

Intermarriage in Israel and the Surrounding
Nations in the Biblical Period

by

Rabbi Edgar Eliezer Nof

A Dissertation Submitted in Partial Fulfillment of the
Requirements for the Degree of Doctor of Hebrew Letters

Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion,

Jerusalem 5757 - 1997

Dissertation Advisor: Rabbi Prof David B. Weisberg

נישואי תערובת בישראל ובעמים בתקופת המקרא

עבודת גמר לשם קבלת תואר דוקטור כמדעי היהדות

בהיכרו יוניון קולג' - מכון למדעי היהדות בירושלים.

מגיש: הרב אדגר אליעזר נוף

מנחה: הרב פרופ' דוד וייסברג

שנת הלימודים תשנ"ז

הקדמה

אחת הסוגיות המרכזיות שבהן עסקו היהודים מאז ומתמיד היתה הדאגה להמשכיותה של האומה העברית, כדי שתוכל לקיים את יעודה הרוחני המיוחד. כימי קדם, בתקופה הפורמטיבית של עם ישראל, המאבק להשרדותו היה קשור קשר אינטימי בשמירה על אופיו הדתי והתרבותי אשר אין דומה לו בכל המזרח הקדום.

בתקופת המקרא ריוחה האמונה לפיה אלהים כרת ברית עם עמו ישראל ואותה אסור להפר. העם שראה את עצמו כעם קדוש, העם הנבחר, היה חייב להציב לעצמו גבולות וכללים מסוימים שיאפשרו לו לשמור על זהותו היחודית. נדמה לי, ששאלת הנישואים האקסוגמיים - "נישואי התערובת" - היתה חשובה וחיונית להבטחת המשך הקיום של האומה העברית, כבר בשחר ההיסטוריה של עמנו. ברם, בספרות המקראית, מעטים הם הספרים או המאמרים אשר דנים ומתעמקים בתופעת נישואי הפנים והחוץ במקרא בתור נושא עיקרי. התייחסות המחקר המדעי הביקורתי לנושא החשוב הזה, נשארה שולית; בעיקר בצורה של מאמרים או הערות על פסוקים מסוימים, או כחומר משלים לנושא עיקרי אחר. היות ולדעתי נושא הנישואים האקסוגמיים בישראל ובעמים בתקופת המקרא, ראוי למחקר ועיון בפני עצמו; ביקשתי את רשות השלטונות האקדמיים של ההיברו יוניון קולג' - מכון למדעי היהדות, להתמסר לכתיבת חיבור מחקרי מקיף על סוגיא שהיא איננה צדדית לציכיליזציה הישראלית.

ברצוני להודות למורי הרב פרופ' דוד וייסברג על שחלק מחכמתו ומזמנו כדי להדריך אותי בכתיבת עבודתי זו. למורי פרופ' מיכאל קליין, דיקן הקמפוס בירושלים, אשר עודד אותי בחומר וברוח להמשיך בלימודיי. לפרופ' אלן קופר ולפרופ' נורמן כהן, שאיפשרו לי לממש את שאיפותיי הלימודיות במחקר זה. תודה מיוחדת אני חב לאשתי דבורה, שהיתה תמיד עזר כנגדי וזכיתי באהבתה ובתמיכתה הרבה כדי להתפנות ללימודי יהדות בקדושה ולחקר ספר הספרים הנצחי של עם ישראל.

ירושלים, תשנ"ז

תוכן העניינים

עמ' 3	הקדמה
עמ' 7	מבוא
עמ' 11	הערות למבוא
עמ' 15	פרק 1 - המגמה הבדלנית במקרא
עמ' 85	הערות לפרק 1
עמ' 115	פרק 2 - המגמה האוניברסליסטית במקרא
עמ' 173	הערות לפרק 2
עמ' 195	פרק 3 - עדויות לנישואי פנים וחוץ במקורות החיצוניים
עמ' 241-232	הערות לפרק 3

ABBREVIATIONS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
AB	Anchor Bible
AJBI	Annual of the Japanese Biblical Institute
Bib	Biblica
BI	Biblical Interpretation
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BZAW	Beiheft zur ZAW
CBC	Cambridge Bible Commentary
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
HAR	Hebrew Annual Review
HS	Hebrew Studies
HSM	Harvard Semitic Monographs
HTR	Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IB	Interpreter's Bible
ICC	International Critical Commentary
IEJ	Israel Exploration Journal
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JANES	Journal of the Ancient Near Eastern Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JBQ	Jewish Bible Quarterly
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JJS	Journal of Jewish Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTS	JSOT Supplement Series

JSS	Journal of Semitic Studies
LBS	Library of Biblical Studies
NCB	New Century Bible
OTA	Old Testament Abstracts
OTL	Old Testament Library
PEQ	Palestine Exploration Quarterly
RB	Revue Biblique
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SJOT	Scandinavian Journal of the Old Testament
SVT	Supplements to Vetus Testamentum
VT	Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palastina-Vereins

לוח קיצורים

א"י	ארץ ישראל
א"מ	אנציקלופדיה מקראית
אב"ש	אשל כאר שבע
ב"מ	בית מקרא
ד"מ	דעת מקרא
ע"ת	עולם התנ"ך
סא"מ	ספריית האנציקלופדיה המקראית
פהלה"ב	פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל
ציון	ציון
קת'	קתדרה
שללמ"ה	שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום
תר'	תרכיץ

מבוא

עוד בראשית ימי האומה העברית, כאשר אכותינו באו כמגע עם עמים המשתייכים לתרבויות וליסודות אתניים אשר היו זרים להם, עמדו קדמונינו בפני המציאות המאפשרת לאחד מבני ישראל להתחתן עם אדם שלא מתוך עמו. כבר אז נחלקו דעותיהם בשתי תפישות עולם שונות ומנוגדות בכל הקשור לשאלת הנישואים של ישראלי עם בת עם אחר. היו אלה שהתנגדו לנישואים האקסוגמיים (=נישואים מחוץ לעם) מטעמים דתיים, חברתיים, תרבותיים ואף היסטוריוסופיים. הם בקשו להיבדל מבחינה אתנית-תרבותית מיתר העמים, בנוסחת "עם לכדוד ישכון ובגוים לא יתחשב". הבדלנים דרשו נישואים אנדוגמיים (=בתוך העם) על מנת לשמור על זהותו הדתית של העם ולהבטיח את המשך קיום האומה. לעומתם היו יהודים אוניברסליסטיים, אשר לא רק שלא חשו סכנה בנישואים האקסוגמיים, אלא אף ראו את הברכה שתבוא לישראל עם צירופם של יחידים נוספים לעם הסגולה. אנשים שמתוך בחירה חופשית רצו להצטרף לעם הנבחר. לפי דעתם של האוניברסליסטים, בני זוגם של הישראלים עשויים לתרום תרומה חשובה לחיזוקה של האומה העברית.

בתקופת המקרא נוצר והתפתח מאבק רעיוני וחברתי בין שתי מגמות מחשבה אלה כפי שמתועד בספרי התנ"ך ובמקורות שמחוץ לכתבי הקודש.¹ נדמה שהויכוח בין שתי האסכולות האלה, הבדלנית והאוניברסליסטית,² היה קיים כבר בשחר האומה, אלא שהלך והתחזק במרוצת הדורות. מסתבר שאף החריף בתקופת המלוכה והגיע לשיאו בימי שיבת ציון ובראשית תקופת הבית השני, במאה ה-5 לפנה"ס. ברוב כתבי הקודש של התנ"ך גברו ידם של הבדלנים, אשר בעריכת הספרים הצליחו ליצור את הרושם שתפישתם הפרטיקולריסטית היא התפישה הלגיטימית והנורמטיבית של היהדות הקדומה.

מסתבר שהבדלנים היו בעיקר אנשים שהשתייכו לחוגי הכהונה, אשר היו

רגילים לחשוב במונחים של שמירת "טהרת הזרע" אפילו בתוך עם ישראל עצמו.³ אותם ההאנשים, הדוגלים במחשבה הבדלנית, התנגדו לנישואים האקסוגמיים בין היתר כדי לא לערבב את זרע "הקודש" של ישראל עם יסודות אתניים של עמים עובדי אלילים. תפישה זו הולידה בתקופה הבתר-מקראית את המונח השלט בעברית המודרנית: "נישואי תערובת".⁴

נדמה שניתן לראות בכתבי התנ"ך חוט מקשר לאורך כל ההיסטוריה המקראית לפיו הכהנים פעלו נגד תופעת נישואי התערובת. כך לוי⁵ התנגד לקשרי החיתון בין דינה ושכם (בר' לד:1-31); אהרן התנגד לנישואי משה עם האשה הכושית (במ' יב:1-13); פנחס השיג את הכהונה - לו ולזרעו לעולם - לאחר שהרג את שני בני הזוג המעורב זמרי וכזבי (במ' כה:1-18); אליהו הנביא תמך בכהני ה' במאבקם נגד אחאב, איזבל וכהני הבעל (מל"א טז:29-40); יהוידע הכהן אירגן את רצח המלכה עתליה שהיתה ממוצא זר (מל"ב יא:4-19); והגדיל לעשות עזרא הכהן שדרש בתקיפות את גירוש ילדיהם של הזוגות המעורבים יחד עם האמאות הנכריות (עז' ט:1-44). אך ניתן לראות שגם בחיבורים, תוספות ועריכות של מחברים מן החוגים הדאוטרנומיסטיים; במיוחד באותם הרבדים המאוחרים, אף כהם נתגבשה תפישה בדלנית כאשר להערכת נישואי החוץ. על פי תפישתם, הנישואים האקסוגמיים פוגעים בהגשמת המונולטריה. הם גרמו להפרת הברית של נאמנות, שכני ישראל חייבים לקיים כלפי המלך הריבון, הוא האלהים. נישואי החוץ יביאו את בני ישראל לעזיבת עבודת האל ולחדירת פולחן אלילים זר ומנוכר.

אל מול הדמויות המובילות והמדגימות של הבדלנים, נשענו האוניברסליסטים על דמויות חשובות לא פחות בתולדות האומה וההוויות: אברהם (בר' כה:1-6), יהודה (בר' לח:1 = דה"א ב:3), יוסף (בר' מא:51-52), משה (שמ' ב:16-22, במ' יב:1-13), שמשון (שופ' יד:1-2, טז:1-4), בועז (רות ד:22-18,13), דוד (שמ"ב ב:2-5 = דה"א ג:1-4) ושלמה (מל"א ג:1, יג:1). כל אלה לא היססו לקחת נשים נכריות כהיותם מנהיגים דגולים של ישראל ושמם הטוב עומד להם לעד. ביטויים ספרותיים של בעלי התפישה האוניברסלית אנו מוצאים בעיקר במסורות העתיקות, בספרות החכמה והשירה, ובאותה הספרות

ההיסטוריוגרפית בהם העריכה הכדלנית לא היתה ניכרת. רובם נשמרו כי העורכים הדכרימים לא ראו בהם בעיה מטרידה במיוחד; ומשום שהעורכים הכהניים לא ראו ביחידיו סגולה - נבחרו האל - תקדים מחייב כלפי יתר בני ישראל הפשוטים.

על מנת לבחון לעומק את מהות העימות התהומי אשר פרץ בין שתי הקבוצות המנוגדות, מחובתנו לענות על שאלות משניות רבות אשר ביחד מרכיבות את התמונה הכוללת. להלן שמונה השאלות המנחות את מחקרנו זה:

א. מהי סיבת איסור האקסוגמיה? האם הוא נובע מההבדל במוצא האתני והתרבותי, או שמא כחשש לפגמים בדיני המעמד האישי במישור המשפטי?

ב. האם עיקר האיסור חל על הגבר בישראל שלא לשאת אשה נכריה, או שמא האיסור חל באותה מידה ובאותה החומרה גם על האשה הישראלית?

ג. האם נישואי התערובת רוחו בקרב תושבי העיר הגדולה (המטרופולין) יותר מאשר אצל תושבי הכפרים הקטנים?

ד. האם נישואי התערובת רוחו יותר בקרב בני האצולה, כאמצאי לקידום אינטרסים כלכליים, חברתיים או מדיניים, מאשר באוכלוסיה הכפרית אשר מניחים שהיתה לה נטייה מסורתית לשמר את צביונה הלאומית הדתית והתרבותית?

ה. האם נישואי תערובת רוחו יותר בקרב שבטים או איזורים גאוגרפים מסויימים?

ו. האם כתוצאה מקשרי החיתון עם לא יהודים, קיים איום פוטנציאלי נגד הזהות הלאומית הדתית של היהודים, המתבטא בהשפעה של תרבות עבודת האלילים?

ז. האם קיימים הכדלים מהותיים או סגנוניים בין המסורות הסיפוריות שבמקרא לעומת הכתובים החוקתיים שבתוכו?

ח. מהו טיב המקורות שעליהם המחקר מתבסס כדי לענות על השאלות האלו?

לפי העדות הפנים-מקראית הנישואים האקסוגמיים אכן התקיימו בישראל

הקרומה בכל התקופות ובמימדים ניכרים. מהלכי ההיסטוריה כפו על קדמונינו במקרא לנקוט בעמדה ערכית, תאולוגית, חוקית וחברתית כלפי תופעת נישואי החוץ, שהיתה רבת השפעה ואתגר לאומי ממדרגה ראשונה. הכוללות והאוניברסליזם מהוות שתי אסכולות רב-גוניות ומורכבות עד מאוד, שהתפתחו והשתכללו במהלך ההיסטוריה המקראית. כל אחת מהן כוללת מערכת של הנמקות, סיבות וערכי יסוד, אשר מרכיבות תפישות עולם, שלמות ומבוססות בצורה איתנה. הוויכוח והעימות לא מצאו את פתרונם בתקופת המקרא, ואולי אף לא בימינו. בדלנים ואוניברסליסטים הם שני סוגי יהודים שכיחים בכל תקופה. עבודה זו מנסה רק לתאר את תהליך ההיווצרות של העימות הרעיוני והחברתי אשר נוצר בתקופה ההיסטורית המתועדת במקרא. זאת תוך כדי ניתוח ביקורתי של הליכי המחשבה של שתי המגמות העקרוניות האלה בשאלת הנישואים האקסוגמיים - נישואי "התערובת".

הערות למבוא

1. היות וחלק ניכר מעבודתי זו מתרכזת בדיון על במקורות מקראיים, מן הראוי הוא שאבהיר את השקפתי האישית לגבי טיב החיבור של הטקסט המקראי כפי שהגיע לידינו, ובמיוחד לאור הגישות הרבות והשונות המצאויות במחקר המקראי הענף והפורה.

בקווים כלליים אמצתי בעבודתי הנוכחית את גישתם של מספר חוקרים ישראלים, הראשון שבהם הוא: א. רופא; מבוא לחיבור התורה, ירושלים, תשנ"ד, (1994), עמ' 1-115. כמו כן, סגלתי לעצמי יסודות רבים ממחקריהם של מורי ההיסטוריונים: אברהם מלמט, חנוך רביב ז"ל ובצלאל פורטן.

לגופו של עניין, ברצוני להבהיר שאינני מקבל את הגישה האקסיומטית של חז"ל, לפיה חמשה חושי התורה הוכתבו למשה כביכול ע"י האל עצמו בהר סיני. אני יותר נוטה לקבל את שיטת ביקורת המקרא, ועל כן אמצתי עקרונות מסויימים מהשערת התעודות (documentary hypothesis), כגון קיומם של שתי האסכולות הגדולות של ס"כ וס"ד; וגם של השערת הקטעים (fragmentary hypothesis), לפי שיטתו של וויבראי: R.N. Whybray; The Making of the Pentateuch

(1987), JSOTS, 53, Sheffield. אני סבור, בעקבות כתבי א. רופא, שהתורה היא יצירה אנושית שעברה שלבים שונים של מסירה בעל פה, כתיבה, ליקוט, עיבוד ועריכה, וזאת בתקופה ארוכה ביותר של מאות רבות של שנים, מן המאה ה-12 לפנה"ס ועד לתקופה הפרסית. לפנינו יצירה מורכבת וכלתי הומוגנית, שבתוכה ניתן למצוא השקפות ודעות שונות לעתים אף סותרות ומנוגדות.

