

**אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**הפקולטה למדעי הרוח והחברה**

**המחלקה למקרא ומזרח קדום**

**האומנם פולמוס אנטי-שומרוני במקרא?**

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: הלנה ממן 025182478

בהנחיית: פרופ' צפורה תלשיר

2006

תשס"ו

**אוניברסיטת בן גוריון בנגב**

**הפקולטה למדעי הרוח והחברה**

**המחלקה למקרא ומזרח קדום**

**האומנם פולמוס אנטי-שומרוני במקרא?**

חיבור זה מהווה חלק מהדרישות לקבלת התואר "מוסמך למדעי הרוח והחברה" (M.A.)

מאת: הלנה ממן 025182478

בהנחיית: פרופ' צפורה טלשיר

תתימת המחבר: \_\_\_\_\_ תאריך: \_\_\_\_\_

אישור המנחה: \_\_\_\_\_ תאריך: \_\_\_\_\_

אישור יו"ר הועדה המחלקתית: \_\_\_\_\_ תאריך: \_\_\_\_\_

## תקציר

מטרת העבודה היא לבדוק את סוגיית השומרונים שנידונה בהרחבה בחקר המקרא ובעיקר את הדעה התומכת בקיומו של פולמוס אנטי-שומרוני בתנ"ך. סוגיה זו תיבדק בכתובים המקראיים המתייחסים הן לתקופת בית ראשון והן לתקופה הפרסית: מל"ב יז, חגי ב 10-14, עזרא-נחמיה ודה"י.

יש שהפולמוס גלוי לעין ויש שהוא נסתר מעיני הקורא ואז יש לחפש רמזים שיכולים להעיד על קיומו. לצורך העניין יש להתייחס לתקופה שבה נכתב הטקסט ולבדוק האם ניתן למצוא נסיבות כלשהן שהובילו את המחבר לכתיבה פולמוסית אנטי-שומרונית בין אם היא גלויה ובין אם היא סמויה. לעומת זאת ישנם מקרים שהפולמוס אינו קיים כלל.

מל"ב יז הוא הטקסט הראשון שנידון בעבודה. בפרק זה התייחסתי למבנהו שאינו אריג אחיד אלא מורכב מכמה חלקים. בפרק זה ישנו חלק אנכרוניסטי, פס' 24-41, שהוא הבסיס לעבודה כולה שכן הוא דן במוצא השומרונים. בעיני המחבר תושבים אלה הם זרים שהובאו על ידי מלך אשור לטריטוריה הצפונית. תושבים אלה, בסופו של דבר, אימצו פולחן סינקרטיסטי שאינו עולה בקנה אחד עם "משפט אלהי הארץ". קיום פולחן זה מהווה את הסיבה לנימה הפולמוסית האנטי-שומרונית מטעמו של המחבר שחי בימי שיבת ציון. נימה פולמוסית זו התבקשה על רקע המחלוקת שבין שבי ציון לבין תושבי שומרון ומטרתה להטיל דופי בפולחנם של תושבי שומרון על הר גריזים.

חגי מנבא כשמונה עשרה שנה לאחר חזרתם של שבי ציון לארץ. לתדהמתם מצאו בה שבי ציון תושבים זרים שלימים נודעו כשומרונים. תושבים אלה היוו איום עבורם. מציאות זו יש בה כדי להצדיק קיומו של פולמוס אנטי-שומרוני בספר חגי, אך למרות זאת לא נמצא ולו רמז על השומרונים בצורה מפורשת. עניין זה מוביל למסקנה שבחגי ב 10-14 אין הנביא מתפלמס עם השומרונים למרות המציאות שבה נכתב הספר. למעשה הוא התכוון לשבי ציון, באמרו "העם הזה" "הגוי הזה", שבשל אי בניית בית המקדש נחשבו לטמאים.

החלק המרכזי בעבודה מוקדש לספר עזרא-נחמיה. בספר זה ניתן למצוא הדים לקיומו של פולמוס אנטי-שומרונים שכן ישנה התמודדות ישירה עם בעיית הזרים.

בעזרא א-ו, הפולמוס הוא גלוי, שכן השומרונים מוזכרים במפורש בפרק ד 1-5 ; 9-10. הם נתפסים על ידי המחבר, זרים שהובאו על ידי מלכי אשור אסרחדון ואסנפר והם נדחו על ידי שבי ציון כשרצו להשתתף בבניית בית המקדש.

בעזרא ז עד נחמיה יג, אומנם לא נזכרים השומרונים במפורש, אך בתקופה זו שבי ציון היו חברה בדלנית שאינה מתערבבת עם התושבים הזרים שנמצאו בה. הבדלנות הופנתה כלפי כל הזרים שחיו בקרבה ולא ספציפית כלפי השומרונים. בעבודה הוכחתי כי הבדלנות מ"עמי הארץ" או לחילופין מ"עמי הארצות" ומהנשים הנוכריות, כללה גם בדלנות מהשומרונים שכן הביטוי "עמי הארץ" על צורותיו השונות כולל אוסף עמים זרים שישבו בצפון. תיאור זה עולה בקנה אחד עם מל"ב יז 24 שם נאמר שהשומרונים הם אוסף של עמים שונים שהוגלו לטריטוריה הצפונית של ארץ ישראל על ידי מלכי אשור.

ספר דה"י הוא המאוחר ביותר מתוך הכתובים שנידונו. נבדקו בו הכתובים הבאים:

- הפרשיות המשותפות לממלכת ישראל ויהודה.
- הפרשיות שהן פרי עטו של מחבר דה"י.
- הפרשיות שיש להן מקבילה בספר מלכים.

בפרשיות אלה נבדקה הדעה התומכת בקיומו של פולמוס אנטי-שומרונים סמוי בספר דה"י. איני יכולה לשלול דעה זו על הסף שכן ספרים אלה נכתבו בזמן של קונפליקט בין שבי ציון לשומרונים. לדעתי, המטרה העיקרית של המחבר היא להראות שממלכת יהודה היא הממלכה הלגיטימית, כהמשך של ממלכת בית דויד שקיימה פולחן בבית המקדש. לעומתה, ממלכת ישראל – יסודה בחטא שכן היא קיימה פולחן מחוץ לבית המקדש בירושלים. המחבר הדגיש שכל קשר עם מלכי הצפון הוא אסור ועלול להביא רעה על מלכי יהודה.

אם בספר מלכים ועזרא-נחמיה המחבר הכיר בישיבתם של זרים בממלכת הצפון, אז בספר דה"י נהפוך הוא. המחבר רואה ביושבי הצפון כישראלים לכל דבר. לאורך כל הספר המחבר לא הזכיר את הבאתם של השומרונים לצפון אלא הוא הזכיר את שארית הפליטה שלא הוגלתה על ידי ממלכת אשור (לדוגמה: דה"א ה 25-26, דה"ב ל 5-6). עניין זה ועוד מובילים למסקנה שחיפוש אחר מגמה אנטי-שומרנית בספר דה"י העלתה חרס.

## תוכן עניינים

### עמוד

מבוא ..... 1-4

פרק ראשון: ראשית "השומרונים" – מל"ב יז. 5-16

א. הרכבו של מל"ב יז. 6-13

1. חורבן שומרון והגליית תושביה (פס' 6-1) 6

2. הסיבות לחורבן ממלכת ישראל (פס' 23-7) 7

3. העמים הזרים (פס' 24-33, 41) 8

4. המשך חטאי בני ישראל (פס' 34-40) 10

ב. תיארוך מל"ב יז ומהימנותו. 13-15

ג. האמנם פולמוס אנטי שומרוני בפרק? 15-16

פרק שני: האמנם פולמוס אנטי-שומרוני בחגי ב? 17-21

פרק שלישי: השומרונים בספר עזרא – נחמיה 22-52

א. "עם הארץ", "עמי הארץ", "עמי הארצות" 22-24

ב. העלייה הראשונה וסיפור הקמת המקדש (עזרא א-ו) 24-39

1. בניית המקדש והתנכלות "צרי יהודה ובנימין" (עזרא ג 1-ד 5) 25-26

(א) הקמת המזבח (עזרא ג 3) 26

(ב) התערבות "צרי יהודה ובנימין" (עזרא ד 1-5) 27

(1) זהותם של "צרי יהודה ובנימין" 28

(2) הסיבה לדחייתם של "צרי יהודה ובנימין" 29

(3) הקשר שבין מל"ב יז לעזרא ד 1-5 34

(ג) כתב השטנה לארתחשסתא (עזרא ד 7-23) 37

(1) הסטייה הכרונולוגית בקטע 38

(2) כותבי מכתבי השטנה (עזרא ד 9-10) 39

(3) זהותו של המלך אסנפר. 39

ג. ימי עזרא ונחמיה (עזרא ז – נחמיה יג) . . . . . 40-42.

1. העלייה השנייה בראשות עזרא וגירוש הנשים הנוכריות (עזרא ז-י) . . . . . 41

(א) גירוש הנשים הנוכריות (עזרא ט-י) . . . . . 42

(1) הצהרה על נישואין מעורבים (עזרא ט 1-2) . . . . . 43

(2) דרישת עזרא להיטהרות מ"עמי הארצות" (עזרא ט 10-15) . . . . . 44

(3) גירוש הנשים הנוכריות (עזרא י 2-11) . . . . . 45

(4) סיכום . . . . . 46

2. קריאת התורה, הידוי והאמנה (נחמיה ח-י) . . . . . 47

(א) צום העם וההיבדלות מבני נכר (נחמיה ט 1-5) . . . . . 47

(ב) חלק מכריתת האמנה (נחמיה י 29-32ב) . . . . . 48

3. רשימות שונות ומעשי נחמיה האחרונים (נחמיה יא-יג) . . . . . 49

(א) קריאת התורה (נחמיה יג 1-3) . . . . . 49

(ב) גירוש בנו של יודע הכהן הגדול וטיהור הכהונה (נחמיה יג 28-30) . . . . . 50

פרק רביעי: האמנם פולמוס אנטי-שומרוני סמוי בדה"י? . . . . . 53-81

א. תיאור גלות ממלכת ישראל הצפונית. . . . . 59-61

ב. פילוג הממלכה. . . . . 61-62

ג. נאום אביה בהר צמרם ומלחמת אביה עם ירבעם. . . . . 62-64

ד. היקף הרפורמה הדתית של אסא – שיתוף תושבי הצפון. . . . . 65

ה. קשרי יהושפט עם ממלכת הצפון. . . . . 67-71

ו. חגיגת הפסח של יחזקיהו. . . . . 72-74

ז. הרפורמה של יאשיהו והיקפה (דה"ב לד-לה). . . . . 74-78

1. טיהור הארץ מעבודה זרה (דה"ב לד). . . . . 75

2. חגיגת הפסח של יאשיהו (דה"ב לה). . . . . 76

הסיכום של ספר דה"י. . . . . 79-81

סיכום. . . . . 82-83

ביבליוגרפיה . . . . . 84-95



התפיסה הבדלנית לפיה רק שבי ציון ראויים להמשיך את אמונת ישראל האמיתית ואילו הנמצאים בארץ הם ערב רב, אמונתם אינה טהורה והם אסורים לבוא בקהל ישראל. דעה זו מתבססת על כך שמחבר הספר לאחר שובו מהגלות יוצא נגד שילוב של קבוצות אוכלוסייה מקומיות שנמצאו בטריטוריה הצפונית ושלא התנסו בחוויית הגלות ואיתם היה צריך להתמודד.

ההתמודדות שלו באה לידי ביטוי על ידי כתיבה פולמוסית אנטי-שומרנית בטקסט.

על פי הגישה האחרת מל"ב יז 24-41 אינו חיבור פולמוסי אנטי-שומרני. תומכי דעה זו (לדוגמה: פתל, כוגן) יוצאים נגד תיארוך כתיבת מל"ב יז לתקופת שיבת ציון. הם קובעים את זמן חיבור הטקסט לתקופת יאשיהו, או לא יאחר משנת 586 לפנה"ס, זמנם של גלות יהודה וחורבן בית המקדש. דעה זו מתבססת על כך שבכל ספר מלכים לא נמצא עקבות של כותבים מזמן כל כך מאוחר. כמו כן הם מתבססים על אזכורים של מקומות מרכזיים (בית אל) ומונחים הקושרים לתקופת יאשיהו ועל ראיות המרמזות שממלכת יהודה עדיין לא הוגלתה אלא נמצאת בשטחה.

חגי חי בתקופה שבה החל להתעצם המאבק עם השומרונים שנמצאו בארץ מששבו שבי ציון לארץ. מציאות זו מהווה את הקרקע להיווצרות מאבק כלשהו בתקופת חגי. הקושי בקביעה חד משמעית בנוגע לקיומו של פולמוס אנטי-שומרני בתקופת חגי נובע מהעובדה שתושבים זרים אלו, היינו השומרונים, אינם מוזכרים כלל בספרו ואין שום רמיזה על הבאתם. במילים אחרות ניתן לומר שעמדת המחבר סתומה. למרות שהעניין לא נידון במפורש יש הטוענים כי מחבר חגי לא יכול להתעלם מהמציאות בה חי לפיכך ישנם חוקרים הסוברים כי ייתכן והפולמוס האנטי-שומרני בספר חגי הוא סמוי ואינו גלוי (לדוגמה: רוטשטיין, ברייט, גסטר). עניין זה עולה בקנה אחד עם הגדרתה של אמית ועם הקריטריונים שהציבה להימצאותו של פולמוס סמוי. היא מציינת שמצד אחד פולמוס סמוי ניכר בכך שנושאו אינו נזכר במפורש והמחבר מעוניין להביע את דעתו עליו והקורא חש שיש ניסיון בטקסט מצד אחד להעלים את נושאו (של הפולמוס) ומצד שני להותיר עקבות בטקסט המכוונים אל הנושא הסמוי. חגי ב 10-14 מכוון לשומרונים באומרו **הָעַם הַזֶּה הַגּוֹי הַזֶּה** והמילה **שָׁם** מתייחסת לשומרון. על פי דעה זו העמים שישבו בשומרון, הרוצים להשתתף בבניין המקדש נחשבים לטמאים בגלל היותם גם עובדי אלילים, לפיכך עלולים הם לטמא את סביבתם ואין לשתפם בבניין המקדש. הדעה האחרת (קויפמן, אקרוייד, מאי ומאיירס) שוללת את קיומו של פולמוס אנטי-שומרני בחגי ורואה בכינויים **הָעַם הַזֶּה הַגּוֹי הַזֶּה** כינויים נרדפים ליושבי יהודה השבים מן הגולה והמילה **שָׁם** מתייחסת לירושלים. לפי דעה זו בני ישראל היושבים ביהודה הם טמאים מבחינה פולחנית משום שעדיין לא בנו את בית המקדש שאמור לטהר אותם.

בספר עזרא-נחמיה ישנה התמודדות ישירה עם הבעיה הרווחת בתקופה זו. המחבר מתאר מצב נתון לפיו מששבו שבי ציון מהגלות הם מוצאים בסביבתם תושבים זרים. לפיכך צמח מאבק בין שבי ציון לבין התושבים שנותרו בארץ על רקע רצונם להשתתף בבניית המקדש ולהתערות בשבי ציון. המחבר מציין במפורש כי לאחר נפילת ממלכת ישראל היו גולים לא ישראלים שהובלו לאזור על ידי האשורים (עזרא ד 1-5, 9-10). שבי ציון מאמצים ומעדיפים לשמור על זהותם וייחודם ולדחות את בקשתם של תושבים אלו (התושבים הזרים שנותרו בארץ). המחבר מדגיש את המאבק בעזרת הכינויים המבדילים את שבי ציון מתושבים אלו (**צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן עַמֵּי הָאָרֶץ**, "ערב רב").

בעזרא א-ו אין מחלוקת בנוגע לקיומו של פולמוס אנטי-שומרונים. ובעבודה אביא את הראיות המצביעות על קיומו של פולמוס זה. בתקופת עזרא-נחמיה (עזרא ז-נחמיה יג) הגישה הבדלנית התעצמה. המחבר לא הזכיר את התושבים הזרים שהובאו על ידי האשורים אך הוא משתמש בביטויים ובמושגים כלליים, כגון: **עַמֵּי הָאָרֶץ**, "ערב רב", **וּנְשִׁים נְכַרְיֹת**, כדי לציין אוכלוסייה שאינה חלק משבי ציון. לא ברור למי מתכוון המחבר במושגים ובביטויים אלה. הגישות במחקר חלוקות האם התכוון לשומרונים בלבד, לכל העמים הזרים שישבו בארץ בזמן היעדרותם של שבי ציון או לאלה שלא הלכו בגלות והתערבו בזרים. דעות אלו יבדקו מחדש על רקע הכתובים הרלוונטיים בעזרא-נחמיה.

ספר דברי הימים חובר בתקופה מאוחרת מאוד, שבה החריפה המציאות של מלחמת הדעות והאידיאולוגיה בין שבי ציון לשומרונים וקיבלה ממדים גדולים יותר מתקופות קודמות. על פי ספר זה תושבי הצפון הם ישראלים לכל דבר והיה צורך לעודד אותם להשתתף בפולחן בירושלים (עיין כוגן). דבר זה בא לידי ביטוי לאורך כל הספר. על פי גישה זו מחבר הספר רואה בממלכת יהודה כממלכה לגיטימית המקיימת פולחן בירושלים (לדוגמה: ווילאמסון, יפת ולשם הדגשת מטרה זו נכתב הספר. תומכי הגישה האחרת מוצאים סימנים סמויים בטקסט בדה"י שבאמצעותם הקורא לומד שהמחבר התייחס לגינוי השומרונים אך את הפולמוס האנטי-שומרונים הוא הביע בצורה סמויה (לדוגמה: טורי, גרסאל). לפי גישה זו המטרה העיקרית של ספר דה"י הוא להטיל דופי בפולחנם של השומרונים שראו עצמם כחלק מממלכת שומרון בהר גריזים.

הדעות שהוצגו ייבדקו על רקע הכתובים הרלוונטיים. הדיון יכלול התייחסות להתהוותה של העדה השומרנית בארץ בתקופת בית ראשון (מל"ב יז) ובתקופה הפרסית (חגי, עזרא-נחמיה ודה"י), להרכב האתני של העיר שומרון בתקופות אלו ולאמונתם הדתית כפי שבאה לידי ביטוי על ידי המחבר, וייבדק יחסם של שבי ציון אליהם. במרכז הדיון עומדת השאלה – האם ניתן למצוא בתנ"ך כתובים המעידים על קיומו של פולמוס נגד השומרונים?

## פרק ראשון

## ראשית "השומרונים" – מל"ב יז

בשנת 722 לפנה"ס הגלה שלמנאסר, מלך אשור, את תושבי ממלכת ישראל הצפונית למקומות השונים באימפריה האשורית לאחר שצר עליה כשלוש שנים.

הכתוב במל"ב יז מציין באופן מפורש וגלוי בפס' 3-5 שהגלות היא עונש על המרד של הושע בן אלה, מלכה של הממלכה הצפונית, במלך אשור שכן הוא קשר קשר עם מצרים כדי שזו תסייע לו נגד אשור: **וַיִּמְצָא מֶלֶךְ-אֲשׁוּר בְּהוֹשֵׁעַ קָשֶׁר אֲשֶׁר שָׁלַח מִלְּאֲכִים אֶל-סוּא מֶלֶךְ-מִצְרַיִם וְהַפְסִיק לְשַׁלֵּם לְמֶלֶךְ אֲשׁוּר מִיָּסִים כַּמְדֵי שָׁנָה: וְלֹא-הִעֲלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אֲשׁוּר כְּשָׁנָה בְּשָׁנָה.**

בפס' 3-7 מספק המחבר סיבה דתית להגליה זו. הסיבה נעוצה בחטא הלאומי המצטבר של בני ישראל עד שהגיע לממדים שלא ניתנים לכפרה וה' החליט להענישם בגלות.<sup>2</sup>

בפס' 24-41 מלך אשור הביא עמים שונים ממסופוטמיה ויישב אותם בשטח ממלכת ישראל במקום התושבים הישראליים שהגלה. תושבים אלה **וַיִּהְיוּ עַשְׂרִים גוֹי גוֹי אֶל־הָיוּ וַיִּנְיָחוּ בְּבֵית הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עָשׂוּ הַשְׂמֵרָנִים גוֹי גוֹי בְּעָרֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם יֹשְׁבֵי שָׁם** (פס' 29). על פי הכתוב בפסוק זה הם ביצעו את עבודת אלוהיהם, הפולחן האלילי, בבמות שבנו בזמנם השומרונים. הופעת השם "שומרונים" בפסוק זה היא יחידאית.

ישנם פרשנים הסוברים ששימוש יחידאי זה מכוון לממלכת ישראל הצפונית, היינו לתושביה הקדומים של שומרון, ואין לו שום קשר לעדה השומרנית שכונתה בשם זה בתקופת בית שני.<sup>3</sup> אחרים סוברים שה"שומרונים" הוא כינוי לזרים שהביא מלך אשור ליישב את שומרון לאחר כיבושה (מל"ב יז 24-33), כינוי שהיה נפוץ בימי בית שני לעדה שצמחה באותה תקופה. על פי דעה זו חלקו של מל"ב יז הוא תוספת מאוחרת המבטאת מגמות פולמוסיות ומשקפת את יחסו של מחבר ספר מלכים שחי בתקופת שיבת ציון, לעדה השומרנית.<sup>4</sup>

על שיטת ההגליה האשורית ידוע לנו גם ממקורות אשוריים, מכתביו של סרגון השני.<sup>5</sup> באופן כללי שיטת ההגליה האשורית הייתה דו-סטריית, חילופי אוכלוסין: בשלב הראשון מלכי אשור הגלו תושבי ארץ כבושה או חלק מתושביה.<sup>6</sup> בשלב השני הביאו אליה אוכלוסייה מארצות

<sup>2</sup> בפס' 2 נאמר על הושע בן אלה **וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה רַק לֹא כַּמְלִכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו**. הושע מתואר כמלך החוטא לה', וייתכן שהכתוב מרמז שגם הושע במעשיו, הביא את עונש ההגליה על ממלכת ישראל.

<sup>3</sup> עיין קוגינס (1968), עמ' 39.

<sup>4</sup> תהייה התייחסות לשתי הדעות בהמשך העבודה.

<sup>5</sup> על שיטות ההגליה האשורית ראה למשל במאמרו של עודד (תשל"ז), עמ' 181-186.

<sup>6</sup> על פי האנאלים ההגליה לא הייתה טוטאלית, כי אם חלקית וסלקטיבית. אין בידנו די נתונים דמוגרפים לפיהם ניתן לקבוע באופן מדויק איזה אחוז היוו הגולים מכלל ממלכת ישראל או מה היה גודל אוכלוסיית ממלכת הצפון בשנת 720 לפנה"ס. עניינים אלה ניתנים להערכות והשערות בלבד. לפי דעתו של מור אם הנתונים שיש בידנו מהמקורות האשוריים הם מלאים ואם ממלכת הצפון מותה בשנת 738 לפנה"ס וכ- 800,000 נפש אזי

כבושות. סרגון השני, שנהג כך בשומרון, מספר באחת מכתובותיו: "את שומרון (same-ri-na) יישבתי מחדש ועשיתי גדולה משהייתה. אנשי ארצות שכבשתי בידי הבאתי לתוכה. את קציני מניתי עליה לפחה".<sup>7</sup> סרגון השני אינו מפרש מאלו ארצות הובאו המתישבים. מכתובת אחרת מתברר שבשנת 716/5 הובאה אוכלוסייה נוספת לשומרון והפעם מאזור המדבר: "התמודים והיבדדים והמרסימנים ובני עיפה, הערבים הרחוקים יושבי המדבר... בעזרת (האל) אשור אדוני, הכיתים ואת שאריתם הגליתים והושבתי בשומרון".<sup>8</sup>

מכלל העדויות הן במקרא והן בתעודות אשוריות מתברר שהגליה אל ארץ שומרון ארעה פעמים אחדות בימי מלכי אשור. מבחינתו של עורך ספר מלכים כל ישראל גלו מן הארץ בשל חטאתם ולשטחים שהתפנו הובאו תושבים **מִבְּבֶל וּמִפּוֹתָה וּמִעֵנָא וּמִחֲמַת וּסְפָרְנִים** אשר ירשו את מקומם של גולי ישראל (פס' 24).<sup>9</sup>

## א. הרכבו של מל"ב יז

מל"ב יז לכל הדעות אינו עשוי אריג אחד, אלא הוא מורכב ממספר רכיבים קטנים יותר. התמונה העולה מניתוח הפרק מציבה כמה וכמה שאלות בדבר הזהות של מחברי הרכיבים השונים, ושל העורכים שידיהם נגעו בטקסט ויצרו את הרכב הכתובים הנוכחי. פרק יז נחלק לארבעה חלקים:

### 1. חורבן שומרון והגליית תושביה (פס' 1-6)

א בַּשָּׁנָה שְׁתַּיִם עָשְׂרָה לְאַחַז מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ הוֹשַׁע בֶּן-אֵלָה בֶּשׁ מְרוֹן עַל-יִשְׂרָאֵל--תִּשַׁע שָׁנִים. ב וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה רַק לֹא כְּמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו. ג עָלְיוּ עָלָה שֶׁלֹּמְנָאֶסֶר מֶלֶךְ אֲשׁוּר וַיְהִי-לוֹ הוֹשַׁע עֶבֶד וַיָּשָׁב לוֹ מִנְחָה. ד וַיִּמְצָא מֶלֶךְ-אֲשׁוּר בְּהוֹשַׁע קָשָׁר אֲשֶׁר שָׁלַח מִלְּאֲכָיִם אֶל-סוּא מֶלֶךְ-מִצְרַיִם וְלֹא-הָעֵלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אֲשׁוּר כְּשֵׁנָה בְּשֵׁנָה וַיַּעֲצֵרְהוּ מֶלֶךְ אֲשׁוּר וַיֹּאסְרֵהוּ בֵּית פְּלָא. ה וַיַּעַל מֶלֶךְ-אֲשׁוּר בְּכָל-הָאָרֶץ וַיַּעַל שׁ מְרוֹן וַיִּצַּר עָלֶיהָ שָׁלֹשׁ שָׁנִים. ו בַּשָּׁנָה הַתְּשֻׁעִית לְהוֹשַׁע לְכַד מֶלֶךְ-אֲשׁוּר אֶת-שׁ מְרוֹן וַיַּגֵּל אֶת-יִשְׂרָאֵל, אֲשׁוּרָה וַיֵּשְׁב אוֹתָם בְּחֵלְח וּבְחָבוּר נְהַר גּוֹזָן--וַיַּעֲרִי מְדֵי.

האשורים הגלו כ- 50,000 נפש (13,520 נפש בשנת 732 לפנה"ס ו- 27,290 נפש בשנת 722 לפנה"ס). זה כשישה אחוזים מכלל אוכלוסיית ממלכת הצפון. עיין מור, תשס"ג, עמ' 21. לפי דעתו של קוגינס שיעור הגולים נע בין ארבעה לחמישה אחוזים מן האוכלוסייה. הוא מתבסס על מחקרו של מאי שטען שרק 1720 מבין תושבי ממלכת הצפון הוגלו. עיין קוגינס, (1975), עמ' 17.

<sup>7</sup> פריצ'רד (1969), עמ' 284b.

<sup>8</sup> פריצ'רד (1969), עמ' 286b.

<sup>9</sup> אחד מהמקומות שמהם הובאו התושבים הוא כותה, עיר מקדש קדומה בבבל. כנראה מספר בני כותה היה רב יחסית בין המוגלים לשטחי ממלכת הצפון, ולכן בתקופה מאוחרת יותר חז"ל מכנים את תושבי שומרון בשם "כותים".

פסוקים אלה מהווים יחידה בפני עצמה: הם פותחים בנוסחה סינכרונית, פס' 1-2, וממשיכים בתיאור חורבן שומרון והגליית תושביה.<sup>10</sup> כמו כן, פסוקים אלו מהווים הקבלה לתיאור החוזר של חורבן שומרון שבמל"ב יח 9-12. טלמון טוען, שנקודת החיתוך הראשונה אינה אחרי פס' 6 כי אם בפס' 4. לדעתו ישנה רציפות עניינית בפס' 1-4 שיש בה תיאור היסטורי, תיאור זה מתחדש במחצית הראשונה של פס' 9 בפרק יח. פס' 5-6, שהם שרידים של תיאור כרוניסטי בלתי תלוי, מקבילים לתיאור שבמל"ב יח 9-11 ושניהם מהווים תיאור ימי שומרון האחרונים.<sup>11</sup> למעשה, פסוקים אלה אינם רלוונטיים לנושא הנחקר. אך חשוב להזכירם כי הם מתארים את אירוע הגלות.

החלקים הבאים מהווים שני נאומים שבהם סיכמו עורכי ספר מלכים את דעתם על הסיבות שהביאו לחורבנה של ממלכת ישראל (פס' 7-23), ועל הגולים שהובאו לשטחי ממלכת ישראל על ידי האשורים וטיבה של אמונתם (פס' 24-41). לענייננו חשוב הנאום השני.

## 2. הסיבות לחורבן ממלכת ישראל (פס' 7-23)

ז וַיְהִי כִּי-חָטְאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם הַמַּעֲלָה אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִתַּחַת יַד פְּרַעֲהַ מֶלֶךְ-מִצְרַיִם וַיִּירָאוּ, אֶל הַיָּם אַחֲרֵיהֶם. ח וַיֵּלְכוּ בַּחֲקוֹת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹרִישׁ יְהוָה מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וּמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָשׂוּ. ט וַיִּחַפְּאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל דְּבָרִים אֲשֶׁר ל' א-כֵן עַל-יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיִּבְנוּ לָהֶם בָּמוֹת בְּכָל-עָרֵיהֶם מִמִּגְדָּל נוֹצְרִים עַד-עִיר מִבְּצָר. י וַיִּצְבּוּ לָהֶם מִצְבּוֹת וְאֲשֵׁרִים עַל כָּל-גִּבְעָה גֹב הָהָה וְתַחַת כָּל-עֵץ רַעֲנָן. יא וַיִּקְטְרוּ-שֵׁם בְּכָל-בָּמוֹת פְּגוּזִים אֲשֶׁר-הִגְלָה יְהוָה מִפְּנֵיהֶם וַיַּעֲשׂוּ דְבָרִים רָעִים לְהַכְעִיס אֶת-יְהוָה. יב וַיַּעֲבְדוּ הַגִּלְלִים אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה לָהֶם ל' א תַּעֲשׂוּ אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה. יג וַיַּעַד יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבִיהוּדָה בְּיַד כָּל-נְבִיאָיו (נְבִיאֵי) כָל-ח' זֶה לֵאמֹר שְׁבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וְשִׁמְרוּ מִצְוֹתַי חֲקוֹתַי כְּכֹל-הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת-אֲבֹתֵיכֶם--וְאֲשֶׁר שָׁלַחְתִּי אֵלֵיכֶם בְּיַד עֲבָדֵי הַנְּבִיאִים. יד וְל' א שְׁמְעוּ וַיִּקְשׂוּ אֶת-עָרְפָם כַּעֲרֵף אֲבוֹתָם אֲשֶׁר ל' א הֶאֱמִינוּ בִּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם. טו וַיִּמְאַסּוּ אֶת-חֲקוֹתַי וְאֶת-בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר כָּרַת אֶת-אֲבוֹתָם וְאֶת עֲדוֹתַי וְאֶת אֲשֶׁר הֵעִיד בָּם וַיֵּלְכוּ אַחֲרַי הַהֶבֶל וַיַּחֲרִי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סָבִיב תָּם אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתָם לַבְּלִיתִי עֲשׂוֹת פְּהֶם. טז וַיַּעֲזְבוּ אֶת-כָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם מַסַּכָּה שְׁנַיִם (שְׁנַיִ) עֲגָלִים וַיַּעֲשׂוּ אֲשִׁירָה וַיִּשְׁתַּחֲווּ לְכָל-צָבָא הַשָּׁמַיִם וַיַּעֲבְדוּ אֶת-הַבְּעַל. יז וַיַּעֲבִירוּ אֶת-בְּנֵיהֶם וְאֶת-בָּנוֹתֵיהֶם בָּאֵשׁ וַיִּקְסְמוּ קְסָמִים וַיִּבְחָשׂוּ וַיִּתְמַכְּרוּ לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה--לְהַכְעִיסוֹ. יח וַיִּתְאַנֶּף יְהוָה מֵאֵד בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּסְרַם מֵעַל פְּנֵיו ל' א וְנִשְׂאָר רַק שְׁבֹט יְהוּדָה לְבָדוֹ. יט גַּם-יְהוּדָה--ל' א שָׁמַר אֶת-מִצְוֹתַי יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיֵּלְכוּ בַּחֲקוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָשׂוּ. כ וַיִּמְאַסּוּ יְהוָה בְּכָל-זֶרַע יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲזֹם וַיִּתְנַם בְּיַד-שָׁסִים--עַד אֲשֶׁר הִשְׁלִיכֶם מִפְּנֵיו. כא כִּי-קָרַע יִשְׂרָאֵל מֵעַל בֵּית דָּוִד וַיִּמְלִיכוּ אֶת-רְבָעֵם בֶּן-נֹבֶט וַיִּדָּא (וַיִּדָּח) רְבָעֵם אֶת-יִשְׂרָאֵל מֵאֲחֵרֵי יְהוָה וְהַחֲטִיֵּאִם חָטְאָה גְדוּלָּה. כב וַיֵּלְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכָל-חַטֹּאת רְבָעֵם אֲשֶׁר עָשָׂה ל' א-סְרוּ מִמֶּנָּה. כג עַד אֲשֶׁר-הִסִּיר יְהוָה אֶת-יִשְׂרָאֵל מֵעַל פְּנֵיו כַּאֲשֶׁר דָּבַר בְּיַד כָּל-עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים וַיִּגַּל יִשְׂרָאֵל מֵעַל אֲדָמָתוֹ אֲשׁוּרָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

<sup>10</sup> עיין עודד (1987), עמ' 38; אשל (תשנ"ד), עמ' 59.

<sup>11</sup> עיין טלמון (תשס"ב), עמ' 11-15. שם ישנו דיון נרחב בנושא זה. מאחר ואין זה הנושא המרכזי בעבודתי לא מצאתי לנכון להציג את דעתו של טלמון לעומק.

קטע זה מהווה נאום דויטרונומיסטי המסכם את תולדות הברית בין ישראל לאלוהיו. כפי שקוגינס מצייין: These verses could well serve as an epitome of the Deuteronomistic understanding of the action of Yahweh in the history of the people. Despite all that Yahweh had done on their behalf (deliverance from Egypt v. 7 ; driving out the nations, v. 11 ; sending prophets and seers to warn of the consequences of sin v. 13) ; despite all this Israel had continued stubbornly to sin<sup>12</sup>. לנאום זה מבנה שחוזר בנאומים דויטרונומיסטיים.<sup>13</sup> נאומים אלה כוללים את הזכרת חסדי ה' לעמו ואת חטאיהם המצטברים שמעידים על הפרת הברית של העם עם אלוהיו. על ידי כך מדגיש המחבר את כפיות הטובה של העם. בהמשך נזכר העונש שהטיל ה' או שיטיל ה' על העם בעקבות חטאים אלו.

בפס' 7-18 מסביר המחבר מדוע חרבה ממלכת ישראל תוך התייחסות לחטאים המצטברים של עם ישראל. פס' 21-23 מכילים האשמות ישראל בפילוג הממלכה ובחטאי ירבעם. פס' 21 פני-קרע וישראל מעל בית דוד הוא המשך לל' א נשאר רק שגט יהודה לבדו שבפס' 18.

פס' 19-20 מהווים אזהרה ליהודה העתידה ליפול, כפי שקוגינס מצייין: The point of all this is to act as a warning to Judah<sup>14</sup>.

הזכרת יהודה בנאום זה מעוררת שאלות רבות, שהרי קטע זה אינו עוסק בממלכה זו. סטייה זו אל יהודה מוסברת ככתיבה מאוחרת של העורך או שזוהי סטייה מגמתית של המחבר.

### 3. העמים הזרים (פס' 24-33, 41)

כד ויבא מלך-אשור מבבל ומפונה ומענא ומחמת וספרונים, וישוב בערי ש מרון תחת בני ישראל וירשו את-ש מרון וישבו בעריה. כה ויהי בתחלת שבנתם שם ל' א יראו את-יהנה וישלח יהנה בהם את-האריות ויהיו ה רגים בהם. כו וי אמרו למלך אשור לאמר הגוים אשר הגלית ותושב בערי ש מרון ל' א ידעו את-משפט אל הי הארץ וישלח-בם את-האריות והנם ממיתים אותם כאשר אינם י דעים את-משפט אל הי הארץ. כז ויצו מלך-אשור לאמר ה ליכו שמה אחד מהכ הנים אשר הגליתם משם וילכו וישבו שם וי רם את-משפט אל הי הארץ. כח ויב א אחד מהכ הנים אשר הגלו מש מרון וישב, בבית-אל ויהי מורה א תם איך ייראו את-יהנה. כט ויהיו ע שים גוי גוי אל היו ופניחו בבית הבמות אשר עשו הש מר נים גוי גוי בעריהם אשר הם י שבים שם. ל ואנשי בבל עשו את-ספות בנות ואנשי-כות עשו את-נגל ואנשי חמת עשו את-אשימא. לא והעוים עשו נבחו ואת-תרתיק והספרונים ש רפים את-בניהם באש לאדרמלך וענמלך אלה ספרים (אל הי ספרונים). לב ויהיו יראים את-יהנה ויעשו להם מקצותם כ הנני במות ויהיו ע שים להם בבית הבמות. לג את-יהנה היו יראים ואת-אל היהם היו ע בדים כמשפט הגוים אשר-הגלו א תם משם. מא

<sup>12</sup> קוגינס (1968), עמ' 37.

<sup>13</sup> כגון: נאום יהושע בספר יהושע כג 2-15 וכד 1-15, ונאום משה בדברים א.

<sup>14</sup> עייין קוגינס (1968), עמ' 37.

וַיְהִי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֶת-פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עַבְדִּים גַּם-בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עַשְׂוֹתָם הַזֶּה.

קטע זה סוקר את קורות בני העמים הזרים שהושיב מלך אשור בישראל. תושבים זרים אלו אימצו את פולחן אלוהי ישראל לאחר מכת האריות שפרצה בהם.<sup>15</sup> פולחן זה למדו מפי כהן ישראלי,<sup>16</sup> שהוחזר מן הגלות בצו מלכותי והתיישב בבית אל כדי ללמד את מְשַׁפֵּט אֵלֵּי הַיְּהוּדִים (פס' 27).<sup>17</sup> בד בבד עם דתם החדשה המשיכו תושבי שומרון לעבוד את אלוהיהם הראשונים שאותם הביאו מארצות מוצאם: וַיְהִי עַשְׂוֹתָם הַזֶּה כִּי יִבְנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּבֵית אֵלֵּי הַיְּהוּדִים (תיאור מעשיהם בפס' 30-31), וכך על פי הנמסר כאן התפתח בבית אל, בירת שומרון, פולחן סינקרטיסטי ישראלי-אלילי, שלא היה שונה בהרבה מן הפולחן שהיה נפוץ בצפון הארץ בימי ממלכת ישראל.<sup>18</sup> עיקרו של הקטע מתמקד במסר חד וברור: תושבי ממלכת ישראל לאחר כיבושה הם נוכרים שסיגלו לעצמם בכורח הנסיבות מידה מסוימת של עבודת אֵלֵּי הַיְּהוּדִים.

לדעת נאמן פס' 24 שייך לרובד הקדום של פרק יז ועמד במקורו לאחר פס' 6 ואילו אחר כך הוא נותק ממקומו והועמד בראש הקטע האנטי-שומרוני (פס' 24-41).<sup>19</sup> להלן דבריו כלשונם:

It described the deportation of people from Babylonia and the peripheral areas east of the Tigris by the 'King of Assyria', (i.e. Sargon II). A later author, writing a polemical composition against the Samaritans, detached the verse from its original place and used it as an introduction for his work. Vv 6-24 thus recounted the episode of the conquest of Samaria and the following two-ways deportation: from Samaria to northern Mesopotamia and Media and from Babylonia and its peripheral areas to Samaria.<sup>20</sup>

למעשה פס' 41 הוא המשכו הישיר של הקטע ובייחוד של פס' 32-33 המתארים את הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה, הם הגולים שהובאו לשטחי ממלכת ישראל ואת מנהגייהם הפגאניים שעדיין נעשים בד

<sup>15</sup> חז"ל כינו את התושבים הללו בכינוי הגנאי "גרי אריות" – כאלה שנתגיירו לא מתוך אמונה ממש אלא מתוך פחד מפני האריות שתקפו אותם. בספרות חז"ל מושג זה הפך לכינוי לאנשים שנתגיירו מפחד או מאונס בניגוד לגרי צדק שקיבלו את דת ישראל מתוך אהבה ואמונה.

<sup>16</sup> מונטגומרי (1951), עמ' 374, טוען שכהן זה למעשה "תיקן את דתם של בני ארצו ולא את דתם של הנוכרים שיושבו שם. וכי קבוצתו זכתה לתמיכה אוהדת של יחזקיהו" פירוש זה איננו מתקבל על הדעת משום שיחזקיהו שאף לאחד מחדש את שארית אפרים עם ממלכת יהודה, ולעשות את בית המקדש בירושלים למרכז הפולחני המשותף והיחיד, כפי ששרר לפני הפילוג שבימי ירבעם בן נבט.

<sup>17</sup> ביטוי זה מופיע שלוש פעמים בפס' 26-27 והוא מלמד על תפיסה של אל "טריטוריאלי" לפיה בכל טריטוריה שולט אל ועל תושבי המקום לקיים את החוקים של אותו אל, לפיכך השומרונים היו צריכים לקיים את חוקי ה'.

<sup>18</sup> בעמ' 13, ישנו חיזוק לכך שהתפתח מקדש בבית אל: וּבֵית-אֵל ל' א-תוֹסִיף עוֹד לְהַנְבִּיאַ פִּי מְקַדֵּשׁ-מְלֶכֶךְ הוּא וּבֵית מְמַלְכָּה הוּא. מקדש זה הוא מקדשו הפרטי של המלך ואף המקדש הממלכתי המשמש את כל ממלכת ישראל. אמציה בפסוק זה מאשים את עמוס שהוא יוצא חוצץ נגד הראשות הממלכתית.

<sup>19</sup> עיין נאמן (תשנ"ג), עמ' 29 הערת שוליים מס' 69.

<sup>20</sup> נאמן (1990), עמ' 222.

בבד עם קיום פולחן אלוהי, **יִרְאִים וְאֵת-אֵל הַיְהוָה הָיוּ עֹבְדִים**. בפסוק זה המחבר מביע פולמוס כנגדם וכנגד פולחנם הסינקרטיסטי, שלמרות, שנשלח כהן ללמד את הפולחן האלוהי עודם מקיימים פולחן סינקרטיסטי, שנחשב על פי המחבר לחטא, גם בניהם וגם בני בניהם חוטאים בפולחן זה **עַד הַיּוֹם הַזֶּה**, היינו עד ימי העורך. תלמון מביא את עמדתו של צ'יילדס ומציין שכאן מצוי הסברו של העורך לדחייה כלפי תושבים אלו, שכן פסוק זה, פס' 41 הינו תוספת מאוחרת שבה ניכרים רישומי היד של מסדר מבני יהודה שחי בימי שיבת ציון.<sup>21</sup>

צ'יילדס מציין שהמצב דומה ל"עד ראייה" שסיפח פסוק זה אל מסורת שהייתה בידו ובכך ביקש לאשש את מהימנותה בעיני בני דורו.<sup>22</sup> משמע שבנוסחה יש אלמנט רטרופקטיבי והוא תולדה של המצב ההיסטורי שבו היה נתון הכותב שצירפה למסורת הבסיסית והעתיקה יותר לאחר מעשה.

