

# מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכחים ומשמעותם התאולוגית במקרא

עמיחי נחשון

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לקבלת תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך  
באוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור רימון כשר  
מן המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר אילן

## דברי תודה

בסייעתא דשמיא זכיתי להכין חיבור זה, וברצוני להודות לכל מי שסייעו בידי כהכנתו. ראשונה, אזכיר את המנחה פרופסור רימון כשר, אשר הנחני בדרך, וסייע בעדי במסירות ובשום שכל. תודה וברכה אתן למחלקה לתנ"ך, לעומד בראשה, ולצוות המנהלי על הסיוע בעת הכנת עבודה זו, ובמשך כל תקופת לימודי. תודה; מיוחדת אתן לתומכי שבט המופר, למשה אליעזר ורעייתו שיינדל פערל (שרלוט) גרין, אשר פתחו לפני, באמצעות המלגה הנדיבה, את האפשרות להתבונן ולחקור בסתרי תורה. כמו כן, ברצוני להודות לרקטור האוניברסיטה ולהנהלת קרן פיינגולד, על המלגה הנאה שהעניקו לי באמצעות המחלקה לתנ"ך בבר אילן. תודה מיוחדת אתן לרב משה רזיאל שליט"א, ראש המכון הגבוה לתורה שעל יד אוניברסיטת בר אילן, אשר בצילו חימדתי וישבתי ופריו מתוק לחיכי. אחרונים חביבים אברך את כני משפחתי, הורי, הורי אשתי, ורעייתי יפעת שעליה אמר החכם מכל אדם: "אשת חן תתמוך כבוד" (משלי י"א 16), אשר שלי שלה הוא. ואברך את ילדי, נתנאל שמחה, צבי יצחק ורננה, ומי יתן ולא ימושו מפייהם דברי התורה.

תוכן הענינים

		תקציר עברי מבוא
ה-א	עמ' 1	
	עמ' 1	א. דרכי המחקר
	עמ' 1	ב. מטרת המחקר וחשיבותו
	עמ' 4	
	עמ' 6	דרכי התקשרות בין ה' לבין בני אדם
	עמ' 6	I. הקדמה
	עמ' 7	II. דיבור ה' אל בני אדם
	עמ' 7	א. הנמענים לדיבור האלוהי
	עמ' 7	1. מין הנמענים
	עמ' 8	2. מספר הנמענים
	עמ' 9	3. ייחודו של מעמד הר סיני
	עמ' 11	ב. אופן הדיבור האלוהי
	עמ' 11	1. נוסחות האיזכור של הדיבור האלוהי
	עמ' 12	2. ייחודה של נבואת משה
	עמ' 15	III. שיגור שליח מדבר אל בני אדם
	עמ' 15	א. שיגור מלאכים
	עמ' 18	1. מיהות המלאכים
	עמ' 16	2. המשמעות התיאולוגית של שיגור מלאכים
	עמ' 19	ב. שיגור נביאים
	עמ' 18	1. מיהות הנביאים
	עמ' 21	2. אופי השליחות
	עמ' 24	3. המשמעות התיאולוגית של שיגור נביאים
	עמ' 26	IV. מעשי ה' המכוונים לבני אדם
	עמ' 26	א. מעשי ה' בטבע
	עמ' 27	ב. סימנים אלוהיים
	עמ' 28	ג. חלומות
	עמ' 29	V. השוואת הקשר בין ה' לאנשים מישראל לקשר בין ה' לנוכרים
	עמ' 30	א. הברית המייחדת את הקשר בין ה' לבין עם ישראל
	עמ' 33	ב. ההבדלים בקשר של ה' בין ישראלים לנוכרים
	עמ' 34	ג. מסקנות
	עמ' 34	מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם
	עמ' 34	I. הסוגים השונים, הרקע והסיבות של קשר לא מילולי בין ה' לבין בני אדם
	עמ' 34	א. פתיחה
	עמ' 35	ב. מעשי ה' בטבע
	עמ' 35	1. תיאופניה
	עמ' 36	2. כוחות הטבע
	עמ' 37	3. ניסים
	עמ' 39	ג. סימנים אלוהיים
	עמ' 39	1. אותות
	עמ' 40	2. אורים ותומים
	עמ' 42	3. הגורל
	עמ' 44	ד. חלומות
	עמ' 44	1. אופי החלום והשפעתו
	עמ' 46	2. המשמעות התיאולוגית של החלום
	עמ' 48	II. הבדלים בין מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לישראלים לבין מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים
	עמ' 48	א. היוזמה לבקשת סימן אלוהי
	עמ' 49	ב. אופי הסימנים
	עמ' 51	ג. תיאופניה
	עמ' 52	ד. סיפורי ישועה אלוהית
	עמ' 52	

פרק ראשון

פרק שני

53	'עמ'	ה. חלומות ללא ביאור אלוהי	
54	'עמ'	III. מסקנות	
55	'עמ'	התקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים	פרק שלישי
55	'עמ'	I. הרקע של הסיפורים השונים	
55	'עמ'	א. נגעי פרעה על דבר שרי	
56	'עמ'	1. זמן החיבור	
58	'עמ'	2. התיחום	
57	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
57	'עמ'	ב. חלומות שרי פרעה	
57	'עמ'	1. זמן החיבור	
58	'עמ'	2. התיחום	
59	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
59	'עמ'	ג. חלומות פרעה	
59	'עמ'	1. זמן החיבור	
60	'עמ'	2. התיחום	
61	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
61	'עמ'	ד. סיפור אתון בלעם	
61	'עמ'	1. זמן החיבור	
62	'עמ'	2. התיחום	
62	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
63	'עמ'	ה. סיפור חלום המדייני	
63	'עמ'	1. זמן החיבור	
63	'עמ'	2. התיחום	
64	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
64	'עמ'	ו-ז. מכות ה' בפלשתים ובדגון אלוהיהם	
64	'עמ'	1. זמן החיבור	
65	'עמ'	2. התיחום	
66	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
67	'עמ'	ח. צרעת נעמן	
67	'עמ'	1. זמן החיבור	
68	'עמ'	2. התיחום	
69	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
70	'עמ'	ט. מכת האריות ליושבי שומרון	
70	'עמ'	1. זמן החיבור	
70	'עמ'	2. התיחום והסוג הספרותי	
72	'עמ'	י-יב. חלומות נבוכדנצר והסיפור על היד הכותבת בארמון בלשצר	
72	'עמ'	1. זמן החיבור	
73	'עמ'	2. התיחום	
74	'עמ'	3. הסוג הספרותי	
76	'עמ'	II. השונה והמשותף בסיפורים השונים	
76	'עמ'	א. השונה	
76	'עמ'	ב. המשותף	
80	'עמ'	III. הסיבות להתקשרות לא מילולית מהי לנוכרים והמסר התיאולוגי הנלמד מכך	
80	'עמ'	א. הסיבות	
81	'עמ'	ב. המסר התיאולוגי	
84	'עמ'	מחקר תיאולוגי בשלושה סיפורים העוסקים בסימנים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים	פרק רביעי
84	'עמ'	I. פתיחה	
84	'עמ'	II. מכת ה' בפלשתים ובדגון אלוהיהם	
84	'עמ'	א. הקדמה	
85	'עמ'	ב. מטרת הסימנים האלוהיים על פי הדעות השונות	
85	'עמ'	1. ידיעת כח ה'	
87	'עמ'	2. שלילת התפיסה על עצמאותו של ארון ה'	

88	'עמ'	ג. הפתרון המוצע	
88	'עמ'	1. הנחות היסוד	
89	'עמ'	2. ביאור הסיפור	
93	'עמ'	3. מסקנות	
95	'עמ'	מכת האריות ליושבי שומרון	.III
95	'עמ'	א. הקדמה	
95	'עמ'	ב. מטרת הסיפור על פי הדעות השונות	
98	'עמ'	1. פולמוס נגד פולחן השומרונים	
98	'עמ'	2. פולמוס נגד עבודת הבמות בממלכת הצפון	
98	'עמ'	ג. הפתרון המוצע	
88	'עמ'	1. הנחת היסוד	
99	'עמ'	2. ביאור הסיפור	
106	'עמ'	3. מסקנות	
106	'עמ'	IV. היד הכותבת בארמון בלשאצר	
106	'עמ'	א. הקדמה	
106	'עמ'	ב. המסרים התיאולוגיים הנלמדים מן הסיפור	
106	'עמ'	1. המנעות משכרות	
107	'עמ'	2. שפיטה מהירה של ה'	
107	'עמ'	3. ה"אמת" ידועה לשליחים ישראלים	
107	'עמ'	4. משמעת לדברי ה'	
108	'עמ'	ג. המסרים התיאולוגיים הנלמדים מנאומו של דניאל לבלשאצר	
108	'עמ'	1. איסור גאווה	
109	'עמ'	2. איסור להשתמש בכלי המקדש	
109	'עמ'	3. איסור לשבח עבודה זרה	
110	'עמ'	4. הכרה בהשגחת ה' בעולם	
112	'עמ'	ד. מסקנות	
113	'עמ'		סיכום
117	'עמ'		מפתח קיצורים
119	'עמ'		ביליוגרפיה ורשימת קיצורים
I-VI	'עמ'		תקציר לוועזי

### תקציר

במחקר זה אנו דנים בתקשורת לא מילולית מה' לנוכרים וכמשמעות התיאולוגית הנובעת מכך. ראשית נעסוק כהתקשרות של ה' עם בני אדם בגוניה השונים, לאחר מכן נעסוק במסרים התיאולוגיים של ה' באמצעות סימנים לא מילוליים ולבסוף נתמקד כסיפורים על סימנים לא מילוליים. מה' לנוכרים.

#### 1א. דרכי התקשרות בין ה' לבני אדם

ההתקשרות בין ה' לעולם נועדה להדריך את האדם להכנע לאל והיא יוצרת מערכת של שכר ועונש. הקשר בין ה' לבני אדם מגיע בשלושה ערוצים: 1. דיבור ה' אל בני אדם. 11. שיגור שליח מדבר (מלאך ה' או אדם) אל בני אדם. 111. מעשים המכוונים אל בני אדם.

#### I. דיבור ה' אל בני אדם.

הדיבור של ה' מיועד הן לגברים והן לנשים, הן ליחידים והן לקבוצות הן לישראלים והן לנוכרים. במרבית המקרים ה' מדבר אל גברים ישראלים בודדים. ייחודי הוא: "מעמד הר סיני", שהוא דבר אלוהים לעם שלם. התקשרות ה' עם משה היא האנטימית ביותר.

#### II. שיגור שליח מדבר (מלאך ה' או אדם) אל בני אדם.

האל בוחר לשגר שליח מדבר אל בני האדם, לעיתים מלאך ה' ולעיתים שליח אנושי. במרבית המקרים (להוציא סיפור כלעם (במדבר כ"ב-כ"ד), כל השליחים האנושיים הם ישראלים.

#### III. מעשים המכוונים אל בני אדם

הפעולות של ה' בטבע נחשבות מעשי אלוהים. הפירוש התיאולוגי של המאורעות יוצר מנגנון של שכר ועונש. הופעת ה' היוצר שינויים בטבע (תיאופניה) מלמדת את הצופה בה על כוחו של ה' ומלווה במקרים רבים במסר אלוהי המלווה אותה. מראות החלום ללא ביאור אלוהי, מלמדים על אנפורמציה עתידית. סימנים אלוהיים (אותות, אש המלחכת את הקורבן, עמודי האש והענן), מדריכים את האדם כיצד לנהוג. ניתן לבקש מה' אנפורמציה עתידית באמצעות אורים ותומים ובאמצעות גורלות.

ב. השוואת הקשר בין ה' לאנשים מישראל לקשר בין ה' לנוכרים והמשמעות התיאולוגית הנלמדת מכך.

על פי המקרא, ה' בחר בעם ישראל וכרת איתו בריתות, היוצרות קשר הדדי בין ה' לעמו. שמירת הברית על ידי העם הנבחר יוצרת שלושה הבדלים באופני ההתקשרויות האלוהיות ובאיכותן בין ישראלים לנוכרים:

1. התקשורת המילולית בין ה' לנמעניו נפוצה יותר אצל ישראלים.

2. השליחות האלוהית באמצעות מתווך אנושי ייחודית לישראלים.

3. תקשורת לא מילולית מאפיינת קשר בין ה' לנוכרים במקרא.

א2. מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם, הסוגים השונים, הרקע והסיבות של קשר לא מילולי בין ה' לבין בני אדם.

ישנם מקרים שבהם נלווים לסימנים הלא מילוליים הסברים אלוהיים במהלך הארוע. השינויים בטבע בעקבות התגלות ה' (תיאופניה) גורמת לנמען להכנע לה'. כמרבית המקרים ישנו ביאור אלוהי לתיאופניה. מלבד סיפור ההתגלות באיוב (איוב ל"ח-מ"א), התיאופניה מתרחשת בפני ישראלים.

הפרשנות התיאולוגית על התגלות ה' בטבע מלמדת על מנגנון שכר ועונש. ניסי הישועה המיועדים לציבור שלם נעשים רק לישראלים, וניסי פורענות נעשים גם לנוכרים. הנוכחים בנפלאות האל בסיפורי המקרא מכירים בכוחו של האל, נכנעים, ומקבלים מסר ספציפי.

ישנם ארועים המתפרשים כסימנים אלוהיים: האש המלכת את הקורבן מלמדת כי ה' קיבל את הקורבן; עמודי האש והענן מסמנים לעם מתי עליהם לנוע במסעיהם; האות מאשש את דבר הנביא.

ישנם אמצעים לא מילוליים שניתנו לישראלים כדי לשאול מהי עתידות והדרכה. האורים והתומים מלמדים את המנהיג כיצד להלחם, ומלמדים את הכוהנים דינים הקשורים בפולחן. הגורל מסייע להתיר ספקות בדיני ממונות (דיני נחלות והשבתת קטטות), בדינים פולחניים, ובאיתור מבוקשים.

הסימנים הלא מילוליים שניתנו לנוכרים נועדו להזהיר מפני סכנה הצפויה להם משום שמעשיהם מסכנים ישראלים או כלי פולחן ישראלים שבויים בידיהם.  
במראות החלום מוצגים עצמים הקרובים לסביבתו של החולם.  
האנפורמציה האלוהית הניתנת בחלום מועברת באמצעות עצמים סמבוליים. מלבד חלומות יוסף, החלומות ללא דיבור אלוהי מאפיינים סיפורים על קשר בין ה' לנוכרים.  
ב. הבדלים בין מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לאנשים מישראל. למסרים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים

קיומה של ברית בין ה' לישראל מסביר חמישה הבדלים בין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לישראלים, לבין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים:  
1. ישראלים מבקשים מה' לתת סימן לא מילולי. 2. הסימנים הלא מילוליים הניתנים לישראלים הם רבים, קבועים ומגוונים. 3. סיפורי הישועה האלוהית אופייניים לסיפורים על ישראלים. 4. סיפורי התיאופניה אופייניים לסיפורים על ישראלים. 5. סיפורים על חלומות ללא באור אלוהי, אופייניים לסיפורים על נוכרים.

3א. התקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים. הרקע של הסיפורים השונים  
בפרק זה ישנו דיון אודות מיהות המחברים, התיחום, והסוג הספרותי של שנים עשר הסיפורים העוסקים בהתקשרות לא מילולית מה' לנוכרים. הסיפורים הם: I. נגעי פרעה על דבר שרי (כראשית י"ב 10 י"ג 1). II. חלומות שרי פרעה (בראשית מ'). 111. חלומות פרעה (בראשית מ"א 1-46). IV. סיפור אתון בלעם (במדבר כ"כ 21-35). V. סיפור החלום המדייני (שופטים ו' 9-15). VII-VI. מכות ה' בפלשתים ובדגון אלוהיהם (שמואל א' ה'). VIII. צרעת נעמן (מלכים ב' ה' 1-19). IX. מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41). XI-X. חלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ג' 31 - ד'). XII. הסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר (שם ה').

ב. השונה והמשותף בסיפורים השונים

1. ישנם חמישה גורמים מבדילים בין הסיפורים הללו: 1. הסוגים הספרותיים של הסיפורים הללו שונים.
2. זמני החיבור והעריכה של הסיפורים הללו שונים. 3. הסיפורים הללו לקוחים ממקורות ספרותיים שונים וערוכים בקבצים שונים. 4. הדמויות המוזכרות בסיפורים הללו הם ממעמדות חברתיים שונים. 5. הסיפורים בספר דניאל כתובים בארמית והסיפורים האחרים בעברית. לעומת זאת ישנם ארבעה גורמים המאחדים את הסיפורים הללו: 1. סגנון הסיפורים הוא פרוזה. 2. אין בסיפורים הללו שבח הניתן מה' לנמענים הנוכרים.
3. העברת המסר העקיף גורמת לנמענים להגיב כדרך אמוציונאלית חזקה: בהלה או כעס גדול. 4. המסר האלוהי מגיע אל הנמענים במהלך הסיפור, ולאחר הסיפור הנמענים מבינים את הנדרש מהם.

ג. הסיכות להתקשרות לא מילולית מה' לנוכרים והמסר התיאולוגי הנלמד מכך.

ניתן להבחין בשתי סיבות להעברת קשר לא מילולי מה' לנוכרים:

1. מסר חינוכי - כאשר הנוכרים אינם מכירים את ה', או אינם מעוניינים להשמע לצויו, אולם בכל זאת ה' מעוניין שהם יכנעו מפניו כדי שלא יפגעו, או שלא יושמדו כליל.
  2. מסר הקשור בישראלי או בכלי פולחן - כאשר יש רצון אלוהי לגמול לזכאים מישראל להעלותם לגדולה או לפדותם משבי או להציל חפץ פולחני ישראלי שנפל בידי נוכרים. המסר הלא מילולי מלמד את הנוכרים לנהוג בישראלי או בכלי הקודש בכבוד הראוי.
- ה' מוסר באמצעות החלומות אנפורמציה עתידית ובאמצעות הסימנים הוא מוסר אזהרה או הדרכה, וכאשר ה' מכה הוא מעניש את הנוכרים על חטאיהם.

4. מחקר תיאולוגי

כפרק זה. אנו מנתחים שלושה סיפורים שונים, תוך שימת דגש על משמעותם התיאולוגית.

א. מכת ה' בפלשתים ובדגון אלוהיהם (שמואל א' ה').

הדמויות השונות בסיפור מלמדות על ההשקפה הנכונה (לדעת המספר) כיצד צריך לכבד את ה' ואת הארון המקודש. הכנעת דגון לפני ארון ה' והמגפות בארץ פלשתים ובבית שמש, מלמדות את הפלשתים ואת הישראלים כאחד כי מקומו בישראל וצריך לנהוג בו כראוי. המסר הניתן לנוכרים הוא כפול. עליהם לכבד את ה' ולתת לו אשם מחד, ולדעת כי אין הם בעליו החוקיים של ארון ה' ועליהם להשיבו לישראלים, מאידך.

ב. מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41).

על פי הסיפור, מכת האריות מלמדת את יושבי שומרון כי "משפט אלוהי הארץ", הוא קיום פולחן במות לה' בסמוך לפולחן ארצות המוצא. התוכחה הסמוכה לסיפור (34 ב' - 40), מלמדת כי עורך הפרשה מגנה את הפולחן של הנוכרים הללו. לדעתו גם נוכרים חייבים לעבוד את ה' לבדו. המסר הניתן לנוכרים הוא כפול. עליהם לקיים פולחן המכונה: "יראת ה'", מחד, ולנהוג בכבוד בארץ ישראל. ולקיים: "משפט אלוהי הארץ", מאידך.

ג. היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה').

על פי הסיפור, היד שכתבה בארמון מלמדת את בלשאצר כי גאווה, שבח לעבודה זרה ושימוש בכלי פולחן ישראלים במשתה, פסולים בעיני האל. הצורך של בלשאצר בפותר חידה ישראלי (דניאל), גורמת למתן כבוד לדניאל על ידי בלשאצר. המסר הניתן לבלשאצר הוא כפול. עליו להשמע למסרים המפורשים הנאמרים על ידי דניאל מחד, ולהכיר כי הישראלי הוא בעל רוח אלוהים ועליו להשמע לו ולהתייחס אליו בכבוד.

מסקנתו הכוללת היא, כי סימנים לא מילוליים מהווים אמצעי להעברת מסרים מה' לנוכרים והם בעלי מסרים כפולים: מסר חינוכי, ומסר הקשור בישראלי או בכלי פולחן.

### מבוא

#### א. דרכי המחקר

על פי תפיסת העולם של המקרא ישנו קשר בין בורא העולם לבין בני האדם. ההתקשרות של ה' אל בני האדם מיועדת כדי להדריך את האנושות בצוויים ובאזהרות על מנת לקיים מערכת של שכר ועונש. ניתן להבחין בשלושה ערוצים של תקשורת בין ה' לבני אדם:

א. דיבור ישיר של ה' אל בני אדם.

ב. שיגור של שלייה מדבר (מלאך ה' או אדם אחר) מה' אל בני אדם.

ג. מעשים של ה' המכוונים אל בני אדם.

בעבודתנו נעסוק בערוץ השלישי, ונתמקד בהתקשרות לא מילולית של ה' עם נוכרים. התקשרות לא מילולית של ה' מופיעה בזמן התגלות של ה' כטבע (תיאופניה), בזמן נס, בזמן חלומות ולאחר שימוש באביזרים המסייעים להתקשרות עם ה' (הקרבת קורבנות, שאילה באורים ותומים והטלת גורלות).

על פי המקרא ה' בחר בעם ישראל וכתת עמם בריתות, ונתן להם מערכת של צוים והדרכה התנהגותית, על כן סביר שיהיו הבדלים בקשר שבין ה' לישראל מזה ובקשר שבין ה' לנוכרים מזה. הקשר בין ה' לעם ישראל הוא שכיח וקבוע (1). אולם הקשר בין ה' לנוכרים הוא נדיר יותר. על פי סיפורי המקרא ישנם חמישה סיפורים (2) על תקשורת

---

1. כאשר ישנו מחסור בהתקשרות בין ה' לישראל, המקרא מציין זאת בפרוש. תיאור מצב כזה בסיפורי המקרא (שמואל א' ג' 1, י"ד 37, כ"ח 6, דברי הימים א' ט"ו 3; זהו תיאור של המקונן באיכה ב' 9), ואיום על מצב כזה בספרות הנבואה (יחזקאל ז' 26, הושע ג' 4, עמוס ח' 11-12, מיכה ג' 6-7), מלמדים כי מצבים כאלו נדירים.

2. הסיפורים על אבימלך (בראשית כ' 7-3), לבן (ל"א 24), בלעם (במדבר כ"ב 9, 12, 20, כ"ג 6-10, 24-16). בשני נאומים של בלעם (כ"ד 2-9, 15-24) לא מופיע דיבור ישיר של ה' אל בלעם, אך הנאום הראשון נאמר כאשר יש על בלעם "רוח אלוהים" ובלעם אומר בנאומים הללו: "נאום שומע אמרי אל" (כ"ד 4,

מילולית מה' לנוכרים ושלווה סיפורים (3) על התגלות מלאך ה' אל נוכרים לאחר בחירת המשפחה העתידה להוצר לעם (4). הקשר בין ה' לנוכרים באמצעות דרכים לא מילוליות מופיע בשנים עשר סיפורים (6). הסיפוריך הללו מצויים ברבדים הספרותיים וההסטוריים השונים של ההסטוריוגרפיה המקראית.

מטרת חיבורנו היא לחקור את הסיפורים העוסקים במסרים הניתנים מה' לנוכרים באמצעות סימנים לא מילוליים, ולנסות לעמוד על המשמעות התיאולוגית של הקשר הלא מילולי מה' לנוכרים. בפרק הראשון נסקור בתמציתיות את הקשרים שבין ה' לבני אדם: התקשרות עם יחידים והתקשרות עם קבוצות, התקשרות מילולית, התקשרות באמצעות שליח מדבר (מלאך או בן אדם) ועל התקשרות שאינה מילולית (חלומות, מכות, סמנים אלוהיים, ניסים ונפלאות). את הפרק נסיים בדיון תיאולוגי העוסק במטרות ההתקשרויות השונות ובהבדלים בין הקשר של ה' עם ישראל לבין הקשר של ה' עם אומות העולם.

בפרק השני נעסוק במסרים הלא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם. בפרק זה נבחין בין סוגים שונים של קשר שאינו מילולי הניתן מה'

---

18), על כן מסתבר שאף נאומים אלו הם דברי ה'. בספר איוב, ה' מדבר עם איוב (איוב ל"א - מ"א), ועם אליפז (שם מ"ב)

3. בשני סיפורים על הגר (בראשית ט"ו 9-13, כ"א 7-19), ובסיפור בלעם (במדבר כ"ב 31-35).
4. על פי ספר בראשית ישנם דיבורים של ה' אל אנשים לפני בחירת אבי האומה (בראשית י"ב): ה' דיבר עם אדם וחוה (בראשית א' 27-28, ב' 6-17, ג' 8-19), עם קין (ד' 8-15), עם נח (שם ו' 13-21, ז' 1-4, ח' 15-17 ט' 18), ועם נח ועם בניו איתו (ט' 1-7, ו' 8-18). לפני בחירת משפחה או עם אֵין האנשים הללו נחשבים נוכרים.
5. נגעי פרעה על דבר שרי (בראשית י"ב 10 - י"ג 1), חלומות שרי פרעה (שם מ'), חלומות פרעה לשם מ"א 1-46), מעשי האתון של בלעם (במדבר כ"ב 21-35), חלום המדיני (שופטים ז' 9-15), מכות ה' בפלשתים ובאלוהיהם (שמואל א' ה'), צרעת נעמן

לבני אדם, ונעמוד על הרקע והסיבות לקשר זה. בסיום הפרק נעמוד על ההבדלים בין המסרים הלא מילוליים הניתנים לאנשים מישראל לבין המסרים הלא מילוליים הניתנים לנוכרים וננסה לשער את המשמעות

התיאולוגית הנובעת מההבדלים הללו.

בפרק השלישי נעסוק במסרים הלא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים. נעמוד על שאלות התייחוס, המחברים, הזמן והסוג הספרותי של הסיפורים השונים. הדיון ברקע עשוי לסייע לעמוד על השונה ועל המשותף בסיפורים השונים. בסיום הפרק נשער מהן הסיבות להתקשרות

הלא מילולית מה' לנוכרים, ומהו המסר התיאולוגי הנלמד מכך.

הפרק הרביעי עוסק בניתוח תיאולוגי של שלוש פרשות המתארות התקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים: הסיפור על מכות ה' לפלשתים

ולדגון אלוהיהם (שמואל א' ד'-ו'), הסיפור על מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41) והסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'). בחרנו לנתח את הסיפורים הללו, משום שהמסר

האלוהי בסיפורים הללו מיועד לנוכרים ממעמדות חברתיים שונים: מלך

של אמפריה - בלשאצר מלך בבל (דניאל ה'), מלכה - אשת בלשאצר (שם

12-10), מושלי מהזות - סרני פלשתים (שמואל א' ה' 11 - ו' 16), קוסמים - קוסמי פלשת (שם ו' 3-9), הקוסמים והיועצים של בלשאצר (דניאל ה' 7-9), כוהנים - כוהני דגון (שם ה' 1-5), אנשי צבא -

הלוחמים הפלשתים (שם ד' 6-9), תושבי עיר - האשדודים, הגיתים והעקרונים (שם 6-12) ושבויים -- תושבי שומרון שהוגלו על ידי מלך

אשור (מלכים ב' י"ז 24-41). ניתוח של הסיפורים הללו עשוי ללמד על יחס ה' אל נוכרים 3משכבות סוציו-אקונומיות שונות) והמשמעויות התיאולוגיות הנלמדות מכך.

---

(מלכים כ' ה' 18-1), מכת האריות ליושבי שומרון למלכים ב' י"ז 24-41), חלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ג' 31 - ד') והיד הכותבת בארמון בלשאצר (שם ה').

ב. מטרת המחקר וחשיבותו

עיון במחקרים העוסקים בסיפורים המתארים תקשורת לא מילולית של כני אדם עם ה', או עם בני אדם אחרים (6), ועיון במשמעויות של מעשים סמליים, הנעשים על ידי הנביאים, על פי המתואר בספרות הנבואה (ז), מלמדים על תקשורת לא מילולית בקשר בין בני אדם. אולם הסיפורים הללו שונים מחיבורנו העוסק בסימנים לא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם. הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לכני אדם, מלמדים משמעויות תיאולוגיות, משום שהארועים המתרחשים במציאות מתפרשים על ידי מחברי הסיפורים כמעשי אלוהים. אולם התקשרות לא מילולית של בני אדם, ומעשים סמליים הנעשים על ידי נביאים, הם מעשי אדם ועוסקים בתקשורת בין אנשים בחברה בתקופת המקרא (8).

- 
6. ראה על כך אצל: M. I. Gruber, Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East, Rome 1980.  
K. G. Griebel, Jeremiah's and Ezekiel's Sign Actc: Their Meaning and Function as Nonverbal Communication and Rethoric 1-2 (unp. diss), Madison 1989.  
עמ' 2 הערה 3, ועוד.
7. ראה בהרחבה אצל: D. L. Garner, Forms of Communication In The Book of Ezekiel (unp. diss), London 1981.  
וביבליוגרפיה שם, ואצל פריבל, שם, וביבליוגרפיה שם; הנ"ל דנים בסוגים השונים של המעשים הסמליים ובמשמעויותיהם.
8. במקרים רבים הנביאים נוהגים להסביר את המעשים הסמליים כאופן מילולי. דוגמות מעטות לכך: ההסבר לקניית השדה על ידי ירמיה (ירמיה ל"ב 14-15), ההסבר להאנחות יחזקאל בשברון מתנים (יחזקאל כ"א 12) וההסבר לשבירת המקל על ידי זכריה (זכריה י"א 10-11), ועוד. במקרים הללו, המסרים המועברים

בדיקת החומר הביבליוגרפי הקשור לסיפורים המתארים תקשורת של ה' עם בני אדם מלמדת כי נכתב רבות על הקשר בין ה' לעם ישראל המעוגן בבריתות (9), אולם אין בנמצא מחקר תיאולוגי המקיף את הפרשיות העוסקות בתקשורת לא מילולית של ה' עם בני אדם בכלל, ובתקשורת לא מילולית של ה' עם נוכרים בפרט, והדן בהן מן ההיבט התיאולוגי. על כן הצעתנו מבקשת למלא חלל זה.

---

באמצעות המעשים הסמליים מבוארים בדרך מילולית.  
9. ראה על כך לקמן, עמ' 29-30.

פרק ראשון  
דרכי התקשרות בין ה' לבני אדם

1. הקדמה.  
על פי המקרא על רבדיו השונים, קיימת התפיסה לפיה - ישנו קשר בין ה' ובין העולם. ה' הוא יוצר האדם (1), מדבר עמו (2), מצווה אותו ציוויים, חוקים ומשפטים (3). ה' משגיח על קיום הציוויים הללו בשימוש במערכת של שכר ועונש. לפי תפיסה זו ה' שופט בני אדם (4), וגומל לצדיק ולרשע כמפעלם, כדברי שלמה: "להרשיע רשע לתת דרכו בראשו ולהצדיק צדיק לתת לו כצדקתו" (מלכים א' ח' 32) (5).  
הקשר בין ה' לבין בני אדם מגיע בשלושה ערוצים:

- א. דיבור ה' אל בני אדם.
- ב. שיגור שליח מדבר (מלאך ה' או אדם) אל בני אדם.
- ג. מעשים המכוונים אל בני אדם.

- 
1. בראשית א' 27, בק 7, תהילים קל"ט 15-16, איוב י' 8-12, ועוד.
  2. בראשית ב' 16, ד' 6, י"ב 1-3, במדבר י"ב 6-7, ועוד.
  3. בראשית ב' 16, ו' 14-16, שמות כ' 1-14, ועוד.
  4. בראשית י"ח 17-32, ישעיה ה' 16, תהילים ז' 12, ועוד.
  5. ראה גם שמות ל"ד ז, ירמיה נ"ב 19, מלאכי ג' 18, ועוד.

## II. דיבור ה' אל בני אדם (8)

דבר ה' אל בני אדם שכיח בסיפורים המקראיים החל מהסיפורים על אדם הראשון וכלה בנבואות המבשרות את בנין בית המקדש השני.

### א. הנמענים לדיבור האלוהי

1. מין הנמענים.

דיבור ה' אל בני אדם מיועד הן אל גברים הן אל נשים. על פי המקרא, מרבה ה' לדבר עם גברים, ואילו דיבור ה' עם נשים מצומצם לחמישה מקרים בלבד: חוה (בראשית כ"ה 23), מרים (במדבר י"ב 8-4), (מלכים ב' כ"ב 15-20), דברי מציין הבדל איכותי בין דיבור ה'.

א' 27-28, ג' 13, 18), רבקה (שם דבורה (שופטים ד' 7-4) וחולדה הימים ב' ל"ד 23-28). אין המקרא לגברים לבין דיבור ה' לנשים. אף

ההבחנה כי דיבור ה' אל משה הוא ייחודי (ז), אינה מלמדת על הבדל מהותי בין גברים לנשים בשאר המקרים של דיבור ה' אל בני אדם, מיעוט המקרים של דיבור אלוהי אל נשים, יכול להתאים לתרבות בה המשפחה היא פטריארכלית, אשר על פי ליזור (8), זהו דגם המשפחה

---

6. דיבור ה' אל הנחש בסיפור גן עדן היא דוגמה יחידאית במקרא, בו ה' מעביר מסר מילולי לבעל חיים. אין ללמוד מסיפור מיוחד זה על יחס ה' אל בעלי החיים. רויטמן, "על גחונך", עמ' 170-173, דן בדעות השונות אודות המראה החיצוני של הנחש על פי המחקר המודרני. על פי הדעות השונות, יש בסיפור הנחש אטיולוגיה או מיתולוגיה. אף הכתוב: "ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה" (יונה ב' 11), אינו מלמד על דיבור של ה' אל הדג. אין הכתוב מצטט אמירה. דומה הדבר לצווי ה' אל העורבים לכלכל את אליהו (מלכים א' י"ז 4); סימון, "יונה", עמ' 43, רואה ב"אמירה" זו ציווי ה' לדג, וצו זה גורם לבעל החיים להיות שליחו של האל.

7. יוצא מן הכלל הוא דיבור ה' אל משה, המתואר בדברי הכתוב:

"ולא קם עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד 10, ראה גם במדבר י"ב 8-6); ראה בהרחבה עמ' 12-13.

8. ליזור, "משפחה", עמ' 684-685.

הרווח במקרא. הסיפורים העוסקים בדיבור אל נשים לקוחים ממקורות שונים מתקופות שונות, ואינם מייצגים מגמה רווחת בחשיבה המקראית.

## 2. מספר הנמענים.

רוב דברי ה' אל בני אדם בסיפורי המקרא נאמרים ליחידים (8) י אולם ישנם עשרים ושלושה סיפורים (10) המתארים דיבור של ה' אל יותר מאדם אחד: תשע עשרה פעמים מדבר ה' לשני אנשים יחדיו (11).  
פעם

9. כגון: אדם (בראשית ב' 17-18, ועוד), אברהם (שם י"ב 1, ועוד), אבימלך (שם כ' 3-2), משה (שמות ג' 4 - ד' 17, ועוד), בלעם (במדבר כ"כ 9, 12, ועוד), שמואל (שמואל א' ג' 14-4, ועוד), אליהו (מלכים א' י"ז 4-3, ועוד), ישעיה (ישעיה ז' 3, ועוד), ועוד יחידים רבים.
10. סיפור האצלת הרוח על שבעים הזקנים (במדבר י"א 18-25), סיפור אלדד ומידד (שם 26-29), והסיפורים המתארים הניבאות קבוצות נביאים (שמואל א' י' 10-11, 8-6, י"ט 19-24), אינם מספרים על דיבור מפורש של ה' אל הקבוצה. על פי אופנהימר, "נבואה", עמ' 700, בימי שמואל ושאל "פעלו הבורות נביאים האכסטטטיים ליד הנביאים היחידים". הנ"ל, "הנבואה הקדומה", עמ' 148-148, קושר בין סיפור האצלת הרוח כימי משה (במדבר י"א 17-18, 25, 29-26), לבין הסיפור בו: "להקת הנביאים נבאים ושמואל עומד נצב עליהם" (שמואל א' י"ט 20; ראה שם פסוקים 21-24). לדבריו, "הרוח איננו קניינו הייחודי של חוג מסוים, הוא הנכס הפוטנציאלי של העם כולו". יתכן והיה דיבור אלוהי במקרה זה, על פי המספר, אך אין הדברים מפורשים בכתוב; הסיפור על קיבוץ ארבע מאות נביאים בימי אחאב ויהושפט (מלכים א' כ"ב 8, דברי הימים ב' י"ח 5), אשר על פי המספר נבאו שקר (מלכים א' כ"ב 22-23, 34-38, דברי הימים ב' י"ח 21-22, 33-34), מלמד כי מלכי ישראל סברו כי דבר ה' יכול להינתן ל-400 כאחד.
11. פעם אחת ה' מדבר לאדם ולחיה: בראשית א' 28-30. 16 פעמים ה' מדבר עם משה ועם אהרון: שמות ז' 9-8, ט' 8-9, י"ב 1-20, 43-49, ויקרא י"א 1-47, י"ג 1-59, י"ד 33-47, ט"ו 1-22, במדבר ב' 1-31, ד' 18-17, 20-17, י"ד 26-36, ט"ו 1-33, י"ז 20-21, י"ט 1-22, כי 12, 23-26. פעם אחת ה'

אחת מיועד הדיבור האלוהי לשלושה אנשים (12), פעמיים מיועד הדיבור האלוהי לנח ולשלושת בניו איתו (13) ובמתן תורה ה' מדבר אל עם שלם (14). המייחד את כל הסיפורים הללו הוא, שדיבור ה' אל קבוצות האנשים במקרים הללו נועד לכוון את השומעים לקיים את הרצון האלוהי, וכל האיזכורים הללו נמצאים בספרים, המרכיבים על פי המסורת את החומש.

3. ייחודו של מעמד הר סיני.  
ייחודי הוא דיבור ה' אל עם שלם פנים בפנים מתוך האש, כפי שמתואר בסיפורי מתן תורה לישראל (16)\*  
על פי ספר דברים, דיבור ה' מתוך ה"ש" (18) לפני עם רב הוא אירוע ייחודי שנאמר: "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך

---

מדבר אל אהרון ומרים: במדבר י"ב 5-8, ופעם אחת אל משה ואל אלעזר: שם כ"ו 1.  
12. משה אהרון ומרים: במדבר י"ב 4.  
13. הדיבורים של ה' לנח ולבניו סמוכים: בראשית ט' 1-2, 8-16.  
14. שמות כ' 19, דברים ד' 12, 13, 15, 33, 36, ה' 4, 19-16.  
15. על פי קונץ, "התגלות", עמ' 103-22, טוויג, "מתן תורה", עמ' 51-59, ליכט, "גילוי", עמ' 251-285, טרין, "נוכחות", עמ' 122-138, ועוד, ישנן שתי תפיסות סותרות העומדות בבסיס המסורות המרכיבות את סיפורי מתן תורה. מסורות אחדות מספרות על התגלות קולקטיבית (שמות כ' 19, דברים ד' 12, 13, 15, 33, 36, ה' 4, 19), ומסורות אחרות מספרות על התגלות אישית למשה שמות י"ט 9, כ"ד 12-18, ל"ד 27-35). אין מסגרת עבודתי מתאימה להכרעה בסוגיה זו, אולם ניתן לראות בהתגלות הקולקטיבית על פי הכתובים הטוענים כך, זו תופעה ייחודית.  
16. על פי ויינפלד, "דברים", עמ' 211-212, השבח לעם ישראל המתואר בפסוק הוא מבט בהתגלות המסוכנת ללא פגע, כי צפייה בהתגלות אלוהית מסוכנת: "כי לא יראני האדם וחי" (שמות ל"ג 20). ראה בראשית ט"ו 13, ל"ב 30, שופטים ו' 22, י"ג 22.

מן היום אשר ברא אלוהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו השמע עם קול אלוהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי" (דברים ד' 32-33). על פי סיפורי המקרא אין עוד סיפור על דיבור ה' אל עם שלם. אמנם ישנם עוד 22 סיפורים על דיבור ה' אל יותר מארם אחד (17), וסיפורים על אכסטאזות נבואיות לקבוצות (18), אך אין הסיפורים הללו מקהים את ייחודיות התופעה (19).

רופא (20) רואה בדברים ד' 32-33 טיעונים על "מעלתם הנבואית של ישראל במעמד הר סיני" (21), ועל "קיומו של ה' ותכונותיו כאל מתגלה ומחוקק" (22). ימרות שאין הדיבור האלוהי, על פי סיפורי המקרא, נחלתם של ישראלים בלבד (23), נכוחה טענת ספר דברים-כי רמת הקומונקציה לה זכו הנוכחים במעמד "מתן תורה" ייחודית (24).

17. ראה לעיל עמ' 8-9.

18. ראה לעיל הערה 10.

19. בספר יואל ישנה נבואה אסכאטולוגית: "בימים ההמה אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי" (יואל ג' 1-2). כוגן, "יואל", עמ' 48-49, מצמצם את הביטוי: "כל בשר" לעם ישראל, והללו יזכו לדיבור אלוהי. על פי יונגמן, "יואל", עמ' 89, יואל מנבא התגשמות משאלת ליבו של משה: "מי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' רוחו עליהם" (במדבר י"א 29). נבואה זו מאופיינת כאסכאטולוגית, כפי שציין וייס על יואל ג', "יום ה'", עמ' 456: "לפנינו נבואה שלדעת הכל היא אסכאטולוגית במובן המדוייק של המונח". על כן מסתבר, כי נבואה זו אינה מקהה את ייחוד דיבור ה' אל עם רב, כפי שמסופר לפי הלק מן המסורות על מתן תורה בסיני.

20. רופא, "הטיעון", עמ' 213-216.

21. שם עמ' 214.

22. שם עמ' 216.

23. על ההבדל בין ישראל לנוכרים, ראה לקמן עמ' 29-33.

