסואליות",
 G. J. Wenham, "The Old Testament Attitude to Homosexuality", *The Expository Times* 102 (1990), pp. 359-363.
- ווקלי, "בגד",
 R. Wakely, "בגד", *NIDOTTE* 1 (1997), pp. 582-595.
- ווקלי, "מעל",
 R. Wakely, "מעל", *NIDOTTE* 2 (1997), pp. 1020-1025.
- ווקלי, "עוז",
 R. Wakely, "עוז", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 365-377.
- וורטון, "הציווי לברך",
 J. A. Wahrton, "The Command to Bless, An Exposition of Number 22:41-23:25", *Interpretation* 13 (1959), pp. 47-48.
- וורלה, נבואה,
 J. Wehrle, *Prophetie und Textanalyse, Die Komposition Obadia 1-21 Imterpretiert auf der Basis Textlinguistischer und Semoitischer Konzeptionen*, München 1987.

- ושינגטון, "פן ימות במלחמה",
H. C. Washington, "Lest He Die in the Battle and Another Man Take Her": Violence and Construction Gender in the Laws of Deuteronomy 20-22", in *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (ed. by V. H. Matthews, B. M. Levinson, T. Frymer-Kensky) (JSOTS 262), Sheffield 1998, pp. 185-213.
- ויונו, מלכים ב' י"ז,
P. A. Vivano, 'A Literary Study of 2 Kings 17:7-41' (Unp. Ph.D), Ann Arbor 1981.
- ויזמן, "נינוה של יונה",
D. J. Wieseaman, "Jonah's Nineveh", *TB* 30 (1979), pp. 29-51.
- וינפלד, "בראשית",
מ' וינפלד, "בראשית", בתוך *עולם התנ"ך בראשית* (מ' הרן עורך), תל אביב תשמ"ב, עמ' 85.
- וינפלד, "ברית הענקה",
M. Weinfeld, "The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East", *JAOS* 90 (1970), pp. 184-203.
- וינפלד, דברים,
M. Weinfeld, *Deuteronomy and Deuteronomistic School*, Oxford 1972.
- וינפלד, "החרם",
M. Weinfeld, "The Ban on the Canaanites in the Biblical Codes and Its Historical Development", in *History and Traditions of Early Israel, Studies Presented to E. Nielsen, May 8th 1993* (ed. by A. Lemaire, B. Otzen) (SVT 50), Leiden 1993, pp. 142-160.
- וינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם",
מ' וינפלד, "המחאה נגד האימפריאליזם בנבואה הישראלית העתיקה", *על הפרק* 7 (תשנ"ד), עמ' 7-19.
- וינפלד, "זרמים תיאולוגיים",
מ' וינפלד, "זרמים תיאולוגיים בספרות התורה", *בית מקרא* ט"ז (תשל"א), עמ' 10-22.
- וינפלד, "ירמיה",
מ' וינפלד, "ירמיה", בתוך *עולם התנ"ך, ירמיה* (י' הופמן עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 59.
- וינפלד, "מן השמים נלחמו",
מ' וינפלד, "מן השמים נלחמו, התערבות גופים שמימיים בקרב עם האויב בישראל ובמזרח הקדום", *ארץ ישראל* י"ד (תשל"ח), עמ' 23-30.
- וינפלד, משפט וצדקה
מ' וינפלד, *משפט וצדקה בישראל ובעמים, שוויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה.*
- וינפלד, עשרת הדברות,
מ' וינפלד, *עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל אביב תשס"א.*
- וינפלד, "קללה",
מ' וינפלד, "קללה", בתוך *אנציקלופדיה מקראית* ז', ירושלים תש"ן, עמ' 185-192.
- וינפלד, "תפיסת החוק בישראל",
מ' וינפלד, "לתפיסת החוק בישראל ומחוצה לו", *בית מקרא* ח' (תשכ"ד), עמ' 58-63.
- וייס, ספר עמוס,
מ' וייס, *ספר עמוס א'-ב'*, ירושלים תשנ"ב.
- וייס, "עשרת הדברות",
מ' וייס, "עשרת הדברות בפי הנביאים", בתוך *מקראות ככוונתם לקט מאמרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 393-405.*

ויסמן, "גאולת דמם של הגבעונים",
ז' ויסמן, "היבטים משפטיים במעורבותו של דוד המלך בגאולת דמם של הגבעונים", ציון נ"ד (תשמ"ט),
עמ' 149-160.

ויסמן, סטירה פוליטית,
ז' ויסמן, סטירה פוליטית במקרא, ירושלים תשנ"ו.

ויסמן, "עמוס",
ז' ויסמן, "עמוס", בתוך עולם התנ"ך (ז' ויסמן עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 128.

ויפרט, יוצר שמים,

H. Wieppert, *Schöpfer des Himmels und der Erde, Ein Beitrag zur Theologie des Jeremiabuches* (SB 102), Stuttgart 1981.

ון גרול, "אבל עבדים אנחנו",

H. W. M. Van Grol, "Indeed, Servants We Are", *Ezra 9, Nehemiah 9 and Chronicles Compared*, in *The Crisis of Israelite Religion Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post Exilic Times* (ed. by B. Becking, M. C. A. Korpel) (OTS 42), Leiden 1999, pp. 209-227.

ון גרול, "פרשנות הגלות",

H. W. M. Van Grol, "Exegesis of the Exile – Exegesis of Scripture? Ezra 9:6-9", in *Intertextuality in Ugarit and Israel Papers Read at the Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament, Study and Het Oudtestamentisch Werkegezelschap in Nedeland en Belgie Held at Oxford 1997*, (ed. by J. C. De Moore) (OTS 40), Leiden 1998, pp. 31-61.

ון דם, אורים ותומים,

C. Van Dam, *The Urim and Tumim, A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake 1997.

ון דם, "שחת",

C. Van Dam, "שחת", *NIDOTTE* 5 (1997), pp. 92-93.

ון וויג'קבוס, "יונה ג'",

J. W. H. Van Wijk-Bos, "No Small Thing: 'The 'Overturning' of Nineveh in the Third Chapter of Jonah", in *On the Way to Nineveh, Studies in Honor of G. M. Landes* (ed. by S. L. Look, S. C. Winter) Atlanta 1999, pp. 218-237.

ון וולד, "סיפור הארץ במגדל בבל",

E. Van Wolde, "The Earth Story Presented by the Tower of Babel Narrative", in *The Earth Story in Genesis* (ed. by N. C. Habel, S. Wurst), Sheffield 2000, pp. 147-157.

ון סטרס, אברהם בהיסטוריה,

J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven, London 1975.

ון סטרס, "בריאת האדם",

J. Van Seters, "The Creation of Man and the Creation of the King", *ZAW* 101 (1989), pp. 333-342.

ון סטרס, "הודאה",

J. Van Seters, "Confessional Reformulation the Exilic Period", *VT* 22 (1972), pp. 448-459.

ון סטרס, "היהוויסט",

J. Van Seters, *The Yahwist as Historian in Genesis*, Louisville, 1992.

ונדרהופט, האימפריאליזם הניאו בבל,

D. S. Vanderhooft, *Neo Babylonian Imperialism and Babylon in the Latter Prophets* (Unp. Ph. D.), Cambridge 1996.

ונקה, "ירמיהו אצל היוצר",
V. G. Wanke, "Jeremias Besuch Beim Töpfer, Eine Motivritische Untersuchung zu Jer 18", in
Prophecy, Essays Presented to G. Fohrer on his Sixty-Fifth Birthday 6 September 1980 (ed.
by J. A. Emerton) (BZAW 150), Berlin 1980, pp. 151-162.

וסטרמן, בראשית א' - י"א,
C. Westermann, *Genesis 1-11* (BKAT), Neukirchen-Vluyn 1974¹⁰.

וסטרמן, ברכה,
C. Westermann, *Blessing* (trans. by K. Crim), Philadelphia 1978.

וסטרמן, ההבטחות לאבות,
C. Westermann, *The Promises to the Fathers, Studies on the Patriarchal Narratives* (trans. by
D. E. Green), Philadelphia 1980.

וסטרמן, ישעיה מ-ס"ו,
C. Westerman, *Isaiah 40-66* (trans. by D. M. G. Srralker) (OTL), London 1969².

ורבנה, "הדם הוא הנפש",
M. Vervenne, "The Blood is Life and the Life the Blood, Blood as Symbol of Life and Death
in Biblical Tradition (Gen. 9, 4)", in *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (ed. by J.
Quaeghebeur), Leuven 1993, pp. 451-470.

ורבנה, "מה נעשה עם מלח שיכור?",
M. Vervenne, "What Shall We Do with the Drunken Sailor? A Critical Re-Examination of
Genesis 9.20-27", *JSOT* 68 (1995), pp. 33-55.

ורגון, מיכה,
ש' ורגון, ספר מיכה, עיונים ופירושים, רמת גן תשנ"ד.

זבית, "גריזים",
Z. Zevit, "The Gerizim - Samaritan Community in and Between Texts and Times: An
Experimental study", in *The Quest for Context and Meaning, Studies in Biblical
Intertextuality in Honor of J. A. Sanders* (BIS 28), Leiden 1997, pp. 547-572.

זוין עורד, "נספח לערך בן נח",
"נספח לערך בן נח", בתוך אנצילופדיה תלמודית ג' (תשמ"א) (ש"י זוין עורד), עמי שצג - שצו.

זיידל, חקרי מקרא
מ' זיידל, חקרי מקרא, ירושלים תשל"ח.

זיך, "נבואת משה",
C. R. Seits, "The Prophet Moses and Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989), pp.
3-27.

זליגמן, "דעת ה'",
י"א זליגמן, "דעת ה' ותודעה היסטורית בעם ישראל בימי קדם", מחקרים בספרות המקרא (א' הורביץ, ע'
טוב, ש' יפת עורכים), ירושלים תשנ"ב, עמי 141-168.

זקוביץ, גבוה,
י' זקוביץ, גבוה מעל גבוה, תל אביב תשמ"ה.

זקוביץ, חיי שמשון,
י' זקוביץ, חיי שמשון (שופטים יג - טז), ירושלים תשמ"ב.

זקוביץ, "יהושע",
י' זקוביץ, "יהושע", בתוך עולם התנ"ך (ג' גליל וי' זקוביץ עורכים), תל אביב תשנ"ו, עמי 86-87.

זקוביץ, "יונה",
י' זקוביץ, "יונה", בתוך עולם התנ"ך, יונה (י' זקוביץ עורד), תל אביב תשנ"ז, עמי 228.

זקוביץ, מקראות,
י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב תשנ"ה.

זקוביץ, "יעלה קרח",
י' זקוביץ, "יעלה קרח עלה קרח", מעגלי פרשנות בסיפור המקראי, מחקרי ירושלים בספרות עברית ח'
(תשמ"ה), עמ' 7-23.

זקוביץ, "עני ורוכב על חמור",
י' זקוביץ, "עני ורוכב על חמור (זכריה ט' ט' – י' י)", בתוך הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאת
שמונים שנה לגרשם שלום כ"ד – כ"ה בכסלו תשל"ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 7-17.