#### 4. המשך חטאי בני ישראל (פס' 34-40)

לד עד היום הנה הם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹנִים אֵינֶם יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֵינֶם עֹשִׂים כְּחֻק תֹּמ וְכַמִּשְׁפָּט וְכַתּוּרָה וְכַמִּצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֲשֶׁר-שָׁם שָׁמוּ יִשְׂרָאֵל. לֵאמֹר תִּירָת יְהוָה אַתֶּם בְּרִית וְיִצְוֹם לְאִמֹר ל' א תִּירָאוּ אֵל הַיָּם אַחֲרַיִם וְל' א-תִּשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם-- וְל' א תַּעֲבֹדוּם וְל' א תִּזְבְּחוּ לָהֶם. לוּ פִי אִם-אֶת-יְהוָה אֲשֶׁר הִעֲלָה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְזִרְע נְטוּיָה-- אֲתוּ תִירָאוּ וְלוּ תִשְׁתַּחֲוּוּ וְלוּ תִזְבְּחוּ. לוּ וְאֶת-הַחֲקִים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוּרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר פָּתַב לָכֶם--תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת כָּל-הַיָּמִים וְל' א תִירָאוּ אֵל הַיָּם אַחֲרַיִם. לֵאמֹר תִּירָתִי אֲשֶׁר-פָּרַתִי אֶתְכֶם ל' א תִּשְׁכַּחוּ וְל' א תִירָאוּ אֵל הַיָּם אַחֲרַיִם. לֵאמֹר אֶת-יְהוָה אֵל הַיָּם תִירָאוּ--וְהוּא יִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד כָּל-אֲיִבֵיכֶם. מ וְל' א שָׁמְעוּ פִי אִם-כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשׁוֹן הֵם עֹשִׂים.

קטע זה עומד בפני עצמו ואינו מתקשר לקודמו.<sup>23</sup> בקטע זה המחבר חוזר להיסטוריה של ממלכת הצפון ומשלים את האשמותיו שבפס' 7-23.<sup>24</sup>

במחקר יש שתי דעות עיקריות בנוגע לקביעת זהות האנשים בהם מדברת יחידה זו:

א. חוקרים אחדים סוברים כי הקטע דן בגויים שהאשורים הושיבו בערי שומרון ומתאר את

פולחנם לאחר שנתגירו והחלו לעבוד את אלוהי ישראל: **אֵינֶם יִרְאִים אֶת-יְהוָה** (פס')

<sup>21</sup> עיין תלמון (תשל"ד), עמ' 26.

<sup>22</sup> עיין צ'יילדס (1963), עמ' 279-292. כך טוען גם זליגמן: "באשר לצירוף **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** אף לגביו, מתעורר חשש שאין לפנינו אלא תוספת של עורך". עיין זליגמן (תשכ"א), עמ' 153-155. חשוב לציין שדעתם של אלט ונות מנוגדת לדעתו של זליגמן בנוגע לתפקיד הנוסחה **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** לדעתם הוא מהווה נוסח לסיפור אטיולוגי. השימוש בנוסחה זו לדעתם שולל את האותנטיות של הסיפור.

<sup>23</sup> אשל מסיק שיחידה זו קודמת ליחידה של פס' 24-33, 41. הוא מניח שפרטים מסוימים נוספו לנאום זה על ידי העורך שפעל במאה השישית לפנה"ס כדוגמת פס' 19-20. עיין אשל (תשנ"ד), עמ' 60.

<sup>24</sup> כך טוען גם סקינר (1904), עמ' 381-382.

34).<sup>25</sup> תומכי דעה זו סברו כי לאחר שהתושבים הזרים נתגיירו הם הפכו לחלק בלתי נפרד מעם ישראל ולפיכך הברית שנכרתה עם ה' חלה גם עליהם, הדבר נכון גם לגבי חסדי ה' שנעשו עבור העם. תומכי גישה זו רואים בפס' 34 את המשכו הישיר של פס' 33.<sup>26</sup>

ב. לפי גישה אחרת, שאני תומכת בה, אין מדובר בזרים שהובאו לשומרון כי אם בבני ישראל.<sup>27</sup> הסתירה הקיימת בין פס' 33 לפס' 34 בתיאור אמונתם של תושבי הצפון מחזקת גישה זו. בפס' 32 ופס' 33 נאמר **אֶת-יְהוָה הָיוּ יִרְאִים וְאֶת-אֱלֹהֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים כְּמִשְׁפַּט הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-הִגְלוּ אֹתָם מִשָּׁם**. ואילו בפס' 34 נאמר כי תושבים אלה **אֵינָם יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקֵּי תֹם וְכְמִשְׁפַּט וְכַתּוּרָה וְכַמְצוֹה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֲשֶׁר-שָׁם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל**.<sup>28</sup> לא ייתכן שהזרים שהובאו לשומרון יאמצו גישות סותרות בנוגע לאמונה באלוהי ישראל.

בפס' 35-36 מזכיר המחבר את חסדי ה' לעם, את כריתת הברית עימם שבה התחייבו לא לעבוד אלוהים אחרים ואת העובדה שהאל גאל אותם מהעבדות במצרים. בפס' 37-39 ישנה חזרה על כך שיש לעמוד בהתחייבות שנכרתה עם האל ולהאמין רק בתורתו. הנימוקים לדעה זו הם:

1. האמנם סופר דויטרונומסטי יכנה את הגולים שהאשורים הביאו לארץ ישראל "בני יעקב"? האמנם הוא יציין שתושבים זרים אלה כרתו ברית עם ה' בה התחייבו לקיים את מצוותיו? האמנם גאל האל אותם מארץ מצרים? לדעתי אלו הן שאלות רטוריות שהתשובה עליהן היא חד-משמעית – לא! זוהי הוכחה מספיקה כדי לומר שפסוקים אלה מתייחסים לתושבי ממלכת ישראל.
2. לפי גישה זו ישנה הקבלה בין פס' 7-23 ומל"ב יח 12 לפס' 34-40. בקטעים אלה מציין המחבר מדוע הוגלו ממנה התושבים הקודמים, הם בני ישראל. מתוך הקבלה זו ניתן ללמוד שקטע זה כתוב באותה רוח היסטוריוסופית של פס' 7-23 ושל מל"ב יח 12 ושהרבה נקודות משותפות בניהם בלשון ובתוכן.

<sup>25</sup> רש"י מסביר: "אף על פי שנתגיירו מיראת האריות אין יראתם את ה' יראה שלמה, כמו שמפרש והולך, שאינם עוסקים בתורה ובמצוות אשר ציווה ה' את בני יעקב ואינם עושים כחוקותם וכמשפטם שהיה עליהם לעשות משנתגיירו אלא כמו שהורם הכוהן שהיה מן השומרונים (יושבי שומרון מישראל) שהיו עובדים עבודה זרה". טלמון אינו דן ביחידה זו באופן פרטני אך הוא מציין שהמחבר של חטיבת הטקסט הפרשני במל"ב יז 23-7 ו- 41-24 דוחה לחלוטין את טענתם (של הגויים שיושבו על ידי האשורים בשומרון) וקובע כי **עַד הַיּוֹם הַזֶּה ... אֵינָם יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֵינָם עֹשִׂים כְּחֻקֵּי תֹם וְכְמִשְׁפַּט וְכַתּוּרָה וְכַמְצוֹה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** (מל"ב יז 34), ... **כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עֹשִׂים, עַד הַיּוֹם הַזֶּה** (מל"ב יז 34). עיין טלמון (2002), עמ' 26-27.

<sup>26</sup> טלמון שמחזיק בדעה זו רואה קשר בין פס' 33 לפס' 34. עיין טלמון (2002), עמ' 26-27.

<sup>27</sup> גם סקינר תומך בדעה שהקטע אינו דן בשומרונים. עיין סקינר (1904), עמ' 381-382.

<sup>28</sup> קוגינס שהציג סתירה זו מסביר אותה בשילוב של יותר ממקור אחד.

פתל שהציג הקבלה זו ממחיש אותה בטבלה הבאה:<sup>29</sup>

פסוק	פס' 7-23	פסוק	פס' 34-40
פס' 7	וַיְהִי כִּי-חֲטְאוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל לַיהוָה אֱלֹהֵיהֶם הַמַּעֲלָה אֶת־מֵאֲרֵץ מִצְרַיִם מִתַּחַת יַד פַּרְעֹה מֶלֶךְ-מִצְרַיִם...	פס' 36	כִּי אִם-אֶת-יְהוָה אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶתְכֶם מֵאֲרֵץ מִצְרַיִם בְּכַחַ גָּדוֹל וּבְזָרוּעַ נְטוּיָה
פס' 13	וַיַּעַד יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וּבִיהוּדָה בְּיַד כָּל-נְבִיאָו (נְבִיאִי) כָּל- חַיָּה לֵאמֹר שָׁבוּ מִדְרָכֵיכֶם הַרְעִים וּשְׁמְרוּ מִצְוֹתַי חֲקוּתַי כָּל-הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֶת- אָבִי תִיכֶם...	פס' 37	וְאֶת-הַחֲקִים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר פָּתַב לְכֶם--תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת
פס' 15	וַיִּמָּאֲסוּ אֶת-חֲקִיו וְאֶת-בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר פָּרַת אֶת-אֲבוֹתָם...	פס' 35 פס' 38	וַיִּכְרֹת יְהוָה אִתְּם בְּרִית... וְהַבְּרִית אֲשֶׁר-פָּרַתִּי אִתְּכֶם לֹא תִשְׁכַּחוּ...
פס' 8 פס' 10 פס' 11 <sup>30</sup> פס' 14	וַיִּלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹיִם וַיַּצְבּוּ לָהֶם מִצְבוֹת וְאֲשֵׁרִים וַיִּקְטְרוּ-שָׁם בְּכָל-בְּמוֹת כְּגוֹיִם וְלֹא שָׁמְעוּ וַיִּקְשׂוּ אֶת-עַרְפָּם	פס' 40	וְלֹא שָׁמְעוּ כִּי אִם-כְּמִשְׁפָּטָם הָרֵאשׁוֹן הֵם עֹשִׂים

דעה זו כוללת בתוכה שתי עמדות שונות בנוגע להשתייכותם של בני ישראל. יש הטוענים שהקטע מכוון נגד בני ישראל שהוגלו מנחלתם למסופוטמיה: **בְּחָלַח וּבְקָבוֹר נָהַר גּוֹזָן--נְעָרֵי מְדִי**. הטענה העיקרית היא שגם בגלות אינם מקיימים את **הַחֲקִים וְאֶת-הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה**... (פס' 37).<sup>31</sup> בעלי דעה זו מתבססים על מל"ב יז לפיו כל ישראל

<sup>29</sup> עיין פתל (1972), עמ' 8-9.

<sup>30</sup> הקבלה זו מתקבלת על דעתי אך אני לא הייתי כוללת בה את פס' 8 ופס' 10 ואת חלקו הראשון של פס' 11, שכן אין להם מקבילה בקטע של פס' 34-40. לפיכך הינם מיותרים.

<sup>31</sup> מראשוני מפרשי גישה זו הוא רד"ק וזה פירושו: "ישראל אשר גלו לא שבו בגלותם מן דרכם הרעה ועד היום הזה עושים במקום אשר גלו שם כמשפטם הראשונים שהיו עושים בשומרון ואינם יראים את ה'... כי גם שם עוד עובדים ע"ג בגלותם ולא יראו את ה'". כך טוען עודד (1987), עמ' 38, במאמרו הוא מוכיח מדוע פסוקים אלה מתייחסים לתושבים הישראלים שהוגלו. ישנה התייחסות שונה לגבי אמונתם בה', בפס' 32, שמתייחס לזרים שהובאו, נאמר **וַיִּהְיוּ יְרֵאִים אֶת-יְהוָה** לעומת זאת בפס' 34 שמדבר על הגולים הישראלים, נאמר **אִינָם יְרֵאִים אֶת-יְהוָה** כמו כן מל"ב יח 12 מחזק את עמדתו שכן הוא דן בתושבים המוגלים ושם נאמר שהגלייתם על אֲשֶׁר ל' א-שָׁמְעוּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וזה מתחבר לנאמר בפס' 34 לגבי האוכלוסייה המוגלית.

גלתה מאדמתה. הביטוי "כל ישראל" שמופיע בפס' 23, המתייחס לתושבים אלו שגלו, הוכנס תחת הכותרת של "עובדי אלילים". מכאן ניתן להסיק כי פס' 34-40 מתייחסים לגולים של ישראל אשר המשיכו בפעולתם הסוטה מדרך הישר ולא צייתו לאל ולתורתו.<sup>32</sup>

על פי עמדה אחרת, המקובלת על ידי מדובר בבני ישראל שנותרו בשומרון ולא הוגלו. תומכי דעה זו מתבססים על מספר נימוקים המתפלמסים עם הדעה הקודמת:

- הן כתובת סרגון, הן דה"ב ל והן ירמיהו מא הינם עדויות לכך שנותרו ישראלים בשטחי שומרון.
- אם פסוקים אלה תארו את הישראלים שגלו לאשור ולמדי הם לא היו משולבים בתוך הנאום השני אלא היו מופיעים מיד לאחר הנאום הראשון היינו מיד לאחר פס' 23.
- תמוה שמחבר היחידה לא ציין באופן ברור שהוא מדבר על אנשי ממלכת ישראל שגלו מאדמתם.

## ב. תיארוך מל"ב יז ומהימנותו

שתי דעות עיקריות בשאלת זמנו של פרק יז ובמהימנותו:

1. ישנם חוקרים הטוענים שמל"ב יז 24-41 נתחבר בתקופת יאשיהו ולא בתקופת שיבת ציון, לדעתם קשה לאחר את זמן חיבורו של הפרק לתקופה שאחרי שיבת ציון מאחר והאופק ההיסטורי של בעל מלכים צר ואינו מגיע לתקופה זו.<sup>33</sup> אילו היה מדובר על מחבר שאופקו ההיסטורי מאוחר היינו מצפים לראות עקבות של כותבים מזמן כל כך מאוחר במקומות נוספים בספר מלכים, אך למעשה ניכר שבאף מקום אחר בספר מלכים לא נמצאו עקבות של כותבים מזמן כל כך מאוחר. תומכי דעה זו סוברים כי לא נטעה אם נקבע את זמן חיבורו של סיפורינו לתקופת יאשיהו. הם מבססים את עמדתם על הנימוקים הבאים:

א. העיר בית אל מוזכרת לא רק במל"ב יז כי אם גם בהקשר למסע יאשיהו לצפון.<sup>34</sup>

ב. שתי היחידות שבנאום השני הן מימי יאשיהו. המצב בארץ לפני הגלות ובפרט בתקופת יאשיהו יכול לשמש רקע מתאים למיקוד תשומת לב של הסיפור

<sup>32</sup> זהו נימוק שמציג כוגן (1978), עמ' 42.

<sup>33</sup> פתל (1972), עמ' 12-14, מביא עניין זה כנימוק לעמדתו.

<sup>34</sup> עיין פתל (1972), עמ' 12-14.

המקראי בתושבי ממלכת ישראל. יאשיהו הרס את המזבח בבית אל וטיהר את שומרון מבמות לאלילים ועוד. מאחר ויאשיהו היווה אז כיוורש הלגיטימי של בית דויד הוא היווה גם אפוטרופסות על הממלכה שגלתה, ממלכת ישראל.

הגויים הישראליים בשל בגידתם באל איבדו את זכויותיהם לירושה.<sup>35</sup>

ג. המחבר היהודאי נתלווה למלך יאשיהו והדיווח שהוא מוסר על הפולחן בצפון

הוא תוצאה של מראה עיניים.<sup>36</sup>

ד. לדעתם הסיפור במל"ב יז קשור מבחינה עניינית ולשונית בסיפור הרפורמה של

ירבעם בן נבט במל"א יב, הקשורה לבית אל, הם מבססים את עמדתם על הביטויים **כִּהְיִי הַבְּמוֹת וּבֵית הַבְּמוֹת**. המונח **בֵּית הַבְּמוֹת** שמופיע פעמיים בפרק יז

29, 32 אין לו אח במקרא, אלא בסיפור על ייסוד מקדש בית אל בידי ירבעם בן

נבט **וַיַּעַשׂ אֶת-בֵּית הַבְּמוֹת וַיַּעַשׂ כִּי הָיִינוּ מִקְצוֹת הָעָם.. וְהָעֵמִיד בְּבֵית אֵל אֶת-**

**כִּי הָיִי הַבְּמוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה וְכו' (מל"א יב 31-33)**. משתמע כי מה שנאמר במל"ב

יז 29-32 שבאותו בית הבמות הניחו העמים ההם את אלוהיהם לא בא אלא

להאיר על דרך השלילה את בית המקדש המרכזי של אפרים ולומר שדבקה בו

טומאה של עבודת אלילים. ולא רק במקדש זה אלא גם בכהנים ששירתו בו.

ירבעם מינה **כִּי הָיִינוּ מִקְצוֹת הָעָם**, שאינם שייכים לזרע הכהונה,<sup>37</sup> כך התושבים

המיובאים לשומרון **וַיַּעַשׂוּ לָהֶם מִקְצוֹתָם כִּי הָיִי הַבְּמוֹת** (מל"ב יז 32).<sup>38</sup>

ה. פס' 18 במל"ב יז רומז ששבט יהודה עדיין נשאר ולא הוגלה לפיכך טוען פתל

שנקודת הזמן של הפרק נעה בין 721 לפנה"ס לבין 586 לפנה"ס.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> זהו הסברו של כוגן (1988), עמ' 290-291. כוגן מסיק שהנאומים בפרק הינם פרי עטו של עורך דויטרונמיסט. חשוב לציין שרוב החוקרים כדוגמת נות סוברים כך. קרוס הציע לחלק את העריכה הדויטרונמיסטית של ספר מלכים לשני עורכים Dtr1 Dtr2. לדעת קרוס העורך הראשון פעל בימי יאשיהו ואילו השני יפעל בתקופת גלות בבל. את רוב הקטעים שנות ייחס לעורך שפעל באמצע המאה השישית לפנה"ס מקדים קרוס לעורך שפעל בימי יאשיהו. לדעת קרוס פס' 19-20 הם תוספת של Dtr2 אך רוב פרק יז הוא יצירתו של Dtr1. עיין קרוס (1973), עמ' 276-289; קרוס (2002), עמ' 56 ונות (1981), עמ' 6.

<sup>36</sup> עיין ליוור, (1962), עמ' 1150-1151.

<sup>37</sup> כידוע מינוי זה הוא בניגוד לחוק בתורה האוסר על אנשים שלא משבט לוי לשרת בקודש.

<sup>38</sup> עיין פתל (1972), עמ' 12-14.

<sup>39</sup> עיין פתל, שם, שם.

2. על פי הדעה האחרת פס' 24-41 בפרק יז הוכנסו לספר מלכים מאוחר אחרי שיבת ציון. המחבר היה מקורב למחבר ספר עזרא או למחבר דה"י שהיה משבי ציון.<sup>40</sup> פרק זה משקף את אחד השלבים המאוחרים בתהליכי העריכה של הספר. המחבר יוצא נגד שילוב של קבוצות אוכלוסייה מקומיות בקהילתו, שלא התנסו בחוויית הגלות. על פי גישה זו הסיבה לדחייתם של הזרים על ידי שבי ציון היא דתית ונעוצה בעובדה **שְהַגוּיִם הָאֵלֶּה יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֶת-פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים גַּם-בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עֹשִׂים עַד הַיּוֹם הַזֶּה**, היינו הם מקיימים פולחן סינקרטיסטי עד ימי המחבר. הביטוי **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** המופיע במל"ב יז בפס' 33 ו-41 בהקשר לפולחן הסינקרטיסטי והעובדה שהמחבר מדגיש שפולחן זה נמשך גם בדורות הבאים: **גַּם-בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם כְּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עֹשִׂים** (פס' 41), מרמז על כך שהקטע חובר בתקופה מאוחרת.

### ג. האמנם פולמוס אנטי-שומרונני בפרק?

פס' 24-41 במל"ב יז, שעניינם לא בשלב זה אלא בשלב מאוחר יותר, מובילים למסקנה כי בקטע ישנה נימה פולמוסית אנטי-שומרונית מטעמו של המחבר שחי בימי שיבת ציון. מסקנה זו מתבססת על הטיעונים הבאים:

א. השימוש בביטוי **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** בפס' 34 ו-41.<sup>41</sup>

ב. המחבר מתייחס בפס' 41 גם לדורות הבאים של תושבים אלה: **בְּנֵיהֶם וּבְנֵי**

#### בְּנֵיהֶם.

נימה פולמוסית זו התבקשה על רקע המחלוקת שבין שבי ציון לבין תושבי שומרון שחיו בארץ ומטרתה להטיל דופי בפולחנם של תושבי שומרון על הר גריזים.

הנימה האנטי-שומרונית קשורה אפוא, להתעצמות הוויכוח שבין שבי ציון ליושבי שומרון, כפי שבאה לידי ביטוי בספר עזרא.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> עיין טלמון (תשל"ד), עמ' 26-27. גם ראולי מחזיק בדעה זו: There seems some reason to suppose that it is a post-exilic addition to the book. עיין ראולי (1962), עמ' 212. גם טורי מתארך את הפרק למאה החמישית לפנה"ס אך הוא מקצין וטוען שהפרק חסר כל ערך מינימאלי. הוא מבסס את עמדתו על המידע המוגזם במל"ב יז בנוגע להגליה הטוטאלית של ממלכת ישראל שמנוגד למידע האשורי לפיו הוגלו פחות משלוש רבבות. כמוהו טוען גם מקדונלד. עיין טורי (1970[1910]), עמ' 326-328 ומקדונלדס (1964), עמ' 22-23. רינן מקצין אף יותר, ושולל הכול בנוגע לגלות ולשיבת ציון. עיין רינן (1889), עמ' 151.

<sup>41</sup> ביטוי זה נדון בפרק זה.

<sup>42</sup> רקע לתקופת שיבת ציון וימי עזרא-נחמיה ניתן למצוא בעבודה בעמודים 22-25, 39 בפרק שזן בשומרונים בספר עזרא.

כידוע, בימי שיבת ציון ובעיקר בימי עזרא ונחמיה שלטה ביהודה התפיסה הבדלנית לפיה רק שבי ציון, היהודים, ראויים להמשיך את אמונת ישראל האמיתית ואלו הנמצאים בארץ הם ערב רב, אמונתם אינה טהורה והם אסורים לבוא בקהל ישראל ולהשתתף בחיי הדת והקהילה.

להלן הנימוקים הנרמזים בקטע עליהם מתבססת עמדה זו:

- תושבים אלו קיבלו את אמונת ישראל רק מפחד האריות ולא מתוך אמונה שלמה.
- נוסף על כך הם ממשיכים את הפולחן הישראלי של ירבעם בן נבט שמתקיים בבית במות בבית אל. על פי טענת המחבר אמונתם הדתית של תושבי ישראל מאז פילוג הממלכה היא פסולה.
- תושבים אלה מקיימים פולחן סינקרטיסטי שכן הם ממשיכים לעבוד את אלוהיהם בדבד עם אימוץ הפולחן האלוהי: **אֶת-יְהוָה הָיוּ יִרְאִים וְאֶת-אֱלֹהֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים כְּמִשְׁפַּט הַגּוֹיִם אֲשֶׁר-הִגְלוּ אֹתָם מִשָּׁם (פס' 33).**

לסיכומו של עניין, עמדה זו, לפיה פס' 24-41 הם מטעמו של מחבר שחי בתקופת שיבת ציון עומדת בניגוד לעמדה לפיה הקטע נכתב לא מאוחר מתקופת בית ראשון.

## פרק שני

### האמנם פולמוס אנטי-שומרוני בחגי ב?

י בעשרים וארבעה לתשיעי בשנת שתיים לדרינוש--היה דבר-יהוה אל-חגי הנביא לאמר. יא פה אמר יהוה צבאות שאל-נא את-הפ' הנים תורה לאמר. יב הן ישא-איש בשר-ק' דש בכנף בגדו ונגע בכנפו אל-הלחם ואל-הנזיד ואל-היין ואל-שמן ואל-כל-מאכל--היקדש ויענו הפ' הנים וי' אמרו ל' א. יג וי' אמר חגי אם-יגע טמא-נפש בכל-אלה ה'טמא ויענו הפ' הנים וי' אמרו יטמא. יד ויען חגי וי' אמר פן העם-הזה וכן-הגוי הזה לפני נאם-יהוה וכן כל-מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא.

ארבע הנבואות שבספר חגי הן משנת שתיים לדרינוש, היינו, 520 לפנה"ס. הנבואה על זרובבל בפרק ב 21-23 מוכיחה שהספר התגבש עוד בימי זרובבל בזמן שאפשר היה עוד לתלות בו את התקווה המשיחית. אם הספר היה מתגבש על ידי מסדר מאוחר סביר להניח שהוא היה משמית נבואה זו מאחר שלא נתקיימה. אפשר, אפוא, שהספר נוצר על ידי בני דורו של חגי.

חגי הופיע בשנת 520 לפנה"ס לפני זרובבל ויהושע ודרש בשם ה' להתחיל בבניין בית המקדש. הם נשמעים לו וביום עשרים וארבע לחודש אלול מתחילים במלאכת בניית בית המקדש.

הנבואה השלישית – חגי ב 10-14 – נאמרת **בעשרים וארבעה לתשיעי** כחודשיים לאחר נבואתו השנייה. בנבואה זו, כמו בקודמות, מתכוון הנביא להחיש את תהליך בנייתו של בית המקדש. בפס' 12-14 שואל הנביא את הכוהנים שתי שאלות מתחום טומאה וטהרה, ומתשובותיהם הוא לומד לקח על טומאת העם.

השאלה הראשונה ותשובת הכוהנים: אם אדם נושא בכנף בגדו **בשר-ק' דש** שהוא בשר קורבנות קדוש, המעביר קדושה לכנף בגדו, ונוגע בכנף בגדו המקודש בלחם, בנזיד, ביון, או בכל מאכל – האם כנף הבגד המקודש יעביר קדושה אליהם? תשובת הכוהנים: היא שלילית (פס' 12), היינו, לא יעביר קדושה.

השאלה השנייה ותשובת הכוהנים: אם אדם **טמא-נפש**, שנטמא מנגיעה במת, נוגע בכנף בגדו הטמא, **בכל-אלה**, היינו, בכל אחד מן המאכלים או המשקים הנזכרים בפסוק הקודם (פס' 12), האם יהיו טמאים? על שאלה זו השיבו הכוהנים בחיוב: **יטמא** (פס' 13). מתשובותיהם משתמע כי כוח הטומאה גדול מכוח הקדושה שהרי כנף בגד מקודש אינו יכול להעביר קדושה, ואילו כנף בגד טמא מעביר טומאה.

בפס' 14 למד הנביא לקח מתשובת הכוהנים לשאלותיו: **חגי וי' אמר פן העם-הזה וכן-הגוי הזה לפני נאם-יהוה וכן, כל-מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם טמא הוא.**

משפט זה אינו מפורש ומעורר קושייה גדולה במחקר: למי מתכוון חגי באומר **העם-הזה, הגוי הזה** בפסוק זה?

יש הטוענים כי ביטויים אלה הם כינויי זלזול כלפי השומרונים שלדעתו של חגי הם טמאים. אחרים טוענים כי ביטויים אלה מכוונים ליהודה. לפי הפירוש הראשון הביטויים **הָעַם-הַזֶּה** ו**הַגּוֹי הַזֶּה** שבפס' 14 הם כינויים לעמים שישבו בשומרון, דהיינו, השומרונים שעבדו את אלוהי ישראל ואת אלוהיהם, כמסופר במל"ב יז 24-33, וביקשו להשתתף בבניין המקדש כנאמר בעזרא ד 1-5. המילה **שָׂם** שבפס' 14 מכוונת לשומרון. מסקנת הנביא משאלתו לכוהנים על פי פירוש זה היא שכשם שכנף הבגד הטמא מעביר טומאה, כך העמים בשומרון הרוצים להשתתף בבניית המקדש נחשבים לטמאים בגלל היותם גם עובדי אלילים. לפיכך עלולים הם לטמא את סביבתם ואין לשתפם, כמובן, בבניית המקדש.

פירוש זה הוא פרי רוחו של רוטשטיין.<sup>43</sup> דעה זו נסמכת על הנימוקים הבאים:

1. בפרק א 5-3 ובחגי ב 5-4 חגי עורר את העם לבנות את הבית, העם נשמע לו והתחיל בבניין. חגי כבר הבטיח לעם, שה' איתו ורוחו עומדת בתוכו. לא הגיוני שחגי יטען, כשלושה חודשים אחרי התחלת העבודה, שהעם טמא, וכל מעשה ידיו **נְאֻשָׁר וְקָרִיבוּ שָׂם טמא**.<sup>44</sup> זוהי ראייה המחזקת את הטענה שמדובר בשומרונים.
2. הנימוק הנוסף לדעה זו מתבסס על הקרבה הכרונולוגית שבין חגי לעזרא ד 1-5, שמספק את הרקע לנבואות חגי.<sup>45</sup> בעזרא ד 1-5 נדחים **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** על ידי שבי ציון, שבראשם עומד זרובבל, כשביקשו לסייע בבניית המקדש. לפיכך הם סיכלו את תהליך הקמת המקדש מהשנה השנייה למלכות כורש ועד למלכות דריוש.<sup>46</sup> גם חגי מדבר על כך שבניית המקדש לא החלה ומצווה לדחות את השומרונים בשל דבקותם באלילים.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> J.W.Rothstein, Juden und Samaritaner, Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidtum, 1908. עמדתו של רוטשטיין אינה נמסרה כאן על בסיס קריאה ישירה אלא כפי שמציג אותה קויפמן (תשט"ז), עמ' 220-221. מתומכי דעה זו נמנים לדוגמה גסטר (1925), עמ' 25, וברייט (1960[1908]), עמ' 368, 371.

<sup>44</sup> נימוק זה הובא על ידי רוטשטיין כפי שמוצגת אצל קויפמן שם, שם.  
<sup>45</sup> הקטע מדבר על אותו זמן של עזרא ד 7-23, אך אין בידנו להגיד שחגי מכיר את הקטע הזה. קרוב לודאי שלא, ושההפך הוא הנכון עזרא ד מאוחר לחגי.

<sup>46</sup> עיין וינטון-תומס (1956), עמ' 1046-1047, איספלדט (1966) עמ' 427-428, מאי (1968), עמ' 192-193.

<sup>47</sup> קויפמן מכנה אותם "כנופיה אלילית" טמאה ובכך הוא מבקש להדגיש שהנביא מבדילם משבי ציון. עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 220-221. ברצוני לציין כי אין תשובה אחידה וודאית בנוגע לדחייתם של **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** על ידי שבי ציון. אחת מהאפשרויות לדחייתם מוסברת על רקע דתי (עניין זה יידון בהרחבה בפרק על עזרא). אך, כאמור, אין הדבר וודאי.

לפי הפירוש השני, חגי מוציא בנבואה זו משפט על העדה היהודית. הביטויים **הָעָם-הַזֶּה**, **הַגּוֹי הַזֶּה** הם כינויים נרדפים ליושבי יהודה השבים מן הגולה, ומילת המקום **שָׁם** מכוונת לירושלים.<sup>48</sup> כשם שכנף הבגד הטמא מטמא חפצים אחרים כך בני ישראל היושבים ביהודה הם טמאים מבחינה פולחנית, משום שאין בית מקדש שיטהר אותם. בהיותם טמאים הרי שהם מטמאים את מעשי ידיהם ואת הקורבנות שהם מקריבים. רק לכשיבנה בית המקדש שיטהר אותם, הם יהיו טהורים וכך כל מעשי ידיהם וקורבנותיהם. לפיכך יש להחיש מהרה את מלאכת בניין המקדש כדי שלאחר סיום בנייתו יהיו העם טהורים לפני ה'.

דעה זו נסמכת על הנימוקים הבאים:

1. מסגרת הנבואה היא כוהנית ומפני זה יש להבין את דימוייה מתוך התורה הכוהנית.<sup>49</sup> הטומאה שחגי דן עליה כאן היא לא טומאה דתית או מוסרית, אלא "טומאה ריטואלית-כוהנית". אדם "טמא נפש" הוא לא אדם חוטא וכל שכן לא חטא אלילי, "טומאה ריטואלית זו כשהיא לעצמה אין היא חטא".<sup>50</sup> למעשה על פי פירוש זה העם שרוי בטומאה ריטואלית וזו כוונת חגי בנבואתו זו לעם. לפיכך אין העם יכול לעבוד אלוהים בטומאתו, ובכל זאת אין העם מתעורר להיטהר מן הטומאה. ההיטהרות מותנית בבניית בית המקדש.

2. הכינוי **הָעָם הַזֶּה** מופיע גם בנבואתו של חגי שבפרק א 2: **פֶּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת לְאֹמֵר הָעָם הַזֶּה אָמְרוּ לֹא עָת-בֹּא עַת-בֵּית יְהוָה לְהִבְנֹת**. שם מתכוון הנביא לשבי ציון.<sup>51</sup> אם נקבל את הטענה שהנביא כתב הן את הנבואה שבפרק ב 10-14 והן את הנבואה שבפרק א 2 ניתן לומר שהנביא שעקבי בנבואותיו, התייחס בשני המקרים לאותה קהילה, היינו, לשבי ציון.<sup>52</sup> לפיכך על ידי כך ניתן להפריך את הטענה שהנביא התכוון לשומרונים.<sup>53</sup> מאי מוסיף שכאשר חגי רוצה לדבר על בני עמים זרים הוא

<sup>48</sup> עיין אקרויד (1952), עמ' 5-6; קויפמן (תשט"ז), עמ' 220-222; מאי (1968), עמ' 190-197; מאירס (1987), עמ' 57-58.

<sup>49</sup> זהו נימוק שמביא קויפמן (תשט"ז), עמ' 220-222.

<sup>50</sup> עיין קויפמן, שם, שם.

<sup>51</sup> ישנה מחלוקת בין החוקרים: ישנם הסוברים שהנבואה נאמרה בפני העם, כפי שסובר לב זר כבוד (תש"ן), עמ' ב, וישנם הסוברים שנבואה זו לא נאמרה בפני העם, ומה שנאמר **הָעָם הַזֶּה** מדובר על העם בנסתר, עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 216.

<sup>52</sup> אקרויד (1952), עמ' 5: The phrase ha'am hazzeh is used in 1,2...if we accept Haggai as the originator of the two oracles, then it is probable that his reference was in each case to the community. הוא מוסיף שחובת ההוכחה צריכה להיות של אלה שמוצאים פירוש שונה לכינוי **הָעָם הַזֶּה**. If the Samaritan schism lies behind Haaggai's oracle in ii 14-10, it is more implicit than explicit. The burden of proof lies on those who presume it and who would therefore make a distinction between "this people" in ii 14 and "this people" in i 2, which refers to the Judean community.

<sup>53</sup> למעשה הנבואה בפרק א 1 נאמרה בראש חודש אלול **בַּח דָּשׁ הַשְּׁשִׁי בְּיוֹם אָחַד לַח דָּשׁ**. והנבואה שבפרק ב 14-10 נאמרה: **בְּעֶשְׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֲשִׁיעִי**. הפער בזמנים בין שתי הנבואות הוא כארבעה חודשים. כל

משתמש במילה **גוים** בלשון רבים. לשימוש זה אין קשר למשמעות של הביטוי **הגוי** **הַזֶּה** בפרק ב 14.<sup>54</sup> לדוגמה:

חגי ב 7: **וְהִרְעֵשְׁתִּי אֶת-כָּל-הַגּוֹיִם וּבָאוּ תְּמַדַּת כָּל-הַגּוֹיִם...**

חגי ב 22: **וְהִפְכֵתִי פֶסֶא מִמְּלָכוֹת וְהִשְׁמַדְתִּי חַזְק מִמְּלָכוֹת הַגּוֹיִם...**

3. בנבואה בחגי ב 10-14 אין שום אזכורים על בקשת מישהו להשתתף בבניין הבית ועל

דחיית הבקשה. ולפיכך על פי קויפמן "כל הביאור הזה אינו אלא מדרש של מה בכך".<sup>55</sup>

4. יתר על כן, חגי לא מזכיר את השומרונים בספרו, אף לא ברמז קל, לפיכך גם כאן כמו

בשאר נבואותיו, דבריו מכוונים לעם שביהודה כדי לזרזם בבניית המקדש. כמובן הנביא

אינו מתייחס כלל בנבואותיו לשומרונים ואינו מייחס להתנגדות השומרונים את

האחריות לעיכוב בניית בית המקדש אלא הוא מאשים את **הָעַם הַזֶּה** היינו את שבי ציון.

יתרה מזו הנביא אינו עורך הבחנה בין שבי ציון לאלו שנותרו ביהודה ולא לקחו חלק

בגלות.<sup>56</sup> לעומת זאת, בספר עזרא-נחמיה ניתן לראות שישנה התייחסות לזרים אלו, שם

הם נידחים באופן ברור על ידי הקהילה של שבי ציון.

5. ישנה קרבה בין זכריה א-ח לבין חגי הן בתקופת פועלם הן בלשונם והן בתוכן

נבואותיהם.<sup>57</sup> שניהם מנבאים על רקע תקופת שיבת ציון, שניהם קוראים לעם ומעודדים

אותו לחידוש בניית המקדש, שניהם מנבאים על ממשלו של זרובבל. לפיכך זכריה

מהווה מדד מתאים להבנת דברי חגי בביטוי **הָעַם הַזֶּה**.

אם כן, מי הוא **הָעַם הַזֶּה** בלשון זכריה?

**כִּי יִפְּלֵא בְּעֵינַי שְׂאֵרֵי־הָעַם הַזֶּה בְּיָמֵי הַהֵם...** (זכריה ח 6).

**וְעַתָּה לֹא כְּיָמֵי הָרִאשׁוֹנִים אֲנִי לְשְׂאֵרֵי הָעַם הַזֶּה...** (זכריה ח 11).

**כִּי-זָרַע הַשְּׁלוֹם...וְהִנֵּחְתִּי אֶת-שְׂאֵרֵי הָעַם הַזֶּה--אֶת-כָּל-אֱלֹהֵי** (זכריה ח 12).

זכריה במפורש מתכוון ליושבי יהודה וירושלים בפסוקים אלו ויש להניח שגם חגי

התכוון בביטוי זה ליושבי יהודה וירושלים ולא לשומרונים.

הנבואות מופנות לשבי ציון ובהם מעודד הנביא את השבים ומציג עתיד טוב אם יבנו את בית המקדש. הנבואה שבפס' 15-19 מחזקת עמדה זו שכן היא מופנית לעם ישראל ואל מצבו.

<sup>54</sup> מאי מקביל זיהוי זה של **הָעַם הַזֶּה** גם לירמיהו ו 19-21 שם הוא בהקשר של אי קבלת מנחות וקורבנות העם בשל חטאיהם שבעקבותיהם ה' מביא עליהם רעה. בירמיהו ז 28, הנביא ירמיהו מעביר ביקורת על המנחות והקורבנות של תושבי יהודה כאשר הוא משתמש בביטוי **הַגּוֹי הַזֶּה** שלא ציית לקול ה'. מאי מביא כתובים אלה כדי לחזק את עמדתו בנוגע למשמעות הביטויים **הָעַם הַזֶּה הַגּוֹי הַזֶּה**. עיין מאי (1968), עמ' 193.

<sup>55</sup> עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 221.

<sup>56</sup> עיין מאי (1968), עמ' 192.

<sup>57</sup> מרבית החוקרים טוענים שהספר מחולק לשני חלקים: פרקים א-ח: מדברי הנביא זכריה. פרקים ט-יד: דברי נביא אחר מתקופה אחרת.

6. אם הנביא התכוון לשומרונים מדוע הוא לא הביע את דעתו במפורש, באופן ברור וגלוי, בנוגע לדחייתם של השומרונים מבניית המקדש. הרי זוהי פסיקה מהותית כל כך נגד השומרונים. העובדה שאינו פונה ישירות מרחיקה את הסברה שמדובר בשומרונים.<sup>58</sup>

7. בחגי ב 10-14 לא נזכרת כלל הביטוי **עם הארץ** או **עמי הארצות**, מונח כה אופייני בספר עזרא-נחמיה כלפי השומרונים וגרורותיהם. אדרבה **עם הארץ** אצל חגי הם כל בני יהודה (פרק ב' 4).<sup>59</sup>

הראיות האלה מחזקות את הדעה כי חגי מדבר גם בנבואה זו על שבי ציון. העם טמא מפני שהמקדש לא נבנה. אין זה ניכר בחגי שהוא דואג להיבדלות הקהילה היהודית או להשלטת התורה הכתובה: עניינו הוא במקדש וכו' הוא תולה את הרחקת הטומאה ואת ברכת ה'.

לסיכומו של עניין, תקופתו של חגי משתייכת לראשית שיבת ציון, ימי דריוש. בתקופה זו שבי ציון החלו לחוות את הבעיה עם הקהילה שנותרה בארץ. קהילה זו היוותה איום עבור שבי ציון שכן לעומתם שבי ציון עדיין לא התגבשו כעם. לפיכך לא ניתן לשלול על הסף את קיומו של פולמוס אנטי-שומרוני בחגי. אך למרות זאת לדעתי יש לקבל את הדעה השנייה לפיה שאלותיו של חגי אינן "משל". מסקנת הנביא היא שבניית בית המקדש לא הושלמה ולכן כל העדה הם טמאי נפש, ולפיכך כל מעשה ידיהם (של חולין) וגם מה שהם מקריבים על המזבח שבני עולי הגולה טמא הוא.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> עיין מאי (1968), עמ' 192.

<sup>59</sup> נימוק זה מביא ויינפלד (תשכ"ד), עמ' 234 הערה 35.

<sup>60</sup> בנבואתו הראשונה בפרק א 4-11 כבר טען חגי, שהבצורת ושאר הפגעים הם עונש על אי בניית בית המקדש השני. בנבואה שלנו פס' 10-14 בפרק ב הנביא נותן טעם לדבריו: ההשלמה עם שממת הבית היא גם השלמה עם העבודה הנעשית בטומאה על המזבח. אמנם העם קיבל את תוכחת הנביא והחליט להתחיל לבנות את בית המקדש והנביא הבטיח להם, שה' איתם ויסייע בידם לבנות את הבית. אבל עדיין טומאתם עליהם וקורבנותיהם אינם לרצון לאלוהים. ובכל זאת הנביא מבטיח מפנה לטובה ונותן להם אות שחסד האלוהים עמם תלוי בבנין הבית. דבר זה הוא מסביר להם בחלק השני של נבואתו בפס' 15-19.

## פרק שלישי

### השומרונים בספר עזרא-נחמיה

ספר עזרא-נחמיה מספר על שתי עליות מבבל ליהודה: בשנה הראשונה לכורש שעל פי פרק א הייתה בהנהגתו של ששבצר הנשיא ליהודה, ועל פי פרק ב בהנהגתו של זרובבל, והשנייה בשנה השביעית לארתחשסתא, עליית עזרא. הספר מתמקד בכל מה שכרוך בעליות במשך כמאה שנים מאז הצהרת כורש בשנת 538 לפנה"ס, הצהרה שניתנה לגולים לשוב לארצם ולבנות את בית המקדש בירושלים. השנה האחרונה הנזכרת בספר שנת 32 לארתחשסתא (נחמיה יג 6), עניין המוטל בספק משום שרשימת הכהנים הגדולים בנחמיה יב מאחרת יותר את האופק ההיסטורי של הספר.

#### א. עם הארץ, עמי הארץ, עמי הארצות

הביטויים **עם הארץ**, **עמי הארץ**, **עמי הארצות**, שכיחים במקרא ובייחוד בספרות בית שני. בדיקת משמעותם בספר עזרא-נחמיה שופכת אור על היחס לשומרונים בתקופת שיבת ציון ובתקופת עזרא-נחמיה.