24. על פי התפיחה המסורתית ההתגלות הקולקטיבית בזמן "מתן תורה"

ב. אופן הדיבור האלוהי

1. נוסח האיזכור של הדיבור האלוהי.  
ה' מדבר עם בני אדם כאשר המספרים מיחסים זאת לשמותיו השונים של ה' (25). השינוי ניכר בביטוי הפותח את דבר ה' אל האדם הפנייה של ה' אל האדם ב"צו" (26), ב"גילוי אוזן" (27), וב"קריאה" (28) נדירות כמקרא, לעומתם "אמירה" (29), דיבור (30)

---

מהווה בסיס לתוקפם של חוקי התורה. אופנהימר, "מעמד", עמ' 91-110, דן במעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוסם של חז"ל; ראה ר' יהודה הלוי, "ספר הכוזרי", עמ' כ"ח ועוד.  
25. ה' (בראשית ב' 16, ויקרא א' 1, ועוד), אלוהים (בראשית ו' 13, מ"ו 2, ועוד), אהיה אשר אהיה לשמות ג' 14) ואל שרי לשמות ו' 3). ישנו הבדל מהותי בין הסוגים השונים של סוגי ההתגלויות. ראה על כך רופא, "האמונה", עמ' 238. אולם מכיון שהנושא הנדון הוא עצם הקשר, הישיר והעקיף בין ה' לבני אדם, אין מקום להכנס לסוגיה זו.  
26. בראשית ב' 16. בצו, הדיבור האלוהי מזהיר על חוק.  
27. שמואל א' ט' 15, שמואל ב' ז' 2. בגילוי האוזן הדיבור האלוהי מחדש ענין.  
28. שמות ל"ד 6, ויקרא א' 1, במדבר י"ב 5, שמואל א' ג' 4. בקריאה הדיבור האלוהי מכוון לאדם המרוחק מהמקום בו האל רוצה לדבר עמו.  
29. בראשית י"ב 1, שמות ו' 27, יחזקאל ג' 1, ועוד. באמירה הדיבור האלוהי מוסר אינפורמציה לנמען.  
30. בראשית ח' 15, שמות ל"א 1, מיכה א' 1, ועוד. בדיבור נמסרת אנפורמציה אלוהית לנמען; דרשן תנחומא, פרשת צו י"ג, אומר: "ואין דיבור בכל מקום אלא לשון קשה. וכן הוא אומר: "דיבר האיש אדוני הארץ אתנו קשות" (בראשית מ"ב 30). ואין אמירה אלא תחנונים. וכן הוא אומר: "ויאמר אל נא אחי תרעו" (שם י"ט 7)". אין כלל זה עומד בפשט המקראות. אף בסיפור יוסף והאחים דבריו הקשים פותחים ב"ויאמר" (שם מ"ב 7). דברי ה': "עד אנה מאנתם" (שמות ט"ז 28), ו"עד אנה ינאצני" (במדבר

ונאום (31), נפוצים במקראות (32). במקומות רבים סמוך לאמירה או לדיבור של ה' מופיעה המילה: "לאמור" (33). טרומר (34) מסבירה כי הכתובים המשתמשים בנוסחה: "לאמור" (36), מלמדים כי ה' מחייב את השומע למלא שליחות, ולהעביר את המסר האלוהי לאנשים אחרים (36).

2. ייחודה של נבואת משה. על פי מקראות אחדים דיבור של ה' אל משה הוא ייחודי. ייחוד זה מוזכר בפרוש בספר דברים: "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד 10). במדבר י"ב 8-8 מוסבר ההבדל המהותי בין דיבור ה' אל משה לביך דיבור ה' אל-אהרון ומרים

---

"ד 11), פותחים ב"ויאמר". בסיפור מסה ומריבה נאמר: "וירב העם עם משה ויאמרו" (שם י"ז 2). על כן מסתבר כי נכוחים דברי רמב"ם, "מורה", עמ' ק"ט: "הדיבור והאמירה לשון משותף".

31. במדבר י"ד 28, שמואל ב' 30, ישעיה י"ד 22, ירמיה ב' 9, ועוד. הנאום הוא השמעת דברי ה'; על הביטוי: "נאום ה'", ראה מאיר, "דיבור", עמ' 298-314.

32. השורש "נגד" נזכר בשמואל א' כ"ג 11 ובמלכים ב' ד' 2, ביחס לדיבור אלוהי. בשני המקרים ה"הגדה" נזכרת על ידי בני אדם ולא על ידי המספר. על כן אין לראות ב"הגדה" נוסח מקראי של דיבור ה' אל בני אדם; רוקח, "ויגד", עמ' 12-14, דן בהבדל בין "אמירה", המופיעה כאשר הדובר מזוהה והדברים ברורים, לבין "הגדה", המגלה דבר נסתר.

33. בראשית ח' 15, שמות ו' 10, יהושע כ' 1, ועוד.

34. טרומר, "המקור", עמ' 84-89.

35. כגון: הציווי המופיע לאחר: "ויאמר (וידבר) ה' אל משה לאמר".

36. על פי טרומר, שם, עמ' 88, המילה: "לאמור" בסמוך לפעלים מפורשים ממשפחת האמירה + משפט תוכן בדיבור ישיר, מספקת תיאור מפורש של הפרופוזיציה הגורמת שבתיאור הסמנטי של

(37). נבואות רגילות מתקיימות "במראה ובהלום" (שם 6), ואילו נבואת משה מתקיימת: "פה אל פה כמראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט" (שם 8). כלומר נבואת משה ברורה יותר מנבואות אחרות (38), והדיבור הוא: "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות ל"ג 11) (39).  
על פי שמות ל"ד 29 פני משה קורנים כאשר ה' מדבר איתו. קרינת פני משה בעת הדיבור האלוהי מלמדת על קירבה גדולה של משה אל ה' בזמן הדיבור האלוהי. קירבה זו מתבטאת אף בדיבור מתוך ענן: "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" (שמות י"ט 9). (40). ליכט (41) כותב: "נבואת משה עדיפה על זו של כל שאר הנביאים מעצם טבעה ומשורש נתינתה והיא המחייבת" (42).

---

הפועל הדיקטיבי.  
37. הדיבור של ה' אל אהרון ומרים בפסוק 6 משמשים כדוגמה לדיבורים של ה' אל אנשים אחרים מלבד משה.  
38. על פי ברייתא בתלמוד בבלי, יבמות מ"ט ע"ב, נבואת משה מכונה: "אספקלריא (מראה) מאירה"; ראה על כך בהרחבה, מרגליות, "במדבר י"ב", עמ' 142-143.  
39. ראה במדבר ז' 89.  
40. על ייחודה של התגלות ה' אל משה במסורת הסיפורית בספר שמות, ראה בהרחבה אצל טוויג, "מתן תורה", עמ' 48-51.  
41. ליכט, במדבר ב', עמ' 40.  
42. מרגליות, "הייחוד", עמ' ז-29, טוען כי ישנם שישה סיפורים המתארים מצבים בהן נוצרו תנאים לסכן את ייחודה של נבואת משה: א. מסירת השליחות למשה (שמות ד' 15-16, ז' 1-2).  
ב. מתן תורה (שם י"ט 8, 19-20). ג. כריתת הברית בהר סיני (שם כ"ד 9-11). ד. התנבאות שבעים ושנים הזקנים בקברות התאוה (במדבר י"א 16-17, 24-25, 26-29). ה. טענות מרים ואהרון נגד נבואת משה (שם י"ב 2, 6-8). ו. בחירת ממלא מקום למשה (שם כ"ז 18-21, דברים ל"ד 9-10). על פי מרגליות, המקראות העוסקים בייחודה של נבואת משה מתפלמסים עם אפשרות של "נבואות שקר" הסותרות את הנבואה המותרת על פי תורת משה,

נמצאנו למדים, כי דיבור ה' אל יחידים שכיח בסיפורי המקרא (43), וכי קשר מילולי מלמד על קומיניקציה בהירה בין בני השיח, כדברי המספר על ייחודה של נבואת משה: "וידבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות ל"ג 11).

---

וכך מושרשת התורה בתוך עם ישראל. יש קושי לקבל את דבריו, משום שראיותיו על ייחודה של נבואת משה במסירת השליחות אל משה, בהתנבאות שבעים ושנים הזקנים בקברות התאווה ובבחירת ממלא מקום למשה, אינן מפורשות בכתובים. וכן, אין אצל מרגליות התייחסות לכתובים נוספים העוסקים בייחודה של נבואת משה (שמות ל"ג 11, ל"ד 29, במדבר ז' 89)\*  
43. ישנו דיבור ה', אל נשים, ראה לעיל עמ' 7-8, ודיבור ה' אל קבוצה, ראה לעיל עמ' 8-9. אולם הם לא שכיחים במקרא. על ההבדל בין ישראל לנוכרים אעסוק לקמן בעמ' 29-33.

### III. שיגור שיח מדבר אל בני אדם

#### א. שיגור מלאכים

##### 1. מיהות המלאכים.

ישנם מקרים אשר האל בוחר לשגר שליח מדבר, כדי לומר לבני אדם את דבריו (44). המתווך בין ה' לבין הנמענים הוא לעיתים בן אדם ולעיתים שליח (45) שאינו בשר ודם (מלאך) (46). על פי סיפורים

---

44. ישנו סיפור בו מלאך מוסר את דברו לאיש באמצעות איש אחר. על פי הגירסה בדברי הימים א' כ"א 18, מלאך ה' אומר לגד לבוא אל דוד ולמסור לו את דבר האלוהים לבנות מזבח בגורן אורגן. אזכור מלאך ה' נעדר במקבילה בשמואל ב' כ"ד 18; דברי הנביא הזקן משומרון המעיד כי מלאך ה' ציווה עליו להודיע לאיש האלוהים מיהודה לאכול ולשתות, מלמד כי המלאך מוסר את דברו באמצעות איש אחר. אף כי המספר מוסיף שזוהי התגלות שקרית: "כיחש לך" (מלכים א' י"ג 18). ניתן ללמוד כי המספרים סוברים כי ישנה אפשרות כי מלאך ה' ימסור מסר לאיש באמצעות גורם אנושי מתווך.

45. ישנם סיפורים בהם הכתוב מייחס יהות בין המלאך לשולחו. בסיפורי הגר מלאך ה' המתגלה (בראשית ט"ו 9-12, כ"א 17), מזוהה עם אלוהים השומע בצרת האדם (שם ט"ו 13, כ"א ז', 19). בסיפור העקידה מלאך ה' (בראשית כ"כ 15-18) מונע מאברהם לקיים צו ה' (שם 2-1) להעלות את יצחק לעולה. בסיפור הסנה, התגלות מלאך ה' מתוך הסנה (שמות ג' 2) מזוהה עם דבר אלוהים מתוך הסנה (שם 4). בסיפור בלעם נאמר: "ויחר אף אלוהים כי הולך הוא ויטיב מלאך ה'" (במדבר כ"ב 22), ובסיפור גדעון מוזכר דבר ה' שלוש פעמים, בסמוך לסיפור על מלאך ה' (שופטים ו' 14, 16, 23). מלאך אלוהים המתגלה ליעקב בחלומו (בראשית ל"א 11), מזהה את עצמו כ"אנכי האל בית אל" (שם 13).

בחזונות יחזקאל (א', ח'-י"א, מ'-מ"ח) וזכריה (א' - ח') מוצגים המלאכים כמתווכים, אך הם אינם מונעים את דיבור ה' אל הנביא. אין מסגרת העבודה מתאימה לדיון תיאולוגי נרחב על האמונה במלאכים בספרי המקרא, על כן אדון רק בסיפורים בהם המלאך הוא שליח מתווך, ואין זיקה מפורשת בסיפור בין המלאך לשולחו.

46. ישנם כתובים המספרים כי ה' שיגר מלאך (ללא תואר נוסף):

אחדים, השליח שאינו בשר ודם הוא בעל חזות אנושית (47). מימי שיבת ציון ואילך מכונים שליחים אנושיים: "מלאכים". על פי סגנון ספר חגי, הנביא הוא מלאך ה': "ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'" (חגי א' 13). על פי כותב דברי הימים, כך מכונים הנביאים: "וישלח ה' אלהי אבותיהם עליהם ביד מלאכיו השכם ושלוה... ויהיו מלעבים במלאכי אלוהים ובזים דבריו ומתעתעים בנביאיו" (דברי הימים ב' ל"ו 15-16) (48)\* יפי מלאכיי הכהן המשיב רבים מעון ומלמד תורה, מכונה: "מלאך ה' צבאות". (מלאכי נ' 7-6).

2. המשמעות התיאולוגית של שיגור מלאכים.  
רופא (49) סובר כי על פי האמונה הקדומה במלאכים, הכותבים

שמות כ"ג 20, ל"ג 2, שמואל ב' כ"ד 18, דברי הימים א' כ"א 15, ועוד. פעמים רבות מכונה הדמות השמימית: "מלאך ה'":

בראשית ט"ז ז, במדבר כ"כ 22, מלכים ב' א' 3, ישעיה ל"ז 36, תהילים ל"ה 5, ועוד. ניוסון, "מלאכים", עמ' 298, טוען שהמשמעות הרווחת של הכינוי "מלאך", קשורה בשליחות אלוהית. 42. בסיפור לוט מתחלף הכינוי "מלאכים" (בראשית י"ט 2), אשר בכוחם להפוך את מדום (שם 21-22), ב"אנשים" (שם 8, 10, 12, 16); בסיפור מנוח, מלאך ה' הנראה כ"איש אלוהים ומראהו כמראה מלאך אלוהים נורא מאד" (שופטים י"ג 6), מתנהג כאדם עד שהוא נשאל לשמו ואז הוא מזוהה לרואיו כמלאך ה' (20-21).

48. ראה גם ישעיה מ"ב 19, ומ"ד 26. כתבה על כך יפת, "אמונות", עמ' 128. ראה שם הערה 422; אף דברי מלאך ה' בבוכים (שופטים ב' 1-4) מנוסחים כתוכחה נבואית. ניוסון, "מלאכים", עמ' 249, כותב כי מלאך ה' שדיבר בבוכים הוא בן אדם. רופא, "האמונה", עמ' 256-271, עומד על המשמעות האנגלולוגית של הסיפור.

49. רופא, "האמונה", עמ' 11-78.

הכותבים ייחסו לפמליה של מעלה (60) כח מיתולוגי (61). סיפורי התגלות המלאכים במציאות הריאלית, מצויים בסיפורי האבות (62), בסיפורי ראשית האומה (53), בסיפורי השופטים (54),

50. ישנם כינויים רבים לברואים השמימיים במקרא: "בני אלוהים" (בראשית ו' 2, איוב א' 8, ב' 1, ל"ז), "בני אלים" (תהילים כ"ט 1, פ"ט ז), "אראלים" (ישעיה ל"ג ז), "שרפים" (ישעיה ו' 2), "חיות" ו"אופנימ" (יחזקאל א' 25-5, ג' 13, י' 19-5), "כרובים" (שם י' 19-5), "קדושים" (תהילים פ"ט 8, 8, איוב ט"ו 15), "שמים" (תהילים פ"ט 8, איוב ט"ו 15, ועוד), "משרתים" (תהילים ק"ג 21), "עדת אל" (תהילים פ"ב 1), שרים שמימיים (יהושע ה' 14, דניאל י' 20-21). הברואים השמימיים הללו משמשים כפמליה של מעלה. ראה על כך בהרחבה אצל ליכט, "מלאך ה'", עמ' 976-990, ואצל ניוסון, שם, עמ' 248-253 \*

51. דוגמות של שילוב המיתוס בסיפורי המקרא, ראה אצל קרוס, "מיתולוגיה", עמ' 82-90. ישנה אפשרות לפרש את הסיפורים בהם מוזכרים מיתוסים כפולמוס אנטי מיתולוגי. ראה צ'ילדס, "מיתולוגיה", עמ' 50-59, שפירש את סיפור "בני האלוהים ובנות האדם" (בראשית ו' 1-4), כפולמוס אנטי מיתולוגי, ואת סיפור המלאך שרצה להרוג את בנו של משה (שמות ד' 24-26), ראה כעיבוד של מיתוס לסאגה (עמ' 85); על עריכה אנטי מיתולוגית בסיפור "בני האלוהים ובנות האדם", ראה בהרחבה אצל הנדל, "בני אלוהים", עמ' 13-28.

52. סיפורי הגר (בראשית ט"ו 7-14, כ"א 10-19), סיפורי אברהם ולוט (שם י"ח 1-22, י"ס 1-25, כ"כ 18-11), סיפורי יעקב (שם ל"ב 1, ל"ג 24-29). פעמים מתגלים מלאכים ליעקב בחזון (שם כ"ח 12, ל"א 13-11).

53. סיפורי משה (שמות ג' 2, ד' 24-28), והכתובים המספרים על מלאך המוציא ממצרים (שמות י"ד 19, כ"ג 20-24, ל"ב 34 - ל"ג

4, במדבר כ' 16, יהושע ה' 13-15).

54. סיפור גדעון (שופטים 11-24), וסיפור מנוח (שופטים י"ג 2-25).

ובסיפורי אליהו (66). אולם על פי ליכט (68), המלאכים המופיעים כחזון הנבואי, אינם מתגלים במציאות הריאלית, כפי שמסופר על המלאכים בספרות ההסטוריוגרפית, אלא הנביא בא במקומו של המלאך כשליח אלוהי.

על פי אופנהימר הספרות של ראשית הבית השני מעידה על "תודעת הריחוק" (67) של אלוהים מבני אדם. יפת (58) טוענת: "הקו הבולט בתפיסת אלוהים בכל הספרות היהודית של תקופת הבית השני, בספר דברי הימים כאחד מביטוייה, הוא הטרנסצנדנטאליות של אלוהים" גישה זו הצמיחה את החזונות האפוקליפטיים. אל החוזה האפוקליפטי מתגלה מלאך "עד שמגע ישיר הוא מן הנמנעות" (69). רופא (80) טוען כי בספורים על מלאכים מימי בית שני (81), "נתפס מלאך ה' כמתווך נחוץ למשא ומתן של ה' עם בני אדם ואפילו עם נביאים".

---

55. מלכים א' י"ט 5, ז, מלכים ב' א' 3, 16 בתקופות אחרות סיפורים על מלאכים המופיעים במציאות הריאלית אינם מצויים מלבד שני חריגים: סיפור מניית העם בימי דוד (שמואל ב' כ"ד 16-17, דברי הימים א' כ"א 27-15), וסיפור מפלת סנחריב (מלכים ב' י"ט 36, ישעיה ל"ז 38, דברי הימים ב' ל"ב 21). 56. ליכט, "מלאך ה'", עמ' 982.

57. אופנהימר, "חזונות", עמ' 148: "בניגוד קוטבי לספרות הנבואה הקלאסית, שנכתבה מתוך תודעה של קירבת אלוהים, מעידה הספרות של ראשית ימי הבית השני על תודעת הריחוק"; בלנטיין, "אל מסתתר", עמ' 157-163, דן בתחזקות מוטיב "הסתרת פנים" בספרות המקראית המאוחרת. לדעתו, הסיבה כ הביטוי שכיח, נובעת מההשפעה של ההשקפות הרווחות במזרח הקדום על ריחוק האל מן העולם (עמ' 163-180).

58. יפת, "אמונות", עמ' 112.

59. אופנהימר, שם, עמ' 150.

60. רופא, "ספר בלעם", עמ' 59.

61. על פי פי רופא, שם, הסיפורים בהם מופיעים מלאכים: אתון בלעם (במדבר כ"ב 22-35), בסיפור אליהו ושליחי אחזיה (מלכים ב' א' 3, 15), בסיפור גורן ארנן על פי דברי הימים א' (כ"א 15-30), ובחזונות זכריה (א' ו'), הם מימי בית שני.

על פי אופנהימר (62) חזונות זכריה (א'ח'), תאורי המרכבה ביחזקאל א' (63), ותאורי ירושלים בהווה (ח'י"א) ובעתיד (מימ"ח), מהווים שלבי מעבר בין נבואה קלאסית לחזונות אפוקליפטיים. על פי רופא (84) הכותבים המאוחרים השתיקו את סימני ההיכר הפאגאניים מהכתובים המקראיים והמלאכים הורדו לדרגת משרתים חסרי רצון ומגמה עצמיים. בכל הסיפורים על המלאכים, אף אם הסיפורים הללו שומרים על זיקה של אמונה קדומה במלאכים (85), הרי העריכה האנטי - אנגלולוגית, שומרת על זיקת המלאכים לה'.

#### ב. שיגור נביאים

1. מיהות הנביאים.

על פי סיפורי מתן תורה (66), הפחד מהאש הגדולה, הוליד בקשה של העם למינוי משה כמתווך בין העם לבין אלוהים, והסכמת אלוהים לבקשת העם גרמה להוצרות מנגנון תיווך בין האל לבין העם. על פי ספר דברים, בקשת העם אכן נתקלת בתגובה חיובית: "היטיבו כל אשר דברו" (דברים ה' 25), וחוק הנביא (דברים י"ח 15-22), ממסד את הקשר בין ה' לבין העם כולו, כקבוצה. המתווך בין ה' לבין העם מתמנה על ידי אלוהים, כדברי הכתוב: "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ואשים דברי בפיו" (דברים י"ח 18). על כן מלבד משליחות בלעם

- 
62. אופנהימר, שם, עמ' 161-168.
63. ראה צימרלי, "יחזקאל", עמ' 131 הלומד מהביטוי בעל הנושא הסתמי: "ויאמר אלי" (יחזקאל ב' 1, 3, ג' 1, 4, 10, ועוד), כי האל מסתתר, ומרוחק מן הנביא.
64. רופא, שם עמ' 89.
65. על האמונה הקדומה במלאכים, ראה לעיל עמ' 16-18.
66. שמות כ' 15-18, דברים ה' 20-28, י"ח 16-18.

אל בלק (67) הסיפורים על שליחים אנושיים לבני אדם מיוחסים לישראלים (68).

67. בשני הנאומים הראשונים של בלעם המספר מציג את דברי בלעם כשליחות אל בלק (במדבר כ"ג 5, 16). על פי הסיפור ישנו סרוב אלוהי בראשית הסיפור (שם כ"ב 12), ולבסוף התקיימה השליחות המלווה באזהרה חמורה לציות מוחלט (שם 20, 35). סיפור השליחות הנבואית של בלעם מוצג בדרך חריגה, ואין הוא מייצג אסכולה המאפשרת שליחות אלוהית לנוכחים.

68. אליפז התימני נשלח על ידי ה' להקריב קורבן לכפרה יחד עם רעיו (איוב מ"ב 7-8). אולם אין בשליחותו ציווי לדבר בשם ה'. על כן אין לראות בסיפור זה שליחות אלוהית; דברי פרעה נכה אל יאשיהו, על פי כותב דברי הימים: "חדל לך מאלהים אשר עמי ואל ישחיתך" (דברי הימים ב' כ"א 21), מתיחסים ל"פי אלהים" (שם 22). על כן ניתן לכאורה להסיק, כי על פי כותב דברי הימים, פרעה נכה הוא שליח אלוהי ליאשיהו המצווה עליו להמנע להלחם עמו. דברי פרעה נכה חסרים בנוסח במלכים ב' כ"ג 29, אולם ב"עזרא החיצוני", א' 24-26, מוזכר כי נשלח על ידי ה', ופרעה נכה מזכיר: "ה' אלוהים" (25). על הבדלי הנוסח והמשמעויות התיאולוגיות וההסטוריות הנלמדות מכך, ראה סקירה אצל טלשיר, "שלוש מיתות", עמ' 213-236. ר' יוסי בר יהודה (מסכת סופרים ד' ט'), טוען שאיזכור: "אלוהים" (דברי הימים ב' ל"ה 21) מפי פרעה לנכה הוא: "לשון קודש" (אלוהי ישראל). רש"י, רד"ק, ורלב"ג על דברי הימים ב' ל"ה 21-22, מסבירים כי פרעה נשלח על ידי נביא ישראלי. כך סוברים דילרד, "דברי הימים ב'", עמ' 292, וגיונס, דברי הימים", עמ' זז, וסלמן, "דברי הימים ב'", עמ' 541-542. אולם התנא בתוספתא, "תעניות", עמ' 1095 (ראה שם סקירה של ליברמן), ורי יהודה בשם רב, בבבלי תענית, כ"א ע"ב, סובר שאלוהים הנזכר כאן, הוא אלוהי פרעה נכה המצרי. יפת, "אמונות", עמ' 50-52 (בפרושה על דברי הימים, עמ' 1058-1052, מובאים הדברים בקצרה), סוברת כי ניתן ללמוד מהסיפור כי המלך הישראלי "מחויב להכיר באלוהי העמים כשליחיו ומבצעי רצונו של ה'" (עמ' 51). על פי עודד, "דברי הימים ב'", עמ' 276-277, אפשר לומר כי פרעה נכה משמש שליח אלוהי, אף אם הוא מתכוון לאלוהיו. דומה הדבר לתפיסה המקראית כי הנוכחים עושים את

2. אופי השליחות.

השליחים הישראלים מוסרים נבואות תוכחה (69) ונבואות נחמה (70), הן לישראלים והן לנוכרים. ישנם סיפורים על שליחויות אלוהיות ליחידים (71), אך בכל המקרים הנמענים הם דמויות המייצגות ציבור רחב. על פי רוב, דברי ה' באמצעות שליחים אנושיים, נאמרים בפני שומעים ישראלים (72), אולם תוכנן, מיועד לעיתים לקבוצות ישראליות (73) ולעיתים לקבוצות נוכריות (74). על פי הופמן (75): "הנביא אומר לעמו שלו דברים על גורלם של עמי נכר". ישנם שני סיפורים על שליחות של ישראלי עבור נוכרים בארצם:

- 
- דבר האלוהים, בידועין או בעקיפין: מלך אשור (ישעיה י' 5-6), המדים (שם י"ג 3-4, 17), הבלים (ירמיה נ"א 20-24, חבקוק א' 6), וכורש (ישעיה מ"ד 28 - מ"ה 1-5) הם עושי דברו של ה'. דומה לכך הכבדת לב פרעה (שמות ט' 12, י' 1, 27, י"ר 4) וסיחון (דברים ב' 30) על ידי ה'. על פי האמור לעיל, אין הכרח ללמוד מהכתוב בדברי הימים ב' ל"ה 21-22, כי ה' דיבר עם פרעה נכה ושלח אותו אל יאשיהו. 69. לישראלים: שופטים ב', שמואל א' ב', ירמיה א'-כ"ט, ועוד. לנוכרים: ישעיה ל"ד, ירמיה כ"ה 16-38, נ"א, ועוד.
70. לישראלים: ישעיה ל"ה, מ' 1-28, ירמיה ל'-ל"ג ועוד. ישנן נבואות ופסוקי נחמה גם לנוכרים: ישעיה י"ט 18-25, ירמיה מ"ח 47, מ"ט 39.
71. עבור ישראלים: שמואל א' ב' 27-36, כ"ב 5, ירמיה כ"ח 13-16, ועוד; עבור נוכרים: פרעה (שמות ה' 1, 3, ז' 14-18, ועוד), בן הדד (מלכים ב' ח' 14-1), וסנחריב (מלכים ב' י"ט 32-34, ישעיה ל"ז 33-35), ועוד.
72. שמות ג' 14, שופטים ו' 8-10, מלכים א' י"ב 22-24, ישעיה ו' 8-10, ירמיה ז' 2, כ"ו 2, ז ועוד.
73. משה (שמות י"ט 7, כ"ד 3, ויקרא כ"ג 44, ועוד), איש אלוהים (שמואל א' ב' 27-36), יחזקאל (יחזקאל ב' 3, ג' 4, 11) ועוד.
74. ישעיה י"ג כ"א, ירמיה מ"ו - נ"א, יונה ג' 4, ועוד.
75. הופמן, "הנבואות", עמ' 309.

נבואת אלישע לחזאל בארם (מלכים ב' ח' 7-15) (1)76 ושליחות יונה לאנשי נינוה (יונה א' - ג'). למרות העוררין (??) על האמינות ההיסטורית של הסיפורים הללו, הסיפורים הללו מעידים על תפיסה של המספרים, כי יתכנו מקרים בהם פעלו נביאי ישראל אצל הגוים בארצותיהם. הסיפורים המקראיים מתארים מאמצים של השליח האנושי לבאר את דברי האלוהים לשומעיו. השליח משתמש ברטוריקה (78): במעשים סמליים (79), במשלים ובחידות (80), ובסגנון ספרותי הנועד למשוך

---

76. הציווי האלוהי אליהו להגיע לדמשק ולמשוח את חזאל (מלכים א' י"ט 15), אינו מעיד על דוגמה נוספת של שליחות ישראלית לארץ אחרת. אמית, "מלכים א'", עמ' 182, טוענת שפסוקים 15-18, המזכירים את משיחת חזאל ויהוא אינם שייכים לסיפורי אליהו אלא הם שייכים לסיפורים המוזכרים במלכים ב' ח' 7-15, ט' 1-10. הסיפורים הוזכרו כאן כדי להדק את סיפורי אליהו לסיפורי אלישע; על פי האוזר, "מהכרמל", עמ' 74-75, הרוח, הרעש והאש שחזה אליהו (מלכים א' י"ט 11-12), מרמזים על מלחמתם הארוכה והקשה של אליהו וממשיכי דרכו בעבודת הבעל.

77. רופא, "מלכים ב'", עמ' 65, וסימון, "ספר יונה", עמ' 291-298, והנ"ל, "יונה", עמ' 10-15. קויפמן, תולדות ב', עמ' 279, טוען שסיפור מסע אלישע לדמשק הוא אמיתי. אברמסקי, בתוך גבריהו, "הסיפורים", עמ' 188-198, טוען כי היתה קונסטלציה פוליטית שאפשרה מגעים של אלישע בדמשק; על הרקע ההסטורי לסיפור זה ראה כוגן ותדמור, "מלכים ב'", עמ' 91-93.

78. על הנביאים כ"נואמים פומביים", כתב צבת, "הנביאים", עמ' 147-151; על הדינמיקה הציבורית של הנביאים והמשוב הציבורי לפעולתם כתב אוברהולט, "ערוצים", עמ' 17-25.

79. דוגמות מעטות לכך: ישעיה הלך ערום ויחף כדי להמחיש את גלות מצרים וכוש (ישעיה כ'); ירמיהו קנה אזור והטמינו, כדי להמחיש את הקשר בין עם ישראל לה' (ירמיה י"ג 1-11); יחזקאל נהג כגולה, כדי להמחיש את גלות ירושלים (יחזקאל י"ב 1-16), ועוד; ראה ביבליוגרפיה על כך במבוא, עמ' 4, הערה 7, על מעשים סמליים המבוארים בדרך מילולית, ראה שם הערה 8. כגון: משל הכרם ביסעיה ה' 1-7, משל התאנים בירמיה כ"ד,

את ליבם של שומעיו (81). על פי צבת (82) י המעמד המשותף של הנואם וקהלו, שותפות הלשון, ידיעת עניני ההוה, ידיעת הרקע החברתי ורגישות להווי ולרוח הזמן מולידים קומוניקציה בין הנביא לקהלו. אוברהילט (83) טוען כי ההכרזה הנבואית מקבלת אישוש על ידי אות כאשר המשוב הציבורי מחייב זאת, על כן ישנה חשיבות טקטית לאופן בו בוחר המתווך האנושי להעביר את המסר האלוהי לקהל היעד. יתכן כי הסגנון הרטורי של השליחים האנושיים של אלוהים מנסה לאזן את החיסרון (ריחוק מאלוהים) שנוצר עקב התיווך. בימי שמואל, אליהו ואלישע ישנן לצד הנביא קבוצות של אנשים

(84) מתלמידים (85)\* אופנהימר (88) טוען כי על פי הסיפורים הללו ישנה "דמוקרטיזציה של הנבואה". על כן רוח ה' (אכסטאזה) (87), איננו קניינו הייחודי של חוג מסוים, אלא הוא "הנכס הפוטנציאלי של העם כולו".

ומשל הנשר והארז ביחזקאל י"ז, ועוד.

81. משחקי מלים: לשון נופל על לשון, צליל נופל על צליל וכיוצא בו. צבת, שם, עמ' 148, מציין כי הטקטיקה של הנאום החי של הנביא: הטעמות, הפסקות, גובהי צליל, מהירויות, תנועות גוף הנואם, פנייתו המתחלפות לחלקים שונים של הקהל וכיו"ב, נועדו לקרב את המסר האלוהי לשומעיו.

82. שם עמ' 148.

83. שם עמ' 22-23.

84. "חבל נביאים": שמואל א' י' 5, 10. "להקת נביאים": שם י"ט 20-24. "בני נביאים": מלכים ב' ב' 2-7, 23-15, ד' 38-41, ה' 22, ו' 1-7.

85. ראה פטרסון, "תפקידים", עמ' 16-34, העוסק בדרך בה אנשים רבים יכולים לקבל הכשרה להנבא; דוגמה לכך היא תיאור שמואל "נצב" על להקת הנביאים הנבאים (שמואל א' י"ט 20).

86. אופנהימר, "הנבואה הקדומה", עמ' 147.

87. אופנהימר, "נבואה", עמ' 706, כותב: "הנביאים הקדומים הם אכסטטיסטיקאים ששורה עליהם רוח ה'". רופא, "מבוא", עמ' 54, מכנה תופעה זו: "אנטוזיאסמוס". סקירות על האכסטאזות הנבואיות ראה אצל אופנהימר, "אקדמות", עמ' 45-62, ואצל

3. המשמעות התיאולוגית של שייגור נביאים.  
על פי דברי ה' לאחר חטא העגל, הקשר של ה' עם ישראל באמצעות

מלאך (88) הוא: הדבר הרע הזה (שמות ל"ג 4), כפי שנאמר: "ושלחתי לפניך מלאך... כי לא אעלה בקרבך" (שם 3-2). על כן ניתן לומר כי הקשר הישיר בין ה' לבין בני אדם עדיף על קשר באמצעות תיווך (89). אולם על פי אפיזודה מסיפור "מעמד הר סיני" (דברים ה' 20-24, י"ח 16), ניתן שבח לבקשת העם למינוי שליח: "היטיבו

כל אשר דברו" (דברים ה' 25) (90). ניתן לומר כי השבח האלוהי לבקשה למנות שליח אנושי לתווך, אינו מלמד על עדיפות של קשר באמצעות תיווך, אלא על הסכמה אם המצוי. שכן דברי משה בשעת האצלת

פטרסון, "אכסטאזה", עמ' 270-288.

88. ענבר, "הנה אנוכי", עמ' 83-90, מדמה את המלאך לשלושה מדריכים מלבד ה' לישראל במדבר: חובב (במדבר י' 31), עמוד ענן ואש (שמות י"ג 22-1) וארון ברית ה' (במדבר י' 33). על פי ענבר, מסורת המלאך רואה במלאך כח עצמאי והדבר דומה ל"רוח טובה" המוזכרת במכתב שנמצא במארי. אברהם, "הנה אנוכי", עמ' 278-281, מוסיף כי יש שלוש מסורות נוספות אודות מדריכי ישראל במדבר: משה (שמות ל"ב 1), ענן (במדבר ט' 15-23) וצירעה (שמות כ"ג 28-33). על כן יתכן כי על פי הדעות הללו, הסיפורים על המדריכים במדבר, מעידים על מסורות העוסקות בהכוונת הנוודים כמדבר ואין הדבר מלמד על איכות הקשר שבין ה' לבין עם ישראל.

89. אלישע שלח מלאך לנעמן הניצב בפתח ביתו (מלכים ב' ה' 9-10) ולא דיבר עימו פנים אל פנים. על פי זקוביץ, "גבה", עמ' 54, שייגור מלאך מלמד על גינוני כבוד. למדים אנו מכך ששייגור מלאך מלמד על ריחוק השולח מנמענו.

90. הניסוח בדברים י"ח 17: "הטיבו אשר דברו"; בקצת מכתבי היד בנוסח המסורה, בתרגום השבעים ובתרגום הסורי, על הפסוק בדברים י"ח 17, מופיע נוסח דומה לדברים ה' 28: "הטיבו כ אשר דברו".

הרוח על אלדד ומידד: "מי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' רוחו עליהם" (במדבר י"א 29), מלמדים כי ישנה משאלה לקיום קשר ישיר לעם שלם. על פי יונגמן (91), חזונו האסכטולוגי של יואל: "בימים ההמה אשפוך את רוחי על כל בשר בניכם ובנותיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי" (יואל ג' 1-2), הוא אידיאליזציה של משאלתו של משה.

---

91. יונגמן, יואל עמ' 69.

VI. מעשי ה' המכוונים אל בני אדם (82)  
הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם נתפסים כתקשורת לא מילולית מן ה' אל בני אדם.  
הנמענים, לומדים באמצעותם לכבד את ה', מבררים דרכם את רצונו, וכך הם לומדים כיצד לציית לה'.

א. מעשי ה' בטבע

תיאורי המקרא על בריאת העולם (93) והנהגתו על ידי ה' (94)

נתפסים כמעשים של ה' (95). על כן פגעי טבע (96), כגון: בצורות, מכות ומגפות מחד גיסא, וניסים (97)  
מאידך גיסא, מלמדים את

הצופה בהם כיצד נשפטים מעשיו לפני ה'. פירוש תיאולוגי של המאורעות יוצר מנגנון של שכר ועונש.  
הופעת ה' היוצרת שינויים

---

92. להלן אציג ראשי פרקים של האלמנטים הלא מילוליים בתקשורת של ה' לבני אדם. דיון מורחב  
ייערך בפרק העוסק בכך, לקמן בעמ' 34-54.

93. בראשית א'-ב' 14, ישעיה מ' 22, 28, מ"ה ז, ירמיה י' 12, תהילים ע"ד 17-18, פ"ט 12-13 איוב י"ב 9,  
ל"ח - ל"ט, ועוד.

94. ישעיה מ"ו 10-12, ירמיה ל"ב 17-22, נחום א' 2-9, תהילים י"א 4-5, דברי הימים ב' כ' 8, ועוד.

95. ראה תהילים קמ"ז, איוב י"ב 9 ועוד; יעקב, "תיאולוגיה", עמ' 144-149, עוסק בהרחבה כתפיסה  
הרואה בהי, "בורא העולם" שולט בקוסמוס; על המשמעויות התיאולוגיות של תופעות הטבע, הקבועות  
והמיוחדות, ראה לקמן, עמ' 35-38.

96. בברית סיני (ויקרא כ"ו 14-28) ובברית ערבות ירחו (דברים כ"ח 15-83) ישנם איומים בבצורות  
ובמחלות על עוברים הברית; בסיפור מפקד העם בימי דוד נזכר מלאך ה' המכה את עם ישראל בדבר  
(שמואל ב' כ"ד 14-17, דברי הימים א' כ"א 13-27); על פי נבואת זכריה, עמים שלא יעלו לחוג את חג  
הסוכות צפויים לבצורת ולמגפה (זכריה י"ד 12-19).

97. סקירה על הניסים ועל הגדרתם, ראה אצל בן עמוס, עמ' 29-69, ואצל זקוביץ, "נס", עמ' 845-856.

בטבע (תיאופניה) (98) מלמדת את הצופה בה על כוחו של ה' ומלווה, במקרים רבים, במסר מילולי המבאר אותה (99).

**ב. סימנים אלוהיים**

ישנן תופעות במציאות המוצגות כסימנים אלוהיים בעלות משמעויות הניתנות לבני אדם. האות הניתן על ידי נביא (100), האש המלחכת את הקורבן (101), עמוד הענן ועמוד האש (102), מלמדים את הצופים בהם, על רצון אלוהי (103).

על פי המקרא, ישראלים (104) יכולים לבקש מה' מידע, באמצעות דרך לא מילולית. המנהיג הישראלי מבקש לדעת עתידות על ידי שאלה באורים ובתומים הנמצאים על לב הכוהן (105), וישראלים יכולים לדעת את רצון האל על ידי הטלת גורלות (108).

- 
98. על התיאופניה, הגדרתה ומשמעותה, ראה בהרחבה בספרים העוסקים ב"תיאופניה": ירמייאס, "תיאופניה", וקונץ, "התגלות", ועוד. ראה סקירה אצל היברט, "תיאופניה", עמ' 505-511.
99. על המסר האלוהי המלווה לתיאופניה, ראה בהרחבה לקמן עמ' 35, הערה 5.
100. שמות ד' 9-1, דברים י"ג 2, ישעיה 17-10, ועוד; על משמעות המונח: "אות", ותפקידו להוכיח דברי נבואה, ראה בהרחבה פישביין "לענין" עמ' 213-230.
101. בראשית ט"ו 17, ויקרא י' 24, מלכים א' י"ח 38, דברי הימים ב' ז' 1.
102. שמות י"ג 22-21, מ' 36-38, במדבר י' 15-23, 34.
103. על הרקע והסיבות של התופעות הללו, ראה לקמן, עמ' 39.
104. על המשמעות התיאולוגית של ההבדל בין ישראלים לנוכרים, ראה לקמן בעמ' 49-51.
105. על הדעות השונות על משמעות האורים והתומים ראה סקירה אצל טור סיני, "אורים", עמ' 183-179; ואצל קרייר, "ניחוש", עמ' 273-276. ראה על כך לקמן בעמ' 40-42.
106. ראה על כך לקמן בעמ' 42-44.

### חלומות

ישנם סיפורים על מסרים ספציפיים של ה' לבני אדם בדרך לא מילולית. מראות החלום, גם כאשר אין בו דיבור אלוהי (107), נתפסים על ידי כותבי המקרא כמסר אלוהי, כפי שאומר אליהוא: "בחלום בחזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים בתנומות עלי משכב אז יגלה אזן אנשים ובמסרם יחתם" (איוב ל"ג 15-16). על פי הפתרונות שהמספרים מציגים במהלך הסיפורים ניתנת לחלום משמעות של אנפורמציה אלוהית המועברת לנמען האנושי באמצעות חלום. חלומות ללא דיבור אלוהי מאפיינים סיפורים על קשר בין ה' לנוכרים (108(1)

---

107. על החלומות הנתפסים כדרך של דיבור אלוהי, כדברי הכתוב: "גם בחלום אדבר בו" (במדבר י"ב 8), ראה לעיל עמ' 12-13; על תפקיד החלום, כאמצעי להעברת מסר, ראה לקמן בעמ' 44-47.  
108. סיפור יוסף הוא הסיפור היחידי על ישראלי שחלם חלומות ללא דיבור אלוהי: בראשית ל"ז 7, 9; המראה בחלום יעקב (שם כ"ח 12) מקדים דיבור אלוהי (שם 13-15).

V. השוואת הקשר בין ה' לאנשים מישראל לקשר בין ה' לנוכרים

א. הברית מיוחדת את הקשר בין ה' לבין עם ישראל

על פי כתובים רבים במקרא: ה' בחר בעם ישראל - (109), וכתר

עימם בריתות (110). מנדנהל (111) מדמה את הבריתות בין ה' לישראל לבריתות חסות (בריתות וסאליות) חיתיות בין אדונים לוסאלים. על פי מנדנהל (112), ישנם רכיבים בחוזים ואסאלים, אשר יש להם דמיון באפיון יחס ה' לישראל, בנאומי הגאולה במצרים (113), בנאומי הבריתות במדבר סיני (114), בנאומי הבריתות המיועדים להאמר בסמוך לכניסה לארץ ישראל (115), ובנאומי הברית בזמן

- 
109. ראה מלכים א' ג' 8, ישעיה י"ד 1, ישעיה מ"א 8-9, מ"ד 2-1, יחזקאל כ' 5, תהילים ל"ג 12, קל"ה 4, ועוד;  
אייכרודט, תיאולוגיה 2, עמ' 71, רואה בבחירת עם ישראל תפיסה המתאימה לכל המקראות.  
110. ישנן בריתות מימי האבות: (בראשית ט"ו 7-21, י"ז), בימי משה (שמות כ"ד 8-1, דברים כ"ז 9-9 - כ"ח 68, כ"ט 9-28), בימי יהושע (יהושע כ"ד 1-27), בימי יהוידע (מלכים ב' י"א 17, דברי הימים ב' כ"ג 16), בימי אסא (דברי הימים ב' ט"ו 9-16), בימי יאשיהו (מלכים ב' כ"ג 1-3, דברי הימים ב' ל"ד 31-32), בימי ירמיהו (ירמיה י"א 8-1, ל"ד 8-11) ובימי נחמיה חתמו אמנה (נחמיה י'); על הקשר בין בחירת עם ישראל על ידי ה', לבין נאמנות לברית בין הצדדים, ראה בהרחבה אצל ראולי, "ההוראה", עמ' 45-68, ואצל נובק, "הבחירה", עמ' 138-182.  
111. מנדנהל, "ברית", עמ' 50-76. ראה גם הרטום, "ברית", עמ' 348-349, ברייט, "ברית", עמ' 34-36, אלטמן, "על טיבו", עמ' 72-85 ועוד.  
112. עמ' 58-76; דיון נרחב על כתובים הקשורים לרכיבי הברית בין ה' לבין ישראל, ראה אצל ניקלסון, "אלוהים", עמ' 121-178.  
113. שמות ב' 23-ד', ו' 2-9, דברים ד' 1-40, ה'.  
114. שמות י"ט-כ"ד, ל"ד 10-27, ויקרא כ"ו 3-46.  
115. דברים י"א 26-31, כ"ו 16 - כ"ח 69, כ"ט 9-28.