זקוביץ, פרשנות פנים מקראית,
י' זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית, ירושלים תשנ"ב.

זר כבוד, "נשואי תערובת",
מ' זר כבוד, "עניין נשואי התערובת אצל עזרא ומלאכי", בתוך ספר בן ציון לודיא, מחקרים במקרא
ובתולדות ישראל מוגשים לו במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשל"ט, עמ' 161-167.

זר כבוד, עזרא,
מ' זר כבוד, עזרא ונחמיה (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ב.

חבל, "שלח את עמי",

S. Chavel, "Let My People Go!", Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah
34. 8-14", *JSOT* 76 (1997), pp. 71-95.

חזקוני,
ר' חזקיה בן מנוח, בתוך תורת חיים (מהדורת ח"ד שעוועל, מ"ל קצנלנבוגן עורך), ירושלים תשמ"ו.

חכם, ישעיהו א' – ל"ה,

ע' חכם, ספר ישעיהו פרקים א' – ל"ה (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ד.

טוגלס, "אישה חזקה",

L. Teugles, "A Strong Woman, Who Can Find, A Study of Characterization in Genesis 24,
with Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebecca in the Genesis
Narratives", *JSOT* 63 (1994), pp. 89-104.

טורנר, הודעות העלילה,

L. A. Turner, *Announcements of Plot in Genesis* (JSOTS 96), Sheffield 1990.

טיגאי, "אימוץ",

J. H. Tigay, "Adoption", *EJ* 2 (1972), pp. 298-301.

טלמון, "שופטים",

ש' טלמון, "שופטים", בתוך עולם התנ"ך (ג' גליל עורך), תל אביב תשנ"ד, עמ' 60.

יונגמן, יואל,

י' יונגמן, יואל בן פתואל, עיון ספרותי בנבואתו, תל אביב תשנ"ב.

יוסטן, אדם וארץ,

J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code, An Exegetical Study of the Ideational
Framework of the Law in Leviticus 17-26* (SVT 67), Leiden, New York, Köln 1996.

י', "מבנה הפרודיה",

G. A. Yee, "The Anatomy of Biblical Parody: The Dirge Form in 2 Samuel 1 and Isaiah 14",
CBQ 50 (1988), pp. 565-586.

ילקוט שמעוני,

ר' שמעון מפראנקפורט, ילקוט שמעוני א-ב', ירושלים תשי"ך.

ינגבלוד, "פשע",
R. Youngblood, "A New Look at Three Old Testament Roots for "Sin", in *Biblical and Near Eastern Studies, Essays in Honor of W. S. LaSor* (ed. by G. A. Tuttle), Grand Rapids 1978, pp. 201-205.

ינין, אתיקה,
W. Janzen, *Old Testament Ethics, A Paradigmatic Approach*, Louisville 1994.

ינסן, "היילל בן שחר",
J. Jensen, "Helel Ben Shahar (Isaiah 14: 12-15) in Bible and Tradition", in *Writing and Reading the Scroll of Isaiah, Studies of an Interpretive Tradition* (ed. by C. C. Broyles, C. A. Evans) (SVT 70) Leiden 1997, pp. 339-356.

יעקוב, שמות,
B. Jacob, *The Second Book of the Bible, Exodus* (trans. by W. Jacob), Hoboken 1992.

יפסן, "כרוב",
K. Jeppesen, "You are A Cherub, But Not God", *SJOT* 5 (1991), pp. 83-94.

יפת, "אדם וארץ",
S. Japhet, "People and Land in the Restoration Period", in *Das Land Israel in Biblischer Zeit, Jerusalem Symposium 1981 der Habräischen Universität und der G. August Universität mit einem Vorwort von N. Kamp Herausgegeben von G. Strecker* (GTA 25), Göttingen 1983, pp. 103-125.

יפת, אמונות,
שי יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תש"ז.

יפת, חוקי שחרור עבדות,
S. Japhet, "The Relationship Between the Legal Corpora in the Pentateuch in the Light of Manumission Laws" in *Studies in the Bible* (ed. by S. Japhet) (SH 31), Jerusalem 1986.

כהן, "מקטירות",
מ' כהן, "מקטירות - מקטרות-מקטרות", בית מקרא ל"ה (תש"ן), עמ' 261-269.

כהן, "שכרותו של נח",
א' כהן, "סיפור שכרותו של נח - המקור ל"מיתוס חס", בית מקרא מ"ז (תשס"ב), עמ' 152-170.

כוגן, "הוצאה מהקבר",
M. Cogan, "A Note on Disinterment in Jeremiah", in *Gratz College Anniversary Volume, On the Occasion of the Seven Fifth Anniversary on the Founding on the College 1895-1970*, (ed. by I. D. Passow, S. T. Lachs), Philadelphia 1971, pp. 29-34.

כוגן, יואל,
מ' כוגן, יואל, עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ה.

כוגן, מלכים א',
M. Cogan, *1 Kings* (AB), New York 2000.

כוגן ותדמור, מלכים ב',
M. Cogan - H. Tadnor, *II Kings* (AB), New York 1988.

כוהן, "מלכים ב' ה'",
R. T. Cohn, "Form and Perspective in 2 Kings V", *VT* 33 (1983), pp. 171-184.

כוהן, עיונים במגילת אסתר,
ג"ח כוהן, עיונים בחמש מגילות, מגילת אסתר, ירושלים תשכ"ז.

כוחו, פרו ורבו,
J. Cohen, *Be Fertile and Increase Fill the Earth and Master It, the Ancient and Medieval Career of Biblical Text*, Ithaca London, 1989.

כשר, "ישארית",
ר' כשר, "ישארית תשובה וברית לברורם של שינויים בעמדותיו של הנביא יחזקאל מעמדה 'אופטימית' לעמדה 'פסימית'", *בית מקרא* מ"ד (תשנ"ט), עמ' 15-34.

לאובשר, "ענוות המלך",
F. D. T. Laubscher, "The King's Humbleness in Zechria 9:9 A Paradox?", *JNES* 18 (1992), pp. 125-134.

לאודר, סיפור שתי ערים,
J. A. Loader, *A Tale of Two Cities, Sodom and Gomorra in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, Kampen 1990.

לבנסון, התנייך והביקורת ההיסטורית,
J. D. Levenson, *The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism, Jews and Christians in Biblical Studies*, Louisville 1993.

לבנסון, תיאולוגיה של תכנית החזרה,
J. D. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40-48*, Ann Arbor 1976.

ר' שמואל לאנידו, כלי יקר,
ר' שמואל לאנידו, כלי יקר פירוש נביאים ראשונים, מלכים ב', ירושלים תשנ"ד.

לוטה, "ישעיה כ"ד",
J. Loete, "A Premature Hymn of Praise: The Meaning and Function of Isaiah 24:14-16c in Its Present Context", in *Studies in Isaiah 24-27, the Isaiah 24-27, the Isaiah Workshop – De Jesaia Wrkplaats* (ed. by H. J. Bosman, H. Van Grol) (OTS 43). Leiden 2000, pp. 226-238.

לוין, במדבר א' - כ', במדבר כ"א - ל"ו,
B. A. Levine, *Numbers 1-20, 21-36* (vol. 4 I-II) (AB), New York 1993 - 2000.

לוין, "נמרוד",
Y. Levin, "Nimrod the Mighty, King of Kish, King of Shumer and Akkad", *VT* 52 (2002), pp. 350-366.

לוינגר, "דניאל בגוב האריות",
י' לוינגר, "דניאל בגוב האריות - מופת לספרות לאומית לוחמת", *בית מקרא* כ"ב (תשל"ז), עמ' 329-333.

לונג, מלכים ב',
B. O. Long, *2 Kings* (FOTL), Grand Rapids 1991.

לונדבוס, ירמיה א' - כ',
J. R. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (AB), New York 1999.

לוצקי, "השם כוזבי",
H. C. Lutzky, "The Name 'Cozbi' (Numbers XXV 15, 18)", *VT* 47 (1997), pp. 546-549.

לוריא, "בזרוע ובחיל",
ב"צ לוריא, "בזרוע וחיל" (עזרא ד', כג), *בית מקרא* ל"ז (תשנ"ב), עמ' 99-101.

לוריא, "והצורים ישבו בה",
ב"צ לוריא, "והצורים ישבו בה מביאים דאג וכל מכר" (נחמיה י"ג, טז), *בית מקרא* ט"ו (תש"ל), עמ' 367-363.

לוריא, "חזון זכריה",
ב"צ לוריא, "חזון זכריה", פרק ב', א-ט"ו, *בית מקרא* ל"ד (תשמ"ט), עמ' 191-192.

לוריא, עובדיה
ב"צ לוריא, ספר עובדיה ודברי הנביאים על אדום, ירושלים תשל"ב.

לורץ, חבירו,

O. Loretz, *Habiru Hebräer Eine Sozio-Linguistische Studie über die Herkunft Gentiliziums 'Ibri vom Appellativum Habiru*, Berlin New York 1984.

לזין, "אורח ומארח",

S. Lasine, "Guest and Host Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World", *JSOT* 29 (1984), pp. 37-59.

לטו, "עבד ה' וכורש",

A. Laato, *The Servant of Yahweh and Cyrus, A Reinterpretation of the Exilic Messianic Program in Isaiah 40-55*, Stockholm 1992.

לטליר, יום בממרא,

R. I. Letellier, *Day in Mamre Night in Sodom, Abraham and Lot in Genesis 18 and 19* (BIS 10), Leiden 1995.

לי, הבעלות על הארץ,

J. K. Lee, *The Theological Concept of Divine Ownership of the Land in the Hebrew Bible* (Unp. Ph. D), Boston 1993.

ליבוביץ, עיונים בבראשית, עיונים בשמות,

ני ליבוביץ, עיונים חדשים בספר בראשית, עיונים חדשים בספר שמות, בעקבות פרשניו הראשונים והאחרונים, ירושלים תשמ"ג - תשמ"ד.⁸

ליברני, "האידיאולוגיה של האימפריה",

M. Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire", *Mesopotamia* 7 (1979), pp. 297-317.

ליונשטאם, "כרת"י",

ש"י ליונשטאם, "כרת"י, בתוך אנציקלופדיה מקראית ד', ירושלים תשכ"ג, עמ' 332-334.

ליונשטאם, מסורת יציאת מצרים,

ש"י ליונשטאם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, תל אביב תשמ"ז.

ליונשטאם, "נחלת ה'",

ש"י ליונשטאם, "נחלת ה'", בתוך מחקרים במקרא, יוצאים לאור במלאת מאה שנה לחולדתו של מ"ד קאסוטו (מי בינארט עורך), ירושלים תשמ"ז, עמ' 149-171.

ליכט, במדבר כ"ב - ל"ו,

י" ליכט, פירוש על ספר במדבר כב - לו, ירושלים תשנ"ה.

ליכטנשטיין, שבע מצוות,

A. Liechtenstein, *The Seven Laws of Noah*, New York 1981.

לינדבלום, נבואה,

J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967⁵.

לינדהגן, מוטיב העבד,

C. Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament, A Preliminary Study to 'Ebed - Yahweh Problem' in Deutero Isaiah*, Uppsala 1950.