המונח **עם הארץ**, כשם יחיד קיבוצי משמש, בעיקר, בספר מלכים, בהוראה של חטיבה חברתית מוגדרת "מסלתה ומשמנה" של ממלכת יהודה.<sup>61</sup> לדוגמה במלכים ב כג 24 **עם הארץ** המליך את יהואחז בן יאשיהו תחת אביו.

מונח זה אינו משמש בספרות בית שני. הד אחרון לשימוש במושג זה במשמעותו הפרו-גלותית ניתן למצוא הן בחגי והן בזכריה שם הוא מתייחס לקהילה היהודית הבת-גלותית:<sup>62</sup>

- **חגי ב 4: ועתה חזק זרפבל נאם-יהנה וחזק יהושע בן-יהוצדק הפ הן הגדול וחזק פל-עם הארץ נאם-יהנה--ועשו פי-אני אתכם נאם יהנה צבאות.**
- **זכריה ז 5: אמר אל-פל-עם הארץ ואל-הפ הנים.**

גם בפסוק זה נראה כי זכריה משתמש בביטוי **עם הארץ** כשהוא פונה אל שבי ציון ואל הכהנים שביניהם.<sup>63</sup>

<sup>61</sup> עיין טלמון (תשכ"ז), עמ' 27, 32.

<sup>62</sup> ערך **עם הארץ**, HAL, עמ' 838-839: The post-exilic Jewish Community.

<sup>63</sup> ישנם חוקרים הסוברים כי **עם הארץ** בחגי ובזכריה הם התושבים שנותרו בארץ אחרי החורבן ואילו "שארית הארץ" שבחגי ב 2 הנים בני הגולה שחזרו ליהודה. עיין אוסטרלי (1932), עמ' 85-87. אחרים טוענים שהכינוי **עם הארץ** בחגי ובזכריה מתייחס לשכבה עלית זרה, במיוחד כאשר מדובר בשומרונים. זוהי

- עזרא ד 4: וַיְהִי עִם-הָאָרֶץ--מְרַפִּים יְדֵי עַם-יְהוּדָה.

פסוק זה מעמת את עם הארץ מול עם יהודה.

במילים אחרות עם הארץ מתייחס לקהילה שלא הייתה חלק מעם יהודה, שבי ציון ומצביע על קונפליקט אינטרסים ביניהם.

המונח עם הארץ מתייחס לקבוצות אוכלוסין היושבות בארץ ישראל, שהן מחוץ למסגרת האתנית דתית של יהודה, היינו גורם חיצוני לקהילת שבי ציון.<sup>64</sup>

הוא מופיע לדוגמה במקומות הבאים:

- עזרא י 2: אֲנַחְנוּ מְעַלְנוּ בְּאֵל הַיָּנוּ וְנָשָׁב נְשִׁים נְכָרִיּוֹת מֵעַמֵּי הָאָרֶץ.

בפסוק זה הנשים הנוכריות מהוות חלק מעמי הארץ, מכאן נובע ש עמי הארץ הם זרים לכל דבר ועל פי תפיסת עזרא ודברי השרים הם אסורים על זרע הק דש.

- עזרא י 11: וְהִבְדְּלוּ מֵעַמֵּי הָאָרֶץ וּמִן-הַנְּשִׁים הַנְּכָרִיּוֹת.

בפסוק זה באה לידי ביטוי המגמה הבדלנית שבתקופת עזרא-נחמיה, היא כוללת גם את עמי הארץ, עמים שישבו בארץ ושלא היוו חלק משבי ציון, וגם את הנשים הנוכריות.

המונח עמי הארצות משמש בתקופה הבתר-גלותית והוא וריאציה של המונח עמי הארץ בלשון רבים. לא נמצא ביניהם הבדל תוכני או רעיוני כי אם הבדל צורני-לשוני בלבד.<sup>65</sup> מונח זה מתייחס לעמים שונים שנמצאים בארץ.<sup>66</sup> הוא מופיע במקומות הבאים:

- עזרא ג 3: פִּי בְּאִימָה עָלֵיהֶם מֵעַמֵּי הָאָרֶץ.<sup>67</sup>

בתקופה זו מתפתחת עוינות בין שבי ציון לבין התושבים שנותרו בארץ, כחלק מהגישה הבדלנית שהייתה קיימת כלפי תושבי הארץ שלא השתייכו לשבי ציון. יש מקום לסברה ש עמי הארץ שהטילו אימה עליהם, על שבי ציון, כוללים בתוכם עמים זרים אחרים שלא עברו את כור ההיתוך של הגלות.

דעתו של אלט . עמדתו מובאת אצל אלוני (1980), עמ' 53. היא נמצאת בספרו של אלט A. Alt, Die Rolle Samarias bei Entstehung des Judentum, Kleine Schriften, Munchen, 1953, p. 322.

<sup>64</sup> ערך עם הארץ, HAL, עמ' 839: Indicates different non Jewish Communities, the heathen. <sup>65</sup> קרופט מוסיף שההבדל בין שני צירופי סמיכות אלה הוא לשוני בלבד. הנורמה בצורת סמיכות מקראית קלאסית היא ריבוי של הנסמך בלבד ואילו צורת סמיכות מקראית מאוחרת מתאפיינת הן בריבוי של הסומך והן בריבוי של הנסמך. עמדתו של קרופט מובאת אצל דור (תשס"ד), עמ' 77. היא נלקחה מ- P.Kropat, Die Syntax des Autors der Chronik, Giessen 1909, pp. 8-9.

<sup>66</sup> Healy, ערך עם הארץ, ABD, כרך 1, עמ' 169: It is used either to indicate the group which opposed the restoration of the temple state or to refer the heterogeneous population which the returnees found in the land.

<sup>67</sup> עיין קויפמן (תשי"ט), עמ' 185-190, 194-208, 516-522. קויפמן טוען שבעזרא ג 3 ביטוי זה מתייחס לשומרונים שאיימו בפועל על שיקום הפולחן ועל טוהר קהילת שבי ציון.

- נחמיה י 29: **וְשָׂאָר הָעָם הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם הַשּׁוֹעֲרִים הַמְשִׁי־רָרִים הַנְּתִינִים וְכָל-הַנְּבָדָל מֵעַמֵּי הָאָרְצוֹת אֶל-תּוֹרַת הָאֵל הַיִּם נְשִׂיָהֶם בְּנֵיהֶם וּבְנֵי תִיָּהֶם.**  
בפסוק זה מפורטת רשימת המשתתפים במעמד כריתת האמנה על פי תפקידיהם במערכת הדתית-פולחנית. בפסוק זה ישנה הבחנה בין אלו שנבדלו מֵעַמֵּי הָאָרְצוֹת ומשפחותיהם, המזוהים עם "שבי ציון", לבין עַמֵּי הָאָרְצוֹת שהם הזרים שחיים בארץ ולא השתייכו לקבוצת שבי ציון, ששבה מן הגלות.

יש המצמצמים ורואים בהם עמים זרים בלבד. לפיכך מונח זה יכול להופיע הן בהקשר לעבודת אלילים והן בהקשר לחטאי פולחן כגון:<sup>68</sup>

- **עזרא ט 1: ל' א-גִּבְדְּלוּ הָעָם וְיִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאָרְצוֹת כִּתְּעַב תִּיָּהֶם לְכַנְעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמִּי נִי הַמִּ אֲבִי הַמְצָרִי וְהָאֲמִי רִי.**  
בפסוק זה מנהגיהם של עַמֵּי הָאָרְצוֹת מושווים למנהגים אליליים של עמים זרים אחרים. השוואה זו והבחנה זו יש בה כדי לציין ש עַמֵּי הָאָרְצוֹת הינם נוכרים.
- **עזרא ט 11: הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּאִים לְרִשְׁתָּהּ אָרֶץ נְדָה הִיא בְּנִדַת עַמֵּי הָאָרְצוֹת בְּתוֹעֵב תִּיָּהֶם אֲשֶׁר מְלֹאוּהָ מִפֶּה אֶל-פֶּה--בְּטִמְאָתָם.**  
על פי פסוק זה הארץ טמאה במנהגיהם של העמים הזרים שישבו בה. אין מנוס מהסברה שַׁעַמֵּי הָאָרְצוֹת הם זרים שישבו בארץ.<sup>69</sup>

## ב. העלייה הראשונה וסיפור הקמת המקדש (עזרא א-ו)

חטיבה ספרותית זו מוגדרת היטב על ידי גבולותיה ההיסטוריים – מן השנה הראשונה לכורש, 538 לפנה"ס (עזרא א 1), ועד השנה השישית לדריוש 516 לפנה"ס (עזרא ו 15). היא מוקדשת כולה לנושא הקמת המקדש ומשולבים בה רשימות, מכתבים ומסמכים.

- א. פרק א – הצהרת כורש.
- ב. פרק ב – רשימת העולים.
- ג. פרקים ג 1-ד 5 – הקמת המזבח, הנחת יסודות המקדש, התנכלות צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן.
- ד. פרק ד 7-23 – מכתב השטנה.
- ה. פרקים ה-ו – הקמת המקדש.

ישנה בעייתיות בהרכב היחידה:

<sup>68</sup> Healy, ערך **עם הארץ**, ABD, כרך 1, עמ' 839: This population is characteristically viewed with disdain.

<sup>69</sup> קויפמן מחזיק בדעה זו. עיין קויפמן (תשי"ט), עמ' 185-190, 194-208, 516-522.

ביחידה זו שיבץ העורך הן טקסטים עבריים והן טקסטים ארמיים (עזרא ד 6 ו 18). הטקסטים בשפה הארמית הינם עצמאיים ונבדלים בתוכנם מיתר החלקים בכך שהם מורכבים ברובם מהעתקי מכתבים בין שלטונות שומרון ופחוות עבר הנהר ובין מלכי פרס בנוגע לבניין ירושלים ומקדשה. העיון בטקסטים העבריים והארמיים מעלה שאלות הן בנוגע לזמנם של הטקסטים והן בנוגע לאותנטיות שלהם.<sup>70</sup>

ביחידה זו המחבר עירב בין המנהיגים ששבצר לזרובבל. בפרק א נאמר ששבצר קיבל את כלי המקדש מכורש מלך פרס טרם עלייתו לארץ, אך למרות זאת אינו נזכר ברשימת העולים בפרק ב. כמו כן כיצד ייתכן שעל פי פרק ג (פס' 6-8) ישוע וזרובבל הניחו את יסודות המקדש כאשר על פי המקור הארמי, פרק ה 16, נאמר ששבצר הניח את יסודות המקדש?<sup>71</sup>

מהתיאור בספר עזרא א-ו משתמע כי זרובבל וישוע פעלו בתקופת כורש שהרי הם נזכרים ברשימת העולים בפרק ב. תיאור זה אינו מתיישב עם עזרא ה 2 ועם ספרי חגי וזכריה שעל פיהם זרובבל וישוע החלו לבנות את בית המקדש בתקופת דריוש, "בשנת שתיים" למלכותו (520 לפנה"ס) בעידוד הנביאים חגי וזכריה,<sup>72</sup> והשלימו את בנייתו בשנת שש לדריוש, 515 לפנה"ס, (עזרא ו 14).<sup>73</sup> למעשה ששבצר הוא זה שפעל בימי כורש מלך פרס (עזרא א 7-8).

לסיכומו של עניין, עדיין נותרו השאלות האם ובאיזו מידה היה בידי המחבר מידע על אירועי התקופה שקדמה לו ב-150 שנה ויותר וכן האם הייתה לו מגמה אשר גרמה לו לעיוות האירועים אותם תיאר.

## 1. בניית המקדש והתנכלות צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵיָמָן (עזרא ג 1-5)

על פי מקומו ופסוק הפתיחה שלו מהווה קטע זה המשך לרשימת בְּנֵי הַמְדִינָה הַעֲלִים מְשָׁבֵי הַגּוֹלָה. מכאן עולה שהאירועים המתוארים בו התרחשו סמוך להצהרת כורש, מייד לאחר שהתיישבו העולים בעריהם, למרות שמקובל לשייך את האירועים בקטע לתקופה מאוחרת יותר לימי דריוש. הקטע מתאר את פעולת שבי ציון כשניגשו לבנות את בית המקדש בראשית התקופה הפרסית בהנהגתו של זרובבל.

<sup>70</sup> ישנם חוקרים שמביעים ספק לגבי מהימנות התעודות המובאות בטקסטים הארמיים. לדוגמה טורי (1910[1970]), עמ' 156-157. לעומת זאת ישנם חוקרים אשר סוברים שהתעודות מקוריות לדוגמה נות (1958), עמ' 305 והערה 2.

<sup>71</sup> ישנה דעה במחקר לפיה היו שני גלי עלייה בהפרש של מספר שנים: האחת בשנת 538 לפנה"ס בראשות ששבצר שנלמדת מפרק א, והשנייה בשנת 530 לפנה"ס, לאחר מותו של ששבצר בראשות זרובבל וישוע שנלמדת מפרק ב. עיין טלמון (1976), עמ' 319.

<sup>72</sup> חגי א 14-15.

<sup>73</sup> ייתכן שהרשימה בעזרא ב אינה רשימת העלייה הראשונה. השימוש ברשימה זו כרשימת העלייה הראשונה מוכיח שלמחבר לא היה מקור אחר לתקופתו של כורש פרט למסופר בעזרא ה 14-15 ולרשימת כלי המקדש שנמסרו לששבצר.

קטע זה הוא פרי עטו של מחבר המאוחר לתקופת עזרא-נחמיה המזוהה כמחבר כרוניסט ואף כמחברו של ספר דה"י.<sup>74</sup> מחבר זה משחזר תקופה הקדומה לתקופתו וכותב את חיבורו מתוך עולמו. לשם כך הוא מזכיר את הצהרת כורש שניתנה שנים רבות לפניו בעזרא ג 7, ד 3, ומתייחס לעלייתם של זרובבל בן שלתיאל וישוע בן יוצדק וישאר אחיהם הפ' הנים והלויים וכל-הבאים מהשבי ירושלים בעזרא ג 8, המהווים חלק מרשימת העולים המופיעה בפרק ב.

### (א) הקמת המזבח (עזרא ג 3)

ג וַיִּכְנֹנוּ הַמִּזְבֵּחַ עַל-מְכוּנֹתָיו כִּי בְּאִימָה עָלִיָּהֶם מַעֲמֵי הָאֲרָצוֹת וַיַּעַל (וַיַּעֲלוּ) עָלָיו עֲלוֹת לַיהוָה עֲלוֹת לֵב קָר וְלַעֲרֹב.

בפסוק זה מתאר המחבר את בניית מזבח אלוהי ישראל טרם בניית בית המקדש, ובהמשכו הוא מציין את הנימוק לכך: כִּי בְּאִימָה עָלִיָּהֶם מַעֲמֵי הָאֲרָצוֹת. הכתוב הזה קשה. נראה שכוונתו ששבי ציון היו באימה "מפני עמי הארצות". אך מה עניין האימה מפני עמי הארצות לבניית המזבח? האם כוונת המחבר היא ששבי ציון רצו להבטיח בכך את עזרת ה' נגד עמי הארצות, עניין שלא פורש בפסוק, או שמא התכוון לומר ששבי ציון הצליחו להשלים את בניין המזבח למרות אימת הגויים הצוררים?

לדעתו של רודולף המילים כִּי בְּאִימָה עָלִיָּהֶם מַעֲמֵי הָאֲרָצוֹת הינם גלוסה מאוחרת אשר השתרבבה לתוך הטקסט והוא מסתמך בהצעתו בין היתר על העובדה כי מילים אילו חסרות בכתב יד הוותיקן של תרגום השבעים.<sup>75</sup>

פתרון ניתן למצוא בעזרת הפסוק המקביל בעזרא החיצון ה 49:

"kai. evpisunh,cqhsan auvtou/j evk tw/n a;llwn  
evqnw/n th/j gh/j kai. katw,rqwsan to. qusiasth,rion  
evpi. tou/ to,pou auvtou/ o[ti evn e;cqra| h=san  
auvtou/j kai. kati,scusan auvtou.j pa,nta ta. e;qnh  
ta. evpi. th/j gh/j kai. avne,feron qusi,aj kata.  
to.n kairo.n kai. o`lokautw,mata tw/| kuri,w| to.  
prwino.n kai. to. deilino.n"

הפסוק כולל הערה על היחס השלילי של עמי הארץ אל בני הגולה בדומה להערה בעזרא ג 3, לצד שתי הערות מנוגדות המצביעות על יחס חיובי דווקא:<sup>76</sup>

<sup>74</sup> עיין אלוני (1980), עמ' 34-40. אלוני מביא נימוקים לעניין זה.

<sup>75</sup> עמדתו של רודולף מופיעה אצל אלוני (1980), עמ' 54. ובמקור היא נלקחה מ- W. Rudolph, Esra und Nehemia mit 3 Esra (HAT), Tuebingen 1949, p. 28.

1. ויבואו עליהם מעמי הארץ kai. evpisunh,cqhsan auvtou/j evk tw/n

a;llwn evqnw/n th/j gh/j

2. כי באיבה עליהם o[ti evn e;cqra| h=san auvtou/j

3. ויבואו עליהם (מילולית: ויחזקו אותם) כל עמי הארצות kai. kati,scusan

auvtou.j pa,nta ta. e;qnh ta. evpi. th/j gh/j

בהשוואה לתרגום השבעים נראה שיש לראות ב **בְּאִימָה** (עזרא ג 3) וב "באיבה" (עזרא ה 49)

שיבוש של "באים" לפיכך יש לקרוא את עזרא ג 3 "ובאים עליהם מעמי הארצות".<sup>77</sup>

לפי תיקון זה מתגלה לנו שהיה שיתוף פעולה בתחום הדתי-פולחני בין שבי ציון ובין עמי

**הָאָרְצוֹת** אשר נמצאו בארץ בדומה לעזרא החיצון. גרסה זו משתלבת יפה עם המסופר בעזרא ד

2 בדבר הצעת השומרונים לשיתוף בבניית המקדש.<sup>78</sup>

### (ב) התערבות צרי יהודה ובנימן (עזרא ד 5-1)

א וַיִּשְׁמְעוּ צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן כִּי-בָנִי הַגּוֹלָה בּוֹנִים הֵיכַל לַיהוָה אֵל־הַיִּשְׂרָאֵל. ב וַיִּגְשׁוּ אֶל-זַרְבָּבֶל אֶל-רֹאשֵׁי הָאֲבוֹת וַיֹּאמְרוּ לָהֶם נִבְנָה עִמָּכֶם--כִּי כָכֶם נִדְרֹשׁ לְאֵל הַיְכָם וְלֹא (וְלוֹ) אֲנַחְנוּ ז' בָּחִים מִיָּמֵי אֶסֶר תְּדַן מֶלֶךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פ' ה'. ג וַיֹּאמְרוּ לָהֶם זַרְבָּבֶל וַיִּשְׁוֹעַ וַיִּשְׁאַר רֹאשֵׁי הָאֲבוֹת לְיִשְׂרָאֵל--ל' א-לָכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בַּיִת לְאֵלֵינוּ פִי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנָה לַיהוָה אֵל־הַיִּשְׂרָאֵל פֶּאֶשֶׁר צָנְנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ-פָּרְס. ד וַיְהִי עִם-הָאָרֶץ--מֵרְפִים יָדֵי עַם-יְהוּדָה וּמְבִלְהִים (וּמְבַהֲלִים) אוֹתָם לְבָנוֹת. ה וְס' כָּרִים עָלֵיהֶם יוֹעֲצִים לְהַפֵּר עֲצָתָם--כָּל-יָמֵי כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרְס וְעַד-מַלְכוּת דָּרְיוֹשׁ מֶלֶךְ-פָּרְס.

לפי סיפור זה צרי יהודה ובנימן ביקשו להשתתף בבניין המקדש שבעבודתו החלו זרובבל וישוע אך נדחו על ידיהם. משום כך עם הארץ המרפים את ידי עם יהודה הפריעו לעבודת

הבניין כֶּל-יָמֵי כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ פָּרְס וְעַד-מַלְכוּת דָּרְיוֹשׁ מֶלֶךְ-פָּרְס (פס' 5).

יש לבדוק מי הם צרי יהודה ובנימן וכיצד הם קשורים לעובדות ההיסטוריות.

<sup>76</sup> טלשיר טוענת שהיחס החיובי לזרים נלמד גם מעזרא ו 8 מהצו של דריוש הדורש מהזרים לשתף פעולה עם שבי ציון בנוגע לבניית בית המקדש. עיין טלשיר (1999), עמ' 29.

<sup>77</sup> זוהי הצעתו של בייאר כפי שמובאת אצל אלוני (1980), עמ' 54. במקורה היא נלקחה מ- E. Bayer, Das Dritte Buch Esdras und Sein Verhaelthis zu den Buechern Esra Nehemia (Biblische Studien, 16, 1) Freiburg, 1911, pp. 24-25. גם באטן מחזיק בדעה זו. עיין באטן (1913), עמ' 109-114, 108.

<sup>78</sup> עניין זה יידון בהמשך העבודה בפרק שעוסק בעזרא ד 5-1.

### (1) זהותם של צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן

מתוך הכתובים משתמע שהמחבר מזהה את צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן עם צאצאי אותם מתיישבים שהובאו מאשור בשנת 722 לפנה"ס, המכונים במל"ב יז 29 "שמרנים".<sup>79</sup> ראייה לכך הם הדברים המושגים בפיהם של הפונים אל זרובבל בעזרא ד 2 החושפים את מוצאם הלא ישראלי: **וְלֹא (וְלֹא) אֲנַחְנוּ זְבָחִים מִיְמֵי אֶסְרָח מֶלֶךְ אֲשׁוּר הַמַּעֲלָה אֲתָנוּ פִּהּ**.<sup>80</sup> לפי דעתו של המחבר, אוכלוסייה זרה זו נטמעה באוכלוסייה הישראלית המקומית שלא הוגלתה בגלות זו, בשנת 722 לפנה"ס, שכן המחבר מציג אותם בפס' 2 כזבחים לאלוהי ישראל מקדמת דנא. ישנם המקצינים עמדה זו וטוענים שמחבר היחידה, הכרוניסט, מייחס קטע זה לפירוד השומרונים שהיה קיים או שמועדו קרוב לימיו לפיכך הוא זורע יסודות אנטי-שומרונים.<sup>81</sup> ישנם חוקרים המטילים ספק בזיהויים זה של צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן עם השומרונים.<sup>82</sup> שכן לא ייתכן שהשומרונים קרי צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן, יכלו למנוע את בניין בית המקדש. חוקרים אלה מתבססים על הנימוקים הבאים:<sup>83</sup>

- לא נראה שרשות מחוזית כמו השומרונים תנסה לסכל הוראה שניתנה על ידי

המלך.<sup>84</sup>

<sup>79</sup> יוסף פלביוס מזהה אותם כשומרונים. עיין פלביוס (1955), עמ' 84-86. גם אלט סובר שצָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן הם הנוכרים שהובאו לשומרון. עיין אלט (1953), עמ' 321. קוגינס מוסיף "אם קטע זה מכוון נגד השומרונים הרי ניסוחו המקני להפליא". קוגינס (1975), עמ' 66.

<sup>80</sup> רוטשטיין רואה במילים "מימי אסרחדן מלך אשור המעלה אותנו", תוספת מגמתית מאוחרת וכי הנוסח המקורי היה "ולו אנחנו זבחים פה", היינו – על הר הבית. אם נכונה קריאה זו אזי היה שיתוף בין שבי ציון לבין מתיישבים אלו. עמדתו של רוטשטיין מובאת במאמר של אלוני (1980), עמ' 56. במקורה היא נלקחה מ-

D.J.W. Rothstein, *Juden und Samaritaner*, Leipzig, 1908, p. 29.

<sup>81</sup> זוהי עמדתו של גרסיאל המרבה לדבר על המחלוקת בין שבי הגולה לבין השומרונים ועל הקשר של זה לכרוניסט. עיין גרסיאל (1997), עמ' 296-303.

<sup>82</sup> למשל אוסטרלי ומונטגומרי. מונטגומרי טוען שאין הוכחה שצָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן הינם השומרונים. הוא מוסיף שסנבלט ואחיו רודפי שררה ושנאתם הייתה כרוכה בקנאה מדינית. In the first place, while it is popularly assumed that the adversaries of the Jews in their pious attempts to restore Jerusalem were the Samaritan sectaries, it is to be observed that this supposition rests upon a very few statements, all of a doubtful nature.

<sup>83</sup> נימוקים אילו מופיעים אצל אלוני (1980), עמ' 46. יש לציין שהנימוקים שאלוני התבסס עליהם שכן הם תקפים בין אם מדובר בשומרונים ובין אם לאו.

<sup>84</sup> עיין אוסטרלי (1932), עמ' 88. יש לי קושי לקבל את דברי אוסטרלי כראיה שכן פחות שומרון אינה רשות מחוזית. כמו כן, כמו בפרק ה השלטונות המקומיים הם שמפריעים.

- אין שום רמז לתלונתם של שבי ציון בפני פחת עבר הנהר או בפני השלטונות המרכזיים על הפרעות השומרונים בבנין המקדש שוודאי היו דואגים לביצוע מצוות המלך.
- חגי שמדרבן את העם לבנות את בית המקדש בשנת 520 לפנה"ס בא אליהם בטענות קשות על כך שהם יושבים בבתי ספונים ואילו **נְהַבִּית הַזֶּה, תָּרַב** (חגי א 4), ומטיל את האחריות עליהם. אין שום נימה של אשמה בדבריו של חגי על התנכלות השומרונים. כמו כן העם אינו מצטדק בעובדה זו ומסביר לחגי שהמצב הכלכלי הקשה הוא הגורם לעיכוב בבניית המקדש.

הסברה האחרת של **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן**, שאינה מתקבלת על הדעת, מזהה את **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** עם העמים מסביב: העמונים המואבים האשדודים ויתר עמי הארצות.<sup>85</sup> סביר לקבל את הדעה לפיה **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** הם השומרונים מאחר שהיא משתמעת מהכתובים עצמם. מכל מקום קרוס מסיק שהבעיות שמעלה הקטע הנדון מורכבות, ואין להסיק מסקנות ברורות באשר לזהותם של ה"צרים".<sup>86</sup>

## (2) הסיבה לדחייתם של **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן**

הסיבה לדחייתם של **צָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** אינה מצוינת במפורש בפסוקים אלה. ישנם מספר הסברים לדחייה זו:

- על פי הכתוב נראה כי הנימוק לדחיית השומרונים הוא מדיני: איסור מטעם המלכות. הנימוק מתבסס על תשובת ראשי היהודים לבקשת השומרונים: **לֹא-לְכֶם וְלָנוּ לְבָנוֹת בֵּית לְאֵל הֵינוּ כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לַיהוָה אֵל הַיִּשְׂרָאֵל פֶּאֶשֶׁר צָנְנוּ הַמֶּלֶךְ פּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ-פָּרֶס (עזרא ד 3).**<sup>87</sup> כך מסביר קלוזנר: "כורש התיר לשוב ליהודה בלבד ולהקים את ירושלים ואת בית המקדש, אבל לא נתן רישיון לקומם מלכות דויד ושלמה. ועל כך

<sup>85</sup> עיין חורגין (תש"י), עמ' 47: "ואולם עמי הארצות, שעל הנישואים עימהם יצאה הגזרה, היו העמים השכנים, שהיו עובדי עבודה זרה. מנחמיה יש לראות, שגזרה זו חלה על הנשים המואביות והעמוניות והאשדודיות. הללו הם צרי יהודה וירושלים". פירוש זה מתבסס על נחמיה יג 23 לפיו נערכו נישואים מעורבים עם אשדודיות, עמוניות ומואביות. דעה זו אינה מתקבלת על הדעת מכיוון שבלתי הגיוני הוא שעמים זרים כעמונים וכמואבים יבואו לירושלים ויציעו ליהודים לשתפם בבניית בית המקדש, כמו כן לא ברור כיצד יכלו העמונים והמואבים להביא טיעון ככתוב בקטע זה: "כי ככם נדרוש לאלוהיכם", שהרי טיעון מסוג זה היה מעמידם ללעג בעיני היהודים. עיין פתל (1972), עמ' 19.

<sup>86</sup> עיין קרוס (2002), עמ' 55. הוא מציין כאמור, שהקטע מעיד על סירוב לערב נוכרים ב"ענייני קודש", בדומה לפולמוס המובא בספר עזרא נגד עירוב **זָרַע הַקִּי** בנוכרים.

<sup>87</sup> כך הבין את הדבר גם יוספוס: "כי רק להם ניתנה פקודה, תחילה על ידי כורש ועכשיו על ידי דריוויש, לבנות את בית המקדש" עיין פלביוס (1955), עמ' 86.

הייתה ההתאחדות עם השומרונים אפילו אך לבניין המקדש, נחשבת בעיני הפרסים להרחבת הרישיון בכוונה מדינית. אילו באה הדחייה מתוך נימוק דתי בלבד, היה בעל ספר עזרא מבאר את סיבת הדחייה בדברים יותר ברורים, כדרכו בכל עניין דתי טהור...<sup>88</sup> כמו כן בתשובתם של זרובבל וחבריו: **אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה** המילה **יַחַד** מרמזת לדעתו שזרובבל וחבריו היו מוכנים לבנות את בית המקדש יחד עם "הנשארים בארץ" אך לא עם השומרונים נתיני "פחוות שומרון".<sup>89</sup> ותשובתם היא סיוע חזק לדעתו של קלוזנר שסיבת הדחייה של השומרונים הייתה גם מדינית ולא דתית-גזעית בלבד: זרובבל וחבריו חששו להתנגשות מדינית עם הציווי של מלכות פרס. באטן מגיע לאותה מסקנה של קלוזנר אך עם שינוי הגרסה. הוא טוען שנוסח המסורה לפסוק זה **פִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה** עלול לרמוז על קבלת הצעת השומרונים לבניית בית המקדש:

*יחד means 'together' and would rather imply the acceptance of the offer.*<sup>90</sup> באטן מציין שגרסת עזרא החיצון לפס' 3 בעזרא ד מתקבלת יותר על הדעת מנוסח המסורה. שכן במקום לגרוס **אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה**, המתרגם של עזרא החיצון הבין את הביטוי במשמעות של אנחנו לבד נבנה: ( $\mu\omicron\nu\omicron\iota$  – לבד). על פי נוסח זה דחיית השומרונים מובנת בצורה חד משמעית. עניין זה מביא את באטן למסקנה שהמניע לדחייה הינו פוליטי. אני מסכימה עם באטן בנוגע לעובדה שפירוש עזרא החיצון מתקבל על הדעת ומדגיש באופן חד משמעי את סירובם של שבי ציון לשיתוף שלא כמו נוסח המסורה.

- חוקרים אחרים מסבירים את הסירוב על רקע חברתי. רקע זה מסביר את הסכסוך בין היהודים והשומרונים. מפתחה של דעה זו היה אלט, שלדעתו נוצר הסכסוך כתוצאה מהתנאים המדיניים החדשים שנוצרו בארץ לאחר חורבן ממלכת אפרים וממלכת יהודה.<sup>91</sup> **צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** לפי דעה זו, הם השכבה העליונה הנוכרית ששלטה בארץ בזמן הגלות והם נבדלו מהשכבה הישראלית הנמוכה. הממלכות ששלטו בארץ, הן הבבלית והן הפרסית, אישרו לשכבה העליונה שמצאו מהתקופה האשורית את זכויות היתר שלה. הסכסוכים מסתברים מבחינה היסטורית ומשפטית כתוצאה מחוסר ההתאמה בין הסדרים שפעלו במשטר הבבלי לבין המשטר הפרסי. רישיון כורש לעלייה ולבניית המקדש, היווה איום לשכבה השלטת פגע אם כך בזכויותיה וסיכן את מעמדה.

<sup>88</sup> עיין קלוזנר (1963), עמ' 198.

<sup>89</sup> עיין שם, שם.

<sup>90</sup> באטן (1913), עמ' 128.

<sup>91</sup> עיין אלט (1953), עמ' 321.

יש המנסים למצוא בדחיית השומרונים שורשים היסטוריים עתיקים: המשך השנאה בין יהודה ואפרים. דעה זו נתקבלה לדוגמה על ידי טורי ותומסון.<sup>92</sup> תומסון רואה בדחיית השומרונים את המשך הקנאה בין יהודה ואפרים, אך מעיר שהיא עומדת בניגוד להזמנת יאשיהו להגיגת הפסח בירושלים. The rejection of the proffered assistance by Zerubbabel was directly at variance with Josiah's comprehensive invitation to the inhabitants of Northern Palestine to join in celebrating the Passover, and was a continuance of the feud in which Ephraim envied Judah and Judah vexed Ephraim.<sup>93</sup>

השקפה המתרצת את אי קבלת השומרונים בגורמים דתיים לאומיים: פחדם של היהודים מפני איבוד הזהות העדתית והלאומית על ידי הכנסת השומרונים. הייתה זו שעת חירום מבחינה לאומית ודתית. שבי ציון חששו מפני איבוד הזהות העדתית והלאומית על ידי הכנסת השומרונים.<sup>94</sup> החשש להיטמע בבלייל העמים הרב בד בבד עם שמירת הייחוד הלאומי כמיעוט קטן בעל הרגשת עליונות הייתה צו השעה, וטבעי הדבר שבזמנים קשים יקפידו יותר מאשר בזמנים כתיקונם.<sup>95</sup> ברוקינגטון המקבל נימוק זה מסביר את העניין במילים אלה: A strong sense of purity of race and religion possessed the Jews who had returned from exile בדרך דומה הולך גם טלמון The motive was mainly religious or communal. עמדתו של טלמון מתבססת על תשובתו של זרובבל: **כִּי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לַיהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל**. לדעתו המילה **יַחַד**:

. Is here plainly in apposition to אנחנו and means we the community . לדעתו מונח זה מציין את בני הגולה כגוף, עדה סגורה, ומשמעותו כאן היא לדעת טלמון, בדומה למשמעותו במגילות מדבר יהודה: קבוצת אנשים הקשורים יחד בברית, או עדה אחת.<sup>97</sup> פתל מסביר את דחיית השומרונים במצב בו היו היהודים נתונים אז. הייתה זו שעת חירום מבחינה לאומית ודתית. שמירת הייחוד הלאומי הייתה צו השעה, וטבעי הדבר שבזמנים קשים יקפידו יותר מאשר בזמנים כתיקונם.<sup>98</sup> כידוע בספר עזרא וכמוהו

<sup>92</sup> עיין תומסון (1919), עמ' 28 וטורי (1910[1970]), עמ' 322.

<sup>93</sup> תומסון (1919), עמ' 28.

<sup>94</sup> אופנהיימר מסביר זאת ברתיעתם של היהודים מעבודת האלילים של השומרונים. עיין אופנהיימר (תשכ"א),

עמ' 31-32. כמוהו סובר גם באומן. עיין באומן (1964), עמ' 597.

<sup>95</sup> עיין פתל (1972), עמ' 31.

<sup>96</sup> ברוקינגטון (1969), עמ' 72.

<sup>97</sup> טלמון (1953), עמ' 135-136.

<sup>98</sup> פתל (1972), עמ' 31.

בנחמיה ישנה הבחנה בין זרע הק' דש, המתייחס לשבי ציון לבין שאר התושבים החיים בארץ שלא עברו את חוויית הגלות. שבי ציון לא קיבלו לתוכם זרים וחלקו השני של ספר עזרא ובנחמיה אף אסרו נישואים עימם. הגישה הבדלנית עוברת כחוט השני לאורך כל ספר עזרא-נחמיה. עניין זה מודגש ביתר שאת בנישואים שנערכו בין ההנהגה לבני הארצות: **פִּי-נִשְׂאוּ מִבְּנֵי תִּיָּהֶם לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זֵרַע הַק' דָּשׁ בְּעַמֵּי הָאָרְצוֹת וַיֵּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הִיָּתָה בַּמַּעַל הַזֶּה—רְאשׁוֹנָה** (עזרא ט 2). הוא מתבסס על כך שאין היהודים מזכירים את הנימוק הדתי. הוא מוסיף שכתוצאה מהדחייה באה שנאה מצד השומרונים שהלכה והעמיקה עד לפרוד המוחלט.

קויפמן קושר אף הוא את דחיית השומרונים בנימוקים דתיים, אלא שבניגוד לאחרים סבור קויפמן שבתקופה זו לא היו השומרונים עובדי אלילים. בניגוד לדעות הקודמות שהובאו לפיהן השומרונים בתקופת שיבת ציון היו עובדי אלילים. נהפוך הוא מחבר ספר עזרא רואה בשומרונים כמתייהדים, וראיה לכך היא עזרא ד 2 שם על פי המחבר, מצהירים תושבים זרים אלה לשבי ציון **פִּי כָכֶם נִדְרֹשׁ לְאֵל הַיְיָכֶם** ומפני זה רק הם ולא עמים אחרים מבקשים חלק במקדש בירושלים.<sup>99</sup> מסקנתו של קויפמן היא שפרשת דחייתם תובן רק אם נניח שבתקופה זו עדיין לא היה קיים הגיור הדתי והשומרונים לא היו גרים אלא מתייהדים. לפי מל"ב יז השומרונים קיבלו את **מִשְׁפַּט אֵל הַיְיָ אֱרֶץ וְאֵת פֹּלְחָנָם כְּעֹבְדֵי אֱלִילִים**, אבל את דת ישראל בהווייתה ההיסטורית לא קיבלו. הם ישבו באדמת ישראל כעם נפרד ובלתי תלוי בישראל. שבי ציון אינם יכולים לראות בשומרונים כשווים מאחר והשומרונים לא שותפו בברית בין עם ישראל לה'. למעשה נקודת המוצא שלו היא שהשומרונים הם נוכרים ללא שום גורם ישראלי בקרבם. קויפמן מוסיף שהסיבה הנוספת לדחייתם היא לאומית: שאלת משפט הגרים בישראל היא גם שאלת זכותם לנחול נחלה בארץ ישראל. עם ישראל צפה להורשת העמים הנוכריים מעל אדמתו. מכאן שהיה ניגוד לאומי עמוק בין היהודים נושאי תקוות הגאולה ובין העמים שהחורבן הנחיל להם אדמת ישראל, והשומרונים בכלל זה. בבקשתם ליטול חלק בבניית המקדש גלומה הדרישה לאשר את חלקם בירושלים ובארץ ולכן הייתה התשובה שלילית. להלן סיכום דבריו של קויפמן כלשונם: "לדחיית השומרונים היה טעם פולחני וטעם לאומי-משיחי ובכל זאת אין בשני הטעמים האלה יחד לבאר את הריב עם השומרונים אם לא נניח עם זה, שהגיור הדתי לא היה קיים עדיין באותו זמן".<sup>100</sup>

<sup>99</sup> עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 197.  
<sup>100</sup> קויפמן (תשט"ז), עמ' 197.

• מחקר סוציולוגי של סמית-כריסטופר בנושא איסור החיתון עם נשים נוכריות העלה את נושא חוקי הירושה והדאגה כי האדמות השייכות לשבי ציון עלולות להיות מועברות לזרים בעקבות תהליך של ירושה.<sup>101</sup> נקודת המוצא של המחקר היא טענתו של בלנקיסופ: We should...bear in mind the important social and economic factors involved. Since according to Priestly law (Num. 27.1-11) daughters could in certain circumstances inherit, exogamous marriage could lead to alienation of family property, a concern also reflected in the stories in Genesis 12-50 about the ancestors. The situation obtaining at the time of Nehemiah, when the priesthood was involved in intermarriage with non Judean families (Neh. 13.4,28) reminds us also that control of the temple, an obviously crucial issue, could have played a part in discouraging such marriages in the ranks of the clerical and lay aristocracy.<sup>102</sup> חשש זה נובע, לדעתו של כריסטופר-סמית, מכך ששבי ציון מהווים קבוצה בעלת זכויות יתר, שכן היא נתמכת על ידי הפרסים ועליהם לשמר על מעמד זה על ידי שמירת הקרקעות שבבעלותם. לעומתו וויליאמסון מציג מצב הפוך שבו היתרון החברתי והכלכלי היה מצוי בידיהם של אלו שלא גלו, דבר שהגביר את חששם של שבי ציון מפני התבוללות: The danger of assimilation...was heightened by the economic power wielded by some of those who are here labeled 'the peoples of the land'. During the exile foreign landlords had apparently assumed control of a good deal of the territory of Judea, and the difficult economic circumstances that the returned exiled faced could soon have placed them at the mercy of these powerful neighbors.<sup>103</sup> מעמד החברתי-כלכלי של שבי ציון כגולים ערער את ביטחונם ונתגלו סימני התפוררות וטראומה אשר נענו באמצעות אימוץ גישה בדלנית כלפי תושבי הארץ, בעלי המעמד האריסטוקראטי.

לדעתי, הצהרת כורש אין בה הוראה ברורה לכך שההיתר לבניית בית המקדש ניתן אך ורק לשבי ציון. כלומר, אין איסור לַצָּרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן להשתתף בבניית בית המקדש. ככתוב בעזרא

<sup>101</sup> עיין סמית-כריסטופר (1994), עמ' 260.

<sup>102</sup> בלנקיסופ (1988), עמ' 176-177.

<sup>103</sup> וויליאמסון (1985), עמ' 160.

א 3: מִי-בְכֶם מִפֶּל-עַמּוֹ יְהִי אֵלָּהּ הָיוּ עַמּוֹ וַיַּעַל לִירוּשָׁלַם אֲשֶׁר בִּיהוּדָה וַיִּבְנוּ, אֶת-בַּיִת יְהוָה אֵלָּהּ הִי יִשְׂרָאֵל...<sup>104</sup>

עמדתו של קלוזנר כי שיתוף השומרונים בבניית המקדש הייתה נחשבת בעיני הפרסים להרחבת הרישיון בכוונה מדינית, מעלה קושי – היכן הכוונה המדינית? כל רצונם של השומרונים היה שיתופם בבניית אובייקט דתי-פולחני לכן אין להעלות על הדעת שהפרסים יפרשו בקשה זו בהרחבת הרישיון בכוונה מדינית. מלכי פרס נודעו כנותני חירות לעמים הנשלטים על ידם בכל הנוגע לדת.

לדעתי ניתן להפריך גם את הטענה כי דחיית השומרונים מבוססת על שורשים היסטוריים עתיקים: המשך השנאה בין יהודה ואפרים שכן אין השומרונים מהווים המשך ישיר לממלכת אפרים, כאמור **צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** הכילו ברובם הגדול מתיישבים שבודאי לא ידעו דבר על השנאה בין יהודה לאפרים.

לסיכומו של עניין, יש קושי להגיע להכרעה לגבי הסיבה לדחייתם של **צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן**. מצד אחד לא נאמר בספר עזרא שהם עובדי אלילים. נהפוך הוא הם מעידים על עצמם שהם זובחים לה' מאז שהגיעו לשומרון. כמו כן שבי ציון אינם מאשימים את **צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** בפולחן סינקרטיסטי ככתוב במל"ב יז. אם נרחיק לכת לא נמצא בכל ספר עזרא-נחמיה האשמה בפולחן סינקרטיסטי. מדוע?

לדעתי אין עבודת אלילים בישראל החל משיבת ציון. החוזרים מן הגלות הפנימו את הלקח והיו עובדי ה' הם רצו להקים מקדש בירושלים, ולא במות, על פי דרישת התורה, לפיכך נראה לי שמה שהפריע למחבר הוא העובדה ש**צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** לא השתייכו במוצאם האתני לבני ישראל ומשום כך הצטיירו בעיני שבי ציון כטמאים. לפיכך אין לערבבם בקהל **זָרַע הַקֶּדֶשׁ** ששבו מגלות בבל.<sup>105</sup> אפשרות נוספת לאימוץ הגישה הבדלנית היא חששם למעמדם החברתי-כלכלי בשל היותם גולים. אימוץ גישה זו כלפי תושבי הארץ היא התשובה והפתרון לסימני ההתפוררות והטראומה שגילו שבי ציון.