הכיבוש וההתנחלות כפי שמסופר בספר יהושע (118).  
על פי אייכרודט (117) ניתן להציג שני עקרונות המהווים בסיס הברית (118) בין ה' לבין עם ישראל.  
א. קיימת הדדיות בברית בין ה' לעם ישראל.  
ב. עם ישראל מכיר בה' כאדון העולם.

ב. ההבדלים בקשר של ה' בין ישראלים לנוכרים  
על פי העקרונות הללו, ניתן להבין את ההבדל בין ישראלים ובין נוכרים בקשר עם ה'. ההכרה בה',  
והקשר הדדי בין ה' לבין ישראל מאפשר תקשורת קבועה והדדית. הישראלים מקיימים תפילות וטקסי  
פולחן לפני ה' מחד גיסא (119), וה' מדבר עם נבחרים בעם ישראל, ממנה מהם שליחים להגיד להם את  
רצונו מאידך גיסא (120). עיון בכתובים העוסקים בקשר המילולי בין ה' לבני אדם, הן באופן ישיר הן  
על ידי שליח מדבר (121), אינם מלמדים על הבדל  
איכותי (122) בין ישראל לנוכרים, אלא ההבדל הוא כמותי. אומנם

- 
116. יהושע ח' 30-35, כ"ג-כ"ד 1-28.  
117. אייכרודט, תיאולוגיה 1, עמ' 44-45.  
118. נות, "ההיסטוריה של ישראל", עמ' 95-97, טוען שהחברה  
הישראלית בתקופת ההתנחלות היתה אמפקטיונית. כלומר, ברית של  
שבטים אלו עם אלו המאוחדים במסגרת פולחנית אחת. על פי האמור כאן, העקרונות העומדים בבסיס  
הברית מתאימים הן לברית ומאלית הן לברית בין שווים; על סוגי הבריתות במקרא ועל ההבדלים  
ביניהם ראה בהרחבה אצל מקרתי, "ברית", עמ' 10-34; על הדומה והשונה בין הבריתות בישראל  
והבריתות במזרח הקדום, ראה אצל אלגביש, "מלחמה", עמ' 107-183.  
119. ראה אייכרודט, שם, עמ' 154-178.  
120. ראה בהרחבה לעיל עמ' 21-25.  
121. ראה בהרחבה לעיל, עמ' 15-25.  
122. אין המקרא מציין הבדל איכותי באופן ההתגלות האלוהית.  
פידלר, "חלום", עמ' 21, טוענת כי יש: "דגם התגלות חיוורת לאנשי האומות". דבריה מבוססים על  
העדר ציוני: שינה,

ישנם סיפורים על קשר מילולי בין ה' לנוכרים (123), ומסופר כי בלעם נשלח לדבר אל בלק (124), אך המקרים הללו אינם מלמדים על תקשורת קבועה של ה' עם הנוכרים ומינוי שליחים מקרבם. המקרים הללו הם מועטים ביחס לסיפורים על קשר בין ה' לבין ישראלים, הן בסיפורים. העוסקים בנבואה קדומה (126), הן בסיפורים העוסקים

---

יקיצה, זיקה למקום קדוש, התפעמות החולם, ותוכן המסר האפיזודלי, האופייניים לחלומות הנוכרים במקרא. המרכיבים שהזכירה פידלר, לא מעידים על הבדל איכותי בעוצמת ההתגלות. 123. אבימלך (בראשית כ' 7-3), לבן (שם ל"א 24), ובלעם (במדבר כ"כ 9, 12, 20, כ"ג 5-10, 18-24). פעמים מדבר מלאך ה'

עם בלעם (במדבר כ"ב 32, 35); בשני נאומים של בלעם (כ"ד 2-9, 15-24) לא מופיע דיבור ישיר של ה' אל בלעם, אך הנאום הראשון נאמר כאשר יש על בלעם "רוח אלוהים", ובלעם אומר בנאומים הללו: "נאום שומע אמרי אל" (כ"ד 4, 16), על כן מסתבר שאף באומים אלו הם דברי ה'. בספר איוב ה' מדבר עם איוב (איוב ל"ח - מ"א), ועם אליפז (שם מ"ב 7-8); שלוש פעמים במקרא ישנה תקשורת בין ה' לבין אישה שאינה מישראל:

דבר ה' אל חוה (בראשית א' 27-28), ושני סיפורים על התגלויות מלאך ה' אל הגר שפחת שרי (בראשית ט"ו 9-13, כ"א 17-15). יתכן שמיעוט הקשר בין ה' לבין נשים נוכריות קשור לאזהרות להתרחק מנשים נוכריות (שמות ל"ד 11-16, דברים ז' 1-4, יהושע כ"ג 12-13, עזרא ט"ו-י', נחמיה י' 31, ועוד). 124. כפי שנאמר: "וישם ה' דבר בפי בלעם ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר (במדבר כ"ב 5, ראה גם שם, 16).

125. על ה"חזוה", "הרואה" וה"נביא", בזמן הנבואה הקדומה, ראה סקירה אצל אופנהימר, "הנבואה", עמ' 278-281; מובינקל, "הרוח", עמ' 228, טוען כי ההבדל בין הנבואה הקדומה לנבואה הקלאסית הוא כי הנבואה הקדומה היא אכסטאטית: Still there is distinction between the prophet-epigony and the older nebbi'im. In the former the Spirit is no longer ecstatically experienced power but a traditional formula." הערה 87.

בנבואה הקלאסית (126). הנוכרים שאינם מכירים באדנות ה' אינם מקיימים קשר של ברית הדדית עם ה' (127). על כן יחס של ה' אל נוכרים, אינו קבוע. הקשר מתבטא באמצעות סדרי הטבע ועל ידי סימנים לא מילוליים אשר לא מצורפים להם ביאורים מילוליים (128).

---

126. אייכרודט, תיאולוגיה ב', עמ' 72-80, טוען כי ישנה התפתחות בקשר בין ה' לבין בני אדם. תחילה נתפס הקשר באמצעים מאגים (אפוד, אורים ותומים) וחזונות קדומים, בזמן הנבואה הקלאסית הקשר התמסד והתבטא ב"דבר ה'". יתכן כי אפשר להסיק מכך כי דיבור אלוהי קבוע מייחד את הנבואה הקלאסית.

127. הבריתות בין ה' לבין נח ובניו בסיפור התיבה (בראשית ו' 18), וברית הקשת (ט' 8-17), אינן עוסקות בתקשורת בין ה' לבין בני אדם, אלא כפי שטוען דמברל, "ברית", עמ' 34-38, שמטרת הברית היא להציל את העולם. סקירה על משמעות בריתות ה' לנח, ראה אצל הנ"ל, עמ' 11-43; דברי זכריה: "להפר את בריתי אשר כרתי את כל העמים", אינם עוסקים בברית ספציפית. ראה מיירס ומיירס, "זכריה", עמ' 270-271, המפרשים "עמים" כ"אנשים" (ראה בראשית מ"ח 4, מ"ט 10, מלכים א' כ"ב 28, מיכה א' 2), וכוונתו לישראלים הנמצאים בסביבתו. רש"י, בזכריה י"א 10 מפרש: בריתי אשר כרתי עם כל העמים עליהם שלא יזיקום". (ראה רד"ק וראב"ע). פולק, "זכריה", עמ' 243, מוסיף על דברי רש"י, וטוען כי זכריה מתנגד לדברי יחזקאל: "ולא יהיו עוד בז לגוים" (יחזקאל ל"ד 28). על פי האמור לעיל, אין ללמוד מן הכתובים הללו על ברית בין ה' לנוכרים המצדיקה תקשורת קבועה בין ה' לבינם.

128. אדון על כך בהרחבה במהלך העבודה.

ג. מסקנות  
על פי האמור לעיל, ישנם שלושה הבדלים עיקריים בקשר שבין ה' לבין בני אדם, בין ישראלים לבין נוכרים:

- א. התקשורת המילולית בין ה' לנמעניו, נפוצה יותר אצל ישראלים.
- ב. השליחות האלוהית באמצעות מתווך אנושי, ייחודית לישראלים.
- ג. תקשורת לא מילולית מאפיינת קשר בין ה' לנוכרים במקרא.

פרק שני  
מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לבני אדם

1. הסוגים השונים. הרקע והסיבות של קשר לא מילולי בין ה' לבין בני אדם  
א. פתיחה

תקשורת לא מילולית הוא אמצעי המקשר בין ה' לבין בני אדם. ישנם מקרים בהם נלווה למסר המילולי הסבר אלוהי מילולי (1). המכות שקיבל אבימלך וביתו (בראשית כ' 18), מוסברות בדרך מילולית בחלום, על לקיחת שרה מאברהם (שם 7-3). מראה המלאכים בחלום יעקב (בראשית כ"ח 12), מבואר על ידי אלוהים, וכוונתו: נוכחות האל, שמירתו ושבועתו ליעקב (13-15) (2). בעבודתנו נעסוק בסיפורים המתארים קשר לא מילולי הניתן מה' לבני אדם, כאשר הוא מגיע ללא באור אלוהי. הבנת המשמעות של הסימנים האלוהיים מלמדת על דרכי התקשרות בין ה' לבין בני אדם וניתן להסיק מכך מסקנות תיאולוגיות.

- 
1. בסיפור על ההתנהגות של האתון אל בלעם (במדבר כ"ב 21-34) ישנו באור של מלאך ה': "לך עם האנשים ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אותו תדבר" (שם כ"ב 34). אולם מסתבר כי להתנהגות האתון יש משמעות (ראה על כך לקמן, עמ' 40). והיא מלמדת את רצון ה', בדרך לא מילולית גם ללא הבאור. על כן הביאור של המלאך נאמר לאחר מעשי האתון ולא במהלכם. לפיכך מסתבר כי הסיפור העוסק בהתנהגות של האתון אל בלעם, דומה לסיפורים העוסקים במסרים לא מילוליים הניתנים לנוכחים ללא ביאור אלוהי.
2. דומים לכך: החלום של יעקב העוסק בצאן (בראשית ל"א 10), המוסבר על ידי מלאך אלוהים (13-12), הסיפור על המכות שה' נתן למצרים בארצם (שמות ז' 19 - י"ב 29), המוסברות בשליחות משה אל פרעה (ז' 17, 26, 27), המגיפה בימי דוד מוסברת על ידי גד הנביא (שמואל ב' כ"ד 10-16, דברי הימים א' כ"א 8-15), ועוד.

ב. מעשי ה' בטבע

1. תיאופניה.  
ישנם מקרים בהם מתוארת התגלות ה' בטבע (תיאופניה) (3). קונץ (4) טוען כי שני מרכיבי התיאופניה הם המראה והקול. במקרים רבים ישנו מסר מילולי אלוהי המלווה את התופעות הללו (6). החושים בתיאופניה נוהגים בהכנעה מוחלטת כלפי האל. עם ישראל נע לאהור במעמד מתן תורה מפני הקולות, האש והעשן (שמות כ' 15-18, דברים ה' 15-24), אליהו מכסה פניו באדרתו לאחר שחזה ושמע: רוח, רעש, אש וקול דממה דקה (מלכים א' י"ט 13), ישעיה נבהל כאשר נעו אמות הספים מקול השרפים והבית מלא עשן (ישעיה ו' 6), יחזקאל נופל על פניו לאחר שחזה מסע של חיות ואופנים, וראה מראה כבוד ה' (יחזקאל א' 28) ואיוב (6) למד להכנע ולהכיר כי "על כן אמאס וניחמתי על עפר ואפר" (איוב מ"ב 6) (ז). מלבד מסיפור איוב (6),

3. על התיאופניה, הגדרתה ומשמעותה, ראה בהרחבה אצל ירמייאס, "תיאופניה", וקונץ, "התגלות", ועוד. ראה סקירה אצל היברט, "תיאופניה", עמ' 505-511.  
4. קונץ, "התגלות", עמ' 40, כותב: "The theophany concerned with both visual and audible aspects of manifestations".  
5. לתיאופניה בסיפור מתן תורה מלווים חוקים הניתנים מהאל המתגלה (שמות י"ט-כ'). במראות התיאופניים ישנה שליחות נבואית. כגון: אליהו בחורב (מלכים א' י"ט 11), הקדשות ישעיה (ישעיה ו'), ויחזקאל (יחזקאל א'-ג'). בתיאופניות המתוארות אצל נביאי הכתב ובתהילים, ה' בא לשפוט הארץ. כגון: ירמיה ד' 23-26, יואל ג' 3, עמוס ד' 12-13, מיכה א' 3-4, חבקוק ג' 3-7, תהילים מ"ו 8, נ' 1-3, ועוד.  
6. ראה וריליאמס, "פיענוח", עמ' 59-72, מתיוס, "תיאופניות", עמ' 307-317, ועוד, הטוענים כי התגלות ה' אל איוב מן הסערה (איוב ל"ח-מ"א) היא תיאופניה; על ההבדל בין ישראלים לנוכרים, בענין זה ראה לקמן בעמ' 51-52.  
7. ראה רמב"ם, "מורה", עמ' שכ"ח, וקורטיס, "על איוב", עמ'

תיאורי תיאופניה המופיעים במקרא מתרחשים במני ישראלים (8).

2. כוחות הטבע.

ישנם מקרים בהם יש מסר אלוהי הניתן באמצעות כוחות הטבע. רובינסון (9) טוען כי הטבע הוא ההתגלות הפעילה של ה', ודרך דיבור אלוהי: "But simply to speak of Nature as a revelatory activity of God is too external a way of speaking to express the Hebrew attitude". זו, יתכן כי פגעי טבע, כגון: בצורות מכות ומגיפות הפוגעות ביחידים (10) או בקבוצות (11) נ מלמדים את הצופה בהם כי ה' הוא הנוגף והמרפא, כפי שנאמר בשירת משה: "ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלוהים עמדי אני אמית

ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מיד מציל" (דברים ל"ב 39) (12) הפירוש התיאולוגי של המאורעות הללו נתפס אצל כותבי המקרא

609-497, ועוד.

8. על שאלת מוצאו של איוב, ראה לקמן עמ' 51, הערה 92.

9. רובינסון, "השראה", עמ' 162.

10. מחלת הצרעת (ויקרא י"ג-ד, דברים כ"ד 8-9) והזיבה (ויקרא ט"ו) נתפסים כטומאות ומחייבים טקס טהרה. על פי זקוביץ, "גבה", עמ' 142-145, הצרעת נתפסת במקרא כעונש על אי הכרה בסמכות: מרים דיברה סרה במשה: במדבר י"ב 9-15 וגיחזי לא ציית לאלישע איש האלוהים: מלכים ב' ה' 20-27; השחין של איוב. נתפס כנסיון (איוב ב' 1-7).

11. המכות שניתנו למצרים שמאנו להוציא את ישראל מעבדות (שמות ד'-ב). בברית סיני (ויקרא כ"ו 14-28) ובברית ערבות ירחו (דברים 15-63), ישנם איומים בבצורות ובמחלות על עוברים הברית; בסיפור מפקד העם בימי דוד נזכר מלאך ה' המכה את עם ישראל בדבר (שמואל ב' כ"ד 14-17, דברי הימים א' כ"א 13-27; על פי נבואת זכריה, עמים שלא יעלו לחוג את חג הסוכות צפויים לבצורת ולמגיפה (זכריה י"ד 12-19).

12. ראה גם שמות ט"ו 26, ישעיה י"ט 22, הושע ו' 1, ועוד.

כישועה לזכאים ופורענות לחייבים, וכך מתקבל מנגנון של שכר ועונש המשותף הן לישראלים הן לנוכרים.

3. ניסים.

מקרים של ישועה (13) או פורענות (14), הנעשים בדרך היוצאת מדרך הטבע (ניסים) (15), נתפסים במקרא כפעולות אלוהיות.

ניסי ישועה המיועדים לכלל (16) נעשים רק לישראלים (17), אולם ניסי פורענות ישנם גם לנוכרים (18). כשר (17) מציג ארבע התנייות לניסי הכלל:

א. מצוקה מוצדקת הנענית בנס ישועה (19).

ב. מצוקה לא מוצדקת הנענית בפורענות (20).

---

13. כגון סיפור קריעת ים סוף (שמות י"ד - ט"ו), הצלת ירושלים מסנחריב (מלכים ב' י"ט 35-36, ישעיה ל"ז 36-35, דברי הימים ב' 21-23), ועוד.

14. השרפה בתבערה (במדבר י"א 1), פתיחת האדמה בזמן מרד קורח (שם ט"ז 23-35), ועוד.

16. כשר, "הניסים", עמ' 42-45, כותב על תפיסת הנס כתיאולוגיה המקראית; בן עמוס, עמ' 34-37, משיג עליו. ראה סקירה על תפיסת הנס אצל הנ"ל עמ' 29-59, ואצל זקוביץ, "נס", עמ' 505-511.

18. כגון: קריעת ים סוף (שמות י"ד-ט"ו 21), נפילת החומה באפק (מלכים א' כ' 30), ועוד.

17. כשר, "התפישה", עמ' 211-224.

18. כגון: נפילת אבנים מהשמים במעלה בית חורון (יהושע י' 11), עצירת גרמי שמים (שם 12-14), מפלת סנחריב מלכים ב' י"ט 36-35, ישעיה ל"ז 36-35, דברי הימים ב' 21-23, ועוד.

19. כגון המתקת המים במרה (שמות ט"ו 22-25), הוצאת המים

ברפידים (שם י"ז 1-7) ובקדש (במדבר כ' 1-13). ראה כשר, שם, עמ' 212-213.

20. כגון: האש בתבערה (במדבר י"א 3-12), מכת הנחשים במדבר (שם כ"א 4-9), ועוד. ראה כשר, שם עמ' 213-214.

ג. מצוקה שאינה מוצדקת הנענית בנס ישועה (21).  
ד. מצוקה בלתי מוצדקת מעיקרה הנענית בנס ישועה (22).

ניסי ישועה לפרט, מאפיינים סיפורים על ישראלים. על פי כשר (23), סיפור ריפוי נעמן (מלכים ב' ה' 19-1), מעיד על "רפלקסיה תיאולוגית אשר לא מן הנמנע באה היא להסביר מדוע זכה הנוכרי לישועה ניסית" (24).

הנוכחים בנפלאות האל בסיפורים המקרא מכירים בכוחו של האל, נכנעים, ומקבלים מסר ספציפי. בסיפורי ישועה המספר משבח את מקבל הישועה, כדברי הכתוב: "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו" (שמות י"ד 31) (25). בסיפורי פורענות המספר מגנה את הנענש, כדברי הכתוב: "וימתו האנשים מוצאי דיבת הארץ רעה במגפה לפני ה'" (במדבר י"ד 36) (28).

- 
21. כגון ירידת המן והשלו במחנה (שמות ט"ו 1-14), וקריעת ים פוף לאחר תלונת העם (שמות י"ד 31-10, תהילים ק"ו ז-8), ועוד. ראה כשר, שם עמ' 214, 217.
22. כגון: תלונת המתאוים בקברות התאוה (במדבר י"א 4-15, 23-34), וירדת המן והשלו על פי תהילים ע"ח 17-31, ק"ו 13-15. ראה כשר, שם עמ' 214-216.
23. כשר שם, עמ' 227-228.
24. זקוביץ, "גבה", עמ' 78-79, טוען כי נעמן מבטא בדבריו "הכרה מונותיאיסטית ברורה אך בעלת גון יהודי לאומי".
25. בבקיעת הירדן העם לומד כי ה' אל חי בקרבם (יהושע ד' 10) ומקבלים (עם ישראל ועמי הארץ) מסר ספציפי על גדולת יהושע, ד' 7, ה' 1. ירידת האש בהר הכרמל לימדה את העם: "כי אתה אלהים בישראל ואני עבדך" (מלכים א' י"ח 36). כותב דברי הימים, משבח את ה' ואת חזקיהו לאחר מפלת סנחריב (דברי הימים ב' ל"ב 22-23), ועוד.
26. ראה גם במדבר י"א 1, 33-34 ט"ז 32-35, שמואל א' ו' 19,

ג. סימנים אלוהיים

1. אותות.

ישנם אירועים המתפרשים כסימנים אלוהיים. האש המלחכת את הקורבנות (27) מלמדת כי האלוהים שעה אל מנחת האדם. מובינקל (28) טוען כי טקסים הקשורים בקורבנות סייעו לגילוי עתידות, ולכן מסופר על קורבנות סמוך לשאלה בה' בבית אל (שופטים כ' 6-28) (29). העננים על הארץ מלמדים על נוכחות אלוהית סמוך לבני אדם (30). על פי סיפורי המסע הישראלי במדבר הענן ביום והאש בלילה היוו סימן לעם מתי עליהם לנוע במסעיהם (31). לעיתים שליחים ישראלים הציגו בפני קהלם אות (32), כדי לאשש את דבר ה'. אוברהולט (33) טוען שהפלא ניתן כאשר המשוב הציבורי דרש זאת.

מלכים א' י"ד 4, דברי הימים ב' כ"ו 18-20, ועוד.

27. בראשית ט"ו 17, ויקרא י' 24, מלכים א' י"ח 38, דברי הימים ב' ז' 1.

28. מובינקל, תהילים ב', עמ' 53-54.

29. הרואה מקיים זבח לפני השמעת דבר האלוהים (שמואל א' ט')

27-22); ראה על כתובים נוספים הנלמדים בדרך הזו, כסקירה של קרייר, "ניחוש", עמ' 295-305.

30. שמות י"ט 9, כ"ד 15-18, מ' 34-38, מלכים א' ח' 10-11.

31. במדבר י' 23-15, 34, ראה גם שמות י"ג 21-22, מ' 36-38;

מן, "עמוד ענן", עמ' 15-30, דן במשמעות המיתולוגית של עמוד הענן ומציג מקבילה אוגריתית לתופעה זו; ענבר, "הנה אנוכי", עמ' 83-90, סובר כי היו לישראל שלושה מדריכים מלבד ה' לישראל במדבר: חובב (במדבר י' 31), עמוד ענן ואש (שמות י"ג 1-22) וארון ברית ה' (במדבר י' 33). אברהם, "הנה אנוכי", עמ' 278-281, מוסיף כי יש שלוש מסורות נוספות אודות מדריכי ישראל במדבר: משה (שמות ל"ב 1), ענן (במדבר ט' 15-23) וצירעה (שמות כ"ג 28-33); ראה השגות על שיטותיהם אצל טרופר, "הערות", עמ' 280-283.

32. שמרת ד' 1-9, דברים י"ג 2, ישעיה ז' 10-17, ועוד.

33. אוברהולט, "ערוצים", עמ' 22-23.

ישנם שלושה מקרים שבהם ארועים מתפרשים כסימנים אלוהיים לנוכרים: התנהגות האתון אל בלעם שהלך לקלל את ישראל (במדבר כ"ב 30-35), נפילת דגון בבית דגון באשדוד (שמואל א' ה' 1-5), היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'). שלושת הסימנים הללו מזהירים את הנוכרים מפני סכנה הצפויה להם (34), משום שמעשי הנוכרים מסכנים ישראלים או כלי פולחן ישראלים השבויים כידיהם (35).

## 2. אורים ותומים.

ישנם בישראל דרכים לגילוי עתידות באמצעים לא מילוליים. האמצעים הללו מתקיימים לאחר בקשה של ישראלים, ומעבירים מסר ספציפי מה'. הסימנים מותנים במשמעת לדרישות ה', ולכן ישנם מקרים בהם אין ה' עונה לדורשים אותו, כפי שמסופר בספר שמואל: "וישאל שאול בה' ולא ענהו ה' גם בחלומות גם באורים גם בנביאם" (שמואל א' כ"ח 6) (38). הכוהן הראש נושא על ליבו תמיד בתוך חושן המשפט אורים

---

34. בסיפור על האתון של בלעם, מלאך ה' היה חמוש בחרב (במדבר כ"ב 22, 31), ואיים על חיי בלעם (33). התנהגות האתון מרמזת לבלעם כי עליו לציית לה' כאשר הוא מוסר את דבר ה' אל בלק. נפילת דגון נפילת דגון מקדימה מגפה (שם 6-12), ומלמדת את הפלישתים: "לא ישב ארון ישראל עמנו כי קשתה ידו עלנו ועל דגון אלוהנו" (שמואל א' ה' ז). היד הכותבת בארמון בלשאצר מזהירה את בלשאצר לפני נפילת ממלכתו בידי מדי ופרס (דניאל ה' 28) ומלמדת אותו להמנע מגאווה (שם 19-22), ולא להשתמש בכלי המקדש (שם 23).

35. בלעם רוצה לקלל את ישראל. הפיכת קללתו לברכה נחשבת הצלה גדולה: דברים כ"ג 6, יהושע כ"ד 10, מיכה ו' 5, נחמיה י"ג 2; הפלישתים שבו את ארון ה': שמואל א' ד' 11, ה' ו' 1, ו' 1; בלשאצר השתמש בכלי המקדש: דניאל ה' 1, 23; אליצור, "ארון ה'", עמ' 76, טוען כי יש מקרים בהם יש "עונש משמים על עצירה חטיפה של נפש יקרה או כלי יקר בעיני ה'".

36. ראה גם שמואל א' ג' 1, י"ד 37, יחזקאל ז' 26, הושע ג' 4,

ותומים (שמות כ"ח 30, ויקרא ח' 8). יתכן שהאורים והתומים מסרו את דבר האל באמצעות הארה של אבני החושן (37).  
אין לדעת על פי הכתובים, את אופן השימוש באורים והתומים (38). האורים והתומים מיועדים לשאילה בה' על ידי המנהיג (במדבר כ"ז 21, שמואל א' כ"ח 6) (38). ה' מסמן על פי האורים והתומים כי

---

עמוס ח' 11-12, מיכה ג' 6-2, איכה ב' 9, דברי הימים א' ט"ו 3. מחסור בדבר ה' אל בני אדם מתואר במקרים הללו תופעה מיוחדת. בלנטיין, "אלוהים נסתר", עמ' 138-139, רואה בדברי הכתוב: "גם נביאיה לא מצאו חזון מה" (איכה ב' 9) תוצאה של "שיכח ה' בציון" (שם 6), אשר הוא קשור להסתרת פנים ("השכחת ה'") בחורבן ירושלים.

37. הורוויץ והורוויץ, "אורים", 107-115. הנ"ל דנים במראה של האורים והתומים ובאופן השימוש בו. לדעתם ניתן ללמוד על כך מעצמים דומים שהיו במסופוטמיה; ישנן על כך מסורות בתלמודיך. בבבלי, יומא ע"ג ע"ב, ר' יוחנן סובר שהאותיות של האורים והתומים בלטו, וריש לקיש סובר שהאותיות הצטרפו.

בירושלמי, יומא פ"ז ה"ג, נאמר: "אית תניי הקול היה שומע, ואית תניי הכתב בולט". המחלוקת התלמודית מלמדת כי אין מסורת ברורה כיצד ניתן הסימן האלוהי באמצעות אורים ותומים.

38. טור סיני, "אורים", עמ' 179, כותב: "לא נאמר דבר במקרא על עצם הכלים ששימשו בגורל האורים והתומים ועל דרך עשייתם".

39. ישנם סיפורים על שאילה בה' של מנהיגים אצל כוהנים האוחזים בכלי מקדש. על פי האוטמן, "האורים", עמ' 229-230, מסופר על שאלות של המנהיגים הללו באמצעות אורים ותומים. "שאילה בה" (שמואל א' כ"ב 10, כ"ג 4-2, 9-12, ל' 8, שמואל ב' ב' 1, ה' 19), קשורה לאפוד (שמואל א' י"ד 3, כ"ג 19-18) ולארון האלוהים (שופטים כ' 27-28, שמואל א' י"ד 18-19); ישנו חילוף גירסות, בין נוסח המסורה לבין נוסח תרגום השבעים המלמד על דמיון בין ארון האלוהים לבין האפוד. בשמואל א' י"ד 18 הכתוב על פי נוסח המסורה מספר: "ויאמר שאול לאחיה הגישה ארון האלוהים כי היה ארון האלוהים". אולם על פי הנוסח בתרגום השבעים בפסוק זה, שאול אמר לאחיה להגיש את האפוד, כי הוא נשא את האפוד; אמית, "ספר שופטים", עמ' 90-51, טוענת כי האפוד שעשה גדעון (שופטים ח' 24-27), הוא

הוא מתיר לשואלים להלחם (40), ומודיע להם את תוצאות הקרב (41). ישנם מקרים שמסופר כי מענה ה' באורים מלמד את השואלים כיצד להלחם (42). על פי עזרא ב' 83 ונחמיה ז' 65, האורים והתומים סייעו בבירורים הקשורים בפולחן (43). על פי האוטמן (44) אפשרות של תשובת האל באמצעות אורים ותומים, מהווה תקשורת קבועה בין ה' לבין ישראלים במקדש.

3. הגורל.

אמצעי נוסף לגילוי רצון אלוהי הוא הגורל (45). דברי יהושע: "ואתם תכתבו את הארץ שבעה חלקים והבאתם אלי הנה ויריתי לכם גורל פה לפני ה' אלוהנו" (יהושע י"ח 8), כי הגורל שסייע לחלוקת הארץ היה קשור בכתיבה. הגורל הושלך במקום הסמוי מן העין כפי שנאמר "בחיק יוטל הגורל" (משלי ט"ז 33) (46), ונועד ליישב ספקות. אין המקרא מציין כיצד נערך הגורל. מסורות תלמודיות

- 
- "מכשיר קבוע לשאלה באלוהים". איזכור האפוד נזכר סמוך לדברי גדעון: "ה' ימשול בכם" (שם 23). כלומר, האפוד קשור לעבודת ה'.
40. שופטים כ' 18, שמואל א' כ"ג 2, ל' 8.
41. שופטים כ' 28, שמואל א' כ"ג 4, ל' 8.
42. יהודה יעלו בתחילה (שופטים כ' 18), ובעמק רפאים דוד מצווה לחכות לקול צעדת הפלשתים הקרבים כדי להצליח במלחמתו (שמואל ב' ה' 23-24). המענה באורים מגלה לשואל אם הוא יוסגר לרודפו (שמואל א' כ"ג 12).
43. הורוויץ והורוויץ "אורים", עמ' 95-115, דנים בדמיון בין האורים והתומים לבין טקסי ניחוש מסופוטמיים; על הדעות השונות על משמעות האורים והתומים ראה סקירה אצל טור סיני "אורים", עמ' 179-183, ואצל קרייר, "ניחוש", עמ' 273-276.
44. האוטמן, שם, עמ' 230-231.
45. יתכן כי האורים והתומים הוא סוג של גורל. ראה על כך דה וו, חיי ר', עמ' 80-84, טור סיני, "אורים", עמ' 179-180, ועוד. 46. סימון, "יונה", עמ' 49.

(47) מספרות על "טריפה בקלפי", כלומר הוצאת כתוב אחד מתוך ערמה של כתבים, כדי ללמוד מה עלה בגורל. לינדבלום-48) טוען שמטילי הגורל השתמשו בחלוקי אבנים. הגורל סייע בברורים הקשורים בפולחן (49). בסיפור יונה הגורל איתר את יונה האשם בסערה (יונה א' 7), על פי סימון (60) לכידת האשמים בסיפור יריחו (יהושע ז' 14-23) ובמרדף במלחמת מכמש (שמואל א' י"ד 41-42) נעשתה באמצעות הגורל. גבריהו וליונשטאם סוברים (51) כי הגורל סייע באיתור המלך במצפה (שמואל א' י' 19-21). הגורל סייע בחלוקת הנחלות של תשעת השבטים ומחצית שבט מנשה בארץ ישראל המערבית (62) וחלוקת ערי הלויים על פי המסופר בספר יהושע (53). על פי גורל ניהלו את יישוב ירושלים בימי נחמיה (נחמיה י"א 1). השלכת גורל כדי לחלק קרקעות, דומה לדברי מיכה: "לכן לא יהיה לך משליך בחבל בגורל בקהל ה'" (מיכה ב' 8). כמו כן, הגורל היה מסייע בחלוקת קרקעות על פי עדויות מהמזרח הקדום (64).

- 
47. משנה, יומא, פ"ד מ"א, ירושלמי, יומא, פ"ד ה"א, בבלי, בבא בתרא קכ"ב ע"א; על תפקיד הגורל במקדש, בדיני נחלות, ובדיני ממונות בספרות התלמודית ובספרות הרבנית המאוחרת. ראה סקירה אצל זיון, "גורל", עמ' תי"ד - תל"א.
48. לינדבלום, "גורל", עמ' 166. ראה סקירות על הגורל בישראל ובמזרח הקדום, אצל הנ"ל, עמ' 170-165, ואצל קרייר, "ניחוש", עמ' 277-278.
49. ויקרא ט"ז 8-10, דברי הימים א' כ"ד 5, 8, כ"ו 13, נחמיה י' 35.
50. סימון, "יונה", עמ' 49.
51. גבריהו וליונשטאם, "גורל", עמ' 460.
52. יהושע י"ח 6, 8, 10, ראה במדבר כ"ו 55-56, ל"ג 54, ל"ו 2.
53. יהושע כ"א 4, 6, 10, 20. על פי ורגון, "ספר מיכה", עמ' 72, חלוקת הקרקעות נעשתה בטקס חגיגי. ראה סקירה שם, עמ' 71-72. 54. ראה סקירה על כך אצל אחיטוב, "יהושע", עמ' 290.

על פי בוטלר (65) השלכת גורל בנוכחות ראשי המטות מוכיחה כי האלוהים מחלק את הארץ, ובכך תמנע תרעומת ומחלוקת. על פי גבריהו וליונשטאם (61), חלוקת שלל מאויבים נערכה על פי גורל (58) הגורל פתר סיכסוכים בין ניצים כדברי הכתוב: "מדינים ישבית הגורל ובין עצומים יפריד" (משלי י"ח 18), והוא התקבל כמשפט אלוהי: "בחק יוטל הגורל ומה' כל משפטו" (שם ט"ז 33). גם נוכרים הפילו גורלות (57) אולם בכל האיזכורים הללו אין הנוכרים מייחסים את הסימנים לה' אלוהי ישראל אלא לאלוהיהם.

#### ד. חלומות

1. אופי החלום והשפעתו.  
מראות החלום (58) נתפסים על ידי כותבי המקרא כמסר אלוהי.
- פדרסן (69) טוען כי ישנה תפיסה במקרא הרואה בחלום מציאות (80) המשתקפת מן הנפש. על כן, העצמים המוצגים בחלומות לקוחים

- 
55. בוטלר, "יהושע", עמ' 205.
  56. יואל ד' 3, עובדיה 11, תהילים כ"ב 19; ראה טור סיני "איוב" ו' 27, עמ' 76, המפרש את הכתוב: "אף על יתום תפילו" (איוב ו' 27). כחלוקת נחלת היתום על ידי גורל.  
על פי פרושו דומה הדבר לגורל הגנבים במשלי א' 13-14.
  57. יונה א' 7, אסתר ג' 7. על הניחוש האלילי, ראה סקירות אצל קויפמן, תולדות א' עמ' 358-396, ואצל קרייר, "ניחוש" עמ' 124-228, ועוד; על ההבדל בין ישראלים לנוכרים בתקשורת עם ה' כדי לגלות עתידות ראה לקמן עמ' 49-50.
  58. להלן אעסוק בחלום שלא נלווה אליו דיבור אלוהי מילולי. על החלומות אשר יש בהם דיבור אלוהי, כדברי הכתוב: "גם בחלום אדבר בו" (במדבר י"ב 6), ראה לעיל עמ' 12-13.
  59. פדרסן, "ישראל", עמ' 133-138.
  60. פדרסן מציין בעמ' 136-137, שנסיון הריגתו של יוסף על ידי אחיו על דבר חלומותיו (בראשית ל"ז 20-18), מלמד על התפיסה של החלום כמציאות.

מהסביבה הקרובה לחיי החולם (61). על פי הסיפורים המקראיים, החולמים נפעמים (62), ואינם יודעים כיצד לנהוג. משמעות החלומות נודעת לחולם רק לאחר פתרון (63). על פי הפירושים שהמספרים מציגים במהלך הסיפורים ניתנת לחולם משמעות של אנפורמציה אלוהית המועברת לנמען האנושי באמצעות עצמים סמבוליים (64).

- 
61. ראה פדרסן, שם עמ' 135, 137, 138. בחלומות המקראיים מוצגים בעלי חיים: העוף בחלום שר האופים (בראשית מ' 17), פרות בחלום פרעה (שם מ"א 4-1). מוצגים עצמים מהצומח וממוצריהם: שיבולים בחלום יוסף (שם, ל"ז ז) ובחלום פרעה (שם מ"א 5-2), גפן בחלום שר המשקים (שם מ' 9-10), האילן בחלום נבוכדנצר (דניאל ד' 7-14). משקה מענבים בחלום שר המשקים (בראשית מ' 11), מאפה בחלום שר האופים (שם 17), צליל לחם שעורים בחלום הלוחם המדיני (שופטים ז' 13). מוצגים דוממים מהעולם הסובב את החולמים: אוהל בחלום הלוחם המדיני (שופטים ז' 13), המתכות המרכיבות את הפסל בחלום נבוכדנצר (דניאל ב' 31-35). מוצגות דמויות אנושיות מוכרות: שר המשקים ופרעה בחלום שר המשקים (בראשית מ' 11). בחלום יוסף מוצגים גרמי שמים (שם, ל"ז 9). ישנם שני חלומות בהם מוצגים מלאכי אלוהים. חלום יעקב (שם כ"ח 12), ובחלום נבוכדנצר (דניאל ד' 10-14).
62. בראשית מ"א 8, דניאל ב' 1, או זועפים (בראשית מי 8).
63. אחי יוסף ויעקב פותרים את חלומות יוסף כנבואה על שלטון של יוסף (בראשית ל"ז 8, 10-11), יוסף פותר חלומות לשרי פרעה (שם 12-13, 18-19) ולפרעה (מ"א 25-36), הרע פותר ללוחם המדיני (שופטים ז' 14), ודניאל פותר לנבוכדנצר (דניאל ב' 29-45, שם ד' 15-24); על פירושים של חלומות במקרא ובמזרח הקדום ראה בהרחבה אצל אופנהיים, "פירושים", עמ' 217-225.
64. בחלומות יוסף, הכבוד שמקבלת אלומתו (בראשית ל"ז 7), ויוסף מגרמי השמים (9), מלמד את אחיו: "המלך תמלך עלינו" (8).
- בחלומות שר המשקים (שם מ' 9-11), שר האופים (16-17), ופרעה (מ"א 1-7), המספרים של העצמים בחלום מסמלים תקופות של זמן. בחלומות השרים: "שלושה ימים" (מ' 12, 18), בחלומות פרעה: "שבע שנים" (מ"א 26). בחלום המדיני לחם שעורים הוּפך את

חלומות ללא דיבור אלוהי מאפיינים סיפורים על קשר בין ה' לנוכרים (65).

2. המשמעות התיאולוגית של החלום.

ישנה תפיסה במקרא הטוענת כי "חלומות השוא ידברו" (זכריה י' 2) (66). אולם בכל הסיפורים (67) על החולמים חלומות במקרא, מוצגת תפיסה הטוענת כי החלומות הם הודעה אלוהית ("מבט לפנים") (68) של המציאות (69), כדברי אליהוא: "בחלום בחזיון לילה בנפל תרדמה

---

האוהל הוא חרב גדעון בן יואש שנתן האלוהים בידו את המחנה (שופטים ז' 13-14). בחלומות נבוכדנצר המתכות הם מלכויות (דניאל ב' 37-45), ונפילת העץ מסמלת את נפילתו של נבוכדנצר (שם, ד' 17-23). על החלומות הסמליים במקרא, ראה אצל אופנהיים, "פירושים", עמ' 210, ראה עוד אצל קרייר, נחוש", עמ' 267-272.

65. הסיפורים הם: סיפור חלומות יוסף (בראשית ל"ז 5-11), חלומות שרי פרעה (מ'), חלומות פרעה (מ"א 1-38), חלום המדיני (שופטים ז' 13-14) וחלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ד');

חלומות יוסף (בראשית ל"ז 6-8), הוא הסיפור היחידי על ישראלי החולם חלומות ללא ביאור אלוהי. ראה על כך בהרחבה, לקמן, עמ' 53-54.

66. ישעיה כ"ט ז-8, ירמיה כ"ג 25-27, תהילים ע"ג 20, איוב כ' 8. פדרסן, שם עמ' 139, מדמה את תפיסת "חלום השוא", לתפיסת "נבואת השקר"; דומה הדבר לדברי ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי, בתלמוד בבלי, ברכות נ"ה ע"א: "אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים".

67. ראה את רשימת הסיפורים בהערה 65.

68. פולק, "הסיפור", עמ' 188-191.

69. בסיפור חלום יוסף (בראשית ל"ז 5-11), האחים והאב מתמודדים עם המציאות המתוארת בחלומות (8, 10, 11, 18-20), ויוסף העולה לגדולה זוכר את חלומותיו (מ"ב 9). בסיפור חלומות שרי פרעה (מ'), יוסף אומר: "הלא לאלוהים פתרונים" (8) והחלום התגשם (20-22, מ"א 11-13). בסיפור חלומות פרעה (מ"א 1-38), יוסף אומר: "את אשר האלוהים עושה הגיד לפרעה"

על אנשים בתנומות עלי משכב אז יגלה אזן אנשים ובמסרם יחתם" (איוב ל"ג 15-16). על פי- גנוז (70) ימרות דרך הביטוי השונה, החלום והתיאופניה דומים במשמעותם התיאולוגית.

---

(מ"א 25, ראה גם 32). והחלום מתגשם (מ"א 47-57, מ"ז 13-26). חלום המדיני (שופטים ז' 13-14), נחשב כאות אלוהי לנצחון גדעון (שם 10-11, 15). בחלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ד'), דניאל אומר: "אלה רב הודע למלכא מה די להוא אחרי דנה" (ב' 45), "וגזרת עלאה היא די מטת על מראי מלכא" (ד' 21). לאחר פתרון החלום העוסק במתכות, נבוכדנצר משבח את האלוהים האומר אמת (ב' 47), ולאחר החלום העוסק באילן מסופר שהחלום התגשם (ד' 25-34). 70. גנוז, "חלומות", עמ' 50.

II. הבדלים בין מסרים לא מילוליים הניתנים מה' לאנשים מישראל.

למסרים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים

תפיסת הברית בין ה' לעם ישראל (71) יכולה להסביר ייחוד עם ישראל בתקשורת הלא מילולית של ה' עמהם. על פי תפיסה זו, יתכנו הבדלים אחדים בדרכי ההתקשרות של ה' בין ישראלים לנוכרים.