אני אף מקבל את הגרעין של שיטת ה. גונקל: H. Gunkel; The Legends of Genesis, New York, (1964), pp 1-160. לפיה בהתחלה, היו קיימים אצל קבוצות שונות סיפורים ומסורות שהועברו בעל פה. הם היו: אגדות על אבות האומה וגיבוריה, אגדות של מקומות חשובים ומקודשים, אגדות אודות אורועים היסטוריים מרכזיים. אף נדמה לי שאין לשלול גם את קיומם של

מספר שירי עלילה לפי השערת מ. קאסוטו; פירוש על ספר בראשית, מהד. שמינית, ירושלים, (1983). כל אלה נמסרו מדור לדור, מאב לבן וממורה לתלמיד. בשלב מאוחר יותר התרחשו שני תהליכים מקבילים: מצד אחד, התחילו לצרף את המסורות השונות לסיפור היסטורי אחד ומקיף יותר, ומצד שני, התחילו לעלות אותן המסורות על הכתב. במרוצת הדורות, המציאות הסוציו-מדינית השתנתה: אבותינו הפכו לאנשי קבע וחיו בחברה מאורגנת ומבוססת. בתקופת המלוכה פעלו סופרי החצר, חוגים של נכיאים וכוהנים, וסופרים משכילים, כל אלה יודעי קרוא וכתוב. אז, נוצר דחף נוסף לחבר חיבור יחיד, רציף ומקיף, שיענה על שאלות היסוד שבפי ילדי הדור הצעיר המתלמד: מי אנחנו? מאין באנו? יש להניח שהחיבור המקיף נועד בראש ובראשונה להסביר לדור החדש את סיבת הימצאותם של בני האומה העברית בארץ ישראל. מסתבר שעורכי הספרים נאלצו לפעמים לשלב שתי מסורות שונות, גם אם אלה היו סותרות אחת את השנייה בכמה פרטים. אף ייתכן שהם ראו בכך השלמה והעשרה של הסיפור המקראי.

מכל האמור לעיל, בידינו טקסט מורכב עד מאוד, מעין פסיפס של מסורות ודעות, שנכתבו בתקופות שונות ועברו תהליכי עיבוד והערכה לא מעטים, כולל הוספות והשמטות, קיצורים והרחבות לפי ראות עיניהם של העורכים. הוא הדין לא רק בחומר הסיפורי שבמקרא, אלא גם בחומר החוקי שבו. במרוצת השנים, עם קיום משטר המלוכה בישראל, חוקים מסויימים הפכו למיושנים וארכאיים, לצידם צירפו קדמונינו את החוקים החדשים אשר היו רלוונטיים ותקפים לתקופתם הם. אני סבור שגם בשאלה שאנו דנים בעבודתנו, ניתן לראות חוקים שנתגבשו במציאויות היסטוריות שונות ורחוקות זו מזו. גם סיפורים שמקורם מאנשים בעלי דעות בדלניות מצד אחד, ואוניברסליות מצד שני, ובתוכם גוונים עדינים שהם פרי דעותיהם של חוגים מסויימים ושל תקופות מיוחדות, תחת השפעות תרבותיות יחידניות בהיסטוריה של עמנו. בשל המורכבות הזו של הטקסט המקראי, אני סבור שיש לדון בכל מקור מקראי, בכל קטע ובכל תעודה, ביחודיות ולגופו של עניין. אין לקבל "תורה" אקסיומטית של תעודות, אשר מתארכת טקסטים רבים על סמך אספקולציות

תאורטיות מוגדרות מראש. כמו כן, יש לשלול את הקונספציה המונוליתית של חיבור אחיד בתקופת כתיבתו ובמחברו היחיד. כל טקסט מצריך תיארוך משלו, והוא נתון לוויכוח ולהשערות שונות של החוקרים והחכמים, אשר יעלו את סברותיהם גם לגבי שלבי עיבודו ועריכתו. אף אני התייחסתי בעבודתי זו לכל מקור בנפרד, מפני שלדעתי אין אחדות בכל המקורות המקראיים בשאלת נישואי התערובת, ובהתחשב שסכיר להניח שאכן קיימים פערי זמן עצומים בין טקסטים שנמצאים אפילו באותו חיבור מקראי.

2. ראה מ. ויינפלד; "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הבודלנית בתקופת שיבת ציון", ציון, לג', (1964), עמ' 228-242. אף נדמה לי שאמצתי יסודות רבים וחשובים מתורתו של פרופ' מ. ויינפלד לאורך כל עבודתי. יסודות אלו מופיעים במהותם, לפי עניות דעתי, במאמריו ובפירושו הרבים והמאלפים, אותם אני מצטט בעבודתי.

3. אנו מוצאים את החוקים התורניים המגבילים כהן הדיוט וכהן גדול להתחתן עם בת ישראל בספר ויקרא כא: 7-15. ועיין להלן בסעיף כא' בעבודתנו בעמ' 63.

4. בספרות המחקרית בשפה האנגלית, המונח המקביל לנישואי תערובת הוא: Mixed Marriage. אולם, נדמה שהוחלף בהדרגתיות כעשרות השנים האחרונות ע"י מונח אחר: Intermarriage, שאין לו תרגום בעברית המדוברת כימינו. היות ואין בעברית המודרנית מונח חילופי מתאים, שיהיה מובן לקוראים, נאלצתי אף אני להשתמש לעתים מזומנות במונח "נישואי תערובת", בהוראה של נישואים אקסוגמיים בין יהודי לבין אדם מעם אחר. אולם אני מודע היטב לקוננוטציות השליליות של אותו מונח אשר טמון בתוכו את תפישת עזרא הסופר ומחנה הבודלנים הרדיקאליים. המסר הגלוי של אותו מונח הוא שאין לערבב "זרע קודש" ביסודות אתניים שאינם "טהורים". אני סבור שיש להסתייג מהקוננוטציות השליליות של המונח ולמצוא מונח עברי חלופי מתאים

יותר. כדאי לדעתי שנתרגל להשתמש במונחים המדעיים: נישואים אקסוגמיים = נישואי חוץ; נישואים אנדוגמיים = נישואי פנים.

5. במחקר המודרני התקבלה על פי רוב, התיזה של ולהויזן לגבי הופעתם המאוחרת של הלויים בתפקיד הכהנים, בהיסטוריה המקראית. הוא היה סבור שבהיסטוריה הקדומה של ישראל לא היה מעמד קבוע של כהנים וכל אדם בישראל היה יכול להקריב קרבנות בעצמו. לפי דעתו הכהנים הראשונים לא היו קשורים לשום שבט במיוחד, אלא שצמיחתם היתה פועל יוצא מהתפתחותם של כמה מקומות פולחן מרכזיים. לפי דעתו הקשר בין אנשי שבט לוי - שהיה חילוני בראשיתו - ובין הכהונה, התחיל זמן קצר לפני הרפורמות הדתיות של מלכי יהודה חזקיהו ויאשיהו. המעטים שנותרו משבט לוי, התחילו לבסס את מעמדם ככהנים בקרב תושבי הצפון, ע"י שימוש ב"מסורות קדומות", לפיהן אהרן ובניו שהיו כמבוכן משבט לוי תפקדו ככהנים עוד בימי משה רבנו. בתקופת ריכוז הפולחן בירושלים הלויים התגברו על הכהנים מבית צדוק, משום שאלה האחרונים לא יכלו לבסס את יחוסם הקדום לפני ימי עלי במקדש שילה. ברם, אני אינני מקבל את שחזורו ההיסטורי של ולהויזן בנקודה זו. אדרכא, נדמה לי שהצדק עם החוקר מק קונוייל שהפריך את טענות ולהויזן בספרו:

J. Mc Conville; "The Priest and Levites", Law and Theology in Deuteronomy, JSOTS, 33, Sheffield, (1984), pp 124-154. לדעתו הממצאים ההיסטוריים תומכים בסברה שכבר בתחילת ימי המלוכה הכהונה היתה שייכת לשבט לוי, ומן ההתחלה היה קיים הבדל בין שני המעמדות בכהונה: לויים וכהנים. לפי טענתו אין הבדל משמעותי בתיאורים של ס"ד וס"כ לגבי מעמדם של הלויים. בעקבותיו, אני סבור שיש למקם את דמותו של לוי כראשון מבין הגיבורים הספרותיים של הכהנים הכדלניים הרדיקאליים, גם אם לא מדובר על אישיות היסטורית של ממש.

פרק 1. המגמה הברלנית במקרא

מבוא עמ' 17

א. אבות האומה עמ' 18

1. אברהם ונשותיו

2. יצחק ורבקה

3. יעקב לאה ורחל

4. עשו ונשותיו

ב. דינה ושכם עמ' 28

ג. ראובן ובלהה עמ' 30

ד. יהודה בת שוע ותמר עמ' 32

ה. עמרם ויוכבד עמ' 35

ו. אהרן ואלישבע עמ' 37

ז. אלעזר בן אהרן ובת פוטיאל עמ' 38

ח. שלומית בת דברי למטה דן והאיש המצרי עמ' 39

ט. זמרי בן סלוא וכזבי בת צור - "מעשה פנחס" עמ' 40

י. נישואי בנות עלפחד לבני ודודיהם בתוך השבט עמ' 41

- יא. ההתנגדות לנישואי חוץ בספר יהושע עמ' 44
1. מצוות החרם והאישור לרחב לשבת בוך ישראל
2. נישואי עתניאל בן קנז ועכסה בת כלב
3. צוואת יהושע שלא להתחתן עם גוי הארץ
- יב. ההתנגדות לנישואי תערובת בספר שופטים עמ' 49
- יג. שלמה והנשים הנכריות עמ' 51
- יד. אחאב בן עמרי ואיזבל בת אתבעל עמ' 54
- טו. יהורם בן יהושפט ועתליה בת עמרי עמ' 58
- טז. מלכי יהודה האחרונים עמ' 59
- יז. הערות בדלניות בספרות הנבואה עמ' 60
1. ביטויים ודימויים בדלנים בספר יחזקאל
2. התנגדותו של מלאכי לנישואי התערובת
- יח. תקנת עזרא ובקשת גירוש הנשים הנכריות עמ' 67
- יט. נישואי התערובת בספר נחמיה עמ' 71
- כ. פרשת רוצחי המלך יואש בספרי דברי הימים עמ' 76
- כא. רשימות העמים פסולי החיתון והאסורים לכוא בקהל עמ' 78
- הערות לפרק א' עמ' 85-125

פרק 1 - המגמה הבדלנית במקרא

מבוא

בהרבה מקראת הפזורות בכל כתבי התנ"ך, ניתן להבחין בנטיה מגמתית לשלילת תוקפם הערכי של הנישואים האקסוגמיים. הסיבות העיקריות למגמתיות זו הן לדעתי שלושה:

(א) קיים פגם בעצם קיום הקשר שכין שני בני הזוג המשתייכים לשני עמים שונים. לא משנה אם קיום הקשר נעשה ע"י בעילה או חיתון.

(ב) קיימת תחושת סכנה או איום של השפעת התרבות הזרה כלפי בן הזוג ממוצא ישראלי.

(ג) קיימת חשש שמא יהיה פגם ביחוסו של הצאצא הן במעמדו המשפטי והן במעשיו העתידיים שיהיו חוטאים.

בפרק זה אנו נדון בכל אותם הפרשיות במקרא בהן מסתמנת תפישה בדלנית. תפישה זו דוגלת מצד אחד, בחיוניות נישואי הפנים (=אנדוגמיים) על מנת לקיים חברה ישראלית "טהורה"; ומצד שני שואפת להכתים את נישואי החוץ (=אקסוגמיים).

לפי דעתם של סופרי האסכולה הבדלנית הכהנית, לא מספיק ששני בני הזוג יהיו משתייכים לאותו היסוד האתני. יש להקפיד גם שהנישואים יערכו על פי כל כללי הדין:

(א) החתן צריך לפנות לאביו, כדי שהוא יבקש את האשה מאבי הכלה.

(ב) לאחר קביעת סכום המהר, אביו של החתן יקח את הכלה לבנו לאשה.

(ג) אם אביו של החתן נפטר יוכל החתן עצמו לפנות לאבי הכלה.

קשרי החיתון שיהיו כתוצאה מיחסי ביאה יצריים, מתוך דחף מיני בלתי מבוקר, אף הם יהיו פגומים ואינם ראויים לאדם הגון. לכן, דוגלי התפישה הכהנית הבדלנית נוטים להדביק לנישואים האקסוגמיים, תוויות של נישואיים

יצריים וכלתי מחושבים, שהם תוצאה של "אהבה" אימפולסיבית ודחפים חסרי שליטה ורסן.

המקורות המקראיים שמצדדים את הגישה הבדלנית שייכים על פי רוב, לפי תורת התעודות לאסכולות הכוהניות המובהקות והמרכזיות: ס"כ (P=) וס"ק (H=). אולם, גם במקורות הכהניות הקדומות שסומנו כשייכים לס"י (J=) ואף ס"א (E=) אנו מוצאים ביטויים - מתונים יותר אמנם - של ההשקפה המצדדת בנשואים האנדוגמיים. התפישה הבדלנית של ס"ד (D=) היא שונה מזו של ס"כ. לפי הבנתם, קיים ברית בין אלהים ובין עמו; ישראל חייב להיות נאמן לריבונו. הנישואים האקסוגמיים עשויים לגרום לעזיבת עבודת האל, ובמקומה חדירת פולחן זר, אשר יהוו הפרה גמורה של ברית הנאמנות. מסתבר שתיזה זו מופיעה ברבדים המאוחרים של פעילותם של סופרי ס"ד, בסוף תקופת המלוכה ובראשית ימי גלות בבל. בתקופה זו התקרבה התפישה בדלנית של סופרי ס"ד לזו של העורכים מס"כ, אך נשמר ביניהם הפער העמוק לגבי טיב ומהות הדחייה, הן במישור התאולוגי והן במישור ההיסטוריוסופי.

עיון במקראות מגלה שניתן להבחין כשלבים שונים בהתפתחות של התפישות הבדלניות, אשר היו מתונות בראשית דרכן והפכו לראדיקאליות בימי שיבת ציון. ברם, אין לראות תמיד בדרישה לנישואי פנים כשלעצמה, עדות מפורשת של כתיבת אותו הטקסט בתקופה מאוחרת. מסתבר, יותר שהילכי המחשבה הבדלנית היו קיימים מאות שנים, והם מצאו את ביטויים הסיפורתי בדרכים שונות, בתקופות שונות ובספרים שונים. אף ייתכן שלעתים הם באו ללמד מוסר השכל שונה בתכליתו.

א. אבות האומה

רוב המקראות שכתורה מדגישים שאבות האומה - עבורנו כאן לא רלוונטי לדון בשאלה האם הם היו דמויות היסטוריות של ממש - השתדלו מאוד להתחתן בנישואי פנים.⁶ לפי התפישה ההיסטוריוסופית הרטרופקטיבית הזו, אף אבות האומות האחרות כיססו את התפתחותם האתנו-תרבותי ע"י נישואים אנדוגמיים.

1. אברהם ונשותיו

א. אברהם ושרה

לראשונה אנו קוראים על נישואי אברם לאשתו שרי במקור שהוא חלק מרשימת יחוסים קדומה של ס"כ (כר' יא:27-29). שם כתוב:

"ואלה תולדות תרח, תרח הוליד את אברם ואת נחור ואת הרן...ויקח אברם ונחור להם נשים, שם אשת-אברם שרי ושם אשת-נחור מלכה בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה".

מקריאת המקור המקראי הזה נוצר הרושם ע"י עורכי התורה, לפיו הנישואים נתפשו בתקופת ראשית האומה בעיקר כאנדוגמיים.⁷ הדבר נאמר במפורש גם במקרה של נחור שהתחתן עם מלכה בת הרן אחיו, שהיתה אחיניתו. ככל הנראה, על פי העדות המקראית אף ייתכן שגם אברהם ושרה היו קרובי משפחה.⁸ הנישואים נעשו בתוך המשפחה הקרובה (שכט או בית אב) ובתוך הסכיבה הקרובה לעיר חרן. לכן, נדמה שהיסודות האתניים הראשונים של האומה העברית מקורם באותו האזור, הסמוך לנהר בליח.⁹

לפי המסורת שבספר בראשית מסתבר שאברם, איש ממוצא שמי, לקח לאשה את שרי אף היא מאותו מוצא שמי. זהו הכיטוי הראשון למגמה הבדלנית במקרא בכל

הנוגע לשאלת הנישואין.

ראוי לציין שבעייני העורך/המספר המקראי, הנטיה להיבדל בקשרי חיתון שייכת בעיקר ליסודות השמיים; אך היא לא תמיד נחוצה ע"י עמים אחרים. כך אנו קוראים בהמשך הכתובים שפרעה מלך מצרים לא היסס אפילו לרגע לקחת את שרי ממוצא שמי לאשה, כאשר דאגתו היחידה נתונה רק ליופיה ולא למוצאה הלאומי של שרי (בר' יב:10-20). לצערינו אין כמעט בידינו מקורות חיצוניים מתקופת המקרא המשקפים את תפישותיהם של בני אותן התרבויות, איתם באו במגע אבותינו, בשאלת הנישואים האקסוגמיים. לכן, קשה לאמר בודאות האם התפישה הכדלנית היא פרי המצאה של התרבות הישראלית המקראית; או שמא היתה משותפת לכלל העמים במזרח הקדום.