### (3) הקשר שבין מל"ב יז לעזרא ד 5-1

הקשר בין מל"ב יז לעזרא ד 5-1 שנוי במחלוקת. במחקר ישנן שתי דעות עיקריות:

<sup>104</sup> אופנהיימר מתייחס לדברי שבי ציון ל**צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** אשר ביקשו להצטרף לבניית בית המקדש בעזרא ד 3: **...כְּאֲשֶׁר צִוְּנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ-פָּרַס**. לדעתו טענתם כי הציווי לבניית בית המקדש הופנה אליהם בלבד **צִוְּנוּ** אינו חלק מסעיפי הצהרת כורש, הוא פרי הבנתם בלבד, ומטרתה להסוות את הסיבה האמיתית לדחייתם את **צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן** אותה חששו להזכיר. עיין אופנהיימר (תשכ"א), עמ' 28.

<sup>105</sup> עיין כוגן (2002), עמ' 30-32.

(א). דעה שתומכים בה מספר לא מועט של חוקרים, אומרת שמל"ב יז 24-33 ועזרא ד 1-5 משלימים זה את זה. לדוגמה ראולי טוען שיש מקום לסברה שמל"ב יז הינו תוספת בתר-גלותית לספר מלכים המשקפת את המרירות הגוברת של זמנים מאוחרים. ראולי, התכוון לזמנם של עזרא ונחמיה ולסירובם לשתף את הזרים בבניית בית המקדש.<sup>106</sup>

זוהי גם עמדתו של טלמון: "המסורת במל"ב יז אינה כלל עדות היסטורית בלתי משוחדת ולא עדות בת זמנם של המאורעות שהיא מתארת אותם, אלא כתב פולמוס, הוא שנערך בתקופת שיבת ציון ובעצם הימים ההם שולב בספר מלכים כדי לספק לשבי הגולה עילת דה יורה לדחייה דה פקטו כלפי תושבי הארץ".<sup>107</sup> הוא מביא חיזוק לעמדתו מעזרא ד 3 שם אומרים זרובבל וישוע, ראשי האבות, אל ישראל: **לֹא-לְכֶם נָלְנוּ לְבָנוֹת בְּיַת לְאֵל הַיְנוּ פִי אֲנַחְנוּ יַחַד נִבְנֶה לִיהוָה אֵל הַיִּשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוְּנוּ הַמֶּלֶךְ כּוֹרֵשׁ מֶלֶךְ-פָּרָס.** היינו אין בניין הבית עניין משותף לכל היושבים בארץ, אלא לעם ישראל. בדברים אלו ישנה נימת התנכרות לְצָרֵי יְהוּדָה וּבְנֵימָן.<sup>108</sup>

כאמור, במל"ב יז 40-41 נאמר שהתושבים הזרים הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יִרְאִים אֶת-יְהוָה וְאֶת-פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עֲבָדִים הַיְנוּ הפולחן הסינקרטיסטי שאימצו הופך אותם לחוטאים בעיני המחבר.<sup>109</sup> המחבר מוסיף שאת הפולחן הזה אימצו גם בניהם ובני בניהם **עַד הַיּוֹם הַזֶּה,** ביטוי שמופיע בפרק שלוש פעמים: בפס' 23, 34, 41. על פי גישה זו מל"ב יז 24-41 בא להסביר את הסירוב של שבי ציון לשתף את הזרים בעבודת המקדש. צ'יילדס שעמדתו מחזקת את דעתו של טלמון, מתייחס במאמרו לשימוש בנוסחה **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** לתפקידה.<sup>110</sup> כאמור, הוא סבור שהיא באה להעיד על ניסיון אישי של "עד ראיה שסיפח אותה אל מסורת שהייתה בידו" ובכך ביקש לאשש את מהימנותה בעיני בני דורו. לדעתו מכאן מתנסחת, כאילו מאליה, ההשערה כי בנוסחה המשולשת במל"ב יז ובהערה הפולמוסית בנוגע לפולחן הסינקרטיסטי שמאומץ גם על ידי **בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְּנֵיהֶם** של הזרים, נראים רישומי היד של מסדר מבני יהודה שחי בימי שיבת ציון.

<sup>106</sup> ראולי (1962), עמ' 212.

<sup>107</sup> טלמון (תשל"ד) עמ' 27.

<sup>108</sup> נימה זו מתפרשת יפה על רקע החיכוכים בענייני דת, מקדש וקודשים מאז קיומן הנפרד של ממלכות ישראל ויהודה. חיכוכים אלה גברו עקב השינוי הדמוגרפי שחל בישראל בעקבות הפיכתה לפחוה אשורית, וסביר להניח שהחריפו עוד יותר בעקבות חורבן המקדש ושהותם של חלק מבני יהודה בגלות בבל. אולם ההתנכרות בעלת הגוון הלאומי דתי הייתה משנית, לפחות בתקופה הראשונה של שבי ציון, כעולה מן העובדה, שספר עזרא-נחמיה אינו מדגיש היבט זה ביחסים שבין יהודה לבין ה"יתבין בשמרין".

<sup>109</sup> לדעתי הכינוי **הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה** מרמז על הזלזול שרוחש המחבר כלפי התושבים הזרים לפיכך זה מחזק את הדעה הרווחת שישנו פולמוס כנגד העמים הזרים וצורת פולחנם.

<sup>110</sup> עיין צ'יילדס (1963), עמ' 292. מצאתי לנכון להביא את דעתו שוב גם בהקשר זה בשל הרלוונטיות שלה לעניין הנדון.

זה מספק את ההסבר לגישה הבדלנית בתקופת שבי ציון, בנוגע לאי שיתופם של זרים בבניית בית המקדש, ובנוגע לנישואי תערובת.<sup>111</sup>

(ב). האסכולה השנייה טוענת שאין כל חובה לפרש את עזרא ד כתלוי במל"ב יז או כמשלים אותו. כוגן שדוגל בדעה זו, טוען שישנן סיבות טובות המצביעות על אי תלותם של שני הכתובים זה בזה.<sup>112</sup> עזרא ד 5-1 מבוסס על מידע שונה מזה שבמל"ב יז והוא נתחבר בחוג אחר וככל הנראה בזמן אחר. להלן הראיות שמביא כוגן לביסוס עמדתו:

- שמות המלכים האשורים המוזכרים שונה בשני המקורות. בעזרא ד 5-1 ובעזרא ד 9, במבוא למכתבו של רחום מוזכרים שני מלכי אשור בשמותיהם: אסרחזון ואסנפר (הוא אשורבניפל). לעומת זאת במל"ב יז מוזכרים את מלך אשור אך ללא שמו הפרטי.<sup>113</sup>
- רשימת ארצות מולדתם של הגולים שבבעזרא ד 9 שונה מזו שבמל"ב יז. בעזרא ד 9 הגולים הם: **דִּינְיָא וְאַפְרִסְתְּכִיָּא טַרְפְּלִיָּא אַפְרָסִיָּא** (הכוונה לדיינים, לחוקרים, ליועצים ולפקידים) שהובאו מ: **אַרְכוּי (אַרְפְּנִיָּא) בְּבִלְיָא שׁוּשַׁנְכִיָּא דְהוּא (דְהִיָּא) עֲלִמְיָא** ובמל"ב יז 24: **מִבְּבֶל וּמִפּוֹתָה וּמִעֵנָא וּמִחֲמַת וּסְפָרְוּיָם**.
- למרות ששבי ציון דחו את בקשתם של הזרים להצטרף לבניית המקדש, לא נטען נגדם שהם עובדי אלוהים אחרים כפי שמצוין עליהם במל"ב יז.
- הסיבה למתיחות בין ירושלים לשכנותיה בימי שיבת ציון אינה עבודת אלילים, יתר על כן היו נישואי תערובת, אפילו בין בני משפחות כוהניות מכובדות שנישאו לבנות שומרון כפי שמצוין בנחמיה יג 28.

לדעתו של כוגן התיאורים בעזרא ד הם חיבור עצמאי בעל גישה היסטוריוסופית מיוחדת לו. ספר עזרא מביא את קורות שבי ציון ומאבקם לחדש את חיי הפולחן בירושלים על פי הפירוש של תורת משה. אופייה הבדלני והתנגדותה לכל מגע עם הזרים באה לידי

<sup>111</sup> אשל מתקשה לקבל את העובדה שהנימה האנטי-ישראלית הקיימת בנאום זה קשורה להתעצמות הוויכוח שבין שבי ציון ויושבי שומרון כפי שבאה לידי ביטוי בספר עזרא. מכיוון שבעזרא ד זרובבל אינו דורש מִצְרֵי הַיְהוּדָה וּבְנֵימָן להפסיק לעבוד אלילים, ואף נחמיה לא טען שסנבלט חטא בסינקרטיזם. עורך הפרקים הראשונים (א-ו) של ספר עזרא האשים את אנשי שומרון ברוב הצרות שבאו על שבי הגולה. אם ניתן היה להאשים את אנשי שומרון גם בסינקרטיזם דומה שהוא היה מאמץ האשמה זו. לפיכך דומה, שהאשמה שכל תושבי השטחים שהיו בעבר חלק מממלכת ישראל חוטאים בסינקרטיזם, הוטחה לפני תקופת שיבת ציון, ככל הנראה בתקופה שעדיין היו גולים ששמרו על מורשתם המסופוטמית. מציאות זו כבר לא הייתה קיימת בסוף המאה השישית לפנה"ס. עיין אשל (1994), עמ' 60.

<sup>112</sup> עיין כוגן (תשס"ב) עמ' 29-30.

<sup>113</sup> דיון בעזרא ד 9 יובא בהמשך.

ביטוי גם בניסיונם להוציא את הנשים הנוכריות שנישאו לבני הגולה (עזרא ט-י, נחמיה י 31, יג 23-28).

לא ניתן לשלול על הסף את דעתם של אלו שאינם רואים קשר בין מל"ב יז לעזרא ד 5-1. הנימוקים שהביא כוגן הגיוניים אך אינם משכנעים מספיק. בנוגע לנימוק הראשון של כוגן, אין וודאות לסברה כי המלך עליו מדובר במל"ב יז 5 הוא שלמנאסר ובאותה מידה לא ניתן להוכיח כי מדובר באסרחזון או באסנפר. באותה מידה ניתן לטעון גם לגבי הנימוק השני של כוגן, ידוע על מספר גלים של הגליות אשוריות וייתכן שהמקומות הנזכרים בעזרא ד 9 שייכים לאחד מגלי ההגליה שהתרחשו בסביבות 722/721 לפנה"ס. הנימוק השלישי של כוגן הדן בסיבת דחיית בקשתם של הזרים על ידי שבי ציון הוא בעייתי שכן ישנה עמימות במקרא בנוגע לסיבה שכן היא אינה מצוינת במפורש והיא רק ניתנת להשערה. לכן לא ניתן לשלול את הסברה כי הסיבה לדחייתם היא דתית אך מצד שני לא ניתן להוכיח אותה שכן גם לא נאמר שהסיבה לדחייתם היא דתית – בשל עבודת אלילים.

אני מקבלת את גישתם של אלו הטוענים שמל"ב יז ועזרא ד 5-1 משלימים זה את זה ומתוארכים לתקופה הפרסית. מל"ב יז 24-41 מספק הסבר לגישה הבדלנית שבתקופת שבי ציון כלפי הזרים שהובאו על ידי האשורים בשנת 722 לפנה"ס. הביטוי **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** קושר בין שני הפרקים.<sup>114</sup> לפיכך נראה שהן עזרא ד 5-1 והן מל"ב יז 24-41 אינם פולמוסיים אלא הם אנטי-שומרונים ביסודם בשל ההתמודדות הישירה שלהם עם בעיית הזרים.

### (ג) כתב השטנה לארתחשסתא (עזרא ד 7-23)

ז ובימי ארתחששתא כתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כנו תו על-ארתחששתא מלך פרס וכתב, הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית.

ח רחום בעל-טעם ושמישי ספרא כתבו אגרה חדה על-ירושלם--לארתחששתא מלכא כנמא.  
ט אדין רחום בעל-טעם ושמישי ספרא ושאר כנותהון--דיניא ואפרסתכניא טרפליא אפרסיא  
ארכוי (ארפויא) בבליא שושנכיא דהוא (דקיא) עלמיא. י ושאר אמיא די הגלי אסנפר רבא  
ויקרא והותב המו בקריה די שמרין--ושאר עבר-נהרה וכענת. יא דנה פרשגן אגרתא די  
שלחו עלוהי על-ארתחששתא מלכא--עבדיך (עבדך) אנש עבר-נהרה וכענת.

<sup>114</sup> עיין כוגן (1978), עמ' 43. במאמר זה מתייחס כוגן לנוסחה **עַד הַיּוֹם הַזֶּה** לפיה הוא מסביר שמל"ב יז הינו פולמוס כנגד תושבי ממלכת ישראל שהוגלו בשל חטאיהם ועד היום הזה. היינו עוד בגלות הינם חוטאים ועושים כמנהגייהם הראשונים. פירושו של כוגן לנוסחה שאינה עולה בקנה אחד עם פירושו של טלמון, אינו מתקשר לעזרא ד בשל דעתו לזמנו של מל"ב יז.

יב ידיע להוא למלפא די יהודיא די סלקו מן-לנתך עלינא אתו לירושלם קריתא מרדתא ובאישתא פנין ושורי אשכללו (ושוריא שכללו) ואשיא יחיטו. יג פען ידיע להוא למלפא די הו קריתא דך תתבנא ושוריא ישתכללו--מנדה-בלו והלך לא ינתנון ואפתם מלכים תהנזק. יד פען כל-קבל די-מלח היכלא מלחנא וערות מלפא לא אריך-לנא למחזא על-דנה--שלחנא והודענא למלפא. טו די יבקר בספר-דכרניא די אבהתך ותהשפח בספר דכרניא ותנדע די קריתא דך קריתא מרדא ומנהנזקת מלכין ומדנן ואשתדור עבדין בגוה מן-יומת עלמא על-דנה--קריתא דך התרבת. טז מהודעין אנתנה למלפא די הו קריתא דך תתבנא ושוריה ישתכללו ל קבל דנה--חלק בעבר נהרא לא איתי לך.

יז פתגמא שלח מלפא על-רחום בעל-טעם ושמישי ספרא ושאר פנותהון די יתבין בשמרין--ושאר עבר-נהרה שלם וכעת.

יח נשתונא די שלחנתון עלינא--מפרש קרי קדמי. יט ומני שים טעם ובקרו והשפחו די קריתא דך מן-יומת עלמא על-מלכין מתנשואה ומרד ואשתדור מתעבד-בה. כ ומלכין תקיפין הו על-ירושלם ושליטין בכל עבר נהרה ומדה בלו והלך מתיהב להון. כא פען שימו טעם לבטלא גבריא אלך וקריתא דך לא תתבנא עד-מני טעמא יתשם. כב וזהירין הו שלו למעבד על-דנה למה ישגא חבלא להנזקת מלכין.

כג אדין מן-די פרישגן נשתונא די ארתחששתא מלפא קרי קדם-רחום ושמישי ספרא וכנותהון אזלו בבהילו לירושלם על-יהודיא ובטלו המו באדרע וחיל.

יחידה זו כוללת שני מכתבי שטנה, האחד בפס' 7 (מכתב שאינו מפורש), והשני בפס' 8-16 (מכתב המובא במלואו) שנשלחו לארתחשסתא מלך פרס על ידי שכני יהודה כנגד בניית חומות ירושלים. לטענתם בניית החומה מהווה אקט מרדני שהשלמתה תסכן את שלטון המלך בעבר הנהר (פס' 16).<sup>115</sup> ביחידה זו, בפס' 17-22, נכללת גם תשובת המלך למכתבים שגרה אחריה תוצאות עגומות, השבתת בניית החומה זמנית. בחלק הראשון של התשובה קובע המלך להוציא צו לבדיקת הטענה בדבר מרדנותה של ירושלים, בדיקה שהעלתה שהצדק הוא עם כותבי השטנה. בחלק השני מסמיך המלך את רחום ושמישי לנסח צו לביטול בניית העיר (קריתא) ואף מפקיד אותם על ביצועו אלא שהוא מסייג הסמכה זו "עד מני טעמא יתשם" (עד אשר ממנו יינתן הצו). מכתבים אילו הביאו לידי ביטול היהודים ממלאכתם בכוח (פס' 23).

### (1) הסטייה הכרונולוגית בקטע

יחידה זו היא אנכרוניסטית, מחברו של עזרא ד 6-23 הקדים את ימי ארתחשסתא לימי דריוש, דבר שיצר את הסטייה הכרונולוגית. הסטייה נלמדת מהעניינים הבאים:

<sup>115</sup> שמות שולחי המכתבים אינם זהים שכן בפס' 7 בשלם מתקדת טבאל הוא כותב המכתב ואילו בפס' 8-16 רחום המזכיר ושמישי הסופר. לפיכך אין זה מן הנמנע שעברו מספר שנים בין מכתב אחד למשנהו ושהתחלפו העומדים בראש ה"יתבין בשמרין".

- פס' 24 מהווה חזרה מקשרת לפס' 5. פס' 24 המספר על ביטול בניית המקדש עד שנת שתיים לדריוש, הוא המשכו הישיר של פס' 5 שדן בהפרעות לבניית בית המקדש שהחלו בתקופת כורש.
- המלך הפרסי עליו מדובר בפס' 1-5 הוא דריוש ואילו בפס' 7-23 מדובר על ארתחשסתא שמלך אחרי דריוש.
- פס' 1-5 עוסקים בבניית בית המקדש ובדחיית בקשת השומרונים לעזור בבנייתו; ואילו פס' 7-23 עוסקים בבניית החומה. אם כך מה הקשר בין בניית המקדש לבניית החומה? אילו שני עניינים שונים המלמדים כי יחידת הפס' 7-23 אינה שייכת לקודמתה.<sup>116</sup>

## (2) כותבי מכתבי השטנה (עזרא ד 9-10)

**ט אָדִין רְחוּם בְּעַל-טָעַם וְשִׁמְשֵׁי סִפְרָא וְשָׂאָר כְּנֻתֵהוּן--דִּינִיא וְאַפְרִסְתְּכִינָא טְרַפְלִיָּא אֶפְרָסִיָּא אַרְכֹּי (אַרְפֹּיָא) בְּבִלְיָא שׁוּשַׁנְכִיָּא דְהוּא (דְּהִיָּא) עֲלִמְיָא. י וְשָׂאָר אֲמִיָּא דִּי הִגְלִי אֶסְנַפֵּר רַבָּא וְנִקְרָא וְהוּתַב הֵמוּ בְּקִרְיָה דִּי שְׁמֶרְיִן--וְשָׂאָר עֵבֶר-נְהֵרָה וּבְעֵנָת.**

בפס' 8-10 נמנים הכותבים את מכתב השטנה רְחוּם בְּעַל-טָעַם וְשִׁמְשֵׁי סִפְרָא וְשָׂאָר וְנִקְרָא וְהוּתַב הֵמוּ בְּקִרְיָה דִּי שְׁמֶרְיִן ובשאר עבר הנהר על ידי אשורבניפל, מלך אשור. פסוקים אלה מחזקים את ההנחה בדבר גלים של הגליות אשוריות לשומרון. מסקנה זו נבעה מעזרא ד פס' 2 ומל"ב יז פס' 24, בנוגע להתיישבותם של בני עמים שונים בשומרון שהוגלו על ידי מלך אשור. ראיה לכך היא שמות שונים של מלכים אשוריים בכל אחד מן הכתובים: שלמנאסר (727-722 לפנה"ס)<sup>117</sup>, אסרחדון (680-669 לפנה"ס), ואסנפר שזוהתו שנויה במחלוקת. בנוסף לכך פסוקים אלה וכמוהם עזרא ד 2 תורמים מידע לגבי הרכב האוכלוסייה בשומרון ועל תרבותה. ראיה לכך האוכלוסייה מורכבת ממספר רב של אומות שהובאו ממקומות שונים: במל"ב יז פס' 24 נאמר שהתושבים הובאו מְבַבְל וּמְפוּתָה וּמְעֵנָא וּמְחֻמַּת וּסְפִרְוּיָא. על פי עזרא ד פס' 9-10 התושבים הובאו מ:

- אַרְפֹּיָא, הם בני העיר ארך שבבל.
- בְּבִלְיָא, הם תושבי בבל.
- שׁוּשַׁנְכִיָּא דְּהִיָּא עֲלִמְיָא, בני העיר שושן שהיו עילמיים, בני ארץ עילם.

<sup>116</sup> רודולף טוען שמכתבים אלה שולבו בסיפור הקמת המקדש מכיוון שלמחבר סיפור הקמת המקדש לא נמצאו תעודות בנות המאה השישית לפנה"ס ועל כן השלים את החסר על ידי הבאת תעודות מאוחרות יותר הקרובות בתוכן לאירועי המאה השישית לפנה"ס. עיין בפירושו של רודולף אצל יפת (תשנ"ז), עמ' 224 ואצל אשל (תשנ"ד), עמ' 43.

<sup>117</sup> שלמנאסר נזכר בשמו זה במל"ב יז 3 אך ב- 4 ו-6 הוא נזכר בשם סתמי מֶלֶךְ-אֲשׁוּר ונראה שמדובר בסרגון השני (722-705 לפנה"ס) שהשלים את אשר לא סיים קודמו, שלמנאסר בשל מותו.

• **וְשָׂרָא אִמְיָא דִּי הַגְּלִי אֶסְנַפֵּר**, עמים נוספים שהובאו על ידי אסנפר שלא נזכר מוצאם.

### (3) זהותו של המלך אסנפר

כתבי היד הלוקיאניים של תרגום השבעים מזהים את אסנפר עם שלמנאסר "σαλμανασαρ". הדבר אינו מתקבל על הדעת מאחר שידוע ששלמנאסר התחיל את המצור ותוך כדי המצור מת ויורשו סרגון השלים את המצור.<sup>118</sup> סרגון הגלה את התושבים והביא בני עמים אחרים לשטח ממלכת ישראל.<sup>119</sup> רש"י (ובעקבותיו מצודת דוד) מזהים אותו עם סנחריב.<sup>120</sup> דעה זו אינה מתקבלת על הדעת שכן הבאת תושבים זרים מבבל על ידי האשורים על פי מל"ב יז הייתה בתקופתו של המלך סרגון ואין מידע על הבאת תושבים זרים בתקופת סנחריב. הדעה המקובלת היא שאסנפר הוא אשורבניפל.<sup>121</sup>

לסיכומו של עניין, בעזרא ד 5-1, 9-10 ניתן להבחין בקיומו של פולמוס אנטי-שומרני שכן במרכזו של הקטע עומדת סוגיית התמודדות עם מאבק רעיוני שבדרך זו או אחרת יש לו זיקה למציאות – העוינות ההדדית בין התושבים שהובאו לשטח ממלכת ישראל על ידי אסרחדון ואסנפר מלכי אשור לבין שבי ציון שעליה סופר גם בפרק ד' 4-5 וגם 9-10. העוינות באה לידי ביטוי בגישתם הבדלנית של שבי ציון כלפי התושבים שהוגלו לארץ באי שיתופם בבניית בית המקדש, ככתוב בעזרא ד 5-1. גישה זו הביאה לכתיבת מכתבי שטנה בפרק ד 9-10 מאת שכני יהודה למלך פרס כנגד שבי ציון כמחאה על בניית חומות ירושלים.

**צָרִי יְהוּדָה וּבְנֵימָן וְעַמֵּי הָאָרֶץ** מזהים עם התושבים שהובאו לשטחה של ממלכת ישראל על ידי מלך אשור בשנת 722 לפנה"ס, כלומר עם השומרונים, שאיתם התמודדו שבי ציון בבואם לארץ.

<sup>118</sup> גם במקורות החיצוניים יש אי בהירות בשאלה זו. ב"כרוניקין הבבלי" שנכתב כ- 200 שנה לאחר האירועים נאמר כי שלמנאסר החמישי כבש את שומרון בשנת חמש למלכותו. זהו הניצחון היחיד שמייחס היסטוריון זה לשלמנאסר החמישי.

<sup>119</sup> עמדתו של ראולי מהווה ביסוס נוסף לערעור עמדה זו שכן טענתו היא: Their places (של תושבי שומרון שהובאו על ידי מלכי אשור) of origin are different from those given in 2Kg 17? משמע, שהאפשרות שאסרחדון הוא שלמנאסר או סרגון נפסלת. עיין ראולי (1962), עמ' 216.

<sup>120</sup> הם מתבססים על משנה ידיים, ד, ד: "כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות".

<sup>121</sup> מונטגומרי מחזיקי דעה זו מציין: Ezra 4, 9f gives a list of peoples Settled in Samaria by Asenappar, who is now unanimously identified with Asshurbanipal מונטגומרי מוסיף שהזיהוי הוצע לראשונה על ידי ביסנקואט. עיין מונטגומרי (1968), עמ' 52 הערה 16. כמוהו סובר גם ברוקינטון: Osnappar: to be indentified with Ashurbanipal (669-626 BC). נראה שחל שיבוש בשם. ה- ר' שבסיום השם הופיעה במקום הלמד, ומקורה כנראה בהשפעת הפרסית בה מתחלפים שני הגאים אלה. עיין ברוקינגטון (1969), עמ' 75. בדעה זו תומכים גם חוקרים כגון: באטן (1913), עמ' 127; גסט (1925), עמ' 16 הערה 2; ואלט (1953).

## ג. ימי עזרא ונחמיה (עזרא ז – נחמיה יג)

תחילתה של יחידה זו היא בהגעתו של עזרא לירושלים בשנת שבע לארתחשסתא, שנת 458 לפנה"ס ובידו הרשאת המלך שהסמיכה אותו להשליט את חוקת התורה ביהודה. חטיבה זו מגיעה עד שנתו השלושים ושתיים של ארתחשסתא ככתוב בנחמיה יג 6: **וּבְכָל-זֶה לֹא הָיִיתִי בִירוּשָׁלַם כִּי בְשָׁנַת שָׁלֹשִׁים וּשְׁתַּיִם לְאַרְתַּחְשֶׁשְׁתָּא מֶלֶךְ-בָּבֶל בָּאתִי אֶל-הַמֶּלֶךְ וְלִקַּח יָמִים נְשֹׂאֲלָתִי מִן-הַמֶּלֶךְ. בפרקי היחידה הזו כמו ביחידה הקודמת (עזרא א-ו) באה לידי ביטוי השאיפה לכונן ולבסס עדה יהודית טהורה שאנשיה הם כולם משבי הגולה, לפיכך ננקטים פעולות חוזרות ונשנות של טיהור גורמים זרים כמו: **עַמֵּי הָאָרְצוֹת, נְשִׁים נְכָרִיּוֹת וְעָרְב.**<sup>122</sup> יחידה זו נחלקת לארבעה חלקים על פי תוכנו:**

עזרא ז-י – העלייה השנייה בראשות עזרא וגירוש הנשים הנוכריות.

נחמיה א-ז – מעשי נחמיה הראשונים.

נחמיה ח-י – קריאת התורה על ידי עזרא, הווידוי שכנראה אף הוא של עזרא והאמנה.

נחמיה יא-יג – רשימות שונות ומעשי נחמיה האחרונים.

הופעת עזרא בנחמיה ח מקשרת בין החלקים השונים.

### 1. העלייה השנייה בראשות עזרא וגירוש הנשים הנוכריות (עזרא ז-י)

חטיבת הפרקים הזו מספרת על מפעלו של עזרא, והגעתו לירושלים עם הרשאת המלך שהסמיכה אותו להשליט את חוקת התורה ביהודה. הבעיה העיקרית והבלתי פתורה בחקר ספר עזרא-נחמיה עוסקת הן בשאלת תיארוך בואו של עזרא לירושלים והן במשך זמנה של פעולת עזרא. בכל הנוגע לתיארוך פעולתו של נחמיה זה נראה פחות או יותר מוסכם.<sup>123</sup> במחקר ישנן שלוש גישות עיקריות הדנות בבעיות אלו:

- הגישה המסורתית – מתבססת על הסדר הכרונולוגי של הספרים בקנוניזציה, ולכן על פי גישה זו תקופת פעילותו של עזרא קדמה לתקופת פעילותו של נחמיה. גישה זו טוענת כי עזרא הגיע לירושלים בשנת 458 לפנה"ס, היא שנת שבע לארתחשסתא הראשון (עזרא ז 7). היא מתבססת על נחמיה ח-ט שכן הם קוטעים את זיכרונות נחמיה בספרם על פעולתו של עזרא בהפצת התורה.<sup>124</sup> כיוון שנחמיה נזכר בהם כמי שהשתתף באסיפת

<sup>122</sup> נושא זה הוא מרכיב ראשון במעלה בפרקים אלה, מצוי גם בזיכרונות נחמיה בפרקים י 31, יג 23-27, ובדברי המחבר נחמיה יג 1-3.

<sup>123</sup> עיין אצל קרוס (1975), עמ' 7. שם הוא מוכיח בקצרה את תיארוך בואו של נחמיה לשנת 445 לפנה"ס על סמך הופעתו של סנבלט במכתב יב בשנת 407 לפנה"ס.

<sup>124</sup> עזרא ונחמיה מזכרים יחד גם בנחמיה יב 26 ו-36.

העם שבה נקראה התורה (נחמיה ח 9), היה ניתן לקבוע שפעילותו של עזרא נמשכה לפחות עד שנת עשרים לארתחשסתא הראשון, שנת 445 לפנה"ס היא השנה שבה הגיע נחמיה ליהודה (נחמיה א 1). מזה משתמע שעזרא ונחמיה היו בני אותה תקופה.

- הגישה הרדיקלית סבורה שעבודת עזרא היא האחרונה והמוחלטת ולכן עזרא מאוחר לנחמיה. בהתבסס על עזרא ז 7 הם ממקמים את זמן פעילותו של עזרא לשנת 398 לפנה"ס היא השנה השביעית לארתחשסתא השני, שכן התנ"ך אינו מציין באיזה ארתחשסתא מדובר.<sup>125</sup> על פי גישה זו עזרא ונחמיה לא היו בני אותה תקופה.<sup>126</sup> שכן נחמיה אינו מזכיר את עזרא בזיכרונותיו האישיים הכתובים בגוף ראשון אלא הבו-זמניות שלהם נזכרת רק על ידי המחבר.

- הגישה המתוקנת סבורה כי עזרא הגיע לירושלים בשנת 428 לפנה"ס. הגישה טוענת שיש שיבוש בכתוב בעזרא ז 7 וכי צריך לתקן ולומר: "...לשנת שלושים ושבע" ולא

### בַּשְׁנַת-שֶׁבַע לְאַרְתַּחֲשֶׁסְתָּא הַמֶּלֶךְ.

לאחר בדיקת פרטים שנשענים על מדיניותו של ארתחשסתא ולאחר בדיקת ראיות הקשורות לכתובים המקראיים, לא נמצא הוכחה מוחלטת לתיארוך בואו של עזרא; לפיכך סוגיה זו נותרה עמומה במחקר המקראי.

יחידה זו עוסקת בשני עניינים עיקריים:

- עליית עזרא ושיירתו לירושלים.
- שאלת הנישואין עם הנשים הנוכריות – נושא הרלוונטי לענייננו.

### (א) גירוש הנשים הנוכריות (עזרא ט-י)

פרקים אלה מהווים חלק מסיפור עזרא ועוסקים בשאלת הנישואין עם נשים נוכריות גירושן וגירוש ילדיהן.<sup>127</sup> כתובים אלה אינם דנים מפורשות בשומרונים אך יש בהם קריאה להיבדלות מהנשים הנוכריות. עניין זה מעלה מספר שאלות: מהו מוצאן של הנשים הנוכריות? מה הניע את

<sup>125</sup> עיין דמסקי (תשמ"ג), עמ' 42.

<sup>126</sup> עיין דמסקי (שם), שם.

<sup>127</sup> הלצר משווה את הדרישה הבדלנית הזו של עזרא לצורת משטר של ערי מדינות ביוון. אך יחד עם זאת הוא טוען ש"אנחנו רחוקים מאוד מההנחה שהסדר והמשטר החברתי של פוליס ביוון הקלאסית השפיעו על התפתחות החברה ביהודה, אך החומר ששרד מהעולם הקלאסי מאפשר לנו להבין את התהליכים ביהודה בתקופה הפרסית במאה החמישית לפנה"ס". הלצר מציין שהתפתחות החברה הבדלנית ביהודה בדומה להתפתחות הפוליס באה לידי ביטוי, בשלילת *επιγαμία*, נישואי תערובת, ובתופעת גירוש הנשים הנוכריות שביוון עם ילדיהם שנודעה בשם *ξενιγλασία*, "רשימות הזרים" שנכללו בהם זרים מכל ערי מדינות יוון ולעיתים בשל סיבות מסוימות הם גורשו עם ילדיהם בשל היותם *νοθους* (ילידים בלתי חוקיים) ו- *μητροξενου* (אזרחים נוכרים בלתי טהורים מצד האם). עיין הלצר (1990), עמ' 83-92.

עזרא ונחמיה בעניין נישואי התערובת וגירוש הנשים יחד עם ילדיהן? והאם מגמה בדלנית זו כוללת גם את השומרונים שנתפסו בעזרא ד' 2 כנוכרים? ההתייחסות לשאלות אלו עשויה לשפוך אור על שאלת השאלות: האם עזרא פרקים ט-י מקפלים בתוכם משמעות פולמוסית אנטי-שומרנית?

### (1) הצהרה על נישואין מעורבים (עזרא ט 1-2)

א וּכְכֹלֹת אֵלֶּה נִגְּשׂוּ אֵלַי הַשָּׂרִים לְאִמֹּר-- ל' א-נִבְדְּלוּ הָעַם יִשְׂרָאֵל וְהַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם מֵעַמֵּי הָאֲרָצוֹת כִּתְּעַבְתִּיהֶם לְפָנַעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמְצָרִי וְהָאֱמֹרִי. ב כִּי-נִשְׂאוּ מִבְּנֵי תִיָּהֶם לָהֶם וּלְבָנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקָּדָשׁ בְּעַמֵּי הָאֲרָצוֹת וַיַּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הִיָּתָה בַּמַּעַל הַזֶּה--רָאוּשׁוֹנָה.

בפסוקים אלה עזרא מספר כי התקיימו נישואים מעורבים בקרב שבי ציון, ובנימה ביקורתית הוא מוסיף כי נישואים אלה התקיימו גם בקרב הכוהנים והלוויים, השרים והסגנים. על פי הפסוקים הנישואים התקיימו עם עמי הארצות.

בדבריו עזרא מזכיר קבוצות עמים פְּנַעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמְצָרִי וְהָאֱמֹרִי כדי להדגיש שה"יתבין בשמרון" ותושבי עבר הירדן המזרחי שהיסוד הדומיננטי בהם היה ישראלי, משתייכים מבחינת אמונתם ונוהגיהם לעמים אלה שבגלל חטאיהם השמידם ה' והוריש את ארצם לבני ישראל.<sup>128</sup> על ידי כך מעצים עזרא את המעל בנישואים עם עמי הארצות.<sup>129</sup> עמים אלה מוזכרים בשני חוקים מספר דברים:

חוק החרם – דברים ז 1-4, וחוק הקהל – בדברים כג 4-8.

• **דברים ז 1-4** – חוק זה מצווה על השמדת בני העמים היושבים בארץ, שבעת עמי כנען:

הַחֲתִי וְהַגְּרָגָשִׁי וְהָאֱמֹרִי וְהַפְּנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַיְבוּסִי--שְׂבָעָה גוֹיִם רַבִּים וְעַצוּמִים מִמֶּנֶּךָ. המחוקק מדגיש שישנו איסור חד משמעי על נישואים איתם. ההנמקה להשמידם היא דתית מחשש להשפעה דתית על בני ישראל שתגרום לעבודה זרה ולהפרת הברית עם ה'.

<sup>128</sup> באטן מציין שְׂכַת עֵבֶר תִּיָּהֶם לְפָנַעֲנֵי הַחֲתִי הַפְּרָזִי הַיְבוּסִי הָעַמֹּנִי הַמְצָרִי וְהָאֱמֹרִי רִי Is a gloss, added to increase the stigma. עיין באטן (1913), עמ' 331.  
<sup>129</sup> ייתכן ונישואים אלה נחשבו רק בעיני עזרא כחטא הפרת חוקי התורה שהרי השמנה והסלתה של שבי ציון היו מעורבים בנישואים אלה: כוהנים לוויים שרים וסגנים.

• **דברים כג 4-9** – חוק זה מדבר על איסור הפולחן עם ארבעה עמים נוספים אך הוא מבחין בשתי דרגות חומרה:<sup>130</sup>

א. עמוני ומואבי – אסורים לבוא בקהל יהנה עד-עולם.

ב. אדומי ומצרי **בָּנִים אֲשֶׁר-יִוָּלְדוּ לָהֶם דֹּר שְׁלִישִׁי--יָבֹא לָהֶם בְּקֹהֶל יְהוָה.**

בדבריו מזכיר עזרא חמישה עמים מתוך שבעת עממי כנען. מבחינה ריאלית, הזכרתם של הכנענים, החיתים, הפריזים, היבוסים והאמורים אינה רלוונטית שכן הם שמות אנכרוניסטיים וכבר אין להם קיום. חלקם הושמדו במהלך הכיבוש וההתנחלות ושרידיהם נטמעו בקרב בני ישראל. לפיכך השימוש בשמות אלה מעלה קונוטציה של החובה להשמיד את **עַמֵי הָאֲרָצוֹת**. עזרא החיצון גורס "אדומי" במקום "אמורי" שהייתה יחידה אתנית אקטואלית בתקופת עזרא.<sup>131</sup> כאמור לעיל, עזרא מחיל את האזהרה החמורה ביותר שנאמרה לגבי עמוני ומואבי (בלבד) על **עַמֵי הָאֲרָצוֹת**. למרות המלאכותיות בשילוב זה הוא יצר רלוונטיות אקטואליות לעמונים למואבים ולמצרים. עזרא היה צריך למצוא נימוק מסורתי-היסטורי כדי להצדיק את המגמה הבדלנית מתושבים אלו בתקופתו **כִּי-נִשְׂאוּ מִבְּנֵי תִיָּהֶם לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקָּדֹשׁ בְּעַמֵי הָאֲרָצוֹת וַיַּד הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הִתְהַבְּמַעַל הִזָּה--רֵאשׁוֹנָה (פס' 2)**. בפסוק זה אנו עדים כבר לאיסור המוחלט לנישואי תערובת כלשהם ועזרא מאשים את העם בעבירה על איסור זה. העם מואשם בהתערבות **זָרַע קָדֹשׁ בְּעַמֵי הָאֲרָצוֹת**.<sup>132</sup>

<sup>130</sup> ישנם חוקרים הסוברים כי חוק זה דן באיסור החיתון עם מתבססים על המילה "ביאה" כנגזרת של הפועל "לבוא". אין לקבל פרשנות זו היות שפרק כג כולו דן בנושא הפולחן ואין הוא דן כלל בנישואים. עיין דור (תשס"ד), עמ' 88.

<sup>131</sup> להלן גרסת עזרא החיצון ח 66:

ouvkv evcw,risan to. eiqnoj tou/ Israhel kai. oi` aircontej  
kai. oi` i`erei/j kai. oi`  
Leui/tai ta. avllogenh/ eiqnh th/j gh/j kai. ta.j  
avkaqarsi,aj auvtw/n Cananai,wn kai. Cettai,wn kai.  
Ferezai,wn kai. Iebousai,wn kai. Mwabitw/n kai. Aivgupti,wn  
kai. Idoumai,wn

כמו כן בגרסת עזרא החיצון לא נזכרים העמונים ועל ידי כך נמנים בעזרא ט 1-2 שבעה עמים ולא שמונה כמו בנוסח המסורה. עיין באטן (1913), עמ' 331. גרסת עזרא החיצון אינה סבירה מאחר שאין האדומים נזכרים כלל בכל ספר עזרא-נחמיה.

<sup>132</sup> הופעתו של הביטוי **זָרַע קָדֹשׁ** היא נדירה ומצויה פעם נוספת ואחרונה בישעיהו ו 13: **כָּאֵלֶּה וְכָאֵלֶּה אֲשֶׁר בְּשִׁלְכֶת מִצְבַּת בָּם--זָרַע קָדֹשׁ מִצְבַּתָּה**. ביטוי זה נוצר על בסיס האידיאולוגיה של הבחירה האלוהית בעם ישראל (דברים ז 6; יד 1, 21) אך חרג מעבר לזה ובמקום **גֹּי קְדוֹשׁ** (שמות יט 6) בא **זָרַע קָדֹשׁ** המקפל בתוכו משמעות ביולוגית ולא אתנית. השימוש בביטוי זה המעמיד את נבדלות ישראל מן העמים על בסיס ביולוגי הוא קשה ומעורר התנגדות, על כן פרשנים כגון קויפמן וויליאמסון ניסו לרככו על ידי כך שהם מייחסים אותו לא למוצא הגויים כי אם לתועבה שבמנהגיהם. עיין קויפמן (תשי"ט), עמ' 291-293; וויליאמסון (1985), עמ' 132. יפת רואה בביטוי **זָרַע קָדֹשׁ** ביטוי להתבדלות שבי הגולה מתוך כל הישוב הישראלי שישב בארץ. עיין יפת (1982), עמ' 171 הערה 56. בלניקנסופ מציין שאי אפשר להתעלם מחומרת הניסוח של הפשט הגזעי-ביולוגי במושג **זָרַע קָדֹשׁ**. עיין בלניקנסופ (1988), עמ' 176.

## (2) דרישת עזרא להיטהרות מעמי הארצות (עזרא ט 10-13)

י ועתה מה-נ אמר אל הינו אחר-ז את פי עזבנו מצו תיך. יא אשר צוית ביד עבדיך הנביאים לאמר--הארץ אשר אתם באים לרשתה ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות בתועב תיהם אשר מלאויה מפה אל-פה--בטמאתם. יב ועתה בנותיכם אל-תתנו לבניהם ובנ תיהם אל-תשאו לבניהם ול א-תדרשו של מם וטובתם עד-עולם--למען תחזקו ואכלתם את-טוב הארץ והורשתם לבניהם עד-עולם. יג ואחרי כל-הבא עלינו במעשינו הרעים ובאשמנתנו הגד לה פי אתה אל הינו חשבת למטה מעו ננו ונתתה לנו פליטה כז את. בפסוקים אלה עזרא מעלה את הדרישה של היטהרות מנדת עמי הארצות, היינו מטומאתם.<sup>133</sup>

רעיון טומאת הארץ בגלל עמים שישבו בה בטרם ניתנה לנחלה לבני ישראל מופיעה לראשונה בהקשר לכניסה לארץ כנען. בני ישראל ירשו ארץ שהייתה מיושבת בשבעת עמי כנען והייתה טמאה בשל פולחנם האילי ובשל מעשיהם. עניין זה מופיע בתורה לא פעם, לדוגמה: ויקרא יח 24-30 מדבר על מעשי התועבות: גילוי עריות ומשכב זכר, כחלק ממעשי עמים אלה; בדברים יח 9-12 מתוארים תועבות הגויים שהם מעשי מאגיה וכישוף: ובגלל התועבות האלה יהנה אל היך מוריש אותם מפניך.

בתקופת עזרא מצב זה חוזר על עצמו: הגולים השבים לארץ ליהודה לאחר כחמישים שנות גלות, נוכחים לדעת שהיא מיושבת בעמי הארצות, תערובת של עמים זרים שטימאו את הארץ במעשיהם שאינם לרצון ה'. עניין זה משתמע מן הקטע הן מהאווירה שניתן לחוש מתקופה זו בעניין גירוש הנשים הנוכריות והן מדברי עזרא על המצב בתקופתו ארץ נדה היא בנדת עמי הארצות בתועב תיהם אשר מלאויה מפה אל-פה--בטמאתם (פס' 10-11), ומדרישת עזרא: יב ועתה בנותיכם אל-תתנו לבניהם ובנ תיהם אל-תשאו לבניהם (פס' 12). ושוב עולה החשש ובצדק של התבוללות עימם ולקייחת חלק בפולחנם האסור, לפיכך עזרא אוסר על כל קשר עמם כולל נישואין. כדי לבסס את דבריו מזכיר עזרא את העבר הרחוק תוך שימוש בפסיפס של ציטוטים שלקוחים מספר דברים.<sup>134</sup>

## (3) גירוש הנשים הנוכריות (עזרא י 2-11)

ב ויען שכננה בן-יחיאל מבני עולם (עילם) וי אמר לעזרא--אנחנו מעלנו באל הינו ונ שב נשים נכריות מעמי הארץ ועתה יש-מקנה לישראל על-ז את. ג ועתה נכרת-בְרִית לאל הינו להוציא כל-נשים והנולד מהם בעצת אד ני והחרדים במצות אל הינו וכתובה יעשה. ד קום פי-עליך הדבר ואנחנו עמך חזק ועשה.