א. היוזמה לבקשת סימן אלוהי

הישראלים המכירים בכוחו של ה' אדון העולם (72) מבקשים מה' סימנים אלוהיים. המנהיגים הישראלים שואלים בה' באמצעות האורים והתומים (73), ואנשים ישראלים מטילים גורלות (74). על פי אברהולט (75) האות האלוהי המאשש את דברי הנבואה (76), ניתן כאשר ישנו צורך ציבורי בכך. ישנם מקרים שהנמענים מבקשים אות, כדברי חזקיהו: "מה אות כי ירפא ה' לי ועליתי ביום השלישי בית ה'" (מלכים ב' כ' 8) (77). וישנם מקרים שישנה יוזמה היפותטית של הנמענים הישראלים: "ויאמר משה והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי כי יאמרו לא נראה אליך ה'" (שמות ד' 1) (78). גם הנוכרים ניחשו כדי לדעת עתידות (79), אולם היוזמה לבקש מה' סימנים לא מילוליים ייחודית לישראלים.

71. ראה לעיל עמ' 29-30.

72. זוהי הנחת היסוד של אייכרודט, תיאולוגיה 1, עמ' 45-49, ראה לעיל עמ' 30.

73. במדבר כ"ז 21, שופטים כ' 28, שמואל א' י"ד 18, שמואל א' כ"ג 4-2, 10-12, ועוד.

74. יהושע י"ח 6, 8, 10, נחמיה י' 35, י"א 1, ועוד.

75. שמות ד' 9-1, 29-31, דברים י"ג 2, שמואל א' ב' 34, ישעיה ז' 11-17.

76. אברהולט, "ערוצים", עמ' 22-23.

77. ראה גירסה אחרת בישעיה ל"ח 22. ראה בראשית ט"ו 5-1, שופטים ו' 36-40, ועוד.

78. ראה שמות ח' 9, דברים י"ג 2 ועוד.

79. אסטרולוגיה (דברים ד' 19, ישעיה מ"ז 13, ירמיה י' 2, איוב

ב. אופי הסימנים

על פי קויפמן, (80) ישנו הבדל במטרת בקשת העתידות בין התפיסה האלילית לבין האמונה הישראלית. על פי התפיסה האלילית האדם יכול לנסות להבין את סודות היקום ולהתערב במהלכו. לעומת זאת, על פי האמונה הישראלית אין המבקש מה' עתידות חפץ להתערב במהלך הנהגת העולם, אלא רצונו הוא: "לשמוע עצת אלוהים ופקודתו" (81).

ישנו הבדל בין הסימנים הניתנים לישראלים לבין הסימנים הניתנים לנוכרים. הסימנים שניתנים לישראלים רבים. יש בהם מסר ספציפי. חלקם אף קבועים. והם משמשים למטרות מגוונות. לעומת זאת, הסימנים שניתנו לנוכרים הם מועטים, ומשמשים כאזהרה לנוכרים מפני פורענות הצפויה להם. ישנם סימנים אלוהיים הניתנים לישראלים אשר מלמדים את הנמענים הישראלים מסר ספציפי. האש המלחכת את הקורבנות מלמדת כי ה' קיבל את הקורבן (82), עמוד אש ועמוד ענן הדריכו את עם ישראל במסעו במדבר (83). המסרים האלוהיים הניתנים באמצעות האורים

---

ל' 28-26, ועוד) קסמים, חיצים, תרפים, ראייה ככבד (יחזקאל כ"א 26), העברה באש, מעוננים, כישוף, הבר, אוב, ידעוני, דרישה אל המתים (דברים י"ח 9-12) גורלות (יונה א' 7, אסתר ג' 7), ועוד; ראה סקירות אצל קויפמן, תולדות א' עמ' 358-396, ואצל קרייר, "ניחוש" עמ' 124-228 ועוד; על יחס המקרא לאלילות הנוכרית, ראה סקירה אצל קנוהל, "יחס", עמ' 5-12.

80. קויפמן, שם, עמ' 503-507.

81. שם, עמ' 503.

82. בראשית ט"ו 17, ויקרא י' 24, מלכים א' י"ח 38, דברי הימים ב' ז' 1; על אפשרות כי ניתן לגלות עתידות באמצעות קורבנות, ראה לעיל עמ' 32.

83. שמות י"ג 21-22, מ' 36-38, במדבר י' 15-23, 34.

והתומים (84) והגורלות (86) 1 נתנו תשובה מדויקת לשואלים הישראלים.  
המסר האלוהי באמצעות הסימנים הללו, הוא תדיר (88). הכוהן הראש נשא את משפט האורים והתומים תמיד על ליבו (שמות כ"ח 30), והגורל הוסל כל אימת שהיה צורך בכך.  
המימנים הלא מילוליים שניתנו מה' לישראלים פתרו ספקות מכל תחומי החיים. בשאלות הקשורות בפולחן, בהדרכה במסעות, בחיפוש אחר מבוקשים, במינוי מלך, ובספקות הקשורים לדיני ממונות (8ז).  
מכיון שאין לנוכרים ברית עם ה', אין הם יודעים להכיר במלכותו עליהם ואינם נוהגים לקיים את רצונו (88), ניתנים להם סימנים כאשר ישנו צורך באזהרה מפני סכנה העלולה להגיע אליהם כאשר הם עושים מעשים המנוגדים לרצון ה'. בלעם, שיצא למסע כדי לקלל את ישראל, מוזהר באמצעות התנהגות האתון (89) מפני סכנת המות הצפויה לו (במדבר כ"ב 22, 31, 33), ומלאך ה', שנשלח להפריע לו במסעו, מעביר לו מסר מילולי המבאר את הסימן האלוהי: "אנוכי יצאתי לשטן

- 
84. התשובות שניתנו באמצעות האורים והתומים, מנוסחים כתשובה מילולית, ונחשבו בעיני השואלים כדבר ה': שופטים כ' 18, 28, שמואל א' כ"ג 4-2, 9-12, ל' 8, שמואל ב' ה' 23-24.
85. הישראלים ידעו לחלק את נחלות הארץ על פי הגורל: במדבר כ"ו 54-56, ל"ג 54, ל"ו 2, יהושע י"ח 6, 8, 10, כ"א 4, 6, 10, 20, נחמיה י"א 1. על פי גורל ידעו לקיים טקסי פולחן: ויקרא ט"ו 8-10, דברי הימים א' כ"ד 5, 8, כ"ו 13, נחמיה י' 35.
86. הסימנים מותנים במשמעת לדרישות ה', ולכן ישנם מקרים בהם אין ה' עונה לדורשים אותו. ראה גם שמואל א' ג' 1, י"ד 37, כ"ח 6, יחזקאל ז' 26, הושע ג' 4, עמוס ח' 11-12, מיכה ג' 6-7, איכה ב' 9, דברי הימים א' ט"ו 3. ראה על כך לעיל עמ' 40 הערה 36.
87. ראה על כך לעיל עמ' 43-44.
88. שונה הדבר מקשר הברית בין ה' לעם ישראל, ראה על כך לעיל עמ' 29-30.
89. גרסיאל, "במדבר", עמ' 142, טוען כי: אפיזודת האתון משקפת

כי ירט הדרך לנגדי...לך עם האנשים ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אתו תדבר" (שם 32, 35). הפלישתים ששבו את ארון ה' והציבוהו באורח סמלי את לבטיו של בלעם שנקלע בין שני רצונות מנוגדים. בבית דגון, ראו את דגון אלוהיהם נופל פעמים לפני ארון ה' (שמואל א' ה' 1-5). נפילת דגון ביום הראשון (3), וכריתת ראשו, כפות ידיו וכפות רגליו ביום השני (4), הזהירו את הפלישתים מפני מגפה הצפויה להם (6-12). משורר תהילים (תהילים ע"ח 57-67) מסביר את המכות האלוהיות בפלישתים כנקמה אלוהית על החורבן שחוללו לישראל ועל שבי כלי פולחן ישראלים. היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה' 5), מזהירה את המלך הבללי מפני מפלתו ביד מלכות מדי ופרס (27, 30). על פי הפתרון של דניאל, בלשאצר נהג בגאווה כלפי ה' (18-23), שיבח אלוהים אחרים, והשתמש בכלי פולחן ישראלים (23).

#### ג. תיאופניה

הישראלים המאמינים בכוחו של ה' זוכים לחיות בהופעתו בטבע (תיאופניה) (90). על פי הפרולוג (פרקים א' ב'-ב) בסיפור המסגרת של ספר איוב (91), איוב הוא תושב ארץ עוץ (א' 1) וגדול מכל בני קדם (4) (92), על כן ניתן לומר, כי הוא מוצג כנוכרי.

- 
90. דוגמות למראות תיאופניים, ראה לעיל עמ' 35.
91. פרקים א'-ב', מ"ב 7-17. על סיפור המסגרת של איוב, ראה פופ, "איוב", עמ' XXI-XXV. גייס, "הסיפור", עמ' 335-336, הופמן, "שלמות", עמ' 264-271, ועוד.
92. בספר יחזקאל נזכר איוב בסמוך לנח ולדנאל (יחזקאל י"ד 14, 20). דנאל האמור כאן וביחזקאל כ"ח 3 (על פי הכתיב) הוא מלך אוגרית. ראה בהרחבה אצל קאסוטו, "דנאל", עמ' 683-685, ופופ, שם, עמ' XXIII) הערה 3; וולפרס, "דברים עמוקים, עמ' 83-109, משיג על הדעות הרואות באיוב נוכרי, ומוצא בספר סממנים יהודיים. ריבוי דעות בתלמוד בבלי, בבא בתרא, ט"ו ע"א-ע"ב, מלמד כי אין מסורת ברורה אודות מוצאו של איוב.
- יתכן כי נכונים דעת החכם שישב לפני רב נחמני שאמר: "איוב

על פי מתיוס (93), התיאופניה שחזה איוב (94), מלמדת על גישה אונברסליסטית של המחבר, האופיינית לחיבורים ישראלים מימי שיבת ציון.

#### ד. סיפורי ישועה אלוהיים

בנאומי הברית ישנה התחייבות אלוהית לעם ישראל, להישגים פוליטיים ולשגשוג כלכלי, כאשר הללו ישמעו לרצונו (95). על כן סיפורי המקרא מרבים לספר סיפורי ישועה לישראלים (96). ייחודי הוא סיפור נעמן שר צבא ארם שזכה לישועה פרטית ונרפא מצרעתו על ידי טבילה בירדן (מלכים ב' ה'). זקוביץ (97) כותב: "להכרת הגוי ביכולתו הנשגבת של אלוהי ישראל יש מקום רחב בסיפורי ניסים במקרא" (98). על פי כשר (99) דברי נעמן: "הנה נא ידעתי כי אין אלוהים בכל הארץ כי אם בישראל" (שם 15), הצדיקו סיפור על ישועה לנוכרי.

לא היה ולא נברא אלא משל היה", ודברי רמב"ם, "מורה", עמ' שכ"ב, "והוא עוץ...והוא ציווי בחשיבה ובהתבוננות עוצו עצה, וכאילו יאמר לך חשב במשל זה והתבונן בו ודע ענינו והבן ההשקפה הנכונה איזו היא". הרחיבו את דבריהם וייס, שם, עמ' 341-344, והופמן, שם, עמ' 267-268. אולם הצגת איוב כנוכרי על ידי המספר, מלמדת על השקפתו על יחס ה' לנוכרים.

93. מתיוס, "תיאופניות", עמ' 307.

94. ווילאמס, "פיענוח", עמ' 59-72, מתיוס, שם, עמ' 307-317, ועוד, טוענים כי התגלות ה' אל איוב מן הסערה (איוב ל"ח"א), היא תיאופניה.

95. שמות כ"ג 30-31, ל"ד 24, ויקרא כ"ו 3-10, דברים כ"ו 15, כ"ח 2-13, יהושע כ"ג 9-10, כ"ד 19.

96. קריעת ים סוף (שמות י"ד-ט"ו 21), קריעת הירדן (יהושע ד'), הנפלאות במלחמת יהושע במלכי הדרום (שם י' 10-14), ועוד.

97. זקוביץ, "גבה" עמ' 77.

98. ראה שמות י"ד 25, ט"ו 14-16, יהושע ב' 10-11, ה' 1, דניאל ג' 28 ועוד.

99. כשר, "התפישה", עמ' 227-228.

ה. חלומות ללא באור אלוהי

חלום ללא דיבור אלוהי (100), מאפיין קשר של ה' עם נוכרים (101). חלום ללא באור אלוהי מהווה תקשורת בין ה' לנמעניו, בו החולמים אינם מבינים את משמעות הסימבולית (102), וזקוקים לפותרים (103).

סיפור חלומות יוסף (בראשית ל"ז 5-7, 9) הוא הסיפור היחידי על ישראלי שראה חלום ללא הסבר מילולי אלוהי (104).

---

100. ישנם חלומות רבים אשר מלווה להם דיבור אלוהי: בראשית כי 7-3, כ"ח 12-15, ל"א 11-13, 24, במדבר י"ב 6, יואל ג' 1, ועוד. החלומות הללו הם מסר מילולי מה' לבני אדם. על המסר המילולי, ראה לעיל עמ' 13-ז.

101. חלום שר המשקים (בראשית מ' 9-11), חלום שר האופים (שם 16-17), חלומות פרעה (שם מ"א 1-7), חלום הלוחם המדיני (שופטים ז' 13) וחלומות נבוכדנצר (דניאל ב' 1, 35-31, ד' 1-14). על הייחוד של חלומות יוסף ראה להלן.

102. על החלומות הסימבוליים במקרא, ראה אצל אופנהיים, "פירושים", עמ' 210, ראה עוד אצל קרייר, ניחוש", עמ' 272-287; ראה על כך לעיל בהרחבה עמ' 45, הערה 64.

103. יוסף פותר חלומות לשרי פרעה (בראשית מ' 12-13, 18-19) ולפרעה (שם מ"א 25-36), ודניאל פותר לנבוכדנצר (דניאל ב' 29-45, שם ד' 16-24. בחלום המדיני (שופטים ז' 13-14) פתר לוחם מדיני אחר את החלום. על פי הסיפור החלום והפתרון נועדו לחזק את גדעון לקראת מלחמתו במדינים (שם 10-11); על פתרונות של חלומות במקרא ובמזרח הקדום ראה בהרחבה אצל אופנהיים, "פירושים", עמ' 217-225.

104. טוקר, "אמנות", עמ' 172-173, טוען כי ההבדל בין חלומות יוסף לחלומות שרי פרעה (בראשית מ' 9-11, 16-17), וחלומות פרעה (שם מ"א 1-7), הוא: כי על פי חלומות הנוכרים הללו, ניתן לחזות את העתיד באופן מדויק, ואילו חלומות יוסף מגלים את העתיד, אך מסתירים את מועד קיום החלום ואת אופן ביצועו. דברי טוקר מתאימים גם לסיפור חלום המדיני, המספר על נפילת מדין (שופטים ז' 13-14), אולם אינם מתאימים לחלומות נבוכדנצר (דניאל 39-45, ד' 17-23), אשר אין בחלום מידע הקשור למועד קיום החלום ואופן ביצועו.

פולק (106) טוען כי לחלומות יוסף ישנו תפקיד כפול: "מצד אחד האל מודיע בהם מה עתיד להתרחש (106). אך מצד שני, יש בהודעתו כדי לכוון את האירועים, ולגרום להתגשמות החלומות". סיפור חלום יוסף קשור למטרת המספר לעצב את דמותו של יוסף כבעל הלומות (בראשית ל"ז 19), אשר חייו שזורים בצמדי חלומות (1073) ובפתרונם (108).

#### ד. מסקנות

קימה של ברית בין ה' לישראל מסבירה חמישה הבדלים בין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לישראלים לבין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים:

- א. ישראלים מבקשים מה' לתת סימן לא מילולי.
- ב. הסימנים הלא מילוליים הניתנים לישראלים הם: רבים, קבועים, ומגוונים.
- ג. סיפורי הישועה האלוהית אופייניים לסיפורים על ישראלים.
- ד. סיפורי התיאופניה אופייניים לסיפורים על ישראלים.
- ה. סיפורים על חלומות ללא באור אלוהי, אופייניים לסיפורים על נוכרים.

- 
105. פולק, "הסיפור", עמ' 190.
  106. זקוביץ, "על הרמז", עמ' 90-91, טוען כי סיפור חלומות יוסף, ותגובת האחים, הוא רמז מקדים להמשך הסיפור. ראה בראשית ל"ז 19-20, מ"מ"א, מ"ב 9.
  107. ישנם שלושה צמדי חלומות בסיפור יוסף. יוסף חלם שני חלומות העוסקים בעלייתו לגדולה (בראשית ל"ז 6-9), שר האופים חלמו שני חלומות בלילה אחד (מ' 8-11, מ"א 11), ופרעה חלם שני חלומות בלילה אחד (מ"א 1-7). כתבו על כך סוקר, שם, עמ' 171, וקונין, "הלוגיקה", עמ' 153. אמית, "התרחשות", עמ' 59-62, מסבירה כי ה"התרחשות הנשנית", קובעת כי "נכון הדבר מעם האלהים" (בראשית מ"א 32).
  108. יוסף עלה לגדולה כפי שהוא חלם (בראשית מ"א 38-46), ופתר את החלומות של שרי פרעה (מ' 13-12, 18-19, מ"א 12-13) ואת חלומות פרעה (מ"א 25-36).

פרק שלישי  
התקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים

1. הרקע של הסיפורים השונים

ישנם שנים עשר סיפורים העוסקים בהתקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים במקרא. להלן נדון ברקע של הסיפורים הללו, כלומר, ננסה לדעת מיהם המחברים, מהו התיחום, מהו זמן החיבור ומהו הסוג הספרותי של הסיפורים הללו.

א. נגעי פרעה על דבר שרי (בראשית י"ב - י"ג 1).

1. זמן החיבור.

נגעי פרעה על דבר שרי מיוחסים למעשה ה' (בראשית י"ב 17), על כן הדעה הרווחת במחקר כי הסיפור הוא ממקור J (1). נות (2) טוען כי זמנו של מקור J הוא ימי שלמה.

2. תיחום.

הסיפור פותח במצג, המתאר את הגורם שמגלגל את המאורעות המתוארים בסיפור: "ויהי רעב בארץ" (10). הרעב גורם לאברם להגיע למצרים: "וירד אברם מצרימה לגור שם", וזהו המקום בו שרי נלקחת לשבי. על כן המספר מזכיר את הרעב שנית ומדגישו: "כי כבד הרעב בארץ". ישנן שתי אפשרויות לתיחום סיום הסיפור. בפסוק 20 נפרדים גיבורי הסיפור זה מזה, פרעה מגרש את אברם ממצרים. "פיזור הדמויות" (3) הוא מוטיב נפוץ לחתימות סיפורים מקראיים (4).

1. פון ראד, "בראשית", עמ' 163, ספיזר, "בראשית", עמ' 91, ועוד. ראה על כך זקוביץ ושנאן, "אברם", עמ' 133.

2. נות, "הסטוריה", עמ' 230, ופון ראד, "הבעייה", עמ' 69; ראה דיון על ימנו של נ, פורי, "יהוויסט", עמ' 1015.

3. בר אפרת, "העיצוב", עמ' 142-143, זקוביץ, "גבה", עמ' 91, ועוד.

4. ראה בראשית י"ח 33, כ"ב 19, במדבר כ"ד 25, שמואל א' ט"ו

על כן ישנם חוקרים (5) הסוברים כי הסיפור מסתיים בפסוק' 20. אולם ב"ג 1 מתוארת נסיעתו של אברם לנגב, תיאור הנסיעה: "ויעל אברם ממצרים", הוא קשור לתיאור: "וירד אברם מצרימה" (י"ב 10). תיאור נסיעתו של אברם משמש מסגרת של פתיחה כעין הסגירה (אנקלוזיו) (6), שהוא מוטיב נפוץ לזיהוי תיחום של יחידות ספרותיות במקרא (ז). על כן נראה לי לקבל את דברי פון ראד (8), התוחם את הסיפור י"ב 10 - י"ג 1.

3. הסוג הספרותי.

סיפור על הצלת אשת האב הקדום (אברהם ויצחק) ממלך נוכרי מופיע שלוש פעמים בספר בראשית (9). קאסוטו (10) טוען כי סיפור הצלת שרי מבית פרעה דומה לסיפור יציאת מצרים (שמות ג-י"ב). על פי

---

34, ועוד.

5. ספייזר, שם, עמ' 89-94, אהרוני, "על שלושה", עמ' 213, זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 138.

6. על תיחום יחידה באמצעות המסגרת (אנקלוזיו), ראה קאסוטו, "הפרק השני", עמ' 137-140, והופמן, "הסיפור", עמ' 212-214. על המסגרת כאמצעי הדגשה, ראה ראה בר אפרת, "העיצוב", עמ' 28.

7. ישנם סיפורים, הדומים לסיפורנו, שבפתיחתם ובסיומם ישנם ביטויים דומים, אולם החתימה מספרת על מצב הפוך מהפתיחה.

סיפור מגדל בבל פותח באחדות השפה של אנשי שנער (בראשית י"א 1), ומסיים בבלילת שפתם (י"א 9). סיפור פותח ביחוס משפחתי (רות א' 2-1), בנישואין (4), במות (5,3), ובלעג אנשי העיר (19). חתימת הסיפור מתארת יחוס משפחתי (ד' 17-13), בנישואין (1-13), בלידה (17-13), ובברכת אנשי העיר (11-12, 14-15).

8. פון ראד, "בראשית", עמ' 162-185, כמוהו סובר ינזן, "אברהם", עמ' 24-27.

9. פרשתינו, בראשית כ', כ"ו 1-11.

10. קאסוטו, "פירוש", עמ' 228-235. דאובה, "תבנית, שמות", עמ' 34, 48, 65, מוצא ביטויים בסיפור הדומים לסיפור יציאת מצרים. בדרך דומה המשיכו זקוביץ ושנאן, "אברם", עמ' 139-141.

משורר מזמור ק"ה, ה' שומר אל אברהם ויצחק מפני מלכים נוכרים ואומר להם: "אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו" (תהילים ק"ה 8-16) (11). הסיפורים הללו מדמים את המאורעות בימי האבות לאירועים מאוחרים בתולדות עם ישראל, כדברי ר' יהושע מסכנין (12): "סימן נתן לו הקדוש ברוך הוא לאברהם, שכל מה שארע לו ארע לבניו" (13). על כן הסוג הספרותי של הסיפור הוא סיפור על הצלת שבויים ישראלים.

ב. חלומות שרי פרעה (בראשית מי).

1. זמן החיבור.

הדעה הרווחת במחקר כי הסיפור על חלומות שרי פרעה לקוח ממקור E, כי "אלוהים" מוזכר בפס' 8, ושם ה' אינו נזכר (14). האלוהיסט הוא ישראלי מממלכת הצפון בתקופה שבין שמואל להושע (מאה י' - מאה

---

11. דאובה, שם, עמ' 62-88, מדמה את סיפור יציאת יעקב מבית לבן (בראשית ל"א), ואת סיפור מכות ה' לפלישתים ולדגון אלוהיהם (שמואל א' ה'), לסיפור יציאת מצרים. זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 140-141, מדמים את סיפורי האבות וסיפור יציאת מצרים לסיפור הצלת עם ישראל במגילת אסתר (אסתר ג' - ט').

12. מדרש תנחומא א', עמ' ס'. ראה רמב"ן, פרושי התורה א' עמ' ע"ז-ע"ח.

13. התפיסה של קאסוטו, דאובה, זקוביץ ושנאן הפוכה מדברי ר' יהושע מסכנין. ר' יהושע מסכנין אינו מערער על המסורת על הסדר הכרונולוגי של סיפורי המקרא, ולכן מעשי אבות הם סימן לבניהם. אולם קאסוטו, דאובה, זקוביץ ושנאן, לומדים את הסיפורים בדרך המחקר החדשה, וטוענים כי המסורת על יציאת מצרים (שמות ג'-ב), מהווה אבטיפוס לסיפורים נוספים במקרא. אך המסקנה של שתי התפיסות דומה: ישנו דמיון ספרותי ורעיוני שיוצר זיקה בין הסיפורים הללו.

14. פון ראד, "בראשית", עמ' 366, ספייזר, "בראשית", עמ' 307, קאוטס, "יוסף", עמ' 975, ינקס, "אלוהיסט", עמ' 480, ועוד; וונהם, "בראשית ט"ז-נ", עמ' 381, טוען שבראשית מ' הוא מקור J, ואין הוא מנמק.

ח' לפנה"ס (15). גריניץ (16) טוען כי סיפור יוסף מתאים לתרבות המצרית (17). לדעתו (18), החלומות המוזכרים בסיפור יוסף (19), דומים לחלומות מצריים, אשר הם פשוטים ונפתרים בדרך סימבולית או על פי דמיון לשוני (20).  
2. התיחום.

סיפור חלומות שרי פרעה מתחיל בפסוקית: "ויהי אחר הדברים האלה", שהיא הנוסחה המקובלת של עריכה, וכוונתה לצרף סיפורים שונים זה לזה (21). פסוקית העריכה הבאה, היא במ"א 1: "ויהי מקץ שנתים ימים". המספר מתאר השתלשלות הגיונית של המאורעות, ופותח וסוגר את הסיפור באיזכור "שר המשקים" (פס' 1, 22). על כן תיחום הסיפור הוא פרק מ', והוא קשור להמשך הסיפור (22).

- 
15. סקירה רחבה על "האלוהיסט", ימנו ומורשתו, והדעות השונות על כך, ראה בהרחבה אצל ינקס, "אלוהיסט", עמ' 482-478.
16. גריניץ, "ייחודו", עמ' 119-98.
17. המקצועות המלכותיים: שר הטבחים (בראשית ל"ט 1), שר בית הסוהר (ל"ט 21) שר המשקים ושר האופים (מי 1-2, ועוד), והחרטומים (מ"א 8), והמונחים: "בית סוהר" (ל"ט 20-23), "משמר" (מי 3-4, מ"א 10), "אברך" (מ"א 43), "אב לפרעה" (מ"ה 8), המוזכרים בסיפור, מתאימים לחצר המצרית (עמ' 101-108, 111), לדעתו, הסיפורים על החלומות הסמליים ופתרונם (מ' מ"א 38), וטקסי עלייתו של יוסף לגדולה (שם 39-46), מתאימים לתרבות המצרית (עמ' 108-110, 113-118).
18. גריניץ, שם, עמ' 110-108.
19. בראשית י"ז 7-6, 9, מ' 9-11, 16-17, מ"א 7-1.
20. ראה אופנהיים, "פירושים" עמ' 206-207. הנ"ל, עמ' 207, טוען כי שונה הדבר בחלומות סמליים מסופוטמיים, אשר יש בהם מיתולוגיה והם בעלי אופי אפי.
21. וייס, "המקרא", עמ' 356.
22. קאוטס, "מכנען", עמ' 65. טוען כי פרק מ' ומ"א 1-29, ממקור משותף; וונהם, "בראשית ט"ז-נ", עמ' 378, הסובר שהסיפור

3. הסוג הספרותי.

הסוג הסיפורתי של סיפורי יוסף (בראשית ל"ז-נ'), הוא נובלה (23). קאוטס (24) טוען שפרקים ל"ט-מ"א הם לגנדות המספרות בשבח יוסף על צדקותו ועל הצלחתו. בסיפור זה ישנו מוטיב החוזר בסיפורי יוסף: צמדי חלומות חידה ופתרון (25).

ג. חלומות פרעה (בראשית מ"א 1-46).

זמן החיבור.

סיפור חלומות פרעה, הוא המשך העלילה של סיפור חלומות שרי פרעה. יוסף, פרעה, שר האופים ושר המשקים מוזכרים בשני הסיפורים, דברי שר המשקים אל פרעה (11-13), הם תקציר המסופר בפרק מ' וקיום בקשתו של יוסף משר המשקים: "והזכרתי אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה" (מ' 14). השם אלוהים מופיע במ' 8, ובמ"א 18, 28, 32. ציון הזמן החולף: "ויהי מקץ שנתים ימים" (מ"א 1), מלמד כי המחבר מקשר בין המאורעות הללו. פון ראד (26) טוען כי פרק מ"א מבוסס על

הוא ממקור J (לעיל הערה 1), טוען שהיחידה היא ל"ט 21 - מ'). חלוקה זו קשה מכמה טעמים. שם ה' אופייני לפרק ל"ט

2, 3, 5, 21, 23, ושם אלוהים אופייני למ' 8 ומ"א 16, 28, 32. סיוע ה' להצלחתו של יוסף הוא ביטוי מנחה בפרק ל"ט 2

3, 5, 21, 23. בל"ט 22 יוסף ממונה על האסירים, ובמ' 4 הוא משרת אותם. גם ישנו קשר בין המסופר בפרק מ' למסופר בפרק מ"א. השם אלוהים מופיע במ' 8, מ"א 16, 28, 32. במ"א 10-13, יש ציטוט של הסיפור בפרק מ' מפי שר המשקים. והבעייה של יוסף האסיר (מ' 3-4, 14-15), שנשכח בבית הסוהר (23), נפתרת במ"א 14, 40-46.

23. קאוטס, "יוסף", עמ' 980, קונין, "לוגיקה", עמ' 152, ועוד.

24. קאוטס, שם.

25. טוקר, "אמנות", עמ' 171, אמית, "התרחשות", עמ' 56-62.

26. פון ראד, "בראשית", עמ' 369.

מידע הידוע מפרק מ'. על כן קאוטט (27), טוען כי פרק מ' ומ"א 1-29 (28), הם ממקור משותף (E) (28).

## 2. התיחום.

בסיפור. חלומות פרעה ישנם שמונה רכיבים. חלומות פרעה (7-1), מבוכת המלך ומבוכת אנשי החצר (8-6), "דברי שר המשקים המזכיר את יוסף (9-13), הצגת החלום לפני יוסף (14-24), פתרון החלום (25-32), עצת יוסף לפרעה (33-36), התפעלות פרעה ועבדיו (37-38), ומינוי יוסף למשנה לפרעה (39-46). מבנה דומה ישנם בסיפורי דניאל העוסקים בפתרון חידות למלכי בבל. (דניאל ב', ד', ה') (30).

27. קאוטט, "מכנען", עמ' 65.

28. פון ראד, שם עמ' 370, סובר שגם פס' 30 אלוהיסט. דעתו של פון ראד, מתבססת על החזרה של פס' 31 על הנאמר בפסוק 30 בסגנון שונה.

29. ראה על כך לעיל הערה 14. על האלוהיסט ראה לעיל עמ' 57-58.

30. בסיפור חלום הפסל (דניאל ב') ובסיפור היד הכותבת בארמון בלשאצר (ה'), המלכים אינם מכירים את דניאל ולכן הסיפור מתאר את אזכרת דניאל על ידי איש החצר (ב' 25, ה' 10-12), ואת עלייתו לגדולה (ב' 48-49, ה' 29). על כן מבנה הסיפורים: החלום (דניאל ב' 1), או המראה על הקיר (ה' 5) שחזרה המלך, מבוכת המלך ותגובת אנשי החצר (ב' 2-24, ה' 6-9), אזכור דניאל על ידי איש חצר (אריוך ב' 25, והמלכה ה' 10-12), הצגת הבעייה לפני דניאל (ב' 26, ה' 13-16), פתרון החידה על ידי דניאל (ב' 27-45, ה' 17-28), התפעלות המלך מדניאל (ב' 46-47, ה' 29), מינוי דניאל לתפקיד בכיר בממלכה (ב' 48-49, ה' 29). בסיפורים הללו אין עצה של דניאל למלך. בסיפור על חלום האילן של נבוכדנצר (ד'), ישנו מבנה דומה, אולם על פי הסיפור, דניאל הוא רב חרטומי של המלך (5-8) ולכן חסרים הרכיבים הקשורים בהצגת דניאל לפני המלך ועלייתו לגדולה. אולם תוכן החלום גורם למבוכה לדניאל (16), ולמתן עצה למלך (24). על כן מבנה סיפור חלום האילן: חלום נבוכדנצר (1-2), מבוכת המלך ואנשי החצר (2-4), הצגת החלום לפני דניאל (5-15), מבוכת דניאל (16), פתרון החלום

המבנה של הסיפורים הללו מסייע לתחום את מסגרת הסיפור: בראשית מ' 1-48. תיחום זה מבוסס על הפתיחה והסגירה של היחידה. פסוק 1 פותח בפסוקית מקשרת לפרק הקודם: "ויהי מקץ שנתיים ימים", ופסוק 46 מסיים בפיזור הדמויות (31): "ויצא ייסף מיפני פרעה ויעבר בכל ארץ מצרים".

3. הסוג הספרותי.

דמיון סיפור חלומות פרעה לסיפורים בספר דניאל (ב', ד' ה'), מלמד כי הסוג הסיפורתי של הסיפור הוא לגנדות חצר (32) העוסק בחידות מלכותיות ובפתרון (33).

ד. סיפור אתון בלעם (במדבר כ"ב 21-35).

1. זמן החיבור.

מעשה אתון בלעם היא אפיזודה בתוך סיפורי בלעם. ולהאוזן (34) כותב כי בסיפור זה לא מוזכרים שליחי בלק, על כן לדעתו, המקור של סיפור האתון (במדבר כ"ב 21 א', 22-34, 37, 39) (J) שונה ממקור הסיפור על שליחי בלק (2-21 ב' 35-36, 38, 40) (E).

ייחוס סיפור אתון בלעם והפגישה עם המלאך למקור J (35), היא

---

(23-17), עצת דניאל לנבוכדנצר (24); על בעיית התיחום של פרק ד', נדון לקמן בעמ' 73-74.

31. ראה לעיל הערה 3.

32. ראה רדפורד, "לימוד", עמ' 66-68, נידוך ודורן, "הצלחות", עמ' 179-193, גולדינגי, "דניאל", עמ' 37-36, ועוד; ישנו דמיון גם לסיפור אסתר (ה', ז') ולסיפור נחמיה (ב'), אשר בחכמתם ובסיוע אלוהי הם משתדלים למען עמם בחצר מלך פרס.

33. ראה, קאוטס, "בראשית", עמ' 283, גולדינגי, שם, עמ' 39-40. קינג, "סיפורי יוסף", עמ' 577-594, משווה את הסוג הספרותי הזה לספרות המזרח הקדום.

34. ולהאוזן, "החיבור", עמ' 109.

35. על מקור J, ראה סקירת מחקר אצל פורי, "יהוויסט", עמ' 1012-1020; הקט, "בלעם", עמ' 569, טוען כי סיפור האתון הוא ממקור J הדרומי (יהודאי).

דעה רווחת במחקר (36). על פי ליכט (37) זמנו של החיבור הוא מימי דוד (38), לפי רופא (39) זמן החיבור הוא סוף ימי בית ראשון או תחילת ימי בית שני (מאה ו' או ה' לפנה"ס).

## 2. התיחום.

פסוק 21 פותח את הסיפור בהשכמת בלעם והכנת האתון לדרך. בסיפור (40) ישנו אינקלוזיו. בפסוק 21 נאמר: וילך עם שרי מואב, ובפסוק 35 נאמר: "וילך בלעם עם שרי בלק". הבעייה של הסיפור היא כעסו של ה' (באמצעות המלאך) על מסעו של בלעם: "ויחר אף ה' כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו" (22), ודברי המלאך בשם ה': "לך עם האנשים" (35), מלמדים כי בעייה זו נפתרה. על כן נראה כי תיחום הסיפור הוא פס' 21-35. 3. הסוג הספרותי.

על פי רופא (39) הסוג הספרותי של הסיפור הוא הגות במעמדה של הנבואה, ובאישיות הנביא (41). על פי ליוור (42) ובוד (43) הלעג של המספר לבלעם מייצג התנגדות לדמות של קוסם ורואה עתידות מסופוטמי (baru), וזהו הסוג הספרותי של הסיפור (44).

- 
36. נות, "במדבר", עמ' 178, בוד, "במדבר", עמ' 257 הקט, שם, עמ' 569; ראה סקירת מחקר אצל ליכט, במדבר ג', עמ' 13-15. 37. ליכט, שם, עמ' 10.
38. נות, "הסטוריה", עמ' 230, ופון ראד, "הבעייה", עמ' 69, טוענים שזמנו של מקור J הוא מתקופת שלמה.
39. רופא, "ספר בלעם", עמ' 52-54.
40. לעיל הזכרנו את בעיית עריכת הסיפור. להלן נתחום את הסיפור כפי שהוא ערוך ומוצג לפנינו.
41. דומה הדבר לסיפור איש האלוהים מיהודה (מלכים א' י"ג 1-32), לסיפור מיכיהו בן ימלה ונביאי השקר (שם כ"ב 1-28), ולסיפור יונה.
42. ליוור, "דמותו", עמ' 100.
43. בוד, "במדבר", עמ' 260.
44. גרסיאל, "במדבר", עמ' 142, טוען כי סיפור האתון משמש לעג לתכסיסיו של בלעם לקלל את ישראל. ביקורת על אישיותו של

ה. סיפור חלום המדייני (שופטים ז' 9-15).  
1. זמן החיבור.

חלוקות הדעות על מקומו וימנו של הסיפור. מור (45) טוען כי מקור הסיפור הוא J (46). ברנני (47) טוען כי מקור הסיפור הוא E (48). סוגין (49) טוען כי סיפורי חלומות מתאימים הן לסיפורים קדומים (50), הן לסיפורים מאוחרים (51).

2. התיחום.  
הסיפור פותח בתיאור זמן: "ויהי בלילה ההוא" (שופטים ז' 9). בסיפור ישנו אינקלוזיו. הפתיחה עוסקת בדבר ה' אל גדעון: "ויאמר ה' אליו" (שם), והסיום מציין: "ויהי כשמע גדעון" (15). הפתיחה מצטטת את דברי ה': "קום רד במחנה" (9), והסיום מתאר את גדעון השב למחנה (62) ישראל (15). דברי ה' אל גדעון בפתח הסיפור מבשרים תשועה: "כי נתתו בידך" (9), וגדעון מוסר את דברי ה' אל הלוחמים בסיום הסיפור: "קומו כי נתן ה' בידכם את מחנה מדין" (15). הסיפור מסיים בפרידה של גדעון מה' המתגלה אליו: "וישתחו" (15), ובחזרתו אל מחנה ישראל.

בלעם מצויה בספרות חז"ל. סקירה על כך ראה אצל אורבך, "דרשות", עמ' 272-289.  
45. מור, "פרוש ביקורת", עמ' 204.

46. על זמנו של מקור J, ראה לעיל, עמ' 61, הערה 35.

47. ברנני, "ספר שופטים", עמ' 180.

48. על זמנו של מקור 2, ראה לעיל, עמ' 57-58.

49. סוגין, "שופטים", עמ' 141-142.

50. בסיפורי יוסף: בראשית ל"ז 5-11, מ', מ"א 1-38.

51. הסיפורים בדניאל ב', ד', והחלום האפוקליפטי בפרק ז'.

52. המילה: "מחנה" היא מילה מנחה, ומוזכרת בסיפור שמונה פעמים: 9, 10, 11 (פעמים), 13, 14, 15 (פעמים).

3. הסוג הספרותי.

קויפמן (63) טוען כי בסיפורי גדעון ישנם שני רבדים. רובד אגדי (ו' 11- ז' 15) ורובד ריאליסטי (ז' 16 - ח' 32). אמית (64) טוענת כי החלק הראשון של סיפורי גדעון הוא "גוש סיפורי האותות" (ו' 11 - ז' 15 א'). על פי דבריה, קורותיו של גדעון: העלמות המלאך מעיניו (ו' 21), הריסת המזבח (25-31), אותות הגיזה (36-40), בחירת המלקקים (ז' 1-8), וחלום המדיני (9-15 א'), מחזקים את גדעון ומלמדים אותו להנהיג את העם, הנעזר בכוח ה', לנצחון צבאי על מדין (ז' 15 ב' - ח' 21). האותות שקיבל גדעון מה' דומים לסיפורים על אותות לחיזוק מנהיגים ישראלים שעמדו בפני סכנה (55).

ו' ז'. מכות ה' בפלשתים ובדגון אלוהיהם (שמואל א' ה') (66).  
1. זמן החיבור.

ישנן שלוש דעות אודות זמנו וזיהויו של מחבר הסיפור. קמבל (57) הטוען כי הסיפור התחבר על ידי סופר מחצרו של דוד והוא מהמאה

- 
53. קויפמן, "ספר שופטים", עמ' 151.  
54. אמית, "ספר שופטים", עמ' 217-219.  
55. משה (שמות ד' 9-1), אחז (ישעיה ז' 10-16) וחזקיה (מלכים ב' י"ט 29, ישעיה ל"ז 30), ועוד.  
56. הסיפורים הללו סמוכים, וקשורים זה בזה. הסיפור על מכת ה' בפלשתים מתרחש באשדוד (שמואל א' ה' 6-8), הוא המקום שהוכה דגון אלוהיהם (1-5). שני הסיפורים מספרים על מסע הארון (1, 8, 10). ובסיפור על האשדודים ישנו איזכור למכת ה' לדגון: "קשתה ידו עלנו ועל דגון אלוהנו" (7). על כן נדון על שני הסיפורים כאחד. על תיחום הסיפורים אדון להלן בעמ' 65-66.  
57. קמבל, "סיפור הארון", עמ' 142-148, הנ"ל, "ה' והארון", עמ' 31-43. ראה גם הרצברג, "שמואל א'", עמ' 46-47, רובינסון, "תן לנו", עמ' 28. בלנקינסוף, "גבעון", עמ' 72-73, טוען שהיהוויסט חיבר את סיפורי הארון.

העשירית לפנה"ס. שיקלברגר (68) טוען שסיפור על נצחון ה' על האויב הפלשתי קשור בעיני המספר לנצחון ה' על סנחריב בימי חזקיה. מילד ורברטס (59) טוענים כי הספרות המסופוטמית העוסקת במלחמות ובנדודי אלים השפיעה על הסופר מיהודה, כותב הסיפור (60). אלסטרומ (61) טוען כי הכותב הוא הסטוריון דטרמניסטי מזמן גלות בבל, המספר על גבורות ה' המשיבות את הארון לישראל ומקווה אף הוא לגאולה.

2. התיחום.

על פי רוסט (62), הסיפורים על נדודי הארון (שמואל א' ד' ז' 1, שמואל ב' ו') ערוכים בקובץ אחד. אולם הסיפורים העומקים במסרים הלא מילוליים מה' לפלשתים מסופרים בשני סיפורים מן הקובץ האמור, והם קשורים זה בזה (63). בשמואל א' ה' 1-2 פותח המספר במצג, המתאר את מקומו החדש של הארון במקדש דגון באשדוד. תיאור המקום הוא המשך כרונולוגי של המסופר בד' 11 (64), אולם שינוי

---

58. שיקלברגר, "סיפורי ארון ה'", עמ' 230-234. ראה גם מקרתר, "שמואל א'", עמ' 24-26, 109.

59. מילר ורברטס, "יד ה'", עמ' 9-17.

60. שם, עמ' 10-16.