ב. אברהם והגר המצרית

בספר בראשית קיימות שתי מסורות שונות אודות לקשר המשולש שבין אברהם, שרה והגר המצרית.¹⁰ לפי המסורת הראשונה (בר' טז:1-16), אשר במחקר נוהגים לשייך ל-ס"י, אברהם לקח את הגר רק כדי להעמיד ממנה צאצאים, משום ששרה היתה עקרה (בר' יא:30, טז:2 והשווה עם המסורת של ס"ד בדב' ז:14). הגר מוצגת במקור זה כשפחתה של שרה גבירתה (בבר' כא:10 היא נקראת "אמה"). לפי המסורת השנייה (בר' כא:2-21), לאחר ששרה הצליחה ללדת בן לאברהם, ואחרי שישמעאל "מצחק" ביצחק אחיו-למחצה הקטן ממנו (בר' כא:9), מבקשת שרה מאברהם לגרש את הגר יחד עם בנה.¹¹ הדבר גרם למורת רוחו של אברהם,¹² אך הסיבה לכעסו של אברהם לא מוסברת בכלל בטקסט המקראי (בר' כא:11).

בין שתי המסורות ניתן להבחין בהבדלים תאולוגיים אחדים:
(א) שם אלהי ישראל הוא נקרא בצורה עקבית בשם המפורש במסורת הראשונה, ובכנוי השם "אלהים" בשניה;

(ב) בסיפור הראשון המלאך הוא ארצי, ואילו בסיפור השני הוא מדבר מן השמים;

ג) במסורת הראשונה של ס"י האבות הם דמויות אנושיות ששוגים בתגובותיהם, במסורת השניה של ס"א האבות הן דמויות אצילות ומופתיות.

לכן מסתבר שעיצוב תאולוגי זה, הביא לכך אנו קוראים בסיפור השני ששרה זכתה בתמיכה מלאה מצד האל שאמר לאברהם: "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקלה, כי ביצחק יקרא לך זרע" (בר' כא:12).

לפי הסיפור המקראי המאוחד יורשו וממשיכו של אברהם כתלדות האומה העברית הוא יצחק (בר' כה:5). הבן שהוליד יחד עם שרה, אשתו ממוצא שמי, הוא הזרע; הצאצא של אברהם בתולדות העם, ולא בנו הבכור ישמעאל שהוליד יחד עם השפחה/אמה המצרית.¹³ בסוף הפרשה השניה נאמר שהגר חפשה אשה ממוצא מצרי לבנה ישמעאל. על כן נראה שכאותם המסורות אשר חוקרי המקרא הוגדרו כשייכים לס"י וס"א, אף בהם מצדדים בנישואי הפנים. אולם, כפי שעוד נראה מבחינת הסגנון והשימוש בביטוי לשון, החוגים הכהנים של ס"י ו-ס"א, היו הרבה פחות חדים וחרifiים, מאלה שהשתמשו ב-ס"כ וב-ס"ה"ק.

2. יצחק ורבקה

המסורת המקראית בדבר האירוסין של יצחק עם רבקה ע"י שליחותו של אליעזר (בר' כד:1-67) הוא אחד הסיפורים, בעלי הדיאלוג, המפורטים והמרתקים ביותר שניתן למצוא בספרות המקראית.¹⁴ מבחינה טקסטואלית ניתן לחלק את הסיפור לארבע חטיבות:

- א) אברהם מצווה את אליעזר למצוא כלה הולמת לבנו יצחק (כד:1-9);
- ב) אליעזר פוגש את רבקה (10-27);
- ג) אליעזר משכנע את כתואל (28-60);
- ד) רבקה ויצחק מתחתנים (60-67).

כהקדמה לנישואים שבין יצחק לבין רבקה כת כתואל הארמי, מוסרים לנו

במקרא את הגנאלוגיה המלאה של רבקה.¹⁵ ברשימת יחוסין זו כתוב:

"הנה ילדה מלכה גם היא בנים לנחור אחיך. את עוץ בכורו

...ואת בתואל. ובתואל ילד את רבקה" (בר' כב: 20-24).

ככל הנראה לחוגי הכהונה הבדלנים של ס"כ היה חשוב מאוד להוכיח את טהרת הייחוס המשפחתי מדורי דורות.¹⁶ על כן הם טרחו לספר את רצף הדורות ללא הפסקה מאדם הראשון עד נח, ומנח עד אברהם, וממנו בכל כתבי הקודש עד ימי שיבת ציון. עיון בספר בראשית מגלה שהעורך המקראי הכוהני, מקפיד מאוד להקדים את רשימת היחס של שני בני הזוג, לפני שהוא מספר את המסורת שהיה בידו; או אותן שהוא קיבל מ-ס"י, מ-ס"א או ממקור עצמאי אחר (כגון בר' כד').¹⁷

העורך המקראי הבדלני היה עקבי בגרסתו הכללית, לפיה כל שבטי ישראל מתייחסים לאברהם בן תרח בן נחור (בר' יא: 22-29 = דה"א א: 26) ביחוס הפטרילינארי; ומצד שני כולם מתייחסים לנחור אחיו של אברהם, אף הוא בן תרח בן נחור, ביחוס המטרילינארי. ביטוי נפלא לעיקרון האנדוגמי לפיו טהרת הזרע של תרח בן נחור נשמרה לחלוטין.

הקדמה נוספת לסיפור גישואי רבקה ויצחק היא המסורת אודות לקניית מערת המכפלה (בר' כג: 1-20). שם מסופר על תחושותיו של אברהם אשר מרגיש כאדם שלא משתייך לבני חת הכנענים, בתוכם הוא מתגורר. המקרא מתארת זאת בביטוי משפטי מובהק "גר ותושב אנוכי עמכם" (בר' כג: 4). על רקע תיאור זה, מובא סיפור רכישת מערת שדה המכפלה מאת עפרון החתי ע"י אברהם אבינו. על פי העורך הכהני כהמשך לכתובים האלה, צווה אברהם את עבדו הנאמן אליעזר להשיג אשה, השייכת לזרע משפחתו, עבור בנו היורש יצחק. לפי העורך המקראי אברהם עמד בתקיפות בתנאי הבסיסי שלו, לפיו האשה לא יכולה להיות מבנות הכנעני.¹⁸ אברהם מרגיש בדבריו:

"לא תקח אשה לבני, מבנות הכנעני אשר אנכי יושב בקרבם. כי אל

ארצי ואל מולדתי תלך, ולקחת אשה לבני ליצחק" (בר' כד: 4-5).

ניתן להניח שבכוונת עורכי המקרא, אשר הצמידו את רשימת היחס של רבקה וסיפור רכישתה של מערת המכפלה, לפני פרשת נישואיה ליצחק; היתה להבליט את החיוניות של הקרבה המשפחתית שבין השניים. נדמה שמטרתו היתה להדגיש שהנישואים היו אכן אנדוגמיים. לפנינו מסורת מקראית נוספת, שלא נתחברה בבית מדרשה של ס"כ, אלא תעודה עצמאית, שגם בה אנו עדים לתפישה בדלנית מתונה המצדדת בנישואי הפנים; והתאימה לתפישה הכללית של העורכים הכהנים הבדלנים.

3. יעקב לאה ורחל

עיון במחזור סיפורי יעקב מגלה שגם בלגבי נישואי יעקב היו קיימות לפחות שתי מסורות קדומות, אשר צורפו ביחד כחטיבה אחת בסיפור המקראי המאוחד. לפי מסורת אחת (בר' כז: 1-45) אשר במחקר משייכים ל-ס"י, רבקה היא האשה שפועלת ויוזמת כדי שכנה יעקב יקבל את ברכת אביו. יצחק מוצג כאדם ישיש וסביל למדי. לפי הסיפור הזה יעקב נאלץ לברוח לחרן מפני שעשו מבקש להמיתו על שגנב ממנו את ככורתו ואת ברכתו. שם בהיותו בחרן הכיר יעקב את נשותיו לאה ורחל במקריות ולא במכוון. לפי המסורת השניה (בר' כז: 46-כח: 10), אשר שייכת ל-ס"כ, רבקה רק מתלוננת לפני יצחק על האפשרות שיעקב התחתן עם אשה כנענית. יצחק הוא זה שציווה לבנו שלא לקחת אשה כנענית (בר' כח: 1 ו-6).

כשם ראינו בפרשת נישואי יצחק עם רבקה, שהיה אברהם מי שדאג למוצאה האתני של הכלה, כך גם יצחק דרש מיעקב בנו, שיקח לעצמו אשה שתהיה מתוך המשפחה המורחבת והקרובה, מבנות לכן בן בתואל דודו (בר' כח: 2). לפי המסורת של ס"כ יעקב נשלח לפדן ארם ולא לחרן.¹⁹ הטקסט המקראי מדגיש שאם יעקב יציית לבקשת אביו יצחק, אלהים יתן לו "את ברכת אברהם לך ולזרעך אתך" (בר' כח: 4). לכן, במסורת השנייה של ס"כ אנו רואים דאגה עמוקה לנישואים אנדוגמיים, בהם יעקב נשלח לפדן ארם במטרה היחידה והמכוונת להתחתן עם קרובת המשפחה, בדומה למה שעשו יצחק אביו ואברהם

סבר.

בסיפור ההמשך (בר' כט:1 - ל:43) מתגשמת משאלתם של יצחק ורבקה בנישואי יעקב לכנות בתואל, רחל ולאה. לאחר המפגש עם רחל (בר' כט:1-14) עבד יעקב בשביל לבן במשך תקופה שלמה - שבע שנים - כתחליף לחשלוים המהר עבור כל אחת משתי בנותיו של בתואל (בר' כט:15-30). סיפור הולדת בני יעקב (כט:31 - ל:34) נועד להצדיק את מוצאם האחיד של שנים עשר שבטי ישראל. לפי הסיפור המקראי, גם הלאומים השכנים היו מאורגנים באיגודים של שנים עשר שבטים, כגון: א) ארם = צאצאי נחור (בר' כב:20-24); ב) שבטי ערב = צאצאי ישמעאל (בר' כה:13-18); אדום = צאצאי עשו (בר' לו:40-43).

בספר בראשית קיימת למעשה הבחנה מסויימת בין שמונה השבטים אשר מתייחסים לרחל ולאה, נשותיו החוקיות של יעקב; ובין ארבע השבטים המתייחסים לשתי פלגשיו של יעקב, בלהה וזלפה, אשר נראים כנחותים יותר. מעיון בכתבי התנ"ך מסתבר שפלגש היא אותה אשה שמתגוררת דרך קבע, או זמנית, עם אדם מסויים מישראל, אך היא איננה הופכת להיות אשתו החוקית. על כן אין לה לפלגש זכויות מלאות של אשת איש, ובניה לא נחשבים כיורשים לגיטימיים, קל וחומר שלא יכולים להתמודד על הבכורה במשפחה פוליגמית. ברם, קשה לראות הבחנה זו בין בני יעקב בספרים אחרים בתנ"ך. אדרבא, נדמה שמלבד היותו למאבקי הבכורה וההנהגה המצוים בספר בראשית, כל שנים עשר האחים היו שווים במעמדם כיורשי נחלה.²⁰

כמו כן יש לשים לב לעובדה שהעורך המקראי מציג לפני הקורא או השומע, את הדואליות הקוטבית בין חשיבות (או חיוניות) הקרבה המשפחתית מצד אחד, ובין הסכסוך אשר פרץ בין יעקב ובין לבן הארמי, מצד שני. ייתכן שבכוונת המספר לרמוז לשומע בדרך האפוס הלאומי, על הפרדה נוספת של השמים המערביים, הפעם בין עברים ובין ארמים; כדוגמת הפרדה של אברהם ולוט, המסמל את מואב ועמון (בר' יג:1-18) ויעקב ועשו²¹ המסמלים את ישראל - ואדום (בר' לא:2, לו:6).

4. עשו ונשותיו

מקום לא מבוטל מקדיש המספר המקראי למסורות נישואי עשו, דבר שלכאורה הוא תמוה ובלתי נחוץ, ודורש הסבר משלו. המקרא מתייחס בשלושה מקומות לנישואי החוץ של עשו, כדלקמן:

א. עשו ונשותיו החתיות - יהודית בת בארי ובשמת בת אלון

על פי הסיפור המקראי, בהיותו בן ארבעים שנה, החליט עשו להקים משפחה (בר' כו: 34). הוא לקח שתי נשים חתיות: יהודית בת בארי ובשמת בת אלון.²² נישואים אקסוגמיים אלה גררו תגובה קשה מצד הוריו: "ותהיין מרת רוח ליצחק ולרבקה" (בר' כו: 35). בספרות חז"ל הודגש סיפור הזלזול בבכורה, כחטאו הראשי של עשו. אולם, מסתבר שלפי מחברי/עורכי ספר בראשית יותר מאשר סיפור "ביזוי" הבכורה, היו דווקא הנישואים האקסוגמיים של עשו, שהלך אל מחוץ ליסודות האתניים הקרובים של שבט אבות האומה, הם שגרמו להתרחקותו של עשו משבט העבריים.²³ בכך התקיימו דברי האל בתשובתו לרבישת רבקה "ושני לאומים ממעיך יפרדו" (בר' כה: 23).

ב. עשו ומחלת

לפי הסיפור המקראי המאוחד, מאוחר יותר "הבין" עשו את סיבת תוקף התנגדותם של יצחק ורבקה לנישואים עם בנות כנען.²⁴ אז הוא החליט לבחור כלה שתהיה מהמשפחה הקרובה כדי לרצות את הוריו: "וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. וילך עשו אל-ישמעאל ויקח את-מחלת בת-ישמעאל בן-אברהם אחות נביות על-נשיו לו לאשה" (בר' כח: 9-10). אולם, מסתבר שבחירה זו קירבה אותו רק למשפחת ישמעאל בן אברהם.²⁵

טבלה מס' 1 - המקורות לנישואי עשו

<u>מקור מקראי</u>	<u>שמות הנשים הכנעניות</u>	<u>שמה של בת ישמעאל</u>
בר' כו: 34-35	יהודית בת בארי - חתית בשמת בת אילון - חתית	
בר' כח: 9-10		מחלת בת ישמעאל אחות נביות
בר' לו: 1-19	עדה בת אילון - חתית אהליבמה בת ענה - חוית	בשמת בת ישמעאל אחות נביות
יוספוס, קדמוניות ספר א' סעיף 265	עדה בת אלון אהליבמה בת חשבון	

ג. עשו ונשותיו הכנעניות - עדה בת אילון ואהליבמה בת ענה

בספר בראשית מביאים מסורת נוספת לסיפור תולדותיו של עשו, הנחשב כאביה של האומה האדומית (בר' לו: 1-19). גם לפי המקור הגנאלוגי הזה, עשו לקח שתי נשים שהיו מבנות כנען. אולם שמותיהן של הנשים ברשימה זו, אינם זהים למה שנמסר קודם לכך (בר' כו: 34). על פי רשימת תולדות עשו, הוא לקח אשה חתית אחת כלבד שהיתה עדה בת אילון, ואילו אשתו הכנענית השנייה היתה נערה חוית, בשם אהליבמה בת ענה בת צבעון.²⁶ אשתו השלישית לפי מקור זה היתה בתו של ישמעאל ואחותו של נביות. היא נקראת בשמת ולא מחלת. כלומר, שונה ממה שכתוב קודם (בר' כח: 9-10).

מכל האמור לעיל סביר להניח שלפנינו שתי מסורות שונות כאשר לשמותיהן של נשות עשו.²⁷ אם כי ייתכן, שמשום שכל הידיעות באות מקטעים שנכתבו בבית המדרש של ס"כ, שהיתה מסורת יחידה ונפלו שיבושים בתוך אותה המסורת כאחד הפרקים, אולי טעות של העתקת סופר קדום שהתכלכל בין הנשים. מכל מקום נדמה שעקב נישואיו האקסוגמיים עם נשים כנעניות, יצא עשו ממסגרת האומה העברית.²⁸ הוא הקים אומה אחרת, אדום,²⁹ וזאת למרות היותו אף הוא בנם של רבקה ויצחק, בדיוק כמו יעקב. נישואיו האקסוגמיים של עשו מהווים דוגמה נוספת לטענתם של דוגלי העיקרון הברדלני. לפיו רק יעקב וצאצאיו נחשבים ונמנים אל האומה העברית, ואילו מעשו ונשותיו הכנעניות יצא עמלק, אויבו הנצחי של ישראל (בר' לו:12).