<sup>133</sup> פירוש המילה נידה הוא משהו נתעב. מילה זו שימשה גם כדי להדגיש את הרעיון של אישה במחזור החודשי הנחשבת לאסורה, לטמאה (עיין יחזקאל יח 19) ובתקופה מאוחרת יותר היא נועדה להדגיש את רעיון טומאת עמי הארצות כפי שבא לידי ביטוי בעזרא ט-י.  
<sup>134</sup> עיין דברים ז 1, 7; ח 1; כג 7. פסוקים אלה המתאפיינים בכתיבה בסגנון דוֹיִטְרוֹנוֹמִיסְטִי הם פרי ידו של הדוֹיִטְרוֹנוֹמִיסְט והם מתבססים על סביבתו התרבותית.

ה וַיָּקָם עֲזָרָא וַיִּשְׁבַּע אֶת-שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְכָל-יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת פְּדָבָר הַזֶּה--וַיִּשְׁבְּעוּ. ו וַיָּקָם עֲזָרָא מִלִּפְנֵי בַּיִת הָאֵל הַיּוֹם וַיִּלְךְ אֶל-לְשַׁכַּת יְהוֹחָנָן בֶּן-אֶלְיָשִׁיב וַיִּלְךְ שָׁם לָחֶם ל' א-אָכַל וּמִים ל' א-שָׁתָה--כִּי מִתְאַבֵּל עַל-מַעַל הַגּוֹלָה.

ז וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּיהוּדָה וּירוּשָׁלַם לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה--לְהִקְבֹץ יְרוּשָׁלַם. ח וְכָל אֲשֶׁר ל' א-יָבֹא לְשֵׁל שְׁתֵּי הַיָּמִים פְּעֻצַת הַשָּׂרִים וְהַזְקָנִים--יִחָרֵם כָּל-רְכוּשׁוֹ וְהוּא יִפְדֹּל מִקְהַל הַגּוֹלָה.

ט וַיִּקְבְּצוּ כָל-אֲנָשֵׁי-יְהוּדָה וּבְנֵימָן יְרוּשָׁלַם לְשֵׁל שְׁתֵּי הַיָּמִים הוּא ח דָּשׁ הַתְּשִׁיעִי--בְּעֵשְׂרִים בַּח דָּשׁ וַיִּשְׁבוּ כָל-הָעָם בְּרָחוּב בַּיִת הָאֵל הַיּוֹם מִרְעִידִים עַל-הַדָּבָר וּמִהֲגָשְׁמִים.

י וַיָּקָם עֲזָרָא הַכֹּהֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַתֶּם מְעַלְתֶּם וְתִשְׁבוּ נָשִׁים נְכָרִיּוֹת--לְהוֹסִיף עַל-אַשְׁמַת יִשְׂרָאֵל. יא וְעַתָּה תָּנוּ תוֹדָה לַיהוָה אֵל-הַי-אֲבֹתֵיכֶם--וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ וְהִבְדְּלוּ מֵעַמֵי הָאָרֶץ וּמִן-הַנָּשִׁים הַנְּכָרִיּוֹת.

בקטע זה ננקט הצעד הקיצוני ביותר במלחמתו של עזרא בנישואין המעורבים והוא גירוש הנשים הנוכריות וילדיהן. עניין זה התאפשר הודות ללגיטימציה שעזרא קיבל לַעֲשׂוֹת פְּדָבָר הַזֶּה (פס' 5). קטע זה חשוב בשל זהותן של הנשים ומוצאן.

פס' 2 מלמד שַׁעֲמֵי הָאָרֶץ הם נוכרים, שכן הנשים הנוכריות מהוות חלק מעמי הארץ: וְנָשִׁים נְכָרִיּוֹת מֵעַמֵי הָאָרֶץ.

בפס' 11 חוזרת הקריאה להיבדל מעמי הארצות ומן הנשים הנוכריות. ייתכן שבפסוק זה הקריאה מנוסחת בלשון כלל ופרט כלומר להיבדל ככלל מן העמים ובעיקר מן הנשים שלקחו מתוכם וזה בשונה מניסוחי הקריאה בפס' 2.<sup>135</sup>

#### (4) סיכום

לסיכומו של עניין, עזרא ט-י אינם מביעים התייחסות מפורשת לשומרונים אלא הם מתייחסים לזרים באופן כללי. כפי שמשמע מפרקים אלה, היחס אל הזרים הוא שלילי. שכן, מעשיהם מכונים תֵּעֵב תִּיָּהֶם (עזרא ט 1-2), כמו כן ישנו איסור נישואים עם הנשים הנוכריות (עזרא ט 1-2), ואף גירושן עם ילדיהן (עזרא י 5).

הזרים מכונים עַמֵי הָאָרֶץ או לחילופין עַמֵי הָאָרְצוֹת והנשים הנוכריות מהוות חלק מעמים אלה. מתוך ביטויים אלה נראה שזרים אלה הם ערב רב של עמים שחיו בארץ כששבי ציון היו בגלות. עניין זה עולה בקנה אחד עם התיאור במל"ב יז 24 לפיו הזרים שהובאו על ידי האשורים לשטח ממלכת ישראל בשנת 722 לפנה"ס הם אוסף של עמים ממקומות שונים. כלומר, בין אם עַמֵי הָאָרְצוֹת כוללים את שארית הפליטה ובין אם לא, הם מהווים קבוצה אתנית

<sup>135</sup> עיין דור (תשס"ד), עמ' 77.

מעורבת. משתמע שַׁעֲמִי הָאֲרָצוֹת כוללים בתוכם גם את השומרונים. הדבר נכון לגבי מוצאן של הנשים הנוכריות.

המסקנה החד-משמעית אליה הגעתי היא שעזרא ט-י הינם פולמוסיים אך אינם מקפלים בתוכם פולמוס אנטי-שומרוני גרידא כי קיימת גישה בדלנית כלפי כל הזרים שחיו בארץ בזמן ששבי ציון היו בגלות.

## 2. קריאת התורה, הוידוי והאמנה (נחמיה ח-י)

פרק ח מספר את מעשה קריאת התורה בציבור ביום ראש השנה וחגיגת חג הסוכות שאחריו. בסיפור זה עזרא **הִפְ הָן הִסְ פָּר** הוא האישיות הראשית, ואילו נחמיה מוזכר בו רק פעם אחת (נחמיה ח 9). פרק ט כולל את סיפור הצום והוידוי הגדול. פרק זה בולט בתוך חטיבת הפרקים ח-י שכן הוא קוטע את זיכרונות נחמיה ואינו מתקשר כהלכה לפרק שלפניו ואף לא לזה שאחריו. פרק י דן בתנאיי האמנה וברשימת החותמים עליה, שהראשון בהם היה נחמיה התרשאתא בן חכליה.<sup>136</sup>

## (א) צום העם והיבדלות מבני נכר (נחמיה ט 1-2)

**א וּבְיוֹם עֲשָׂרִים וָאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַזֶּה נֶאֱסָפוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּצוֹם וּבְשִׁקִּים וְאָדָּמָה עָלֵיהֶם. ב וַיִּבְדְּלוּ זֶרַע יִשְׂרָאֵל מִכָּל בְּנֵי נֹכַר וַיַּעֲמְדוּ וַיִּתְנַדְּדוּ עַל-חַטֹּאתֵיהֶם וְעַל נֹת אֲבֹתֵיהֶם.**

פסוקים אלה מתייחסים לשנת מלכותו העשרים של ארתחשסתא, לחודש השביעי.<sup>137</sup> הם מתארים את מהלך טקס הוידוי וכוללים גם קריאה בתורה. פסוקים אלה מהווים את המשכה של הפעילות להיבדלות מ**כָּל בְּנֵי נֹכַר** שהחל בה עזרא, למרות שאינם מרמזים על פעולות גירוש הנשים בעזרא ט-י.<sup>138</sup> הקטע מעלה מספר שאלות: מי הם בני הנכר? האם הם כוללים בתוכם את השומרונים? האם קטע זה מהווה קטע פולמוסי אנטי-שומרוני?

<sup>136</sup> בפרקים ח-ט אין נחמיה מדבר בגוף ראשון כמו בפרקים הקודמים, והם כתובים בסגנון היסטורי בהיר ושוטף השונה לגמרי מסגנונו המצומצם והמרוכז של נחמיה וכן אין הם העתק מתוך זיכרונות עזרא, כי אין עזרא מדבר בהם בגוף ראשון אפילו פעם אחת. אפשר שעורך ספר נחמיה כתב פרקים אלו על סמך החומר שמצא בזיכרונות עזרא.

<sup>137</sup> החודש לא נזכר במפורש. אבל פרשה זו היא המשך של המאורעות המתוארים בפרק ח ולפיכך יש להניח שהחודש הזה, הנזכר בכתוב הוא החודש השביעי. עיין תדמור (1962), עמ' 307-308.

<sup>138</sup> ישנה בעיה ברצף הפרקים ח-ט. הם קוטעים את רצף ההתרחשויות, שכן במרכזו של טקס הקריאה בפרק ח עומד עזרא ואילו בפרק ט אין עזרא נזכר כלל. בעיית הרצף מקשה לקבוע האם פרק ט הוא המשכו של פרק ח. לא ידוע אם מדובר בפעילות שננקטה ביום הוידוי או אם כוונת הכתוב לומר שהנאספים לטקס נקיים מחטא עירוב "זרע ישראל" עם "בני נכר". בשל חוסר בהירות זו יש פרשנים שהציעו למקם פרק זה אחרי עזרא י עקב

הכתוב אינו מרמז על זהותם של בני הנכר. אך מכינוי זה ניתן להבין שבני הנכר הם אוסף של עמים שונים שישבו בשטחה של ארץ ישראל וקרוב לודאי בשטחה הצפוני. תיאור זה מתאים לתיאור במל"ב יז 24 לפיו הובאו כמה עמים זרים לשטחה הצפוני של ארץ ישראל על ידי האשורים. לפיכך לא ניתן לשלול את האפשרות שעמי הנכר כוללים בתוכם גם את התושבים הללו. כמו כן לא נוציא מכלל אפשרות שגם הנשים הנוכריות מהוות חלק מעמי הנכר וכי מהקטע נלמד שנחמיה ממשיכו של עזרא דבק במגמה הבדלנית כלפי הזרים.<sup>139</sup>

### (ב) חלק מכריתת האמנה (נחמיה י 29-32)

כט וּשְׂאֵר הָעַם הַכְּהֹנִים הַלְוִיִּם הַשׁוֹעֲרִים הַמְּשֻׁרְרִים הַנְּתִינִים וְכָל-הַנְּבָדָל מֵעַמֵי הָאָרְצוֹת אֶל-תּוֹרַת הָאֵל הַיָּם נְשִׂיהֶם בְּנֵיהֶם וּבְנֵיהֶם פֶּלַי יוֹדֵעַ מִבֵּין. ל מַחְזִיקִים עַל-אֲחֵיהֶם אֲדִירֵיהֶם וּבָאִים בְּאֵלָה וּבְשׁוֹבְעָה לְלֶכֶת בְּתוֹרַת הָאֵל הַיָּם אֲשֶׁר נִתְּנָה בְיַד מֹשֶׁה עֶבֶד-הָאֵל הַיָּם וְלִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְוֹת יְהוָה אֲדִירֵיהֶם לֹא נֶעְמַי הָאָרֶץ הַמְּבִיאִים אֶת-הַמִּקְחֹת בְּנֵי תִינֹו לְעַמֵי הָאָרֶץ וְאֶת-בְּנֵיהֶם לֹא נֶעְמַי הָאָרֶץ הַמְּבִיאִים אֶת-הַמִּקְחֹת וְכָל-שְׂבָר בְּיוֹם הַשַּׁבָּת לְמַפּוֹר--לֹא-נֶקַח מֵהֶם בַּשַּׁבָּת וּבְיוֹם קִדְשׁ;

פס' 29-30 מהווים חלק ממעמד כריתת האמנה שבה משתתפים הן בעלי תפקיד במערכת הדתית-פולחנית והן וְכָל-הַנְּבָדָל מֵעַמֵי הָאָרְצוֹת... בְּנֵיהֶם וּבְנֵיהֶם.<sup>140</sup> בפסוקים אלה באה לידי ביטוי מגמת הבדלנות מֵעַמֵי הָאָרְצוֹת ומאלה שלא נבדלו מהם, מגמה העוברת כחוט השני לאורך ספר עזרא-נחמיה.

בפס' 30-32 מופיעות חלק מתקנות האמנה כאשר פס' 30 הוא המבוא בו ישנה התחייבות וְלִשְׁמֹר וְלַעֲשׂוֹת אֶת-כָּל-מִצְוֹת יְהוָה. פס' 31-32 (ועד פס' 40) מתייחסים לתקנות חברתיות-כלכליות הקובעות סייגים מפורשים ליחסים שבין שבי ציון לבין עַמֵי הָאָרְצוֹת.<sup>141</sup> התקנה הראשונה כוללת איסור החיתון עם עַמֵי הָאָרֶץ, היינו עם בניהם ועם בנותיהם. דרישה זו נאמרה בפני עזרא (עזרא ט 11-12).<sup>142</sup> תקנתו של עזרא מחמירה יותר היות שהוא תבע גם את גירוש הנשים הנוכריות (עזרא י 3-5). התקנה השנייה מופיעה בפס' 32, ויש בה הבחנה בין

הדמיון בין היבדלות בני ישראל לבין פעילותו של עזרא נגד נישואי התערובת. למרות זאת יפת טוענת שפרק ט מתקשר היטב לפרק ח ולפיכך אין סיבה מכרעת להפריד ביניהם. עיין יפת (1993), עמ' 184.

<sup>139</sup> הנחה זו תתקבל על הדעת בתנאי שנדבוק בדעה שפרקים ח-ט בנחמיה הם המשכם הישיר של עזרא ט-י.  
<sup>140</sup> באטן מציין שבפס' 29 חסר פועל לפיכך פסוק זה אינו מובא בצורתו המקורית או שמא זהו חלק ממשפט ארוך יותר שחלקו לא מופיע פה. הוא מוסיף שפסוק זה פרי עטו של מחבר דה"י. עיין באטן (1913), עמ' 376.

<sup>141</sup> פס' 23-30 מנוסחים בגוף שלישי ואילו פס' 31-32 מנוסחים בגוף ראשון המציגים את השקפתם של האנשים הדומה לזו של הכהנים והלוויים שהובאה בפס' 29-30. באטן מציין שהמעבר מגוף שלישי לגוף ראשון מעיד ש: It is a different source from 29-30. באטן (1913), עמ' 376.

<sup>142</sup> חשוב לציין שבעזרא ט 1-2 מופיעה לראשונה דרישת עזרא שבה מדובר על נישואים חד סטריים עם עַמֵי הָאָרֶץ דהיינו נשים נוכריות נשואות לישראלים ואילו בעזרא ט 11-12 ובנחמיה י 31 ישנה תקנה מחמירה יותר שקובעת איסור נישואין גם על בנות ישראל עם עַמֵי הָאָרֶץ.

**עמי הארץ שעוסקים במיקח וממכר בשבת על ידי כך שהם המביאים את המקחות וכל-שבר ביום השבת למפור לבין שבי ציון אשר לא משתפים איתם פעולה בכך שאינם לוקחים מהם בשבת וביום ק'דש.**

### 3 רשימות שונות ומעשי נחמיה האחרונים (נחמיה יא-יג)

תחילתה של חטיבת פרקים זו, יא 1-2, חוזרת לנקודת המוצא של זיכרונות נחמיה בפרק ז 4-5 (לאחר שפרקים ח-ט קטעו את רצף ההתרחשויות) בדבר מפעלו של נחמיה לבינויה וליישובה של ירושלים. בהמשכו של פרק יא ובפרק יב מובאות רשימות תושבי ירושלים עם כתובת, רשימת ערי השדה, ורשימת הכוהנים.<sup>143</sup> פרק יב כולל תיאור של חנוכת החומה שבו חוזר נחמיה לדבר בגוף ראשון. לכן יש לייחס את חטיבת פס' 27-43 וכן את פרק יג, הדן בהתנגדותו של נחמיה לנישואים עם זרים, לזיכרונות נחמיה. גישתו זו נלמדת מגירוש טוביה העמוני מלשכתו שבמקדש, יחסו של נחמיה לנישואין הנשים האשדודיות שהייתה להן השפעה שלילית על הצאצאים בשל השפה השונה שדיברו בה (נחמיה יג 23-27).<sup>144</sup>

#### (א) קריאת התורה (נחמיה יג 1-3)

**א ביום ההוא נקרא בספר מ'שה--באזני העם ונמצא כתוב בו אשר ל'א-יבוא עם נ'י ומואבי בקהל האל הים עד-עולם. ב פי ל'א קדמו את-בני ישראל בלחם ובמים וישפר ר עליו את-בלעם לקללו ויהפך אל הינו הקללה לברכה. ג ויהי פשמעם את-התורה ויבדילו כל-ערב מישראל.**

פסקה זו היא האחרונה בחומר הקוטע את זיכרונות נחמיה. תחילתה של פסקה זו היא בנוסחה ביום ההוא המקשרת לסיום הפרק הקודם (נחמיה יב 44-47) שעוסק באירוע חנוכת החומה. באירוע זה נקרא בספר מ'שה--באזני העם לפיו ל'א-יבוא עם נ'י ומואבי בקהל האל הים עד-עולם. זה ציטוט מתומצת וסלקטיבי מתוך חוק הקהל שבדברים כג 4-9.<sup>145</sup> חוק זה מוסיף את האדומי (כמו בעזרא ט 1-2) ואת המצרי ומתיר ל"בנים אשר יולדו להם דור שלישי" לבוא בקהל ה', דבר שאינו נזכר בנחמיה יג 1-3. אך בניגוד לנחמיה, המצרי נזכר בעזרא (פרק ט 2-1). המסקנה המתבקשת מכך שנחמיה מצטט רק את החוק המבקש היבדלות עד עולם ולא את אלו האסורים שלווה דורות.

<sup>143</sup> רשימת הכוהנים שמובאת בפרק יב 1-26 מאוחרת יותר לדור נחמיה.

<sup>144</sup> נחמיה כועס על הנישואין עם הנשים האשדודיות ומביא כדוגמה את נישואי שלמה לנשים נוכריות כגורם לחטאיו.

<sup>145</sup> חוק הקהל נידון ביחידה של עזרא ט 1-2, לפיכך אתייחס לעניינים שקשורים ליחידתו.

כמו בספר עזרא גם המחבר בנחמיה מזכיר משהו מן העבר שדומה למציאות של שבי ציון לאחר הגעתם לארץ. לאחר היעדרות של כחמישים שנה הם מוצאים בארץ תושבים זרים שנוכחותם מהווה איום עבורם. לפיכך הוא דורש להיבדל **מכל-עַרְב מִיִּשְׂרָאֵל** (פס' 3)<sup>146</sup>, או כפי שמסביר באטן: The leaders here make the law apply to all foreigners, no matter of what nationality.<sup>147</sup> באטן רואה בבני הנכר את הזרים פסולי החיתון עם **זָרַע הַקִּדְּשׁ**.

### (ב) גירוש בנו של יודע הכהן הגדול וטיהור הכהונה (נחמיה יג 28-30)

**כַּח וּמִבְנֵי יוֹדְעֵי בְּנֵי-אֱלֹהֵיב הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל חָתָן לְסַנְבַּלְט הַחֵרֵר נִי נְאֻבְרִיחָהוּ מֵעֲלֵי. כַּט זְכָרָה לָהֶם אֲלֵהִי עַל גְּאֻלֵי הַפְּקֻדָּה וּבְרִית הַפְּקֻדָּה וְהַלְוִיִּם. ל וְטִהַרְתִּים מִכָּל-נֶכֶר וְאֲעַמִּידָה מִשְׁמֵרוֹת לִפְנֵי הַנְּיָמִים וְלִלְוִיִּם אִישׁ בְּמִלְאָכְתּוֹ.**

בקטע מסופר על גירוש בנו של יודע בן אלישיב הכהן הגדול בשל נישואיו לבתו של סנבלט החורני. השימוש בלשון **נְאֻבְרִיחָהוּ מֵעֲלֵי** מלמד על שימוש בכוח. לאחר מכן נחמיה נוקט בדרך של טיהור הכהנים והלוויים **מכל-נֶכֶר**.<sup>148</sup> אם כך נשאלת השאלה מדוע מגרש נחמיה את בנו של יודע? כדי לענות על שאלה זו יש להתייחס למוצאו של סנבלט. על פי הכתוב בנחמיה ג 33-34 סנבלט היה אפוזיציונר לנחמיה וליהודים בנוגע לבניית חומות ירושלים.

בנוגע למוצאו שום דבר אינו וודאי. על פי הכתוב בנחמיה יג 28 **לְסַנְבַּלְט הַחֵרֵר נִי** יש הטוענים שהכוונה לחורון שנמצאת בבית חורון בצפון הארץ, למרגלות הר גריזים.<sup>149</sup> אחרים כורכים כינוי זה עם חורונים שבדרום מואב, דבר שאין לו יסודות במקורות ואפילו עם חרן שבארם נהריים.<sup>150</sup>

במסמכים בשפה הארמית שנמצאו ביב מכונה סנבלט "נציב שומרון" שמונה על ידי השלטונות הפרסיים. כמו כן יש אזכורים לסנבלט בפפירוסים משומרון שנמצאו בוואדי אל דליה.<sup>151</sup> מממצאים אלה ניתן להסיק כי סנבלט היה צאצא של המתישבים הזרים שהובאו על ידי

<sup>146</sup> במחקר קיימת מחלוקת האם נחמיה יג 3 אכן דן בנישואי תערובת. עיין סמית-כריסטופר (1994), עמ' 244. המחלוקת נובעת בשל השימוש החד פעמי בנחמיה בביטוי "כל ערב", במקום הביטויים הרגילים: **עַמִּי הָאָרֶץ**, "בני נכר".

<sup>147</sup> באטן (1913), עמ' 288-289.

<sup>148</sup> נראה שנחמיה מתייחס בדבריו למשפחות כהונה שהיו יריבות לנחמיה או שהיו קשורות בקשרי נישואים עם משפחות ישראליות בעבר הירדן המזרחי.

<sup>149</sup> כך סוברים למשל מונטגומרי (1907), עמ' 58, וסמית (1911), עמ' 384. כנגד ההצעה שהכינוי קשור בבית חורון יש המעלים את הטענה שכינוי לאדם מבית חורון יהייה בית החורוני (השווה בית האלי, בית הלחמי). אך למעשה גם הצורה חורוני אפשרית (השווה הכינוי הפלטי בשמ"ב כג 26, לאדם שמוצאו כנראה מבית פלט).

<sup>150</sup> כך סוברים למשל אוסטרלי (1932), עמ' 154. להנחה שהכינוי חורוני מכוון לעיר חרן אשר בארם נהריים ניתן למצוא אחיזה בשמו האכדי של בן בלט המורכב ביסוד התאופורי סין, הוא שמו של אל הירח שמרכז פולחנו היה בעיר חרן. עיין ראולי (1962), עמ' 166-167.

<sup>151</sup> עיין וויליאמסון ערך, סנבלט, ABD, כרך 5, עמ' 973-975.

האשורים לאחר גלות שומרון.<sup>152</sup> מכל מקום סנבלט היה בן למשפחה שומרנית שקיבלה את אמונת אלוהי ישראל. ראייה לכך היא שמות בניו של סנבלט דליה ושלמיה. קבלת אמונת אלוהי ישראל נלמדת גם מקשרי הנישואין שלו עם משפחת הכהן הגדול של ירושלים.

עניין זה אין בו כדי לגרום ליחס חיובי כלפי יודע מצידו של נחמיה שהרי נחמיה מגרשו על ידי שימוש בכוח. לא נאמר בצורה מפורשת מה הסיבה לכך אך נראה שהיא נבעה מנישואיו לביתו של סנבלט שנתפס ראש הקהילה השומרנית. בתגובתו זו של נחמיה בולטת התפיסה האנטי-שומרנית וכל זאת על רקע התנגדות הזרים: סנבלט החורני, טוביה העבד העמוני, גשם הערבי, העמונים והאשדודים לבניית חומות ירושלים שביוזמת נחמיה.<sup>153</sup>

בדומה לעזרא גם בנחמיה לא נזכרו השומרנים במפורש, אך בולטת המגמה הבדלנית כלפי הזרים. מגמה זו באה לידי ביטוי בעניינים הבאים:

- קריאתו של נחמיה להיבדל מ**פ' ל בְּנֵי נֶכֶר** (נחמיה ט 1-2).
- כריתת אמנה עם **וְכָל-הַנְּבָדָל מֵעַמֵי הָאֲרָצוֹת** האוסרת על שבי ציון לשתף פעולה עם **עַמֵי הָאֲרָץ** העוסקים במקח וממכר בשבת. מטרת האמנה להבטיח את ביצועה של המגמה הבדלנית (נחמיה י 29-30 ב).
- גירוש בנו של יודע הכהן הגדול וטיהור הכהונה (נחמיה יג 28-30).

מן הכתוב נלמד שהזרים בתקופת נחמיה כוללים ערב רב של עמים בדומה לתיאור במל"ב יז 24 על הבאת עמים זרים ממקומות שונים לשטחה של ממלכת ישראל שנודעו לימים כשומרונים. הקורלציה בין שני הכתובים (נחמיה ומל"ב יז 24) מביאה למסקנה ש**עַמֵי הָאֲרָצוֹת** ו**בְּנֵי נֶכֶר** כוללים בתוכם את השומרונים.

המסקנה הנובעת מכך היא שבדומה לעזרא המגמה אינה אנטי-שומרנית גרידא כי אם כלפי כל מי שלא עבר את כור ההיתוך של הגלות. ייתכן ואפשרות כלשהיא למגמה אנטי-שומרנית באה לידי ביטוי בגירוש בנו של יודע עקב נישואיו לביתו של סנבלט נציב פרס בשומרון שעל פי עדויות ארכיאולוגיות נראה שהיה שומרני. יחד עם זאת יש לציין שהאפשרות שנחמיה התנגד לסנבלט על רקע אתני-דתי מוטלת בספק וייתכן שהיא נבעה בשל היותו אופוזיציונר לעבודתו

<sup>152</sup> קויפמן רואה בשם מוצאו מחורונים שבמאב זכר לעליית קולוניה מואבית לארץ שומרון שייתכן והתרחשה טרם העלייה העמונית והערבית שהיא עלייתם של טוביה העמוני וגשם הערבי חבריו של סנבלט. במל"ב יז ובעזרא ד לא נזכרו עמונים, מואבים וערבים בין עממי שומרון לפיכך מסיק קויפמן כי הם באו אחר כך. עמונים, מואבים וערבים הם הגל האחרון של בני הנכר שמהם נתגבשה החטיבה האתנית החדשה – השומרונים. בארץ שומרון הם הספיקו להתייחד ואחר כך נבלעו במשך הזמן בשומרונים. בשל התייחדות זו ה"מפלגה הליבראלית" בירושלים לא חששה להתחתן בהם כפי שמצוין בנחמיה ו 18. עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 311.

<sup>153</sup> יחס עוין של נחמיה הופנה גם כלפי טוביה העמוני. טוביה העמוני קיבל לשכה בחצר המקדש עקב נישואי משפחתו עם משפחת הכהן הגדול אלישיב. לאחר שנחמיה שב לירושלים "וירע לו מאד", אודות נתינת הלשכה לטוביה, אחד ממתנגדיו של נחמיה. לדעתו של נחמיה, טוביה חילל את קדושתה של הלשכה בטומאתו. נחמיה מצווה לטהר את הלשכות כולן מפני הטמאה בהן.

של נחמיה בבניית חומות ירושלים. דבר זה מחזק את המסקנה, שהמגמה הבדלנית בתקופתו של נחמיה הייתה כלפי כל הזרים ולא רק כלפי השומרונים.

למרות שנחמיה הוא ממשיך דרכו של עזרא בנוגע למגמת ההיבדלות מן הזרים, ניתן להבחין בשינויים הקשורים בדרך פועלם להשגת מגמה זו:

- נחמיה ממשיך את ההתנגדות הנחרצת שבימי עזרא על התחקות הגויים אך אינו מחמיר כמו עזרא (עזרא י 2-11), שכן אין הוא דורש את הוצאת הנשים והילדים אלא הוא דורש להימנע מנישואי תערובת בעתיד.
- גם נחמיה וגם עזרא מתייחסים לחוק הקהל שבדברים כג 4-9. שניהם מזכירים את העמוני והמואבי האסורים לבוא בקהל ישראל לעולם (עזרא ט 2-1 ; נחמיה יג 3-1), אך בניגוד לנחמיה, עזרא מזכיר גם את המצרי וגם את המואבי אשר על פי החוק "בנים אשר יולדו להם דור שלישי" מותרים לבוא בקהל ישראל, ולא רק את החוק המבקש היבדלות עולם כפי שעשה נחמיה.
- כריסטופר-סמית מציין שמתוך הכתובים מספר נחמיה נלמד שהנישואים המעורבים מקבלים אופי פוליטי שכן הם התקיימו בין המנהיגות של המקדש (בנו של הכהן הגדול) לבין המנהיגים הפוליטיים המקומיים (בתו של סנבלט מושל שומרון). עניין זה אינו מועלה בספר עזרא.<sup>154</sup> עמדה זו נסמכת על הנימוקים הבאים: האחת, ההתייחסות להתחברות עם צאצאי עמון ומואב בנחמיה יג 3-1 היא התייחסות למנהיגות מקומית יותר מאשר במקרה של עזרא שם ההתייחסות אליהם כאל קבוצה נחותה. הנימוק השני הוא שנישואי שלמה לנשים נוכריות אינם מוזכרים בספר עזרא כי אם בנחמיה יג 26 בלבד. לדעתי לא ניתן לקבל זאת כראיה שכן המסקנה המוסקת מכך היא מרחיקת לכת בהשוואה לראיה.

<sup>154</sup> עיין סמית-כריסטופר (1994), עמ' 259.

## פרק רביעי

### האמנם פולמוס אנטי-שומרונים סמוי בדברי הימים?

ספר דברי הימים פותח באדם הראשון וחותרם במלכות פרס, דה"ב לו 20-21.<sup>155</sup> יש הטוענים כי ספר דה"י נכתב לצורך פולמוס אנטי-שומרונים. דעה זו נוצרה בשל הסברה הרווחת במחקר לפיה ספר עזרא-נחמיה ודה"י חולקים את אותו מחבר. כדי לבדוק אם טענה זו מוצאת את מקומה בספר דה"י יש להתייחס לשאלת מחבר ספר עזרא-נחמיה: האם ספר דה"י ועזרא-נחמיה הם פרי עטו של מחבר אחד או שמא הם נכתבו על ידי מחברים שונים? העמדה הראשונה שצמחה בנושא זה היא שספר דה"י נכתב על ידי מחברם של ספר עזרא-נחמיה. הראשון שטען כך היה צונץ במאה התשע עשרה.<sup>156</sup> הנימוקים בעד דעה זו:

1. ספר עזרא פותח באותו קטע בו מסיים דה"י – הצהרת כורש.<sup>157</sup>
  2. עזרא החיצון פרקים א-ב 11 כוללים בתוכם את שני הפרקים האחרונים בספר דה"ב ואת עזרא א. היינו, את תיאור חגיגת הפסח של יאשיהו, חורבן בית המקדש, גלות ממלכת יהודה (דה"ב לה-לו) ואת הצהרת כורש (עזרא א).
  3. ישנה רציפות והתאמה בתפיסה, בתוכן ובלשון של הספרים: המקדש וענייני הפולחן הם מרכזיים בספרים אלה.<sup>158</sup>
- על פי העמדה השנייה ספר עזרא-נחמיה אינם פרי עטו של מחבר דה"י.<sup>159</sup> הנימוקים בעד גישה זו:

1. תומכי גישה זו טוענים שהתכונות האופייניות לדה"י והמיוחדות לו: שימת דגש על בית דויד והלוויים, חסרות בעזרא ונחמיה.
2. דמיון הקיים בין הספרים הללו באוצר המילים הוא תוצאה של קרבה בזמן ובמקום חיבורם של הספרים.

<sup>155</sup> חשוב לציין שפס' 22-23 שמזכירים את הצהרת כורש הם למעשה תחילתו של ספר עזרא והם מהווים מעין תוספת לסוף הספר.

<sup>156</sup> עיין צונץ (תשי"ד), עמ' 7-20. אולברייט מתומכי דעה זו מציין שהיצירה האחדותית הזו נושאת את חותמו האישי והמובהק של עזרא הסופר. עיין אולברייט (1921), עמ' 104-124. טורי שאף הוא מצטרף לגישה זו מסכם את עמדתו כך: It is at present generally agreed that Chr-Ez-Neh originally formed one book, which was put in its final form by the author of the book of Chronicles, commonly called the Chronicler. טורי (1910 [1970]), עמ' 35.

<sup>157</sup> הכוונה לעזרא א 3a-1 ולספר דה"י לו 22-23. עיין צונץ, (תשי"ד), עמ' 7-20.

<sup>158</sup> טיעון זה מובא על ידי יפת (1968), עמ' 321.

<sup>159</sup> לגישה זו מצטרפים: פרידמן (1961), עמ' 436-442; ניוסום (1975), עמ' 201 ועוד.

3. ספר עזרא-נחמיה מציג גישה שונה לממלכת הצפון מזו שבספר דה"י. ספר דה"י מגלה פתיחות וסולידאריות לתושבי הצפון ואילו ספר עזרא-נחמיה מגלה גישה אנטי-צפונית.<sup>160</sup>

4. ספר עזרא-נחמיה הוא בעל גישה בדלנית, היינו יציאה נגד נישואי תערובת ואילו ספר דה"י מזכיר קיומם של נישואים, אולם אינו מביע יחס שלילי כלפיהם. לדוגמא: נישואי יהודה לבת-שוע הכנענית (דה"א ב 3); נישואי בת פרעה (דה"א ד 18), ופלגשו הארמיה של מכיר (דה"א ז 14).<sup>161</sup>

5. שני הפסוקים האחרונים בספר דה"י העוסקים בהצהרת כורש הועתקו על ידי המחבר מתוך ספר עזרא כדי שלא יסתיים ספר דה"י בעניין הגלות.<sup>162</sup>

לאור נימוקים אלה נשאלת השאלה:

Many scholars find in Ezr-Neh an anti-Samaritan attitude. If the two books are really one, it is only natural to look for it in Chr too. But is it really to be found there?<sup>163</sup>

תשובתה של יפת, שמעלה שאלה זו, היא שלילית, היינו לא נמצא קיומם של סממנים אנטי-שומרונים בספר דה"י וזו אחת הסיבות שלדעתה מחזקות את הטענה שספר דה"י לא נכתב על ידי מחברם של ספר עזרא-נחמיה.<sup>164</sup>

<sup>160</sup> עיין בראון (1977), עמ' 59-62.

<sup>161</sup> עיין בראון (1977), עמ' 59-62, עיין גרינץ (תשכ"ט), עמ' 276, וויליאמסון (1977), עמ' 61, יפת (תשל"ז), עמ' 286-299. לעומתם גרסיאל טוען שמחבר דה"י מתנגד לנישואי תערובת. המחבר מביא כמה דוגמאות של נישואי תערובת שברובם ניכרות התוצאות המרות של הנישואים האלה, בלשונו של גרסיאל "הצמיחו גידולי פרא". לדוגמא: אבשלום הוא פרי בטנה של בת תלמי מלך גשור (דה"א ג 2), כידוע אבשלום מרד באביו דויד; אבי עמשא יתר הישמעאלי (דה"א ב 17), עמשא שימש כמפקד הצבאי של מרד אבשלום (שמ"ב יז 25), ועוד. בנוגע לנישואי בתיה בת פרעה עם מרד (דה"א ד 18) בניגוד לחוקרים שהובאו מציין גרסיאל שברשימה זו של שבט יהודה השתרבב, כנראה, קטע מרשימה עתיקה של שבט אפרים. בקטע זה השתלב אפונים ליגנדארי, שנשתמר מאוחר בשמות הכפרים הסמוכים: פרעתא ומרדה שבשומרון. בקטע שבדה"י אין המחבר ממשיך ברשימת הצאצאים מזיווג זה. אך השם מרד, לפי דעתו של גרסיאל, צופן רמז מדרשי, מלשון מרידה ומשתקפת בכך אי נחת סמויה מנישואי תערובת אלה. גם בהזכירו את נישואי יהודה לבת שבע הכנענית מציין מחבר דה"י שער הומת מפני שעשה הרע בעיני ה'. גרסיאל מציין שהמחבר לא הרחיב בפרשת אונן יהודה ותמר משום שיש בה כדי לפגוע בשבט יהודה שהמחבר חפץ ביקרו. לסיכומו של עניין גרסיאל מציין שאילו רצה מחבר דה"י להביע עמדה חיובית בנושא היו לו הזדמנויות טובות לעשות כן והוא לא ניצל אותן: כך למשל, הוא יכול היה להבליט את נישואי אבות האומה, יצחק ויעקב לנשים ארמיות; את נישואי יוסף למצרית ואת נישואיו של משה למדיינית, ועוד. עיין גרסיאל (1997), עמ' 304-305. אני לא שוללת על הסף את עמדתו זו של גרסיאל אך אני נוטה לקבל את עמדתם של גרינץ ותומכיו בגלל הסיבה שמחבר דה"י אינו צריך להתמקד בזיווגים אלה שכן זו אינה מטרת כתיבתו.

<sup>162</sup> בין תומכי גישה זו נמנית יפת (1968), עמ' 321; (1991), עמ' 298-313.

<sup>163</sup> עיין יפת (1968), עמ' 321.

<sup>164</sup> יש לציין שעניין זה נותר שנוי במחלוקת במחקר.

תוצאותיה של סקירה זו מעלות שלוש שאלות עיקריות:

1. מדוע מחבר דה"י מתעלם מקורות ממלכת הצפון ומקדיש פרקים רבים לתיאור קורות ממלכת יהודה?<sup>165</sup>
  2. כיצד מתאר מחבר דה"י את הפרשיות המקבילות לספר מלכים ומהי מגמת התיאור?
  3. מדוע מחבר דה"י מוסיף פרשיות שלא נזכרו בספר מלכים?
- דה וטה מייחס לבעל דה"י גילויי איבה כלפי ממלכת הצפון, ומגדיר כקו אופייני לספר דה"י: "אהבה ליהודה ושנאה לישראל".<sup>166</sup> כך סובר גם זליגמן: "מובן שאין מחברנו מחמיץ את ההזדמנות לגנות את ממלכת הצפון".<sup>167</sup>

ראולי שתומך בדעה שמובאת לעיל מציג היבט קיצוני יותר. לפיה בעיני בעל דה"י לא הייתה עוד ממלכת הצפון ישראלית כלל, אלא עדה נוכרית. ראולי מציין שהכרוניסט השמיט את תולדות ממלכת הצפון לגמרי, שכן הוא כבר לא הכיר בה כבישראלית בכלל. בעיניו הייתה עדה נוכרית, שלא היה לה מקום בתולדות עם ה' יותר מאשר לארצות נוכריות אחרות: To him it was an alien community, that had no more part in the history of the people of God than other foreign countries.<sup>168</sup>

אחרים טוענים שההתעלמות המכוונת מההיסטוריה של ממלכת ישראל נבעה מרצונו להדגיש את חוסר הלגיטימיות של ממלכת הצפון ומתפיסתו שרק ממלכת יהודה שמרכזה היה בית המקדש בירושלים היוותה המשך לגיטימי לממלכתם של דויד ושלמה ולא משום שראו בתושבי שומרון נוכריים.<sup>169</sup> ראייה לכך היא העובדה שהמחבר הדגיש שבימי יחזקיהו (דה"ב ל' 1-18; לא 1) ובימי יאשיהו (דה"ב לד' 9, 21, 33) ישבו ישראלים באזורים מצפון ליהודה, לפיכך אין כל רמז לישיבתם של נוכרים בארץ ישראל או שממלכת הצפון כללה בתוכה רק ישראלים.<sup>170</sup> דעה זו מייצגת עמדה סולידארית כלפי הצפון לפיה מחבר הספר אינו עוין בגישתו כלפיהם. הוא

<sup>165</sup> גם פון ראד העלה נקודה זו שנידונה בספרו של וויליאמסון. עיין וויליאמסון, (1977), עמ' 88.

<sup>166</sup> דעתו של דה וטה כפי שמובאת אצל יפת (1977), עמ' 264.

<sup>167</sup> עיין זליגמן (תשנ"ב), עמ' 140.

<sup>168</sup> ראולי (1956-1955), עמ' 191.

<sup>169</sup> יפת (1977), עמ' 265: "בעל דה"י ראה רק ביהודה את המשכה הלגיטימי של ממלכת דויד ושלמה ועל כן

תיאר רק אותה": עיין נות (1987), עמ' 105; בראון (1977), עמ' 62; פרידמן (1981), עמ' 437.

<sup>170</sup> דעה זו באה לידי ביטוי אצל יפת (1977), עמ' 281: "אין הוא (מחבר דה"י) מכיר במציאותם של בני עמים

זרים בארץ ישראל... על פי העדויות ההיסטוריות השונות... יושבים כבר בארץ בתקופה זו בני עמים זרים

שהובאו אליה על ידי מלכי אשור בספר דה"י אין כל רמז לכך". עיין כוגן (1988), עמ' 289-291; (2002),

עמ' 30, 32.

רואה בהם חלק בלתי נפרד מעם ישראל, שתמיד היו מקובלים בקהל ישראל.<sup>171</sup> עמדה מוקצנת של דעה זו רואה ביחסו של מחבר דה"י לממלכת ישראל כשיקוף של יחסו לפחות שומרון בתקופה הפרסית. על פי דעה זו המאבק באנשי שומרון ובתפיסתם היה אחד ממטרותיו של בעל דה"י.<sup>172</sup>

גם תפיסתו של נות, ממשיכו של טורי, יצאה מתוך התפיסה שהכרוניסט סבור ש"ישראל האמיתית" הוא העם היושב ביהודה לעומת העם החוטא היושב בממלכת הצפון. הממלכה הצפונית כללה בתוכה את העדה השומרנית עם פולחנה העצמי על הר גריזים, עדה שראתה את עצמה כממשיכת המסורת הישראלית שנתקיימה בהר אפרים, על פי עמדתו של נות מחבר דה"י יוצא חוצץ נגד עדה זו.<sup>173</sup> לאחרונה עסק בהרחבה בנושא זה גרסיאל. לדעתו של גרסיאל ספר דה"י שייך לחוגים בדלניים כמו עזרא ונחמיה שמתחו ביקורת על השומרונים. הוא נכתב על רקע מחלוקת בין היהודים ובין השומרונים שהחלה בימי שיבת ציון כאשר ביקשו תושבי פחות שומרון להשתתף בבניין המקדש בירושלים ובפולחנו וזכו לסירוב והגיעה לשיאה כאשר הקימו השומרונים מקדש חלופי לירושלים – בהר גריזים. חומרתה של המחלוקת הייתה בכך, שהשומרונים ראו את עצמם כישראליים וכממשיכי המסורת הלאומית של ממלכת אפרים. לפיכך גרסיאל טוען שבספר זה ניתן להבחין בפולמוס אנטי-שומרני סמוי שהתבקש על רקע המציאות של כתיבת הספר, בזמן שמאבק רעיוני כנגד השומרונים צמח.<sup>174</sup> אם המאבק עם השומרונים כל כך בער אצל מחבר דה"י מדוע הוא לא רמז עליו בצורה ברורה יותר ומדוע אין הוא השתמש בכתובים הדנים בקורות ממלכת ישראל הצפונית לשם כך. לפיכך ניתן לומר שהשמטת עניינים שקשורים בממלכת ישראל הצפונית משמעם גם השמטת הפולמוס המתמשך נגד המחלוקת הדתיות ועבודת האלילים של הצפון.