61. אלסטרומ, "נדודי הארון", עמ' 143-144, סמליק, "סיפור הארון", עמ' 130, ועוד. ון סטרס, "לחקר ולמחקר", עמ' 346-353, סובר כי שמואל א' א' ז', נערכו משתי תעודות קדומות: סיפורי שמואל (א'-ג', ז' 17-2), וסיפורי הארון (ד' - ז' 1)

62. רוסט, "ספר הברית הקטן", עמ' 119-159. דעה זו התקבלה על ידי חוקרים רבים: קמבל, "סיפור הארון" עמ' 247-261, גורדון, "שמואל", עמ' 30-34, מקרתר, "שמואל א'", עמ' 23-26, ועוד.

63. ראה לעיל הערה 56.

64. ד' 11-21, מתאר את השפעת נפילת הארון על יושבי שילה הישראלים. על כן בה' 1 מזכיר המספר כי הוא חוזר לעסוק בפלשתים.

הגיבורים והמקום בעלילה פותח סיפור חדש. הסיפור הראשון מסתיים בהערה סאטירית של המספר (65): "על כן לא ידרכו כוהני דגון וכל הבאים בית דגון על מפתן דגון באשדוד עד היום הזה" (5) (66). לאחר הסיפור על מכת ה' לדגון (5-1) (67) 1 המספר מתאר את המגפה בארץ פלשתים (8-12). בסיפור ישנו אנקלוזיו (68) הסיפור פותח: "ותכבד יד ה'" (6), ומסיים: "כבדה מאוד יד האלוהים" (11). הכבדת יד ה' (6) היא התקשרות לא מילולית מה' לפלשתים, ומענה הפלשתים הוא: זעקת אנשי עקרון שעלתה לשמים (12). (69).

### 3. הסוג הספרותי.

בסיפור על נפילת ארון ה' ביד הפלשתים מזכירים הלוחמים (שמואל א' ד' 8), והקוסמים המלשתים (ו' 8) את המכות שקיבלו המצרים מיד ה'. על כן דאובה (70) טוען, כי הסיפורים הללו מושפעים מסיפור יציאת מצרים (71). לפיכך הסוג הספרותי של

- 
65. גורדון, "שמואל", עמ' 99, פוקלמן, "נדר", עמ' 255, ועוד.
66. קליין, "שמואל א'", עמ' 50, ואסלינגר, "מלכות ה'", עמ' 192, ועוד, טוענים כי פסוק 5 הוא נוסחה אטיולוגית. אולם אין המספר באטיולוגיה, כי אם בסאטירה. ראה זליגמן, "יסודות", עמ' 150-151, המפקפק אם הנוסחה: "על כן... עד היום הזה", היא קריטריון מהימן לסיפור אטיולוגי. צ'לדס, "לימוד הנוסחה", עמ' 292, טוען כי הנוסחה: "עד היום הזה" היא אטיולוגית, אולם במקרים רבים היא מעידה על עדות מאוחרת שאינה אורגנית בסיפור.
67. פעם אחת נזכר דגון (פסוק 7), המצוטט מדברי האשדודים. אולם הסיפור אינו עוסק בקורות האל דגון אלא במגיפה בפלשת.
68. על האנקלוזיו, ראה לעיל הערות 7-8.
69. דומים לכך: בראשית י"ח 21, שמות ב' 24, כ"ב 22, ועוד.
70. דאובה, "תבנית שמות", עמ' 73-88. קמבל, "סיפור הארון", עמ' 203-205, טוען כי נצחון ה' על דגון ויציאת ארון ה' מארץ פלשתים הוא: "יציאת מצרים חדשה". ראה גם סמליק, "סיפור הארון", עמ' 138-136, אקרמן, "מי יכול", עמ' 8, ועוד.
71. דוגמת לכך: "הכבדת (חיזוק) הלב" המופיע בפסוק, הוא מוטיב

הסיפור על נפילת דגון לפני ארון ה', ומכות ה' בארץ פלשתים הוא: תיאורי כוחו של ה' ("יד, ה") (72) על האויבים של עם ישראל על אלוהיהם. ה' מציל את ארון ה' שנפל בשבי עם זר (תהילים ע"ח-65 (60) (73), ולועג לאלוהי העמים ולעובדיהם (74). הסיפור העוסק במגיפת הטחורים בערי פלשת מתאים לסוג הספרותי המתאר מגיפות לאויבי ישראל, המסייעות לניצחון הישראלים (75).

ח. צרעת נעמן (מלכים ב' ה' 19-1).

1. זמן החיבור.

הסיפור שייך לקובץ סיפורי אלישע (מלכים ב' ב' - י"ג). רופא (76) טוען כי הסיפור נכתב בתחילת זמן גלות ממלכת הצפון (סוף

---

מנחה בסיפור מכות מצרים (שמות ד' 21, ז' 13, 22, ח' 11, 15, 28, ט' ז', 12, 35, י' 1, 20, י"א 10, י"ד 4). הכנעת אלוהי הפלשתים דגון, דומה להכנעת אלוהי המצרים (שמות י"ב 12, במדבר ל"ג 4); על מוטיבים הלוקחים מהסיפור על יציאת מצרים בסיפורים אחרים, ראה לעיל הערות 10-11. 72. ראה על כך אצל רוברטס ומילר בסיפרם: "יד ה'", ואצל רוברטס, "יד ה'", עמ' 244-251; אקרמן, "מי יכול", עמ' 1-24, טוען כי מטרת הסיפורים בשמואל א' א'-ט"ו, היא להוכיח כי אין אדם היכול לעמוד לפני כוח ה'.

73. ראה על כך, הערה 11.

74. ראה אקרויד, "שמואל א'", עמ' 54, גורדון, "שמואל", עמ' 25-26, גיטאי, "הרהורים", עמ' 229, בר אפרת, "שמואל א'", עמ' 08. לעג לאלוהים אחרים ולעובדיהם נפוץ במקרא. ראה מלכים א' י"ח 27, ישעיה מ"ד 9-20, תהילים קט"ו 4-8, ועוד.

75. קמבל, "סיפור הארון", עמ' 98, קליין, "שמואל א'", עמ' 50, ועוד. ישנם סיפורים נוספים המתארים נצחונות של ה' על אויבי ישראל באמצעות מכות: המכות שניתנו למצרים בימי משה (שמות ג'-י"ד), והמכה שניתנה לאשורים באמצעות מלאך ה' בימי חזקיה (מלכים ב' י"ט 35, ישעיה ל"ז 36, דברי הימים ב' ל"ב 21), ועוד.

76. רופא, "סיפורי הנביאים", עמ' 111-112.

המאה השמינית או תחילת המאה השביעית לפני הספירה), על ידי מחבר מן הגולים שרצה להכשיר פולחן ישראלי באשור (77).

לונג (78) טוען כי הסיפור הוא ממקור דטרמניסטי (79). כוגן ותדמור (80) טוענים כי הכרת נעמן הנוכרי באלוהי ישראל מתאים לסיפור מתקופה בתר גלותית. 2. התייחסו.

הסיפור פותח במצג המתאר את נעמן, את המצב הפוליטי בין ארם לישראל בזמן הסיפור, ומציג את הנערה הישראלית השבויה (מלכים ב' ה' 1-2) (81). בפסוק 19 מסופר על פיזור הדמויות (82): "וילך מאתו כברת ארץ". על פי זקוביץ (83) 1 איזכור: "כברת ארץ" מעיד כי זהו "סיום תלוי" (84) נ ועל כן סיפור צרעת גיחזי שייך לסיפור המקורי העוסק בצרעת נעמן. אולם גריי (85) טוען כי סיפור צרעת

---

77. על פי רופא, שם, עמ' 111, הסיפור המקורי גורס כי אלישע מאשר פולחן מונותאיסטי מחוץ לארץ ישראל.

78. לונג, "מלכים ב'", עמ' 78.

79. כוונתו ל"דטרמניסט ההסטורי". קביעה זו אינה מבהירה את זמן החיבור. על פי הסקירות אצל נלסון, "עריכה כפולה", עמ' 13-28, ואצל מקנזי, "דטרמניסט ההסטורי", עמ' 160-167, ישנם שתי עריכות לסיפורי הדטרמניסט ההסטורי. עריכה ראשונה היא בין תקופת חזקיה לבין הגלות, והעריכה השנייה היא מתקופת גלות בבל.

80. כוגן ותדמור, "מלכים ב'", עמ' 67.

81. כתב על כך בהרחבה זקוביץ, "גבה", עמ' 17-28.

82. ראה לעיל הערה 3.

83. זקוביץ, שם עמ' 91-92.

84. מונטגמורי, "פרוש ביקורת", עמ' 373, רופא, "סיפורי

הנביאים", עמ' 108, ועוד, סוברים כי סיפור "צרעת גיחזי" הוא המשך לסיפור צרעת נעמן. זקוביץ, שם עמ' 92, מדמה את הסיום התלוי בסיפורנו לסיומים התלויים בסיפורי שמשון שופטים י"ג 25, י"ד 19-20, ט"ז 22. ראה על כך אצל הנ"ל, "חיי שמשון", עמ' 120.

85. גריי, "מלכים ב'", עמ' 502. ראה הובס, "מלכים ב'", עמ'

גיחזי נפרד מסיפור צרעת נעמן. על פי הסיפור, ישנו מסר לא מילולי שניתן מה' לנוכרי (צרעת נעמן), ונובעת מכך מסקנה תיאולוגית: "כי אין אלוהים בכל הארץ כי אם כישראל" (16). המסר התיאולוגי בסיפור צרעת נעמן הוא שונה מהמסר בסיפור צרעת גיחזי. על כן תיחום הסיפור הוא ה' 1-19. 3. הסוג הספרותי.

חלוקות הדעות מהו הסוג הספרותי של סיפור צרעת נעמן. אייספלד (88) טוען שזהו סיפור הסטורי. דה וריס (87) טוען שהסיפור הוא "לגנדה נבואית", ומטרתו להוכיח כוחו של הנביא על סביבתו (88). רופא (89) טוען שהסיפור הוא "לגנדה מוסרית" (90), והוא נושא מסר תיאולוגי, על ייחודו וכוחו של ה' (15). יתכן כי סמיכות הסיפור לסיפורים על תשועה אלוהית באמצעות איש האלוהים (91), מלמדת כי הסיפור הוא "לגנדה" (92). פון ראד (93) טוען כי הסיפור הוא

---

59, ועוד.

86. אייספלד, "התנ"ך", עמ' 294-295, ראה גריי, "מלכים ב'", עמ' 469, ועוד.

87. דה וריס, "נבואה", עמ' 5-52.

88. ראה שמואל א' י"ט 24-18, מלכים ב' ב' 23-24, ד' 8-37, ח' 1-6.

89. רופא, "סיפורי הנביאים", עמ' 109-110.

90. בלגנדה מוסרית אין יסודות של ייאוש ושל מתיחות אם הנס יכול להתבצע. הנערה הקטנה מכירה את כוחו של הנביא (3), ואין הנביא חושש אם הנס יכול להתבצע. רופא, שם, עמ' 112-118, טוען כי ישנם סיפורים על "לגנדה מוסרית" שנוצרו על ידי עיבוד ועיצוב מחדש. דוגמות לכך: סיפורי משה על מי מריבה (שמות י"ז 1-7, במדבר כ' 1-13), סיפור אליהו בצרפת (מלכים א' י"ז 8-16), וסיפור רפואת חזקיהו (מלכים ב' כ' 1-11).

91. ישנם ארבעה סיפורים סמוכים בפרק ד' (7-1, 37-8, 41-38, 43-42), וסיפור בפרק ו' 7-1.

92. ראה בהרחבה, רופא, שם, עמ' 19-41.

93. פון ראד, "אלוהים", עמ' 55.

עממי" (פופולארי), אולם כוונת המספר ללמד את השומעים מסר תיאולוגי.

ט. מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 41-24).

1. זמן החיבור.

הדעה הרווחת במחקר שמקור הסיפור על מכת האריות ליושבי שומרון הוא הדטרמניסט ההסטורי (94) מימי ראשית הבית השני (95).  
2. התיחום והסוג הספרותי.

הסיפור מורכב משתי יחידות המאפיינות סוגים ספרותיים שונים זה מזה (98): יחידה סיפורית (33-24, 41) ויחידה תוכחתית (40-34) (97). ג'ונס (98) טוען כי החלק הסיפורי הוא: פסוקים 24-34 א', 41, והחלק התוכחתי הוא: פסוקים 34 ב' - 40. יתכן כי 34 א' מתאים למסופר ב 24-33, 41 ואינו שייך ליחידה: 34 ב' - 40, משום שהביטוי: "עד היום הזה" נמצא ב 34 א' וב 41. והביטוי: "כמשפטים הראשונים" (34 א') נראה דומה לביטוי: "כמשפט הגוים" (33) אשר אליו מתיחסת המילה: "הראשונים". אם פסוק 34 כולו משמש כפתיחה

---

94. על הדטרמניסט ההסטורי, ראה לעיל הערה 79.  
95. ראולי, "פילוג", עמ' 210-211, כוגן, "ישראל בגלות", עמ' 40-41, מייס, "הסיפור על ישראל", עמ' 127-124, ויונו, "מלכים ב' י"ז", עמ' 548, ראה שם הערה 1; הסיפור דומה לציטוט דברי צרי יהודה ובנימין בימי זרובבל (על פי הקרי): "ולו אנו זבחים מימי אסר חדון המעלה אתנו פה" (עזרא ד 2). ראה על כך אצל קויפמן, תולדות ד' עמ' 516-522, ואצל טלמון, "מסורות", עמ' 2-23, ועוד.  
96. לונג, "מלכים ב'", עמ' 188, מבחין בין היחידות, ומגדיר את הסוג הספרותי: דיווח הסטורי (24-33), וסיכום תיאולוגי (34-41). ראה סקירה על כך אצל הובס, "מלכים ב'", עמ' 225.  
97. כוגן ותדמור, "מלכים ב'", עמ' 213-214 ויונו, "לימוד ספרותי" עמ' 114-132, בעיקר בעמ' 115, ועוד.  
98. ג'ונס "מלכים", עמ' 555, הובס, שם, ומקנזי, "הבעייה", עמ' 142, ועוד.

ליחידה חדשה, ואין הפסוק מחולק, לא מובן למה מתייחסת 'מילת "ראשונים", יתכן לומר, כי הביטוי "המשפטים הראשונים" (34 א'), משמש כנוסחת סיום ליחידה 24-34 א'. ניסוח זה דומה לנוסחת הסיום

בפסוק 40: "כי אם כמשפטם הראשון הם עשים" (99). על כן מסתבר כי 34 א', משמש כנוסחת סיום ליחידה 24-34 א'.

נסיון לחלק את הפרשה (24-34 א', 41 - כיחידה ראשונה 34 ב' 40 כיחידה שניה), ולא לקבל את הפרשה (24-41) כסיפור אחיד, מסתבר משלושה טעמים:

א. סגנון היחידות שונה. 24-34 א', 41 מוצג כסיפור ושיפוט המספר עליו, ואילו 34 ב'-40 תוכחתי כולו. ב. הנמענים הם שונים. ב 24-34 א', 41 מדובר בנוכרים (24), ואילו ב 34 ב' - 40 מדובר על "בני יעקב אשר שם שמו ישראל" (34) אשר האל כרת עמם ברית (35, 37, 38), והעלה אותם מארץ מצרים (36). ג. המונח "יראת ה'" מקבל משמעות הפוכה בשני החלקים. על פי 24-34 א', 41 הנוכרים למדו "יראת ה'" ולא זנחו את עבודת ארצות מוצאם (30-31). מנהגם החדש: "את ה' היו יראים ואת אלוהיהם היו עובדים" (33) מזכה אותם בתואר: "יראים את ה'" (32, 33, 41). ואילו על פי התוכחה זבח לאלוהים אחרים כלול באיסור: "לא תראו אלוהים אחרים...לא תשתחוו להם ולא תעבדום ולא תזבחו להם" (35). יראת ה' הנכונה מוצגת בפסוק 36: "כי אם את ה'... אותו תראו ולו תשתחוו ולו תזבחו" (100).

---

99. השורש "שפט", מרכזי בפיסקה. הכותב מעדיף את "חקתם ומשפטם כתורה וכמצוה" (34, ב', 37), על פני "כמשפטם הראשון הם עושים" (40), אשר איננו כלול בתורה והמצוה. 100. רעיון דומה ישנו גם בפס' 38-39; על המשמעויות של המונח: "יראת ה'", אדון בהרחבה לקמן, עמ' 99-100.

י'ג. חלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ג' 31-ד'),

והסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר (ה') (101).

1. זמן החיבור.

הסיפורים על חלומות נבוכדנצר, ועל היד הכותבת בארמון בלשאצר, כתובים ארמית ומתארים ארועים מימי השלטון הבבלי. אולם הדעה הרווחת במחקר שהסיפורים הללו נכתבו בתקופה ההלניסטית (102) גינסברג (103) טוען כי דניאל ב' חובר סמוך ל 245-246 לפנה"ס (104), וקולינס (105) טוען שהתחבר על ידי איש פזורה יהודי מהתקופה ההלניסטית. טאוונר (106) טוען שדניאל א'-ו' חוברו על ידי איש פזורה יהודי מהתקופה הפרסית או ההלניסטית. אולם ראולי (107), אשר חוקרים רבים (108) קבלו את דעתו, טוען כי דניאל איו' התחבר על ידי "חסיד" שנמלט מגזירות השמד של אנטיוכוס אפיפנס מהמאה השניה לפני הספירה.

101. שלושת הסיפורים הללו שייכים לחטיבת סיפורי דניאל בפרקים א'-ו'. להלן נדון על הדומה והשונה בסיפורים הללו.

102. חריגה דעתו של ווד, "פרוש על דניאל", עמ' 19-23, הטוען שדניאל בן המאורעות המתוארים חיבר את הסיפורים בתקופה הפרסית.

103. גינסברג, "החיבור", עמ' 247-254.

104. לדעתו דניאל ב' 41, 43 מתייחס לנישואי אנטיוכוס השני עם ברניקה ב 252 - (שם עמ' 251) ולמלחמת לאודיקיה ב 246 - (שם עמ' 252-254). ראה על כך, לקוקה, "דניאל בזמנו", עמ' 64-65.

105. קולינס, "דניאל", עמ' 52.

106. טאוונר, "דניאל", עמ' 31.

107. ראולי, "דריוש", עמ' 175-181.

108. ראה המפרס, "סגנון חיים", עמ' 222-223, דיוויס, "דניאל ב'", עמ' 392-393, לקוקה, "ספר דניאל", עמ' 36, 74, 92, ועוד. ראה סקירה על הספרות החסידית מתקופת אנטיוכוס הרביעי אצל, הרטמן, "דניאל", עמ' 43-45; גם קולינס, שם, אשר סובר כמו גינסברג כי דניאל ב' הוא קדום יותר, טוען כי דניאל ד' (עמ' 64-65), ודניאל ה' (עמ' 72), התחברו בתקופת אנטיוכוס

2. התיחום.

הסיפור על חלום הפסל של נבוכדנצר מתחיל באיזכור תאריך: "ובשנת שתים למלכות נבוכדנצר" (ב' 1). איזכור תאריך בראשית סיפור מצוי בסיפורים אחדים בספר דניאל (109). סיום הסיפור עוסק בעליית דניאל לגדולה (48-48), ובכוחו לסייע למקורביו (49). סיום זה אופייני לסיפורים על הצלחה של ישראלים בחצרות מלכים (110). על כן ניתן לראות את דניאל ב' כסיפור אחד. הכיפור בדניאל ד' פותח (פס' 1-3) ומסיים (פס' 31-34) בדברי נבוכדנצר בגוף ראשון. סגנון ביוגרפי של מלך נוכרי אינו מצוי בסיפורי דניאל הארמיים (ב' ו'). אף דברי נבוכדנצר אינם מנוסחים כנוסחת פתיחה אלא כמשפט הממשיך ענין אחר: "אנה נבוכדנצר שלה הוית בביתי ורענן בהכלי" (ד' 1). על כן מסתבר כי הסיפור בפרק ד' הוא תוכן המכתב ששלח נבוכדנצר לכל האומות. בג' 31-33, ותיחום סיפור החלום הוא ג' 31-34 (111). על פי התיחום המוצע, השבח של נבוכדנצר לה' בראשית האיגרת (ג' 32-33) ובסופה (ד' 34), יוצר מסגרת (אנקלוזיו) בסיפור.

---

הרביעי.

109. א' 1, ז' 1, ח' 1, ט' 1, י' 1, י"א 1; תאריך בראשית סיפור או נבואה (שאיננו בראש הספר), מצוי בספר מלכים (מלכים א' ו' 1, י"ר 25, מלכים ב' ח' 16, 25, ועוד), ירמיה (כ"ו 1, כ"ח 1, ל"ב 1, ועוד) בספר יחזקאל (ח' 1, כ' 1, כ"ד 1, ועוד), ובספר נחמיה (ב' 1, ט' 1).  
110. ראה בראשית מ"א 37-46, מ"ה 16-23, מ"ז 2-9, נ' 11-12, אסתר ח' 1-8, דניאל ה' 29. ראה על כך להלן בדיון על הסוג הספרותי.  
111. קולינס, "ספר דניאל", עמ' 221, טוען שג' 31, הוא תחילת פרק ד' על פי הנוסח המקורי של הוולגטה. על החלוקה הזו הסכימו הרטמן, "ספר דניאל", עמ' 168, גולדינגי, "דניאל", עמ' 63, הכהן וקיל, "ספר דניאל", עמ' פב, ועוד.

לסיפור בדניאל ה' אין נוסחות פתיחה וסיום, הוא כתוב כסיפור רצוף, אך תוכן הסיפור, וייחודו מהסיפורים הסמוכים לו מלמד על אחידותו. הסעודה המתוארת בפסוק 1, משמשת רקע לארוע המרכזי, היד הכותבת (פסוק 5) (112). סיום הפרק: מות המלך (30), מתאים לפשר החלום: העברת המלכות מהמלך הגא (18-23). הסיפור פותח בתיאור דמות שאינה. נזכרת קודם לכן בספר דניאל: "בלשאצר מלכא" (ה' 1), והסיפור הסמוך לו, לאחריו, עוסק בדמות אחרת שאינה מוכרת מסיפורי דניאל: "דריוש מדאה" (ו' 1).

### 3. הסוג הספרותי.

הסוג הספרותי של הסיפורים על חלומות נבוכדנצר וסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר הוא לגנדות חצר (113). איש החצר הישראלי החכם, 'פותר את החידה המלכותית בסיוע אלוהי ועולה לגדולה. גמי (114) טוען שבסיפורים בדניאל א'-ו' ישנם יסודות מדרשיים, וסיפורים המתארים קיום נבואות ישעיה השני (115).

---

112. דומה הדבר לסיפור המשתה הראשון של אחשוורוש (אסתר א').  
תיאור המשתה (3-9), משמש רקע לאירוע המרכזי: סירוב ושתי להתייצב לפני המלך (10-12).  
113. ראה רדפורד, "לימוד", עמ' 66-68, נידוך ודורן, "הצלחות", עמ' 179-193, גולדינגי, שם, עמ' 36-37, טלמון, "דניאל", עמ' 350-355, ועוד; הסיפורים הללו דומים לסיפור חלום פרעה (בראשית מ"א 1-38), לסיפור אסתר (ה' ז') ולסיפור נחמיה (פרק ב'). ראה על כך לעיל עמ' 61.  
114. גמי, "על המטרה", עמ' 285-292, ראה גולדינגי, שם, עמ' 38; ראה לקוקה, "ספר דניאל", עמ' 73, הסובר סיפור על חלום האילן הוא אגדה.  
115. דוגמות לכך (גמ', שם, עמ' 285 ואילך), הביטוי: "וכל דירי - ארעא כלה חשיבין" (דניאל ד' 32), דומה ל"כל הגוים כאין נגדו מאפם ותהו נחשבו לו" (ישעיה מי 17), והגינוי לאלוהי הבבלים בדניאל ה' 4, 23, דומה לנבואת אפסות בל ונבו, אלוהי בבל ועובדיהם בישעיה מ"ו 1-7; אקרויד, "כלי המקדש", עמ' 180-172, מקשר בין הנבואות על גלות כלי המקדש (ירמיה כ"ז

הרטמן (116) מבחין כי סיפור על חלום האילן דומה לסיפורים העוסקים באלגוריות מעולם העצים (117).

---

22, ראה מלכים ב' כ"ד 13), לבין השימוש של בלשאצר בכלי המקדש (דניאל ה' 2, 23). ראה גם רש"י ור' שמואל מסנות, "מדרש דניאל", עמ' 51, הסוברים שסיפור מפלת בלשאצר בליל משתה יין רמוז בישעיה כ"א 10-1 (ראה "שיר השירים רבה", עמ' פ"א - פ"ה); רייט, "הסוג הספרותי", עמ' 443-450, מדגים מדרשי נבואות בתוך המקרא.

116. הרטמן, שם, עמ' 175-177, גולדינגיי, שם, עמ' 83, ראה על כך בהרחבה אצל קוקסון, "העץ הגדול", עמ' 91-111.

117. דוגמות לכך: סיפור גן עדן בבראשית (בראשית ב' 4-ג'), משל הארז והחוח (מלכים ב' י"ד 9), משלי הכרם בישעיה (ישעיה ה' 1-ז, כ"ז 3, אלגוריות הצדיק המשול לעץ (ירמיה י"ז ז-8, תהילים א' 3, צ"ב 15-13) משל הארז ביחזקאל (יחזקאל י"ז), משל עצי עדן ביחזקאל (שם ל"א); קוקסון, שם עמ' 104-109, מביא דוגמות דומות מספרות המזרח הקדום.

## II. השונה והמשותף בסיפורים השונים

### א. השונה

- ישנם חמישה הבדלים המלמדים על השונה והמפריד בין הסיפורים (118):
- א. הסוגים הספרותיים של הסיפורים הללו שונים.
  - ב. זמני החיבור והעריכה של הסיפורים שונים.
  - ג. הסיפורים לקוחים ממקורות ספרותיים שונים, וערוכים בקבצים שונים.
  - ד. הדמויות המוזכרות בסיפורים הם ממעמדות חברתיים שונים (119).
  - ה. הסיפורים בספר דניאל (דניאל ב', ד', ה') כתובים בארמית, ושאר הסיפורים כתובים בעברית

### ב. המשותף

- לעומת זאת ישנם ארבעה גורמים המאחדים את הסיפורים הללו:
- א. סגנון הסיפורים הוא פרוזה (120).
  - ב. אין בסיפורים הללו שבח הניתן מה' לנמענים הנוכחים.

---

118. בדיון על רקע הסיפורים (עמ' 52-70), הרחבנו את הדיון על מקורות הסיפורים, זמניהם והסוג הספרותי שמהם הם לקוחים.

הדיון לימד על ההבדלים בין הסיפורים כהיבטים הללו, ועל הדעות השונות הנזכרות במחקרים עליהם. על כן לא נפרט את ההבדלים בדיון הנוכחי.

119. מלכים (פרעה, נבוכדנצר ובלשאצר), שרים (שר האופים, שר המשקים, סרני פלשתים, נעמן), קוסמים ויועצים (בלעם, החרטומים של פרעה, של נבוכדנצר ושל בלשאצר), כוהנים (כוהני דגון), לוחמים (הלוחם המדיני ולוחמי פלשתים), ושבוים (השבויים שהוגלו לשומרון).

120. הדיון עוסק בסיפורים, על כן מדובר בפרוזה. חריג הוא הסגנון התוכחתי במלכים ב' י"ז 34 - ב' 40. הדעה הרווחת במחקר, כי הפסקה הזו היא "יחידה תוכחתית" שנערכה סמוך לסיפור ההסטורי שבו אנו עוסקים (שם 24-34 א'). ראה על כך להרחבה לעיל, עמ' 70-71.

ג. העברת המסר העקיף גורמת לנמענים לתגובה אמוציונלית חזקה: בהלה או כעס גדול (121).  
ד. המסר האלוהי מגיע אל הנמענים במהלך הסיפור (122), ולאחר הסיפור הנמענים מבינים את הנדרש מהם (123).  
ישנם גורמים משותפים לסיפורים אחדים מבין הסיפורים הללו, והגורמים הללו אינם מתאימים לסיפורים האחרים. סיפורים אחדים לקוחים מקובץ אחד: הסיפורים על חלומות שרי פרעה (בראשית מי), והסיפור על חלומות פרעה (מ"א 1-46) לקוחים מהקובץ העוסק בסיפורי יוסף (בראשית ל"ז-נ'). הסיפור על מכות ה' לדגון באשדוד (שמואל א' ה' 1-5), ומכת הטחורים בארץ פלשתים (שם 6-12) לקוחים מקובץ הסיפורים העוסקים בנודי ארון ה' (שמואל א' ד' - ז' 1, שמואל ב' ו'). הסיפורים על חלום הפסל של נבוכדנצר (דניאל ב'), חלום האילן של נבוכדנצר (ג' 31-ד') והסיפור על היד הכותבת בארמון בלשצר

---

121. הכועסים: פרעה (בראשית י"ב 18), שר המשקים ושר האופים (בראשית מ' 6), ובלעם (23-27); הנבהלים: פרעה (בראשית מ"א 8), נבוכדנצר (דניאל ב' 1, ד' 2), בלשצר (דניאל ה' 6) והפלשתים (שמואל א' ה' 7-12); בשלושה סיפורים לא מוזכרת בפרוש תגובה אמוציונלית על המסר הלא מילולי מה' לנוכחים:  
בספור האיש המדיני (שופטים ט' 13-14), בסיפור נעמן (מלכים ב' ה' 1-6) ובסיפור על מכת האריות ליושבי שומרון (שם, י"ז 25). אולם על פי הסיפור ניתן להבין שפחד המדיני מגדעון, הרושם של מחלת הצרעת על נעמן, ופחד הכותי מהאריות היה קים. בסיפור נעמן, מסופר על "קצף" ו"חמה", הנזכרים לאחר דברי אלישע אליו (מלכים ב' ה' 11-12).  
122. לעיתים על ידי פותר חלומות: יוסף (בראשית מ' 12-13, 18-19, מחא 25-32), רע המדיני (שופטים ז' 14) ודניאל (דניאל ב' 27-45, ד' 16-24, ה' 17-28). לעיתים על ידי הנמען עצמו: נעמן (מלכים ב' ה' 15), יושבי שומרון (שם, י"ז 26) והפלשתים (שמואל א' ה' 7 - ו' 9). בסיפור בלעם המסר מפוענח בהתגלות מלאך (במדבר כ"ב 31-35).  
123. החולמים (שר האופים, שר המשקים, פרעה, הלוחם המדיני ונבוכדנצר) לומדים עתידות, וממלאים תפקיד הקשור בכך. מקבלי

(ה'), לקוחים מהקובץ העוסק בסיפורי דניאל הכתוב ארמית (דניאל א'-ו'). אף אם נאמר כי הסיפורים הללו לקוחים ממקורות שונים ונכתבו בזמנים שונים, הם נערכו וקובצו יחדיו ושומרים על רצף הגיוני של העלילה (124).

ישנו דמיון בסוג ספרותי המשותף לסיפורים אחרים. הסיפורים על חלומות פרעה (בראשית מ"א 46-1), וסיפורי חלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ד'), וסיפור על היד הכותבת בארמון בלשצר (דניאל ה'), הם לגנדות חצר (125), אשר יש להם מבנה דומה (128). ישנם סיפורים

---

הסימנים האלוהיים (בלעם, כוהני דגון, נעמן ובלשצר), והמכות (פרעה, הפלשתים ויושבי שומרון) לומדים לציית לה' ולהכנע לו.

124. הפתיחה של סיפור חלומות פרעה: "ויהי מקץ שנתים ימים" (בראשית מ"א 1), מקשר בין הסיפור הזה לבין הסיפור הקודם העוסק בחלומות שרי פרעה. חלומות שרי פרעה מצוטטים בסיפור חלומות פרעה על ידי שר המשקים (9-12); הפתיחה של הסיפור על מכות ה' בפלישתים פותח באזכור מקום המקדש, המקום בו ה' היכה בדגון אלוהיהם: אשדוד (ה' 1). מכת ה' בדגון מצוטטת על ידי האשדודים המוכים: "קשתה ידו עלנו ועל דגון אלוהנו" (ז); הסיפורים האמורים בספר דניאל אינם ערוכים ברצף עלילתי, אולם המספר משתמש במידע מסיפורים המסודרים כמוקדמים יותר (פרקים ב', ד'), בסיפורים המאוחרים יותר (ד', ה'). דניאל מוכר כ"רב חרטומיא" (דניאל ד' 6), וכבעל "רוח אלוהים" (ד' 5-6, ה' 11, 14). מידע זה נלמד מסיפור עליית דניאל לגדולה בפרק ב'. בחצר בלשצר בפרק ה' (פסוק 11) מוזכר על יד המלכה הסיפור של פתרון החלום בארמון נבוכדנצר והמינוי הבכיר לו זכה דניאל בפרק ב' (פסוקים 25-49), ודניאל מזכיר לבלשצר בפרק ה' (פסוקים 18-21), את שגעונו של נבוכדנצר המתואר בפרק ד' (פסוקים 28-30).

125. ראה על כך לעיל בעמ' 61, 74.

126. ראה על כך לעיל, עמ' 60-61, ובהערה 30.

שיש בהם מוטיבים הלקוחים מסיפור יציאת מצרים (שמות ג'-י"ב) (127): נגעי פרעה על דבר שרי (בראשית י"ב -י"ג 1), ומכות ה' בפלשתים ובאלוהיהם (שמואל א' ה'). הסיפורים הללו עוסקים בהצלת אדם או כלי פולחן ישראלי מן השבי (128).  
ניתן להבחין כי הסיפורים הללו מציגים שלושה ערוצי תקשורת לא מילולית בין ה' לנוכרים:  
א. חלומות (129).  
ב. מכות (130).  
ג. סימנים אלוהיים (131).

---

127. ראה על כך לעיל בעמ' עמ' 56-57, ובהערות 10-11, ובעמ' 68-87 ובהערות 70-71.  
128. דאובה, "תבנית שמות", עמ' 82-88, מדמה את סיפור יציאת יעקב מבית לבן (בראשית ל"א), ואת סיפור מכות ה' לפלישתים ולדגון אלוהיהם (שמואל א' ה'), לסיפור יציאת מצרים. אליצור, "ארוך", עמ' 76, כותב כי נגעי הנוכרים הם: עונש אלוהי על חטיפה של נפש יקרה או כלי יקר בעיני ה'. זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 140-141, מדמים את סיפורי האבות וסיפור יציאת מצרים לסיפור הצלת עם ישראל במגילת אסתר; אקרויד, "כלי המקדש", עמ' 180, טוען כי כלי המקדש שמשו טיעון במשפט נגד בלשאצר מלך בבל. יתכן כי התוכחה של דניאל לבלשאצר על השימוש בכלי המקדש (דניאל ה' 23), מלמדת על שמירה אלוהית על כלי מקדשו.  
129. חלומות שר המשקים ושר האופים (בראשית מ' 5-19); חלום פרעה (בראשית מ"א 1-37); חלום איש מדין (שופטים ז' 13-14); חלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ד').  
130. נגעי פרעה על דבר שרי (בראשית י"ב 10-20), הטחורים לפלשתים (שמואל א' ה' 6 - ו' 16), צרעת נעמן (מלכים ב' ה' 1-19) ומכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41).  
131. אתון בלעם (במדבר כ"ב 23-35); נפילת דגון (שמואל א' ה' 1-5); היד הכותבת בארמון בלשצר (דניאל ה' 1-29).

III. הסיבות להתקשרות לא מילולית מה' לנוכרים והמסר התיאולוגי הנלמד מכך

א. הסיבות

- ניתן להבחין בשתי סיבות להעברת קשר לא מילולי בין ה' לנוכרים (132).  
א. כאשר הנוכרים אינם מכירים את ה', או אינם מעוניינים להשמע לצויו, אולם ה' בכל זאת מעוניין שהם יכנעו מפניו כדי שלא יפגעו, או שלא יושמדו כליל (133).  
ב. כאשר יש רצון אלוהי לגמול לזכאים מישראל להעלותם לגדולה או

---

132. הדמויות בספר בראשית הנזכרות לפני הסיפורים על אברם (בראשית י"ב ואילך), אינן נחשבות נוכריות בעיני המספר המקראי, שאינו "מכיר" משפחה או עם נבחר. על כן איננו מזהים כנוכרים את אדם, חוה, קין, הבל, נח ובניו; בספורי הגר (בראשית ט"ו ז-13; כ"א א 17-18) ישנן התגלויות. יתכן כי הזיקה המשפחתית של הגר לאבי האומה מלמדת כי אין היא 'נוכרית' בעיני המספר המקראי; אף הנפלאות הנעשים לישראל עשויים לשמש מופת לעמים: קריעת ים סוף (שמות י"ד 15-31; ט"ו 14-16), קריעת הירדן (יהושע ד' 24), וישועות נוספות, כגון ישועת ישראל המובאת בנבואה (ישעיה נ"ב 10) ובמזמור (תהילים צ"ח 3). אולם בעבודתי אעסוק במסרים שניתנו לנוכרים עצמם, והם מלמדים על העשר בין ה' לנוכרים ועל המשמעות התיאולוגית הנלמדת מכך.

133. שרי פרעה הם נוכרים אשר אינם מכירים את אלוהי העברים הרחוקים מהם, ואינם יודעים כי יוסף הכלוא עמהם הוא עברי (בראשית מ' 15). אין שליטים כפרעה, כסרני פלשתים, כנבוכדנצר וכבלשאצר מעוניינים להשמע לצוים מאלוה אשר אינו מוכר להם, כדבר החכם: "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר אליו מה תעשה" (קוהלת ח' 4; ראה שמות ד' 2). בלעם ניסה לשנות את גזרת האל: "לא תלך עמהם לא תאר את העם כי ברוך הוא" (במדבר כ"ב 12), ועל כן נאמר: "ויחר אף אלוהים כי הולך הוא" (שם 22). אף אין לצפות מאויבי ישראלים: הלוחם המדייני, הפלישתים, נעמן, ומיושבי שומרון שהתיישבו תחת בני ישראל (מלכים ב' י"ז 24), להכיר כי ה' אדון העולם.

לפדותם משבי או להציל חפץ פולחני ישראלי שנפל בידי נוכרים. המסר הלא מלולי מלמד את הנוכרים לנהוג בישראלי או בכלי הקודש בכבוד הראוי (134).

ב. המסר התיאולוגי

ניתן לשער שבפרשיות העוסקות בקשר לא מלולי בין ה' לגוים מצוים שני ההיבטים הללו המביעים מסר תיאולוגי כפול (135). בכל פרשה

---

134. רעיון דומה נדרש בתלמוד הבבלי, יבמות ס"ג ע"א, על ידי ר' אלעזר בר אבינא: "אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל". אליצור, "ארון ה'", עמ' 76, טוען כי: ספור ארון ה' בארץ פלשתים, ספור לקיחת שרי על ידי פרעה (בראשית י"ב 20-10), וסיפור לקיחת שרה על ידי אבימלך (בראשית כ' 1-18) הרי הם: "עונש משמים על עצירה חטיפה של נפש יקרה או כלי יקר בעיני ה'". ברוך, "תופעת", עמ' 19, טוען כי התגלות אלוהית לנוכרים באה למטרות אזהרה וציווי לנוכרים להמנע מכוונות או ממעשים העלולים לפגוע בעם ישראל; אף שאר הסיפורים העוסקים בקשר לא מלולי הניתן מה' לגוים, דנים בעליה לגדולה של עברי או מלמדים את הנכרי לנהוג בכבוד בכלי פולחן עברי. חלומות שר האופים, שר המשקים וחלומות פרעה מתוארים כמרכיב בהצלחתו של יוסף מבור השבי והעלתו לגדולה (בראשית מ"א 9-14, 38-46). מעשה אתון בלעם, והפיכת קללת בלעם לברכה, נחשבים כחסד גדול של ה' (ראה דברים כ"ג 6, יהושע כ"ד 10, מיכה ו' 5 ונחמיה י"ג 2). חלום המדיני מלמד על כוח "חרב גדעון בן יואש איש ישראל" (שופטים ז' 14). מחלת הצרעת, ודרך ריפוייה, מלמדת את נעמן כי: "אין אלוהים בכל הארץ כי אם בישראל" (מלכים ב' ה' 15). מכת האריות ליושבי שומרון הארץ מלמדים את הנוכרים לשמור על ארץ ה' בכבוד הראוי לה. חלומות נבוכדנצר מתארים תהליך עלייה לגדולה של דניאל (דניאל ב' 46-49, ד' 5-6); בספור על היד הכותבת בארמון בלשאצר ישנם את שני המרכיבים: הסיפור מתאר את עלייתו של דניאל לגדולה (דניאל ה' 25), ואף מלמד את הנוכרי לשמור על כלי המקדש בכבוד הראוי להם (שם 23).

135. פולק, "הסיפור", עמ' 189-191, טוען כי חלומות יוסף (בראשית ל"ז 6-7, 9) חלומות שרי פרעה (מי 9, 11-16, 17) וחלומות

ישנו מסר העוסק בחינוך הנוכרים (יחיד או קבוצה) ומגמת התקשורת הלא מלולית היא להעביר אליהם מסר חינוכי, ללמדם מוסר או להענישם (136), משום שהנוכרים חיים תחת שלטון האל. בעיון נוסף בפרשה מתגלה רצון אלוהי לאלץ את הנוכרים לכבד אנשים או חפצים פולחניים שהאל דורש את כבודם. מגמת ההתקשרות הלא מלולית היא להעביר מסר הקשור בישראלי או בכלי פולחן, דהיינו להשמע לאל, ולנהוג בכבוד הראוי לישראלי או לחפץ הפולחני הנמצא תחת שליטתם של הנוכרים (137). שני ההיבטים הללו מלמדים על מגמת האל ליידע את הנוכרים על כוחו ולאצם להשמע לו משום שהם חיים תחת שלטונו. אולם ישנו הבדל ביניהם. ההיבט הראשון עוסק בחינוך הנכרי למידות נכונות ולהשקפת עולם. ואילו ההיבט השני עוסק במתן כבוד לישראלי או לכלי פולחן שהאל חפץ לכבדם, ומגמת ההתקשרות אינה כחינוך הנכרי אלא בהגנה על הישראלי או על כלי הפולחן. ישנן סיבות תיאולוגיות לבחירת האמצעים הלא מילוליים בעת ההתקשרות הלא מילולית בין ה' לנוכרים. ה' מוסר באמצעות ההלומות

---

פרעה (מ"א 7-1), משמשים תפקיד כפול, גם מבט מלפנים (אנפורמציה), וגם כגורם כעלילה. עקרוך זה מתאים לסיפורים הנדונים.

136. פרעה לומד כי אין לקהת אשת איש (בראשית י"ב 18-19). שרי פרעה חטאו לפני המלך (בראשית מ' 1, מ"א 9-10). פרעה לומד כיצד לנהל את ממלכתו (מ"א 33-36). בלעם לומד לציית לה' (במדבר כ"ב 35). הנער המדיני לומד כי מחנה מדין נענש על ידי האלוהים (שופטים ז' 14). על פי הסיפור לוי 2-5, המדיינים עשקו את ישראל ושיחתו את ארצם. הפלישתים לומדים כי ארון ה' הוא מסוכן (שמואל א' ה' 7, 10). נעמן לומד כי ה' הוא האלוהים (מלכים ב' ה' 15). יושבי שומרון לומדים כיצד לירא את ה' (שם י"ז 28). נבוכדנצר לומד כי ה' הוא אמת (דניאל ב' 47, ד' 31-32, 34), עליו לתת צדקה (ד' 24), ואין להתגאות (25-30). בלשאצר לומד כי אין להתגאות ואין לשבח עבודה זרה (ה' 18-23).