טבלת מס' 2 - אבות האומות השמיות-מערביות וקרבתם המשפחתית עקב נישואי

הפנים			
דור 1	שם		
דור 8	נחור		
דור 9	תרח		
דור 10	נחור	הרן	אברהם
מלכה בת הרן			
דור 11	לוט	בתואל	יסכה = ? שרה
		אדם	הגר
			בת הרן
---בנות לוט---		---יצחק-ישמעאל---	
עמון מואב		שבטי ערב	
דור 12	לכן	רבקה	
---יעקב-עשו---			
	ישראל	אדום	בשמת/מחלת
דור 13	רחל	לאה	בלהה
דור 14		יהודה	ראובן
דור 15		תמר	

ב. דינה ושכם

בספר בראשית מובא סיפור האונס של דינה,³⁰ בתם של יעקב וראה; ע"י שכם בן חמור החוי.³¹ בסיפור הזה מופיעים ביטויים קשים ביותר כנגד הקשר מעשהו של שכם, כגון: "כי טימא את דינה" (בר' לד:5,13), "כי נבלה עשה בישראל"³² (בר' לד:7), "כי חרפה הוא לנו" (בר' לד:14). אולם, לפי הסיפור המקראי, התאהב שכם בדינה וביקש לקחת אותה לאשה. הבקשה נעשתה לפי ההנוהג הראוי, שכם פנה לאביו חמור, כדי שהוא יבקש אותה מאת יעקב אביה של דינה. חמור הציע תשלום מהר כמקובל בסכום גבוה יחסית, כדי לפצות את ישראל על האונס. חמור הוסיף גם שע"י קשרי החיתון בין דינה ושכם, יוכלו בני ישראל להפסיק להיות גרים-נוודים; מעתה קיימת עבורם האפשרות להשתקע בארץ כבני אוכלוסית הקבע.

הנימוק המרכזי כנגד האפשרות של קיום נישואים אקסוגמיים אלה מובא במקרא בדברי בני יעקב. הם אמרו לשכם ולחמור: "לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחתנו לאיש אשר לו ערלה" (בר' לד:14). לפי זה, מסתבר שכרית המילה היה תנאי הכרחי לקיום הסכמי הנישואים. אולם, מסתבר שגם לאחר שהחיים היו מוכנים לעבור את ברית המילה על בשרם, עדיין לא נחשבו ראויים לקשרי חיתון עם בני ישראל. מסתבר שלפי המקור המקראי הזה, אשר במחקר הביקורתי משייכים אותו ל-ס"י, עם תוספות ועריכה של ס"כ; לא מספיק בקיום ברית המילה, כדי "להתגייר" ולהסתפח לנחלת ישראל. אדרבא, עד כדי כך עמוקה היתה קנאתם של שמעון ולוי בני יעקב שאף ביצעו בכני החוי טבח וביזה.³³

לכן לדעתי, אנשי האסכולה הבדלנית - הכוללת את ס"י, ס"א, ס"כ ועוד תעודות, מסורות וקטעים עצמאיים - התנגדו לא רק לנישואים האקסוגמיים כי אם גם לתופעה של התייחדות, אשר אחד ממרכיביה היסודיים היה קיום ברית

מילה בגופם של הזכרים. משום זאת, אנו קוראים שגם ישמעאל וצאצאיו היו נימולים, וגם שכם ואנשיו; ולמרות זאת אלה ואלה לא נחשבו כמשתייכים לעם ישראל. עיקרון "טהרת הזרע" בגישה הבדלנית הכהנית הוא כיסודו ביולוגי; ועל כן הוא נמצא מעל לרצונו החופשי של האדם להחליט בעצמו על השתייכותו הלאומית. החריגים היחידים מכלל זה, לפי התאולוגיה הבדלנית הם אותם האנשים אשר נבחרו בהתערבות הישירה של אלהים, כגון אבות האומה, שופטים ומלכים - יחידים סגולה.

לקראת סוף הסיפור, יעקב הוכיח את לוי ואת שמעון על מעשיהם. אולם שני האחים נשארו איתנים בדעותיהם באומנם: "הכזונה יעשה את אחותנו?"³⁴ שמעון ולוי הם בני לאה ועל כן המילה "אחותינו" מדגישה שדינה היתה אחותם גם מצד האם; לעומת יתר בני יעקב שנולדו מרחל, ומפילגשיו, עבורם דינה היתה אחות רק מצד האב. תפקידם הכולט של שמעון ולוי בפרשה זו, מבליטים את חוסר התערבותם של שני האחים האחרים: ראובן הבכור, ויהודה שעתידי לקבל את הבכורה מבין בני יעקב ולאח... אולם, ייתכן שבדברי התוכחה החלשים של יעקב, הנימוק היה לוגיסטי יותר מאשר עקרוני.³⁵ לעומת זאת, בסוף ספר בראשית, אנו מוצאים מסורת אחרת (בר' מט: 5-7). שם יעקב במקום לברך את לוי ואת שמעון, כדרך שכרך את יתר בניו, הוא מקלל אותם באלו המלים:

"שמעון ולוי אחים כלי חמס מכרתיהם. בסדם אל תבא נפשי בקהלם אל-
תחד כבדי, כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו-שור. ארור אפם כי עז
ועברתם כי קשתה, אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל".

השוואה בין שתי המסורות הללו, מגלה שאחת היא בדלנית (בר' פרק לד') ומתנגדת בתוקף לנישואים האקסוגמיים, והשנייה מתנגדת לתגובה הקיצונית של הקנאים ועל כן היא אוניברסליסטית (בר' פרק מט'). מבחינה לשונית המסורת הקדומה יותר היא זו של ברכת יעקב והמאוחרת יותר היא זו של סיפור דינה ושכם. על כן ייתכן שאחת המטרות של הוספת סיפור דינה בתוך

ספר בראשית (בין הפרקים לג' ולה') היתה להתפלמס כנגד המסורת האוניברסליסטית הקדומה.³⁶
הסיבה לגורלה המר של דינה תלה הסופר הכדלני בהתנהגותה של דינה עצמה: "ותצא"³⁷ דינה בת לאה, אשר ילדה ליעקב, לראות בכנות הארץ" (בר' לד:1). הפסוק הפותח את הפרשה כולה, מגלם בתוכו את המסר הכדלני הרדיקאלי: כל מגע, קשר או ניסיון הידמות לנכרים, אפילו "לראות בכנות הארץ" עשוי להביא חרפה, יגון ואף אסון נורא.³⁸

ג. ראובן ובלהה

בסמוך אחרי פרשת דינה, מביא הסיפור המקראי ידיעות קצרות על משפחת יעקב (בר' לה:16-29). הטקסט הזה מורכב משלוש חטיבות,³⁹ כדלקמן:

א) חטיבה ראשונה (בר' לה:16-20), המספרת על מות רחל והולדת בנימין בבית לחם.

ב) חטיבה שניה (בר' לה:21-22א), המספרת על קשרי ראובן עם בלהה פילגש יעקב.

ג) חטיבה שלישית (בר' לה:22ב-29), המספרת על הולדת בני יעקב כפדן ארם ומות יצחק כחברון.

במחקר הביקורתי מקובל לסבור שהחטיבה הראשונה שייכת ל-ס"כ, אשר קובע את ערש האומה העברית באיזור פדן ארם. כך ניתן להסביר את הסתירה הבולטת בין הולדת בנימין בבית לחם בחטיבה הראשונה (בר' לה:18-19) ובין הולדת בנימין, יחד עם יתר אחיו כפדן ארם, בחטיבה השלישית (בר' לה:24-25). מסתבר שהעורך של פרק זה בספר בראשית, שהיה כנראה כהני כדלני, קיבל סיפור שהיה מורכב משתי מסורות חטיבה א', שמקורה מ-ס"א וחטיבה ב', שמקורה מ-ס"י. הסיפור המשולב הסתיים במעשהו של ראובן עם בלהה, אשר עדים ממנו שרדו בשני מקומות אחרים כתורה: "כי עלית על משכבי אביך אז חללת

יצועי עלה" (בר' מט:4 והשווה דב' לג:6). מסתבר שמעשהו של ראובן, בבואו אל בלהה פלגש יעקב, נועד לבסס את מעמדו כיורש אביו. מטרתו היתה לזכות במעמד של בכור, בעל זכויות יתר.

בדומה לראובן בקשו מספר אנשים, אשר טענו לכתר המלכות בישראל, לבוא אל פלגשי המלך כדי לרשת אותו. לדוגמה ראה במקרים הבאים:

(א) אבשלום עם פלגשי דוד (שמ"א טז:21-22);

(ב) אבנר בן נר עם רצפה בת איה פלגש שאול (שמ"ב ג:7);

(ג) אדוניה בן חגית עם אבישג השונמית סוכנת דוד (מל"א ב:17).

ברם, כל אלה נכשלו במשימותיהם; ומסתבר שגם ראובן לא הצליח בנסיונו לרשת את יעקב אביו בהנהגת בני השבט.

מבחינה תאולוגית הסיפור על יחסי ראובן עם בלהה לא התאים לתיאור האידאלי של אבות האומה של ס"כ, ועל כן השמיטו את רוב הסיפור והשאירו רק את הפסוק הפותח. נשאלת השאלה: מדוע השאיר העורך הבדלני את פתיחת הסיפור שאת תוכנו לא רצה למסור? מסתבר שהוא גם היה מעוניין להסביר לשומע בתקופתו, מדוע הגיע הבכורה ליהודה, למרות היותו בן רביעי של יעקב ולא⁴⁰. סיפור אונס דינה, אשר גררו את תגובותיהם הקנאיות של שמעון ולוי מצד אחד, ומעשהו של ראובן עם פילגש אביו מצד שני, היו הרקע לעלייתו של יהודה כבכור בין בני לאה. כך ניתן להבין את הניב: "יהודה מטרף בני עלית" (בר' מט:9). בעל דברי הימים כתב כמפורש:

"ובני ראובן בכור-ישראל, כי הוא הבכורת ובחללו יצועי אביו, נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל, ולא להתיחס לבכרה (דה"א ה:1).

חז"ל השלימו את מלאכתם של הסופרים הכהנים הבדלניים וקבעו שמעשה ראובן ובלהה, אפילו שזה פסוק וחצי, "לא מתרגם"⁴¹.

על רקע זה יש להבין את דברי העורך מ-ס"כ: "ועתה שני-בניך הנולדים לך בארץ מצרים...אפרים ומנשה, כראובן ושמעון יהיו לי" (בר' מח:5). ראובן ושמעון פגעו עמוקות בכבודו של יעקב, ועל כן נכדיו נחשבים בעייניו במעמד, לפחות שווה מזה של שני בניו המבישים.

ד. יהודה בת שוע ותמר

בספר בראשית אנו מוצאים מסורת מרתקת אשר מספרת על הולדת צאצאיו של יהודה (בר' לח:1-30). הסיפור הזה קוטע למעשה את מכלול סיפורי יוסף.⁴² על כן הוא עומד כחטיבה עצמאית שהוכנסה ע"י עורך מאוחר במטרה להקדים את תולדות שבט יהודה, לפני תולדות בית יוסף. זאת משום שהגיבור של ממלכת יהודה ובית דוד, קדם בתפישתו לגיבור של ממלכת ישראל. לפי אותם הכתובים, יהודה בן יעקב עזב את אחיו והצטרף אל חירה העדולמי. שם הרחק מהשפעת משפחתו לקח יהודה אשה כנענית, אשר שמה הפרטי לא נזכר (והשווה דה"א ב:3). רק נאמר שהיא שהיתה בת איש חשוב, שוע.⁴³

הפסוק הפותח, ממקם את יהודה הרחק מבבני משפחתו. הוא משקף את תפישת המחבר הכהני המאוחר, שחי בתקופה שבה המסורות הבודדות הפכו לסיפור רצוף. הוא חייב לנמק מדוע אחרי שאברהם התעקש כל כך לבקש מאליעזר משרתו, שיביא לבנו אשה שלא תהיה מבנות כנען; ויצחק שלח את בנו יעקב לפדן ארם כדי שלא התחתן עם אשה כנענית, בכל זאת הלך יהודה ולקח לעצמו דווקא אשה כנענית. המחבר נאלץ לתרץ שיהודה פעל הרחק מאביו יעקב, שכן ישראל לא היה מרשה לו להתחתן איתה, אם זה היה מתרחש בקרבתו.⁴⁴

לבני הזוג נולדו שלושה בנים: ער, אונן ושלה. שני הבנים הראשונים נולדו בעיר הכנענית עדולם. השלישי והאחרון נולד בכפר הכנעני כזיב, השוכן בין מרשה ובין קעילה. לפי המסופר בהמשך הכתובים, יהודה לקח אשה לבנו הבכור ער; שמה של אותה האשה היה תמר. המקרא לא מסר את השתייכותה הלאומית של תמר. אולם, מעניין שלפי חז"ל תמר היתה "בתו של שם", דהיינו אשה ממוצא שמי.⁴⁵

המקרא מספר לנו שער הבכור נהיה "רע בעיני ה'", ומוסיף את העונש שקיבל

מאת אלהים: "וימיתו ה'" (בר' לח:7). יש לציין שלא נמסר לנו בתורה את הנימוק או את הסיבה של היותו ער "רע".⁴⁶ יהודה פנה לבנו השני, אונן, כדי שיקיים את מצוות היבום. כרם, בדומה לאחיו הכבוד ער, גם אונן הבן השני הומת ע"י האל.⁴⁷ מקריאת הכתובים עולה שיהודה חשש שגורל דומה יקרה לבנו השלישי שלה. על כן מיהר לבקש מתמר שתשאר אלמנה בבית אביה, מבלי ששלה יצטרך למלא את חובת היבום.

בהמשך הכתובים מסופר שאשתו הכנענית האנונימית של יהודה נפטרה. שמה לא נזכר בכרונה תחילה, שכן צאצאי יהודה מאשה כנענית לא יכולים להיחשב לפי התפישה הבדלנית, כאבות אבותיו של דוד ויתר מלכי יהודה. פרט שעשוי לנמק מדוע כן נזכר שמה של תמר. עליה מסופר שזמן רב אחרי מותו של אונן, החליטה תמר בהעזה רבה, לרמות את יהודה. היא הצליחה בערמומיות ובחכמה להיבנות ממנו בשני בנים תאומים: פרץ וזרח, מהבכור שבהם עתיד לצאת. דוד מלך ישראל. בכך ידעה תמר להוכיח את צדיקותה, למרות שבטעות ובהסתכלות שטחית חשבו אותה לזונה ולקדשה.⁴⁸

נדמה שאחת ממטרות הסיפור היא להדגיש את ירידתו המוסרית של יהודה.⁴⁹ כשם שיוסף הורד למצרים (בר' לט:1) בגלל חוסר התערבותו של יהודה, כך גם עליו כתוב "וירד יהודה מאת אחיו" (בר' לח:1). התנהגותו המוסרית של יהודה היתה לקויה, ובאה לידי ביטוי בעיקר בחיי המשפחה שלו. תוצאות נישואי החוץ של יהודה עם אשתו הראשונה הכנענית, היו עגומות: מצד אחד מותם של ער ואונן, ומצד שני הצורה המתדרדרת שבה התייחד עם תמר כלתו. קביעת השתייכותה הלאומית של תמר היא חיונית מאוד להבנת הפרשה, שכן מוסר ההשכל יהיה שונה בתכליתו אם תמר היתה אשה כנענית או שמית. החוקרים נחלקו בדעותיהם בשאלת זו. על פי סגנון הכתובים נדמה שדווקא משום שהשתייכותה האתנית של תמר לא נזכרת במפורש בטקסט המקראי, ניתן להניח שהיא היתה שייכת ליסודות האתניים הקרובים לאבותינו.⁵⁰ מסקנה זו נובעת מן ההשוואה של תמר עם אנשים אחרים שנזכרו בספר בראשית במקרים של נישואי פנים וחוץ, כגון:

- (א) במקרה של הגר נאמר במפורש שהיתה "מצרית" (בכר' טז:1).
- (ב) על שכם בן חמור נאמר שהיה "חוי" (בר' לד:2).
- (ג) אשתו של יהודה היתה בת איש "כנעני" (בר' לח:1).
- (ד) ברשימת בני ישראל הבאים מצרימה, מציינים ששאל בן שמעון הוא בן "הכנענית" (בר' מו:10). יש לשים לב לעובדה שהוא היחיד שזוכה באזכור יוצא דופן זה באותו פרק.
- (ה) ברשימת בני ישראל הבאים מצרימה גם מופיעות הערות חריגות על הולדתם ומותם של ער ואונן בארץ כנען (בר' מו:12) ועל אוסנת בת פוטי פרע כהן און (בר' מו:20) שהיתה אשתו היחידה של יוסף.⁵⁰

בנוסף לכך ניתן להבחין שבציון הלאום של בן הזוג המעורב, הדמות הזרה היא הדמות המשנית בסיפור; ולא הדמות הראשית והדומיננטית. בפרק שלנו תמר היא הדמות המרכזית ולא יהודה.