ליפטון, חלומות האבות,

D. Lipton, *Revisions of Night Politics and Promises in the Patriarchal Dreams of Genesis* (JSOTS 288), Sheffield 1999.

למקה, הכנענים,

N. P. Lemche, *The Canaanites and Their Land, The Tradition on the Canaanites* (JSOTS 110), Sheffield 1991.

למקה, "נוכחות ה'",
N. P. Lemche, "A Scandinavian Contribution To the Understanding of the Presence of God in the Old Testament", *SJOT* 1 (1989), pp. 93-102.

לנדי, "הומור",
F. Landy, "Humor as A Tool for Biblical Exegesis", in *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible* (ed. by Y. T. Radday, A. Brenner), Almond 1990, pp. 99-115.

לנדי, "מבול",
F. Landy, "Flood and Fludd", in *Biblical Studies / Cultural Studies* (JSOTS 266), Sheffield 1998, pp. 117-158.

לקוק, ספר דניאל,
A. LaCocque, *The Book of Daniel*, Atlanta 1979.

מאייר, האישה הזרה במשלי,
C. Maier, *Die Fremde Frau in Proverbien, Eine Exegetische und Sozialgeschichtliche Studie*, Freiburg 1995.

מדרש תהלים,
מדרש תהלים המכונה שוחר טוב יצא עתה פעם ראשונה לאור עולם (מהדורת ש' בובר), וילנא תרנ"א, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ו.

מוזיס, "גדלי",
R. Mosis, "גדלי", *TDOT* 2 (1973) pp. 390-416.

מוטיר, "צפניה",
J. A. Motyer, "Zephania", in *The Minor Prophets, an Exegetical and Expository Commentary* 3 (ed. by T. E. McComiskey), Grand Rapids 1998, pp. 897-962.

מופס, אהבה ושמחה,
Y. Muffs, *Love & Joy Law, Language and Religion in Ancient Israel*, Cambridge, London 1992.

מור, ישועות אלוהים,
R. D. Moore, *God Saves, Lessons from the Elisha Stories* (JSOTS 95), Sheffield 1990.

מור, מונותיאיזם,
J. C. De Moor, *The Rise of Yahwism, The Roots of Israelite Monotheism, Revised and Enlarged Edition*, Leuven 1997².

מור, "רות המואביה",
N. S. Moore, "Ruth the Moabite and the Blessing of Foreigners", *CBQ* 60 (1998), pp. 203-217.

מורי, חברית הקוסמית,
R. Murray, *The Cosmic Covenant, Biblical Themes of Justice, Peace and Integrity of Creation*, London 1992.

מורי, "שפיכת דם",
D. F. Murray, "Under Yhwh's Veto: David as Shedder of Blood in Chronicles", *Biblica* 82 (2001), pp. 455-476

מורן, "אהבת ה'",
S. J. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy", *CBQ* 25 (1963), pp. 77-87.

מושקוביץ, יחזקאל,
י"צ מושקוביץ, ספר יחזקאל (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ה.

- מזר, "ימי דוד ושלמה",
 ב' מזר, "ימי דוד ושלמה", בתוך *ימי המלוכה היסטוריה מדינית* (א' מלמט עורך), ירושלים תשמ"ב, עמ' 81-62.
- מזר, *כנען וישראל*,
 ב' מזר, *כנען וישראל מחקרים היסטוריים*, ירושלים תשלי"ד.
- מזר, "ממלכת ארם",
 ב' מזר, "ייסודה של ממלכת ארם ויחסיה עם ישראל", בתוך *בימי בית ראשון מלכויות ישראל ויהודה* (א' מלמט עורך), ירושלים תשכ"ב, עמ' 157-132.
- מיירס ומיירס, *זכריה*,
 C. I. Meyers, E. M. Meyers, *Haggai Zechariah 1-8 (AB)*, Garden City 1987.
- מילנבורג, "אברהם",
 J. Muilenburg, "Abraham and the Nations", *Interpretation* 19 (1965), pp. 398-387.
- מילגרום, "אשמת רצח",
 J. Milgrom, "Bloodguilt", *EJ* 4 (1971), pp. 1118-1119.
- מילגרום, "במדבר",
 י' מילגרום, בתוך *במדבר*, עולם התנ"ך, (י' מילגרום וי' אבישור עורכים), תל אביב תשנ"ג, עמ' 153-152.
- מילגרום, *ויקרא א-ט"ז, ויקרא י"ז - כ"ב, ויקרא כ"ג - כ"ה*,
 J. Milgrom, *Leviticus 1-16, 17-22, 23-25 (vol. 3I-III) (AB)*, New York 1991-2001.
- מילגרום, *טרמינולוגיה*,
 J. Milgrom, *Studies in Levitical Terminology I, The Encroacher and the Levite, The Term 'Aboda*, Berkeley 1970.
- מילגרום, *פולחן*,
 J. Milgrom, *Cult and Conscience, The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, Lieden 1976.
- מילס, *מוסר מקראי*,
 M. E. Mills, *Biblical Morality, Moral Perspective in Old Testament Narrative*, Hampshire 2001.
- מילר, "יבראשית י"ב 3",
 P. D. Miller, "Syntax and Theology In Genesis XII 3a", *VT* 34 (1984), pp. 472-476.
- מילר, *דת ישראלית*,
 P. D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology, Collected Essays (JSOTS 267)*, Sheffield 2000.
- מילר, "יהם זועקים אל ה'",
 P. D. Miller, *They Cried to the Lord, The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994.
- מיסכל, *ישעיה*,
 P. D. Miscall, *Isaiah*, Sheffield 1993.
- מכילתא דרבי ישמעאל,
 מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת ח"יש הורוויץ וי"א רבין), ירושלים תש"ד.²
- מלך, "דניאל",
 מ' מלך, דניאל, בתוך *עולם התנ"ך* (א' רפופרט וי' אבישור עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 42.

- מלניק, "ישראל הילדי",
 J. L. R. Melnyk, "When Israel Was Child, Ancient Near Eastern Adoption Formulas and the Relationship Between God and Israel", *History and Interpretation, Essays in Honor of J. H. Hayes* (ed. by M. P. Graham, W. P. Brown, J. K. Kuan) (ISOTS 173), Sheffield 1993, pp. 247-259.
- מנדנהל, הדור העשירי,
 G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation, the Origin of the Biblical Tradition*, Baltimore, London 1973.
- מסון, זכריה,
 R. Mason, *The Book of Haggai Zechriah and Malachi* (NBC), Cambridge 1977.
- מקומיסקי, בריתות ההבטחה,
 T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise, A Theology of the Old Testament Covenant*, Grand Rapids 1985.
- מקונביל, "סיפור ומשמעות במלכים",
 J. G. McConville, "Narrative and Meaning in the Book of Kings", *Biblica* 70 (1989), pp. 31-49.
- מקונביל, "עזרא ונחמיה",
 J. G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy", *VT* 36 (1986), pp. 205-224.
- מקיין, "ירמיה כ"ז",
 W. McKane, "Jeremiah 27, 5-8, Especially Nebuchadnezzar, My Servant", in *Prophet und Prophetenbuch, Festschrift für O. Kaiser zum 65-Geburtstag* (ed. by V. Fritz, K. F. Pohlmann, H. C. Shmitt) (BZAW 185), Berlin 1989, pp. 98-107.
- מקיטינג, "התפתחות חוק הרצח",
 H. Mckeating, "The Development of the Law on Homicide in Ancient Israel", *VT* 25 (1975), pp. 46-68.
- מקנזי, "מיתולוגיה ביחזקאל כ"ח",
 J. L. McKenzie, "Mythological Allusions in Ezek 28 12-28", *JBL* 75 (1956), pp. 322-327.
- מקנזי, תיאולוגיה,
 J. L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament*, New York 1974.
- מקנזי וואלס, "ברית במלאכי",
 J. L. McKenzie - H. N. Wallace, "Covenant Themes in Malachi", *CBQ* 45 (1983), pp. 549-563.
- מקנטיר, דמו של הבל,
 M. McEntire, *The Blood of Abel, the Violent Plot in the Hebrew Bible*, Mercer 1999.
- מקרת, "סמל הדם",
 D. J. S. J. McCarthy, "Further Notes on Symbolism of Blood and Sacrifice", *JBL* 92 (1973), pp. 205-210.
- מריק, "נאץ",
 E. H. Merrill, "נאץ", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 5-6.
- נאודה, "המעמד התחבירי",
 J. A. Naude, "The Syntactic Status of the Ethical Dative in Biblical Hebrew", *Journal for Semitics* 9 (1997), pp. 129-165.

- נאמן, "המלך מישע",
 N. Na'aman, "King Mesha and Foundation of Moabite Monarchy", *IEJ* 47 (1997), pp. 83-92.
- נהר, נבואות ונביאים,
 א' נהר, נבואות ונביאים, מהות הנבואה (תרגום מ' בר צבי), ירושלים תשנ"ט.
 נויגירול, ארכיון אוגרית,
 J. Nougayrol, *Le Palais Royal D'Ugarit IV*, Paris 1956.
- נות, במדבר,
 M. Noth, *Numbers* (trans. by J. D. Martin) (OTL), London 1968.
- נות, ההיסטוריה של החומש,
 M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (trans. by B. W. Anderson), Englewood Cliffs 1972.
- נחשון, "מכת אריות",
 ע' נחשון, "אור חדש על מכת האריות על יושבי שומרון (מלכים ב' י"ז כד-מא)", הגיגי גבעה ו' (תשנ"ח), עמ' 7-1.
- נחשון, מסרים לא מילוליים,
 ע' נחשון, מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים ומשמעותם התיאולוגית בסיפורי המקרא, עבודת גמר המוגשת כחלק מהדרישות לקבלת תואר מוסמך, רמת גן תשנ"ז.
- נידריך, "מלחמה, נשים",
 S. Niddich, "War, Women, and Defilement in Numbers 31", *Semia* 61 (1993), pp. 39-57.
- נידריך, מלחמה בתנ"ך,
 S. Nidditch, *War in the Hebrew Bible, A Study in the Ethics Violence*, New York 1993.
- ניידוף, "ישעיה מ"ה 9-13",
 B. D. Naidoff, "The Two – Fold Structure of Isaiah XLV 9-13", *VT* 31 (1981), pp. 180-185.
- ניהוף, "האם הגיבורים מדברים אל עצמם?",
 M. Niehoff, "Do Biblical Characters Talk to Themselves? Narrative Modes of Representing Inner Speech in Early Biblical Fiction", *JBL* 111 (1992), 557-595.
- ניומן, פקודות העבר,
 L. E. Newman, *Past Imperatives, Studies in the History and Theory of Jewish Ethics*, New York 1998.
- נייט, שירת משה,
 G. A. F. Knight, *The Song of Moses, The Theological Quarry*, Grand Rapids 1995.
- ניקול, "בראשית כ"ו",
 G. G. Nicol, "The Narrative Structure and Interpretation of Genesis XXVI 1-33", *VT* 46 (1996), pp. 339-360.
- נלסון, מלכים,
 R. D. Nelson, *First and Second Kings (Interpretation)*, Louisville 1973.
- סאותוול וון גמרן, "ישנ",
 P. J. Southwell - W. A. VanGmeren, "ישנ", *NIDOTTE* 4 (1997), pp. 195-196.
- סגל, שמואל,
 מ"צ סגל, ספרי שמואל, ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט, ירושלים תשט"ז.
- סובגיו, יראת ה' במקרא,
 M. Soebagio, *The Fear of Yahweh in the Old Testament (Unp. Ph.D)*, London 1982.
- סוור, "כסרכס",
 S. G. Sower, "Did Xerxes Wage War on Jerusalem?", *HUCA* 67 (1996), pp. 43-53.