137. ראה בהרחבה לעיל, בהערה 134.

אנפורמציה עתידית (138), ובאמצעות הסימן ה' מוסר אזהרה או הדרכה (139), וכאשר ה' מכה הוא מעניש את הנוכרים על חטאיהם (140).

---

138. בסיפור חלומות שרי פרעה, החלום התגשם (20-22, מ"א 11-13). בסיפור חלומות פרעה (מ"א 1-38), יוסף אומר: "את אשר האלוהים עושה לגיד לפרעה" (25, ראה גם 32). והחלום מתגשם (מ"א 47-57, מ"ז 13-26). חלום המדיני (שופטים ז' 13-14), נחשב כאות אלוהי לנצחון גדעון (שם 10-11, 15). בחלומות נבוכדנצר (דניאל ב', ד'), דניאל אומר: "אלה רב הודע למלכא מה די להוא אחרי דנה" (ב' 45), "וגזרת עלאה היא די מטת על מראי מלכא" (ד' 21). לאחר פתרון חלום הפסל, נבוכדנצר משבח את האלוהים האומר אמת (ב' 47), ולאחר החלום העוסק באילן, מסופר שהחלום התגשם (ד' 25-34).

139. התנהגות האתון הזהירה את בלעם מפני הסכנה של מלאך ה' וחרב בידו (במדבר כ"ב 33). נפילת דגון במקדש באשדוד לפני ארון ה' הזהירה את הפלשתים מפני הסכנה הקיימת באחזקת ארוו ה כי קשתה יד ה' עליהם (שמואל א' ה' 7). היד הכותבת בארמון הזהירה את בלשאצר מפני הסכנה הצפויה לו ממלכות פרס (דניאל ה' 28).

140. הנגעים היוו עונש לפרעה: "על דבר שרי אשת אברם" (בראשית י"ב 17). מכת הטחורים היוו עונש לפלשתים אשר הכבידו את לבכם (שמואל א' ו' 6). אין הכתובים מציינים מדוע לקה נעמן בצרעת, אולם על פי זקוביץ, "גבה", עמ' 142-145, הצרעת נתפסת כעונש על אי הכרה בסמכות: מרים דיברה סרה במשה (במדבר י"ב 9-15), גיחזי לא ציית לאיש האלוהים (מלכים ב' ה' 20-27) ועוזיהו המלך נהג ככהן במקדש ועל כן נכתב עליו "וכחזקתו גבה לבו להשחית וימעל מעל בה' אלוהי" (דברי הימים ב' כ"ו 16). יתכן כי התיאור של נעמן כ"איש גדול לפני אדוניו ונשא פנים ובו נתן ה' תשועה לארם" (מלכים ב' ה' 1), מלמד על גאוותו ואי הכרה בסמכות ה' עליו.

פרק רביעי

מחקר תיאולוגי בשלושה סיפורים העוסקים בסימנים לא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים

I. פתיחה.

הפרק הנוכחי עוסק בניתוח תיאולוגי של שלוש פרשות המתארות התקשרות לא מילולית בין ה' לנוכרים: הסיפור על מכות ה' לפלשתים ולדגון אלוהיהם (שמואל א' ד'-ו'), הסיפור על מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41) והסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'). בחרנו לנתח את הסיפורים הללו, משום שהמסר האלוהי בסיפורים הללו מיועד לנוכרים ממעמדות חברתיים שונים: מלך של אמפריה - בלשאצר מלך בבל (דניאל ה'), מלכה - אשת בלשאצר (שם 10-12), מושלי מחוזות - סרני פלשתים (שמואל א' ה' 11 - ו' 16), קוסמים - קוסמי פלשת (שם ו' 3-5), הקוסמים והיועצים של בלשאצר (דניאל ה' 7-9), כוהנים - כוהני דגון (שם ה' 1-5), אנשי צבא - הלוחמים הפלשתים (שם ד' 6-9), תושבי עיר - האשדודים, הגיתים והעקרונים (שם 6-12) ושבוים - תושבי שומרון שהוגלו על ידי מלך אשור (מלכים ב' י"ז 24-41). ניתוח של הסיפורים הללו (המהויים מדגם מייצג) עשוי ללמד על יחס ה' אל נוכרים (משכבות סוציאקונומיות שונות) והמשמעויות התיאולוגיות הנלמדות מכך.

II. מכת ה' בפלישתים ובדגון אלוהיהם [שמואל א' ה']

א. הקדמה

בספר שמואל א' (ד' - ו') מסופר על מכות ה' בארץ פלישתים. המכות ניתנות בשני מישורים. מכה במישור האלוהי - הפלת דגון - אלוהי פלישתים וכריתת כפות ידיו (שמואל א' ה' 1-6), ומכה במישור הארצי - מכת טחורים ומות לפלישתים (שם 6-12).

ב. מטרת הסימנים האלוהיים על פי הדעות השונות

1. ידיעת כח ה'.

רבים (1) סוברים כי מכת ה' בפלישתים ובדגון אלוהיהם מלמדת את הפלישתים להכיר בכח ה'. ההכרה כי ה' נגף את הפלישתים (2) ופגע באלוהיהם, מפארת את שמו של ה' כאל השולט בנוכרים ובאליליהם. הכרה בשילטון ה' גורמת לפלישתים לחפש דרך כדי לרצות את האל על עוונם כלפיו (ו' 3). אין החטא מוזכר בפירוש, אולם הפלישתים דנים בהשבת ארון ה' לישראל כהתנהגות מכפרת. אין השבת הארון לבית שמש תכלית בפני עצמה, אלא התכלית היא, הכרת הפלישתים בוודאות (3) כי ה' נגף אותם, ואין איש בהם יוכל לומר: "מקרה הוא היה. לנו" (שם 9).

אולם על פי המסופר בפרק ד', נרעשו הפלישתים כאשר בא ארון האלוהים למחנה וזעקו: "אוי לנו מי יצילנו מיד האלוהים האדירים האלה אלה הם האלוהים המכים את מצרים בכל מכה במדבר" (פס' 8), משמע כי הלוחמים הפלישתים הכירו כבר קודם לכן בכוח ה' על נוכרים (מצרים).

הפלישתים יושבי הערים אשדוד ועקרון מוצגים כמכירים בכח ארון אלוהי ישראל (ה' 7, 10, 11), חמשת סרני פלישתים מעבירים את הארון מעיר לעיר בתוך ארץ פלישתים (8, 10, 11) ולבסוף שואלים: "במה נשלחנו למקומו" (ו' 2). הצגת השאלה: "במה נשלחנו", מלמדת כי הסרנים יודעים כי כח הארון גדול, מזיק ופוגע, ועליהם לשלחו למקומו בדרך מכובדת. אולם, אם ההסבר התיאולוגי למכת ה' הוא

---

1. ר' יצחק אברבנאל, "פירוש על נביאים ראשונים", עמ' קצ"ה; מילר ורוברטס, "יד ה'", עמ' 69-75;

אסלינגר, "מלכות אלוהים", עמ' 189, 199; פוקלמן, "נדר", עמ' 251, ועוד.

2. ראה מקרתר, "שמואל א'", עמ' 125-126, הסובר כי הפלישתים

למדו על כוח ה' הנוגף את אויביו.

3. באמצעות סימן מה' המכוון פרות עלות ללא צאצאיהן בדרך לבית שמש (שם 7-15).

ללמוד להכיר כי לה' יש כח (אף באמצעות ארון), הרי זאת ידעו הפלישתים, על פי הסיפור קודם לכן! זאת ועוד, הסיפור מלמד כי מכות לפלישתים ולדגון אלוהיהם הותירו את קוסמי פלישתים בספק, אם המכה הוא אלוהי ישראל אשר ראוי לתת לו כבוד (ו' 5) או שמא "יד המקרה" נגעה בפלישתים (שם 9). על פי הקוסמים, הליכת פרות עלות ללא מנהיג בדרך לבית שמש מוכיחה כי ה' היכה אותם במגיפה. על כן אם נאמר כי תכלית המכות היא ללמד את הפלישתים על כוח ה', הרי הקוסמים מעידים שאין בכך די!

גורדון (4) וויליס (5) סוברים כי הפרשה מלמדת את הפלישתים ואת הישראלים כאחד כי ה' עליון על דגון. בפרשתנו ישנו לעג לדגון החלש (8) המובס בעימות עם ארוך ה' (7). נצחון ה' על דגון, דומה לניצחון ה' על אלוהי המצרים (8), כפי שקוסמי פלשתים העידו על עצמם: "למה תכבדו את לבבכם כאשר כבדו מצרים ופרעה את לבם הלוא כאשר התעלל בהם וישלחום וילכו" (שמואל א' ו' 6). טענה זו נכונה על המסופר בה' 1-5 ששם מוכנע דגון בעומדו ליד ארון ה' בבית דגון באשדוד, אולם הכתוב מלמדנו כי אין בכך די. הפלישתים מוכים אף לאחר שאלוהיהם נכרת ונפל ממקומו. האשדודים המושפלים מזכירים את השפלתם כקודמת להשפלת הארון באומרם: "קשתה ידו עלנו ועל דגון אלוהנו" (שמואל א' ה' 7). לפיכך ניתן להסיק

- 
4. גורדון, "שמואל", עמ' 3-36.
  5. וויליס, "מסורת", עמ' 294; ועוד.
  6. הלעג לדגון מזכיר לעג לאלילים בתנ"ך: דברים ד' 28, מלכים א' י"ח 27, ישעיה מ"ד 10-20, תהילים קט"ו 4-8 ועוד; ראה על כך לעיל, עמ' 67 הערה 74.
  7. הדבר דומה למלחמות אלים במזרח הקדום ראה סקירה אצל פולק, "הרובד", עמ' 98-99; מילר ורברטס, "יד ה'", עמ' 46, טוענים שהסיפור הוא אנטי מיתולוגי ומגמתו להוכיח כי כוחו של ה' מתגלה על הארץ.
  8. שמות י"ב 12, במדבר ל"ג. 4; ראה על כך בהרחבה אצל דאובה,

כי תפיסתם קובעת, כי מכת ה' בעם הפלישתים עיקר, ומכת ה' בדגון משנית לכך.

2. שלילת התפיסה על עצמאותו של ארון ה'.

ישנן ארבע דעות המציגות את המשמעויות התיאולוגיות הנובעות מנוכחות ארון ה' בקרב ישראל (8), והן עשויות לשמש רקע להבנת ערכו של ארון ה'. מורגנשטרן (10) מייצג דעה המדמה את הארון לקובה (קמע) ערבית. תפקיד הקובה לסייע בקרב, לסייע במסעות מדבריים ולגלות עתידות. דעה שניה מובאת בשם הרן (11) הרואה את הארון כהדום לכיסא ה' ובו עיקרי הברית בינו ובין עמו (12). דעה שלישית מובאת בשם פון ראד (13) הרואה בארון כס מלכות ומשמש אמצעי להתגלות אלוהים בארץ. דעה רביעית מובאת בשם סמית (14) הטוען שתשמישי הקדושה האלוהיים מקרבים את האל לאדם, והמצאותם בקרב עמו מוכיחה על קירבתו היתרה לעם ישראל. אולם נראה כי כלפי הפלישתים אין הדיון הזה רלוונטי. אין הפלישתים מתייחסים לכוונת האל בקיום הארון אלא הם מתמודדים עם הקדושה הבלתי מובנת הפורצת מן הארון (16), אשר היא המכה את הבריות בשמואל א' ד'ו'. בובר (16) וסגל (17) טוענים כי הסיפור על מכת ה' כפלישתים ובדגון, מלמד את הישראלים כי אין הארון בעל כח עצמאי, אלא הוא

---

"תבנית שמות", עמ' 73-88.

9. ראה סקירה אצל מנינג, "בדיקה", עמ' 4-21. ראה על כך בהרחבה גם אצל סאו, "ארון הברית", עמ' 386-393.

10. מורגנשטרן, "הארון", עמ' 47-50.

11. הרן, "הארון", עמ' 87-88.

12. לוחות הברית: דברים י' 1-6, מלכים א' ח' 8.

13. פון ראד, תיאולוגיה 1, עמ' 237.

14. סמית, "הנבואות", עמ' 43.

15. ראה אייכרודט, תיאולוגיה 1, עמ' 272-273.

16. בובר, "תורת הנביאים", עמ' 68-59.

17. סגל, "ספרי שמואל", עמ' מ"ה; ראה פוקלמן, "נדר", עמ' 251,

כלי ביד ה'. לדברי בובר, האל אינו רוצה שישתמשו בו (בארון) במקום לשמש אותו ובכך לעבוד את האלוהים. דבריו מובנים על פי פרושו של סגל (17) הטוען, כי לארון אין ערך עצמי אלא הוא משמש כסמל לשכינת ה'. הסיפורים הסמוכים עוסקים בקורות ישראל ומספרים על מכות ומגפות שלקו הישראלים כי לא נהנו. בארון כראוי. זקני ישראל מבקשים להביא את ארון ה' למלחמה עם הפלישתים: "נקחה אלנו את ארון ברית ה' ויבוא בקרבנו ויושיענו מכף אויבנו" (ד' 3), מדבריהם יכול להשתמע כי הם סבורים שהארון הוא המושיע? (18).

בובר וסגל דנו בלקח הניתן לישראלים שעליהם ללמוד להבין כי לארון אין כח עצמאי, אולם אין בדבריהם מענה אודות תכלית המכות עבור הפלשתים, על פי המספר.

ג. הפיתרון המוצע  
1. הנחות היסוד.

נראה לנו כי ניתוח תגובות הפלישתים על מכות ה' בהם, יכול ללמד גם על תכלית המכות על פי דעת המספר. בר אפרת (19) מציין כי הדמויות הפועלות בסיפור הן קבוצות: הכוהנים (ה' 1-5), התושבים באשדוד (8-1), בגת (9-10), בעקרון (10) 1 סרני פלשתים (ה' 11, ו' 1-2, 10, 12, 16) והקוסמים ו' 2-9 (20). יתכן כי

---

מקרתר, "שמואל, עמ' 125-126; ועוד.

18. חופני ופנחס נושאי הארון (ד' 4), מוצגים בסיפורים המקדימים לנפילת הארון ככוהנים חבני בליעל לא ידעו את ה'" (ב' 12), רעים לשמים ולבריות (שם 12-17). איש נביא חזה אסון לשניהם ביום אחד (שם 34), שהתקיים עם נפילת הארון (ד' 11). אולם אין המספר קושר את חטאם ואת מותם לחטא הקשור ל"תפיסת הארון". יתכן וזהו חטאם של זקני ישראל (ד' 3) שנוסף על חטאי הכוהנים בעבר.

19. בר אפרת, "שמואל א'", עמ' 58-99.

20. הנ"ל בעמ' 105 מציין כי גם בסיפור ההחזרה של ארון ה' לישראל מוזכות קבוצות של ישראלים: אנשי בית שמש (ו' 13-15),

כוונתו בכך להדגיש כי הדיון בארץ פלשתים אודות ארון ה' הוא ציבורי וחשוב, ולכן קבוצות של אנשים משתתפים בו. יתכן והדעות של הקבוצות של הנוכחים הנזכרות בסיפור משקפות את דעת המספר (21) אודות היחס הראוי לארון ה'. לפיכך ראוי לנתח את דברי הדמויות השונות בסיפור ולנסות להבין את התפיסות הנלמדות מדעותיהם.

2. ביאור הסיפור.

הלוחמים הפלישתים "יודעים" (ד' 6) כי ארון ה' בא אל המחנה, והם מוצגים כאומרים: "בא אלוהים אל המחנה" (ד' ז). לדבריהם,

הארון היכה את המצרים במדבר (22). אולם דברי הלוחמים הפלשתים אינם עולים כקנה אחד עם המסופר בספר שמות. בספר שמות ארון ה' אינו קשור למכות במצרים, והמצרים לא הוכו במדבר כי אם בארצם ובים (שמות ז'-ט"ו) (23). על פי הלוחמים הפלשתים, ארון ה', הכלי המקודש בעצמו, הוא היכה את מצרים בעבר, והוא מסוכן להם עתה. לכן נפילת הארון בשבי הפלישתים הוא נצחון גדול לפלשתים שהצינו את הארון אצל דגון (ה' 2) (24). ה' הפיל את דגון ביום הראשון (ה' 3) והאשדודים (ככל הנראה כוהני דגון) משיבים את דגון למקומו. אין הם שואלים מה ה' דרש

20-19), הלויים (15) ויושבי קרית יערים (21, ז' 1).

21. שטרנברג, "איזון עדין", עמ' 218-219, כותב: "וכל שיפוט מפורש מטעם הדמות נבדק לגופו לאור הנורמות המובלעות של המחבר העומד מאחורי היצירה".

22. גירסת המסורה סותרת את המסופר כספר שמות שהאל היכה את המצרים בארצם ובים סוף. (שמות ז'-ט"ו). תרגום השבעים גורם: "ובמדבר". מקרתר, "שמואל", עמ' 104, מביא אפשרות לקרוא: "ובמו דבר", אך לדעתו גירסה זו חסרת ביסוס. גורדון, "שמואל", עמ' 336, הערה 15, מביא גירסה שונה בפשיטתא:

"נפלאות לעמו במדבר".

23. שונים מהם הקוסמים, ראה על כך לקמן עמ' 91-93.

24. יש הטוענים כי תפיסה דומה יש גם לישראלים המובסים בקרב (ד' 3-4), ראה על כך לעיל עמ' 88-87.

מהם בהפילו את דגון אלוהיהם. ביום השני דגון נופל וכפות ידיו וכפות רגליו כרותות, אף אז נוהגים הפלישתים כבוד בדגון. כוהני דגון וכל הבאים בית דגון באשדוד (ה' 5) מוצגים כשומרים את פולחן דגון. קיום פולחן לדגון, אף לאחר שהוכה על ידי הארון, והסיפור, שלפיו ממשיכים פלישתים להגיע לבית דגון, מלמדים על קנאות דתית של קבוצה בתוך העם הפלישתי, אשר בניגוד ליושבי אשדוד (ה' 7) לא מתייחסים כלל לכוחו של ארון אלוהי ישראל.

שתיקת הכוהנים וקנאותם לפולחן דגון הנופל מול עיניהם פעמים (ה' 2-4) מציגה את הכוהנים בעיני הקורא בלעג. הכוהנים לא מבינים את כוחו של ארון ה' אלוהי ישראל הפועל פעולות דרמטיות מול עיניהם. המקרא לועג לעג מר לקנאות לעבודה זרה (25). על פי הסיפור האות האלוהי לא לימד את האשדודים כיצד לנהוג בכבוד לארון ה', על כן האל היכה את האשדודים בגופם. סדר זה, של אות אלוהי ולאחריו מכת גוף מהווה הדרגה מהקל אל הכבד (26) במכה האלוהית.

הפלישתים המוכים דנים כיצד להעתיק את ארון ה' ממקומו: האשדודים קוראים: "לא ישב ארון אלוהי ישראל עמנו, קשתה ידו עלנו ועל דגון אלוהנו" (ה' ז). העם באשדוד מכיר בכוחו של ארון אלוהי ישראל עליהם ועל אלוהיהם. האשדודים מעבירים את הארון לגת (ה' 8) והגיתים מעבירים לעקרון (ה' 10). אף העקרונים חוששים מכוחו של ארוך אלוהי ישראל (שם) (27). אריך ה מצטייר בעיני יושבי ערי פלשת ככלי מסוכן המחייב את הניזוקים מפניו להעתיקו למקום אחר. הסרנים כנציגי ציבור, דואגים לשלח את הארון למקומו מפני הסכנה (ה' 11) ונועצים בקוסמים: "במה נשלחנו למקומו" (ו' 2).

---

25. ראה לעיל עמ' 67 הערה 74.

26. על פי דברי השטן (איוב ב' 4-5), פגיעה בגוף נחשבת פגיעה קשה יותר מפגיעות אחרות; על הדרגה בפרשתנו, ראה אצל: ר' שמואל לאנידו, כלי יקר ג', עמ' 152, מלב"ם, שמואל א' ה' 6.

27. על פי בן מתתיהו, קדמוניות 9, עמ' 181, עבר הארון בכל ערי

אין הסרנים מפקפקים בצורך להשיב את הארון לגבול ישראל אלא הם מבקשים עצה פרגמטית אודות אופן שילוח ארון ה' למקומו. הסרנים רומזים כי יש להשיב את ארון ה' עם מנחה לארון, כדי שירצה וירפאו. כלומר לדעת יושבי הערים ונציגיהם הסרנים, ארון האלוהים חייב לשוב. למקומו בגבול ישראל בדרך מכובדת, כי ארון אלוהי ישראל שייך לישראל ומסוכן לנוכרים ודורש מהנפגעים ממנו כבוד. הקוסמים מוצגים כיודעים כיצד לנהוג בארון ואף יודעים להבדיל בין אלוהי ישראל לבין ארון ה' (28), על כן משיבים הקוסמים לסרנים תשובה בעלת מסר כפול: מסר הקשור באלוהי ישראל, ומסר הקשור בארון ה'. אלוהי ישראל (29) היכה את המצרים והתעלל בהם (ו' 6) (30). כח האל רב, לכן צריך לתת "לאלוהי ישראל כבוד אולי יקל את ידו מעליכם ומעל אלוהיכם ומעל ארצכם" (ו' 5). נתינת כבוד לאלוהי ישראל זוהי חובה ודאית, והסרת מכתו מוטלת בספק ("אולי" ו' 5). כלומר, על פי הקוסמים, מתן כבוד לאלוהי ישראל יאפשר לפלשתים לחיות בשלווה בארצם והם יוכלו לעבוד את דגון אלוהיהם ללא הפרעה. על פי דברי הקוסמים משתמע, כי האלוהים שולט בארץ הפלשתים ובאלוהיה המספר שם דברים אלו בפי קוסמים פלישתים, שהן דמויות דומיננטיות בסיפור, כדי ללמד את הקורא על כוחו של אלוהי ישראל השולט על עם נוכרי ועל אלוהיו.

המשך נאום הקוסמים דן בארון ה' הנמצא בארץ פלישתים (7-9), הקוסמים מסופקים אם מקור המכות בארון, או שמא מקרה היה להם, על

---

#### פלישתים.

28. אף במצרים מוצגים החרטומים כמבינים את המסר האלוהי לאחר מכת הכינים: "ויאמרו החרטומים אל פרעה: "אצבע אלוהים היא" (שמות ח' 15).
29. בניגוד לידיעת הלוחמים שיחסו את מכות ה' לכוח המצוי בארון (ד' 6-8), ראה לעיל עמ' 89.
30. בסיפור על מכות מצרים מוזכר: "אלוהי ישראל" (שמות ה' 1), ו"אלוהי העברים" (שם 2, י' 3).

כן הם מציעים ליטול פרות עלות שלא עלה עליהן עול, לרתום אותן לעגלה אשר בה הארון והאשם, לכלוא את גוריהן בדיר, ולהוכיח אם הפרות יגיעו לבית שמש. לא ברור לשם מה זקוקים הקוסמים לאות. הרי בפסוקים 5-8 מוכיחים הקוסמים כי כוח אלוהי ישראל, שהיכה את המצרים הוא גדול, מהו אם כן הספק?!

אולם יתכן כי הקוסמים מוצגים כמבדילים בין כוחו של האל המכה את המצרים (פסוקים 5-8) לבין כוח הארון והדרך שבה עליהם לנהוג כלפיו (פסוקים 7-9). נתינת כבוד לאלוהי ישראל זוהי חובה ודאית, אולם ספק הוא אם צריך לשלח את הארון למקומו. הקוסמים מוצגים כנשאלים על ידי סרני פלישתים: "במה נשלחנו למקומו?" (ו' 2).

אין בפי הסרנים ספק כי צריך לשלח את הארון למקומו, אולם אין הם יודעים כיצד ראוי לעשות מעשה כזה, הקוסמים משיבים: "אם משלחים את ארון אלוהי ישראל אל תשלחו אותו ריקם" (ו' 3) (31). כלומר אם יוחלט לשלוח את הארון ראוי לתת לו כבוד. יתכן וזהו הספק האמור בפסוקים 7-9. אין הקוסמים יודעים אם "הוא (הארון) עשה לנו את הרעה הגדולה הזאת" (פס' 9), והדבר יתברר על ידי אות: אם הארון יגיע לבית שמש - יודע כי הארון חייב לשוב לגבול ישראל, ובגללו היתה הרעה הגדולה לפלישתים. אולם אם הארון לא יגיע לבית שמש - האסונות היו מקרה, ואין צורך להשיבו לישראלים. מסתבר, כי לפי הקוסמים יתכן מצב, כי המכות שקיבלו הפלישתים היו מקרה, ואין הדבר סותר את כוהו של אלוהי ישראל שהיכה את המצרים (פס' 5-6). במקרה כזה יכולים לחשוב הקוסמים, כי אין צורך להשיב את ארון ה' לישראלים, ויתכן- מצב, שהימצאות ארון ה' בארץ פלשתים,

---

31. דאובה, "תבנית שמות", עמ' 80, מסביר את המילה אם כ"כ". אולם בדרכנו ננסה להסביר את הכתובים במשמעות של ספק, שזוהי המשמעות הרגילה של המילה: "אם".

תביא להם נצחונות בקרבות ושגשוג כלכלי (32) יתכן כי הקוסמים ייחלו לאפשרות שיוכלו להשתמש בארון המקודש לצרכיהם (33).  
קיום האות (34) לימד את הפלישתים כי אין הם ראויים להחזיק בארון ה' ומקומו אצל הישראלים. יתכן שדעת המספר (35) כי מתן האשם, שהיא נתינת כבוד וכניעה, מסירה את המכה אך לא מקנה זכאות להחזיק בארון ה' (36).

### 3. מסקנות

על פי האמור לעיל, תמצית מסר המספר מצוי בדברי הקוסמים: "ונתתם לאלוהי ישראל כבוד" (שמואל א' ו' 6). כלומר כניעה לפני האל ומתן כבוד לה' יכולים להציל את המוכים מן הסכנה. כניעה לפני האל ומתן כבוד לו ולארונו, זוהי דרישת המספר אף מן הישראלים. אנשי בית

---

32. נוכחות ארון ה' מסייעת במלחמות (במדבר י' 35) ובניסים (יהושע ג' 11-17, ו' 12-20 במיוחד פס' 6). במהלך נדודי הארון מסופר כי ה' ברך את בית עובד אדום הגיתי ששמר על ארון ה'! (שמואל ב' ו' 12-11); כך סברו גם הישראלים שרצו לנצח את הפלשתים בקרב באמצעות נוכחות ארון ה' (שמואל א' ד' 3).

33. דומה הדבר לרצונו של מלך ארם לקחת את אלישע כאשר נודע שהוא יודע את הדברים שהמלך מדבר בחדר משכבו (מלכים ב' ו' 12-13). אין מלך ארם רוצה להרוג את אלישע אלא לקחתו, יתכן כי מלך ארם רצה להשתמש בכוחו של אלישע לטובתו, כשם שבסיפור אחר, מלך ארם רצה שאלישע ירפא את נעמן מצרעתו (שם ה' 6).

34. הגעת הפרות העלות לבית שמש (שמואל א' ו' 12).

35. ראה לעיל הערה 21.

36. על פי החוק בספר במדבר (במדבר א' 50-51, ד' 5, 15, ו' 9), נשיאת ארון ה' מותרת ללויים בלבד. ישראלים שעברו על החוק מתו. ראה שמואל א' ו' 19, שמואל ב' ו' 2-23, דברי הימים א' ט"ו 13-15; על פי דברי הימים א' ט"ו 12-13, לקיחת הארון על ידי אנשים שאינם לויים, היא דרישת אלוהים שלא כמשפט.

שמש שראו בארוך ה' - ניגפו (ו' 19), עוזא שנגע בארון ה' - מת לידו (שמואל ב' ו' 6-7). הירא את ה' שואל: "איך יבוא אלי ארון ה'" (דברי דוד, שם 9). על כן לומדים הפלישתים והישראלים כאחד, שכניעה לפני האלוהים ומתן כבוד לו ולארונו, מצילים את המוכים ממכת ה', אך אינם מספיקים כדי להקנות זכות להחזיק בארון ה'.

III. מכת האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41).

א. הקדמה

על פי המסופר במלכים ב' י"ז 24-41 הוגלו נוכרים מבבל, כות, עוה, חמת וספרוים "תחת בני ישראל" לשומרון (24). נוכרים אלה "לא יראו את ה'" (25) וסבלו ממכת אריות (?). מלך אשור (38) שלח להם על פי בקשתם כוהן שלימד אותם "משפט אלוהי הארץ" (39). לאחר לימוד "משפט אלוהי הארץ מהכוהן הישראלי הנוכרים מקיימים פולחן סינקרטיסטי: "את ה' היו יראים ואת אלוהיהם היו עובדים" (33).

ב. מטרת הסיפור על פי הדעות השונות.

התוכחה (34 ב' - 40) הסמוכה לסיפור (24-34 א', 41) מלמדת כי העורך רצה להתנגד למעשי הנוכרים יושבי שומרון. אך חלוקת הדעות אל מי מיועד הפולמוס.

- 
37. הדבר דומה למסופר במלכים א' י"ג 28, מלכים א' כ' 38. האריה משמש כלי ביד ה' להעניש את עוברי דברו. כתב על כך ארליך, "דברי סופרים", עמ' 370; ראה נגה, "וימצאהו אריה", עמ' 22-23.
38. על פי עזרא ד' 2 המלך האשורי הוא אסר חדון.
39. תדמור, "עיר המקדש", עמ' 201, ופאול, "הערות ביקורתיות", עמ' 73-74 דנים בראליה של הסיפור המתאים לכתובת אשורית (מימי סרגון. ראה על כך לקמן עמ' 101-102). יתכן כי על פי עזרא ד' 2, ניהל אסר חדון מדיניות דומה. קויפמן, תולדות ד', עמ' 185-190, ראולי "פילוג", עמ' 209-211, ש' טלמון, "מסורות" עמ' 27, טוענים שהסיפור אינו אמיתי, אלא פולמוסי; אף הנסמכים על הכתובת האשורית אין בה להוכיח על כל פרטי הסיפור. על כן כוגן ותדמור, "מלכים", עמ' 210, רואים בסיפור מכת האריות: "עדות ספרותית" ולא "עדות הסטורית".

1. פולמוס נגד פולחן השומרונים.

יש הסוברים (40) שמגמת הסיפור לגנות את יושבי שומרון שנידחו על ידי זרובבל וישוע (עזרא ד' 6-1) בראשית ימי בית שני (41). יתכן כי מוצאם הנוכרי (42) של השומרונים משמש בסיס ליחס אל ה"שומרונים" בימי בית שני (43). בספר עזרא מכונים יושבי צפון הארץ: "צרי יהודה ובנימין" (עזרא ד' 1), הם דורשים להצטרף לזרובבל ולראשי האבות ואומרים: "נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלוהיכם ולא (זהו הכתיב; הקרי: "ולו") אנחנו זבחים מימי אסר הדן מלך אשור המעלה אתנו פה" (פס' 2). על פי הכתיב לא מובנת טענת צרי יהודה ובנימין: הם רוצים לדרוש לאלוהי שבי ציון בניגוד למנהגם הקדום. מובנת יותר טענתם על פי הקרי. רצונם להמשיך לזבוח לה' כמנהגם מימי אסר הדן המעלה אותם לארץ ישראל. אולם הכתיב משקף גינני של הסופר (44) על השומרונים הזבחים לאלוהי ישראל, כאשר מעשיהם מגונים. כלומר על פי המספר (45), אין הם זבחים לה', ומעשי הפולחן שהם מקיימים אינם תקפים, ומנהגם של יושבי

- 
40. כוגן, "ישראל בגלות", עמ' 40, פורביס, "אור חדש", עמ' 25, קוכמן, "מלכים ב'", עמ' 146, ועוד.  
41. ראה קויפמן, תולדות ד', עמ' 516-522, בלנקינסוף, "עזרא", עמ' 106-107, קוכמן, "עזרא", עמ' 149.  
42. על פי המספר; זאת בניגוד למסורת השומרנית הרואים כי הם עצמם ישראלים, ויש בהם כוהנים מבני פנחס הכוהן. ראה על כך בבן צבי "ספר השומרונים", עמ' 3-4; קויפמן, שם, עמ' 189-190, ראולי "פילוג", עמ' 209-211, טלמון, "מסורות", עמ' 27 ועוד, טוענים שהסיפור אינו אמיתי, אלא פולמוסי; סקירה הסטורית על השומרונים בתקופה האשורית, ראה אצל אשל, "השומרונים", עמ' 9-21.  
43. ראה בן מתתיהו, קדמוניות ב', עמ' 340 המגנה את השומרונים, וטוען כי השומרונים בימיו הם צאצאיהם של הנוכרים המתוארים במלכים ב' ז' 24-41.  
44. ראה בלנקינסוף, "עזרא", עמ' 105, הערה 8.  
45. על פי הכתיב.

צפון הארץ (46) הוא פסול. יתכן כי כוונת מחבר ספר עזרא (45) לגנות את הפולחן של יושבי שומרון המתואר במלכים ב' י"ז 28-32: יראת ה' ועבודה של אלוהי ארצות המוצא. יתכן כי המוצא הנוכרי, ויסודות הפולחן הסינקריטיסטי שהכותב מייחס להם (47) מהווים הצדקה לזרובבל ולסיעתו לדחות את יושבי שומרון מבנית ירושלים והמקדש.

2. פולמוס נגד עבודת הבמות בממלכת הצפון.

יש הרואים בסיפור מכת האריות ליושבי שומרון פולמוס נגד פולחן פסול הנערך על ידי ישראלים. מונטגמורי (48), מפרש את הסיפור כהערת לעג המכוונת כלפי הפולחן הישראלי הצפוני (48). לדבריו (60), דברי רבשקה ליושבי ירושלים: "איה אלהי חמת וארפד איה אלהי ספרוים הנע ועוה בני הצלו את שמרון מיד" (מלכים ב' י"ח 34) מובנים כלעג ליושבי שומרון (החדשים שהוגלו על ידי מלך אשור לשומרון) שלא ניצלו על אף שעבדו את אלוהי חמת ארפד וספרוים. הלעג של רבשקה מבוסס על הידיעה שיושבי הצפון הם נוכרים שעבדו את אלוהי מכורתם. על פי מונטגמורי המחבר היהודאי שם דברים אלו בפי רבשקה כדי ללעוג לישראלים הצפוניים שנוהגים בפולחן שקר (51).

- 
46. אין כותב עזרא מציין על מקומם של "צרי יהודה ובנימין", אולם בלנקינסוף, שם, עמ' 106-107, קוכמן, "עזרא", עמ' 149 ועוד, סוברים שהסיפור משלים את הנאמר במלכים ב' י"ז.
47. קויפמן, תולדות ד' עמ' 189-190, טוען שהשומרונים מעולם לא עבדו אלילים, שהרי דברי הימים מתעלם מן הסיפור זה. ראה על כך יפת, "אמונות", עמ' 278-285.
48. מונטגמורי, "ספר מלכים", עמ' 490.
49. ראה דברי הנביאים: הושע י' 5, עמוס ג' 14, ירמיה מ"ח 13.
50. על פי הסברו של קוגינס, "שומרונים", עמ' 22.
51. הנוסח בישיעה: וכי הצילו את שמרון מיד" (ישיעה ל"ו 19), קשה לפרושו של מונטגמורי. שכן, ניתן לומר שהמילה: "הצילו", אינה קשורה לאלוהי ארפד חמת וספרוים, אלא לאלוהים הנעבדים על ידי ישראלים בשומרון

ויונו (62) מסכים שמדובר בחטאי הצפון, השומרונים, אולם לדעתו, תכלית מלכים ב' י"ז היא להוכיח את הקורא היהודאי שלא יכשל בחטאי הצפון שגרמו למפלה, לגלות ולמכת אריות (63). אף ראולי (54) טוען שהפולמוס מכוון נגד הישראלים בצפון, אולם לטענתו אין זה סיפור אמיתי (65), אלא סיפור פולמוסי מאוחר המחזק ידיהם של שומרי הפולחן הישראלי הטהור בראשית ימי בית שני. ההסברים על המגמה הפולמוסית של מחברי סיפור מכת האריות, אינם מסבירים מדוע לפי הסיפור נענשים הנוכרים? וכיצד הפולחן הזר, המגונה בעיני המחבר, גרם להפסקת מכת האריות?

ג. הפיתרון המוצע  
1. הנחת היסוד.

על פי קנוהל (56) ניתן להסביר את המשמעות התיאולוגית של מכת האריות ליושבי שומרון על פי כותבי הפרשה. קנוהל מציג שתי תפיסות מקראיות אודות יחס המקרא לאלילות של נוכרים: תפיסה המתירה לנוכרים לעבוד את אלוהיהם (57), ותפיסה שניה (58), המטיפה לשילטון יחיד של ה' על כל האומות.

התפיסה המתירה לנוכרים לעבוד את אלוהיהם, טוענת כי אסור לישראל לעבוד את השמש ואת הירח ואת הכוכבים, אך הנוכרים מותרים לעבוד אותם, שנאמר: "אשר חלק ה' אלוהיך אתם לכל העמים אשר תחת

- 
52. ויונו, "לימוד ספרותי", עמ' 1-3, ה"ל, "מלכים ב' י"ז", עמ' 548.  
53. ויונו, "לימוד ספרותי", עמ' 140-141.  
54. ראולי, "פילוג השומרונים", עמ' 210-211.  
55. שם עמ' 222.  
56. "יחס המקרא", עמ' 5-12.  
57. קנוהל, שם עמ' 5-7.  
58. שם עמ' 8-9.

השמים" (דברים ד' 19) (59). הכתיב על פי נוסח המסורה: "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דברים ל"ב 8), נכתב על פי נוסחת קומרון (603): "למספר בני אל". על פי תפיסה זו מותר לנוכרים לעבוד את אלוהיהם, כדברי הנביא מיכה: "כי כל" העמים ילכו איש בשם אלוהיו ואנחנו נלך בשם ה' אלוהנו לעולם ועד" (61).

התפיסה המטיפה לשילטון יחיד של ה' על כל האומות טוענת כי יבוא יום בו: "והאלילים כליל יחלף" (ישעיה ב' 18), האומות יכירו בה' ויעבדוהו "שכם אחד" (צפניה ג' 9), "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (זכריה י"ד 9).

2. ביאור הסיפור.

המספר (24-34 א', 41) (62) משתמש בשני מונחים תיאולוגיים: "יראת ה'" (63) ו"משפט אלוהי הארץ" (64).

בירור משמעות המושגים במקרא, וניסיון להגיע למשמעותם בסיפור זה, עשוי לסייע בביסוס השערה אודות המשמעות התיאולוגית של מכת האריות ליושבי שומרון על פי המספר. המונח: "יראת ה'" כולל מובנים שונים במקרא (66). "יראת ה'"

69. שם עמ' 5.

60. ראה סקהן, "רסיס", עמ' 12-15, ראה הנ"ל, "קומראן", עמ' 21.

61. קנוהל, שם, עמ' 10 מציג את תפיסת מיכה כמתנגדת לישעיה. ראה ורגון, "מיכה", עמ' 119, הרואה את נבואת מיכה כמתנגדת לתפיסה המוצגת בישעיה ב' 1-5.

62. על פי האמור לעיל (בדיון העוסק ברקע הסיפורים) בעמ' 70-71, יש בפרשה (24-41) שתי יחידות. "יחידה סיפורית" (24-34 א', 41), ו"יחידה תוכחתית" (34 ב' - 40). להלן אדון במסרים התיאולוגיים הנלמדים מן היחידות הללו.

63. מופיע כפועל 25, 28, 32, 33; המונח מופיע כפועל: "אותו תראו" גם בתוכחה בפס' 36, 39.

64. 26 פעמיים, 27.

65. ראה פפיפר, "יראת אלוהים", עמ' 41-44, היינמן, "יראה", עמ' 768-769, פוס, "ירא", עמ' 290-315, אריפרטיף, "יראת ה'", עמ' 240-242. החוקרים מדגישים כי המונח "יראת ה'"

מבטאת פחד ממכות מחד (88), ומקנה ביטחון מצרות מאידך (67).  
לעיתים ניתן תואר "ירא ה'" למקיימי מצוות שבין אדם למקום (68), ולעיתים התואר ניתן למקיימי מצוות שבין אדם לחברו (89), במיוחד כאשר מדובר בהצלת ישראלים ממוות (70), ולעושי משפט (71). "יראת ה'" הנקראת "חכמה" (72), כוללת את כל דרכי ה' (73), והסרה מדרך הרע (74). "יראי ה'" ניתן כתואר ליחידים (75), ואף לקבוצות של אנשים (76), וכינוי לעם ישראל (77).  
המונח "משפט אלוהי הארץ" מופיע שלוש פעמים בפרשתינו (78), ואינו מצוי במקומות נוספים במקרא. אולם ישנם מונחים מקראיים דומים העשויים לסייע בהבנת המונח כאן. המונח "משפט אלוהים"

מקבל משמעויות שונות במקרא.

66. שמות כ' 17, שמואל ב' ו' 9, מלכים א' ח' 40, ישעיה כ"ה 3, מיכה ז' 17, תהילים ב' 11, ועוד.  
67. דברים ו' 24, תהילים ל"ד 8, 10, ק"ג 17, קי"א 5, קט"ו 13, משלי י"ט 23, ועוד.  
68. בראשית כ"ב 12, דברים ו' 13, שם י"ג 5, יהושע כ"ב 25, יהושע כ"ד 14, ירמיה י' 7, תהילים ה' 8, ועוד.  
69. בראשית כ' 11, ויקרא י"ט 14, 32, שם כ"ה 17, 36, 43, ירמיה ה' 24, 28, מלאכי ג' 5, נחמיה ה' 15, ועוד.  
70. שמות א' 17, מלכים א' י"ח 12-13, ירמיה כ"ו 19.  
71. שמות י"ה 21, שמואל ב' כ"ג 3, ישעיה י"א 2-5, דברי הימים ב' י"ט 19.  
72. ישעיה ל"ו 6, תהילים קי"א 10, משלי א' ז, שם ט' 10, איוב כ"ח 28 ועוד.  
73. שמות כ' 17, דברים ד' 10, ו' 2, י"ז 19, ל"א 12, ירמיה ל"ב 40, תהילים קי"ב 1, איוב א' 1, קוהלת י"ב 13, ועוד.  
74. משלי א' 7, ה' 13, ט"ו 6, איוב כ"ח 28.  
75. תהילים קכ"ח 4, משלי ל"א 30, נחמיה ז' 2.  
76. תהילים ט"ו 16, קט"ו 11, קי"ח 4, קי"ט 63, 74, 79, קכ"ח 1, ועוד.  
77. מלכים א' ח' 43, תהילים כ"ב 24, ס"א 6, ועוד.  
78. מלכים ב' י"ז 26 פעמים, 27.