לגבי פרשת נישואי יהודה יש לסכם ולומר שאין בכתובים אלה ביקורת מפורשת כנגד נישואי התערובת, כפי שראינו לעיל בסיפורי אבות האומה. אולם, עצם העובדה ששני הבנים מהזוג המעורב יהודה - בת שוע, נהרגו ע"י האל, מרמזת על קושי תאולוגי רב. נדמה שלפנינו יסוד סיפורי מובהק, אשר רווח בטקסטים שנתברו ע"י אנשים שדגלו בתפישה הבדלנית. אילו היתה תמר כנענית, יכולנו להסיק מכך שבסיפור ישנם גם יסודות של התפישה האוניברסליסטית, שכן גם בספר רות, מתיחס דוד המלך לרות שהיתה אשה נכריה מואבית. אולם, מסתבר יותר שתמר היתה "ישראלית". בכך בא לידי ביטוי סיפור בדלני שלפיו, לא רק שאלהים אינו חפץ בנישואי התערובת, אלא שגם הילדים שנולדו מנישואי התערובת אינם ראויים להינשא בתוך המסגרת של אומה הישראלית. בנוסף לכך, ניתן לאמר שיחודה של תמר עם חמיה יהודה, הוא ביטוי שכיח של חשיבות העיקרון האנדוגמי השלט בסיפורי אבות האומה, כתוספת מעניינת על חוק היכוס ולפיו, גם על החותן, שכנו מת בלא בנים, חלה חובת היכוס.

ה. עמרם ויוכבד

אחד ההמוטיבים הבולטים שאנו מוצאים בסיפורים שנתחברו ע"י החוגים הבדלניים הוא שהתוצאות של נישואי התערובת היו שליליות. הצד הנגדי והמשלים של אותה מחשבה בדלנית הוא שלנישואים האנדוגמיים יש תוצאות חיוביות; אם נישואי החוץ מביאים קללה, נישואי הפנים מביאים ברכה. ביטוי לברכה הנובעת מנישואי הפנים בישראל - במיוחד כאשר הם בני אותו השבט - מופיע בספר שמות (ב:1-3). שם כתוב ש"איש מבית לוי", אשר זוהה אחר כך במסורת הכהנית כעמרם (שמ' ו:20) לקח לאשה את "בת לוי" המזוהה מאוחר יותר כיוכבד. היא הרתה וילדה בן (משה) שנאמר עליו במפורש "כי טוב הוא".⁵²

במחקר הביקורתי ראו קורי דמיון רבים בין סיפור הולדתו של משה, ובין האגדה האכדית על לידתו של סרגון הראשון (2316-2371 לפנה"ס), אשר היה המייסד של האימפריה השמית הראשונה.⁵³ בשתי האגדות אמו של התינוק הסתירה אותו והניחה אותו בתיבה בנהר. משם ניצל התינוק ע"י דמות נשית ולימים הפך להיות גיבור האומה. אולם, קיימים הבדלים בולטים בין שני הסיפורים:

(א) אמו של סרגון היתה כהנת גדולה, אמו של משה היתה אשה פשוטה משבט לוי.

(ב) בסיפור האכדי סיבת הפקרת היילד נובעת מהיותו התינוק צאצא מיחסים שמחוץ לנישואים התקינים. לפי זה התינוק בעל היחוס הפגום עתיד היה לאיים על השליט החוקי. אמו של סרגון מהרה ללדת משום שאסרו עליה להרות, על כן היא רצתה להתפטר מהגורם לחרפתה. לידת משה לעומת לידת סרגון, מתוארת כמעשה נשגב ונעלה. שני ההורים הולידו צאצא בצורה חוקית והגונה, וזאת למרות גזירתו של פרעה הרשע. יוכבד לא רצתה להתפטר ממשוה התינוק. אדרכא היא הסתירה אותו כמה שיכלה. הנחתו על הנהר היה הסיכוי היחיד

להצלת בנה האהוב.

ג) אביו של סרגון לא נודע בסיפורו. אביו של משה הוא אישיות מוכרת מתוך שבט חשוב ומיוחד.

ד) משה ניצל ע"י בני אדם; סרגון ע"י אלים.

ה) פירוש השם סרגון (sarru-kenu) הוא "המלך הוא אמיתי/חוקי/לגיטימי". הסיפור כולו מרמז על כך שיחוסו של סרגון היה פגום. אף ייתכן שהוא היה אוסף שלטון - אוסורפטור - שחיפש הצדקה דתית ללקיחת המלכות בכוח. שמו של משה ויחוסו אינם פגומים, כי אם להיפך.

הבדלים אלה מרמזים לפי עניות דעתי, שהסופרים הכהנים הבדלנים אכן הכירו את סיפור הולדת סרגון; או אולי דפוס כללי של אפוס לאומי על הולדת הגיבור ומייסד האומה. אלא שהם התאימו את הסיפור לצרכיהם התאולוגיים, תוך דאגה יתרה על טהרת היחוס ושמירת העיקרון האנדוגמי. משה הוא צאצא של נישואים חוקיים בין שני אנשים משבט לוי.

בהמשך הכתובים מוסר המקרא עוד פרט חשוב והוא שיוכבד היתה לא רק בת לוי אלא אף דודתו של עמרם (שמ' ו: 20). לכן, נדמה שלפנינו ביטוי מובהק של התפישה הבדלנית הכהנית, הפעם על דרך החיוב. משה הוא תוצאה של נישואים אנדוגמיים, בתוך המסגרת השבטית של בני ישראל ובתוך המשפחה הקרובה.⁵⁴

ו. אהרן ואלישבע

ידיעותינו על נישואי אהרן ואלישבע מקורן ברשימה גנאלוגית כהנית (שמ' ו: 13-30) המכונה במחקר "מגילת היחוסין של בית אהרן".⁵⁵ לפי אותם הכתובים אהרן בן עמרם לקח לאשה את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון (שמ' ו: 23 = דה"א ב: 10). במגילת יחוסין זו, מובלטת בחירתו של שבט לוי כמיוחד בין שבטי ישראל, ובחירתו של בית אהרן בתוך בני שבט לוי. לפי עדות זו, הנישואים היו אנדוגמיים מבחינת הלאום הישראלי, אבל הם גם היו אקסוגמיים; מפני ששנעשו בין שני שבטים ולא בתוך אותו השבט, כמו במקרה "האידאלי" של נישואי עמרם ויוכבד.

אפשר שמטרת הכתובים היתה להצביע על הזיקה המיוחדת שבין בני אהרן, משבט לוי, לבין שבט יהודה.⁵⁶ נישואי אהרן ואלישבע מסמלים את הקשר ההדוק שבין הכהונה מבית אהרן, אשר במרכזה דמותו של פנחס, ובין המלכות מבית דוד, שכן נחשון מוצג כנשיא לכני יהודה, וביחד עם אביו עמינדב, כאבותיו של המלך דוד (רות ד:18-22 והשווה דה"ב:10-17).

התוצאות של נישואי אהרן ואלישבע היו חיוביות, שכן בין צאצאיהם נמנים אלעזר, איתמר, פנחס ובניו הכהנים לדורות. אולם על פי התפישה הכהנית הבדלנית הם לא היו בדרגה הגבוהה של נישואי הפנים שנערכו בתוך שבט לוי, שכתוצאה מהם נולד מנהיג בדמותו של משה.⁵⁷

שתי נקודות התורפה של נישואי אהרן ואלישבע היו: א) הנישואים לא היו בתוך השבט; ב) אהרן לקח לאשה את אלישבע ישירות, ולא ביקש מאביו שיקח אותה עבורו. פגמים קטנים אלה מספקים את הנימוק התאולוגי לדעת, לסיפור מותם של נדב ואביהו כניהם הראשונים של אהרן ואלישבע (ויק' י:1-7, טז:1).

ז. אלעזר בן אהרן ובת פוטיאל

בהמשך לנישואי הפנים של אהרן משבט לוי עם אלישבע משבט יהודה, המקרא מספר שגם אלעזר בן אהרן, התחתן מחוץ לשבט לוי. אלעזר לקח לאשה את אחת מבנות פוטיאל (שמ' ו:25). הכתובים לא מציינים את השתייכותו הלאומית של פוטיאל, אולם יש יסוד להניח שפוטיאל לא היה ישראלי-שמי.⁵⁸

ניתן להניח שפוטיאל היה צאצא של אותם המצריים שהתקשרו עם בית יוסף בתקופת יציאת מצרים. בתלמוד העלו את האפשרות שהוא היה מצאצאיו של יתרו המדיני. על פי ניתוח שמו ניתן לראות שהיסוד "פוטי" הוא מרכיב מצרי ופירושו "נתן", כמו בשם פוטיפרע כהן און (בר' מא:50) אבי אשתו של יוסף.⁵⁹

מנישואי אלעזר ובת פוטיאל נולד פנחס, אשר אף הוא נושא שם מצרי מובהק,⁶⁰ ולו ניתנה "ברית כהנת עולם" (במ' כה:13). עם זאת, ניתן

להניח שלא היה פגם חמור ביחוסו. לפי התפישה האוניברסליסטית המקראית היתה חשובה בעיקר השתייכותו הלאומית של האב. הם דגלו בעיקרון הפטרילינארית, כנגד התפישה ההלכתית של חז"ל, שהיא המטרילינארית. אולם, הבדלנים דאגו על טהרת הזרע גם מצד האם. העובדה שפנחס וכל הכהנים מכית צדוק צאצאיו מתיחסים למעשה בכל רשימות היחס רק לאלעזר בן אהרן ולא לבת פוטיאל, מלמדת שהעורכים הבדלנים השתדלו מאוד למחוק את מוצאו האתני של אם פנחס. ניסיון זה של הכהנים הבדלנים לטהר את מוצאו של פנחס הוא שגרם למחיקת שמה הפרטי של בת פוטיאל, אשר נשארה באילום שם במקרא.

מסתבר שגם פנחס בן אלעזר התחתן מחוץ לשבט לוי, עם אשה יורשת נחלה משבט אפרים, שכן הכתובים בספר יהושע מספרים שלאחר מותו, קברו את אלעזר בן אהרן "בגבעת פנחס אשר בהר אפרים" (יהו' כד:33). היות וכל ערי הכהנים היו בנחלות יהודה, שמעון ובנימין; יש להניח שפנחס התחתן עם אשה ממטה אפרים שאביה מת בלי בנים, ולכן היא ירשה נחלה כדין בנות צלפחד (במ' פרק כו'). במקרהו של פנחס, הנישואים הם עדות מעניינת לקשרים שבין שבט לוי ובין בית יוסף, שהיו אנדוגמיים מבחינת הלאום אבל אקסוגמיים מבחינת טהרת השבט.

ח. שלומית בת דברי למטה דן והאיש המצרי

בספר ויקרא (כד:10-23) אנו מוצאים סיפור שנוהגים לכנות "סיפור המקלל" או "סיפור המגרף".⁶¹ הטקסט הזה מורכב מחטיבה של חמישה חוקים ומסגרת ספרותית מסביבם.⁶² שם כתוב שאשה ישראלית משבט דן, שלומית בת דברי,⁶³ יחד עם איש מצרי, אשר שמו לא נמסר, הולידו בן.⁶⁴ המקרא מציג לפנינו מקרה מובהק של צאצא מנישואים אקסוגמיים. המלים שבפתיחת הסיפור "ויצא...", מרמזים שאותו האדם היה גר מחוץ למחנה המרכזי של בני ישראל. בסוף הסיפור, המקלל "הוצא" שוב מתוך מחנה בני ישראל, כמעשה של צדק פיוטי. לפי המסופר, במהלך קטטה שפרצה בין אותו האדם ובין אזרח

ישראלי אחר כהיותם במדבר, קילל כנם של שלומית והמצרי ונקב כשם אלהי ישראל.⁶⁵ לאחר בירור הדין, ובדומה להפליא לסיפור המקושש (במ' טו:32-36), הוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה ורגמו אותו באבנים.⁶⁶ יש לציין שבלקט הציוויים שבסיפור המקלל מופיעה פעמיים תוספת המלים "כגר כאזרח" (ויק' כד:16,22), אשר ייתכן והיא מרמזת לכך שמעמדו החוקי של הצאצא מנישואי תערובת בתקופה מסויימת, היה דומה למעמדו המשפטי של הגר,⁶⁷ לעומת זכויות האזרח, אשר יחוסו אינו פגום כהיותם שני הוריו ישראליים.⁶⁸

נדמה שלפנינו ביטוי נוסף של המגמה הבדלנית, אשר לפיה הורים מעמים שונים עשויים להוליד אדם שיקלל את אלהי ישראל בשם המפורש.⁶⁹ בחוק המקראי זהו דבר חמור ביותר שמצריך לא רק את הוצאתו ממחנה ישראל, אלא אף גזירת גזר-דין מוות למקלל,⁷⁰ גם אם מעמדו המשפטי שווה לזה של הגר.⁷¹ הצגת סיפור המקלל כדוגמה משפטית מובהקת לדורות הבאים מרמזת על כך שהאפשרות שצאצאי נישואי החוץ יקבו בשם המפורש, ואף יקללו את אלהים ו/או את נשיא השבט, לא היתה נדירה, אלא תוצאה מוכרת במציאות החברתית-חינוכית של העורך הכהני.

ט. זמרי בן סלוא וכזבי בת צור - "מעשה פנחס"

ביטוי נוסף וקיצוני של התפישה הכהנית הבדלנית מתגלה בסיפור הקנאות של פנחס, כנם של אלעזר הכהן ובת פוטיאל (שמ' ו:25) שהרג את שני בני הזוג המעורב: זמרי בן סלוא וכזבי בת צור. הסיפור מבטא את ההתנגדות העזה להתפשטות הנישואים האקסוגמיים של בני ישראל עם נשים נכריות, והוא מכונה בספרים רבים "מעשה פנחס" (במ' כה:1-18). עיון מעמיק בפרשה זו עשוי לעורר כמה תמיהות, שכן מסתבר שהסיפור כפי שהגיע לידינו הוא מורכב עד מאוד. אף נדמה שהוא פרי שילובם של שתיים או שלושה מסורות מרקע דומה, משום שנמצאו בו דברים סותרים, כדלקמן:

א) בהתחלת הסיפור (במ' כה:1) נאמר על בני ישראל ש"העם" התחיל "לזנות אל בנות מואב".⁷² ברם, בחטיבת הפסוקים שבסוף הסיפור (במ' כה:16-18) נאמר שהנשים היו מדניות.⁷³

ב) לפי המשך אותו הסיפור היהודים החלו לזכות ולהשתחוות לאיליהן של המואביות (במ' כה:3), בדמותו של האל בעל מהעיר פעור - אחד האלילים של המדינים - ולא כמוש, האל המואבי הראשי, המוכר לנו בתקופת המלוכה מן המקרא ומתעודות חיצוניות.⁷⁴

ג) בראש חבורת הישראלים החוטאים מופיע בהתחלת הסיפור אדם אנונימי "איש ישראל" (במ' כה:6,8). ואילו בפסוקים שבסוף הסיפור האדם מזוהה כזמרי בן סלוא, נשיא בית אב לשמעוני (במ' כה:14). הציון "שמעוני" מפתיע למדי לאחר תפקודו של שמעון בפרשת דינה ושכם.⁷⁵

במחקר המקראי מחלקים את הפרק לשני מקורות, הפסוקים 1-5 שייכים למסורות הקדומות של ס"י ו-ס"א, והפסוקים 6-18 שייכים ל-ס"כ. זה האחרון מרבה להשתמש במלים: "העדה", "ברית", "זרע", "מגפה", "כפרה"; ומתעניין מאוד בדמותו של פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, שהיה הגיבור הבולט של הספרות הבדלנית הכהנית בתקופת שיבת ציון. מסתבר שהעורך הכהני קטע את המסורת מ-ס"י ו-ס"א באמצע הסיפור והוסיף את המסורת שהיה בידו, כפי שראינו בפרשת ראובן ובלהה. ייתכן שהוא הכיר כמה מסורות, שכן עדים מהפרשה נשתמרו בספרים אחרים בתנ"ך (דב' ד:3; יהו' כב:17; הושע ט:10; תה' קו:28-31). מסתבר שהסיפור שהוא מצא התאים לחלוטין את השקפתו, או שפירש אחת מהמסורות העתיקות ובכך המציא סיפור חדש משלו.

לפי הסיפור המקראי המאוחד, פנחס לקח את הרומח בידו והרג את זמרי ואת כזבי, על מנת לשים קץ לתופעת הנישואים האקסוגמיים.⁷⁶ מעשה זה גרם להתרצות האל ולסיום המגפה שהיתה הביטוי המרכזי של העונש השמימי.⁷⁷ פנחס הצליח בכך לפייס את כעסו של האל (השווה שמ' לב:25-29), אשר העניק לו, הן את הכהונה לעולם,⁷⁸ והן את ברית השלום.⁷⁹ לפי סברה אחת, ייתכן שאחת ממטרות הסיפור היתה לטהר את דמותו של פנחס בן אלעזר מיחוסו

הפגום מצד אמו בת פוטיאל, ממוצא מצרי או מדייני. המחבר שאף לתאר אותו כמי שהתנגד כחריפות לנישואי התערובת, הפוגעים לדעתו בדת ישראל.⁸⁰ דמות האשה המדינית - ולא מואביה - זוהתה בפסוקים החותמים את חטיבת הסיפור, כנסיכה בשם כזבי בת צור נשיא מדין (השווה כמ' לא:8). ציון זה מעורר שאלות נוספות, כגון:

- (א) האם הנשים היו מואביות או מדיניות?⁸¹
(ב) האם נישואי התערובת היו נחלת העם או מעשה של בני האצולה?
(ג) האם ייתכן שנשיא דווקא מבני שמעון התייחד עם נסיכה מהאצולה המדינית בפומבי "לעייני כל עדת בני ישראל"?