<sup>171</sup> עיין גריניץ (תשכ"ט), עמ' 277-275; ניוסום (1975), עמ' 206; יפת (1977), עמ' 275-278; וויליאמסון (1977), עמ' 131-119; בראון (1977), עמ' 62-60; (1979), עמ' 59-56; כוגן (1988), עמ' 292-289.

<sup>172</sup> כפי שמציין טורי. עיין טורי (1970 [1910]), עמ' 155-154.

<sup>173</sup> עין נות (1987), עמ' 106-100. גם וולהאוזן שותף לדעה זו הטוענת שמחבר ספר דה"י רואה בממלכת דויד ובמקדש בירושלים כלגיטימיים ויוצא נגד הקהילה השומרנית שראתה את עצמה כממשיכה מסורת ישראלית. For according to the notions of the judaistic period Israel is the congregation of true worship and this last is connected with the temple at Jerusalem, in which of course the Samaritans have no part. וולהאוזן (1957 [1878]), עמ' 188. כמוהו טוען גם איספלדט: The aim of the whole work is however, to prove that in contrast with the godless northern Kingdom, it is only the Southern Kingdom Judah, with its Davidic dynasty and its Jerusalem Temple, which is the true Israel, the legitimate bearer of the divine rule which is actualized in the Kingdom of David, and that is only the community of Jews who returned from Exile, and not the religious community of the Samaritans, which was in the process of coming in to being at the time of the chronicler which faithfully maintains and continues this tradition.

איספלדט (1965), עמ' 531.

<sup>174</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 301-299.

עניינים אלה שבאים לידי ביטוי בדברי הסיכום במל"ב יז 7-23 תולים את נפילת שומרון בחטאי ירבעם בן נבט והצפון, בתיאור הבאת הנוכרים לארץ. אם מחבר הספר חיפש חומר לפולמוס אנטי-שומרוני או בסיס רעיוני לאידיאולוגיה בדלנית יכול היה למצוא בקטעים אלה. אך בכוונה תחילה הוא לא בחר להתעכב על עניינים אלה, אלא משימתו הייתה, כאמור, למשוך את בני הצפון חזרה לירושלים ולבית דוד ולא לדחותם.<sup>175</sup>

לאור הטיעונים שהובאו עד עתה הדעה לפיה ספר דה"י מהווה פולמוס אנטי-שומרוני סמוי מעוררת קושי ומצריכה בדיקה מעמיקה של הספר שכן לא נזכרו ולא נרמזו שומרונים בדה"י כלל והיא תיבחן בפרק זה.<sup>176</sup>

ישנם חוקרים היוצאים נגד הדעה לפיה ההתייחסות לשומרונים בספר דה"י היא אנטי-שומרונית. חוקרים אלה סוברים כי ספר דה"י מביע עמדה אוהדת המעוניינת להציג אוכלוסייה זו כחלק בלתי נפרד של עם ישראל. אמית שתומכת בדעה זו, מוסיפה שפולמוס סמוי השולל כל קשר עם השומרונים מופיע בבראשית לד, פרשת אונס דינה.<sup>177</sup> פרשה זו, לטענתה של אמית, חוברה ועוצבה בראשית ימי הבית השני והיא משרתת מאבק חברתי קשה נגד נישואים ליושבי פחוות שומרון העתידיים להיקרא "שומרונים", ובעד יצירת חברה שונה ובדלנית. אם כך הדבר, מציינת אמית כי מטרתו של הפרק אינה רק לתאר את מערכת היחסים עם הכנענים, אלא היא מכוונת בעיקר למערכת יחסים מורכבת יותר עם עַמֵי הָאָרְצוֹת היושבים בפחוות שומרון שהיוו איום לשבי ציון בשל סכנת ההתבוללות עימם. תיאור זה שולל את האפשרות לפרש את הפרשה כהד למציאות היסטורית קדומה של האלף השני לפנה"ס. אמית מתבססת על הנימוקים הבאים:

א. בסיפור האבות בולטת הנטייה לפאר את מצב אבות האומה ולתארם כעם (לדוגמה בראשית יג 5-7). לעומת זאת בסיפור אונס דינה עומדים זה מול זה בני משפחת יעקב שהם מְתֵי מְסָפָר (פס' 30) נגד כל יוצאי שער שכם ויושב הארץ הכנעני והפריזי. ולכן ההצעה להיות לְעַם אֶחָד (פס' 22) מתפרשת כסכנת טמיעה, בשל האיום של יושבי הארץ. בנוסף לכך החשש מן הצמצום הדמוגרפי מאפיין את הספרות המאוחרת של סוף ימי הבית הראשון. כמו כן הביטוי מְתֵי מְסָפָר מופיע הן בספר דברים, המודע להשפעת הגלות ובספרות המאוחרת לו (לדוגמה דברים ד 27, ירמיהו מד 28, תהילים קה 12, דה"א טז 19). נראה אפוא שבתיאור זה ישנה רמיזה לפיה אוכלוסיית שבי ציון הייתה קטנה

<sup>175</sup> נימוק זה מופיע אצל קרוס (2002), עמ' 57.

<sup>176</sup> עיין קויפמן (תשט"ז), עמ' 476. כמוהו טוען גם גרינץ שאין המחבר מזכיר דבר על שומרונים, היושבים בקרב ארץ אפרים. הוא מדבר על יישוב של אפרים ומנשה בירושלים מבלי לפרט אפילו מניין באו. לדעתו מחבר ספר דה"י רוצה להבליע את השומרונים בישראל בדומה לכוהנים בני צדוק לכן הוא מרבה לספר על טמיעת זרים בישראל. עיין גרינץ (תשכ"ט), עמ' 275-277.

<sup>177</sup> עיין אמית (2003), עמ' 194-216.

בהשוואה לאנשי פחוות שומרון ונאלצה להתמודד עם קבוצה רחבה יותר של אויבי יהודה.

ב. הסיפור מתאפיין בעיצובו הפאסיבי של יעקב הנוהג כמחריש וירא מסביבתו בעוד שבניו מייצגים עמדה קיצונית גאה וערכית ואילו בסיומו יעקב משנה את מדיניותו למדיניות פרגמטית השונה מעמדתם העקרונית של בניו והיא באה לידי ביטוי בנזיפתו בהם. הן לעמדה הפשרנית של יעקב והן לעמדה הקיצונית של בניו יש משמעות על רקע הפולמוס עם **עַמֵי הָאָרְצוֹת**. נראה כי עמדת הבנים היא ביקורת עקיפה על עמדות המסתייגות מעיקרון הבדלנות שנציגיהן היו ממנהיגי היישוב – משפחת הכהן הגדול. בעיצוב פרקנו ניתנה עדיפות לעמדה הבדלנית המובהקת, הרואה במדיניות הנישואים ביטוי של פחד ושל פשרנות מיותרת.

ג. הבחירה בשכם המעורבת יש בה רמיזה סמויה ליחס אנטי-שומרוני שכן היא עיר מרכזית בקרב השומרונים, שבה הוקם בסופו של דבר המקדש השומרוני.<sup>178</sup> הסיפור בבראשית לד נתחבר במסגרת הפולמוס נגד שכם ויושביה על רקע המתרחש בין מרכשי הפולחן של שכם וירושלים בימי הבית השני. לפיכך הוצגו תושבי שכם כזרים שבשום תנאי אין להתחתן עימם ועל מעשיהם הם ראויים למיתה.<sup>179</sup>

על פי גישה זו משרת בראשית לד את הפולמוס הבדלני ואף הופך לפולמוס אנטי-שומרוני. קיומה של ספרות מסוג זה מבהירה את הרקע להתפתחותן של מגמות פולמוסיות מנוגדות המבטאות גישה חיובית לנוכרים, כפי שמציינת אמית, והן לעמי הארצות שמצפון, פולמוס סמוי זה מטרתו לקרב ולאחד והוא מופיע כאמור בספר דה"י.

אמית טוענת שמנקודת מבטו של בעל דה"י היושבים בשומרון, הם השבטים הצפוניים היושבים בארץ ישראל המערבית והגרים הנלווים אליהם. לאוכלוסייה זו אין שום קשר לבני נכר או **עַמֵי הָאָרְצוֹת**, שהובאו בידי האשורים. "בדרכם רומזניות אלה שהן מדרכי הפולמוס הסמוי מציג בעל דה"י את עמדתו על 'די יתבין בשומרון' שהם לדידו חלק בלתי נפרד של עם ישראל".<sup>180</sup>

<sup>178</sup> בספרות החיצונית ובספרות ההלניסטית לפרשת אונס דינה יש מקום מרכזי. בצוואת לוי (ה 30) מוצגת שכם כעיר עוינת מימי אברהם. עניין זה יש בו רמיזה לזמנו של הכותב היווני לפולמוס המתמשך עם השומרונים. בכינוי הגנאי שניתן לה נאמר כי "מהיום תקרא שכם עיר הכסילים" (שם ז 2). כינוי גנאי זה לשומרונים מופיע גם אצל בן סרא המכנה אותם "גוי נבל הדר" בשכם" (נ 25-26).

<sup>179</sup> עיין נאמן (תשנ"ג), עמ' 30.

<sup>180</sup> עיין אמית (2003), עמ' 216.

אמית מוסיפה שפולמוס זה נוצר לאחר שזרמים פחות בדלניים מזרמים בתקופת עזרא ונחמיה היו מעוניינים להביע את יחסם החיובי לשומרונים. אך נזהרו מהזרם המרכזי והביעו את דעתם האוהדת באופן חתרני באמצעות טכניקת הפולמוס הסמוי בדה"י.<sup>181</sup>

אני יוצאת נגד עמדתם של המוצאים בספר דה"י פולמוס אנטי-שומרוני. לדעתי לא לשם כך נכתב הספר, זו אינה מטרתו. הוא מדגיש את הלגיטימיות של בית דויד על פני ממלכת ישראל הצפונית ופולחנה שאינו מתקיים בבית המקדש בירושלים. לפיכך מחבר הספר מנסה ליצור את עם ישראל השלם ביהודה. ראייה לכך היא חגיגת הפסח של יחזקיהו שכוללת בתוכה הזמנתם של תושבי ממלכת הצפון.<sup>182</sup> מחבר הספר אינו מכיר ביישבתם של תושבים זרים בשומרון שכן הוא כותב בתקופה מאוחרת ליישבתם.

It is best, דברי קוגינס משקפים זאת בצורה מצוינת ותמציתית: therefore, to see the work of the chronicler and those other post exilic passages we have already eluded to not as anti-Samaritan in the later sense, but as concerned with the maintenance of the unity of Judaism under the hegemony of Jerusalem.<sup>183</sup>

הספר כולל:

- פרשיות המבהירות את היחס בין הצפון לדרום שמצויות בדה"י ואין להם מקבילה בספר מלכים, היינו פרשיות שהן פרי עטו של מחבר הספר.
- פרשיות המבהירות את היחס בין הצפון לדרום ושאלות מספר מלכים, שאינן פרי עטו של מחבר דה"י ושונן בהתאם להשקפתו.<sup>184</sup>

בפרק זה אבדוק את גישתו של מחבר דה"י לממלכת הצפון בפרשיות אלה תוך ניסיון לבדוק אם יש בהם רמז לקיומו של פולמוס אנטי-שומרוני.

## א. תיאור גלות ממלכת ישראל הצפונית

כה וימעלו באל הי אב תיהם ויזנו אחריו אל הי עמי-הארץ אשר-השמיד אל הים מפניהם. כו ויער אל הי ישראל את-רוח פול מלך-אשור ואת-רוח תלגת פלנצר מלך אשור ויגלו לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחרבור וקרא ונהר גוזן עד היום הזה.

<sup>181</sup> עיין אמית (שם), שם.

<sup>182</sup> עניין זה יקבל התייחסות עמוקה יותר בהמשך העבודה בקטע על חגיגת הפסח של יחזקיהו.

<sup>183</sup> קוגינס (1968), עמ' 46.

<sup>184</sup> בפרשיות אלה אתייחס לשני עניינים חשובים: מה ניתן ללמוד מתוך שינויים אלה על יחסו של מחבר דה"י כלפי ממלכת הצפון – האם ישנה סולידאריות בין ממלכת הצפון לדרום ואם ישנה סולידאריות האם היא קיימת גם לגבי השומרונים.

התייחסות כלשהי לגלות ממלכת ישראל הצפונית בספר דה"י מופיעה לראשונה בפרק ה-26  
25. בתיאור הגלות בפסוקים אלה מצמצם מחבר דה"י את ממדי גלות ישראל הצפונית לתושבי  
עבר הירדן המזרחי בלבד.<sup>185</sup>

בפס' 26 ישנם אי דיוקים המלמדים שישנה אפשרות שמחבר דה"י לא קושר בין פול לבין תגלת  
פלאסר (=תגלת פלנסר) וראה בהם שני מלכים שונים ובתגלת פלאסר ראה את המלך האחראי  
לגלות השנייה.<sup>186</sup>

עניין זה נלמד מהפסוקים הבאים:

מל"ב טו 19: **בָּא פּוֹל מֶלֶךְ-אֲשׁוּר עַל-הָאָרֶץ וַיִּתֵּן מִנְחָם לְפּוֹל אֶלֶף כֶּפֶר-כֶּסֶף--לְהָיוֹת יָדָיו אִתּוֹ  
לְהַחְזִיק הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ.** פול הנזכר בפסוק זה הוא תגלת פלאסר השלישי מלך אשור, שמקבל  
ממנחם בן גדי מס כבד כדי לשמור על עצמאות ישראל.

מל"ב טו 29: **בַּיָּמִי פָקַח מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל בָּא תִּגְלַת פְּלָאָסֶר מֶלֶךְ אֲשׁוּר וַיִּקַּח אֶת-עֵיּוֹן וְאֶת-אֶבֶל  
בֵּית-מַעֲכָה וְאֶת-נְנוּחַ וְאֶת-קָדֵשׁ וְאֶת-חֲצוֹר וְאֶת-הַגְּלֵעָד וְאֶת-הַגְּלִילָה כֹּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי וַיַּגְלֵם  
אֲשׁוּרָה.** פסוק זה מלמד שהאשורים ובראשם תגלת פלאסר מלך אשור כבשו אזורים נרחבים  
בצפון ישראל והגלו את תושביהם.

מתיאור הגלות בדה"א ה-26 משתמע רצונו של מחבר הספר לקשור את ההגליה עם הגלות  
שקטעה את מלכותו של הושע בן אלה במל"ב יז 6 כפי שניתן ללמוד מהחזרה על המקומות  
אליהם הוגלו: **וַיַּגְלֵ אֶת-יִשְׂרָאֵל אֲשׁוּרָה וַיָּשֶׁב אוֹתָם בְּחֵלֶת וְחֶבְרוֹן וְנֶהָר גּוֹזָן--וַעֲרִי מְדֵי  
(מל"ב יז 6) מוֹל וַיַּבְיֵאֵם לְחֵלֶת וְחֶבְרוֹן וְנֶהָר וְנֶהָר גּוֹזָן עַד הַיּוֹם הַזֶּה** (דה"א ה-26). נראה  
שמחבר הספר מחפש הצדקה להגלייתם של שבטי הצפון, לפיכך הוא מציין שההגליה היא עונש  
שניתן להם על חטאיהם ככתוב בפס' 25: **וַיִּמְעְלוּ בְּאֵל הַי אֲבֹתֵיהֶם וַיִּזְנוּ אַחֲרַי אֵל הַי עַמִּי--  
הָאָרֶץ אֲשֶׁר-הִשְׁמִיד אֵל הַיִּם מִפְּנֵיהֶם.**<sup>187</sup>

יש לתת את הדעת לכינוי **עַמִּי הָאָרֶץ** המופיע בפסוק זה. צירוף זה מופיע כלשון גנאי לעבודת  
האלילים של הגויים. בפסוק זה ישנה השוואה בין ממלכת ישראל הצפונית לבין הגויים,

<sup>185</sup> לדעתו של גרסיאל מחבר דה"י סבור שחלקם גלו מאוחר יותר, בעת גלות יהודה לבבל והם חזרו והתיישבו  
בירושלים עם שבי הגולה. גרסיאל לומד עניין זה מדה"א ט 2-3: **וַהֲיוּשָׁבִים הָרֵאשִׁימִים אֲשֶׁר בְּאֶחָזְתָם  
בְּעָרֵיהֶם יִשְׂרָאֵל הֵפְּ הַנְּיָמִים הַלְוִיִּים וְהַנְּתִינִים. ג וּבִירוּשָׁלַם יָשְׁבוּ מִן-בְּנֵי יְהוּדָה וּמִן-בְּנֵי בְנֵימִן--וּמִן-בְּנֵי  
אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה.** גרסיאל טוען שבפסוקים אלה נמנים בני אפרים עם שבי ציון. עניין זה מהווה חידוש מפתיע  
המשמש עבורו פולמוס כנגד השומרונים שראו עצמם כצאצאי בית יוסף וכממשיכי ממלכת אפרים. חשוב לציין  
שיש שוני בין התפיסה המשתקפת בספר עזרא-נחמיה לפיה מבין שבי ציון נמנים מבני לוי יהודה ובנימין בלבד,  
לבין התפיסה שהוצגה כפי שמשקפת בספר דה"י. גרסיאל (1997), עמ' 320,314. אמית מסיקה כי למחבר  
דה"י יש "מגמה מכוונת להחזיר את ההגליה על תושבי עבר הירדן המזרחי בלבד ולכן ההדגשה המפורשת  
שהגולים נמנים עם הראובני, הגדי וחצי שבט מנשה". עיין אמית (2003), עמ' 212-213.

<sup>186</sup> השווה יפת (1993), עמ' 142. גם היא מציינת ש"פול" הוא "תגלת פלאסר" היא מוסיפה שהכינוי "פול"  
מופיע במקורות הניאו-בבלים. כמו אמית היא סוברת שהופעת שני השמות במקורות המקראיים (מל"ב טו  
19, 29) מלמדת שמחבר דה"י ראה בהם שני מלכים שונים.

<sup>187</sup> עיין יפת (1993), עמ' 142.

המשתמע ממנה שתושבי הצפון נמשכו אחר פולחנם של **עמי הארץ**. זהו בדיוק אותו הביטוי בו הרבו להשתמש בספר עזרא-נחמיה כלפי השומרונים. עניין זה יכול לשמש כראייה לעמדת גרסיאל בדבר קיומו של פולמוס אנטי-שומרוני בספר דה"י. מוזר הוא שגרסיאל לא הביא פסוק זה כדוגמה לביסוס עמדתו במאמרו.<sup>188</sup>

עניין אחרון שחשוב להזכיר בהקשר של פס' 25-26 הוא שמחבר דה"י אינו מתייחס להבאתם של תושבים זרים לטריטוריה הצפונית כפי שמצוין במל"ב יז 24.<sup>189</sup> עניין זה מלמד על כך שמחבר דה"י אינו מכיר בישיבתם של זרים בשטח ממלכת ישראל הצפונית, למרות רצונו של המחבר לקשור את ההגליה עם הגלות שקטעה את מלכותו של הושע בן אלה.

## ב. פילוג הממלכה

ה **וַיִּשָׁב רַחֲבֵעַם בִּירוּשָׁלַם וַיִּבְנוּ עָרִים לְמִצּוֹר בִּיהוּדָה. ו וַיִּבְנוּ אֶת-בֵּית-לְחֶם וְאֶת-עֵיטָם וְאֶת-תְּקוּעָה. ז וְאֶת-בֵּית-צוּר וְאֶת-שׁוֹכּוֹ וְאֶת-עַדְלָם. ח וְאֶת-גֵּת וְאֶת-מְרֻשָׁה וְאֶת-זִיף. ט וְאֶת-אֲדוּרַיִם וְאֶת-לְכִישׁ וְאֶת-עֲזֻקָה. י וְאֶת-צָרְעָה וְאֶת-אֵילוֹן וְאֶת-חֶבְרוֹן אֲשֶׁר בִּיהוּדָה וּבְבִנְיָמִן עָרֵי מְצֻרוֹת. יא וַיִּחְזַק אֶת-הַמְּצוּרוֹת וַיִּתֵּן בָּהֶם גְּגִידִים וְאֶצְרוֹת מֵאֶבֶל וְשֶׁמֶן וַיִּבְנוּ. יב וּבְכָל-עִיר נָעִיר צְנוֹת וּרְמָחִים וַיִּחְזַקְהֶם לְהִרְבֶּה מֵאֵד וַיְהִי-לוֹ יְהוּדָה וּבְבִנְיָמִן. יג וְהֵפְּ הַגִּימִם וְהַלְוִיִּם אֲשֶׁר בְּכָל-יִשְׂרָאֵל--הִתְיַצְּבוּ עָלָיו מִכָּל-גְּבוּלָם. יד כִּי-עָזְבוּ הַלְוִיִּם אֶת-מִגְרָשֵׁיהֶם וְאֶחְזָתָם וַיֵּלְכוּ לִיהוּדָה וְלִירוּשָׁלַם כִּי-הִזְנִיחָם יִרְבָּעָם וּבְנִיּוֹ מִפְּהֵן לִיהוָה. טו וַיַּעֲמֵד-לוֹ פ' הַגִּימִם לְבָמוֹת וּלְשַׁעִירִים וּלְעֵגְלִים אֲשֶׁר עָשָׂה. טז וְאַחֲרֵיהֶם מִכָּל שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל הִנְתִּינִים אֶת-לְבָבָם לְבַקֵּשׁ אֶת-יְהוָה אֵלֵי הַיִּשְׂרָאֵל--בְּאוֹ יְרוּשָׁלַם לְזָבוֹת לִיהוָה אֵלֵי הַיִּשְׂרָאֵל הִנְתִּינִים. יז וַיִּחְזְקוּ אֶת-מְלָכוֹת יְהוּדָה וַיֵּאֱמְצוּ אֶת-רַחֲבֵעַם בֶּן-שָׁל מֵהַלְוִיִּם שְׁלוּשׁ כִּי הָלְכוּ בְּדֶרֶךְ דָּוִד וְשָׁל מֵה--לְשָׁנִים שְׁלוּשׁ.**

תקופתו של רחבעם מתוארת בדה"ב י-יב יש לה מקבילה במל"א יב-יד. פרק י עוסק בפילוג הממלכה וסיבותיו, פרקים יא-יב עוסקים בתולדות מלכות רחבעם לאחר הפילוג.

בפרק יא 5-17 אנו עדים לשלוש תפיסות החשובות לענייננו:

1. מחבר דה"י מארגן מחדש את עם ישראל כולו ביהודה. הוא מדגיש שמקדש ירושלים הוא המרכז הפולחני הלגיטימי והיחיד לעבודת ה' שאליו יורדים יסודות חיוביים וכל פולחן מחוצה לה הוא פסול.
2. ממלכת יהודה מהווה את הממלכה הלגיטימית של כל שבטי ישראל. הוא מתאר תופעה של עקירת הכהנים והלוויים מתחום ישראל ליהודה: **כִּי-הִזְנִיחָם יִרְבָּעָם וּבְנִיּוֹ מִפְּהֵן לִיהוָה.**<sup>190</sup> אל הכהנים והלוויים הצטרפו אנשים **מִכָּל שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל הִנְתִּינִים אֶת-**

<sup>188</sup> הכוונה לגרסיאל (1977), עמ' 293-314.

<sup>189</sup> התייחסות זו עוברת כחוט השני בספר דה"י. בהמשך הפרק יידונו הכתובים הרלוונטיים.

<sup>190</sup> תופעת ריכוז הלוויים והכהנים ביהודה תואמת את מגמתו של מחבר דה"י לפאר את המשרתים בקודש ובעיקר את הלוויים. גסטר מוסיף שבבריחת הכהנים האמיתיים ליהודה יש בה כדי לדחות את הטענה

לְבַבְכֶם לְבַקֵּשׁ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל--בָּאוּ יְרוּשָׁלַם לְזִבּוֹחַ לַיהוָה אֵלֵי הַי אֲבוֹתֵיכֶם  
(פס' 16).<sup>191</sup>

3. בעל דה"י מנסה לרכך את ההערכה השלילית המוחלטת של ספר מלכים על רחבעם, על ידי כך שהוא מחמיר את חטאי ירבעם ומציג את עגלי הזהב לא כסמלים פסולים לעבודת ה' אלא כפסלים משוקצים לעבודה זרה: וַיַּעֲמֵד-לוֹ פִּי הַגְּנִים לְבָמוֹת וְלִשְׁעִירִים וְלַעֲגָלִים אֲשֶׁר עָשָׂה. על פי גרסיאל הדגשת נהירה זו מהצפון אל הדרום נובעת ממטרתו האמיתית של הספר שהוא התפלמסות עם השומרונים שראו עצמם כישראלים וכממשיכי המסורת הלאומית של ממלכת אפרים אשר מרכזם הדתי הוא הר גריזים ושכם ולא ירושלים.<sup>192</sup> גרסיאל רואה בתופעה זו שמירת אמונים ליהודה ולפולחן הלגיטימי שנעשה בה.

### ג. נאום אביה בהר צמרים ומלחמת אביה עם ירבעם

ד וַיִּקָּם אֲבִיהָ מֵעַל לְהָר צְמָרִים אֲשֶׁר בְּהַר אֶפְרַיִם וַיֹּאמֶר שְׁמַעוּנִי יִרְבֵּעֵם וְכָל-יִשְׂרָאֵל. ה הֲלֹא לָכֶם לָדַעַת פִּי יְהוָה אֵלֵי הַי יִשְׂרָאֵל נָתַן מַמְלָכָה לְדָוִד עַל-יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם לוֹ וּלְבָנָיו בְּרִית מְלָחָה.

ו וַיִּקָּם יִרְבֵּעֵם בֶּן-נִבְט עֶבֶד שֶׁל מֶה בֶּן-דָּוִד וַיִּמְרֹד עַל-אֲדָנָיו. ז וַיִּקְבְּצוּ עָלָיו אֲנָשִׁים רַקִּים בְּנֵי בְלִיעֵל וַיִּתְאַמְצוּ עַל-רַחֲבֵעֵם בֶּן-שֶׁל מֶה וּרְחֲבֵעֵם הָיָה נֶעַר וְרַךְ-לֵבָב וְלֹא הִתְחַזַּק לְפָנָיִהֶם. ח וַעֲתָה אַתֶּם אֲמָרִים לְהִתְחַזַּק לְפָנָי מַמְלָכָת יְהוָה בְּיַד בְּנֵי דָוִד וְאַתֶּם הֵמוֹן רַב וְעַמְכֶם עֲגָלִי זָהָב אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם יִרְבֵּעֵם לְאֵל הַיִּם. ט הֲלֹא הִדְחַתְּם אֶת-פִּי הָיָה אֶת-בְּנֵי אֶהָרָן וְהַלְוִיִּם וַתַּעֲשׂוּ לָכֶם פִּי הַגְּנִים פְּעַמֵי הָאָרְצוֹת--כָּל-הַבָּא לְמִלְא יָדוֹ כִּפּוֹר בֶּן-בְּקָר וְאֵילִם שְׂבָעָה וְהָיָה כִּי הָיוּ לָלֹא אֵל הַיִּם. י וְאַנְחֵנוּ יְהוָה אֵל הַיִּנוּ וְלֹא עֲזַבְנָהוּ וְכִי הַגְּנִים מְשַׁרְתִּים לַיהוָה בְּנֵי אֶהָרָן וְהַלְוִיִּם בְּמִלְאָכָתָה. יא וּמִקְטָרִים לַיהוָה עֹלֹת בַּבֶּקָר-בַּבֶּקָר וּבַעֲרֹב-בַּעֲרֹב וּקְטָרֶת-סַמִּים וּמַעֲרַכַת לְחֵם עַל-הַשֶּׁלֶחַן הַטָּהוֹר וּמִנֹּחֶת הַזָּהָב וְנֹרֶתִיָה לְבַעַר בַּעֲרֹב בַּעֲרֹב--כִּי-שֹׁמְרִים אֲנֵחְנוּ אֶת-מִשְׁמֶרֶת יְהוָה אֵל הַיִּנוּ וְאַתֶּם עֲזַבְתֶּם אֹתוֹ. יב וְהָיָה עִמָּנוּ כִּי אִשׁ הָאֵל הַיִּם וְכִי הַיִּנוּ וְחַצְצָרוֹת הַתְּרוּעָה--לְהַרִיעַ עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל-תִּלְחַמוּ עִם-יְהוָה אֵל הַיִּם--כִּי-לֹא תִצְלִיחוּ. יג וְיִרְבֵּעֵם הִסֵּב אֶת-הַמְּאָרֶב לְבוֹא מֵאַחֲרֵיהֶם וַיִּהְיוּ לְפָנָי יְהוָה וְהַמְּאָרֶב מֵאַחֲרֵיהֶם. יד וַיִּפְּנוּ יְהוָה וְהָיָה לָהֶם הַמְּלַחְמָה פָּנִים וְאַחֲזוּר וַיִּצְעֲקוּ לַיהוָה וְהִפּ הַגְּנִים מִחַצְצָרִים (מִחֲצָרִים) בְּחַצְצָרוֹת. טו וַיִּרְעוּ אִישׁ יְהוָה וַיְהִי בְּהַרִיעַ אִישׁ יְהוָה,

השומרונים שהכוהנים הם הצאצאים האמיתיים של אלעזר ופנחס. וכן סתירת טענתם בדבר שמירת המסורת הקדומה ללא שינוי: The author of the books of Chronicles, however, takes care to point out that at the time of the split under Jeroboam (2 Chr. Xi 13ff) all the true priests left Northern Israel and went and settled in Judah. The tendency is obvious: it all serves one and the same purpose, to deny the claim of the Samaritans that their priests were the true descendants of Eleazar and Pinehas and that they kept the old tradition unchanged. גסטר (1925), עמ' 32.

<sup>191</sup> הבאים לירושלים, שהשתקעו בה שלוש שנים, הביאו לחיזוק יהודה. חיזוקה הוא הכרח לשיטתו התיאולוגית של בעל דה"י התולה כל הצלחה בהליכה בדרכי ה' וכל מחדל בנטישתם.

<sup>192</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

וְהָאֵל הַיָּם נָגַף אֶת-יָרֵבֶעַם וְכָל-יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי אֲבִיהָ וַיהוָה. טז וַיָּנוּסוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל מִפְּנֵי  
 יְהוָה וַיִּתְּנֵם אֵל הַיָּם, בְּיָדָם. יז וַיָּכּוּ בָהֶם אֲבִיהָ וַעֲמֹ מִפֶּה רַבָּה וַיִּפְּלוּ חֲלָלִים מִיִּשְׂרָאֵל  
 חֲמֵשׁ-מֵאוֹת אֶלֶף אִישׁ בַּחֹר. יח וַיִּפְּנְעוּ בְנֵי-יִשְׂרָאֵל בְּעַת הַהִיא וַיֵּאֱמָצוּ בְנֵי יְהוָה פִּי נִשְׁעָנוּ  
 עַל-יְהוָה אֵל הַיָּם אֲבוֹתֵיהֶם.

תיאור מלכות אביה בספר דה"ב יג מתמקד בשני עניינים עיקריים: בפס' 4-12 מובא נאמו של  
 אביה בהר צמרים ובפס' 13-18 מפורטת מלחמת אביה בירבעם.<sup>193</sup>

נאום אביה הוא קריאת התגר של מחבר ספר דה"י נגד ירבעם והקרע שקרע בממלכת בית דויד  
 השלמה. הוא בעל חשיבות עליונה בבדיקת יחסו של מחבר דה"י לממלכת ישראל הצפונית.  
 נאום זה אינו מצוי בספר מלכים, המקביל של דה"י. אם כך נשאלת השאלה איזו מטרה משרת  
 נאום זה בתפיסתו של מחבר דה"י? נאום זה הוא תוכחה כנגד ממלכת ישראל הצפונית בכלל  
 וכנגד מלכה בפרט.<sup>194</sup> בנאום זה מחבר דה"י מתאר את רחבעם בן שלמה נַעַר וְרַךְ-לֶבָב ועל ידי  
 כך הוא מוריד את האחריות לפילוג מרחבעם ומטיל אותה על ירבעם. ירבעם מתואר בדה"י  
 כְּעֶבֶד שֶׁל מֶה שֶׁמֶרַד בַּאֲדָנָיו, קִיבֵץ סָבִיבוּ אֲנָשִׁים רַקִּים בְּנֵי בְלִיעֵל וְהַחֲטִיֵּא אֶת מַמְלַכַת יִשְׂרָאֵל  
 הצפונית בעשותו להם עגלי זהב (פס' 6-8). מחבר הנאום עושה הבחנה אידיאולוגית עמוקה בין  
 ממלכת ישראל לממלכת יהודה. הבחנה זו באה לידי ביטוי הן בתפיסתו את המלך והן בתפיסתו  
 את הפולחן. הוא רואה בממלכת יהודה כממלכה לגיטימית שמולך עליה מלך מבית דויד, בירתה  
 ירושלים ובתוכה בית המקדש. גם בתחום הפולחן טוען מחבר הנאום שעבודת ה' כהילכתה  
 מתקיימת רק ביהודה ואילו ממלכת הצפון, שנולדה בחטא על ידי ירבעם, מקיימת פולחן ללא  
 אלוהים, שאינו מתנהל על פי מצוות משה (פס' 9).<sup>195</sup> כדי לבסס את עמדתו הוא מזכיר את  
 הברית שנכרתה בין ה' לדויד בְּרִית מְלָחָה (פס' 5), המבטיחה לו ולבניו מלכות על-יִשְׂרָאֵל  
 לְעוֹלָם ומכריז באוזניהם שמרד במלכות דויד דינו כמרד בה' (פס' 12), לפיכך מבקש מהם אביה  
 אֶל-תִּלְחַמְּנוּ עִם-יְהוָה אֵל הַיָּם-אֲבִי תִיכֶם (פס' 12). את הקשר ההדוק בין מלכי דויד לבין האל  
 מדגיש המחבר בהבאת טיעונים מנוגדים המנוסחים בנימה פולמוסית בלשון "אתם" ו "אנחנו":

א. אתם סומכים על עגלי הזהב אשר עשה לכם ירבעם (פס' 8) ואילו אנחנו סומכים על

אלוהינו וְלֹא אֲעֻזְבָנָהוּ (פס' 10).

<sup>193</sup> רוב החומר המובא בספר דה"י על אביה אינו מופיע במלכים כמו כן ההערכה של אביה במלכים היא שלילית  
 לעומת התיאור החיובי על אביה בספר דה"י שמשתקף מנאומו על הר צמרים שהוא גולת הכותרת של מעשיו.

<sup>194</sup> עיין יפת (1977), עמ' 272-273 ווילאמסון (1982), עמ' 251.

<sup>195</sup> להלן דבריה של יפת: While the two caps drawn up for battle are Judah and Israel, the underlying theme developed throughout the speech is that the Israelites are in fact preparing to fight the Lord, defying their God by rebellion against the King he chose, and establishing a false cult; Judah on the other hand represents God's rule through his chosen King and proper worship. This being the true essence of the war, the people of Israel have absolutely no chance of success. יפת (1993), עמ' 690.

ב. אתם הדחתם את הכוהנים בני אהרון שפולחנם מתבצע כדרך **עַמִּי הָאֲרָצוֹת** על ידי הכוהנים שלא יועדו לכך (פס' 9) ואילו אנחנו מקיימים את פולחן ה' כתקנו באמצעות הכוהנים בני אהרון והלוויים (פס' 10-11).<sup>196</sup>

גרסיאל טוען שדברים אלה "מהווים דה-לגיטימציה של מרידת ירבעם כנגד ממלכת ה' של בית דויד", לפיכך נאום זה הוכר על ידי נות, טורי, איספלדט וולהאוזן כמכוון באופן סמוי נגד השומרונים "שראו עצמם כממשיכי ממלכת אפרים".<sup>197</sup> הוא מוסיף שהביקורת הנוקבת כלפי ירבעם, אפשר והיא מכוונת נגד השומרונים שתבעו לעצמם מטבעות (אשר נמצאו בשומרון), הנושאים את השם ירבעם. בצורה שלילית זו ביקשו השומרונים לבטא בכך את המשך ייסוד המסורת שלהם בממלכת אפרים הלא היא ממלכת ירבעם.

עמדתו של גרסיאל מתבססת על הנימוקים הבאים:

א. גרסיאל טוען שבכינוי **עַמִּי הָאֲרָצוֹת** מתכוון בעל דה"י לשומרונים, שכן צירוף זה, המתפרש במקרא כלשון גנאי בקשר לעבודת האלילים של הגויים, מתייחס בספר עזרא לשומרונים. זוהי ראייה לכך שנאום זה הוא בבחינת פולמוס אנטי-שומרוני. אין דעה חד-משמעית במחקר אודות זהותם של **עַמִּי הָאֲרָצוֹת** אלא הדעות חלוקות בנושא זה. לא ברור האם זהו כינוי המתייחס לשומרונים בלבד או שמא הוא כולל בתוכו "את האוכלוסייה הנוכרית שחלק ממנה הם העמים הזרים שהביאו לארץ מלכי אשור".<sup>198</sup> גם אם כינוי זה אינו מתייחס לשומרונים גרידא אלא כולל אותם בתוכו לא ניתן להוציא מכלל אפשרות את קיומו של הפולמוס האנטי-שומרוני בנאום זה. אם מחבר דה"י חי בתקופה שהשומרונים הם "בעיה" קיימת, אין שום סיבה לדחות מכל וכל את הסברה שהתגנבה, לדבריו של גרסיאל, נימה אנטי-שומרנית בצורה מרומזת. אך מצד שני לא ניתן לראות בעניין זה כראיה המובילה למסקנה החד-משמעית בנוגע לקיומו של פולמוס אנטי-שומרוני שהגיעו אליה לאחרונה גרסיאל וקודמיו.

ב. לדעתו של גרסיאל מחבר דה"י מבקש לתאר מצב שבו ממלכת יהודה שומרת את מסורת ה' ואילו ממלכת ישראל נטשה אותו. כדי להדגיש זאת משתמש המחבר בשורש שמ"ר פעמיים בפס' 11: גרסיאל מציין שהשימוש הכפול בשורש שמ"ר הוא מגמתו והוא אותו שורש המופיע במילה שומרונים. לדעתו זהות שורשית זו מהווה מדרש סמוי כנגד השומרונים וקובע באירוניה סמויה: לא השומרונים הם השומרים את משמרת ה' אלא דווקא כוהני ירושלים, הוא מוסיף שאצל השומרונים הכינוי "שומרים" שבו הם

<sup>196</sup> בכינוי "אנחנו" מדגיש המחבר את ההרמוניה ואת הסולידאריות בין המלך הטוב לנתיניו ואת דבקתו של אביה בעבודת ה' נאמנה שמבטיחה ניצחון במלחמה בעזרת האל.

<sup>197</sup> גרסיאל (1997), עמ' 312-313. גרסיאל הצטרף לדעת קודמיו: וולהאוזן, טורי, איספלדט ונות.

<sup>198</sup> עיין אמית (2003), עמ' 215. אמית חולקת על גרסיאל ואינה רואה בנאום זה, נאום פולמוסי אנטי-שומרוני.

מכנים את עצמם מכוון לקהילה ששומרת את חוקי התורה ורק הם מכנים את עצמם "עדת בני ישראל השומרים" לדעתו העוקף הוא כלפי השומרונים שמתיימרים להיות שומרי תורה אך בפועל אין הם כאלה. אי אפשר לשלול את עמדתו של גרסיאל אך יש לשאול ממתי השומרונים קוראים לעצמם שומר התורה, האמנם בשלב כל כך מוקדם? התשובה היא שלילית שכן כינוי זה שייך לתקופה מאוחרת ואינו רלוונטי לתקופה בה נתחבר נאום אביה.

מחבר דה"י פעל ככל הנראה בתקופה שיש שומרונים ויש מאבק עימם, וניתן לומר שהוא כותב דברים מתוך זמנו ומתוך סביבתו. הוא יודע על גלות שומרון אך אינו יכול להזכיר את הזרים שהובאו אליה. אך למרות הכול, בסופו של דבר ראיותיו של גרסיאל אינן משכנעות מספיק כפי שמציין כוגן ש"מאחורי ההתייחסות לישראל בספר דה"י כולל נאום אביה בהר צמרים אין מסתתרים שומרונים ופרוטו שומרונים"<sup>199</sup>.

כאמור העניין השני בפרשת אביה הוא מלחמתו של אביה בירבעם שאין לה מקבילה בספר מלכים. מלחמה זו מסתיימת בניצחון אביה ובכיבוש תחומים נרחבים בדרום ממלכת ישראל: **אֶת-בֵּית-אֵל וְאֶת-בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת-יְשָׁנָה וְאֶת-בְּנוֹתֶיהָ וְאֶת-עַפְרוֹן וְאֶת-עַפְרוֹן (עֶפְרוֹן) וְבַנְתֵּיהָ (דה"ב יג 19)**. כידוע, בבית אל התקיים פולחן אלוהי, לדוגמה: ירבעם העמיד את אחד משני עגליו ובנה שם בית במות. לדעתי אזכור כיבוש בית אל על ידי מלך יהודה בפס' 19 מרמז על יחסו של מחבר דה"י לממלכת הצפון שנחשבת לממלכה חוטאת בשל פולחנה בבית אל ולעמדתו של המחבר בנוגע לפולחן הלגיטימי שראוי להתקיים בבית המקדש בלבד.

בעל דה"י מעוניין למסור לקורא כי למרות שירבעם השתמש בתחבולות מלחמה המעניקות לו יתרון כגון: הצבת מארב ומתקפת פתע בזמן שאביה נשא את נאומו, הוא הפסיד.<sup>200</sup> מחבר דה"י מציג במלחמה זו את עמדתו שה' עוזר מבלי פעולות צבאיות. והפסדו של ירבעם במלחמה הוא ניסיון לכלות את ממלכת ישראל, שאינה ממלכה לגיטימית כמו יהודה.

#### ד. היקף הרפורמה הדתית של אסא – שיתוף תושבי הצפון

**ח וְכַשְׁמַע אֶסָא הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהַנְּבוּאָה עַד הַנְּבִיא הַתְּחִזֵּק וַיַּעֲבֵר הַשְּׂקוּצִים מִפֶּל-אֶרֶץ יְהוּדָה וּבְנֵימָן וּמִן-הָעָרִים אֲשֶׁר לְכַד מֵהַר אֶפְרַיִם וַיַּחֲדֵשׁ, אֶת-מִזְבַּח יְהוָה אֲשֶׁר לְפָנָי אוֹלָם**

<sup>199</sup> עיין כוגן (2002), עמ' 2-3. גם קרוס מחזיק בדעה זו לפיה יותר נכון להבין את הנאום כקריאה לישראל לשוב אל מלכם החוקי ואל הפולחן החוקי של ירושלים ולכוהניה יותר מאשר כפולמוס שומרוני. הוא מבסס את עמדתו על זעקת הסיום: "בני ישראל אל תלחמו עם ה' אלהי אבותיכם כי לא תצליחו". עיין קרוס (2002), עמ' 57.

<sup>200</sup> יש לציין שתיאור המלחמה אינו ריאלי – שכן חסרים בו נתונים גיאוגרפיים וטופוגרפיים המופיעים בסיפורי מלחמה אחרים. כמו כן מוטיב הנס בולט במלחמה.