(או "משפט ה") מופיע ארבע פעמים במקרא (79) סמוך לכתובים העוסקים בצדק ובאמת. גם הכתובים העוסקים במשפט ה' בארץ, קשורים בעשיית צדק בעולם (80).  
על פי קיל (81) חטאי יושבי שומרון קשור בענינים חברתיים. דעת קיל מסתברת על פי פרוש המושגים הקרובים ל"משפט אלוהי הארץ" במקרא. אולם אין הביטוי נאמר בסיפור על ידי ישראלי. הביטוי "משפט אלוהי הארץ" נאמר על ידי שליחים המגיעים למלך אשור (26), ועל ידי מלך אשור בעצמו (27). יתכן ויש לבחון את משמעות המושג על פי שפות אחרות במזרח הקדום. תדמור (82) ופאול (83) מביאים כתובת אשורית מימי סרגון (84) המלמדת. כי מלך אשור דאג ליושבי שומרון שישמרו על "palahu" (חוכמת המעשה) (86).

- 
79. ישעיה נ"ח 2, ירמיה ה' 4, 5, ירמיה ח' 7.  
80. בראשית י"ח 25, ישעיה כ"ו 9, תהילים ט' 9, פ"ב 8, צ"ו 13, צ"ח 9, דברי הימים א' ט"ו 33; ביטוי דומה: "שופטי ארץ" (ישעיה מ' 23, תהילים ב' 10, קמ"ה 11), האמור בשופטים שהם בני אדם, נזכר בהקשר למשפט (שמואל ב' ט"ו 4, משלי ח' 16, כ"ט 4, דברי הימים ב' י"ט 5).  
81. קיל, "מלכים ב'", עמ' תרצ"ז.  
82. תדמור, "עיר המקדש", עמ' 201.  
83. פאול, "הערות", עמ' 74-73.  
84. הנוסח שמביא תדמור הוא קיצור מנוסח רחב יותר שלא נשתמר, על סמך שתי כתובות של סרגון השני מחורסבאבאד (ראה לוקנביל, "כתובות עתיקות", עמ' 2, 27-28). השחזור של תדמור, אינו מקובל על כל החוקרים. דוגמות לדעות אחרות ראה אצל בקינג, "נפילת שומרון", עמ' 25-45, ואצל נאמן, "הרקע ההסטורי", עמ' 206-225. ראה על כך בהרחבה אצל אשל "השומרונים", עמ' 8-9.  
85. תדמור, שם, מתרגם את המונח: "palahu": "חכמת המעשה", שזהו מונח הקרוב למונח: "פולחן". משמעות הביטוי: הפולחן המיוחד להם: "משפט אלוהי הארץ" (מלכים ב' י"ז 27-28). לפיו המונח: "יראים" ("פולחים") היינו, עובדים לאל". גרובר, "פחד", עמ' 411, 412, 416, טוען שהמונח: "palahu", מתאים לשורש העברי: "ירא", ומשמעותו פחד (fear) או הערצה (revere).

אף המונח "יראת ה'" במקבילותיו במסופוטמיה, באוגרית ובמצרים (88) קשור בפולחן. דומה לכך בסיפור מכת האריות ליושבי- שומרון (מלכים ב' י"ז 32-33): "יראת ה'" נעשית ב"בית הבמות" (32) וקשורה בפולחן (87).

הנביא הושע (י' 1-3) מצטט "תפיסה עממית" הקושרת "יראת ה'" עם פולחן. יושבי הצפון בזמן השפע הרבו מזבחות ומצבות (1) ובזמן פורענות המזבחות והמצבות חרבו (2). הנביא מצטט את העם: "כי עתה יאמרו אין מלך לנו כי לא יראנו את ה'" והמלך מה יעשה לנו" (3). כלומר העם סובר כי מפאת חורבן המזבחות והמצבות המכונים: "עגלות בית און, שכן שומרון" (שם 5), אין אפשרות לירוא את ה'.

כלומר "יראת ה'" קשורה בפולחן ה' כפי שהתקיים בצפון הארץ. במלכים ב' י"ז 24-34 א' ישנם ביטויים הקשורים בפולחן המופיעים במקומות נוספים בספר מלכים. הביטוי: "בית הבמות" (כאן פס' 29, 32), מוזכר כשם מקום לפולחן לא לגיטימי בספר מלכים (88). אף המשמשים בפולחן: "קצותם" (פס' 32), דומה לביטוי: "קצות העם אשר לא מבני לוי" (מלכים א' י"ב 31) הקשור לפולחן ירבעם בן נבט הנחשב לפולחן לה' (89). אשר אינו לגיטימי, ועל פי כתובים בספר מלכים (90) גורם לחורבן שומרון. הביטוי העוסק בעבודה לאלים מארצות המוצא: "כמשפט הגוים אשר הגלו אותם משם" (פס' 33) דומה לביטוי העוסק בהדמות לעבודת אלוהי כנען המוזכר בתוכחה לישראלים

- 
86. ראה פפיפר, "יראת אלוהים", עמ' 44-48, פוס, עמ' 297-300, גרובר, שם, עמ' 418-422.
87. ראה טלמון, "מסורות", עמ' 29, היינמן, "יראה", עמ' 768, גרי, "מלכים", עמ' 652, קוכמן, "מלכים ב'", עמ' 147, ועוד.
88. ראה במלכים א' י"ב 31, י"ג 32, מלכים ב' כ"ג 19.
89. מלכים א' ט"ז 31, מלכים ב' י' 28-31, הושע י' 3, 5.
90. מלכים א' י"ג 34, מלכים ב' י"ז 21-23. כתב על כך קוכמן, "מלכים ב'", עמ' 147.

הנענשים בגלות (מלכים ב' י"ז ז-23): "כגוים אשר הגלה ה' מפניהם" (פס' 11), וכן לביטוי: "הגוים אשר הוריש ה' מפני בני ישראל" (פס' 8). על כן יתכן כי "יראת ה'" ו"משפט אלוהי הארץ" המוזכרים במלכים ב' י"ז 24-34 א', קשורים לקירבה לה' על ידי פולחן הדומה לבמות ירבעם בן נבט. והוסיפו הנוכרים לעבוד את אלוהי ארצות מוצאם, אף זה דומה לישראלים שישבו במקום הזה לפנייהם (91). פס' 34 ב' - 40, מהוים נאום תוכחה המגנה את יושבי הארץ שאינם נאמנים לברית (35, 38) (92). הכותב מתייחס לברית המוזכרת בתורה ובנביאים המחייבת את בני יעקוב אשר ה, שם שמו ישראל (93) לקיים את התורה והמצוה (34, 37) (94): יראת אלוהים אחרים אסורה (95), ואסור להשתחוות ולזבוח להם (פסוק 36) (96). ה' המעלה את ישראל מארץ מצרים (97) בכח גדול ובזרוע נטויה (פסוק 38) (98), מצווה את עמו לשמור את התורה והמצוה כל הימים (פסוק 37) (99), ולא לשכוח את הברית (פסוק 38) (100). מקיימי הברית ינצלו מאויביהם (פסוק 39) (101).

- 
91. מלכים ב' י"ז 8-11, 16-17.  
92. על התייחוס, ראה בהרחבה לעיל, עמ' 70-71. על הברית בין ה' לישראל, ראה לעיל, עמ' 29-30.  
93. ראה ביטוי דומה, הקשור בחידוש ברית עם ה' בימי אליהו (מלכים א' י"ח 31).  
94. ראה שמות כ"ד 12, יהושע כ"ב 5, נחמיה ט' 14, דברי הימים ב' ל"א 21, ועוד.  
95. ראה שופטים ו' 10.  
96. ראה שמות כ' 5, כ"ג 24, ועוד.  
97. שמות כ' 2, דברים ו' 12, ח' 14, י"ג 8, ועוד.  
98. דברים ט' 29, ירמיה כ"ז 5, ל"ב 17.  
99. דברים ד' 10, ה' 28, ו' 24, י"א 1 ועוד.  
100. דברים ד' 23, הושע ד' 6, משלי ג' 1 ועוד.  
101. שמות י"ח 10, שמואל א' ז' 3, י"ב 11, ועוד.

הכותב משתמש בבטויים הנזכרים במקרא אודות הברית בין ה' לעם ישראל, על כן יתכן כי פסוקים 34 ב' - 40 עוסקים בתוכחה לישראל (102). על פי האמור לעיל, יתכן כי המונח: "יראת ה'" (מלכים ב' י"ז 36, 39), כולל שמירת כל דרכי ה' והקפדה על קיום הברית והמצוות (103). אולם כיצד עורך הפרשה, שסמך תוכחה לישראלים (34 ב' - 40) לסיפור על נוכרים (24-34 א', 41), מתייחס לעבודת אלילים של נוכרים? האם היא נחשבת: "יראת ה'" לגיטימית (104), או הפרת ברית (105)?

יתכן כי לדעת המספר, פולחן לה' (106) לצד פולחן לאלוהי ארצות המוצא: "את ה' היו יראים ואת אלוהיהם היו עובדים" (מלכים ב' י"ז 33), אינו פסול. אולם לדעתו מותר לנוכרי לעבוד את אלוהיו (107), במקרה הנדון, האלוהים דרש מהנוכרים לכבדו. הדבר דומה לדרישת ה' לכבוד במקרים רבים במקרא (108). יתכן כי דרישת ה' לכבוד מאת הנוכרים במקרה הנדון, מלמדת כי המספר סובר כי אלילים

- 
102. ראה רד"ק פס' 34, ר' משה אלשיך, "מראות", פסוק 24, מקנזי, "הבעייה", עמ' 142 וג'ונס "מלכים", עמ' 555, ועוד.
103. שמות כ' 20, דברים ד' 10, ו' 2, י"ז 19, ל"א 12, ירמיה ל"ב 40, תהילים קי"ב 1, איוב א' 1, קוהלת י"ב 13, ועוד; פוס, "ירא", דן במונח: "יראת ה'" הקשור לברית (עמ' 306-309), וכקשור לקיום התורה (עמ' 314-315).
104. כאמור לעיל עמ' 101-102.
105. כאמור לעיל עמ' 102-103.
106. ראה לעיל, עמ' 100-102, על האפשרות לפרש את המושגים התיאולוגיים המצויים בסיפור: "יראת ה'" (25, 28, 32, 33) ו"משפט אלוהי הארץ" (26-27) כקשורים בפולחן.
107. הדבר דומה לתפיסה הראשונה במאמרו קנוהל, שם, עמ' 5-7, המתירה לנוכרים לעבוד אלילים.
108. ראה שמות ת' 18, יהושע ד' 24, שמואל א' ו' 5, מלאכי א' 11, ועוד.

אחרים הם: "אלוהי נכר הארץ" (דברים ל"א 16) (109). אולם התוכחה (34 ב' - 40) לישראלים המפרים ברית (110), נערכה כסמוך לסיפור על הנוכרים- (24-34 א', 41), כדי ללמד כי אסור לנוכרים לעבוד עבודה זרה. משום שעורך הפרשה רוצה להטיף לשילטון יחיד של ה' על כל האומות (111).

3. מסקנות.

על פי האמור לעיל (112), הסיפור (24-34 א', 41) אינו מגנה פולחן סינקרטיסטי, אלא הגינוי לכך קיים בתוכחה (34 ב' - 40) שהיא נפרדת מהסיפור. על כן ניתן לומר, כי בסיפור מכת האריות ליושבי שומרון ישנם מסרים תיאולוגיים הן לנוכרים והן לישראלים. על פי כותב הסיפור (24-34 א', 41), הנוכרי נדרש לקיים פולחן לה', אולם מותר לו לקיים פולחן סינקרטיסטי. על פי עורך התוכחה (34 ב' - 40) לצד הסיפור (24-34 א', 41), לנוכרים אסור לקיים פולחן לאלוהים אחרים. אולם הכתיבה של הסיפור כפולמוס, מלמדת את הקורא הישראלי כי פולחן הבמות מסוכן ועליו להנתק ממנו.

---

109. דוד הנרדף אומר לאבנר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבד אלהים אחרים" (שמואל א' כ"ו 19). כלומר, עבודת אלוהים אחרים לא מתאימה למסתפח בנחלת ה' בארץ ישראל. כתובים רבים קושרים גלות וחורבן בעבודת אלוהים אחרים: דברים ד' 25-26, יהושע כ"ג 16, מלכים ב' י"ז ל-23, ירמיה ו' 18-20, ועוד. גישה דומה מצויה בספרא, עמ' 96: ארץ ישראל אינה כשאר הארץ אינה מקימת עובדי עברות".

110. ראה על כך לעיל בעמ' 103.

111. הדבר דומה לתפיסה השניה במאמרו של קנוהל, שם, עמ' 8-9.

112. עמ' 104-105.

IV. היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה').

א. הקדמה

על פי הסיפור, המצוקה ממראה היד הכותבת בקיר הארמון של בלשאצר (6), ומוסר האפשרות של יועציו לפתור את החידה (7-9), גרמה למלך הבבלי לבקש עצה מדניאל (10-17). דניאל נשא נאום תוכחתי לפני שפתר את החידה (18-23), ובו לימד את המלך מסרים תיאולוגיים.

ב. המסרים התיאולוגיים הנלמדים מן הסיפור

1. הימנעות משכרות.

בלשאצר מוצג בסיפור כהולל השותה יין (דניאל ה' 2) (113). נפילתו של בלשאצר בליל הוללות היין (פסוק 30) דומה למפלת שיכורי אפרים בנבואת ישעיה (כ"ח 1-4, 7-8), ושם נאמר: "ברגלים תרמסנה עטרת גאות שכורי אפרים (3) (114).

היין ששתה בלשאצר הוגש בתוך כלים שהוגלו ממקדש ה' בירושלים (דניאל ה' 2, 23). התוכחה של דניאל לבלשאצר על השימוש בכלי המקדש למשתה יין, מחזקת את הקורא הישראלי ליישם את החוק הכוהני: "יין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך בבאכם אל אהל מועד ולא תמתו" (ויקרא י' 5) (115).

---

113. דרשן "מכילתא דרבי ישמעאל", עמ' 136, טוען כי מפלת בלשאצר היתה תוצאה של שכרותו. ראה על כך גולדינגי, "דניאל", עמ' 113, ווד, "הפרוש על דניאל", עמ' 133, ועוד.

114. השכרות מגונה ומסוכנת בכתובים רבים במקרא: ישעיה ה' 11-14, משלי כ' 1, כ"ג 29-35, ועוד.

115. ראה גם יחזקאל מ"ד 21. בספר שמואל מסופר על עלי הכוהן הנניף בחנה העומדת במשכך ה' החשודה בעיניו כשיכורה: "עד מתי תשתכרין הסירי את יינך מעליך" (שמואל א' א' 14).

2. שפיטה מהירה של ה'.  
הסיפור מתאר קצב ארועים מהיר. תגובת ה' היא מהירה, שכן היד הכותבת הופיע מיד: "בה שעתה" (דניאל ה' 5), ומות בלשאצר ארע מיד "בה בלילא" (שם 30) (116). תגובת ה' המהירה, מלמדת כי הן ממחר להעניש על החטאים הללו (117).

3. ה"אמת" ידועה לשליחים הישראליים.  
חוקרים רבים סבורים שהסיפור הוא מהסוג הספרותי: "לגנדות חצר" (118). בלשאצר הגאה המנסה להתגדל מעל ה' (שם 23), נמצא מושפל ומוכח על ידי דניאל הישראלי, בעל רוח האלוהים (11-12, 14). על פי המספר, "האמת" המתארת את גדולת האל ידועה לישראלים, ותפקידם ללמד זאת את הנוכרים (119).

4. משמעת לדברי ה'.  
הרצון של בלשאצר לתת מתנה לפותר החידה (7, 16), סירובו של דניאל לקבל את הגמול (17), ונתנת המתנות הללו לדניאל (29), מלמדות כי "הענקת מתנות מהמלך" הוא מוטיב מנחה. הענקת מתנות ומשרות מיד המלך הם חלק חשוב ומהותי ממעמדו הנכבד של השליט. המלך לוקח שדות ונותנם לעבדים (שמואל א' ח' 18), ומעניק לאשר יחפוץ משרות (120). הענקת מתנות ומשרות מלמדות על כוחו של המלך

- 
116. אף מכת ה' לנבוכדנצר ארעה "בה שעתא", (דניאל ד' 30).  
117. תגובת ה' המהירה על חטאים ישנה במקומות רבים במקרא: שריפת נדב ואביהוא (ויקרא י' 1-2, 15), פרץ בעוזה (שמואל ב' ו' 7, דברי הימים א' י"ג 10), צרעת עוזיה (דברי הימים ב' כ"ו 15), ועוד. כתב על כך ארנולד, "משחק מילים", עמ' 481-482.  
118. ראה לעיל עמ' 61, 74.  
119. ראה מלכים א' ה' 14, י' 9-1, ישעיה י"א 10, מ"ב 1-4, זכריה ח' 23, דניאל ב' 347-456, ד' 17-24, ועוד; ראה שטראוס, "נבואות דניאל", עמ' 164-165.  
120. בראשית מ' 20-22, אסתר ג' 1 ועוד; ראה ליוור, "מלך", עמ' 1108-1109.

מדות על. על כוחו של המלך לשלוט בנתיניו. דניאל, אשר מוכיח את בלשאצר על גאותו (18-22), ופתרון החידה הוא אזהרת מפלתו (26-28), דורש מהמלך כניעה מוחלטת לפני האל: "מתנתך לך להוין ונבזבזיתך לאחרון הב" (17), כלומר, שלא יעניק מתנות (ישאיר המתנות לעצמו) ויתן כספו -לאחרים, ובכך יוכיח כי ליבו נכנע לפני האל.

יתכן ו"האחרים" ("אחרון") האמורים בפסוק הם עניים. זאת אנו לומדים מקישור חטאו של בלשאצר לחטאו לעונשו של נבוכדנצר (18-22). אף נבוכדנצר התגאה ונועץ על ידי דניאל לתת את כספו לעניים על מנת להאריך את שלותו (ד' 24). חלוקת כספי מלוכה לעניים הם עשיית צדק ומשפט מלכותי על פי משפט ה' (121). בלשאצר מתעלם מדברי דניאל ובוחר להעניק מתנה ומשרה לפקיד המגלה את פשר החידה (דניאל בעצמו). התעלמות מכוונת מדברי דניאל אשר רוח אלוהים בו (ה' 5, 13), והמנעות מחסד לנתינים (122) היא התרסה גלויה באל עצמו. על כך משלם בלשאצר בחייו ונהרג בו בלילה (ה' 30).

#### ג. המסרים התיאולוגיים הנלמדים מנאומו של דניאל אל בלשאצר

1. איסור גאווה.

דניאל פתח את נאומו בגנות הגאווה (20, 22). הגאווה היא תכונה מגונה על פי ספרות החכמה, כפי שנאמר: "יראת ה' שנאת גאה וגאון ודרך רע" (משלי ח' 13) (123). הגאווה היא תכונה מסוכנת,

- 
121. ראה בהרחבה ויינפלד, "משפט וצדקה", עמ' 26-33.  
122. ר' שמואל וולראו, "חזון למועד", עמ' ס"ט ע"ב ועמ' ע', כתב שבלשאצר לקה על אכזריות בממלכתו, יתכן כי פרושו רומז לדרך הזו.  
123. בתהילים י' 2 נאמר: "בגאות רשע". הגאווה היא תכונת רשע: ראה שם י"ז 9-10, ל"א 15-18, ע"ג 9-3, ק"מ 5-6, ועוד. סקירה על תכונת הגאווה, ראה אצל קלרמן, "גאה", עמ' 344-350.

ומוליכה את האדם לאבדון, כפי שנאמר: "לפני שבר גאון ולפני כשלון גובה רוח" (שם 18) (124) כי "בית גאים יסח ה'" (ט"ו 25) (126). על כן בלשאצר חייב להמנע מגאווה ולהכיר כי ה' עליון וגדול ממנו (דניאל ה' 21, 23). על פי פיול (126) בלשאצר ניסה להתגדל על אביו, והשתמש בכלים ששבה אביו ממקדש ה' בירושלים (פס' 2) ועל כן מוכיח אותו דניאל כטיפש, אשר לא הפיק לקחים משגיאות אביו (פס' 22-23) (127).

2. איסור להשתמש בכלי המקדש.

דניאל הוכיח את בלשאצר שהשתמש בכלי המקדש: "ולמאניא די ביתה היתיו קדמך ואנת ורברבנך שגלתך ולחנתך חמרא שתין בהון" (דניאל ה' 23). לקוקה (128) מעיר שפגיעה בכלי מקדש ישראלי, מהווה פגיעה בה' (ירמיה נ' 24-29) (129). מוצא הכלים בבית המקדש בירושלים נזכר גם בראשית הסיפור (פס' 2-3), כדי להדגיש את חומרת המעשה.

3. איסור לשבח עבודה זרה.

דניאל הוכיח את בלשאצר ששיבח לעבודה זרה, ונמנע מלשבח את ה': "ולאלהי כספא ודהבא נחשא פרזלא אעא ואבנא די לא חזין ולא שמעין ולא ידעין שבחת" (דניאל ה' 23). על פי ר' משה אלשיך (130),

- 
124. ראה תהילים נ"ט 13, משלי י"ח 12, כ"ט 23, ועוד.  
125. מלחמת ה' בגאים מוזכרת במקומות רבים במקרא: ויקרא כ"ו 19, ישעיה ב' 12-22, י"ג 11, יחזקאל ז' 24, עמוס ו' 8, זכריה ט' 6, י' 11, איוב מ' 11-13, ועוד.  
126. פיגל, "מעגל", עמ' 119-120.  
127. טענה זו דומה לנאמר במשלי י"ד 3: "בפי אויל חטר גאווה". ראה פיול, שם, עמ' 133-136.  
128. לקוקה, "דניאל", עמ' 54.  
129. אקרויד, "כלי המקדש", עמ' 168-171, דן בהרחבה על החשיבות הרבה בשמירת כלי המקדש בקדושה ובכבוד.  
130. ר' משה אלשיך, "חבצלת", עמ' ל"א.

בלשאצר נשאר חי עד הלילה כדי להוכיח שאליליו לא יצלוהו. הלעג של המספר לעבודה זרה: "לא שמעין ולא ידעין שבחת" (שם), מלמד כי נוכרי העושה זאת אינו עושה מעשה חכם, ומעשהו אינו רצוי לפני האל (131). כותב הכיפור מטיף לשלטון יחיד של ה' על האומות וסובר כי עבודת אלילים אסורה אף על נוכרים (132).

4. הכרה בהשגחת ה' על העולם.

דברי דניאל: "ולאלהא די נשמתך בידה וכל ארחתך לה לא הדרת" (23), מלמדים על תפיסה כי נשמת האדם ביד ה' (133), וכל דרכיו ידועים לבוראו (134), כדברי יחזקאל: הן כל הנפשות לי הנה כנפש האב וכנפש הבן לי הנה הנפש החטאת היא תמות" (יחזקאל י"ח 4) (136). ר' סעדיה גאון (138) טוען כי אזכור הבעלות האלוהית על נשמתו של בלשאצר הוא תחילת רמז על הריגתו בסוף הסיפור (137). התוכחה של דניאל לבלשאצר: "לא הדרת", מחייבת את המלך לרומם את

- 
131. לעג לאפסות האלילים ולעובדיהם מצוי בכתובים רבים במקרא:  
דברים ד' 28, ישעיה מ"ד 5-20, מ"ו 1-2, ירמיה י' 3-5, תהילים קט"ז 5-8, קל"ה 15-18, ועוד. גמי, "על היחס", עמ' 288, טוען כי דניאל ה' הוא פרוש לנבואה בישיעה מ"ו 1-7, הדין בנפילת האלילים שאינם רואים ואינם שומעים, ונעלמים.  
ראה על כך לעיל עמ' 74, הערה 115.  
132. ראה קנוהל, "יחס המקרא", עמ' 8-9. ראה על כך בהרחבה לעיל בעמ' 98-99.  
133. ראה, תפיסה זו בביטויים דומים בשמואל א' כ"ה 28, ישעיה מ"ב 5, נ"ז 16, איוב י"ב 10.  
134. ראה תפיסה זו בביטויים דומים בירמיה י' 23, ט"ז 17, כ"ג 24, עמוס ט' 1-4, תהילים ל"ז 23, משלי ה' 21, כ' 24.  
136. התפיסה הזו מופיע בוריאציות שונות בכתובים רבים במקרא: ירמיה י"ז 10, תהילים ז' 10, י"ז 3, קל"ט 2-4, משלי י"ז 3, כ' 27, כ"א 2, כ"ד 12, ועוד.  
136. ר' סעדיה גאון, "דניאל", עמ' ק"ד.  
137. לקיחת הנפש, או הנשמה בזמן המות מוזכרת בקהלת י"ב ז, ובאיוב ל"ד 14.

ה' כפי שעשה נבוכדנצר: "כען אנה נבוכדנצר משבח ומרומם ומהדר למלך שמיא" (דניאל ד' 34).  
על פי דברי דניאל: "באדין מן קדמוהי שליח פסא די ידא וכתבא דנה רשים" (ה' 24). כלומר, האצבע  
(138) שכתבה על קיר ארמונו של נבוכדנצר (5) נשלחה על ידי ה'. המבוכה הגדולה של המלך לאחר  
מחזה האצבע הכותבת מלמדת כי: "פלגי מים לב מלך ביד ה' לכל אשר יחפץ יטנו" (משלי כ' 1) (139).  
שקילת חטאי האדם (אף המלכות) במאזנים (שם 26-27) (140), והעברת השלטון לידי מלך פרס (28),  
מלמדת כי ה' שולט בהסטוריה, הוא מעלה ומוריד מלכים (28, 30) (141).

138. "אצבע אלוהים" משמעה: דבר הנעשה בהשגחה אלוהית: שמות ח' 15, שם ל"א 18.  
139. ה' הכביד את לב פרעה: שמות ט' 12, י' 1, 27, י"ד 4, ואת לב סיחון: דברים ב' 30. מלך אשור  
(ישעיה י' 6-5), המדים ("ג 3-4, 17), והבבלים (ירמיה נ"א 20-24, חבקוק א' 6), הם כלי מלחמתו של ה'.  
140. כך טוען איוב: "ישקלני במאזני צדק וידע אלוה תמת" (איוב ל"א 6). על פי משורר תהילים צדיקים  
נרשמים בספר חיים (תהילים ס"ט 27), וחטאות הורי הרשע "יהיו נגד ה' תמיד" (ק"ט 14-15); ראה על  
כך גולדינגי, "דניאל", עמ' 116.  
141. ראה שמואל א' י' 24, ט"ו 1, 12-13, מלכים א' י"ט 15-16, הושע י"ג 11, דניאל ב' 21, ד' 28-30, 33,  
ועוד.

על פי הסיפור (142) לדניאל יש רוח אלוהים (11-13), ופתרונו התקיים (29) (143). על כן דברי דניאל אל בלשאצר נחשבים דבר אלוהים, והם מיועדים (בנוסף לחינוך המלך הנוכרי) לחנך את הקורא הישראלי להשמר מחטאיו של בלשאצר.

ד. מסקנה

על פי האמור לעיל ניתן להפיק מן הסיפור מסרים תיאולוגיים בשני מישורים:

- א. הדרישה האלוהית מן המלך הנוכרי, הנלמדת מתוכחת דניאל לבלשאצר (17-28) (144).
- ב. הדרישה האלוהית מהקורא הישראלי הנלמדת מסגנון הסיפור ואופיו (145).

142. על פי שטרנברג, "איזון", עמ' 218-219: "וכל שיפוט מפורש מטעם הדמות נבדק לגופו לאור הנורמות המובלעות של המחבר העומד מאחורי היצירה". על כן דברי המלכה והמלך, לפיהם יש לדניאל רוח אלוהים (פסוקים 11-12, 14) יכולים ללמד על שיפוט המספר המקראי.

143. גם בסיפורים אחרים בספר דניאל, דברי דניאל מתקבלים על ידי המלך הנוכרי כדבר אלוהים (ב' 46-47, ד' 8). בסיפור חלום הפסל דניאל מקבל את פתרון החלום מאלוהים (ב' 28), ובסיפור חלום האילן מסופר על קיום פתרון דניאל במציאות (ד' 29-30).

144. ראה לעיל עמ' 108-111.

145. ראה לעיל עמ' 106-108.

## סיכום

א. מערכות של תקשורת בין ה' לבין בני אדם  
במסגרת עבודתנו על התקשורת הלא מילולית בין ה' לנוכרים דנו בתקשורת בין ה' לבני אדם. התקשורת בין ה' לבני אדם נועדה להדריך את האדם במערכת של אזהרות וצווים ולקיים מערכת של שכר ועונש. הבחנו בשלושה ערוצים של תקשורת:

1. קשר מילולי מה' לבני אדם.
2. קשר על ידי מתווך מדבר (אדם או מלאך), מה' לבני אדם.
3. קשר לא מילולי.

על פי האמור לעיל, הקשר המילולי מה' לבני אדם ניתן במרבית המקרים במקרא לגברים ישראלים. הדיבור האלוהי ניתן ליחידים ולקבוצות בספרים הקדומים של המקרא, ובספרים המאוחרים אין התגלות לקבוצות.

ישנה התייחסות שונה למלאכים בתקופות השונות. בתקופה הקדומה, המלאכים מתוארים כדמויות אנושיות במציאות הריאלית, ובתקופת הגלות וראשית בית שני מופיעים מלאכים בחזונות, ושליחים אנושיים מחליפים את תפקיד המלאכים. במרבית המקרים, המלאכים מתגלים אל ישראלים. השליחות האנושית אל בני אדם ניתנת לישראלים ולנוכרים כאחד, אולם אין שלית מוכיח נוכרי המוסר את דבר האל אל בני אדם.

ב. ההבדלים בהתקשרות מה' לישראל לבין התקשרות מה' לנוכרים  
על פי התפיסה המקראית כי ה' בחר בעם ישראל וכתת עימו בריתות המעידות על יחסים הדדיים בין ה' לעמו, ישנם שלושה הבדלים

המעידים על איכויות שונות של תקשורת מה' בין ישראלים לנוכרים:

1. התקשורת המילולית בין ה' לנמעניו, נפוצה יותר אצל ישראלים.
2. השליחות האלוהית באמצעות מתווך אנושי, ייחודית לישראלים.
3. תקשורת לא מילולית מאפיינת קשר בין ה' לנוכרים במקרא.

עיון בסיפורים על תקשורת לא מילולית בין ה' לבני אדם מלמד על חמישה הבדלים בין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לישראלים לבין הסימנים הלא מילוליים הניתנים מה' לנוכרים:

1. ישראלים מבקשים מה' לתת סימן לא מילולי.
2. הסימנים הלא מילוליים הניתנים לישראלים הם רבים, קבועים ומגוונים.
3. סיפורים הישועה האלוהית אופייניים לסיפורים על ישראלים.
4. הסיפורים על תיאופניה אופייניים לסיפורים על ישראלים.
5. הסיפורים על חלומות ללא ביאור אלוהי, אופייניים לסיפורים על נוכרים.

ג. אפיון הסיפורים העוסקים בהתקשרות לא מילולית מה' לנוכרים

הדיון בסיפורים העוסקים בהתקשרות לא מילולית מה' לנוכרים, מלמד כי ישנם ארבעה רכיבים המתאימים לסיפורים הללו:

1. סגנון הסיפורים הוא פרוזה.
2. אין בסיפורים הללו שבח הניתן מה' לנמענים הנוכרים.

3. העברת המסר הלא מילולי גורמת לנמענים לתגובה אמוציונאלית חזקה: בהלה או כעס גדול.
4. המסר האלוהי מגיע אל הנמענים במהלך הסיפור, ולאחר הסיפור הנמענים מבינים את הנדרש מהם.

ד. הסיבות לקשר לא מילולי בין ה' לנוכרים

עיון בסיפורים הללו מלמד כי ישנו ממר כפול בהעברת קשר לא מילולי מה' לנוכרים:

1. מסר חינוכי - כאשר הנוכרים אינם מכירים את ה', או אינם מעוניינים להשמע לצויו, אולם בכל זאת ה' מעוניין בכניעתם מפניו כדי שלא יפגעו, או שלא יושמדו כליל.
2. מסר הקשור בישראלי או בכלי פולחן - כאשר יש רצון אלוהי לגמול לזכאים מישראל להעלותם לגדולה או לפדותם משבי או להציל חפץ פולחני ישראלי שנפל בידי נוכרים. המסר הלא מילולי מלמד את הנוכרים לנהוג בישראלי או ככלי הקודש בכבוד הראוי.

התגובות האמוציונאליות של הנוכרים לאחר השימוש של ה' באמצעים לא מילוליים כלפיהם, מלמדות כי הנוכרים קשובים, ומעוניינים לשמוע את המסר האלוהי. במרבית המקרים הנוכרים מיישמים את הדרישה החינוכית של ה' כלפיהם הנלמדת מן הסיפורים הללו (148), ורכל המקרים הם נשמעים לה' ומקיימים את הדרישה האלוהית הקשורה בישראלים או בכלי פולחן.

---

146. כחלק גדול מן הסיפורים מוזכר כי הנוכרים למדו ליישם את המסר החינוכי שלמדו מה' בסיפורים הללו: פרעה נשמר מחטא אשת

באמצעות החלום נמסרת אנפורמציה עתידית, באמצעות הסימן האלוהי נמסרת אזהרה או הדרכה ובאמצעות המכות נמסר עונש.

ה. יישום המסקנות במדגם מייצג של שלושה סיפורים

הדיון התיאולוגי בסיפור על מכות ה' בארץ פלשתים (שמואל א' ד' - ו'), וכסיפור על מכות האריות ליושבי שומרון (מלכים ב' י"ז 24-41) ובסיפור על היד הכותבת בארמון בלשאצר (דניאל ה'), משמש מדגם מייצג (147) המלמד על המסר האלוהי באמצעות סימנים לא מילוליים. המסר האלוהי באמצעות סימנים לא מילוליים מלמד את הנוכרים מסר כפול. הם מקבלים הדרכה כיצד לנהוג בסיטואציה הנדונה מחד, ולומדים לכבד את ה', הישראלים וקודשי ישראל (ארון ה', ארץ ישראל וכלי המקדש), מאידך. עיון בסיפורים הללו ובמסרים התיאולוגיים הנלמדים מהם, מגלה כי הסיפורים על מסרים לא מילוליים מה' לנוכרים משמשים אמצעי ללמד את הקורא הישראלי כיצד לכבד את ה'.

---

איש (בראשית י"ב 20), פרעה למד כיצד לנהל את ממלכתו (שם מ"א 39-57), לעם למד לציית לה' (במדבר כ"ב 38, כ"ג 26, 12), נעמן למד כי ה' הוא האלוהים (מלכים ב' ה' 15), יושבי שומרון למדו כיצד לירא את ה' (שם י"ז 28-34 א') ונבוכדנצר למד כי ה' הוא אמת ושולט על העולם (דניאל ב' 47, ד' 34, 31-32). הסיפורים הללו אינם מתארים יישום מלא של הדרישות החינוכיות הנלמדות מן הסיפורים ובחלק מן הסיפורים לא מוזכר על כך דבר.

147. מלך, מלכה, מושלי מחוזות, קוסמים, יועצים, כוהנים, לוחמים, תושבי ערים ושבויים. ראה על כך במבוא, עמ' 3.

AB	- The Anchor Bible.
ABD	- The Anchor Bible Dictionary.
BA	- Biblical Archaeologist.
BASOR	- Bullentin of the American Schools of Oriental Research.
BZ	- Biblische Zeitschrift.
CBC	- Cambridge BibleCommentary on the New English Bible.
CBQ	- Catholic Biblical Quarterly.
FOTL	- Forms of The Old Testament Literature.
FZB	- Forschung Zur Bibel.
Hermenia	- Hermenia A Critical and Historical Commentary on the Bible.
HUCA	- Hebrew Union College Annual.
ICC	- The International Critical Commentary.
IEJ	- Israel Exploration Journal
JANES	- Journal of the Ancient Near East Society of Columbia University

JBL	- Journal of Biblical Literature.
JSOTS	- Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series.
JTS	- Journal of Theological Studies.
NCBC	- New Century Bible Commentary.
OTL	- Old Testament Library.
OTS	- Oudtestamentische Studien.
SHANE	- Studies in the History of the Ancient Near East
SVT	- Supplements to Vetus Testamentum.
TDOT	- Theological Dictionary of the Old Testament.
VT	- Vetus Testamentum.
WBC	- World Bible Commentary.

ביבליוגרפיה ורשימת קיצורים

ר' יצחק אברבנאל, "פירוש על נביאים ראשונים",  
ר' יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

אברהם, "הנה אנכי",  
נ' אברהם, "הנה אנכי שולח מלאך לפניך", בית מקרא ל"ח (תשנ"ג), עמ' 278-281.

אהרוני, "על שלושה",  
י' אהרוני, "על שלושה סיפורים דומים בספר בראשית (בראשית י"ב, כ', כ"ו)", בית מקרא כ"ד (תשל"ט),  
עמ' 213-222.

אוברהולט, "ערוצים",

T. W. Overholt, Cannels of Prophecy - The Social Dinamics Of Prophetic Activity,  
Minneapolis 1989.

אופנהיים, "פרוש החלומות",

A. L. Oppenheim, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East, With A  
Translation of An Assyrian Book, Philadelphia 1956.

אופנהימר, "אקדמות",  
ב' אופנהימר, "אקדמות לשאלת האקסטאזה הנבואית", בר אילן כ"ב-כ"ג (תשמ"ח), עמ' 45-62.

אופנהימר, "הנבואה הקדומה",  
ב' אופנהימר, "הנבואה הקדומה בישראל (מהדורה שניה), ירושלים תשמ"ד.

אופנהימר, "חזונות",  
ב' אופנהימר, חזונות זכריה מן הנבואה לאפוקוליפטיקה, ירושלים תשכ"א.

אופנהימר, "מעמד",  
ב' אופנהימר, "מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל", מולך ח' (תש"ס), עמ' 91-110.

אופנהימר, "נבואה",  
ב' אופנהימר, "נבואה", אנציקלופדיה מקראית ה' (תשל"ח), עמ' 690-732.

אורבך, "דרשות",  
א"א אורבך, "דרשות חז"ל על נביאי אומות העולם ועל פרשת בלעם לאור הויכוח היהודי-הנוצרי",  
תרביץ כ"ה (תשט"ז), עמ' 272-289.

אחיטוב, "יהושע",  
ש' אחיטוב, יהושע (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ה.

אייכרודט, "תיאולוגיה",

W. Eichrodt, Theology of the Old Testament (Forth Edition, trans. by J. A. Baker) 1-2,  
London 1961-1967.

אייספלד, "התנ"ך",

O. Eissfeld, The Old Testament, An Introduction (trans by P. R. Ackroyd), oxford 1965.

אלגביש, "מלחמה",

ד' אלגביש, מלחמה ושלוש ביחסי ישראל-יהודה. דגמים ביחסים הבינלאומיים בתקופת המקרא, מוגש כמילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "מוסמך" במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשל"ח.

אלטמן, "על טיבו",

א' אלטמן, "על טיבו המשפטי של ה"המבוא ההיסטורי" בחוזי מדינה חיתיים ובמקרא", דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות (תשמ"ט), עמ' 65-72.

אליצור, "ארון ה'",

י' אליצור, "ארון ה' בארץ פלשתים", בר אילן ב' (תשכ"ד), עמ' 70-76.

אלסטרומ, "נדודי הארון",

G. W. Ahlstrom, "The Travels of the Ark: A Religio-Political Composition", JANES 43 (1984), pp. 141-149.

ר' משה אלשיך, "חבצלת",

ר' משה אלשיך, חבצלת השרון, ונזבק תפ"ז.

ר' משה אלשיך, "מראות הצובאות",

מ' אלשיך, מראות הצובאות פרוש על נביאים ראשונים, ורשה תרכ"ג, דפוס צילום, ניו יורק תש"ך.

אמית, "התרחשות",

י' אמית, "התרחשות נשנית - עקרון פואטי בעיצוב סיפור יוסף", תעודה ז' (תשנ"א), עמ' 55-66.

אמית, "מלכים א'",

י' אמית, "מלכים א'", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (מ' גרסיאל וב' עודד עורכים), תל אביב תשנ"ד, עמ' 182.

אמית, "ספר שופטים",

י' אמית, ספר שופטים אמנות העריכה, ירושלים תשנ"ב.

אסלינגר, "מלכות ה'",

L. M. Eslinger, Kingship of God in Crisis. A close Reading of 1 Samuel 1-12, Sheffield 1985.

אקרויד, "שמואל א'",

P.R Ackroyd, The First Book of Samuel (CBC), Cambridge 1971.

אקרויד, "כלי המקדש",

P. R Ackroyd, "The Temple Vessels - A Continuity Theme", SVT 23 (1972), pp 166-181.

אקרמן, "מי יכול",

J. C Ackerman, "who Can Stand Before YHWH, the Holy God, A Reading of Samuel 1-15", Prooftext 11 (1991), pp 7-24.

אריפרטיף, "הערות",

K. Arayaprteep, "Short Notes A Note on Yr' in Jos 4 24", VT 22 (1972), PP. 240-242.

ארליך, "דברי סופרים",

א' ארליך, מקרא כפשוטו והוא מקרא מפורש ושום שכל ומשם יפרד והיה לשלושה ראשים. הראש השני דברי סופרים. אמרתם מתוך כתבי הקודש בלי משוא פני הקודש וכמי שאינו נוגע בדבריו, ברלין תר"ס, דפוס צילום, ירושלים תשכ"ט.

ארנולד, "משחק מילים",

B. T, Arnold, "Wordplay and Narrative Techniques in Daniel 5-6", JBL 112 (1993), pp. 479-485.

אשל, "השומרונים",

ח' אשל, השומרונים בתקופות הפרסית וההליניסטית: התהוותה של עדה דתית. חיבור לשם קבלת בתואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ד.

בובר, "תורת הנביאים",

מ"מ בובר, תורת הנביאים, תל אביב תשכ"א.

בוד, "במדבר",

P. J. Budd, Numbers (WBC), Waco 1984.

בוטלר, "יהושע",

T.C Butler, Joshua (WBC), Waco 1983.

בן עמוס, "פואטיקה",

ד' בן עמוס, "פואטיקה היסטורית וסילוף סוגתי: נפלאות וניסים", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי "ג-י"ד (תשנ"ב), עמ' 29-59.

בן צבי, "ספר השומרונים",

י' בן צבי, ספר השומרונים, ירושלים תשל"ו.

בן מתתיהו, "קדמוניות",

י' בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א'-ב' (מהדורת א' שליט), ירושלים תש"ך.

בלנטיין, "אל מסתתר",

B. E. Balentine, The Hidden God, The Hidden of the Face of the God in the Old Testament, New York 1983.

בלנקינסוף, "גבעון",

J. Blenkinsopp, Gibeon and Israel, The Role of Gibeon and the Political and Religious History of Early Israel, Cambridge 1972.

בלנקינסוף, "עזרא ונחמיה",

J. Blenkinsopp, Ezra - Nehemia A Commentary (OTL), London 1988.

בקינג, "נפילת שומרון",  
B. Becking, The Fall of Samaria, An Historical and Archaeological Study (SHANE II),  
Leiden 1992.

בר אפרת, "העיצוב",  
שי בר אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, תל אביב תשנ"ב.

בר אפרת, "שמואל א'",  
שי בר אפרת, שמואל א' (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ו.

ברוך, "תופעת",  
א' ברוך, תופעת החלום הנבואי ושלייתה על ידי המחשבה הדוֹיטרומוניסטית, עבודת גמר המוגשת  
כמילוי חלק מהדרישות לקבלת התואר מוסמך, חיפה תשמ"ז.