מכל מקום, גם אם המדובר הוא בשתי מסורות משולבות יחד, אחת המנגדת לנישואי תערובת של בני ישראל מהעם עם בנות מואב; והשנייה לנישואים ברובד האצולה עם נשים מדיניות, בשני המקרים התופעה מתוארת כנסיון לחדירת פולחן זר בישראל באמצעות נישואי החוץ. במקור הבדלני שלפנינו יש פסילה מוחלטת ונחרצת של אותם קשרי חיתון, המתבטאת מבחינה תאולוגית במתן הצדקה אלהית למעשהו של פנחס.

י. נישואי בנות צלפחד לבני ודודיהם בתוך השבט

לפי הסיפור המקראי בהיותם בני ישראל במדבר, כאשר פניהם מיועדות להתנחלות באדמת ארץ ישראל (כמ' כו:52-56), התעוררה בקשתן הנוקבת של בנות צלפחד, לרשת אף הן את נחלת אביהן (כמ' כז:1-11 והשווה דה"א ז:16) שמת בלא בן יורש.⁸² החברה הישראלית הקדומה היתה בעיקרה פטריארכלית, ועל כן היורש הטבעי היה הבן הזכר.⁸³ במרכז פרשת בנות צלפחד עומדת השאלה של ירושת האדמות, כאשר לאב - חשוך בנים - יש רק בנות.⁸⁴ דרישתן של בנות צלפחד מופיעה פעמיים בטקסט המקראי, בשני פרקים שונים בתכליתם בתוך אותו חומש הפקודים. לפי הגרסה הקדומה (כמ' כז:1-11) נענה משה לתביעתן בחיוב וללא תנאים. ואילו בגרסה המאוחרת (כמ' לו:1-12),

התנה משה את היתר הירושה בכך שבנות צלפחד יתחתנו בתוך שבט מנשה, כדי שנחלת צלפחד לא תעבור לרשות שבט אחר, בעקבות נישואים "אקסוגמיים" בין השבטים.⁸⁵

על סמך שיקולים לשוניים וענייניים, סביר להניח שהגרסה השניה (כמ' לו: 1-12), היא תוספת מאוחרת בצורת "נספח" לספר כמדבר, אשר נוספה לחומש הפקודים לאחר שהספר כולו כיצירה ספרותית כבר היה חתום,⁸⁶ הנחה זו עשויה להסביר מדוע הכתובים של פרק לו' לא הוסמכו מייד לאחר הפסוקים שבפרק כז'. המשך וסיום מוצלח של פרשת בנות צלפחד אנו מוצאים בספר יהושע (יהו' יז: 1-6), בקטע שנתחבר אף הוא ע"י סופר מהאסכולה הכהנית.⁸⁷

בהשוואה בין שני הפרקים ניתן להבחין שבמסורת הקדומה (כז: 1-11), בנות צלפחד חוששות על אובדן הנחלה, בשל נישואיהן מחוץ למסגרת בית האב, כדבריהן אל משה: "תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו" (כז: 4, 6). ואילו במסורת המאוחרת (כמ' לו: 1-13) קיימת דרישה מראשי בתי האב למשפחות קרוביהן, שהנישואים יהיו אנדוגמיים בתוך השבט המורחב. ההבדל הזה בין שתי המסורות מדגיש את התחזקותה של המגמה הבדלנית במקרא בשאלת נישואי הפנים. לפי ביקורת המקרא שייכת פרשת בנות צלפחד הראשונה (כז: 1-11) ל-ס"ב. סברה זו מבוססת על קריטריונים לשוניים כגון השימוש במונחים: "נשיאים", "עדה", "אוהל מועד" וכדומה.⁸⁸ לפרשה זו יש מבנה ספרותי וקוים מנחים דומים לפרשות אחרות במקרא, שאף הם שייכים על פי המחקר ל-ס"ב (ויק' כד: 10-23; כמ' ט: 6-14; טו: 32-36). בכל אותם הפרשיות התעוררו בעיות משפטיות, שהצריכו פסיקה מהסמכות העליונה ביותר: אלהי ישראל.⁸⁹ למעשה בקשתן של בנות צלפחד פותרת בעיה שעלולה להתעורר עקב הלקונה החוקתית שנוצרה בין חוק היבום (דב' כה: 5-10) ובין חוק שנת היובל (ויק' כה: 10). לפי חוקי היבום, אם אדם מת בלא בנים, אחיו צריך לקחת לאשה את אלמנת הנפטר. הבן שיולד לזוג החדש ייחשב כבכורו של אחיו המת. חוק היבום מופיע בשלושה מקומות בתנ"ך (בר' לח: 1-11; דב' כה: 10; רות ג: 1-10). בכל המקרים קיימת מגמה ברורה להכטיח לאלמנה צאצא.⁹⁰ כנה של

האלמנה היבמה יוכל לרשת את נחלת בעלה של האלמנה;⁹¹ ועל כן יש יסוד להניח שלפי הדין המקראי האלמנה העקרה או השכולה, לא היתה יורשת את נחלת בעלה הנפטר.⁹²

החוק התורני לא פירש מהו הדין במקרה שהנפטר אין לו אחים שימלאו את מצוות היבום. לפי עקרון דין שנת היוכל, הארץ חייבת להישאר כנחלת האדם לצמיתות. אם אדם מת בלא בן יורש, ואין לו אח שיוכל להתחתן עם אלמנתו, חוק שנת היוכל נמצא בסכנה חמורה כי לא יוכל להתממש. דרישת הנישואים האנדוגמיים בתוך אותו השבט, פותרת למעשה את הלקונה המשפטית שבין שני החוקים. לכן, העיקרון האנדוגמי מקבל לגיטימציה ערכית נוספת בכך שהוא תומך ומחזק את המערכת החוקית הקיימת בספרי התורה.

קשר אפשרי נוסף, בין פרשת בנות צלפחד ובין פתרון הלקונה המשפטית בחוק היבום, אנו מוצאים בביטוי שמופיע בתלונתם של בנות צלפחד: "למה יגרע שם אבינו... כי אין לו בן" (כמ' כז:4). בחוק היבום של ספר דברים מופיע הניב הלשוני "להקים שם" (דב' כה:6-7), ובספר רות: "להקים שם המת על נחלתו" (רות ד:10). עיון בכתובים מגלה שתמר ורות לא נתנו לבנים הנולדים את שם בעליהם המתים. לכן יש יסוד לסברה שהמינוח "להקים שם" או בצורה הנגדית "לא לגרע שם", הוראתו לדין ירושת ואחוזת נחלות.⁹³

בדומה למקרה של בנות צלפחד יש לציין את העדות של בעל דברי הימים, אשר לפיו גם בנות אלעזר נהגו להתחתן עם "בני דודיהן",⁹⁴ בני כיש, משום שאלעזר מת בלי בנים (דה"א כג:22). התייחסות נוספת במקרא לנושא ירושת בנות נמצאת בספר איוב, שם כתוב "ויתן להם אביהם נחלה בתוך אחיכם" (מב:15). ברם, נדמה שבנות איוב היו חריגות בכל קני מידה: ביופין "לא נמצא נשים יפות בבנות איוב בכל הארץ" (איוב מב:14); ובמעמדם המשפטי, שכן שדושתן קבלו ירושה שווה לשבעת אחיהן. על כן, למרות הטיפולוגיה במספרים והמסגרת הספרותית, ייתכן שמשתקף כאן שלב מאוחר בהתפתחות חוקי הירושת אדמות ע"י בת (והשווה יר' ג:19). זאת כנראה מציאות משפטית חדשה בה לא חלים חוקי היבום ושנת היוכל, כפי שראינו ברקע פרשת בנות צלפחד.

יא. ההתנגדות לנישואי החוץ בספר יהושע

קריאת הכתובים בספר יהושע מלמדת, שהתייחסות לשאלת נישואי הפנים והחוץ היא מועטה וצדדית, ואיננה מעיקרי הספר. רק בשלוש מקומות קיימת נגיעה קלה בנושא, ואלו הם:

1. השארות רחב ובני משפחתה בקרב ישראל (יהו' ו:17, 22-25).
2. נישואי עתניאל בן קנז ועכסה בת כלב (יהו' טו:17-19).
3. צוואת יהושע שלא להתחתן עם גוי הארץ (יהו' כג:6-11).

בנוסף לכך יש לציין את נושא מצוות החרם, שאף הוא קשור ורלוונטי לנושא מחקרנו. מצוות החרם,⁹⁵ שפירושה השמדה מוחלטת של כל האוכלוסיה של העיר הכבושה, מופיעה בתורה בספר דברים (דב' ז:2; ככ:17) והיא ידועה לנו גם מהעדות החיצונית של מצבת מישע מלך מואב.⁹⁶ על פי התפישה הדברית, טעמה של מצוות החרם הוא "למען לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם לה' אלהיכם" (דב' ז:19). ברם, לפי הכתובים בספר במדבר (כא:2-3) החרם היה בגדר משאלה שמקורה בבני ישראל ולא מצווה מאת ה'.⁹⁷

בספר יהושע קיום החרם חוסר והודגש פעמים רבות (יהו' ו:21; ח:22; י:28, 30, 32, 35, 37, 39; יא:11, 14, 19, 20). ברור לכל, שמי שדורש השמדת גברים, נשים וטף לא יוכל בשום פנים ואופן להשלים עם נישואים אקסוגמיים, משום שאלה יהיו הפרה ברורה של מצוות החרם. אולם, מסתבר שספר יהושע, בדומה לרוב ספרי התנ"ך היא יצירה ספרותית מורכבת מאוד. חיבורו התהווה בתהליך כתיבה ועריכה ארוך וממושך של מאות שנים, ע"י מחברים ועורכים בעלי דעות חברתיות ותאולוגיות שונות ורחוקות זו מזו.⁹⁸

עיון בכתובים מגלה שמצוות החרם מופיע תמיד בחטיבה הקדומה של פרקים ג'-ו', ח'-יב'. בפרקים אלה מדובר על כיבוש "מושלם" של כל ארץ ישראל,

ע"י מצביא יחיד, הוא יהושע, שהקפיד לקיים את מצוות החרם. פרקים אלה עומדים בסתירה גלויה לפרקים יג'-יט', בהם הכיבוש היה חלקי בלבד, ונעשה ע"י שבטים בודדים. בפרקים אלה נאמר במפורש שהרבה ערים, ואף אזורים שלמים לא נכבשו. אפילו בתקופת התחזקותם של בני ישראל (כנראה רמז לימי רוד ושלמה) מצוות החרם לא נתקיימה, הכנענים היו רק לעבדים. המסקנה היא שיש לפקפק באפשרות ששיטת החרם היתה מציאותית באיזו שהיא תקופה.⁹⁹ החרם נשאר כאידאל ספרותי של בעלי מסורת קדומה, שלא אומצה לא ע"י הסופרים של ס"ד, ואפילו לא ע"י הסופרים הבדלנים של ס"כ.

1. מצוות החרם והאישור לרחב לשבת בתוך ישראל

לפי הסיפור המקראי אשה בשם רחב,¹⁰⁰ הסתירה בביתה את שני המרגלים אשר שלח יהושע. בתמורה לשיתוף הפעולה היא דרשה מהמרגלים, שכזמן כיבוש העיר יעשו "חסד",¹⁰¹ איתה וכל בני משפחתה (יהו' ב:1-24). בהמשך הכתובים אנו קוראים שלאחר כיבוש העיר יריחו החרם לא היה מוחלט, משום שיהושע היה צריך לכבד את הבטחת המרגלים. על כן, רחב ובני משפחתה נותרו בחיים וכל רכושם נשאר איתם (יהו' ו:17, 22-25). שם נאמר במפורש שקיבלו אישור לשבת בתוך בני ישראל. לפי המחקר הביקורתי, הסיפור של רחב נחשב לתוספת מאוחרת של עורך שרצה להנמיך את גדולתו של יהושע, בכך שהפך את מצוות החרם. ישיבתם של רחב ובני משפחתה בתוך ישראל היו לאות קלון מתמיד לאנשי יהושע ולמנהיגותו.¹⁰² אולם, אין להוציא מכלל אפשרות שהסיפור נועד מלכתחילה להתנגד לאידאל האכזרי של מצוות החרם, ולנמק את מוצאם המעורב של חלק משבטי בני ישראל.¹⁰⁴ לסברה זו יש תימוכים בטקסט המקראי עצמו, משום שעל רחב נאמר בהתחלה שהכירה באלוהותו של אלהי ישראל (יהו' ב:9-10), ואחר כך הסתפחה לנחלת ישראל.¹⁰⁴ אף חז"ל ראו ברחב "גירת צדק" והיו סבורים שיחד עם יהושע בן נון הולידו צאצאים למופת.¹⁰⁵

2. נישואי עתניאל בן קנז ועכסה בת כלב

בספר יהושע (פרק טו') קוראים אנו על רשימת הערים שהן נחלת שבט יהודה. בתוך אותה הרשימה מובא סיפור נתינת עכסה בת כלב (והשווה דה"א ב:49) לאשה לעתניאל בן קנז (יהו' טו:17-19). במחקר הועלתה ההשערה לפיה הנישואים האלה מסמלים למעשה קשרי החיתון של שבטים שלמים.¹⁰⁶ הקירבה המשפחתית בין הקנזים ובין הכלבים, באה לידי ביטוי מפורש יותר ברשימות היחס של דברי הימים (דה"א ד:13-14). אולם, לטעמינו יש לדון במקרה הזה, אפילו מן הפן הסיפורי, המייצג את מחשבת הסופרים המקראיים ובני תקופתם. בסיפור נאמר שעתניאל הוא אחיו של כלב; ובמקבילה שבספר שופטים (א:13) נמסר לנו שעתניאל הוא "אחי כלב הקטן ממנו".¹⁰⁷ על כן ניתן לראות שהעורכים היו סבורים שאף בתקופת ההתנחלות היתה קיימת נטיה לאנדוגמיה, של נתינת הבת לאחי האב, שהיה רודה של הכלה, כמו שראינו בתקופת אבות האומה, במסורות של ספר בראשית.¹⁰⁸ על כן, יש יסוד להניח שהמילה "דודי" במשמעות "אהובי", השכיחה בשיר השירים, מקורה באותה התרבות האנדוגמית המקראית של נישואי הכלה לדודה ממש.

3. צוואת יהושע שלא להתחתן עם גוי הארץ

נאום הפרדה של יהושע (כג:1-16) כמוהו כנאומו הפרדה של מנהיגים דגולים אחרים: משה (רוב ספר דברים); שמואל (שמ"א יב:24-1) ודוד (שמ"א כג:1-7; מל"א ב:1-9). כולם היו פרי יצירה של הסופרים המשתייכים לאסכולה של ס"ד.¹⁰⁹ הפרק מתאר תקופה של רגיעה מסויימת, ימים רבים אחרי שהושלם כיבוש "כל" הארץ, לפיו ה' קיים את הבטחתו כלפי עמו (דב' ו:19; ט:3-4). לפי המחבר הדברימי אלהים לחם בעבור עמו, כדי לתת לו את ארצו. לכן, על בני ישראל לשמור את הברית שכרת איתם האל. במסגרת זו מופיע הציור הכללי "לעשות את כל הכתוב בספר תורת משה" (יהו' כג:6), כיטוי שרומז אף הוא על רוכד מאוחר של ס"ד.

במחקר הביקורתי נוטים לראות בפרק הזה יסוד קדום שנכתב ע"י מחבר מס"ד¹, אשר קיבל תוספות ועריכה מאוחרת מסופרי ס"ד², אשר פעלו בסוף תקופת המלוכה.¹¹⁰ במחקר אף יש סוברים שלאחר מכן, עורך מס"כ שחי בתקופת שיבת ציון, ערך שוב את נאום הפרדה של יהושע, והוסיף לו תוספות משלו.¹¹¹

בנאום הפרדה ציווה יהושע לבני ישראל שלא "לכוא בגוים" (יהו' כג:7; והשווה מל"א יא:2) ו"לא להתחתן בהם" (יהו' כג:7). ביטויים אלה מעלים הדים מן הכתובים במשנה תורה (דב' ז:1-4; כג:1-9). יהושע הדגיש בדבריו שהנישואים האקסוגמיים יהיו לבני ישראל "לפח ולמוקש",¹¹² ויגרמו לאובדן אדמתם הטובה (יהו' כג:13). התפישה התאולוגית שעומדת מאחורי הפרק הזה, היא תאולוגית הברית. נישואי החוץ יביאו לאובדן הזהות הלאומית, ע"י חדירת התרבות האלילית. כתוצאה מחוסר הנאמנות ואי קיום הברית ע"י בני ישראל, כלפי האל הריבון, לא יהיו הנתינים ראויים לירושת האדמה הטובה אשר אלהים העניק להם.¹¹³ הדרך היחידה לשמור על הארץ שהנחיל אלהים לאבותיהם היא שמירת המונולטריה, לצייט לרצון האל ולשרתו, לאהוב את ה' בכל הלב ובכל הנפש (יהו' כג:13).