יְהוָה. ט וַיִּקְבַּץ אֶת-כָּל-יְהוּדָה וּבְנֵימִן וְהַגֵּרִים עִמָּהֶם מֵאֲפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וּמְשֻׁמֶעוֹן כִּי-נִפְלוּ עָלָיו מִיִּשְׂרָאֵל לְרֹב בְּרָא תָם כִּי-יְהוָה אֵלֵינוּ עָמוּ.

י וַיִּקְבְּצוּ יְרוּשָׁלַם בַּח דָּשׁ הַשְּׁלִישִׁי לַשָּׁנָה חֲמֵשׁ-עָשָׂרָה לְמַלְכוּת אֲסָא. יא וַיִּזְבְּחוּ לַיהוָה בַּיּוֹם הַהוּא מִן-הַשָּׁלָל הַבִּיאוּ בְקָרָ שְׁבַע מֵאוֹת וְצֹאֵן שְׁבַעַת אֲלָפִים. יב וַיָּבֹאוּ בְּבְרִית--לְדָרוֹשׁ אֶת-יְהוָה אֵלֵינוּ הִי אֲבוֹתֵיהֶם בְּכָל-לְבָבָם וּבְכָל-נַפְשָׁם. יג וְכֹל לְאִשְׁרֵי לְאֵלֵינוּ שֶׁ לַיהוָה אֵלֵינוּ-יִשְׂרָאֵל יוֹמֵת--לְמִן-קָטָן וְעַד-גָּדוֹל לְמֵאִישׁ וְעַד-אִשָּׁה. יד וַיִּשְׁבְּעוּ לַיהוָה בְּקוֹל גָּדוֹל וּבִתְרוּעָה--וּבְחֵצֵי צָרוֹת וּבְשׂוֹפְרוֹת. טו וַיִּשְׁמְחוּ כָל-יְהוּדָה עַל-הַשְּׁבוּעָה כִּי בְכָל-לְבָבָם נִשְׁבְּעוּ וּבְכָל-רְצוֹנָם בְּקִשְׁהוּ וַיִּמְצְאוּ לָהֶם וַיִּנַּח יְהוָה לָהֶם מִסְבִּיב. טז וְגַם-מֵעַכְשָׁה אִם אֲסָא הִמְלִיךְ הִסִּירָה מִגְּבִירָה אֲשֶׁר-עָשְׂתָה לְאִשְׁרָה מִפְּלִצָת וַיִּכְרֹת אֲסָא אֶת-מִפְּלִצָתָהּ וַיִּדְקַ וַיִּשְׁרֹף בְּנַחַל קְדְרוֹן. יז וְהַבְּמוֹת--לְאֵלֵינוּ מִיִּשְׂרָאֵל רַק לְבַב-אֲסָא הָיָה שָׁלֵם כָּל-יָמָיו. יח וַיָּבֵא אֶת-קְדָשָׁי אֲבִיו וְקְדָשָׁיו--בֵּית הָאֵל הַיָּם כְּסָף וְזָהָב וְכֵלִים. יט וּמִלְחָמָה לֹא הָיְתָה עַד שָׁנַת-שָׁלֹשׁ שָׁנִים וְחֲמֵשׁ לְמַלְכוּת אֲסָא.

תקופת שלטונו של אסא (דה"ב יד-טז) מובאת ביתר פירוט מאשר במל"א טו 9-24. אחד העניינים החשובים שמופיעים בספר דה"י שקרו בתקופת אסא הוא הרפורמה הדתית שערך אסא בממלכתו שכוללת ביעור עבודת האלילים, חידוש המזבח, חידוש הברית עם ה' שכלל רבים מאפריים ומנשה ומשמעון כפי-נפלו עליו מישראל לרוב וכריתת מפלצת האשרה. היא מתוארת בדה"ב טו 8-19 כאשר פס' 8 שמדבר על היקף הרפורמה הוא הרלוונטי לענייננו. דרך תיאור היקף הרפורמה מובא מידע חשוב על יחסי ישראל-יהודה ויעבר השקוצים מפל-ארץ יהודה ובנימין ומן-הערים אשר לכד מהר אפריים.

על פי דה"י אסא מחיל את הרפורמה שלו גם על ממלכת הצפון; ביעור הפולחן הזר מתרחב גם לערים שבהר אפרים אזור שנכבש למעשה כבר על ידי אביה.<sup>201</sup> כיבושים אלה מסבירים את הכתוב בפס' 9 על אנשי אפרים ומנשה שנספחו לממלכת יהודה. ציון שמעון בפס' 9 בא להדגיש שהבאים נקבצו מכל חבלי הממלכה.<sup>202</sup> יש הרואים באזכור החלת הרפורמה של אסא גם על הצפון כניסיון להתפלמס עם השומרונים שראו עצמם כחלק מתושבי ממלכת אפרים והקימו את המרכז הפולחני בהר גריזים. הדבר נכון גם לגבי הסיפוח של אנשי אפרים, מנשה ושמעון לממלכת יהודה.<sup>203</sup> לא ניתן ללמוד מפסוק זה על התייחסות אנטי-שומרנית בספר דה"י. נהפוך הוא, תיאור מעבר מתמיד של התושבים מישראל ליהודה (פס' 9), חיזוקה של יהודה ובה בעת האדרת מלכי בית דויד כמלכים הלגיטימיים מלמדים על ניסיון ליצור את עם ישראל השלם

<sup>201</sup> עיין דה"ב יג 18-19.

<sup>202</sup> בעבר שמעון נחל בתוך נחלת יהודה. מימי דויד ואילך מקצתם הלכו ויסדו להם ישובים נוספים באזורים אחרים: ומהם מן-בני שמעון הָלְכוּ לְהַר שְׁעִיר אֲנָשִׁים חֲמֵשׁ מֵאוֹת (דה"א ד 42). ולכן שמעון נסמך למנשה ואפרים בדה"ב טו 9 ובדה"ב לד 6. נראה שבפסוק זה הכוונה לחלק מבני שמעון שהתיישבו באחרית ימי הבית הראשון (בימי מנשה או בימי יאשיהו) בנחלת מנשה או בסמוך לה.

<sup>203</sup> גרסיאל הוא דוגמה לכך. עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

ביהודה ועל ידי כך להאיר על דרך הניגוד את ממלכת ישראל הצפונית שאינה מקיימת פולחן בבית המקדש בירושלים.

### ה. קשרי יהושפט עם ממלכת הצפון

א ויהי ליהושפט עֶשֶׂר וְכַבּוּד לְרַב וַיִּתְחַתֵּן לְאַחָאָב. ב וַיִּכְרַד לְקִיץ שְׁנַיִם אֶל-אַחָאָב לִשְׁמֹרֶת וַיִּזְבַּח-לוֹ אַחָאָב צֹאן וּבָקָר לְרַב בְּוָלָעַם אֲשֶׁר עִמּוֹ וַיִּסְתִּיחוּ לַעֲלוֹת אֶל-רֶמֶת גִּלְעָד. ג וַיֹּאמֶר אַחָאָב מֶלֶךְ-יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ-יְהוּדָה הַתֵּלֶךְ עִמִּי רֶמֶת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר לוֹ פְּמוֹנִי כְּמוֹךְ וַיִּכְעַמְךָ עִמִּי--וַעֲמַךְ בַּמִּלְחָמָה.

כח ויעל מלך-ישראל ויהושפט מלך-יהודה אל-רמת גלעד. כט ויאמר מלך ישראל אל-יהושפט התחפש ובוא במלחמה ואתה לבש בגדיך ויתחפש מלך ישראל ויב או במלחמה. ל ומלך ארם צנה את-שרי הרקב אשר-לו לאמר לא תלחמו את-הקטן את-הגדול פי אם-את-מלך ישראל לבדו. לא ויהי פראות שרי הרקב את-יהושפט והמה אמרו מלך ישראל הוא ניס בו עליו להלחם ויזעק יהושפט ויהנה עזרו ויסיתם אל הים ממנו. לב ויהי פראות שרי הרקב פי לא-היה מלך ישראל--וישובו מאחריו. לג ואיש משך בקשת לתמו ויך את-מלך ישראל בין הדבקים ובין השרתן ויאמר לרקב הפך ידיך (ידך) והוצאתני מן-המחנה-פי החליתי. לד ותעל המלחמה ביום ההוא ומלך ישראל היה מעמיד במרפבה נכח ארם עד-הערב וימת לעת בוא השמש.

א וישב יהושפט מלך-יהודה אל-ביתו בשלום-לירושלם ב ויצא אל-פניו יהוא בן-חנני החזה ויאמר אל-המלך יהושפט הלרשע לעזר וולש גאי יהוה תאהב ובז את עליך קצף מלפני יהוה. ג אבל דברים טובים נמצאו עמך פי-בערת האשרות מן-הארץ והכינות לבבך לדרך האל הים. ד וישב יהושפט בירושלם וישב ויצא בעם מבאר שבע עד-הר אפרים וישיבם אל-יהוה אל הי אבותיהם.

לה ואחרי כן אתחבר יהושפט מלך-יהודה עם, אחזיה מלך-ישראל הוא הרשיע לעשות. לו ויתבררו עמו לעשות אגיות ללכת תרשיש ויעשו אגיות בעציון גבר. לז ויתנבא אליעזר בן-דדוהו ממרשה על-יהושפט לאמר פהתתברך עם-אחזיהו פרץ יהוה את-מעשיך וישברו אגיות ול א עצרו ללכת אל-תרשיש.

תיאור תקופת יהושפט מופיעה במל"א כב 1-5. בספר דה"ב היא מוצאת את מקומה בפרקים יז-כ. שם תיאור תקופתו מובא בהרחבה יותר מאשר בספר מלכים, שכן בנוסף לפעולות הצבאיות המשותפות בין יהושפט לבין מלך ישראל ברמות גלעד, לסיפור שבירת האוניות, ולסיפור קשר הנישואין בין יהורם בנו של יהושפט עם עתליה ביתו של אחאב, בספר דה"י היא כוללת את הפצת התורה בממלכת יהודה על ידי הלויים והכוהנים בהוראת יהושפט (דה"ב יז 10-1) ואת התערבותו הדתית בטריטוריות הצפוניות (דה"ב יט 4).<sup>204</sup>

<sup>204</sup> תיאור המלחמה ברמות גלעד מופיע הן במל"א כב והן בספר דה"ב יח-יט. התייחסות לקשרי הנישואין באה לידי ביטוי הן במל"א ח 26-27, בתולדות אחזיהו נכדו של יהושפט, והן בדה"ב יח 2, בפרשת יהושפט. סיפור שבירת האוניות מתואר הן במל"א כב 49-50 והן בדה"ב כ 35-37.

מתיאור תקופת מלכות יהושפט, בעיקר מספר דה"י, ניתן להסיק שתקופת יהושפט היא תקופת חיזוק הקשרים בין ממלכת ישראל לבין ממלכת יהודה. חשוב לציין, שבספר מלכים מובא סיפור יהושפט במסגרת תולדות אחאב ואילו בדה"י משולב תיאור המאורע במסגרת תולדות מלכות יהושפט. בתקופת יהושפט יש להתייחס לעניינים העוסקים בקשרי ממלכת יהודה עם ישראל (המלחמה ברמות גלעד, התערבותו הדתית של יהושפט בטריטוריות הצפוניות וסיפור שבירת האוניות) ולבדוק האם מסתירים בהם רמזים על פולמוס אנטי-שומרוני בספר דה"י.

סיפור קשרי הנישואין בין בנו של יהושפט לעתליה בת אחאב משמשים בדה"ב רקע לסיפור כולו ומטרתם לקשר את האמור בפרק הקודם על גדולתו ועוצמתו של יהושפט עם המסופר בפרק זה על שיתוף הפעולה הצבאי בינו לבין אחאב, במלחמה ברמות גלעד נגד ארם.<sup>205</sup> מחבר דה"י מביע הסתייגות מממלכת ישראל הצפונית ומכל קשר עימה. הוא רואה בו כדבר אסור שכן עברו ממלכת ישראל אינה ממלכה לגיטימית. ראייה לכך היא שמחבר דה"ב מציין שהברית הצבאית שקשר יהושפט עם אחאב לא נכרתה מתוך מחשבה מראש אלא: **וַיִּסְתִּיהוּ לְעֵלוֹת אֶל-רְמֹת גִּלְעָד**, היינו יהושפט הוסת לקשירת קשר זה, על ידי אחאב בעת סעודה גדולה שערך לו ברוב עם (דה"ב יח 2).

עניין המלחמה נחלק לשניים: דרישת יהושפט את ה' בעזרת הנביא מיכיהו בן ימלא ומהלך המלחמה.

סיפור מיכיהו בן ימלא הוא כמעט היחיד מבין סיפורי הנביאים שבספר מלכים שהובאו גם בספר דה"י. מדוע בחר בו מחבר דה"י לכלול אותו בחיבורו? בסיפור זה ממלאים תפקיד מרכזי דמויות חשובות: מיכיהו בן ימלא, מלך ישראל, ומלך מבית דויד, השושלת הלגיטימית היחידה לפי השקפת מחבר דה"י. כמו כן יהושפט מלך יהודה מוצג כגיבור החיובי לעומת אחאב מלך ישראל שמוצג כגיבור שלילי. חיוביות של יהושפט באה לידי ביטוי ביוזמתו לדרוש את ה' בפסוק, שכולל קשרי תורה ולימוד גם בטריטוריות הצפוניות, יתרה על כך אינו מסתפק בנבואת ארבע מאות הנביאים ומבקש לשמוע את דברי מיכיהו (פס' 6-7). מחבר דה"י מחזק את דמותו החיובית של יהושפט על ידי הוספה הארה חיובית על יהושפט; בסיפור המקורי אמר מיכיהו לאחאב **רְאִיתִי אֶת-פֶּל-יִשְׂרָאֵל נֹפְצִים אֶל-הַהָרִים פָּצָא אֵן אֲשֶׁר אֵין-לָהֶם רְעָה וַיֵּאמֶר יְהוָה ל' א-אֶד נִים לְאֵלָה יָשׁוּבוּ אִישׁ-לְבֵיתוֹ בְּשָׁלוֹם** (מל"א כב 17, דה"ב יח 16), כלומר כיוון שהעם הוזנח בידי המלך אין המלך ראוי לשוב לביתו בשלום מן המלחמה, לכן חותם מיכיהו את דבריו לאחאב: **אם-שוב תשוב בְּשָׁלוֹם ל' א-דָּבָר יְהוָה בִּי** (מל"א כב 28, דה"ב יח 27). ואכן

<sup>205</sup> נראה שההסבר האפשרי להצטרפותו של יהושפט לאחאב למלחמה ברמות גלעד היא ברית הנישואין שהייתה ביניהם שמוגדרים כנישואין פוליטיים שנועדו לחזק את הברית בין שתי הממלכות. יפת מציינת ש"מתוך התיאור משתמע, אם כי לא במפורש, שקשרי חיתון אלה היו בבחינת הישג ליהושפט". יפת (1977), עמ' 267.

אחאב הרועה הרע, לא שב הביתה בשלום; לא כן יהושפט, הרועה הטוב; מחבר דה"י מצא לנכון לציין זאת על ידי שהוסיף משלו: **וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ-יְהוּדָה אֶל-בֵּיתוֹ בְּשָׁלוֹם-- לִירוּשָׁלַם** (דה"ב יט 1). סיפור זה משרת את מטרתו של מחבר דה"י בכך שהוא מעמת את יהושפט המלך הצדיק ששב הביתה בשלום עם אחאב מלך ישראל הרשע שמצא את מותו במלחמה ועל ידי כך מביע שוב את הסתייגותו מהקשרים עם מלכי ישראל ומהפולחן בממלכתם ומציגם כחוטאים.<sup>206</sup> את זאת ניתן לבסס על פס' 2 בפרק יט: **הֲלֹךְ־שָׁעָה לְעִזְרָר וְלִשְׁנָאִי יְהִנָּה תֶּאֱהָב**, אלו דברי יהוא המביע גינוי חריף כלפי התנהגותו של יהושפט וכלפי המלחמה.<sup>207</sup> מתוך דברים אלו מתברר, שבגלל חטאו נשקפה ליהושפט סכנת מוות והוא ניצל ממנה רק מפני שקרא אל ה' בצרתו והכין לבבו לדרוש האלוהים על ידי כך שביער את האשרות מן הארץ (יט 2-3, יח 31-32), ועל ידי התערבותו הדתית בטריטוריות הצפוניות: **וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט בִּירוּשָׁלַם וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא בָּעָם מִבְּאֵר שֶׁבַע עַד-הַר אֶפְרַיִם וַיְשִׁיבֵם אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם** (י 4), הווה אומר, קשרי תורה ולימוד.

סיפור שבירת האוניות הוא כישלון מפעל הצי בעציון גבר שהוקם בשותפות של יהושפט מלך יהודה ואחזיהו מלך ישראל.<sup>208</sup> שותפות זו ומטרתה "ללכת תרשישה" הייתה פועל יוצא של הברית ההדוקה בין יהודה לישראל, בקטע מביע הנביא אליעזר בן דודוהו ממרש את הסתייגותו של יהושפט מהתחברותו עם מלך ישראל.<sup>209</sup> סיפור זה מבוסס על מל"א כב 49-50, שם יהושפט הקים בתחילה לבדו את צי הסוחר ורק לאחר שפקד אסון את צי האוניות ביקש אחזיהו לשתף את ישראל במסע הימי לאופיר, אלא שיהושפט התנגד לכך. על פי דה"י פקד האסון את הצי, לאחר שהשניים בנו אותו במשותף. שיבוצה של כרוניקה זו בספר דה"י נראה סותר את השקפת מחבר דה"י, לדידו חטא יהושפט כבר קודם לכן בשיתוף הפעולה הצבאי עם אחאב וה' סלח לו רק משום שנמצאו בו גם **דְּבָרִים טוֹבִים** (יט 1-4). בהתאם לכך נבנית דמותו של יהושפט מאז חטא חד פעמי זה כדמות חיובית בלבד.

<sup>206</sup> בנוגע לתיאור מלחמת אחאב ויהושפט מעתיק מחבר דה"י כמעט מילה במילה מספר מלכים.

<sup>207</sup> יהוא בן חנני משתייך לקבוצת גדולי נביאי ישראל שהעזו להטיח דברים קשים בפני המלך, כמו אליהו שהטיח דברים קשים בפני אחאב במל"א כא 19: "הרצחת וגם ירשת", אולם שלא כמקובל יהוא אינו ממשיך בהכרזה על עונשו של המלך, אלא הוא מסתפק באמירה כללית בדבר כעסו של ה' על יהושפט.

<sup>208</sup> חשוב לציין שתיאור הזמן בסיפור זה "ואחרי כן" אינו במקומו שהרי מדובר בנוסחת הסיום שיש בה מקום רק להערות על העבר. אולם אפשר שלפני מחבר ספר דה"י עמד נוסח רחב יותר שבו נמנו מספר פעולות של יהושפט והוא העתיק מתוכן רק את עניין המסע לתרשיש.

<sup>209</sup> נביא זה אינו נזכר אלא בפס' 56, אולם ציון שם אביו ושם עירו מלמד, שאין מדובר בנביא שמחבר דה"י אימץ לו מתוך מקורותיו בספר מלכים, אלא בנביא שהיה ידוע לו מן המקורות האחרים, ששימשו אותו בחיבורו.

מחבר ספר דה"י שכלל כרוניקה זו בחיבור לא הביא אותה כנתינתה אלא עיבד אותה בהתאם לתורת הגמול המאפיינת את חיבורו, אולם בשל הסתירה העולה מעצם הבאתה של כרוניקה זו, העיבוד אינו מושלם. השינוי הבולט הוא בתוספת נבואת אליעזר בן דודוהו ממרשה שניבא כי בשל התחברותו של יהושפט עם אחזיהו "הוא הרשיע לעשות", ולכן יפרוץ ה' את מפעלו.<sup>210</sup> כדי למנוע ספק מסמיך הכתוב לנבואה את התוצאה: "וישברו אוניות ולא עצרו ללכת אל תרשיש".

מה שמתואר בספר מלכים כאסון טבע או כתאונה מתואר בפסקתנו כעונש על חטא. לזאת מוסיף מחבר דה"י בתחילת הפסקה את הערכתו על יהושפט "הוא הרשיע לעשות". בדרך זו הוא מוכיח את דבקתו בתורת הגמול האישי והמיידית: אין חטא ללא עונש והחוטא נענש עוד בימיו.<sup>211</sup> אולם עיבוד זה אינו מושלם מבחינת מיצוי תורת הגמול כפי שהיא משתקפת לכל אורך ספר דה"י: ראשית הנבואה אינה חריפה כמו של חנני בן יהוא שהאשים את יהושפט באהבת שונאי ה' (יט 2), שנית העונש אינו עונש אישי במובן המקובל, אומנם צי יהושפט נהרס, אולם הוא עצמו לא נענש ולחטאו אך לא היו השלכות על המשך מלכותו. במעשה זה מודגם שוב ההקשר שבין יהושפט ובין ממלכת ישראל. חשוב לציין שעניין זה נזכר בקצרה, בדרך אגב, בסוף תיאור מלכות יהושפט בספר מל"א כב 50: **אָז אָמַר אַחְזִיָּהוּ בֶן-אֶחָאָב אֶל-יְהוֹשָׁפָט יִלְכוּ עִבְדֵי עִבְדֵיךָ בְּאֲנִיּוֹת וְלֹא אֶבֶה יְהוֹשָׁפָט.**<sup>212</sup>

הן בעניין החיתון והן בעניין האוניות היה ניתן לוותר על האפיזודה כולה המובאת בין כה וכה בנספח לאחר סיכום מלכות יהושפט, מאחר והבאת שני סיפורים אלו בספר דה"י מחייבת את בעליו לגנות את יהושפט ועל ידי כך לפגום בדמותו, והרי ספר דה"י מרבה לתאר את מעלותיו וזכויותיו הרבות של יהושפט ולהציג אותו כאחד המלכים הצדיקים ביותר. תמוה העניין, שמחבר דה"י לא השמיט סיפורים אלה שמדברים בגנותו של יהושפט מלך יהודה בדומה למאורעות שהוא משמיט מתקופת דויד ושלמה, ובמקום לוותר על הקטע מביא בעל דה"י את המעשה של שבירת האוניות במקומו, ומתאר אותו באופן שונה מאשר בספר מלכים,<sup>213</sup> ובצורה המציגה את יהושפט על קשריו עם ממלכת ישראל ומסבירים בהם את שבירת האוניות. על פי תפיסתו של בעל דה"י מלכי הצפון הם אנשים חוטאים ואף הקשרים עימם הם חטא חמור. בעל דה"י מעמיד נביאים המגנים את יהושפט ומוכיחים אותו על קשרים אלה והם החטא

<sup>210</sup> עיין דה"ב יט 35. חשוב לציין שהביטוי "הוא הרשיע לעשות" מעלה קושי תחבירי – לא ברור אם הכוונה לאחזיהו מלך ישראל או ליהושפט. אם הדברים מכוונים לאחזיהו הרי התכוון המחבר לומר שיהושפט התחבר אליו אף על פי שהוא הרשיע לעשות.

<sup>211</sup> עיין יפת (1993), עמ' 802.

<sup>212</sup> הקטע ממל"א כב 41-50 הועבר לספר דה"י בהשמטות. בדה"ב כ 31-37 חסרים הפסוקים הבאים: מל"א כב 41, מה 47-48. הפסוק המתאר את מעשה האוניות פס' 5, לא הושמט.

<sup>213</sup> ישנם שתי דעות במחקר בנוגע לשוניים: הדעה הרווחת במחקר מאז דה וטה ששינויים אלה נערכו בידי בעל דה"י. הדעה השנייה של רודולף לפיה השונים נובעים מן המקור, שהשתמש בו בעל דה"י והם מתאימים לתנאים הפוליטיים של אותה תקופה.

היחיד שהוא מונה ביהושפט המתואר בספר דה"י באור חיובי ביותר. מדוע אפוא לא השמיט בעל דה"י את תיאור הקשרים עם ממלכת ישראל? יפת דנה בתמיהות שהועלו ולדעתה התשובה היחידה בנוגע לתמיהות אלו היא שבעל דה"י מעוניין בתיאורים ולשם כך הוא מוותר על מגמות אחרות כגון פיאורם של מלכי בית דויד.<sup>214</sup>

תשובתה של יפת שטחית לטעמי, לדעתי הם לא נכללו מתוך עניין. אין זו המטרה של בעל דה"י כשכלל עניינים אלו למרות שהם מאירים את מלכי יהודה באור שלילי. הוא רצה להדגיש שממלכת הצפון הינה חוטאת בשל אי קיום פולחן לגיטימי אפילו אם זה בא על חשבון פיאורם של מלכי ישראל.

יש המסיקים שפרשת יהושפט ובייחוד פרק יט פס' 4 מלמדים על התייחסות אנטי-שומרונית בספר דה"י.<sup>215</sup> לדעתם זוהי נקודת ויכוח נגד השומרונים שראו עצמם כממשיכי המסורת של ממלכת אפרים שכן הם מציינים שלא מעט מבני הצפון שמרו אמונים ליהודה ולמקדש בירושלים. בניגוד לעמדה זו פס' 4 בפרק יט ופרשת יהושפט אכן מלמדים על ניסיונו של יהושפט להכיל את הרפורמה על ממלכת הצפון ולהשיבם לירושלים לשם עשיית פולחן אלוהי, אך לא מטעמים אנטי-שומרונים. הם מלמדים שמחבר דה"י מדגיש את הלגיטימיות של ממלכת יהודה ומלכי בית דויד ועל קיום פולחן לגיטימי בבית המקדש בהשוואה לפולחן שנערך בממלכת הצפון.

מתוך פרשת יהושפט נלמדים הדברים הבאים:

- א. הקשרים בין הצפון לדרום נמשכים מאז הפילוג וגם בימי יהושפט.
- ב. ההשקפה הפרו-דוידית של מחבר דה"י באה לידי ביטוי גם בפרשה זו. יהושפט מוצג באופן חיובי יותר מאשר אחאב:

• אחאב הרשע מצא את מותו במלחמה ואילו יהושפט שב הביתה בשלום.

• בעקבות הגינוי החריף של יהוא יהושפט **וְהָיְנִינֹתָ לְבָבְךָ לְדָרְשׁ הָאֵלִים הַיִּם** ועל ידי כך ניצל מסכנת מוות.

ג. גם בפרשה זו בולטת ההבחנה שערך מחבר ספר דה"י בין שיתוף ממלכת יהודה עם מלכי הצפון לבין שיתוף וקשירת קשר עם תושבי ממלכת הצפון. מחבר הספר רואה בכל קשר עם מלכי הצפון כדבר פסול, ואף מעניש על כך. לעומת זאת הוא מכיר בסולידאריות בין תושבי שתי הממלכות. אך פרשה זו לא נכתבה לצורך התפלמסות עם השומרונים.

<sup>214</sup> עיין יפת (1977), עמ' 268.

<sup>215</sup> כך סובר גרסיאל. עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

## ו. חגיגת הפסח של יחזקיהו

א וישלח יחזקיהו על-כל-ישראל ויהודה וגם-אגרות כתב על-אפרים ומנשה לבוא לבית-יהוה בירושלם--לעשות פסח ליהוה אל הי ישראל. ב וינעץ המלך ושריו וכל-הקהל בירושלם לעשות הפסח בח דש השני. ג פי ל א יכלו לעשותו בעת ההיא פי הפ הנגים ל א-התקדשו למדי והעם ל א-נאספו לירושלם. ד ויישר הדבר בעיני המלך ובעיני כל-הקהל. ה ויעמידו דבר להעביר קול בכל-ישראל מבאר-שבע ועד-דן--לבוא לעשות פסח ליהוה אל הי-ישראל בירושלם פי ל א לר ב עשו כפתוב. ו ויכלו הרצים באגרות מיד המלך ושריו בכל-ישראל ויהודה וכמצות המלך לאמר בני ישראל שובו אל-יהוה אל הי אברהם יצחק וישראל ויש ב אל-הפליטה הנשארת לכם מפני מלכי אשור. ז ואל-תהיו כאבותיכם וכאחיתכם אשר מעלו ביהוה אל הי אבותיהם ויתנם לשמה כאשר אתם ר אים. ח עתה אל-תקשו ערפכם כאבותיכם תנו-יד ליהוה וב או למקדשו אשר הקדיש לעולם ועבדו את-יהוה אל היכם ויש ב מכם חרון אפו. ט פי בשובכם על-יהוה אחיכם ובניכם לרחמים לפני שוביהם ולשוב, לארץ הז את פי-חנן ורחום יהוה אל היכם ול א-יסיר פנים מכם אם-תשובו אליו. י ויהיו הרצים עברים מעיר לעיר בארץ-אפרים ומנשה--ועד-זבלון ויהיו משחיקים עליהם ומלעגים בם. יא אך-אנשים מאשר ומנשה ומזבלון--נכנעו ויב או לירושלם. יב גם ביהודה היתה יד האל הים לתת להם לב אחד לעשות מצות המלך והשרים--בדבר יהוה. יג ונאספו ירושלם עם-רב לעשות את-חג המצות בח דש השני--קהל לר ב מא ד. יד ויקמו--ויסירו את-המזבחות אשר בירושלם ואת כל-המקטרות הסירו וישליכו לנחל קדרון. טו וישחטו הפסח בארבעה עשר לח דש השני והפ הנגים והלויים נכלמו ויתקדשו ויביאו ע לות בית יהוה. טז ויעמדו על-עמדם כמשפטם כתורת משה איש-האל הים הפ הנגים ז רקים את-הדם מיד הלויים. יז פי-רבת בקהל אשר ל א-התקדשו והלויים על-שחיטת הפסחים לכל ל א טהור--להקדיש ליהוה. יח פי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה וישכר וזבלון ל א הטהרו--פי-אכלו את-הפסח בל א כפתוב פי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר יהוה הטוב וכפר בעד. יט כל-לבבו הכין לדרוש האל הים יהוה אל הי אבותיו ול א פטירת הק דש. כ וישמע יהוה אל-יחזקיהו וירפא את-העם. כא ויעשו בני-ישראל הנמצאים בירושלם את-חג המצות שבעת ימים--בשמחה גדולה ומהללים ליהוה יום ביום הלויים והפ הנגים בכלי-ע ז--ליהוה. כב וידבר יחזקיהו על-לב כל-הלויים--המשפילים שכל-טוב ליהוה ני אכלו את-המועד שבעת הימים מזבחים זבחי שלמים ומתודים ליהוה אל הי אבותיהם. כג וינעצו כל-הקהל לעשות שבעת ימים אחרים ויעשו שבעת-ימים שמחה. כד פי יחזקיהו מלך-יהודה הרים לקהל אלף פרים ושבעת אלפים צ אן והשרים הרימו לקהל פרים אלף וצ אן עשרת אלפים ויתקדשו כ הנגים לר ב. כה וישמחו כל-קהל יהודה והפ הנגים והלויים וכל-הקהל הבאים מישראל והגרים הבאים מארץ ישראל והיושבים ביהודה. כו ותהי שמחה גדולה בירושלם פי מימי של מ ה בן-דויד מלך ישראל ל א כז את בירושלם.

הנושא המרכזי בפרק זה הוא חגיגת הפסח בירושלים שנערכה לאחר טיהור המקדש ובעיצומה של מלאכת טיהורה של ירושלים שנתקיימה בשנה הראשונה למלכות יחזקיהו (דה"ב כט 3).<sup>216</sup> לסיפור זה אין מקבילה בספר מלכים לפיכך נשאלת השאלה, מדוע מצא לנכון מחבר דה"י לשתול בתקופת יחזקיהו סיפור זה על חגיגת הפסח בירושלים. כדי להתייחס לשאלה זו יש לבדוק בשלב הראשון מי הוזמן לחגיגת הפסח ובשלב השני מי נכח בה.

<sup>216</sup> הכתובים אינם מציינים באיזו שנה למלכות יחזקיהו נערכה חגיגת הפסח עצמה.

מדה"ב ל נלמד שיחזקיהו שלח איגרות על-כל-ישראל ויהודה... על-אפרים ומנשה לבוא לבית-יהנה בירושלם--לעשות פסח ליהנה אל הי ישראל (פס' 1).<sup>217</sup> הכוונה לשבטי ישראל שישבו בתחומי ממלכת ישראל הצפונית ולשבטי אפרים ומנשה שהם הגדולים שבשבטים.<sup>218</sup> מפס' 6 נלמד ש"יחזקיהו פעל לשתף גם את הפליטה הנשארת לכם מפף מלכי אשור. הכוונה לתושבי ממלכת ישראל שלא הוגלו על ידי מלך אשור בשנת 722 לפנה"ס. בהמשך נאמר שקריאת הרצים להתאסף לחגיגת הפסח בירושלים הוכרזה בכל רחבי הצפון: בארץ-אפרים ומנשה--נעד-זבלון (פס' 10). תגובת הצפון לקריאה הייתה מעורבת: אנשים מאשר ומנשה ומזבלון (פס' 11) נענו לה ובאו לירושלים. ולאחר מכן מסופר: מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון עשו את הפסח בירושלים למרות שלא נטהרו (פס' 18).

במחקר ישנה מחלוקת בנוגע למשתתפי הפסח מתוך ממלכת ישראל הצפונית. יש הסוברים שבפועל חגיגת הפסח כללה חלק מתושבי הצפון – אנשים מאשר (פס' 11) ואת מרבית העם רבת מאפרים ומנשה יששכר וזבלון שלא התקדשו פי-אכלו את-הפסח בל א כפתוב (פס' 18)<sup>219</sup> – ואת תושבי ממלכת יהודה.<sup>220</sup> אחרים סוברים שבין "הנכנעים" אין אנו מוצאים מבני אפרים, אלא אנשים מאשור מנשה וזבלון.<sup>221</sup> טלמון, מתומכי גישה זו, מבסס עניין זה "לאור הרכב האוכלוסייה בהר אפרים שם היו עיר הבירה שומרון ועיר המקדש בית אל שהיו מיושבות על ידי בני עמים שהגלו האשורים לשומרון וכי מהביטוי אפרים ומנשה (פס' 18) אין בו כדי ללמד על המוצא השבטי של המשתתפים שנענו להזמנת יחזקיהו.

בסופו של דבר בחגיגת הפסח נכחו כל-קהל יהודה והפ' הנים והלויים וכל-הקהל הבאים מישראל והגרים הבאים מארץ ישראל והיושבים ביהודה (פס' 25).<sup>222</sup> הנחת היסוד של שתי הדעות היא שביסוד הסיפור שבמחזות הצפוניים והשומרון בכללם, היותה אוכלוסייה

<sup>217</sup> מוריארטי ובראון סבורים שהביטוי "כל ישראל" כולל בתוכו גם את הצפון. עיין מוריארטי (1965), עמ' 403; בראון (1977), עמ' 61.

<sup>218</sup> ראוי להעיר שהושע בן אלה משל על אפרים ומנשה בלבד בסוף ימי יחזקיהו, לאחר גלות שבטי עבר הירדן (שמוזכרת בדה"א ה' 26) וגלות שבטי הצפון.

<sup>219</sup> עיין מור (תשס"ג), עמ' 26.

<sup>220</sup> עיין כוגן (2002), עמ' 30-32.

<sup>221</sup> עיין טלמון (2002), שם.

<sup>222</sup> בפס' 25-26 נאמר שהשמחה הייתה משותפת הן לנוכחי ממלכת יהודה הן לנוכחי ממלכת ישראל הצפונית והן לגרים. פתל לומד שהזכרת "הגרים" הוא אלמנט המלמד על הרכב האוכלוסייה בארץ אחרי חורבן שומרון, גרים אלו אינם המתישבים שהביא מלך אשור כמסופר במל"ב יז, שכן קשה להניח שתוך תקופה כה קצרה כבר הספיקו להתגיייר עד כדי כך שבאו לחגוג את הפסח בירושלים. פתל טוען שסביר להניח במקרה זה כי זוהי גלוסה של מחבר דה"י המשקפת את המצב בימיו. זהו אנכרוניזם המתאר את הגרים בארץ בתקופה מאוחרת יותר ואין להניח שהוא משקף את תקופתו של יחזקיהו. עיין פתל (1972), עמ' 42. עמדתו של פתל אינה הגיונית, שכן גלוסה היא תוספת מאוחרת. לא ברור באיזה הקשר ועל מה מובאת תוספת זו. גם כוגן עושה הבחנה בין הגרים שהיו מקובלים לבין התושבים שהביאו מלכי אשור בשנת 722 לפנה"ס. עיין כוגן (2002), עמ' 30-32. וויליאמסון מכנה את הגרים Resident aliens. זהו כינוי לאנשים נוכרים שהתיישבו יחד בישראל ואימצו את דתם של הישראלים. גם אמית מצטרפת לעמדתו זו של וויליאמסון. עיין וויליאמסון (1982), עמ' 371; אמית (2002), עמ' 215.

ישראלית גדולה. והמניעים לסירוב של חלקם להצטרף ליחזקיהו בחגיגת הפסח נותרים ללא הסבר בספר דה"י. אם מדובר בתקופה שלאחר גלות שומרון עולה השאלה, היכן השומרונים שהגיעו לצפון מאשור והצטרפו אליה?

התעלמותו של מחבר דה"י מהתושבים הזרים שהובאו לצפון מובנת והיא מוסברת על רקע תקופתו של המחבר שהיא מאוחרת לתקופת הבאתם לממלכת הצפון.<sup>223</sup> המחבר מציג עיבוד מאוחר לפיו חלק מיושבי הארץ שייכים לעם ישראל שכן הם לא הוגלו. זהו מצב שעומד בסתירה לתיאור במל"ב יז 24 – לפיו מלך אשור הביא תושבים **מִבָּבֶל וּמִכּוּשׁ וּמִחֲמַת וּסְפָרַיִם וְיִשְׁבֵי בְּעָרֵי שׁוֹמְרוֹן תַּחַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** – ולתיאור בעזרא ד 2 ו-10 לפיו מחברם מציג את תושבי הצפון כגויים שהובאו על ידי מלך אשור. ההשקפה של מחבר דה"י בנוגע לזהותם של הנוכחים בממלכת הצפון מלמדת על מצב של שיתוף בין הממלכה הצפונית לממלכה הדרומית.

עיבוד מגמתי זה מוסבר על רקע רצונו של מחבר דה"י לבטל את המתיחות והשנאה בין חלקי העם ולהציג "את אוכלוסיית צפון ארץ ישראל המערבית כצאצאים ישירים של שבטי ממלכת הצפון משמע, חלק בלתי נפרד של עם ישראל, שיש לו קשר דם ליושבים ביהודה".<sup>224</sup> והכול על רקע השאיפה לאיחודו המלא של העם בעבודת ה' בירושלים והצגתה כעבודה הלגיטימית ביהודה.<sup>225</sup>

ראיה לכך היא רצונו של יחזקיהו לשתף את ממלכת הצפון ולהרחיב את היקף הפסח בכל ישראל (פס' 5), כמו כן שליחת הרצים **בְּאֶרֶץ-אֲפָרַיִם וּמְנַשֶׁה--וְעַד-זַבְלוֹן** שכללה הזמנה גם לתושבי הצפון היא ביוזמת יחזקיהו.

## ז. הרפורמה של יאשיהו והיקפה (דה"ב לד-לה)

תיאור מלכותו של יאשיהו מובא הן בספר מל"ב כב-כג והן בספר דה"ב לד-לה. הרפורמה של יאשיהו מחולקת לשני חלקים:

- טיהור הארץ מעבודה זרה.
- חגיגת הפסח בירושלים.

<sup>223</sup> כזכור התעלמות מחבר דה"י מהתושבים הזרים שהובאו לצפון הופיעה גם בפרק זה בסעיף א'.  
<sup>224</sup> עיין אמית (2002), עמ' 212-213. אמית מוסיפה שבמקומות שהקורא מצפה להתייחסות לאוכלוסייה שאשור הגלתה לארץ, בעל דה"י מטשטש את אפשרות קיומה ההיסטורי של אוכלוסייה זו.  
<sup>225</sup> עיין גסטר (1925), עמ' 31-32; יפת (1977), עמ' 282-285; גרסיאל (1997), עמ' 314.

## 1. טיהור הארץ מעבודה זרה (דה"ב לד 7-1)

א בן-שמונה שנים י' אשיהו במלכו ושל שים ואחת שנה מלך בירושלם. ב ויעש הישר בעיני יהוה וילך בדרכי דויד אביו ול' א-סר ימיו ושמו' אול. ג ובשמונה שנים למלכו והוא עודנו נער החל לדרוש לאל' הי דויד אביו ובשתיים עשרה שנה החל לטהר את-יהודה וירושלם מן-הבמות והאשרים והפסלים והמסכות. ד וינתצו לפניו את מזבחות הבועלים והחמנים אשר-למעלה מעליהם גדעו והאשרים והפסלים והמסכות שברו והדקו ויזרוק על-פני הקברים הז' בחים להם. ה ועצמות פ' הגנים שרפו על-מזבחותים (מזבחותם) ויטהרו את-יהודה ואת-ירושלם. ו ובפרי מנשה ואפרים ושמעון ועד-נפתלי בחר בתייהם (בחרב תיהם) סביב. ז וינתץ את-המזבחות ואת-האשרים והפסלים פתת להדק וכל-החמנים גדעו בכל-ארץ ישראל וישבו לירושלם.

הרפורמה של יאשיהו מתוארת הן במל"ב כג 4-20 והן בדה"ב לד 3-7. בדומה לספר מל"ב כג 15-20 בספר דה"י נאמר שהרפורמה השתרעה גם מחוץ ליהודה: מבאר שבע שבדרום ועד ערי שומרון שבצפון וכללה גם את בית אל (מל"ב כג 15).<sup>226</sup> אך בשונה מספר מלכים, התחום הגיאוגרפי הצפוני בדה"י הוא יותר מקיף. בספר מלכים הוא הגיע רק עד גבע השוכנת בנחלת בנימין:<sup>227</sup> **ויבא את-כל-הפ' הגנים מערי יהודה ויטמא את-הבמות אשר קטרו-שמה הפ' הגנים מגבע עד-באר שבע... (פס' 8).**<sup>228</sup> ואילו בספר דה"י הרפורמה מתוארת ביתר קיצור ובשינוי אופייה והיקפה, שכן היא פעולה רחבת היקף. תחילתה בשנה השמינית למלכו (פס' 3) והיא כוללת את-יהודה ואת-ירושלם ובפרי מנשה ואפרים ושמעון ועד-נפתלי (פס' 5-6). במילים אחרות היא כוללת את איזור השומרון וכן את כל תחום היישוב הישראלי משמעון ועד נפתלי בצפון הגליל (פס' 6-7). על פי פס' 9 הלוויים, ש'מרי הסף, אספו כסף לבית המקדש גם מיד מנשה ואפרים ומפ' לשארית ישראל ומפ'ל-יהודה ובג'מון. נראה שפסוק זה כולל התייחסות ספציפית לתושבי הצפון שלא הוגלו וזה נלמד מהביטוי **מפ' לשארית ישראל**. עניין סיפוח הצפון והשיתוף עימו שבו עסקו יאשיהו וסיעתו בא לידי ביטוי גם לאחר כריתת הברית עם ה' בנוכחות העם שבעקבותיה יאשיהו הסיר את כל התועבות מכל הארצות אשר לבני ישראל **ויעבד את-כל-הנמצא בישראל לעבוד את-יהוה אל' יהיהם** (פס' 33).<sup>229</sup> יפת טוענת שהכינוי **הנמצא בישראל** מכוון לאלו היושבים ב"כל-הארצות אשר לבני ישראל", שנזכרו בראשית

<sup>226</sup> מתיאור היקף הרפורמה בספר דה"י משתמע שנכללת גם בית אל שכן על פי דה"ב לד 6 התחום הגיאוגרפי הצפוני שלה כלל, בין היתר, את נחלת בנימין שבתחומה נמצאת בית אל.

<sup>227</sup> יש לשים לב שתושבי ממלכת הצפון אינם נזכרים במהלך תיאור הרפורמה.

<sup>228</sup> גבע שוכנת בנחלת בנימין סמוך לגבול יהודה ולערים מקפה ורמה (עיין מל"א טו 22).