ברייט, "ברית",

J. Bright, Covenant and Promise, London 1977.

ברני, "ספר שופטים",

C. F. Burney, The Book of Judge With Introduction and Notes and Hebrew Text of the  
Book of Kings With An Introduction and Appendix (prolegomenon by W. F. Albright),  
New York 1970.

גבריהו, "הסיפורים",  
גבריהו, "הסיפורים על אלישע הנביא", בית מקרא ל"ג (תשמ"ח), עמ' 188-208.

גבריהו וליונשטאם, "גורל",  
ח' גבריהו וש' ליונשטאם, "גורל, גורלות", אנציקלופדיה מקראית ב' (תשל"ח), עמ' 459-461.

גולדינגי, "דניאל",

J. E. Goldingay, Daniel (WBC), Dallas 1989.

ג'ונס, "דברי הימים",

G. H. Jones, I & II Chronicles, Sheffield 1993.

ג'ונס, "מלכים",

G. H. Jones, 1 and 2 Kings 2 (NCBC), London 1983.

גורדון, "שמואל",

R. P. Gordon, I & II Samuel: A Commentary, Grand Rapids 1988.

גיטאי, "הרהורים",

Y. Gittay, "Reflection on the Poetics of the Samuel Narrative: A Question of the Ark  
Narrative", CBQ 54 (1990), pp. 221-230.

גינזברג, "החיבור",

H. L. Ginsbuerg, "The Composition of the Book of Daniel", VT 4 (1954), pp. 246-275.

- גמי, "על המטרה",  
J. G. Gammie, On the Intention and Sorces of Daniel 1-6", VT 31 (1981), PP 282-292.
- גנוז, "חלומות",  
R. Gnuuse, "Dreams in Night - Scholarly Mirage or Theophanic Formula?: The Dream Report As A Motive of the So-Called Elohistic Tradition", BZ 39 (1995), pp 28-35.
- גרובר, "פחד",  
M. I. Gruber, Fear, Anxiety and Reverence in Akkadian, Biblical Hebrew and Other North - West Semitic Languages", VT 40 (1990), p 411-422
- גרי, "מלכים",  
J. E. Gray, I & II Kings: A Commentary (Second Edition, OTL), London 1970.
- גרינץ, "ייחוד",  
"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג.
- גרסיאל, "במדבר",  
מ' גרסיאל, "במדבר", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך, (י' אבישור וי' מילגרום עורכים), תל אביב תשמ"ו, עמ' 141-142.
- דאובה, "תבנית שמות",  
D. Daube, The Exodus Patterns in the Bible, London 1963.
- דיויס, "דניאל",  
P. R. Davis, Daniel, Sheffield 1985.
- דיויס, "דניאל ב'",  
P. R. Davis, Daniel Chapter Two", JTS 27 (1976), PP. 392-401.
- דילרד, "דברי הימים ב'",  
R. B. Dillard, 2 Chronicles (WBC) Waco 1987.
- דמברל, "ברית",  
W. J. Dumbrell, Covenant and Creation, An Old testamental Theology, Cape Town 1984.
- האולר וגרגורי, "מכרמל",  
A. G. Hauser, R Gregory, From Carmel To Horev, Eliah in Crisis, (JSOTS 85) Sheffield 1990.
- האוטמן, "אורים",  
C. Hautman, The Urim and Tumim: A New Suggestion", VT 40 (1990), pp. 229-231.
- הבל, "ספר איוב",  
N. C. Habel, The Book of Job, A Commentary (OTL), Philadlphia 1985.

הובס, "מלכים ב",

T. R. Hobs, 2 Kings (WBC), Waco 1995.

הופמן, "הנבואות",

י' הופמן, הנבואות על הגוים במקרא, תל אביב תשל"ז.

הופמן, "שלמות",

י' הופמן, שלמות פגומה, תל אביב תשנ"ה.

הורוויץ והורוויץ, "אורים",

W. Horowitz, V. A Horowitz, "Urim and Tumim in light of A Psephomncy Rityual From Assur (LKA 137)", JANES 21 (1992) pp. 95-115.

היברט, "תיאופניה",

T. Hibert, "Theophany in the Old Testament", ABD (1992), pp. 505-511.

היינמן, "יראה",

י' היינמן, "יראה, יראת ה'", אנציקלופדיה מקראית ג' (תשל"ח), עמ' 768-770.

הכהן, קיל, "דניאל",

ש' הכהן, י' קיל, דניאל (דעת מקרא), ירושלים תשנ"ד.

"הכתר",

ר' יוסף אבן כספי, ר' לוי בן גרשום, ר' שלמה יצחקי, ר' ישעיה מטראני, ר' יוסף קרא, ר' דוד קמחי, בתוך מקראות גדולות הכתר מהדורת יסוד חדשה ההדרה מדעית על פי כתבי יד עתיקים (בעריכת מ' כהן), ירושלים תשנ"ב-תשנ"ו.

המפריס, "סגנון חיים",

W. L. Humphreys, "A Life-Style For Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", JBL 93 (1973), pp 211-223.

הנדל, "על בני אלוהים",

R. S. Handel. "Of Deigods and Deluge: Toward An Interpretation of Genesis 6: 1-14", JBL 106 (1987), pp. 13-26.

הקט, "בלעם",

J. A Hacket, "Balaam", ABD 1 (1992), pp. 569-572.

הרטמן, "דניאל",

L. F. Hartman, A. A. Di Lella, The Book of Daniel, A New Translation With Notes and Commentary on Capters 1-9 by L. F. Hartman. Introduction and Commentary on Chpters 10-12 by A. A. Di Leila (AB), Garden City 1978.

הרון, "הארון",

מ' הרון, "הארון והכרובים (משמעותם הסמלית, צורתם, בעית המקבילות הארכיאולוגיות)", ארץ ישראל ה' (תשי"ט), עמ' 83-90.

הרטום, "ברית",  
א"ש הרטום, "ברית", אנציקלופדיה מקראית ב' (תשל"ח), עמ' 347-351.

הרצברג, "שמואל",  
H. W. Herzber, I & II Samuel: A Commentary (trans. by J. Bowden, OTL), London 1964.

ווד, "פרוש על דניאל",  
L. Wood, A Commentary on Daniel, Grand Rapids 1990.

דה וו, "חיי יום יום",  
ר' דה וו, חיי יום - יום בישראל בימי המקרא א'-ב' (תרגום א' אמיר), תל אביב תשכ"ט.

וויליאמס, "פענוח",  
J. G. Williams, "Deciphering the Unspoken: The Theophany of Job" HUCA 49 (1978), pp. 59-72.

וויליס, "מסורת",  
J. T. Willis, "An Anti-Elide Narrative Tradition Form, A Propophic Circle at the Ramah Sanctuary", JBL 90 (1971), pp. 288-308.

וולפרס, "דברים עמוקים",  
D. Wolfers, Deep Things Out of Darkness, The Book of Job, Essays and A New English Translation, Grand Rappids 1995.

ר' שמואל וולראו, "חזון למועד",  
ר' שמואל וולראו, חזון למועד, ונציה שמ"ו.

ויונו, "לימוד ספרות",  
P. A. Vivano, "A literary Study of 2 Kings 17:7-41 (unp. diss), An Arbor 1981.

ויונו, "מלכים ב' ז",  
P. A. Vivano, "2 Kings 17: A Rehtorical and Form-Critical Analysis", CBQ 49 (1987), pp. 548-559.

ויינפלד, "דברים",  
M. Wienfeld, Deuteronomy 1-11, A New Translation With Introduction and Commentary (AB) New York 1991.

ויינפלד, "משפט וצדקה",  
מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים - שויון וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה.

וייס, "המקרא",  
מ' וייס, המקרא כדמותו שיטת האינטרפרטאציה הכוליית (מהדורה שלישית), ירושלים תשמ"ז.

וייס, "הסיפור",  
מ' וייס, "הסיפור על ראשיתו של איוב איוב א'-ב", בתוך מקראות ככוננתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 390-335.

מ' וייס, "יום ה' - עיון מחודש במקורו של המושג", בתוך מקראות ככוננתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 457-428.

וונהם, "בראשית ט"ז - נ",

G. J. Wenham, Gnesis 16-50 (WBC), Dallas 1994.

ולהואזן, "החיבור",

J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bucher des Alten Testaments (Vierte Unveranderte Auflage), Berlin 1963.

ורגון, "ספר מיכה",  
שי ורגון, ספר מיכה - עיונים ופרושים, רמת גן תשנ"ד.

דה וריס, "נבואה",

S. J. De Vries, Prophet Against Prophet, The Role of Michaiah Narrative (i Kings 22), In Development of Early Prophtic Tradition, Grand Rapids 1978.

זוין, "גורל",  
ש"י זוין, "גורל", אנציקלופדיה תלמודית ה' (תשי"ג), עמ' תל"ד-תל"א.

זליגמן, "יסודות",  
י"א זליגמן, "יסודות אטיולוגיים בהסטוריוגרפיה המקראית", ציון כ"ו (תשכ"א), עמ' 169-141.

זקוביץ ושנאן, "אברם",  
י' זקוביץ, וא' שנאן, אברם ושרי במצרים בראשית. י"ב 20-12, במקרא בתרגומים העתיקים ובספרות היהודית הקדומה לסוגיה, ירושלים תשמ"ג.

זקוביץ, "גבה",  
י' זקוביץ, גבה מעל גבה, תל אביב תשמ"ה.

זקוביץ, "חיי שמשון",  
י' זקוביץ, חיי שמשון (שופטים י"ג-ט"ז) - ניתוח ספרותי-ביקורת ירושלים תשמ"ב.

זקוביץ, "נס",

Y. Zakovitch, "Miracle", ABD 4 (1992), pp. 845-856.

זקוביץ, "על הרמז",  
י' זקוביץ, "על הרמז המקדים בסיפורת המקראית", באר שבע ב' (תשמ"ה), עמ' 105-85.

טאונר, "דניאל",

W. S. Towner, Daniel (Interpretation), Atlanta 1973.

טוויג, "מתן תורה",  
א' טוויג, מתן תורה בסיני - המסורות על מתן תורה בסיני גיבושן בשמות י"ט-כ"ד והשתלשלותן בספר התורה, ירושלים תשל"ז.

טוקר, "אמנות"  
נ' טוקר, "אמנות הגילוי והכיסוי בסיפור יוסף ואחיו", בית מקרא כ"ד (תשל"ט), עמ' 170-180.

טור סיני, "אורים",  
נ"ה טור סיני, "אורים ותמים", אנציקלופדיה מקראית א' (תשל"ח), עמ' 179-183.

טור סיני, "איוב",  
נ"ה טור סיני, ספר איוב, ירושלים תשל"ב.

טלמון, "דניאל",  
S. Talmon, "Daniel", in Literary Guide to the Bible (ed. by R Alter, F Kermodé), London 1987 p 343-356.

טלמון, "מסורות",  
ש' טלמון, "מסורות במקרא על ראשית תולדות השומרונים", בתוך ארץ שומרון הכינוס הארצי השלושים לדיעת הארץ (י' אבירם עורך), ירושלים תשל"ד, עמ' 19-33.

טלשיר, "שלוש מיתות",  
Z. Talshir, "The Three Deaths of Josiah and the Starta of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-25; 1 Esdras I 23-31)", VT 46 (1996), PP. 213-236.

טרומר, "המקור",  
פ' טרומר, "המקור הנטוי 'לאמור' עיון תחבירי, סמנטי ופרגמטי בלשון המקרא", תעודה ז' (תשנ"א), עמ' 93-76.

טרופר, "הערות",  
מ' טרופר, "הערות לנושא "ההדרכה במדבר", בית מקרא ל"ט (תשנ"ד), עמ' 279-283.

טריין, "נוכחות",  
S. Terrin, The Ellusive Presence Toward a Biblical Theology, San Fransisco 1978.

ר' יהודה הלוי, "הכוזרי",  
ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי (תרגום י' אבן שמואל), תל אביב תשל"ג.

יונגמן, "יואל",  
י' יונגמן, יואל בן פתואל - עיון ספרותי בנבואתו, תל אביב תשנ"ב.

ינזן, "אברהם",  
J. G. Janzen, Abraham and All the Families of the Earth; The ommentary of The Book of Genesis 12-50, Edinburgh 1993.

ינקס, "אלוהיסט",

A. W. Jenks, "Elohist", ABD 2 (1992), pp. 478-482.

יעקב, "תיאולוגיה",

E. Jacob, Theology of the Old Testament (Third Edition, trans. by A. W. Heathcote, P. J. Allcock), London 1971.

יפת, "אמונות",

ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומם בעולם המחשבה המקראית, ירושלים תשל"ז.

יפת, "דברי הימים",

S. Japhet, I & II Chronicles, A Commentary\_(OTL), Louisville 1993.

ירמייאס, "תיאופניה",

J. Jermias, Theopanie die Geschichte einer Alttestamentlichen Gattung, Neukirchen-Vlyn 1965.

כוגן, "יואל",

מ' כוגן, יואל עם מבוא ופרוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ה.

כוגן, "ישראל בגלות",

M. Cogen, "Israel in the Exile - The View of the Josianic Histoeian", JBL 97 (1978), pp. 40-44.

כוגן, תדמור, "מלכים ב'",

M. Cogen, H. Tadmor, II Kings.: A New Traslation With Introduction and Commentary (AB), New York 1988.

כשר, "הניסים",

ר' כשר, "הניסים במקרא, ייחודם הפינומנולוגי, מעמדם התיאורי ומשמעותם התיאולוגית", בית מקרא ל"א (תשמ"ו), עמ' 40-58.

כשר, "התפישה",

ר' כשר, "התפישה התיאולוגית של הנס במקרא", חיבור לשם קבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה", רמת גן תשמ"א.

ר' שמואל לאניאדו, "כלי יקר",

ש' לאניאדו, כלי יקר פירוש על נביאים ראשונים (מהדורת ע' בצרי), ירושלים תשמ"ה - תשנ"ד.

לונג, "מלכים ב'",

B. O. Long, 2 Kings (FOTL), Grand Rapids 1991.

לוקנביל, "כתובות עתיקות",

D. D. Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia 2, New York 1968.

ליוור, "דמותו",

י' ליוור, "דמותו של בלעם במסורת המקראית", ארץ ישראל ג' (תשי"ד), עמ' 97-100.

ליוור, "מלך",  
י' עיוור, "מלך מלוכה", אנציקלופדיה מקראית ד' (תשל"מ), עמ' 1080-1112.

ליוור, "משפחה",  
י' ליוור, "משפחה", אנציקלופדיה מקראית ה' (תשל"ח), עמ' 582-588.

ליכט, "במדבר",  
י' ליכט, במדבר אי-ג', ירושלים תשמ"ה - תשנ"ה.

ליכט, "גילוי",  
י' ליכט, "גילוי שכינה במעמד הר סיני", בתוך מחקרים במקרא ובמזרח הקדום מוגשים לש"א ליונשטאם במלאות לו שבעים שנה (י' אבישור וי' בלאו עורכים), ירושלים תשל"ח, עמ' 251-267.

ליכט, "מלאך ה'",  
י"ש ליכט, "מלאך ה'", מלאכים", אנציקלופדיה מקראית ד' (תשכ"ג), עמ' 975-990,

לינדבלום, "גורל",  
J. Lindblom, "Lot-Casting in the Old Testament", VT 12 (1962), PP. 164-178.

לקוקה, "דניאל בזמנו",  
A. LaCocque, Daniel in His Time, Columbia 1988.

לקוקה, "ספר דניאל",  
A. LaCocque, The Book of Daniel, Atlanta 1979.

מאיר, "דיבור",  
S. A. Meier, Speaking of Speaking, Markinz Direct Discourse in the Hebrew Bible, (SVT 45), Leiden, 1992.

מובינקל, "הרוח",  
S. Mowinckel, 'The Spirit' and The 'Word' In The Pre-Exilic Reforming Prophets", JBL 53 (1934), pp. 199-227.

מובינקל, "תהילים",  
S. Mowinckel, The Psalms in Israel's Worship 1-2 (trans. by D. R. Ap-tomas), Oxford 1962.

מונטגמורי, "פרוש ביקורת",  
J. A. Montgomery, H. S. Gehman, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Kings, (Second Edition, ICC), Edinbure 1951.

מור, "פרוש ביקורת",  
G. F. Moore, Critical and Exegetical Commentary on Judges (ICC), New York 1895.

מורגנשטרן, "האדון",  
J. Morgenstern, "The Ark, The Ephod, and the "Tent of Meeting", HUCA 18 (1943-1944), pp. 1-52.

מייס, "הסיפור",

A. D. H. Mayes, The Story of Israel Between Settlement and Exile, A Redactional Study of Deuteronomistic History, London 1983.

מייס ומייס, "זכריה",

C. L. Meyers, E. M. Meyers, Zechariah 9-14, A New Translation With Introduction and Commentary, (AB), New York 1993.

מילר ורוברטס, "יד ה'",

P. D. Miller, J. J. M. Roberts, The Hand of the Lord: A Reassessment of the "Ark Narrative" of 1 Samuel, Baltimore London 1977.

מיסכל, "שמואל א'",

P. D. Miscall, 1 Samuel, A Literary Reading, Bloomington 1986.

"מכילתא",

מכילתא דרבי ישמעאל (מהדורת ח"ש הורוויץ ו"א רבין), פרנקפורט ע"נ מיינ תרצ"א, (דפוס צילום) ירושלים תש"ל.

מן, "עמוד ענן",

T. w. Mann, "The Pillar of Cloud in the Red Sea Narrative", JBL 90 (1971), PP. 15-30.

מנדנהל, "ברית",

G. E. Mendenhall, "Covenant Forms In Israelite Tradition", BA 17 (1954), PP. 50-76.

מנינג, "בדיקה",

T. D. Manning, An Examination Into Historical and Theological Significances of the Ark of God With Especial Attention Noted on the Ark's Effect on the Development of the Dynastic Monarchy (unp. M.A. Thesis), Ann Arbor 1985.

ר' שמואל מסנות, "מדרש דניאל

ר' שמואל מסנות, מדרש דניאל ומדרש עזרא (מהדורת י"ש לנגה, ש' שוורץ), ירושלים תשכ"ח.

מקנזי, "דטרמניסטי הסטורי",

S. L. McKenzie, "Deuteronomistic History", ABD 2 (1992), pp. 160-168.

מקנזי, "הבעייה",

S. L. McKenzie, The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History, Leiden, New York 1991.

מקרת, "ברית",

D. J. McCarthy, Old Testament Covnant, A Survey of Current Opinions, Oxford 1973.

מקרת, "שמואל א'",

P. K. McCarter, 1 Samuel - A New Translation With Introduction, Notes & Commentary (AB), New York 1980.

מרגליות, "הייחוד",  
מ' מרגליות, "הייחוד שבנבואת משה", בר אילן י"ב (תשל"ד), עמ' 7-29.

מרגליות, "במדבר י"ב",  
מ' מרגליות, "במדבר י"ב: אופייה של נבואת משה", בית מקרא כ"ה (תשמ"ס), עמ' 132-149.

מתיוס, "תיאופניות",

V. H. Matthews, "Theophanies Cultic and Cosmic: "Prepare To Meet the God", Israel's Apostasy and Restoration Essays in Honor of R. K. Harrison, (ed. by A. Gileadi), Grand Rapids 1988, pp. 307-317.

נאמן, "הרקע ההסטורי",

N. Na'aman, "The Historical Background to Conquest of Samaria", Biblica 71 (1990), pp. 206-225.

נגה, "וימצאהו",  
ר' נגה, "וימצאהו אריה בדרך (מלכים א' י"ג 24)", בשדה חמד כ"ד (תשמ"א), עמ' 21-23.

נובק, "הבחירה",

D. Novak, The Election of Israel, The Idea of the Chosen People, Cambridge 1995.

נות, "במדבר",

M. Noth, Numbers, A Commentary (trans by J. D. Martin) (OTL), London 1968.

נות, "המטוריה",

M. Noth, A History of the Pentateuchal Traditions (trans. by B. W. Anderson), Englewood 1972.

נות, "ההסטוריה של ישראל",

M. Noth, The History of Israel (trans. by S. Godman), London 1959.

נידיך ודורן, "הצלחות",

S. Niditch, R. Doran, "The Success of the Wise Courtier: A Formal Approach", JBL 96 (1977), pp. 179-193.

ניוסון, "מלאכים",

C. A. Newsom, "Angeles", ABD 1 (1992), pp. 248-253.

ניקולסון, "אלוהים",

E. W. Nicholson, God and His People, Covenant and Teology in the Old Testament, Oxford 1986.

נלסון, "עריכה כפולה",

R. D Nelson, The Double Redaction of the Deuteronomistic History, Seffield 1981.

סאו, "ארון הברית",

C. L. Seow, "Ark of the Covenant", ABD 1 (1992), pp. 386-393.

סגל, "ספרי שמואל",

מ"צ סגל, ספרי שמואל ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט, ירושלים תשט"ז.

סוגין, "שופטים",

J. A. Soggin, Judges, A Commentary (OTL), Philadelphia 1981.

ון סטרס, "לחקר ולמחקר",

J. Van Seters, In Search of History, Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History, Yale 1983.

סימון, "יונה"

א' סימון, יונה עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל), ירושלים תשנ"ב.

סימון, "ספר יונה",

א' סימון, "ספר יונה - מבנה ומשמעות", ספר יצחק אריה זליגמן.  
מאמרים במקרא ובעולם העתיק ב', (י' זקוביץ וא' רופא עורכים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 291-317.

סלמן, "דברי הימים ב'",

M. G. Selman, 2 Chronicles, Leicester 1994.

סמית, "נבואות",

W. R. Smith, The Prophets of Israel and Their Place in History, To the Close of the Eighth Century B. C., (Third Edition), London 1907.

סמליק, "סיפור הארון",

K. A. D. Smelik, "The Ark Narrative Reconsiders", QTS 25 (1989); PP- 128-144.

ר' סעדיה גאון, "דניאל",

ר' סעדיה גאון, דניאל עם תרגום ופירוש, (תרגום וההדיר ד' קאפח), ירושלים תשמ"א.

ספיזר, "בראשית",

E. A. Speiser, Genesis, Introduction, Translation and Notes (AB), Garden City 1964.

"ספרא",

ספרא הנקרא תורת כוהנים (מהדורת י"מ הכהן), ירושלים תש"ל.

סקהן, "קומראן",

P. W. Skehan, "Qumeran and the present state of Old Testament texts Studies: The Masoretic Text", JBL 88 (1959), pp 21-25.

סקהן, "תעודה",

P. W. Skehan, "A Fragment of the "Song of Moses" (Deut. 32) From Qumeran", BASOR 136 (1954) pp. 12-15.

עודד, "דברי הימים ב",  
ב' עודד, "מלכים ב", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (ב' עודד עורך, תל אביב תשנ"ה, עמ' 276-277).

"עזרא החיצוני",  
"עזרא החיצוני", בתוך הספרים החיצוניים לתורה נביאים וכתובים ושאר ספרים חיצוניים אי (מהדורת כהנא), תל אביב תשט"ז, עמ' תקע"ו-תר"ו.

ענבר, "הנה אנכי",  
מ' ענבר, "הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי", בית מקרא ל"ח (תשנ"ג), עמ' 83-90.

פאול, "הערות ביקורתיות",  
M. Poul, "Critical Notes, Sargon's Administrative Diction In 2 Kings 17:27", JBL 88 (1969), pp. 73-74.

פדרסן, "ישראל",  
J. Pedersen, Israel, Its Life and Culture I-IV (Forth Edition), Copanhaen 1959.

פולק, "הסיפור",  
פ' פולק, הסיפור במקרא, ירושלים תשנ"ד.

פולק, "הרובד",  
פ' פולק, הרובד העיקרי בפרקים א'-ט"ו של ספר שמואל א', חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ד.

פולק, "זכריה",  
פ' פולק, "פירוש לזכריה ט'-ל"ד", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (ז' ויסמן, עורך), תל אביב תשנ"ד, עמ' 243.

פוס, "ירא",  
H. F. Fuhs, "ירא yare'; ירא yare; יראה yir'a; מורא mora", TDOT 6 (1990), pp. 290-315.

פופ, "איוב",  
M. H. Pope, Job (AB), Garden City 1965.

פוקלמן, "נדר",  
J. F. Fokkelman, "Vow and Desire (1Sam 1-12)", in Narrative Art and Poetry in the Book of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses 4, Van Gorcum 1993.

פורביס, "אור חדש",  
ג"ד פורביס, "אור חדש על ההיסטוריה הקדומה של השומרונים", הגות עברית באמריקה ג' (תשל"ד), עמ' 23-31.

פורי, "יהויסט",  
A. De Pury, "Yahwist ("J") Source", ABD 6 (1992), pp. 1012-1020.

פטרסן, "אכסטאזה",

D. L. Petersen, "Ecstasy and Role Enactment" in The Place Is Too Small for Us, The Israelite Prophets in Recent Scholarship (ed. by R. P. Gordon), Winona Lake 1995, pp.279-288.

פטרסן, "תפקידים",

D. L. Petersen, The Roles of Israel's Prophets (JSOTS 17) Sheffield 1981.

פידלר, "מלום אבימלך",

ר' פידלר, "חלום אבימלך (בראשית כ' 3-8) ומקומו במסורת 'אם האומה בסכנה'", טורא ב' (תשנ"ב), עמ' 38-19.

פיול, "מעגל",

D. N. Fewel, Circle of Sovereignty, A Story of Stories in Daniel 1-6, (JSOTS 20), Sheffield 1988.

פישבין, "לענין",

מ' פישבין, "לענין אותות במקרא", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום אי (תשל"ו), עמ' 234-213.

פפיר, "יראת אלוהים",

R. H. Pfeiffer, "The Fear of God", IEJ 5 (1955), pp. 41-48.

צבת, "הנביאים",

מ' צבת, "הנביאים כנואמים פומביים", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י' (תשמ"ו-תשמ"ט), עמ' 151-147.

צ'ילדס, "לימוד הנוסחה",

B. C. Childs, "A Study of the Formula," Until This Day, JBL 82 (1963), pp. 279-292.

צ'ילדס, "מיתולוגיה",

B. C. Childs, Myth and Reality in the Old Testament (Second Edition), London 1962.

צימרלי, "יחזקאל",

W. Zimmerley, Ezekiel I-II (trans. by R. E. Clements) (Hermonia), Philadelphia 1979.

קאוטס, "בראשית",

G. W. Coats, Genesis With Introduction to Narrative Literature (FOTL), Grand Rapids 1983.

קאוטס, "יוסף",

G. W. Coats, "Joseph, Son of Jacob", ABD 3 (1992), pp. 976-981.

קאוטס, "מכנען",

G. W. Coats, From Canaan to Egypt, Structural Context for the Joseph Story, Washington D. C. 1976.

קאסוטו, "דנאל",

מ"ד קאסוטו, "דנאל", אנציקלופדיה מקראית ב' (תשל"ח), עמ' 686-683.

קאסוטו, "הפרק השני",  
מ"ר קאסוטו, "הפרק השני בספר הושע", בתוך מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון, ספרות מקראית  
וספרות כנענית א', ירושלים תשל"ב, עמ' 135-141.

קאסוטו, "פירוש"  
מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר בראשית סדר בראשית, סדר נח וחלק מסדר לך לך, ירושלים תשכ"ט.

קוגינס, "שומרונים",  
R. G. Coggins, Samaritans and Jews, The Origins of Samaritans Reconsidered, Atlanta  
1975.

קויפמן, "יהושע",  
י' קויפמן, ספר יהושע, ירושלים תשי"ט.

קויפמן, "ספר שופטים",  
י' קויפמן, ספר שופטים, ירושלים תשכ"ה.

קויפמן, "תולדות",  
י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף ימי סוף בית שני א'-ד', תל אביב תשט"ו -  
תשט"ז.

קוכמן, "מלכים ב'",  
מ' קוכמן, "מלכים ב'", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (ב' עמוד, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ד,  
עמ' 147.

קוכמן, "עזרא",  
מ' קוכמן, "עזרא", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (ח' הלצר, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ד, עמ'  
149.

קולינס, "דניאל",  
J. J. Collins, Daniel With An Introduction to Apocalyptic Literature (FOTL), Grand Rapids  
1984.

קולינס, "ספר דניאל",  
J. J. Collins, Daniel, A Commentary on the Book of Daniel (Hermeia), Minneapolis 1993.

קולינס, "סיפורי חצר",  
J. J. Collins, "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic", JBL 94  
(1974), pp. 218-234.

קונין, "הלוגיקה",  
S. D. Kunin, The Logic of Incest, A Structuralist Analysis of Hebrew Mythology, (JSOTS  
185), Sheffield 1995.

קונץ, "התגלות",  
J. K. Kuntz, The Self-Revelation of God, Philadelphia 1967.

קוקסון, "העץ הגדול",  
P. W. Coxon, "The Great Tree of Daniel 4", JSOTS 42 (1986), PP- 91-111.

קורטיס, "על תגובת",

J. B. Curtis, "On Job's Responses to Yahwe", JBL 98 (1979), pp. 479-511.

קיל, "ספר מלכים".

י' קיל, "ספר מלכים, כרך שני" (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ט.

קינג, "סיפור יוסף",

J. R. King, "The Joseph Story and Divine Politics: A Comparative Study of A Biographic Formula From the Ancient Near East", JBL 106 (1987), pp. 577-594.

קליין, "שמואל א",

R. W. Klein, 1 Samuel (WBC), Waco 1983.

קלרמן, "גאה",

D. Keleman, "גאה Ga'an; גאה ge'ah; גאה ge'ah; גאוה ga'avah; גאון ga'on; גאות ge'uth; גוה gevah", TDOT 2 (1975), pp. 344-350.

קמבל, "ה' והארון",

A. F. Campbell, "Yahwe and the Ark: A Case Study in Narrative", JBL 98 (1979), pp. 31-43.

קמבל, "סיפור הארון",

A. F. Campbell, The Ark Narrative (Isam 4-6; 2 Sam 61, A Form Critical and Traditio-Historical Study, Missoula 1975.

קנוהל, "יחס"

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

קרוס, "מיתולוגיה",

F. M. Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, Essays in the History of the Religion of Israel, Cambridge 1973.

קרייר, "ניחוש",

F. H. Cryer, Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment. A Socio-Historical Investigation, (JSOTS 142) Sheffield 1994.

פון ראד, "אלוהים",

G. Von Rad, God at Work in Israel (trans. by J. H. Marks) Nashville 1980.

פון ראד, "בראשית",

G. Von Rad, Genesis, A Commentary (Second Edition, trans. by J. H. Marks, OTL), London 1963.

פון ראד, "הבעייה",

G. Von Rad, The Problem of the Hexateuch and Other Essays (trans. by E. W. T. Dicken), Edinburgh London 1966.

פון ראד, "תיאולוגיה",  
G. Von Rad, Old Testament Theology (Third Edition, trans. by D. M. G. Stalker) 1-2,  
London 1966-1967.

ראולי, "אחדות",  
H.H. Rowley, "The Unity of the Book of Daniel", HUCA 23 (1950), PP. 233-278.

ראולי, "דריוש",  
H. H. Rowley, Darius the Mede and the Four World Empires In the Book of Daniel,  
Cardiff 1964.

ראולי, "ההוראה",  
H. H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election (Third Edition), London 1953.

ראולי, "פילוג",  
H. H. Rowley, "The Samaritans Schism in Legend and History", in Israel Prophetic Heritage (ed. B. W Anderson, W. Harelson), London 1962 pp. 208-222.

רדפורד, "לימוד",  
D. B. Redford, A Study of the Biblical Story of Joseph Genesis 37-50, (SVT 20), Leiden  
1970.

רובינסון, "הרשה לנו",  
G. Robinson, Let us Be Like the Nation, A Commentary on the Book of 1 and 2 Samuel,  
Edinburgh 1993.

רובינסון, "השראה",  
H. W. Robinson, Inspiration and Revelation in the Old Testament (Fifth Edition), Oxford  
1960.

רוברטס, "יד ה'",  
J. J. M. Roberts, "The Hand of Yahweh", JBL 21 (1971), pp. 244-251.

רויטמן, "על גחונך",  
א' רויטמן, "על גחונך תלך" (בראשית ג' י"ד): המראה החיצוני של נחש גן העדן בפרשנות היהודית  
העתיקה", תרביץ ס"ד (תשנ"ה), עמ' 157-182.

רוסט, "ספר הברית הקטן",  
L. Rost, Das Kleine Credo und Andere Studien zum Alten Testament, Hiedelberg 1965.

רייט, "הסוג הספרותי",  
A. Wright, "The Literary Genre Midrash (Part Two)", CBQ 28 (1966), PP. 417-457.

רופא, "האמונה",  
א' רופא, האמונה במלאכים בישראל במקרא א'-ב', ירושלים תשל"ט.

רופא, "הטיעון",  
א' רופא, "הטיעון המונותיאיסטי בדברים ד' ל"ב-מ' - תוכן חיבור ונוסח", בית מקרא ל"א (תשמ"ו), עמ' 219-211.

רופא, "מבוא",  
א' רופא, מבוא לספרות הנבואה, ירושלים תשנ"ב.

רופא, "מלכים ב'",  
א' רופא, "מלכים ב'", בתוך אנציקלופדיה עולם התנ"ך (ב' עווד, מ' קוכמן עורכים), תל אביב תשנ"ד, עמ' 65-66.

רופא, "סיפורי הנביאים",  
א' רופא, סיפורי הנביאים, הסיפורת הנבואית במקרא - סוגיה ותולדותיה (מהדורה שניה), ירושלים תשמ"ו.

רופא, "ספר בלעם",  
א' רופא, ספר בלעם (במדבר כ"ב ב' - כ"ד כ"ה). עיון בשיטות הביקורת ובתולדות הספרות והאמונה במקרא. עם נספח: בלעם בכתובת דיר עלא (עיונים במקרא ובתקופתו א'), ירושלים תש"ם.

רוקח, "ויגד",  
א' רוקח, "ויגד" - "ויאמר", מילים נרדפות או נפרדות? "שמעתין כ"ח (תשנ"א), עמ' 12-15.

רמב"ם, "מורה",  
רמב"ם, מורה הנבוכים (מהדורת י' קאפח), ירושלים תשל"ז.

רמב"ן, "פרושי התורה",  
רמב"ן, פרושי התורה א' - ב' (מהדורת ח"ד שעועל, מהדורה החמש עשרה), ירושלים תשמ"ז.

שטראוס, "נבואות",

L. Strauss, The Prophecies of Daniel, Neptune 1969.

שטרנברג, "איזון",  
מ' שטרנברג, "איזון בסיפורי אונס דינה", הספרות ד' (תשל"ג), עמ' 217-222.

שיקלברגר, "סיפורי ארון ה'",

F. Scicklberger, Die Ladeerzahlungen des ersten Samuel Buches, Eine Literaturwissenschaftliche und u Teologiegeschichtliche Untersuchung (FZB 7), Wurzburg 1973.

"שיר השירים רבה",  
מדרש רבה שיר השירים מדרש חזית (מהדורת ש' דונסקי), ירושלים תל אביב תש"ם.

תדמור, "עיר המקדש",  
ח' תדמור, "עיר המקדש ועיר המלוכה בבל ובאשור", בתוך העיר והקהילה קובץ הרצאות שהושמעו בכנס השנים עשר לעיון בהיסטוריה (תשל"ח), עמ' 179-205.

"תוספתא, תעניות",  
"תוספתא תעניות", בתוך תוספתא כפשוטה באור ארוך לתוספתא ה' (מהדורת ש' ליברמן), ניו יורק  
תשכ"ב, עמ' 1064-1121.

"מדרש תנחומא",  
מדרש תנחומא א'-ב' (מהדורת אשכול), ירושלים תשל"ב.

# Nonverbal Signs Sent by God to Gentiles and Their Theological Significance In The Old Testament

Amichai Nachshon

submitted in partial fulfillment of the requirement for  
Master's degree in the Department of Biblical Studies,  
Bar Ilan University

Ramat Gan, Israel

1997

## Abstract

This study deals with nonverbal Divine communications made to Gentiles, and its theological significance. We shall look first at the various nuances of the ways in which God may communicate with human beings, and then at the theological messages conveyed through nonverbal signs. Finally we shall examine narratives that deal with nonverbal signs sent by God to Gentiles.

### 1a. God to Human Beings: Modes of Communication

In order to guide humanity into submission to the Divine will, God communicates with the world through three channels: direct address; the despatch of an emissary (angel or man) with a verbal message; or the occurrence of significant events.

#### i. Divine utterance

God may direct speech to men or women, individuals or groups, Israelites or Gentiles, but the usual addressees are individual Israelite men. The Revelation on Mount Sinai is a unique instance of an address to an entire people. God's communication with Moses, by contrast, is extremely intimate.

#### ii. Despatch of a messenger

God may choose to send an emissary - an angel or a human being - with a spoken message. With the exception of Balaam (Num. 22-24), all human emissaries are Israelite.

#### iii. Significant events

The theological meaning of God's activity in nature, perceived as "the works of God," is the creation of a system of reward and punishment. A theophany (and the concomitant changes in nature) demonstrates the Divine might to witnesses and is often accompanied

by a divine message. Dreams of the type that contain "showings" without any divine clarification give information about the future. Signs like the pillar of cloud direct people towards correct conduct. God may be asked for information as to the future by means of the Urim and Thumim or lots.

1b. God's Contact with Israelites and with Gentiles and its Theological Significance

The Bible relates how God chooses the people of Israel and enters into covenants with them that form a mutual link between the parties. Observance of the covenant by the Chosen People leads to three differences in the mode and quality of Divine communications as between Israelites and Gentiles. Verbal communications occur most commonly to Israelites; all human intermediaries dispatched are Israelite; and communication with Gentiles is characteristically nonverbal.

2a. Nonverbal Divine Messages to Human Beings: Types, Backgrounds and Causes

Cases occur in which nonverbal signs are accompanied by a divine clarification during the incident itself. The changes in nature that follow a theophany lead addressees towards submission. Most theophanies contain a clarification, and apart from the theophany in Job 38-41 all take place in the presence of Israelites.

The theological interpretation of God's manifestations in nature points to a system of reward and punishment. Saving miracles directed at an entire community occur only to Israelites, while retributive miracles may involve Gentiles. Witnesses of such wonders in the Biblical narratives recognize God's might, submit themselves to Him, and receive a specific message. Some events are interpreted as Divine signs - the fire consuming an offering

indicates acceptance; the pillar of cloud signals when the people must resume their Journey; and a "sign" reinforces a prophet's declarations.

The Israelites are provided with some nonverbal techniques for asking God about the future, or requesting guidance. The Urim and Thumim tell military leaders when to fight and instruct priests in the laws associated with the Divine service. Lots help to settle financial disputes and ritual issues, and to locate sought - for objects. Nonverbal signs are accorded to Gentiles to warn them of the risk to themselves if their acts endanger Israelites or they make an improper use of ceremonial objects they have captured.

Dreams present the dreamer with articles that are familiar within his environment, divine information being conveyed through symbolic objects. Apart from the dreams of Joseph, dreams that do not contain a divine utterance are characteristic of narratives involving Gentiles.

#### 2b. Nonverbal Divine Messages to Israelites and to Gentiles And How They Differ

The existence of a covenant between God and Israel accounts for the five differences between the nonverbal signs sent to Israelites and to Gentiles. Israelites ask God for a nonverbal sign; many such signs are given to them, and they are regularly available (like the Urim and Thumim) and varied; accounts of Divine salvation are characteristic of narratives involving Israelites, as are theophanies; and dreams devoid of Divine clarification are associated with Gentiles.

#### 3a. Nonverbal Divine Communicatign with Gentiles and its Background

This chapter discusses authorial identity, and the demarcation within the text and literary genre of the twelve narratives of

nonverbal Divine communication to Gentiles. These are as follows: (1) Sarai in the house of Pharaoh (Gen. 12:10-13:1); (2) the dreams of the Chief Butler and the Chief Baker (Gen. 40); (3) Pharaoh's dreams (Gen. 41:1-16); (4) Balaam's ass (Num. 22:21-35); (5) the Midianite's dream (Jud. 7:9-15); (6-7) the wandering of the Ark of the Lord in Philistia (which includes the plague among the Philistines) (1 Sam. 5); (8) Naaman's leprosy (2 Kings 5:1—19); (9) the lions among the settlers in Samaria (2 Kings 17:24-41); (10-11) Nebuchadnezzar's dreams (Dan. 2; 3:31-4:37); (12) the writing on the wall at Belshazzar's feast (Dan. 5).

### 3b. The Narratives Compared and Contrasted

Five elements constitute points of difference among these narratives. They belong to different literary types; were composed and edited at different times; are taken from different literary sources, and have been placed in different collections. The figures mentioned in them belong to different social levels; and the narratives in the book of Daniel are written in Aramaic while the rest are in Hebrew. However, the twelve narratives display four points in common. All are prose compositions; they contain no Divine praise of the Gentile addressees; transmission of the indirect message leads to a strong emotional reaction in the addressees; and the Divine message reaches the addressees in the course of the narrative itself, so that afterwards they understand what is required of them.

### 3c. Nonverbal Divine Communication to Gentiles: Motivation and Theological Message

Two reasons for the creation of a nonverbal link between God and Gentiles can be distinguished. When Gentiles do not recognize God or are not concerned to obey Him, but God nevertheless wishes them

to submit to Him so that they should not come to harm, a message may have didactic force; or a message may be associated with an Israelite or with a ceremonial article. When God wishes to reward deserving Israelites, to raise them to greatness or rescue them from captivity, or to redeem a ritual object which has fallen to the enemy, a nonverbal message may instruct the Gentiles concerned in the behavior required of them.

Information about the future is transmitted by God in dreams; "signs" are given as warning or guidance; and Divine affliction punishes the Gentiles for their sins.

#### 4. Theological Implications

This chapter analyzes three narratives with particular attention to their theological significance.

##### a. The Wandering of the Ark of the Lord in Philistia (1 Sam. 5)

The various characters indicate what the narrator regards as the correct attitude towards God and the Ark. Dagon's submission to the Ark and the plagues in Philistia and Beth-shemesh show both the Philistines and the Israelites that the Ark should be kept in Israel and treated with respect. A dual message is given to the Gentiles - they must honor God and pay Him a sin-offering; and they must recognize that they are not the legal owners of the Ark and that it must be returned to the Israelites.

##### b. The Lions Among the Settlers in Samaria (2 Kings 17:24-41)

According to the narrative, the inhabitants of Samaria understand the plague of lions to mean that "the custom of the God of the land," that is, the worship of God in "high places," should be observed together with the practices of their countries of origin. The rebuke in verses 34-40 reflects the editor's disapproval of these heathen rites: the Gentiles too should serve God alone. Thus

the message is that the Gentiles must observe the rite known as "fear of the Lord," and that they must treat the land of Israel with respect and keep "the custom of the God of the land."

b. The Writing on the Wall (Dan. 5)

We learn from the narrative that the writing on the wall tells Belshazzar that God condemns his pride, his praise for idolatry and his profane use of sacred Israelite utensils. Belshazzar's need of an Israelite interpreter leads him to show Daniel honor, and so the points are made that Belshazzar must both listen to the messages spelt out by Daniel, and recognize that the Israelite is invested with the spirit of God and is to be listened to and respected.

The overall conclusion is that nonverbal signs constitute a means of transmitting messages from God to Gentiles which have a dual force. They teach a lesson, and they convey a message connected with an Israelite or with a ritual object.