מסתבר אם כן, שהתפישה הבדלנית שהיתה על פי רוב במקורות המקראיים שראינו עד כה, נחלתם הבלעדית של הסופרים הכהנים הבדלניים מ-ס"כ, הינה משותפת גם לרובדים המאוחרים של ס"ד; אשר כנראה בעקבות הגלויות - קודם כל תגובה לחורבן ממלכת ישראל ע"י האשורים, ואחר כך בחורבן ממלכת יהודה ע"י הבבלים - התקרבו בתפישתם ההיסטוריוסופית לסופרים מ-ס"כ (והשווה את תפישת העם הנבחר של ויק' כג:1-9 עם הכתובים של דב' כ:26). ברם, ניכר בהם ההבדל העמוק בטגון ובחריפות הביטויים בין שני האסכולות, גם ברכבים המאוחרים שלהם. אף הקונספציה התאולוגית הבדלנית של ס"ד², הינה מבוססת על עקרונות של לאומיות ונאמנות ובראשם הדאגה למונולטריה; כדי לשמור על אחדותו של העם וזהותו התרבותית, וזאת מתוך פרספקטיבה רבת השנים.

יב. ההתנגדות לנישואי חערובת בספר שופטים

ספר שופטים הינה יצירה מורכבת מאוד, אשר נתהווה בתהליך ארוך וממושך של מאות שנים.¹¹⁴ ניתן לחלק את הספר לפי תוכנו לארבעה חלקים: א) הקדמה (א:1-5; ב) מבוא (ב:6-ג:6; ג) גוף הספר (ג:7-טז:31; ד) נספחים (יז:1-כא:25). הביטויים והמוטיבים הבדלניים שאנו מוצאים בספר שופטים, מופיעים רק בהקדמה, במבוא ובנספחים של הספר; ואילו בסיפורים שבגוף הספר אנו מוצאים לרוב מוטיבים אוניברסליסטיים.

על פי המחקר הביקורתי, הסיפורים על השופטים המושיעים אשר בגוף הספר, הם היסוד והגרעין הקדום של כל היצירה.¹¹⁵ התפישה השלטת בהם היא שאין צורך במלך כלל שבטי. המלך היחידי הוא אלהים. בני ישראל לא חטאו, ועל כן כל אימת שיבוא אויב זר לתקוף את אחד משבטי ישראל, ה' ישלח שופט מושיע. השופט ההמנהיג בעזרתו של האל, יצליח להתגבר אפילו על מלך חזק ממנו, אשר ברשותו צבא אדיר. יש יסוד להניח שזמנם של המסורות הללו קדמו לימי המלוכה. לעומת זאת כיתר חלקי הספר, כגון במבוא ובנספחים, ניכר סגנונו של הסופר הדברימי.¹¹⁶ על פי הנחת המחקר הביקורתי, גוף הספר הוא החלק הקדום ביותר, והוא נתחבר ע"י מחברים משבטי בית יוסף בצפון. מעיון בסיפורים אשר בגוף ההספר נמצאו ביטויים אוניברסליסטיים אחדים. לעומת זאת, הביטויים הבדלניים שבספר שופטים מופיעים ברבדים אשר נכתבו (לפי הניתוח הביקורתי ותארוכו) במציאות מאוחרת הרבה יותר, בימי סוף המלכות. היתה זו מלאכתם של סופרים יהודאים המשתייכים לאסכולה של ס"ד. לפיה התפישו המופיעה בדברי המבוא של ספר יהושע, אלהים בכורונה תחילה, הניח גוים בארץ ישראל, כדי לנסות את בני ישראל. האל היה חפץ "לדעת הישמעו את מצות-ה' אשר צוה את אבותם ביד משה" (שופ' ג:4). ידיעה זו שוללת כמובן את התיזה של כיבוש חד-פעמי "מושלם", בו כל חבלי ארץ ישראל נפלו לידי יהושע וחייליו; כפי שבאה לידי ביטוי ברובד הקדום של הספר (יהו' פרקים ג'-ו'; ח'-יב'). בהמשך הכתובים נאמר במפורש שבני ישראל ישבו בקרב עמי כנען (שופ' ג:5) ולא הצליחו לעמוד בנסיון הזה. הכתוב מדגיש זאת כמלים: "ויקחו את כנותיהם להם לנשים ואת בנותיהם נתנו

לבניהם ויעבדו את אלהיהם" (שופ' ג:6).

על פי התפישה ההיסטוריוסופית השלטת בספר שופטים, כתוצאה מחוסר נאמנותם לאלהים, התחילו בני ישראל לעבוד את הכעלים ואת האשרות.¹¹⁷ לפי אותה התפישה תאולוגית מחזורית, אלהים העניש את בני ישראל באמצאות מלך זר, אשר נשלח לשלוט בהם במשך מספר שנים. לאחר מכן זעקו בני ישראל אל ה', כדי שישלח להם שופט מושיע. הראשון שבהם הוא עתניאל בן קנז משבט יהודה, דמות שנזכרת במלחמות הכיבוש של ספר יהושע.¹¹⁸ במחקר הביקורתי ממעיטים בערכו ההיסטורי של סיפור השופט עתניאל, בגלל שלוש פרטים:

(א) השם "כושן", לא מתאים ליסודות האתניים של האומה "הארמית".
(ב) מוצאו הגאוגרפי של עתניאל היה בדרום הארץ, ועל כן לא סביר שדווקא הוא ילחם במלחמה נגד אויב מהצפון.

(ג) השם "רשעתיים" מעורר חשד שמדובר בכינוי ספרותי מכוון.
מסתבר שסיפור השופט עתניאל, קשור קשר הדוק עם המבוא של ספר שופטים, ועם המסגרת הספרותית שבו. שניהם נראים כתוצאה מעריכה מאוחרת, אשר לפיה קורות עתניאל מהווים מבוא לסיפורי הישועה.¹¹⁹

פרט מעניין הוא שהגיבור של הפרשה, עתניאל בן קנז, על פי שמו הוא ממוצא קנזי,¹²⁰ אחת הקבוצות האתניות הכנעניות (בר' טו:19), אשר כחלקם התערבו בתוך שבטי בני ישראל. הם מתיחסים לפי הגנאלוגיה המקראית לאליפז בן עשו (בר' לו:11,16,42 והשווה דה"א לו:53).

מקור זה מעיד על פי תומו, שבזכרון הלאומי של החברה הישראלית הקדומה, נחרטה הדעה לפיה נישואי החוץ ריוחו בראשית תקופת ההתחנלות, כאשר בני ישראל באו במגע עם תושבי כנען. לפי עדות זו, הנישואים האקסוגמיים לא היו מוגבלים לרובד האצולה בלבד. גם לא מדובר על בודדים בישראל. מסתבר יותר שהיתה תופעה רחבת מימדים שפשטה באוכלוסיות רבות בעם. נדמה שהיו העורכים של הספר, אשר פעלו בסוף תקופת המלוכה ובימי שיבת ציון, אלה אשר העניקו לה פרספקטיבה שלילית.¹²¹ לדעתי לפנינו ביטוי ספרותי מובהק של סופרי האסכולה הכדלנית, אשר היו סבורים ואף האמינו שהנישואים האקסוגמיים יביאו את בני ישראל לעבוד עבודה זרה, שתגרום לאחר מכן

לעונש חמור מצד האל. לדעתם נישואי התערוכת מהווים עברה דתית חמורה, עליה כבר צוה משה בספר התורה.

בסיפורי השופטים אשר בגוף הספר יש התייחסות נוספת לשאלת נישואי החוץ בארבעה פרשיות:

(א) השופט גדעון ופלגשו משכם (שופ' ח:30-31);

(ב) הורי השופט יפתח (שופ' יא:1-11);

(ג) השופט שמשון עם נשותיו הפלשתיות (שופ' יד:1-טז:31);

(ד) נישואי בני שבט בנימין עם נשות יבש גלעד (שופ' כא:6-13).

על כל אלה נרחיב את הדיון בחלק השני בעבודתנו.

יג. שלמה והנשים הנכריות

הנישואים בין נסיכים ממדינות שכנות, היו חלק חשוב במערכת היחסים הבינלאומיים של המזרח הקדום. באמצעותם נכרתו בריתות בין מלכויות, במטרה לקדם אינטרסים פוליטיים, צבאיים וכלכליים משותפים.¹²² מדיניות זאת רווחה בעיקר בימי מלכותם של המלכים האימפריאלים הישראליים, דוד ושלמה. אף נמשך בפרקי זמן מסויימים בימי יורשיהם במלכויות ישראל ויהודה. למרות כל אלה, במקור אחד בתוך ספר מלכים, אנו מוצאים ביטוי מובהק של המגמה הבדלנית אשר התנגדה לנישואים הבינלאומיים.¹²³ שם כתוב:

"והמלך שלמה אהב נשים נכריות רבות ואת בת-פרעה מואביות עמניות אדמית צדנית חתית. מן-הגוים אשר אמר-ה' אל-בני ישראל לא- תבאו בהם והם לא-יבאו בכם אכן יטו את-לבבכם אחרי אלהיהם בהם דבק שלמה לאהבה... ויטו נשיו את לבו. ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את-לבבו אחרי אלהים אחרים... וילך שלמה אחרי עשתרת אלהי צדונים ואחרי מלכם שקץ עמנים. ויעש שלמה הרע בעיני ה' ולא מילא אחרי ה' כדור אביו. אז יבנה שלמה כמה לכמוש שקץ מואב בהר אשר על-

פני ירושלים ולמלך שקץ בני-עמון. וכן עשה לכל-נשיו הנכריות
מקטירות ומזבחות לאלהיהן" (מל"א יא:1-10).

קריאת פסוקים אלה מעוררת שאלות ותמיהות לא מעטות. הקושי המרכזי הוא
שרשימת שש העמים המוזכרים בטקסט שלפנינו, לא תואמת שום רשימה בספרות
התורנית (שמ' לד:15-16; דב' כז:1-4). רשימה כמתכונת כזו, לא מופיעה
גם לא בספרי הנביאים שקודמים לספר מלכים.¹²⁴ למעשה מלבד איזכורים
של החתיים, הנזכרים ברשימות שבתורה, חסרים כל שאר העמים אשר חיו בתוך
גבולות ארץ ישראל.

אם מתבוננים בסוף רשימת ששת העמים, המובאת בפרשת חטאי שלמה, אנו רואים
שהיא תואמת לחלוטין שתי מקורות אחרים במקרה,¹²⁵ בצורה בולטת
ומדויקת: א) רשימת העמים האסורים לבוא בקהל ה' (דב' כג:4-8) ואת סוף
רשימת העמים האסורים (עז' ט:1) שבכתבי עזרא הסופר.¹²⁶
בספר דברי הימים לא נזכרו כלל נישואי החוץ של שלמה. מלכותו של שלמה
היתה, לפי דעתו של המחבר אשר חיי בתקופה הפרסית, חיובית ביותר. לעומת
זאת, בספר נחמיה נזכרו נישואי שלמה כדוגמא למופת של מלך אדיר בישראל,
אשר חטא בפולחן זר משום נישואיו האקסוגמיים:

"הלוא על-אלה חטא שלמה מלך ישראל. ובגוים הרבים לא היה מלך

כמהו, ואהוב לאלהיו היה ויתנהו אלהים מלך על-כל ישראל. גם

אותו החטיאו הנשים הנכריות" (נח' יג:26)

כרם, לפי רשימותיו של נחמיה באותו הפרק, הנשים הנכריות היו מעמים
אחרים במקצתם: אשדודיות, עמוניות ומואביות (נח' יג:23). אף בתחילת
הפרק כאשר מצטט נחמיה את העמים האסורים לבוא בקהל ה' (דב' כג:4-8),
הוא רק מזכיר את העמוניות ואת המואביות (נח' יג:2) ואינו מזכיר את
המצריות ואת האדומיות.

במחקר הביקורתי הועלתה הסברה לפיה רשימת הנשים שנשא שלמה - להוציא את
בת פרעה - חוברה אחרי רפורמות הדת של המלך יאשיהו (מל"ב כג:13-14).
בחיבור זה נאמר שמלך "ישר" זה, הרס את מקומות פולחן האלילים "אשר בנה

שלמה מלך ישראל לעשתרת שקץ צדונים ולכמוש שקץ מואב ולמלכם תועבת בני עמון".¹²⁷ מכאן העסיקו חוקרים, שהביקורת לנישואי שלמה עם הנשים הנכריות מקורה בימי מלכות יאשיהו ונתחברה ע"י סופרי ס"ד.¹²⁸ אלא שיש לשים לב בפרשת חטאי שלמה, וגם בפסוקים על פעולות יאשיהו, למלים "שקץ" ו"תועבה", שהן אופייניות דווקא ללשונם של סופרי ס"כ.¹²⁹

ביטוי בדלני נוסף שאנו מוצאים בכתובים האלה, הוא שנאמר על שלמה ש"אהב" נשים נכריות רבות (מל"א יא:1). עוצמת אהבתו מודגשת במלים "בהן דבק שלמה לאהבה". אהבתו היצרית והאימפולסיבית, היא שגרמה לו להתחתן איתן; והן גרמו לשלמה, להטות את לבבו אחרי אלהים אחרים (מל"א יא:4). המונח "אהבה" משמש כאן בכפל משמעויות, שכן מצד אחד חובתו של שלמה היה לאהוב את ה' אלהיו (מל"א ג:3); אולם אהבתו הרומנטית גרמה לו לאהוב אלהים אחרים. גם לפי דברי הנביא אחיה השילוני, החטא הדתי של שלמה היה שיהשתוחח לעשתורת אלת הצידונים, למלכום אליל העמונים ולכמוש האל המואבי (מל"א יא:33). כתגובה למעשיו אלה של שלמה, עזיבתו של דרך אלהי ישראל והליכתו אחרי אלילים, העניש אותו האל בקריעת ממלכתו.¹³⁰ אחר מותו (מל"א יא:11, 18-34).

נדמה שבטקסט שלפנינו קיימת עריכה כהנית בדלנית, אשר זמנה בתקופת גלות בבל. העורכים מנמקים לפי דרך הבנתם, את הסיבות לחורבן ממלכת יהודה. הם ראו את הסיבה העיקרית לאסון שיפקוד את האומה כולה, עוד בימי המלך שלמה; מאות שנים לפני חורבן הבית.¹³¹ ניתן להניח שמיקומה של פרשת חטאי שלמה המלך בנישואי החוץ (מל"א יא:1-13), בתוך ספר מלכים היא לא מקרית אלא מכוונת; שכן היא נמצאת לפני שתי פרשות משמעותיות ביותר לגורל הממלכה המאוחדת: א) ההתקפות של האויבים מבחוץ (מל"א יא:14-25); ב) מרד שבטי הצפון מפנים (מל"א יא:26-29, 40-43; יב:1-17).

לפי ההיסטוריוסופיה הבדלנית, כתוצאה מהנישואים האקסוגמיים הופיעו לשלמה אויבים מבחוץ ומבפנים. הם נועדו לקרוע את הממלכה המאוחדת, וזהו סימן לדורות הבאים. נימוק תאולוגי זה הולם לחלוטין את התפישה הבדלנית הכהנית של ס"כ. לעומת זאת, לפי המקור הדברימי הקדום, סיבת המרד של

שבטי הצפון היתה תוצאה של הגזירות הכלכליות והחברתיות, של משטרו הניהולי העריץ של המלך שלמה.¹³² מפעלי הבנייה של המלך, וסידורי האדמיניסטרציה של האימפריה הישראלית, פגעו ביוקרתם ובממונם של ראשי שבטי הצפון (מל"א ד: 7-19; ה: 32-37; ט: 10-14). עיקר הביקורת הקדומה, התמקדה בנושא ריבוי הנשים של המלך שלמה, ולא במוצאן הלאומי.¹³³ מכל האמור לעיל, נדמה שלפנינו ביטוי סיפורי מובהק של סופרי האסכולה הבדלנית הכהנית, אשר ראו קשר ישיר בין נישואי תערוכת, עבודה זרה ועונש חורבן מאת אלהים. לפי תפישתם על החטאים הדתיים החמורים האלה כבר התריע משה עצמו בספר התורה.