- סוורט, "עשק",
I. Swart, "עשק", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 557-558.
- סוורט ונל, "נגש",
I. Swart - P. J. Nell, "נגש", *NIDOTTE*, 3 (1997), pp. 27-29.
- סטוארט, יונה,
D. Stuart, *Hosea – Jonah* (WBC), Waco 1987.
- סטסי, ישעיה א' – ל"ט,
D. Stacey, *Isaiah, Chapters 1-39*, London 1993.
- סטק, "האדם וגאולת הדם",
O. H. Steck, "Der Mensch und die Todesstrafe, Exegetisches zur Übersetzung der Präposition Beth in Gen 9, 6a", *ThZ* 53 (1997), pp. 118-130.
- סיבולד, "חנף",
K. Seybold, "חנף", *TDOT* 5 (1986), pp. 37-44.
- סיוור, "ברוך עמי מצרים",
J. F. A. Saywer, "Blessed Be My People Egypt (Isaiah 19.25), the Context and Meaning of a Remarkable Passage", in *A Word in Season, Essays in Honor of W. McKane* (ed. by J. D. Martin, P. R. Davis) (JSOTS 42), Sheffield 1986, pp. 57-71.
- סיוון, "יאונס כזבי",
H. Z. Sivan, "The Rape of Cozbi (Numbers XXV)", *VT* 51 (2001), pp. 69-80.
- סימון, יונה,
א' סימון, יונה עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ב.
- סימון, "מלכים א'",
א' סימון, "מלכים א'", בתוך עולם התנ"ך (מ' גרסיאל עורך), תל אביב תשנ"ח, עמ' 184-186.
- סיקורה, חברית בעמוס,
R. W. Siqueira, *The Presence of the Covenant Motif in Amos 1:2-2:16* (Unp. Ph.D), Ann Arbor 1996.
- סלמן, "ירושלים בדברי הימים",
M. J. Selman, "Jerusalem in Chronicles", in *Zion, City of Our God* (ed. By R. S. Hess, G. J. Wenham), Grand Rapid, Cambridge 1999, pp. 43-56.
- סמוזרס, "ישעיה ט"ו-ט"ז",
T. G. Smothers, "Isaiah 15-16", in *Forming Prophetic Literature, Essays on Isaiah and the Twelve, in Honor of J. D. W. Watts* (ed. by J. W. Watts, R. R. House) (JSOTS 235), Sheffield 1996, pp. 70-84.
- סמיקינס, טבע,
R. A. Simkins, *Nature in the Worldview of Ancient Israel, Creator & Creation*, Peabody 1994.
- סמית, תיאולוגיה,
R. L. Smith, *Old Testament Theology Its History, Method, and Message*, Nashville 1993.
- סמית והמילטון, "גאה",
G. V. Smith - P. V. Hamilton, "גאה", *NIDOTTE* 1 (1997), pp. 786-789.

- סמנד וסוסין, מישע ממואב,
R. Smend - A. Socin, *Die Inschrift des Königs Mesa von Moab für Akademische Vorlesungen*
Herausgegeben, Freiburg 1886.
- סנדרס, דברים ל"ב,
P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (OTS 37), Leiden 1996.
- ספיזר, בראשית,
E. A. Speiser, *Genesis* (AB), Garden City 1964.
- ספיזר, "ינשיא",
E. A. Speiser, "Background and Function of the Biblical Nasi", *CBQ* 25 (1963), pp. 111-117.
- ספינה, "האדמה",
F. A. Spina, "The Ground for Cain's Rejection (Gen 4): 'dāmhā in the Context of Gen 1-11'",
ZAW 104 (1992), pp. 319-332.
- ספרונק, נחום,
K. Spronk, *Nahum* (HCOT), Kampen 1997.
- ספרי זוטא,
ספרי דבי רב ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא עם חלופי גרסאות הערות (מהדורות ח"ש הורוויץ), לייפציג
ירושלים תרע"ז, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ו.
- ספרלינג, "אשמת דם",
S. D. Sperling, "Bloodguilt in the Bible and in Ancient Near Eastern Sources", in *Jewish Law*
in Our Time (ed. by R. Link-Salinger (Hyman), New York 1982, pp. 19-25.
- ספרינקל, ספר הברית,
J. M. Sprinkle, *The Book of the Covenant, A Literary Approach* (JSOTS 174), Sheffield 1994.
- סקינר, בראשית,
J. D. D. Skinner, *Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh 1963².
- סרנה, בראשית,
N. M. Sarna, *Understanding Genesis*, New York 1966.
- סטורדלן, ההד של עדן,
T. Stordalen, *Echoes of Eden, Genesis 2-3 and Symbolism of Eden Garden in Biblical Hebrew*
Literature, Leuven 2000.
- סתיברת, בושה,
J. Stiebert, *The Contraction of Shame in the Hebrew Bible, the Prophetic Contribution* (JSOT
346), Sheffield 2002.
- סטירופ, "השאלה של סיפור הארון",
A. Stirup, "Why Has Yahweh Defeated us Today Before the Philistines?", the Question of the
Ark Narrative", *TB* 51 (2000), pp. 81-100.
- עודד, "בקשת אחר",
B. Oded, "Aha'z Appeal to Tiglath – Pileser III in the Context of the Assyrian Policy of
Expansion", in *Studies in the Archaeology and History of Ancient Israel in Honor of M.*
Dothan (ed. by M. Heltzer, A. Segal, D. Kaufman), Haifa 1993, pp. 63-71.
- עודד, "מלכים ב'",
ב' עודד, "מלכים ב'", בתוך *עולם התנ"ך* (ב' עודד ומ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 129-130.

- עודד, "הצלת ירושלים",
 ב' עודד, "הצלת ירושלים מידי סנחריב – הרקע לסיפור הנסי", בתוך ספר פרופ' חמיי גבריהו, מחקרים
 במקרא ובמחשבת ישראל ב' (בייצ לוריא עורך), ירושלים תשנ"א, עמ' 128-136.
- עודד וקוכמן, "מלכים ב'",
 ב' עודד, מ' קוכמן, "מלכים ב'", בתוך עולם התנ"ך (ב' עודד, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ'
 222-223.
- "עזרא החיצוני",
 "עזרא החיצוני", בתוך הספרים החיצוניים לתורה ולנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים א' (מהדורת
 א' כהנא), ירושלים תש"ל, עמ' תקע"ז - ת"ר.
- ענבר, "ברית בין הבתרים",
 מ' ענבר, "ברית בין הבתרים – בראשית ט"ו", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום ג' (תשלי"ט), עמ' 34-52.
 פאול, "גדף",
 T. Powell, "גדף", *NIDOTE* 1 (1997), pp. 828-830.
- פאול, "בראשית ד' 17-24",
 M. J. Paul, "Genesis 4: 17-24: A Case Study in Exegesis", *TB* 47 (1996), pp. 143-162.
- פאול, "סרגון",
 S. M. Poul, 'Critical Notes, Sargon's Administrative Diction In 2Kings 17:27', *JBL* 88 (1969),
 pp. 73-74.
- פאול, עמוס (1991),
 S. M. Paul, *Amos, A Commentary on the Book of Amos* (Hermenia), Minneapolis 1991
- פאול, עמוס (תשנ"ה),
 ש"מ פאול, עמוס עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ד.
- פדרסן, ישראל,
 J. Pedersen, *Israel, Its Life and Culture I-II*, London 1954³.
- פולר, "לפני ה'",
 M. D. Fowler, "The Meaning of 'Lipne YHWH' in the Old Testament", *ZAW* 99 (1987), pp.
 384-390.
- פויירר, "מקבילה לישעיהו י"ד",
 J. C. Poirier, "An Illuminating Parallel to Isaiah XIV 12", *VT* 49 (1999), pp. 371-389.
- פוליי, עמוס,
 M. E. Polley, *Amos and the Davidic Empire A Socio-Historical Approach*, Oxford 1989.
- פולצין, "שמואל אי י"א",
 R. Polzin, "On taking Renewal Seriously", in *Ascribe to the Lord, Biblical & Other Studies in
 Memory of P. C. Craigie* (ed. by L. Eslinger, G. Taylor) (JSOTS 67), Sheffield 1988, pp.
 493-507.
- פולק, הסיפור במקרא,
 פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד.
- פון וולדאו, "ישראל והארץ",
 H. E. Von Waldow, "Israel and Her Land: Some Theological Considerations", in *Old
 Testament Studies, in Honor of J. M. Myers* (ed. by H. A. Brean, R. D. Heim, C. M. Moore),
 Philadelphia 1974, pp. 493-508.

- פון מייק, "חנינת יהויכין",
 G. Von-Meik, "Die Begandung Jojachins – Überlegungen zu 2.Kön. 25, 27-30 (Mit Einem Anhang zu den Nennungen Jojachins auf Zuteilungslisten aus Babilon).", *BN* 94 (1998), pp. 52-67.
- פון ראד, בראשית,
 G. Von Rad, *Genesis* (OTL) (trans. by J. H. Marks), 1963².
- פון ראד, תיאולוגיה,
 G. Von Rad, *Old Testament Theology the Theology of the Historical Traditions* (trans. by D. M. G. Stalker) 1-2, London 1966-1967³.
- פוסטגט, מיסוי,
 J. N. Postgate, *Taxation and Conscription in the Assyrian Empire* (SPSM), Rome 1974.
- פוקלמן, אמנות הסיפור,
 J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis, Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Worcester 1991².
- פוקס, דמות ואידאולוגיה באסתר,
 M. V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia 1991.
- פוקס, "חכמה בסיפורי יוסף",
 M. V. Fox, "Wisdom in the Joseph Story", *VT* 51 (2001), pp. 26-41.
- פוקס, "מחיאת כפיים",
 N. S. Fox, "Clapping Hands as A Gesture of Anguish and Anger in Mesopotamia and in Israel, *JANES* 23 (1995), pp. 49-60.
- פיול, מעגל הריבונות,
 D. N. Fewell, *Circle of Sovereignty, A Story of Stories in Daniel 1 - 6* (JSOTS 72), Sheffield 1988.
- פיטרד, "ארמים",
 W. T. Pitard, "Arameans", in *Peoples of the Old Testament World* (ed. by A. J. Hoerth, G. L. Mattingly, E. M. Yamauchi), Grand Rapids 1994, pp. 207-230.
- פילדס, סדום ועמורה,
 W. W. Fields, *Sodom and Gomorrah, History and Motif in Biblical Narrative* (JSOTS 231), Sheffield 1997.
- פיליפס, "נבלה",
 A. Phillips, "Nebalah - A term for Serious Disorderly and unruly Conduct", *VT* 25 (1975), pp. 237-242.
- פילס, נקם,
 H. G. L. Peels, *The Vengeance of God, The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM – Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (OTS 61), Leiden 1995.
- פילס, "קנא",
 H. G. L. Peels, "קנא", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 937-940.
- פישביין, פרשנות מקראית,
 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985.
- פלויד, "קוסמוס והיסטוריה",
 M. H. Floyd, "Cosmos and History in Zechariah's View of the Restoration (Zechariah 1:7-6:15)", in *Problems in Biblical Theology Essays in Honor of R. Kneirim* (ed. by H.T. C. Sun, K L. Eades, J. M. Robinson, G. I. Moller), Cambridge 1997, pp. 125-143.