<sup>229</sup> גם אמית מסכימה עם יפת בנוגע למגמתו של מחבר דה"י שמעוניין לתאר את כל אוכלוסיית הצפון כשותפה לרפורמה של יאשיהו. אמית (2003), עמ' 214. אמית מציינת בדבריה שמחבר דה"י מתעלם מנתוני ספר מלכים. לפי הבנתי את דברי אמית ההתעלמות מנתוני ספר מלכים הייתה מלאה. לפי דעתי השימוש במילה "התעלמות" אינו מתאים, שכן בעל דה"י התייחס לתיאור הרפורמה של יאשיהו כפי שהוא בא לידי ביטוי בספר מל"ב כג 8-20. והן על פי דה"ב לד-לה הרפורמה כללה את צפון הארץ או חלק ממנו ולכן האפשרות שהייתה התעלמות מצד בעל דה"י אינה מתאימה, כי אם התייחסות חלקית.

הפסוק.<sup>230</sup> זהו מינוח מיוחד, המנותק מכל זיהוי אתני ובו מתוארים באופן הכללי ביותר כל הנמצאים בתחומי הארץ. לדעתה, התיאור הרחב של העם היושב בארץ, וצורת הפעיל **וַיַּעֲבֹד אֶת כָּל-הַנְּמָצָא** שיישבה יסוד ברור של פעולה מגבוה, מקרבים את ההנחה שיש פה כתיבה מגמתית ומכוונת לפיה שייכים כל היושבים בארץ ישראל לעם ישראל. לפיכך יפת טוענת שיאשיהו כלל בעבודת ה' גם את אלו שאינם מבני ישראל.

יפת לא ציינה באופן ספציפי איזה סוג אוכלוסייה זרה נכללת בביטוי זה, האם הם מהווים את הגרים שהשתתפו בחגיגת הפסח של יחזקיהו או שמא זוהי אוכלוסייה אחרת? כמו כן בסיפור הפסח של יחזקיהו גם בסיפור יאשיהו רלוונטית השאלה היכן התושבים הזרים שהובאו על ידי האשורים בשנת 722 לפנה"ס?

יפת מציינת שבתיאור הכוללני לפיו שייכים כל היושבים בארץ ישראל לעם ישראל, מתייחס מחבר דה"י למציאות זמנו, שבה קיימת מתיחות כלפי השומרונים ואפשר לראות בה ביטוי לעמדתו כלפי הבעיה השומרנית בתקופתו.<sup>231</sup> מבלי לקבוע עמדה בשאלת מעמדה ומידת גיבושה וייחודה של העדה השומרנית בתקופתו ניתן לומר שלגבי בעל דה"י היא איננה קיימת כעדה נפרדת. היושבים בשומרון הם צאצאי שבטי ישראל, יחד עם ה"גרים" היושבים עימם, והם אחים לבני יהודה וחלק אורגני של עם ישראל. לסיכומו של עניין, מציינת יפת, אפשר לתאר את השקפתו של בעל דה"י כקריאה מכוונת לביטול המתיחות והשנאה בין חלקי העם ולאיחודו המלא בעבודת ה' בירושלים.

## 2. חגיגת הפסח של יאשיהו (דה"ב לה)

א וַיַּעַשׂ יְאֹשִׁיָהוּ בִירוּשָׁלַם פֶּסַח לַיהוָה וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן. ב וַיַּעֲמֵד הַכֹּהֲנִים עַל-מִשְׁמֹרֹתָם וַיַּחֲזְקֵם לְעִבּוֹדַת בַּיִת יְהוָה. ג וַיֹּאמְרוּ לְלוֹאִים הַמְבוּנִים (הַמְבִינִים) לְכֹל-יִשְׂרָאֵל הַקְּדוֹשִׁים לַיהוָה תָּנוּ אֶת-אֲרוֹן-הַקֹּדֶשׁ בְּבַיִת אֲשֶׁר בָּנָה שֶׁל מֶלֶךְ-בְּנֵי דָוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל--אִין-לָכֶם מִשָּׂא בִפְתָה עֲתָה עֲבָדוּ אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְאֵת עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל. ד וְהָכִינוּ (וְהָכִינוּ) לְבַיִת-אֲבוֹתֵיכֶם כַּמִּחְלָקוֹתֵיכֶם--בְּכֹתֵב דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וּבְמִכְתָּב שֶׁל מֶלֶךְ בְּנֵי. ה וְעַמְדוֹ בַקֹּדֶשׁ לְפָלוּגַת בַּיִת הָאֲבוֹת לְאַחֵיכֶם בְּנֵי הָעַם--וַחֲלָקַת בַּיִת-אֲב לְלוֹאִים. ו וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח וְהִתְקַדְּשׁוּ וְהָכִינוּ לְאַחֵיכֶם לַעֲשׂוֹת כְּדָבָר-יְהוָה בְּיַד-מֹשֶׁה.

יח ול א-נעשה פסח כמ'הו ב'ישראל מימי שמואל הנביא וכל-מלכי ישראל ל א-עשו פסח אשר-עשה י'אשיהו והכ'הנים והלוים וכל-יהודה וישראל הנמצא ויושבי ירושלים.

לאחר טיהור הארץ מעבודה זרה וכריתת הברית הורה יאשיהו לחגוג את חג הפסח בירושלים (דה"ב לה 1). מטרתו היא לקיים את הנאמר בספר הברית שנמצא במקדש (דה"ב לה 3-6).

<sup>230</sup> עיין יפת (1977), עמ' 284-283; (1993), עמ' 1037.

<sup>231</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

העם נענה להזמנתו וחגג את הפסח בירושלים ברוב פאר והדר שלא ידע עם ישראל חגיגה כזו מאז תקופת השופטים, ככתוב בפס' 18: **וְלֹא-נַעֲשֶׂה פֶּסַח כְּמֵהוּ בְּיִשְׂרָאֵל מִיָּמֵי שְׂמוּאֵל הַנְּבִיא וְכָל-מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל לֹא-עָשׂוּ פֶּסַח אֲשֶׁר-עָשָׂה יְהוָה לְהַנְּחִיחַ וְהַפְּחֹת וְהַלְוִיִּם וְכָל-יְהוּדָה וְיִשְׂרָאֵל הַנְּמַצָּא יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם.**<sup>232</sup> המשתתפים הם אפוא:<sup>233</sup>

- א. **וְהַפְּחֹת וְהַלְוִיִּם** – עובדי הפולחן האלוהי בבית המקדש.
- ב. **וְכָל-יְהוּדָה** – האוכלוסייה היושבת בממלכת יהודה.
- ג. **יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם** – תושבי העיר ירושלים בפרט.
- ד. **וְיִשְׂרָאֵל הַנְּמַצָּא** – מבין משתתפי חגיגת הפסח, הכוללים את כל תושבי ממלכת יהודה, יש לתת את הדעת לכוונה בביטוי **וְיִשְׂרָאֵל הַנְּמַצָּא** שהופיע גם בפרק לד 33.

יפת מציינת שיש פה התייחסות מפורשת לתושבי ממלכת הצפון שנזכרו גם בדה"ב לד 21. אך האם מתכוון מחבר דה"י ל"שארית הפליטה" בלבד כמו בפרק לד 9? או שמא מחבר הספר מתאר את בני העמים הזרים עובדי המס, שנזכרים בתקופת שלמה במל"א ה' 27-30 ובמל"א ט' 20-21? יש קושי לקבל את הדעה השנייה שכן בספר דה"י מתוארים בני העמים הזרים הללו כ"גרים" ועל ידי כך הם הופכים לחלק מעדת ישראל. אילו המחבר התכוון לעובדי המס שבימי דוד ושלמה הוא יכול היה לציין שהם הגרים, אך הוא בחר לא לציין זאת ועל ידי כך הוא מבטל, בכוונה תחילה, את מציאותם של בני נכר בארץ ישראל.

בהתעלמות זו מתבטאת עמדת מחבר הספר, העוברת כחוט השני בספרו: בארץ ישראל לא קיימת ישות נפרדת של נוכרים. כל היושבים בארץ, יהיה אשר יהיה מוצאם, הם חלק בעם ישראל. "אין בודקים את ייחוסו של כל מי ששב לה' בלב שלם".<sup>234</sup> יושבי צפון הארץ הם ישראלים לכל דבר, והוא הדין בגרים שהיו בארץ ותיאור זה חושף את זיקתם של הישראלים מאפרים ומנשה למקדש בירושלים. יש הרואים בפרשה זו כמשקפת את האידיאולוגיה של בית דויד מחדש והופצה בידי יחזקיהו ועל ידי תנועת התיקון של יאשיהו.<sup>235</sup> נוסף על כך מן הראוי לזכור, כי בספרות הנבואית של המאות השביעית והשישית לפנה"ס מבוטאת לעיתים קרובות תקוות הנביאים לאיחוד מחדש של הצפון והדרום בממלכת ישראל העתידה. אין בספרות זו כל רמז לכך, שהישראלים תושבי הצפון חדלו להתקיים או ששוב לא היו ראויים לגאולת בגין

<sup>232</sup> בספר דה"י מתוארת באריכות חגיגת הפסח שאורגנה על ידי המלך, הכהנים והלוויים וכן מפורטת אספקת הבהמות לקורבן שהמלך ושריו תרמו לחגיגת הפסח ההמונית בירושלים. המספר העצום ואפילו ייתכן מוגזם מטרתו הייתה לרמוז על נדיבות הנותנים ועל ההתלהבות של האנשים להשתתף בטקס ככתוב בדה"ב לה 1-19.

<sup>233</sup> הטקסט המקביל במל"ב כג 21 מזכיר רק את מצוות המלך לעם ואינו מפרט על ידי מי נערך הפסח.

<sup>234</sup> כוגן (2002), עמ' 32.

<sup>235</sup> עיין קרוס (2002), עמ' 50.

היותם בני נוכרים.<sup>236</sup> בעל דה"י קיבל אותם במעמד כשווים, בעל דה"י התעלם ביודעין משאלת הזרים שהובאו לשומרון מפני שהיה מוכן לקבל נוכרים בקהל העובדים את אלוהי ישראל.<sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> עיין קוגינס (1975), עמ' 28-57.  
<sup>237</sup> עיין כוגן (2002), עמ' 32.

## הסיכום של ספר דה"י

הגישות השונות בנוגע ליחסו של מחבר דה"י אל תושבי הצפון נבדקו בפרשיות המשותפות לשתי הממלכות. כאמור יש שמחבר ספר דה"י משמיט פרשיות מסוימות, יש שהוא מוסיף פרשיות שהן פרי עטו ויש שהוא מתאר פרשיות המקבילות לספר מלכים בהתאם להשקפתו. מתוך בדיקה זו עולה השאלה האם פרשיות שנדונו בפרק זה מדגישות את הלגיטימיות של ממלכת יהודה על פני ממלכת הצפון או שמא הן נועדו להראות את קיומו של פולמוס אנטי-שומרני בספר דה"י? מתוך הבדיקה עולה יחסו האמביוולנטי של מחבר ספר דה"י אל ממלכת הצפון ואל תושביה. מחד גיסא זוהי ממלכה שנוסדה בחטא, שכן אינה מקיימת פולחן לגיטימי בירושלים. המחבר רואה בממלכת יהודה את הממלכה הלגיטימית היחידה ובונה את עם ישראל השלם ביהודה. אבות הממלכה הלגיטימית הם דויד ושלמה אותם הוא מפאר ומתאר אותם כמושלמים. אך חלק ממלכי יהודה, שלאחר הפילוג, הוא מרחיב את הרפורמות ואת ההצלחות שלהם כגון חזקיהו ויאשיהו. מאידך גיסא המחבר משקיע מאמצים רבים כדי למשוך ליהודה את העם שיושב בגבולות הממלכה הצפונית. הוא שואף ליצור אידיליה שבה תושבי הממלכה הצפונית יהיו מוכנים לעבוד את ה' במקדש בירושלים ולהיות תחת כנפי בית דויד. בתיאור פילוג הממלכה (דה"ב יא 5-17) מדגיש המחבר את הלגיטימיות של יהודה על פני ממלכת ישראל שכן נאמר שהכוהנים והלוויים ששירתו בממלכת ישראל, ירדו לירושלים לזבוח לה' בגלל בניית הבמות והעגלים על ידי ירבעם שמצטייר כחוטא בהשוואה לרחבעם מלך יהודה.

יחסו של מחבר דה"י משתקף גם בנאום אביה. שם המחבר מתאר את רחבעם בן שלמה כנער רך הלבב ומטיל את האחריות לפילוג על ירבעם. בנאום זה מדגיש המחבר שממלכת יהודה היא הלגיטימית שכן מולך עליה מלך מבית דויד, בירתה ירושלים, ובתוכה בית המקדש.

בתיאור הרפורמה הדתית של אסא נכללה גם ממלכת ישראל הצפונית. תיאור זה עולה בקנה אחד עם השקפתו של מחבר דה"י בנוגע לחיזוקה של ממלכת יהודה ומוסד המלוכה מבית דויד, תיאור מעבר מתמיד של התושבים מישראל ליהודה. יהושפט בנו של אסא ממשיך את דרך אביו בכך שמחיל את הרפורמה הדתית גם על הטריטוריה הצפונית. מחבר דה"י אף מגנה את יהושפט על קשריו עם אחאב מלך ישראל.

מתיאור חגיגת הפסח של חזקיהו משתמע שהמחבר מכיר רק בשיבתם של ישראלים בצפון שכן הוא מזכיר את שארית הפליטה כמוזמנים לחגיגת הפסח בירושלים אך נמנע מלהזכיר את השומרונים, זוהי אחת ממגמותיו של מחבר דה"י. עניין זה מדגיש שממלכת ישראל הצפונית היא חלק בלתי נפרד של עם ישראל ולפיכך שואף המחבר לאיחודו המלא של העם בעבודת ה'.

בירושלים. הדבר נכון גם לגבי טיהור הארץ וחגיגת הפסח על ידי יאשיהו שהייתה בעלת היקף גדול וכללה גם את הטריטוריה הצפונית.

גרסיאל מציין שיחסו השלילי של מחבר דה"י לממלכת הצפון והדגשת הנהירה מהצפון אל הדרום נובעים ממטרתו האמיתית של הספר שהוא התפלמסות עם השומרונים. הם ראו עצמם כישראלים וכממשיכי המסורת הלאומית של ממלכת אפרים אשר מרכזם הדתי הוא הר גריזים ושכם ולא ירושלים.<sup>238</sup> גרסיאל מבסס את עמדתו על תיאור הפילוג בדה"ב יא 5-17 שם הייתה נהירה של כוהנים ולוויים מהצפון אל ממלכת יהודה. גרסיאל למד מכך שלא מעט מבני הצפון שמרו אמונים ליהודה כי בה נעשה פולחן לגיטימי על פי רצון ה'.<sup>239</sup> מגמה זו מוצאת את מקומה הן בתיאור מלכות אסא והן בתיאור מלכות יהושפט והן ברפורמה של יאשיהו שכללו ברפורמה שעשו גם את ממלכת הצפון.

בנוגע לשתילת חגיגת הפסח של יחזקיהו גרסיאל רואה בה כמשמשת נקודת ויכוח נגד השומרונים שראו עצמם כממשיכי המסורת של מלכות אפרים. העמדה השלילית כלפי השומרונים נולדה לאחר שנתערבבו ב"גויי הארצות".<sup>240</sup>

לא ניתן לשלול על הסף את עמדתו של גרסיאל בדבר קיומו של פולמוס אנטי-שומרוני, שכן מחבר הספר כותב בסוף התקופה הפרסית בזמן שהבעיה עם השומרונים הייתה אקטואלית ובערה בו. עניין זה משתקף הן בתיאור גלות ממלכת ישראל הצפונית (דה"א ה 25-26) והן בנאום אביה בהר צמרים, בהם מכונת ממלכת הצפון לעמי הארץ/עמי הארצות, ביטויים שכיחים בספר עזרא-נחמיה. מחבר דה"י רצה להדגיש את המסר שלו שהוא הצגת עם ישראל השלם ביהודה. לפיכך אזכורם של השומרונים אינו רלוונטי לגביו למרות שהוא כותב בתקופה שהייתה מתיחות רבה בין השומרונים ליהודים.<sup>241</sup> לדעתי זוהי מטרתו של מחבר דה"י ועם עמדה זו נותרתי לאחר בדיקת עמדתו של גרסיאל, שכן חיפוש קיומן של עקבות פולמוס אנטי-שומרוני העלו חרס.

אמית מסכמת את הקשרים בין הספרים השונים כך: המציאות הפוליטית והחברתית של עם ישראל בימי בית שני הייתה מורכבת, היא לחמה על הישרדותה ועל זהותה הייחודית והעדיפה לנקוט אמצעים של התבדלות. עניין זה בא לידי ביטוי בתפוכות מגמתיות אנטי-שומרונית כבר בכתובים מוקדמים יחסית אך באופן סמוי. ראשיתו של הפולמוס הסמוי במעשה אונס דינה (בראשית לד), הוא הופך לפולמוס גלוי ומפורש בספר עזרא-נחמיה, שהפך הזרם המרכזי

<sup>238</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

<sup>239</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 314.

<sup>240</sup> עיין גרסיאל (1997), עמ' 304.

<sup>241</sup> עיין אמית (2003), עמ' 212-213.

והשליט, וממשיך כפולמוס סמוי פרו-שומרוני בספר דה"י, שנוצר עקב דרכים של תגבור דמוגרפי ומגמות פתיחות.

משום הזרם המרכזי נזהרו בעלי המגמות האחרות והביעו את דעתם האוהדת באופן חתרני, באמצעות טכניקות הפולמוס הסמוי (דה"י).<sup>242</sup>

## סיכום

סוגיית השומרונים נידונה בהרחבה במחקר המקרא. הכתובים המקראיים הרלוונטיים לסוגיה זו הם מגוונים ואין מסקנה אחידה לגביהם.

מלכים ב יז 29 הוא הכתוב היחיד המזכיר את השומרונים בשם זה. שם הם נתפסים כזרים שהובאו על ידי שלמנאסר מלך אשור, שלאחר מכת האריות, אימצו פולחן ישראלי/יהוויסטי בד בבד עם פולחנם האלילי (פס' 24-41). המחבר יוצא חוצץ נגד צורת פולחן זו ומנהל פולמוס אנטי-שומרונים באופן גלוי כנגדם. לפי דעתי מחבר זה היה מקורב למחבר ספר עזרא שיוצא נגד שילוב קבוצות אוכלוסייה מקומיות שלא התנסו בחוויית הגלות. מכאן משתמע שפס' 24-41 מהווים תוספת פולמוסית מאוחרת שנערכה בתקופת שיבת ציון ובעצם הימים ההם שולבה בספר מלכים.

חגי פעל כשמונה עשרה שנה לאחר ששבי ציון שבו לארצם. תקופה זו מאופיינת במציאות מתוחה של מאבקים בין שבי ציון לבין התושבים הזרים שנמצאו בארץ, לפיכך לא ניתן לשלול על הסף את העובדה שמציאות זו תתבטא בנבואותיו בין אם באופן גלוי ובין אם באופן סמוי. הכתוב היחידי שעורר מחלוקת במחקר הוא חגי ב 10-14 שם דברי הנביא על **הַעַם הַזֶּה** ו**הַגּוֹי הַזֶּה** הינם סתומים. לאחר עיון מדוקדק בספר חגי לא נמצא ולו רמז על השומרונים.<sup>243</sup> בעיקר עניין זה הוביל אותי למסקנה שבדבריו אלו הנביא מצר על כך שבניית בית המקדש עדיין לא הושלמה ולכן כל עדת שבי ציון הם טמאי נפש והמשתמע מכך שכל מעשי ידיהם טמא הוא.

לא כך הדבר בספר עזרא-נחמיה. בעזרא א-ו ניתן למצוא פולמוס אנטי-שומרונים גלוי. מסקנה זו נסמכת על עזרא ד 1-5 שם המחבר רואה בתושבי שומרון זרים שהגיעו למקום זה על ידי אסרחדון מלך אשור ומאז אמונתם נסבה סביב הפולחן האלוהי. בשל מוצאם אין הם ראויים להיות חלק משבי ציון, קל וחומר שאין הם ראויים להשתתף בבניית בית המקדש. הדבר נכון גם לגבי עזרא ד 9-10 שם המחבר מציין שוב שתושבי שומרון הינם זרים והגיעו לשומרון על ידי אסנפר מלך אשור.

בשני הכתובים הללו המחבר מתאר מצב של עוינות מצד שבי ציון כלפי תושבים אלה. נתונים אלה בנוגע למוצאם של תושבי הצפון עולים בקנה אחד עם התיאור במל"ב יז 24-41 על הבאת תושבים זרים על ידי מלך אשור לטריטוריה הצפונית. מחבר זה מרמז שהסבר לדחייה זו מצוי

<sup>243</sup> אני חולקת על רוטשטיין ותומכיו ומסכימה עם אקרוייד ומאי.

במל"ב יז והוא מוצאם של השומרונים, התגירותם בשל פחדם מן האריות והפולחן הסינקרטיסטי שאימצו תושבים אלה שבעיני המחבר פסול.

בעזרא ז עד נחמיה יג לא נזכרו כלל תושבים אלה. אך גישה בדלנית כלפי תושבי הארץ שלא היו חלק משבי ציון וההתנגדות לזרים עוברות כחוט השני בחלק זה. עניין זה נלמד מהדברים הבאים:

- הופעתו השכיחה של הכינוי **עַמֵי הָאָרֶץ** על צורותיו השונות כמתייחס אל התושבים הזרים כערב רב שחי בארץ, היינו לאוכלוסייה שאינה מהווה חלק מקהילת שבי ציון. בכינוי זה מדמה המחבר את מנהגי הזרים לתועבות ועל ידי כך משקף את יחסו אליהם.
- התייחסות משמעותית לסוגיית הנשים הנוכריות ואיסור נישואין עמן.

למרות שהזרים שהובאו על ידי האשורים אינם נזכרים במפורש, לדעתי ניתן להגיע למסקנה שיש פולמוס גם אם סמוי נגד השומרונים. הדבר עולה בעיקר מן הכינוי **עַמֵי הָאָרֶץ** המקרב אל הדעת קשר עם התיאור במל"ב יז לפיו הזרים שהובאו לטריטוריה הצפונית על ידי מלך אשור כוללים אוסף רב של עמים. הגישה הבדלנית של עזרא ונחמיה כלפי הזרים סביר שהיא כוללת בתוכה גם בדלנות כלפי השומרונים. קשה להניח ששבי ציון שלא התערו עם אוכלוסיות שאינן שייכות ל**זַרְע הַקֹּדֶשׁ** יאמצו לחיקם את השומרונים.

בנוגע לספר דה"י העניין יותר מורכב. מצד אחד המחבר חי ככל הנראה בתקופה שהעיונות בין היהודים והשומרונים היה חריף מאד. לפיכך לא ניתן לשלול את האפשרות שיהיה למאבק זה הד בכתיבתו.<sup>244</sup> ראייה לכך היא נאום אביה שבו משתמש המחבר בכינוי **עַמֵי הָאָרֶץ** כינוי השכיח בהופעתו בספר עזרא-נחמיה כגנאי למנהגי הזרים. אך מצד שני לא ניתן לומר שעניין זה גורף ושההתפלמסות עם השומרונים היא מטרתו של הספר. מטרת המחבר היא להציג את ממלכת יהודה כממלכה הלגיטימית היחידה של עם ישראל. יש למחבר מספיק סיבות טובות כדי להתייחס לצפון כממלכה חטאה ולו רק מפני שהפולחן בה היה מחוץ לבית המקדש בירושלים. לפיכך מחבר דה"י מדגיש שכל קשר עם מלכי הצפון הוא אסור והקשר עמם מביא רעה על מלכי יהודה. עם זאת אין הוא מפגין גישה עוינת כלפי תושבי ממלכת הצפון. המחבר רואה בהם חלק בלתי נפרד מעם ישראל. ראייה לכך שמלכי יהודה כדוגמת יחזקיהו ויאשיהו דאגו לשתף את תושבי הצפון בחג הפסח. המחבר מקדם בברכה את הצטרפותם לפולחן הלגיטימי היחידי האמיתי היושב ביהודה.

<sup>244</sup> בעניין זה אני מסכימה עם גרסיאל וקודמיו טורי ונות.

## ביבליוגרפיה

### קיצורים ביבליוגרפים

ABD = D.N Freedman (ed), *The Anchor Bible Dictionary*, New York, Doubleday, 1992.

HAL = Richardson (ed), *The Hebrew And Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden: Brill, 2001.

#### 1. אולברייט (1921)

W. F. Albright, "The Date and Personality of the Chronicler", *JBL* 40 (1921), pp. 104-124.

#### 2. אוסטרלי (1932)

W. O. E. Oesterley, *A History of Israel*, II, Oxford, 1932.

#### 3. אופנהיימר (תשכ"א)

ב' אופנהיימר, חזונות זכריה: מן הנבואה לאפוקליפסה, ירושלים, הוצאת החברה לחקר המקרא בישראל על ידי קריית ספר, תשכ"א.

#### 4. איספלדט (1966)

O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction*, Oxford, 1966.

#### 5. אלוני (1980)

י' אלוני, "עליית זרובבל ויחסיה עם השומרונים", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, כרך ד (1980), עמ' 27-61.

#### 6. אלט (1953)

א' אלט, מקומה ותפקידה של שומרון בהתהוותה של היהדות (תרגום י' גרינק), ירושלים תשכ"ה; תרגום המאמר: *Die Rolle Samarias bei Entstehung des Judentum, Kleine Schriften*, Munchen, 1953, pp. 316-337.

7. אמית (2003)

יאירה אמית, גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים עקיפים ובעיקר סמויים, תל אביב, 2003.

8. אקרויד (1952)

P. R. Ackroyd, "Studies in the Book of Haggai", JJS 3(1952), pp. 1-13.

9. אשל (תשנ"ד)

ח' אשל, השומרונים בתקופה הפרסית וההלניסטית: התהוותה של עדה דתית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית ירושלים, תשנ"ד.

10. באומן (1964)

R. A. Bowman, The Book of Ezra (IB), New York, 1964.

11. באטן (1913)

L. W. Batten, The Books of Ezra and Nehemiah, (ICC), Edinburgh, 1913.

12. בלנקיסופ (1988)

J. Blenkinsopp, Ezra – Nehemiah, (OTL), London, 1988.

13. בראון (1977)

R. L. Braun, "A Reconsideration of the Chronicler's Attitude Toward the North", JBL 96, (1977), pp. 59-62.

14. בראון (1979)

R. L. Braun, "Chronicles, Ezra and Nehemiah: Theology and Literary History", SVT 30 (1979), pp. 56-59.

15. ברוקינגטון (1969)

E. H. Brockington, Ezra (CB), Oxford, 1969.

16. ברייט (1960[1978])

J. Bright, A History of Israel, London, 1978 (rep. London 1960).

17. גסטר (1925)

M. Gaster, The Samaritans: Their History Doctrines and Literature, (Schweich Lectures 1923), London, 1925.

18. גראבה (1998)

L. L. Grabbe, Ezra – Nehemiah, London and N.Y, 1998.

19. גרינץ (תשכ"ט)

י"מ גרינץ, מוצאי דורות: מחקרים בקדמוניות המקרא וראשית תולדות ישראל וספרותו, תל אביב, תשכ"ט.

20. גרסיאל (1997)

מ' גרסיאל, "מבנהו של ספר דברי הימים ותכניו כפולמוס סמוי עם השומרונים", בית מקרא 42 (תשנ"ז), עמ' 293-314.

21. דור (תשס"ד)

י' דור, "תפילת עזרא בהקשרה (עזרא ט-י)", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, בעריכת שרה יפת, כרך יד (תשס"ד), עמ' 75-99.

22. דמסקי (תשמ"ג)

א' דמסקי, "ימי עזרא ונחמיה", שיבת ציון – ימי שלטון פרס, היסטוריה של עם ישראל, תל אביב, תשמ"ג, עמ' 40-45.

23. הלצר (1990)

מ' הלצר, "גישה חדשה לבעיית 'הנשים הנוכריות' בספרי עזרא ונחמיה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, כרך י (1990), עמ' 83-92.

24. וויליאמסון (1977)

H. G. M. Williamson, Israel in the Books of Chronicles, Cambridge, 1977.

25. וויליאמסון (1982)

H. G. M. Williamson, 1 and 2 Chronicles (NBC), Grand Rapids, 1982.

26. וויליאמסון (1985)

H. G. M. Williamson, Ezra, Nehemiah (WBC), Waco, 1985.

27. וילהאוזן (1878) [1957]

J. Wellhausen, Prolegomena to the History of Israel (translated by J. S. Black and A. Menzies) , (1878), New York 1957.

28. ויינפלד (תשכ"ד)

מ' ויינפלד, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבלדלנית בתקופת שיבת ציון", תרביץ לג (תשכ"ד), עמ' 229-249.

29. וינטון-תומס (1956)

D. Winton-Thomas, The Book of Haggai (IB), 1956.

30. וינק (1969)

J. G. Vink, "The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament", in: J. G. Vink, ed al. (eds) The Priestly Code and Seven Other Studies, Leiden, 1969.

31. זליגמן (תשכ"א)

יא' זליגמן, "יסודות אטיולוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית" ציון כו (תשכ"א), עמ' 141-169.

32. זליגמן (תשל"ד)

יא' זליגמן, "ממציאות היסטורית לתפיסה היסטוריוסופית במקרא", פרקים: ספר השנה של מכון שוקן ב' (תשל"ד), עמ' 273-313

33. זר כבוד (תש"ן)

מ' זר כבוד, ספר חגי (דעת מקרא), ירושלים, תש"ן.

34. חורגין (תש"י)

פ' חורגין, "הבדלות השומרונים", בתוך: מחקרים בתולדות בית שני, ניו יורק, תש"י עמ' 36-62.

35. טורי (1970 [1910])

C. C. Torrey, Ezra Studies, Chicago 1910 (repr. New York 1970).

36. טלמון (1953)

S. Talmon, "The Sectarian of a Biblical Noun", VT 3(1953), pp. 133-140.

37. טלמון (תשכ"ז)

ש' טלמון, תולדות עם הארץ בממלכת יהודה, בית מקרא 12 (תשכ"ז), עמ' 27-55.

38. טלמון (תשל"ד)

ש' טלמון, "מסורות במקרא על ראשית תולדות השומרונים", בתוך: י' אבירם (הביא לדפוס), ארץ שומרון, ירושלים תשל"ד, עמ' 19-33.

39. טלמון (1976)

S. Talmon, "Ezra and Nehemiah (Books and Men)", The Interpreters Dictionary of The Bible, Supplement volume 2, New York, 1976, pp. 317-328.

40. טלמון (1981)

S. Talmon, "Polemic and Apology in Biblical Historiography – 2 Kings 17: 24-41: R. E. Friedman, The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text, 1981, pp. 57-68.

41. טלמון (תשס"ב)

ש' טלמון, "מסורות בדבר השומרונים במקרא", אפרים שטרן וחנן אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים תשס"ב, עמ' 17-27.

42. טלשיר (1999)

Z. Talshir, 1 Esdras – From Origin to Translation, Atlanta, 1999.

43. יפת (1968)

S. Japhet, "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", VT 18 (1968), pp. 330-371.

44. יפת (1977)

שרה יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומיקומן בעולם המחשבה המקראית, ירושלים, תשל"ז.

45. יפת (תשנ"ז)

ש' יפת, "ההיסטוריוגרפיה המקראית בתקופה הפרסית", שיבת ציון ימי שלטון פרס, היסטוריה של עם ישראל, תל אביב, תשמ"ג, עמ' 176-202.

46. יפת (1991)

S. Japhet, "The Relationship Between Chronicles and Ezra-Nehemiah", VT 43 (1991), pp. 298-313.

47. יפת (1993)

S. Japhet, 1 and 2 Chronicles: A Commentary (OTL), Louisville, KY, 1993.

48. כוגן (1978)

M. Cogan, "Israel in Exile – The view of A Josianic Historian", JBL 97 (1978), pp. 40-44.

49. כוגן (1988)

M. Cogan, "For we, like you, Worship Your God: Three Biblical Portrayals of Samaritan Origins", VT 38 (1988), pp. 286-292.

50. כוגן (2002)

מ' כוגן, "הפולמוס המקראי הקדום נגד תושבי שומרון", אפרים שטרן וחנן אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים, תשס"ב, עמ' 28-33.

51. ליוור (תשט"ז)

יא ליוור, "היסטוריה והיסטוריוגרפיה בספר דברי הימים", פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, כרך ב, ירושלים (תשט"ז), עמ' 152-161.

52. ליוור (1962)

יא ליוור, "מלכים", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד' (1962), עמ' 1150-1151.

53. מאי (1968)

H. G. May, "'This People' and 'This Nation' in Haggai", VT 18 (1968), pp. 190-197.

54. מאירס (1965)

J. M. Myers, Ezra & Nehemiah (AB), Garden City, 1965.

55. מאירס (1965)

J. M. Myers, 1 and 2 Chronicles (AB), New York, 1965.

56. מאירס (1987)

C. L. Meyers & E. M. Meyers, Haggai, Zachariah 1-8 (AB) Garden City, New York, 1987.

.57 מונטגומרי (1907)

J. A. Montgomery, The Samaritans: The Earliest Jewish Sect, Philadelphia, 1907.

.58 מונטגומרי (1951)

J. A. Montgomery, A Critical Commentary of the Books of Kings (ICC), Edinburgh, 1951.

.59 מונטגומרי (1968)

J. A. Montgomery, The Samaritans: the Earliest Jewish Sect: their history, theology and literature, New York, 1968.

.60 מור (תשס"ג)

מ' מור, משומרון לשכם: העדה השומרנית בעת העתיקה, ירושלים, תשס"ג.

.61 מוריארטי (1965)

F. L. Moriarty, "The Chronicler's Account of Hezekiah's Reform", CBQ 27 (1965), pp. 399-406.

.62 מקדונלד (1964)

J. Macdonald, The Theology of the Samaritans, London, 1964.

.63 נאמן (תשנ"ג)

נ' נאמן, "שכם וירושלים בימי גלות בבל ושיבת ציון", ציון נח (תשנ"ג), עמ' 7-32.

.64 נאמן (1990)

N. Na'aman, "The Historical Background to the Conquest of Samaria (720BC)", Biblica 71 (1990), pp. 206-225.

.65 נות (1987)

M. Noth, The Chronicler's History, (JSOT SS 50), Sheffield, 1987.

.66 נות (1981)

M. Noth, The Deuteronomistic History, (JSOTS 15), Sheffield, 1981.

.67 ניוסום (1975)

J. D. Newsome, "Toward a New Understanding of the Chronicler and his Purposes", JBL 94 (1975), pp. 201-217.

.68 סמית (1911)

R. H. P. Smith, Old Testament History, Nashville, 1911.

.69 סמית-כריסטופר (1994)

D. Smith-Christopher, "The Mixed Marriage Crisis in Ezra 9-10 and Nehemiah 13: A Study of the Sociology of Post-Exilic Judeans Community", Second Temple Studies, ed. T .C .Eskenazn and K .H .Richards, Sheffield, 1994, pp. 243-265.

.70 סקינר (1904)

J. Skinner, Kings, Edinburgh and London, 1904.

.71 עודד (תשל"ז)

ב. עודד, "דרכי הביצוע של ההגליות ההמוניות באימפריה האשורית", שנתון למקרא ולמחקר מזרח קדום, ירושלים, כרך ב, עמ' 181-187.

.72 עודד (1987)

B. Oded, "2 Kings 17: Between History and Polemic", Jewish History 12 1987, pp. 37-50.

.73 פלביוס (1955)

יא פלביוס, קדמוניות היהודים (תרגום מיוונית אברהם שליט), ירושלים, 1955.

.74 פרוויס (1968)

J. D. Purvis, The Samaritan Pentateuch and the Origins of the Samaritan Sect, Cambridge, 1968.

.75 פרידמן (1961)

D. N. Freedman, "The Chronicler's Purpose", CBQ 23 (1961), pp. 436-442

.76 פריצ'רד (1969)

J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, (3<sup>rd</sup> edition), Princeton, 1969.

.77 פתל (1972)

מ' פתל, מוצאם של השומרונים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 1972.

.78 צ'יילדס (1963)

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

.79 צונץ (תשי"ד)

י"ט צונץ, הדרשות בישראל השתלשלותן והתפתחותן ההיסטורית, ירושלים, תשי"ד.

.80 קוגינס (1968)

R. J. Coggins, "The Old Testament and Samaritan Origins", ASTI (1968), pp. 35-48.

.81 קוגינס (1975)

R. J. Coggins, Samaritans and Jews: The Origins of Samaritanism Reconsidered, Atlanta, 1975.

.82 קוגינס (1982)

R. J. Coggins, "The Samaritans and Acts", NTS 28 (1982), pp 423-434.

83. קויפמן (תשט"ז)

י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ד ספר ראשון, תל אביב, תשט"ז.

84. קויפמן (תשי"ט)

י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, כרך ח, ירושלים ותל אביב, תשי"ט.

85. קלוזנר (תשכ"ג)

י' קלוזנר, היסטוריה של הבית השני, ירושלים, תשכ"ג.

86. קרוס (1973)

F. M. Cross, "Themes of the Book of Kings and the structure of the Deuteronomic History", Canaanite Myth and Hebrew Epic, Cambridge, 1973, pp. 274-289.

87. קרוס (1975)

F. M. Cross, "A Reconstruction of the Judean Restoration", JBL 94, (1975), pp. 4-15.

88. קרוס (2002)

פ"מ קרוס, "שומרון וירושלים בימי שיבת ציון", אפרים שטרן וחנן אשל (עורכים), ספר השומרונים, ירושלים, תשס"ב, עמ' 45-70.

89. ראולי (1956-1955)

H. H. Rowley, "Sanballat and the Samaritan Temple", BJRL 38 (1955-1956), pp.166-198.

90. ראולי (1962)

H. H. Rowley "The Samaritan Schism in Legend and History" In B. W. Anderson and W. Harrelson (eds) Israel's Prophetic Heritage: Essays in honour of J. Muilenburg, London, 1962, pp. 208-222.

.91 רודולף (1954)

W. Rudolph, "Problems of the Books of Chronicles", VT 4 (1954), pp. 401-409.

.92 ריינן (1889)

E. Renan, Histoire du peuple d' Israel, Vol IV, Paris, 1889.

.93 שולץ (1980)

C. Schultz, "The Political Tension Reflected in Ezra-Nehemiah", C. D. Evans, W. W. Hallo, and J. B. White (eds), Scripture in Context, Pittsburgh, 1980.

.94 תדמור (1962)

ח' תדמור, "כרונולוגיה", אנציקלופדיה מקראית, כרך ד', 1962, עמ' 307-308.

.95 תומסון (1919)

J. E. M. Thomson, The Samaritans, Edinburgh, 1919.

## **Abstract**

The purpose of this paper is to examine the Samaritan issue discussed widely in the biblical studies and the opinion which supports the existence of an Anti-Samaritan polemic in the Bible.

This issue will be examined in the Biblical texts related to the first temple period, and to the Persian age: 2 Kings 17, Haggai 2: 10-14, Ezra-Nehemiah, Chronicles.

Sometimes the polemic is visible and sometimes it is hidden from the reader's eyes, in which case we will have to look for clues to prove its existence. For this matter it is necessary to refer to the time the text was written and to look for the circumstances that brought the author to this Anti-Samaritan polemical writing (revealed or hidden). Compared with this there is a possibility that the polemic doesn't exist at all.

2Kings 17 is the first text discussed in this paper. This chapter is composed of several parts, the most relevant of which is found in verses 24-41. This anachronistic part which deals with the origin of the Samaritans is the basis for the whole study. In the author's opinion those inhabitants are foreign who were brought by Assyria's King to the northern territory. Those inhabitants eventually adopted a syncretistic ritual which stands contrary to the "manner of the God of the land".

The performance of this ritual is the cause for the Anti-Samaritan polemical strain used by the author who lived in the period of the return of the captives to Zion.

This polemical strain appeared because of the disagreement between the returnees and the Samaria inhabitants, and its purpose is oppose to their ritual on Mount Grizim.

Haggai prophesied 18 years after the return of the captives to Zion. To their amazement the returnees found in Zion foreign inhabitants (over time to be known as Samaritans). The presence of those inhabitants was a threat to the returnees.

This reality raises the possibility of an Anti-Samaritan polemic in the book of Haggai, but nevertheless there isn't even a clue about the Samaritans.

This matter leads to the conclusion that in Haggai 2:10-14 the prophet didn't address the Samaritan issue despite the reality in which the book was written. In fact he referred to the returnees using the terms "this people", "this nation" who were impure since they hadn't yet built the Temple.

The main part of this paper is dedicated to the Book of Ezra-Nehemiah. In this book, clues about Anti Samaritan polemic can be found due to the direct confrontation with the foreigners problem.

In Ezra 1-6 the Anti-Samaritan polemic is visible since the Samaritans are mentioned in chapter 4: 1-5, 9-10. In the author's opinion, they are foreigners who were brought by Assyria's Kings Esarhadon and Asnapar and rejected by the returnees after offering their help to build the Temple.

In Ezra 7 to Nehemiah 13, the Samaritans are not mentioned at all, but in this period the returnees were an isolated society which did not mix with foreigners. This isolation was towards all the foreigners living among them and not only towards the Samaritans. In the study, I have proven that the isolation from "foreigners" and from the "foreign women" included also isolation from the Samaritans. This is because the term "the people of the land" includes a collection of foreign nations who lived in the north. This description corresponds to the one in 2 Kings 17:24, which describes the Samaritans as a collection of different nations that were exiled to the northern territory of Israel by Assyrian kings.

The Book of Chronicles is the latest of the books discussed. In this book, the following texts were examined:

- Texts decline with the relationship Israel and Judah.
- Texts unglue to the Chronicler.
- Texts which have a parallel passage in the Books of Kings.

In all these texts, the opinion that supports the existence of a hidden Anti-Samaritan polemic was examined. I can not totally deny this argument, because the book of Chronicles was written during the period of conflict between the returnees and the Samaritans. However, I think that the main purpose of the author was to show that the Kingdom of Judah is the legitimate one, the one that continued the Davidic dynasty and which performed the ritual in the house of God. Compared to the Kingdom of Judah, the Kingdom of Israel was based on sin, since it performed its rituals outside of God's house. The author emphasizes that all relations with northern kings are forbidden and might bring misfortune upon Judah's kings. If in the Books of Kings and Ezra-Nehemiah the authors recognized the fact that the Kingdom of Israel was settled by foreigners, in the Book of the Chronicle it is the contrary: the author recognizes them as Israelites. Not only does he mention the exile of the northern Kingdom (1Chr.5: 25-26 and 2Chr.30: 5-6) without telling about the bringing of the Samaritans to there, but he also repeatedly refers to the remnant that wasn't exiled by the Assyrians. This phenomenon and more leads to the conclusion that searching for an Anti-Samaritan tendency in the Book of Chronicles is in vain.

**BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV**

**FACULTY OF HUMINITIES AND SOCIAL SCIENCES**

**DEPARTMENT OF BIBLE AND ANCIENT NEAR-EASTERN**

**"Is there any Anti-Samaritan Polemic in the Bible?"**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE  
REQUIRMENTS FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

Presented by: HELENA MAMAN 025182478

Under the Supervision of: Prof. ZIPORA TALSHIR

Signature of student: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

Signature of supervisor: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

Signature of chairperson

Of the committee for graduate studies: \_\_\_\_\_

Date: \_\_\_\_\_

**BEN-GURION UNIVERSITY OF THE NEGEV**

**FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES**

**DEPARTMENT OF BIBLE AND ANCIENT NEAR-EASTERN**

**"Is there any Anti-Samaritan Polemic in the Bible?"**

THESIS SUBMITTED IN PARTIAL FULFILLMENT OF THE  
REQUIREMENTS FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS

Presented by: HELENA MAMAN 025182478

Under the Supervision of: Prof. ZIPORA TALSHIR

2006