פינר, "היבטים צבאיים",
D. N. Pienaar, "Military Aspects of 1 Kings 20", in *"Lasset uns Brüken Bauen"*, *Collected Communications to the XVth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Cambridge 1995* (K. D. Shunk, M. Augustin), Frankfurt 1995, pp. 141-148.

פיקסלר, שבע מצוות,
א' פיקסלר, שבע מצוות בני נח, מוגש כמילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר מוסמך במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשל"ו.

פליישמן, הורים וילדים,
י' פליישמן, הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא, ירושלים תשנ"ט.

פליישמן, "חקירת משלחת תתני",
J. Fleishman, "The Investigation Commission of Tattenai: The Purpose of the Investigation and Its Result", *HUCA* 66 (1995), pp. 81-102.

פליישמן, "מלך אשור",
J. Fleishman, "On the Meaning of the Term "The King of Assyria" in Ezra 6:22", *JNES* 26 (1998), pp. 37-45.

פליישמן, "משמעות שינוי שם",
J. Fleishman, "On the Significance of a Name change and Circumcision in Genesis 17", *JNES* 28 (2001), pp. 19-32.

פליישמן, "פרשת שכם ודינה",
י' פליישמן, "היבטים חברתיים ומשפטיים בפרשת שכם ודינה (בראשית לד), שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יג (תשס"ב), עמ' 141-155.

פנשם, "אב ובן בברית",
F. C. Fensham, "Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant", in *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright* (ed. by H. Goedicke), Baltimore, London 1971, pp. 121-135.

פנשם, "הגנה",
F. C. Fansham, "Clauses of Protection in Hittite Vassal-Treaties and the Old Testament", *VT* 13 (1963), pp. 133-143.

פסיקתא דרב כהנא,
פסיקתא דרב כהנא, על פי כתב יד אוקספורד ושנויי נוסחאות מכל כתבי היד ושרידי הגניזה עם פירוש ומבוא (מהדורת די"י מנדלבוים), ניו יורק תשמ"ז.

פרובן, חזקיהו במלכים,
I. W. Provan, *Hezekiah and the Book of Kings, A Contribution to the Debate About the Composition of the Deuteronomistic History*, Berlin, New York 1988.

פרוינד, "ונהרו עליו עמים",
י' פרוינד, "ונהרו עליו עמים... (הייחוד בחזונו של מיכה), בית מקרא ל"ב (תשמ"ז), עמ' 154-161.

פרופ, שמות א' – י"ח,
W. H. C. Propp, *Exodus 1-18* (AB), New York 1998.

פרי, "פרשנות פמיניסטית, אונס דינה",
R. Parry, "Feminist Heremeneutic, and Evangelical Concerns: The Rape of Dinah as a Case Study", *TB* 53 (2002), pp. 17-28.

פרי, "שירה בגשם",
J. J. Ferrie, "Singing in the Rain: A Meteorological Image in Isaiah 42: 10-12", in *Imagery and Imagination in Biblical Literature, Essays in Honor Of A. F. S. Fitzgerald* (ed. by L. Boadt, M. S. Smith), Washington D.C 2001, pp. 95-104.

- פריבל, מעשים סמליים,
K. G. Friebel, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts* (JSOTS 283), Sheffield 1999.
- פריד, "נערה הייתי",
נ' פריד, "נערה הייתי וגם זקנתי, רבקה כנערה, אישה ואם", בתוך קוראות מבראשית, נשים יוצרות
כותבות על ספר בראשית (ר' רביצקי עורכת), תל אביב תשנ"ט, עמ' 187-193.
- פריזן, "בראשית י"ב",
T. C. Vriezen, "Bemerkungen zu Genesis 12: 1-7", In *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae F. M. T. Bohl Dedicatae* (ed. by M. A. Beek, A. A. Kampman, C. Nijland, J. Ryckmans),
Leiden 1973, pp. 380-392.
- פרימר-קנסקי, "אתרחסיס והמבול",
T. Frymer-Kensky, "The Atrahasis Epic and Its Significance for Our Understanding of
Genesis 1-9", *BA* 40 (1977), pp. 147-155.
- פרימר קנסקי, "חוק ופילוסופיה",
T. Frymer-Kensky, "Law and Philosophy: The Case Sex in the Bible", *Semeia* 45
(1989), pp. 89-109.
- פרימר קנסקי, "טהרה",
T. Frymer-Kensky, "Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel", in *The Word of
the Lord Shall Go forth, Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Sixtieth
Birthday* (ed. by C. L. Meyers, M. O'Connor), Winona Lake 1988, pp. 405-414.
- פרינסלו, "השפלה",
W. S. Prinsloo, "Isaiah 14: 12-15 – Humiliation, Hubris, Humiliation", *ZAW* 93 (1981), pp.
432-438.
- פרינסלו, "ישעיה מ"ב 10-12",
W. S. Prinsloo, "Isaiah 42, 10-12, Sing to the Lord A New Song", in *Studies in the Book of
Isaiah, Festschrift W. A. M. Beuken* (ed. by J. Van Ruiten, M. Vervenne) (BETL 132), Leuven
1997, pp. 289-301.
- פרינסלו, "ירמיה כ"ז",
W. C. Prinsloo, "The Theology of Jeremiah 27:1-11", *OTWSA* 24 (1981), pp. 67-83.
- פרינסלו, תיאולוגיה ביואל,
W. S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), Berlin 1985.
- פריסט, "ברית אחים",
J. Priest, "The Covenant of Brother", *JBL* 84 (1965), pp. 400-406.
- פריצ'ארד, ANET,
J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton 1969³.
- פריש, "זרים בירושלים",
ע' פריש, "זרים בירושלים בחזון הנבואי", בתוך חידושים בחקר ירושלים ו' (תשס"א), עמ' 13-19.
- פריש, יגיע כפיך,
ע' פריש, יגיע כפיך, יחס המקרא אל העבודה, תל אביב תשנ"ט.
- פריש, מלכות שלמה,
ע' פריש, פרשת מלכות שלמה בספר מלכים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשמ"ו.
- פריש, "תיאור חטאי שלמה",
ע' פריש, "תיאור חטאי שלמה (מל"א יא א-ח), ניתוח ספרותי תיאולוגי", שנתון למקרא ולחקר המזרח
הקדום י"א (תשנ"ז), עמ' 167-179.

- פרמר, "בראשית י"א",
K. A. Farmer, "Genesis 11:1-9, What Is "This" They Begin to Do?", *Preaching Biblical Text, Exposition by Jewish and Christian Scholars* (ed. by F. C. Holmgren, H. E. Schaalmann), Grand Rapids 1995, pp. 17-28.
- פרניקה, ישעיה מ"מ-מ"ח,
C. Franke, *Isaia 46, 47 and 48: A New Literary Critical Reading*, Winona Lake 1994.
- פרסון, "מלכים ב' וישעיה",
R. F. J. Person, "II kings 18-20 and Isaiah 36-39: A Text Critical Case Study in the Redaction History of the Book of Isaiah", *ZAW* 111 (1999), 373-379.
- פרסלר, מבט נשים,
C. Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws*, Berlin 1993.
- פרקי דרבי אליעזר,
פרקי דרבי אליעזר (מהדורת אשכול), ירושלים תש"ג.
פרתהיים, היסטוריה דיטרמניסטית,
T. E. Fretheim, *Deuteronomic History*, Nashville 1983.
- פרתהיים, המסר של יונה,
T. E. Fretheim, *The Message of Jonah, A Theological Commentary*, Minneapolis 1977.
- פרתהיים, "חרטת האלוהים",
T. E. Fretheim, "The Repentance of God: A Study of Jeremiah 18: 7-10", *HAR* 11 (1987), pp. 81-92.
- פרתהיים, מלכים,
T. E. Fretheim, *First and Second Kings*, Louisville 1999.
- צבת, "אל ואסיפת אלים",
M. Tsevat, "God and the Gods Assembly, an Interpretation of Psalm 82", *HUCA* 40-41 (1969-1970), pp. 123-137.
- צדוק, "אסתר",
ר' צדוק, "אסתר", בתוך *עולם התנ"ך*, תל אביב תשנ"ז, עמ' 241.
- צייטלין, היהדות העתיקה,
I. M. Zeitlin, *Ancient Judaism Biblical Criticism, from M. Weber to the Present*, Oxford 1984.
- צילדס, שמות,
B. S. Childs, *Exodus (OTL)*, London 1974.
- צילדס, ישעיה,
B. S. Childs, *Isaiah (OTL)*, Louisville 2001.
- צילדס, ישעיהו והמשבר האשורי,
B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, London 1967.
- צימרלי, "הארץ",
W. Zimmerlli, "The Land in the Pre-Exilic and Early Post-Exilic Prophets, in *Understanding the Word Essays in Honor of B. W. Anderson* (ed. by J. T. Butler, E. W. Conrad, B. C. Ollenburger), (JSOTS 37) Sheffield 1985, pp. 247-262.
- צימרלי, יחזקאל א' - כ"ד, יחזקאל כ"ה - מ"ח,
W. Zimmerlli, *Ezekiel 1-2, A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24, 25-48* (trans. by R. E. Clements, J. D. Martin) (vol. 12 I-II), (*Hermonia*), Philadelphia 1979-1983.

- צימרלי, "קדושה", *VT* 30 (1980), pp. 493-512.
- W. Zimmerli, "Heiligkeit" Nach dem Sogenannten Heiligkeitsgesetz", *VT* 30 (1980), pp. 493-512.
- צפ, "עמים בתרי עשר",
- B. M. Zaphh, "The Perspective of Nations in the Book of Michah as a Systematization of the Nations' Role in Joel, Jonah and Nahum? Reflections on a Context - Oriented Exegesis in the Book of Twelve", *SBLSP* 38 (1999), pp. 596-616.
- קאוטס, "בלעם חוטא או קדוש",
- G. W. Coats, "Balaam Sinner or Saint?", in *Saga Legend Tale Novella Fable, Narrative Forms in Old Testament Literature* (ed. By G. W. Coats) (JSOTS 35), Sheffield 1985, pp. 56-62.
- קאוטס, בראשית,
- G. W. Coats, *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL), Grand Rapids 1983.
- קאוטס, "ענוה וכבוד",
- G. W. Coats, "Humility and Honor: A Moses Legend in Number 12", in *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (ed. By D. J. A. Clines, D. M. Gunn, A. J. Hauser) (JSOTS 19), Sheffield 1982, pp. 97-107.
- קאון, סקלייס וסמוורס, ירמיה כ"ו-ג"ב,
- G. L. Keown - P. J. Scalise, T. G. Smothers, *Jeremiah 26-52* (WBC), Dallas 1995.
- קאסוטו, בראשית,
- מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית סדר בראשית סדר נח וחלק מסדר לך לך, ירושלים תשכ"ט.
- קוגינס, ספר שמות,
- R. Coggins, *The Book of Exodus*, Peterborough 2000.
- קוט ואורד, היסטוריה קדומה,
- R. B. Coote - D. R. Ord, *The Bible's First History*, Philadelphia 1989.
- קויפמן, תולדות,
- "קויפמן, תולדות האמונה הישראלית א-ד, תל אביב תשט"ו-תשט"ז.
- קוכמן, "זכריה",
- מ' קוכמן, "זכריה" בתוך *עולם התנ"ך* (ז' ויסמן עורך), תל אביב תשנ"ז, עמ' 195.
- קוכמן, "מלכים ב'",
- מ' קוכמן, "מלכים ב'", בתוך *עולם התנ"ך* (ב' עודד, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 19-24.
- קוכמן, "עזרא",
- מ' קוכמן, "עזרא", בתוך *עולם התנ"ך* (א' רפפורט, י' אבישור עורכים), תל אביב תשנ"ז, עמ' 150-151.
- קול, ישעיה מ' - מ"ח,
- J. L. Koole, *Isaiah 40-48* (trans. by A. P. Runia) (HCOT), Peeters, Leuven 1997.
- קול, מין ואהבה,
- W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, New York 1959.
- קולינס, דניאל,
- J. J. Collins, *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel (Heremeneia)*, Minneapolis 1993.
- קונקל, "שורשי סיפור חזקיהו",
- A. H. Konkel, "The Sources of the Story of Hezekiah in the Book of Isaiah", *VT* 43 (1993), pp. 462-482.
- קוק, "המלך הישראלי",
- G. Cooke, "The Israelite King As Son of God", *ZAW* 73 (1961), pp. 202-225.

קוק, "פרשנות פנים מקראית",
S. L. Cook, "Interbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel's Priesthood",
JBL 114 (1995), pp. 193-208.

קורט, "כורש",
A. Kuhrt, "The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial", *JSOT* 25 (1983), pp. 83-97.

קוריד, "מדוע ה' הכביד",
J. E. Currid, "Why Did God Harden Pharaoh's Heart?", *BR* 9 (1993), pp. 46-51.

קורמן, "חטאו של קין",
א' קורמן, "חטאו של קין", בתוך ספר פרופ' חמ"י גבריהו, מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל מוגש לו
בהגיעו לשיבה א' (ב"צ לוריא עורך), ירושלים תשמ"ט, עמ' 17-20.

קורנליוס, "בראשית כ"ו",
I. Corenelius, "Genesis XXVI and Mari: The Dispute Over Water and Socio-Economic Way
of Life of the Patriarchs", *JNES* 12 (1984), pp. 53-61.

קידה, "ריבונות ה'",
K. Kida, "The Sovereignty of God and the Destiny of the Nations in the Prophecies of
Amos, Isaiah and Jeremiah", in *Konsequente Traditionsgeschichte, Festschrift für K. Balzer
zum 65. Geburtstag* (ed. by R. Bartelmus, T. Kruger, H. Utzschneider), (OBO 126), Göttingen
1993, pp. 169-181.

קייזר, אל האתיקה,
W. C. J. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids 1983.

קייזר, אל התיאולוגיה,
W. C. J. Kaiser, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids 1978.

קיים, הסנקציות,
P. A. Kiem, *When Sanctions Fail: The Social Function of Curse in Ancient Israel*, (Unp.
Ph.D), Ann Arbor 1992.

קיל, מלכים ב',
י' קיל, ספר מלכים מפורש ביד יהודה קיל, כך שני (מלכים א' כ"ב מא – נד), מלכים ב' (דעת מקרא),
ירושלים תשמ"ט.

קיל, סמליות,
O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World, Ancient Near Eastern Iconography and the
Book of Psalms* (trans. By T. J. Hallet), Winona lake 1997.

קיס, לחץ,
Y. I. Kim, *The Vocabulary of Oppression in Old Testament 'šq, Ynh, Lhs, and Congeners*
(Unp.-Ph.D), Madison 1981.

קלוויטיל, הצהרה וברית,
P. Kalluveettil, *Declaration and Covenant A Comprehensive Review of Covenant Formulae
from the Old Testament and the Ancient Near East (ABISB 88)*, Rome 1982.

קלוזנר, הרעיון המשיחי,
י' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל מראשיתו ועד חתימת המשנה, תל אביב תשי"ג.³

קליין, "איוב",
י' קליין, בתוך איוב, עולם התנ"ך (י' קליין עורך), תל אביב תשנ"ו, עמ' 29-30.

קליינס, "אתיקה",
D. J. A. Clines, "Ethics As Deconstruction and Ethics of Deconstruction", in *The Bible in Ethics the Second Sheffield Colloquium* (ed. by J. W. Rogerson, M. Davies, M. D. R. Carroll) (JSOTS 207), Sheffield 1994, pp. 77-106.

קליינס, "התיאולוגיה של המבול",
D. J. A. Clines, "The Theology of the Flood Narrative", *Faith and Thought* 100 (1972-1973), pp. 508-532.

קלמנטס, "ה' והמקדש",
R. E. Clements, *God and Temple, the Idea of the Divine Presence in Ancient Israel*, Oxford 1965.

קלמנטס, "המטרה של ספר יונה",
R. E. Clements, "The Purpose of the Book of Jonah", in *Congress Volume, Edinburgh 1974* (ed. by G. W. Anderson, P. H. A. De Boer, H. Cazelles, J. A. Emerton, W. L. Holladay, R. E. Murphy, E. Nielson, R. Smend, J. A. Soggin) (SVT 28), Leiden 1975, pp. 16-28.

קלמנטס, "ישעיה א' – ל"ט",
R. E. Clements, *Isaiah 1-39* (NBC), London 1980.

קלמנטס, "ישעיהו ושחרור ירושלים",
R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem, A Study of Interpretation of Prophecy in the Old Testament* (JSOTS 13), Sheffield 1980.

קלמנטס, "ימדיניות הניאוף",
R. E. Clements, "The Politics of Blasphemy, Zion's God and the Threat of Imperialism", in *Wer ist Wie Du, Herr, unter den Göttern?*, *Studien zur Theologie und Religionsgeschichte Israels, für O. Kaiser zum 70 Geburtstag* (ed. by I. Kottsieper, J. VanOorscot, D. Romheld, H. M. Wahl), Göttingen 1994, pp. 231-246.

קלמנטס, "יתועבה במשל",
R. E. Clements, "The Concept of Abomination in the Book of Proverbs", in *Text, Temples, and Tradition, A Tribute to M. Haran* (ed. By M. V. Fox, V. A. Hurowitz, A. Hurvitz, M. L. Klein, B. J. Schwartz, N. Shupak), Winona Lake 1996, pp. 211-225.

קלנדר, "האדם הראשון ביחזקאל",
D. E. J. Callender, "The Primal Man in Ezekiel and the Image of God", in *SBLSP 37* (1998), pp. 606-625.

קלרק, חסד,
G. R. Clark, *The Word Hased in Hebrew Bible* (JSOTS 157), Sheffield 1993.

ר' דוד קמחי, ספר השרשים
ר' דוד קמחי, ספר השרשים לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, ברלין תרמ"ז, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ז.

קמינסקי, "בחירה",
J. S. Kminski, "The Concept of Election and Second Isaiah: Recent Literature", *BTB* 31 (2001), pp. 135-144.

קנוהל, "אלילות של נוכרים",
י' קנוהל, "יחס המקרא לאלילות של נוכרים", *תנ"ך ס"ד* (תשנ"ה), עמ' 5-12.

קנוהל, "מוסר ופולחן",
י' קנוהל, "מוסר ופולחן: בין תורת כהונה לאסכולת הקדושה – חוקי האשם בויקרא ה' 20-26 ובבמדבר ה' 8-5", *על הפרק* 14 (תשנ"ח), עמ' 106-115.

קנוהל, מקדש הדממה,
י' קנוהל, מקדש הדממה עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג.

קנופרס, "לא היה כמוהו",
G. N. Knoppers, "There Was None Like Him: Incomparability in the Book of Kings", *CBQ* 54 (1992), pp. 411-431.

קנופרס, "מיץ דת ופוליטיקה",
G. N. Knoppers, "Sex, Religion and Politics: The Deuteronomist on Intermarriage", *HAR* 14 (1994), pp. 121-141.

קנופרס, שתי אומות תחת ה',
G. N. Knoppers, *Two Nations Under God, the Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies, Volume 1, The Reign Solomon and the Rise of Jerboam*, Atlanta 1993.

קניג, "ארוח",
J. Koenig, "Hospitality", *ABD* 3 (1992), pp. 301-299.

קניירים, תיאולוגיה,
R. P. Kneirim, *The Task of Old Testament Theology Substance, Method, and Cases*, Rapids 1995.

קצנשטיין, ההיסטוריה של צור,
H. J. Katzenstein, *The History of Tyre, from the Beginning of Second Millenium B. C. E. Until the Fall of the Neo-Babylonian Empire in 538 B. C. E.*, Jerusalem 1973.

קרוגר, "בריאה",
H. A. J. Kruger, "Creation - Uncreation Reflection of Reversal Motifs in Genesis 9: 18-24 (25-29)", *דברי הקונגרס העולמי השנים עשר למדעי היהדות*, (1999), pp. 129-140.

קרוגר, "לתכלית הויכוח של ה'",
H. A. J. Kruger, "'Gods', for Argumment's Sake, A Few Remarks on Literature and Theological Intention of Isaiah 36-37 (Part I-II)", *OTE* 9 (1996), pp. 52-67, 383-399.

קרוגר, "מעמד העבד",
P. A. Kruger, "The Slave Status of the Virgin Daughter Babylon in Isaiah 47:2: A Perspective From Anthropology", *JNSL* 23 (1997), PP. 143-151.

קרול, "ה', עמו והגויים",
M. D. R. Carroll, "God and His People in the Nations' History: A Contextualised Reading of Amos 1-2", *TB* 47 (1996), pp. 39-70.

קרול, "מלחמה בתנייך",
R. Carrol, "War in the Hebrew Bible", in *War and Society in the Greek World* (ed. by J. Rich, G. Shipley), London, New York 1993, pp. 25-44.

קרוס, "הטקסט המקורי",
F. M. Cross, "Original Biblical Text Reconstucted from Fragments", in *Approaches to the Bible, the Best of Bible Review, Volume 1, Composition, Transmission and Language*, Washington D. C. 1994, pp. 162-172.

קרוס, "הלחץ העמוני",
F. M. Cross, "The Ammonite Oppression of the Tribes of Gad and Reuben: Missing Verses from I Samuel 11 Found in 4Qsamuel^a", in *The Hebrew and Greek Texts of Samuel* (ed. by E. Tov), Jerusalem 1980, pp. 105-119.

קרוסמן, התורה,
F. Crusemann, *The Torah, Theology and Social History of Old Testament Law* (trans. by A. W. Mahnke), Minneapolis 1996.

- קרנר, "430 שנה",
 V. S. Kreuzer, "430 Jhare, 400 Jhare Oder 4 Generationen – Zu den Zeitangaben über den Ägyptenaufenthalt der 'Israeliten'", *ZAW* 98 (1986), pp. 199-210.
- קריג, "שאלות מחוץ לעדן",
 K. M. J. Craig, "Questions Outside Eden (Genesis 4. 1-16): Yahweh, Cain and Their Rhetorical Interchange", *JSOT* 86 (1999), pp. 107-128.
- קריגי, דברים,
 P. C. Kraigie, *The Book of Deuteronomy* (NICOT), Grand Rapids 1976.
- קריסטנסן, דברים א' - כ"א 9, דברים כ"א 10 - ל"ד 12,
 D. L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9, 21:10-34:12* (vol. 6 a-b) (WBC), Nashville 2001-2002.
- קריסטנסן, "צפניה ב'",
 D. L. Christensen, "Zephania 2:4-15: A Theological Basis for Josia's Program of Political Expansion", *CBQ* 46 (1984), pp. 69-682.
- קרלט, "קללת האדמה בישיעה כ"ד 6",
 N. J. Charles, "A Prophetic (Fore) Word: A Curse is Devouring Earth (Isaiah 24.6)", in *The Earth Story in Psalms and the Prophets* (ed. by N. C. Habel), Cleveland 2001, pp. 123-128.
- קרמיכאל, החוקים בדברים,
 C. M. Carmichael, *The Laws in Deuteronomy*, Ithaca, London 1974.
- קרמיכאל, חוק וסיפורת,
 C. M. Carmichael, *Law and Narrative in the Bible, the Evidence of Deuteronomic Laws and the Decalogue*, Itacha, London 1985.
- קרמיכאל, "חוקי ויקרא י"ט",
 C. M. Carmichael, "Laws of Leviticus 19", *HTR* 87 (1994), pp. 239-256.
- קרני, אכן רוח היא באנוש,
 פ' קרני, אכן רוח היא באנוש, עיונים באנתרופולוגיה של המקרא, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך למדעי הרוח בוצעה בהדרכת פרפי יעקב ליכט, תל אביב תש"ל.
- קרטון, "הרשעת אדום",
 B. C. Cresson, "The Condemnation of Edom in Postexilic Judaism", in *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays Studies in Honor of W. F. Stinespring* (ed. by J. M. Efrid), Durham 1972, pp. 125-148.
- קרפנטר וגריסנטי, "אשם",
 E. Carpenter - M. A. Grisanti, "אשם", *NIDOTTE* 1 (1997), pp. 553-557.
- קרפנטר וגריסנטי, "כחש",
 E. Carpenter - M. A. Gristani, "כחש", *NIDOTTE* 2 (1997), pp. 632-634.
- קרפנטר וגריסנטי, "פשע",
 E. Carpenter - M. A. Gristani, "פשע", *NIDOTTE* 3 (1997), pp. 706-710.
- קרשובק, שכר, עונש ומחילה,
 J. Karašovec, *Reward, Punishment, and Forgiveness, The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (SVT 78), Leiden 1999.

- קרתלג, נדרים,
T. W. Cartledge, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOTS 147), Sheffield 1992.
- קתקד, "קללות ברית",
K. J. Cathcart, "Shorter Communications Treaty – Curses and the Book of Nahum", *CBQ* 35 (1973), pp. 179-187.
- רבה, "הנבואות על הגויים",
P. R. Raabe, "Why Prophetic Oracles Against the Nations", in *Fortunate the Eyes That See, Essays in Honor of D. N. Freedman in Celebration of His Seventieth Birthday* (ed. by A. B. Beck, A. H. Bartlett, P. R. Raabe, C. A. Franke), Grand Rapids 1995, pp. 236-257.
- רבה, עובדיה
P. R. Raabe, *Obadiah (AB)*, New York 1996.
- רביב, מבית אב לממלכה,
ח' רביב, מבית אב לממלכה, ישראל בתקופת המקרא, ירושלים תשמ"א.
- רביב, מוסד הזקנים,
ח' רביב, מוסד הזקנים בישראל, לאור המקרא ותעודות חיצוניות, ירושלים תשמ"ג.
- רבין, "מצבת מיסע",
ח' רבין, "מצבת מיסע", בתוך אנציקלופדיה מקראית ד', ירושלים תשכ"ג, עמ' 925-929.
- רבנטלוו, "דמו בראשו",
H. G. Reventlow, "Sein Blut Komme Uber Sein Haupt", *VT* 10 (1960), pp. 311-327.
- רובין, "בראשית",
מ' רובין, "בראשית", בתוך עולם התנ"ך, (מ' ויינפלד עורך), תל אביב תשנ"ח, עמ' 59.
- רובין, "הבכור במקרא",
נ' רובין, "למשמעותו החברתית של הבכור במקרא", בית מקרא ל"ג (תשמ"ח), עמ' 155-170.
- רובינסון, השראה,
H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament*, Oxford 1960⁵.
- רובנשטיין, "סוכות וזכריה",
J. L. Rubenstein, "Sukkot, Eschatology and Zechariah 14", *RB* 103 (1996), pp. 161-195.
- רוברטס, צפניה,
J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk, and Zephania (OTL)*, Louisville 1991.
- רודין אוברסקי, מאלוני ממרא,
ט' רודין אוברסקי, מאלוני ממרא עד סדום (בראשית י"ח – י"ט), הרכבו של הסיפור ועיצובו הספרותי, ירושלים תשמ"ב.
- רוזל, עמוס,
נ' רוזל, עמוס, תל אביב תש"ן.
- רוזנסון, מסכת מגילות,
י' רוזנסון, מסכת מגילות, עיונים פרשניים בחמש מגילות, ירושלים תשס"ב.²
- רולסטון, "התנ"ך והאקולוגיה",
H. Rolston, "The Bible and Ecology", *Interpretation* 50 (1996), pp. 17-26.
- רופא, "הבטחה וברית",
A. Rofe, "Promise and Convent the Promise to the Patriarchs in Late Biblical Literature", in *Divine Promises to the Fathers in the Tree Monotheistic Religions, Proceeding of Symposium Held in Jerusalem in Jerusalem March 24-25th 1993* (ed. by A. Niccacci) (SBFA 40), Jerusalem 1993, pp. 52-59.

רופא, "המדינה של דוד",
א' רופא, "המדינה של דוד – מהפכה ומלחמת אזרחים", בתוך *דוד מלך ישראל חי וקיים: הרצאות בכנס בוגרי החוג למקרא של האוניברסיטה העברית (י' זקוביץ, א' ליפשיץ, ע' מור, א' רופא עורכים)*, ירושלים תשנ"ז, עמ' 203-208.

רופא, "חוקי המלחמה",
א' רופא, "חוקי המלחמה בספר דברים: מוצאם, מגמתם וחוביותם", *ציון ל"ט (תשל"ד)*, עמ' 143-156.

רופא, "מלחמת דוד בגלית",
א' רופא, "מלחמת דוד בגלית – אגדה, תיאולוגיה ואסכטולוגיה", *אשל כאר שבע ג' (תשמ"ו)*, עמ' 55-80.

רופא, "מלכים ב'",
א' רופא, "מלכים ב'", בתוך *עולם התנ"ך*, (ב' עווד, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ח, עמ' 65-66.

רופא, "נחש העמוני",
א' רופא, "נחש העמוני על פי ספר שמואל מקומראן", *האומה 63 (תשמ"א)*, עמ' 130-133.

רופא, "נשיא",
A Rofe, "Qumranic Paraphrases, the Greek Deuteronomy and the Late History of the Biblical נשיא", *Textus 17 (1986)*, pp. 163-184.

רופא, *סיפורי נביאים*,
א' רופא, *סיפורי הנביאים, הסיפורת הנבואית במקרא - סוגיה ותולדותיה*, ירושלים תשמ"ו.

רופא, *ספרות הנבואה*,
א' רופא, *מבוא לספרות הנבואה*, ירושלים תשנ"ב.

רופא, *ספר בלעם*,
א' רופא, *ספר בלעם (במדבר כ"ב ב - כ"ד כה)*, עיון בשיטות הביקורת ובספרות והאמונה במקרא, עם נספח: בלעם בכתובת דיר עלא, ירושלים תש"ס.

רופא ועווד, "מלכים ב'",
א' רופא וב' עווד, "מלכים ב'", בתוך *עולם התנ"ך מלכים ב'*, תל אביב תשנ"ח, עמ' 18.

רופרכט, "המלכת חזאל",
B. Ruprecht, "Entstehung und Zeitgeschichtlicher Bezug der Erzählung von der Designation Hasaels Durch Elisa", *VT 28 (1978)*, pp. 73-82.

רופרכט, "חקר המסורות",
B. Ruprecht, "Der Traditionsgeschichtliche Hintergrund der Einzelnen Elemente von Genesis XII 2-3", *VT 29 (1979)* pp. 461-462.

ריד, "אכילת בשר",
S. A. Reed, "Meat Eating and the Hebrew Bible", in *Problems in Biblical Theology, Essays in Honor of R. Kneirim* (ed. by H. T. C. Sun, K. L. Eades, J. M. Robinson, G. I. Moller), Grand Rapids, Cambridge 1997, pp. 281-294.

ריו, *נבואות על הגוים בצפניה*,
D. H. Ryou, *Zephaniah's Oracles Against the Nation, A Synchronic and Diachronic Study of Zephaniah 2:1 – 3:8 (BIS 13)*, Leiden 1995.

רייס, *עמים תחת ה'*,
G. Rice, *Nations under God, A Commentary on the Book of 1 King*, Edinburgh 1990.

ריכרט, "ישראל הבכור",
A. Reachert, "Israel the Firstborn of God: A Topic of Early Deuteronomical Theology", *דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (1973)*, pp. 341-348.

רימן, "השומר אחי אנוכי",
P. A. Riemann, "Am I My Brother's Keeper?", *Interpretation 24 (1970)*, pp. 482-491.

- רימר, "נבואות פוליטיות",
D. J. Reimer, "Political Prophets? Political Exegesis and Prophetic Theology", in
Intertextuality in Ugarit and Israel (ed. by J. C. Moore) (OTS 40), Leiden 1998, pp. 126-142.
- רימירץ קיד, גר,
J. E. R. Kidd, *Alterity and Identity in Israel*, גר in *the Old Testament* (BZAW 283), Berlin 1999.
- רנדטרוף, "הגר",
R. Rendtroff, "The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch", in *Ethnicity and the Bible* (ed.
By M. G. Brett), Leiden 1996, pp.77-87.
- רנץ, רטוריקה ביחזקאל,
T. Renz, *The Rhetorical Function of the Book of Ezekiel* (SVT 76), Leiden, 1999.
- רקובר, חוק ובני נח,
N. Rakover, *Law and the Noahides, Law as a Universal Value*, Jerusalem 1998.
- רשקו, "האב",
I. N. Rashkow, "Daddy – Dearest and the Invisible Spirit of Wine", in *Genesis, the Feminist
Companion to the Bible* (ed. by A. Brenner), Seffield 1993, pp. 82-107.
- שוטרופ, אמירת קללה,
W. Schottroff, *Der Altisraelitische Fluchspruch*, Neukirchen-Vluyn 1969.
- שולמן, "המיתוס של קין",
G. M. Shulman, "The Myth of Cain, Fratricide City Building, and Politics", *Political Theory*
14 (1986), pp. 215-238.
- שולץ, עלילות אונס,
S. Scholz, *Rape Plots, A Feminist Cultural Study of Genesis 34* (SBL 13), New York 2000.
- שונק, "כחשי",
K. D. R. Shunck, "כחש kahaš, כחש kahaš, כחש kehāš", *TDOT* 7 (1995), pp. 132-135.
- שורץ, ואתם עדי,
"י שורץ, בעזה"י ואתם עדי, החיבור כולל: א. ביאור חובת עם ישראל ללמד לכל בני האומות את האמונה
האמיתית בה' יתברך ואת חיובי המצוות שחייבים בהן בני האומות. ב. "קיצור שולחן ערוך" של ההלכות
והמנהגים שבני נח צריכים או לפחות שניהגו בהם. ג. "סיודור תפילה" - סדר תפילות לכל יום ולימי מועד
שראו לבני נח לאומרים בתפילתם לפני האלוקים, ירושלים תשנ"ה.
- שורץ, תורת הקדושה,
בי"י שורץ, תורת הקדושה עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט.
- שטרן, "החרם במלכים א' כ"י",
P. D. Stern, "The Herem in 1 Kings 20, 42 as an Exegetical Problem", *Biblica* 71 (1990),
43-47.
- שטרן, "מלכים ומואבים",
P. D. Stern, "Of Kings and Moabites: History and Theology in 2 Kings 3 and the Mesha
inscription", *HUCA* 64 (1993), pp. 1-14.
- שטרנברג, "אונס דינה",
מ' שטרנברג, "איזון עדין בסיפור אונס דינה", *הספרות ד' (תשל"ג)*, עמ' 193-231.
- שטרנברג, הפואטיקה,
M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of
Reading*, Bloomington 1985.

- שטרנברג, ישראל בין תרבויות,
M. Sternberg, *Hebrews Between Cultures, Group Portraits and National Literature*, Indiana
1998.
- שמות רבה,
שמות רבה (מהדורת א' מירקין), תל אביב תשי"ח.²
- שמידט, "חוק הנביא",
W. H. Smidt, "Das Prophetengesetz Dtn 18, 9-22 Im Kontext Erzählender Literatur, in
Deuteronomy and Deuteronomistic Literature (ed. by M. Vervenne, J. Lust), Leuven 1997, pp.
55-69.
- שמש, "מידה כנגד מידה",
י' שמש, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית", *בית מקרא מ"ד* (תשנ"ט), עמ' 261-277.
- שמש, "סיפורי אונס במקרא",
י' שמש, "סיפורי אונס במקרא - המאחד והמייחד", *עיוני מקרא ופרשנות ו' (תשס"ג)*, עמ' 315-344.
- שמש, סיפורי אלישע,
י' שמש, סיפורי אלישע - ניתוח ספרותי, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן תשנ"ז.
- שניידוויןד, "נבואה בדברי הימים",
W. M. Schniedewind, "Prophets and Prophecy in the Books of Chronicles", in *The Chronicler
as Historian* (M. P. Graham, K. G. Hoglund, S. L. McKenzie), (JSOTS 238), Sheffield 1997,
pp. 204-224.
- שפיגל, התני"ך כערש למשפט העמים,
י' שפיגל, התני"ך כערש למשפט העמים, תל אביב תשי"ן.
- שפנייר, "כבשן הסיד",
י' שפנייר, "כבשן הסיד מקורות וריאליה", *חלמיש 7* (תשמ"ט), עמ' 9-26.
- שפר, "זכריה י"ד",
K. R. Schaeffer, "Zecharia 14: A Study in Allusion", *CBQ* 57 (1995), pp. 66-91.
- שפר, "סוף זכריה",
K. R. Schaeffer, "The Ending of the Book of Zechariah: A Commentary", *RB* 100 (1993), pp.
165-238.
- שרברט, "אלה",
G. Scharbert, "אלה", *אלה 'ālāh; אלה 'ālāh; ta'ālāh, TDOT* 1 (1974), pp. 261-266.
- ששון, יונה,
J. M. Sasson, *Jonah (AB)*, New York 1990.
- תדמור, "הרקע ההיסטורי",
ח' תדמור, "הרקע ההיסטורי להצהרת כורש", בתוך *עוז לדוד, קובץ מחקרים בתני"ך מוגש לדוד בן גוריון
במלאות לו שבעים ושבע שנים* (י' קויפמן עורך), ירושלים תשכ"ד, עמ' 450-473.
- תדמור, "עיר המקדש",
ח' תדמור, "עיר המקדש ועיר המלוכה בבבל ובאשור", בתוך *העיר והקהילה קובץ הרצאות שהושמעו בכנס
השנים עשר לעיון בהיסטוריה (תשכ"ח)*, עמ' 179-205.
- תיוול, חוק המקדש,
S. S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekiel 40-48* (Unp. Ph.D), Richmond 1989.
- תלסטררה, תפילת שלמה,
E. Talstra, *Solomon's Prayer, Synchrony and Diachrony in the Composition of I Kings 8*,
14-61, Kampen 1993.

מדרש תנחומא (מהדורת אשכול),
מדרש תנחומא אי - ב' (מהדורת אשכול), ירושלים תשלי"ב.

תרגום יונתן,
תרגום יונתן לנביאים אחרונים, בתוך כתבי הקדש בארמית על יסוד כתבי יד וספרים עתיקים ג' (מהדורת
שפרבר), ליידין 1962.

**God's Requirements from the Gentiles
In the Historiographic and Prophetic
Biblical Literature**

**Amichai Nachshon
Department of Bible**

PH. D Thesis

Submitted to the Senate of Bar - Ilan University

Ramat Gan, Israel

November 2002

This work was carried out under the supervision of Professor

Rimon Kasher (Department of Bible), Bar Ilan University.

Table of Contents

Hebrew abstract	R
Abbreviation index	
I. Introduction	1
a. The purpose of the research	1
b. The history of the research	2
c. The framework of the research	7
d. Method of the research	11
e. The structure of the research	15
II. Chapter 1: Demands in the political domain	16
a. Demands associated with the Gentiles' attitude toward the Israelites	16
b. Demands directed to the Gentiles in the international arena	86
c. Summary	102
III. Chapter 2: Demands in the social domain	104
a. Criminal demands	104
b. Moral demands	116
c. Summary	133
IV. Chapter 3: Demands in the religious domain	134
a. Theological demands	134
b. Ritual demands	168
c. Summary	209
V. Summary and conclusions	210
a. Introduction	210
b. Results	211
c. Summary of data (distributions)	218
d. Conclusions	222
e. Overall summary of the research	241
VI. Appendix: Distributions of the demands and citations	243
VII. List of citations	246
VIII. Lists of references and abbreviations	254
IX. English abstract	I

Abstract

A. Introduction

In this present study we analyzed God's demands from the Gentiles as spelled out in the historiographic and prophetic Biblical literature.

The demands may be divided into three categories: **Political:** either related or unrelated to Israel, **Social:** criminal and moral. **Religious:** theological (cognitive) and ritualistic.

Textual analysis revealed seven ways in which God's demands are manifested: verbal demands, condemnation implied by the narrative or the prophecies to the Gentiles who misbehaved, punishment of the sinful Gentiles, praise of the Gentiles who obeyed God's Commands, rescue from disaster of the Gentiles who obeyed God's commands, guidance of the Gentiles as to how to follow God's commands, instructions to the Gentiles as to how to respect the people of Israel that are embedded in the blessing of the latter.

We also considered the variety of the recipients of God's demands in terms of the ethnic origin and social status of groups and individuals.

Analysis of the interactive effects of these ways helped expose religious, ideological and social values that underlie the demands.

B. Chapter 1: Political demands

There are twenty-two political demands. Fourteen associated with Israel, and eight are not. These demands were conveyed by variety of means to multitudes of audiences in all Biblical periods.

The purpose of the demands was twofold: Firstly, to make the nations that had harmed the Israelites change their ways by recognizing the Israelites' uniqueness, and by honestly treating them with respect. Secondly, to lead the Gentiles into peaceful coexistence by abiding international laws.

C. Chapter 2: Social demands

There are eleven social demands: Four are criminal and seven morals. These demands, delivered by a variety of means, were addressed to multiple audiences living in most of the Biblical periods.

The demands called for the institution of social life based on freedom, peace and justice ("natural laws") that may serve as facilitators of moral values in human society. Manifestations of political violence and evil during the Biblical periods brought about the idea that the nations of the world would eventually obey God's commands and live peacefully and securely with each other.

D. Chapter 3: Religious demands:

There are seventeen religious demands. Five of which are theological, and twelve ritualistic. These demands, delivered by various means, were addressed to a variety of audiences in all the Biblical periods.

The purpose of these demands was to lead the nations of the world toward theological enlightenment and participation in ritualistic ceremonies that enhance closeness to God by enabling other people to obey God's commands.

The climax of this ideal is expressed in eschatological prophetic visions, which describe the ultimate closeness, by the nations of the world to God in the end of the days.

E. Conclusions

The data show that the demands focus mainly on the political relations between the Gentiles and Israel. The attitudes adopted by the Biblical writers toward the nations of the world were influenced by Israel's political power, the length of contact between Israel and the Nations, and their geographical proximity or the borders of Israel sovereignty. Therefore, most of the demands are addressed to the governing bodies of

the empires (Egypt, Assyria, Babylonia) which harmed others and influenced the events in the Middle East during the Biblical period. The Biblical writers hoped that the condemnations and punishments, as spelled out in their writing, would annihilate the forces of evil.

Some of the writers adopted a universal approach by calling the nations of the world to get closer to God. According to the eschatological literature, this ideal will come true when all the nations of the world pray to God (Isaiah 42: 10-12, 45:22), and continuously observe a monotheistic worship ritual during the Feast of Booth (Zechariah 14: 16-19).

Social demands were minor. This purpose was to apply appropriate behavioral norms to human society on all occasions and in all times according to one's ability and profession.

The similarity between the demands addressed to the nations and these addressed to Israel shows that the laws, statutes and covenant (Isaiah 24:5) between God and men are not exclusive to Israel. The Bible delineates a system of God's demands and expectations, addressed to all human beings, that calls for the adoption of appropriate behavioral norms in the interpersonal as well as in the religious domains.