י. אחאב בן עמרי ואיזבל בת אתבעל

לפי הכרונולוגיה המקראית,¹³⁴ אחאב מלך בממלכת ישראל כמעט עשרים ושתיים שנים (852-873 לפנה"ס). הוא היה המלך הישראלי, אשר האריך ימים יותר מכל יתר מלכי בית עמרי; שושלת שהיתה היציבה ביותר בממלכת הצפון עד לאותם הימים.¹³⁵ התיאור המגמתי השלילי של המלך אחאב ואשתו איזבל, תוך ציון פעילותם הכושלת, כפי שמופיע בספר מלכים (מל"א טז: 29-כב: 40); הוא ביטוי ספרותי טיפוסי של התפישה הבדלנית, אשר ראתה בשושלת בית עמרי בכלל ובמלכות בית אחאב בפרט, שלטון אכזר שפגע קשות כולחן ה' ובנאמנות לעיקרון המונולטריה.

חטיבת סיפורי אליהו, כפי שהגיעו לידינו, מהווים טקסט מורכב מאוד, אשר בין מקורותיו נמנים אותן המסורות שנוצרו בממלכת ישראל, כדי לתאר ולפאר את חייו של אליהו הנביא.¹³⁶ במחקר הביקורתי מבחינים בשלושה מקורות שונים: א) סיפורי אליהו; ב) סיפורי אלישע; ג) מלחמות בית עמרי.¹³⁷ כנגד דמויותיהם של המלכים "הרשעים", העמיד העורך הבדלני את דמויותיהם הנערצות של נביאי ה': אליהו התשבי ואלישע בן שפט, משרתו וממשיכו.¹³⁸ מסתבר שנביאי ה' בממלכת הצפון, דאגו מאוד שפולחן האל יישמר בטהרתו, נקי מסיגקרתזם; אפילו כאשר היו נרדפים ובמיעוט.

המלך אחאב בן עמרי קיבל ציון הגרוע ביותר מאת ההיסטוריוגריה המקראית. עליו כתוב: "ויעש... הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו" (מל"א טז:29). לפי העדות המקראית אחאב, בדומה לירבעם בן נבט, תמך בעיקר בפולחן הבעל. מסתבר שהאלילות הפניקית היתה נפוצה מאוד באיזור באותם הימים. המחבר נימק את התנהגותו הלקויה של המלך אחאב בכך שהוא לקח לאשתו את איזבל, בת אתבעל מלך צידונים; וכתוצאה מכך התחיל לעבוד את הבעל.¹³⁹

לפי העדות הפנים-מקראית, אחאב הקים מזבח לבעל בשומרון, עיר הבירה של ממלכת ישראל של אותם הימים (מל"א טז:31). בהמשך הכתובים נאמר שהוא גם טיפח את פולחן האשרה. נדמה לי שבגלל אותה התנופה, שהעניק לפולחן הבעל והאשרה בממלכת ישראל, כתב עורך הכתובים, שאחאב הכעיס את אלהי ישראל יותר "מכל מלכי ישראל אשר היו לפניו" (מל"א טז:34).

לפי אותה המסורת המקראית, אליהו הנביא נאלץ להסתתר מפני המלך אחאב, לאחר שניבא לו שנים קשות בתחילת מלכותו (מל"א יז:1). עימות נוספת פרצה בין השניים בשנה השלישית של מלכות אחאב, כאשר איזבל ציוותה להרוג את כל נביאי ה' (מל"א יח:4). לפי הכתוב, מאה נביאים הצליחו להימלט בעזרת פקיד חשוב בשם עובדיה, אשר תיפקד אז בתור "אשר על הכית", בחצר מלכות אחאב. עורך החטיבה תיאר את המפגש של אליהו עם אחאב, כצורה שבה הנביא היתה הדמות החשובה. הוא הוכיח קשות את המלך אחאב על שעזב את מצוות ה', והלך בדרך מבישה ומחפירה אחרי הבעלים (מל"א יח:18).

לפי המסופר בהמשך הכתובים, פולחן הבעל והאשרה היו העיקריים במלכות אחאב, ועדות לכך היא שהיו שפע רב של נביאי בעל ואשרה (במקרא נוקטים במספרים טיפולוגיים של 450 ו-400); כל אלה אכלו על שולחנה של איזבל. לפי מקור מקראי זה איזבל - המלכה "המרשעת" - הצליחה להשפיע על בעלה אחאב כדי שיטפח את פולחן הבעל במימדים ניכרים, ובו בזמן פעלו ביחד, כדי לקפח את כהני ונביאי הדת של ה' ואף לרדוף ולהרוג רבים מהם.

תוצאות פעילותם הנמרצת של אחאב ואיזבל היו ניכרות, אם לשפוט על פי טענתו של אליהו כלפי העם: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים?" (מל"א יח:21). בדברי הנביא מוצגת הדעה לפיה על כל ישראלי לעבוד את האל

היחיד, חייבים לבחור בין הבעל ובין ה'. המספר המקראי הדגיש שהתשובה הצפויה מהעם לא הגיע: "ולא ענו העם אותו דבר". מסתבר שבאותם הימים תופעת הסינכרטיזם אחזה את העם. הסיבה לכך היתה ההשפעה הניכרת של הפולחן הרשמי בממלכת ישראל, אשר נתן משנה תוקף לנישואים האקסוגמיים. לפי המשך הסיפור המשולב, אליהו ניצח במאבק הדתי על הר הכרמל, מול נביאי הבעל.¹⁴⁰ אז אמרו אנשי העם: "ה' הוא האלהים" (מל"א יח:39), ובשכנועו של אליהו הקנאי רדפו אחרי נביאי הבעל והרגו אותם, מידה כנגד מידה. ברם, מסתבר שהצלחתו של אליהו לזכות בתיבת העם היתה זמנית בלבד, שכן הוא נאלץ לברוח הרחק מתחומי ממלכת ישראל, דרומה עד באר שבע.¹⁴¹ המתח והדרמה של הסיפור מגיעים לשיאם, כאשר אחאב סיפר את אשר התרחש לאיזבל אשתו. היא רתחה מזעם וציוותה להרוג את אליהו, שנאלץ להסתתר (מל"א יט:1-14).

עיון בכתובים מלמד שהעורך המקראי עיוות את דמותה של איזבל, בגלל שהוא ראה בה מלכה נכריה יוצאת דופן. למעשה, גם בימי דוד ושלמה היו קיימים קשרים עם המלכים הפניקים. שלמה כפי שראינו, אף נשא נשים נכריות רבות. ההבדל בין נשות שלמה ואיזבל, נעוץ כנראה בתקופנותה של אשת אחאב, ובמדיניותה המוצלחת להחליף את פולחן ה', בפולחן הבעל, בממלכת ישראל. היא מדגימה את הביטוי הספרותי השכיח בלקסיקון המקראי הבדלני "להטות את לבבו" של האדם מישראל. בהמשך מסופר שאלהים צוה את הנביא אליהו למשוח את יהוא - נכדו של נמשי - למלך על ישראל. כמו כן היה עליו למנות את הנביא אלישע בן שפט כיורשו במאבק לאכיפת המונולטריה. אך קודם לכן, היה עליו למשוח את חזאל למלך על ארם (מל"א יט:15-16); משום שלפי אותה התפישה ההיסטוריוסופית המקראית, אלהים העניש את עמו כאשר סטה מהדרך הנכונה בשלחו מלך אויב זר. במקרה זה, היה בן-הדד מלך ארם, שהתחיל לצור על שומרון (מל"א כ:1).

לפי המחבר הבדלני, הסיבה העיקרית לכל הרעות היא שהמלך אחאב היה נתון להשפעה הולכת וגוברת של איזבל הנכריה. היא כביכול "היטתה את לבבו" והתוצאה היתה פזילה אחרי עבודת האלילים, אשר עוררה את זעמו של האל.

לפי המקרא סטייתו של אחאב מהדרך הישרה, תחת השפעת איזבל, היתה לא רק בתחום הפולחן, כי אם גם בתחום החוק והחברה,¹⁴² כפי שמשמע מקריאת סיפור גנבת הכרם של נבות היזרעאלי (מל"א כא:1-29). שם נאמר: "אחאב...התמכר לעשות הרע בעיני ה' אשר הסתה אותו איזבל אשתו" (מל"א כא:25).

בסוף מסכת הסיפורים, הדגיש העורך המקראי שאכן התקיימו נבואותיו של אליהו (מל"א כא:19) כאשר למותם האכזרית של המלך והמלכה החוטאים: אחאב (מל"א כב:38-40) ואיזבל (מל"ב ט:29-37). אליהו מתואר בכל מכלול הסיפורים, בקיום מאוד דומים למשה.¹⁴³ זיקתו לאלישע מזכירה לנו מאוד את יחסי משה ויהושע.¹⁴⁴ מעמד חורב דומה למעמד הר סיני. מוטיבים אלו ואחרים מרמזים על כך שהעורך של סיפורי אליהו הכיר היטב את מסכת סיפורי משה. הוא שאף לתת משנה תוקף ולחזק את דמותו של אליהו, בהידמו אותו אל המנהיג האידאלי של עם ישראל. אולם, נדמה שקיים פער עצום וכולט בין שתי הדמויות בכל הקשור ליחסם אל הנכרים. משה הוא אוהד וסובלני עם המדינים; יש לו יחסים מעולים עם יתרו, והתחתן עם בתו ציפורה. אליהו בקנאות דוחה כל דבר הקשור לנכרים ולזרים. ההבדל בין שתי הדמויות אינו מקרי. הוא משקף את עמדתו המגמתית של עורך סיפורי אליהו, ואולי גם את המציאות הסוציו-תרבותית שבתוכה הוא כתב.

סיפורי אליהו מהווים ביטוי ספרותי מובהק של סופרי האסכולה הבדלנית. לפיהם נישואי התערובת, אפילו בין מלכים, אינם מקובלים. התוצאות שלהם יכולות להיות הרסניות לכל בני ישראל.

זאת ועוד, גם יהורם בן אחאב ואיזבל, קיבל ציון גרוע מאת עורך הספר. הוא אמנם הסיר "את מצבת הבעל אשר עשה אביו" (מל"ב ג:2), ולא היה כל כך גרוע כמו אביו ואמו; אבל אף הוא הלך בדרכו של "ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל" (ג:3). על כן בימיו של בן נישואי התערובת, הצליח מישע מלך מואב למרוד בישראל. יהורם בן אחאב, אף הוא נרצח. ברם, לא ברורה הסיבה להירצחו. ייתכן שהיתה מדיניותו הכושלת בעיניי פנים ובביטחון חוץ. אולם, עורך הספר הדגיש שהסיבה למותו היתה היותו צאצא של אחאב ואיזבל

טו. יהורם בן יהושפט ועתליה בת עמרי

במקרא נמסר לנו על נישואיו הבינלאומיים של יהורם בן יהושפט, עם עתליה בת עמרי (מל"ב ח: 18 = דה"ב כ: 6). בעלי האסכולה ההיסטוריוגרפית הבדלנית התבטאו בחריפות כנגד נישואים מלכותיים אלה, ע"י נתינת ציון גנאי כלפי המלך יהורם: "וילך בדרך מלכי ישראל כאשר עשו בית אחאב כי בת אחאב היתה לו לאשה ויעש הרע בעיני ה'". מיד לאחר מכן הוצמד ע"י עורכי הספר, את העונש ששלח אלהים, כאשר אדום פשע על מלכות יהודה.

לאחר מות יהורם, עתליה החזיקה ברסן השלטון. כך היא מלכה בפועל במשך שש שנים, לפי הכרונולוגיה הפנים-מקראית (836-842 לפנה"ס). על כן יש להניח שאותם הגופים של האצולה הירושלמית, אשר תמכו ביהורם בעלה ובנישואיה המדיניים לעתליה, תמכו גם בהמשך מלכותה.¹⁴⁵

מן הכתובים מסתמנת תפישה מגמתית בדלנית נגד דמותה של עתליה. לפיה עתליה הנכריה, התקרבה לנטיות הדתיות הזרות של איזבל ואחאב. עתליה השפיעה לרעה על יהורם בן יהושפט, וגרמה לו לעבוד עבודת אלילים.¹⁴⁶ השפעתה של עתליה הלכה וגברה בתקופת מלכות בנה אחזיה (מל"ב ח: 25-29), בהיותה עתליה הגבירה, אם המלך.¹⁴⁷

בגרסה המקבילה של בעל דברי הימים, נאמר במפורש שעתליה "אמו היתה יועצת להרשיעו"¹⁴⁸ של אחזיהו (דה"ב כב: 1-5). אולם, נדמה שמלבד הנושא הדתי - פגיעה ביוקרתם ובפרנסתם של כהני ה' - לא נתקיימו בתחומי ממלכת יהודה שחיתויות של הפקעת קרקעות, כפי שהתרחשו בממלכת ישראל בימי שושלת בית עמרי. כמו כן, לא נרמז בסיפור המקראי שהיה ניסיון להחדיר את פולחן הבעל, לתוך לבם של תושבי ממלכת יהודה. ייתכן שאלו הן הסיבות המרכזיות המסבירות מדוע לא פרץ ביהודה מרד אלים ואכזר, כמרד יהוא שבממלכת הצפון. בממלכת יהודה הסתכמה "המהפכה" בקשירת קשר לרצוח את המלכה עתליה ותו לא. הדמות המובילה בקשר היה יהוידע הכהן; אדם שאינו מופיע ברשימות

המקראיות של הכהנים הגדולים. הוא כנראה זכה להיות בעמדת כוח והשפעה בשל נישואיו לאלישבע, קרובת המלך (מל"א יא:2).

על הקרבה המשפחתית בין עתליה לאיזבל, יש במקרא שני נתונים שונים. לפי מסורת אחת היתה עתליה בתו של עמרי¹⁴⁹ (מל"ב ח:26, דה"ב כג:2). לפי המקור השני היא היתה בתו של אחאב¹⁵⁰ (מל"ב ח:18, דה"ב כא:6). לכן, נדמה שלפנינו עימות שהוא בעיקרו סיפורתי. העורך המקראי העמיד דמות של כהן ה' מצד אחד; ואדם נכרי מצד שני. מול הזוג המעורב יהורם ועתליה, העמיד הסופר הבדלני את הזוג האנדוגמי יהושבע ויהוידע.

תיאור מותה של עתליה (מל"ב יא:1-19 = דה"ב כב:10 - כג:21) הוא טקסט מורכב ככל הנראה משתי מסורות.¹⁵¹ מסורת אחת היתה עממית (מל"ב יא:13-18א) והשנייה כהנית (מל"ב יא:1-12+18ב). הסיפור כפי שהורכב נועד להראות את העונש המגיע לחוטאים ולמסיתים את אנשי ממלכת יהודה לעבודת אלילים ולפולחן זר.¹⁵² רציחתה של עתליה על פי ארגונו ופקודתו של יהוידע כהן ה', משמשת דוגמת נוספת של הקנאים הבדלנים, למען ישמעו ויראו. ברם, נדמה שעיון בפרשיות אחאב-איזבל ויהורם-עתליה מלמד שבמחצית הראשונה של המאה ה-9 לפנה"ס, הן בממלכת ישראל והן בממלכת יהודה, נחלקה האוכלוסיה הישראלית לשתי מחנות: אלה שתמכו בנישואי החוץ ואלה שהתנגדו אליהם. האחרונים עשו זאת בהתחלה בצורה מתונה ומחתרתית, ואחר כך בצורה חריפה שהתפתחה למרד חברתי של ממש. אם לשפוט לפי הכתובים, ידם של הבדלנים יצאה על העליונה. הדבר כנראה השפיע על הלכי הרוח של ממלכת יהודה לדורות הבאים. עלית קרנם של כוהני ה', יחד עם שותפם הראשי, הגוף הסוציו-מדיני הקרוי "עם הארץ"¹⁵³, השפיעו רבות על אופיה ה"חדש" של ממלכת הדרום, שנעשתה בדלנית הרבה יותר משהיתה.

טז. מלכי יהודה האחרונים

לפי העדות הפנים-מקראית, בראשית תקופת המלוכה, במיוחד בימי שלטונם של דוד ושלמה, היתה עדיפות במאבק ירושת כס המלוכה, דווקא לבן היורש שנולד

מנישואי המלך, עם נסיכה ממדינה זרה. הנימוק לכך היה שבקשרי החיתון, נרקם גם ברית מדינית שנועד לחזק את מלכות ישראל מבחינה מדינית וצבאית. אולם, מעיון בכתובים מסתבר שבסוף תקופת המלכות, בשלהי ממלכת יהודה, המגמה היתה בדיוק הפוכה.¹⁵⁴ מאז ימי יואש ניתן להבחין בכך שאמו של הבן היורש, העולה לשלטון, היתה ממוצא ישראלי. כאשר מציגים את עיר הולדתה, נזכר מקום ששייך על פי רוב לנחלת יהודה. יוצאות מן הכלל הן המלכות הבודדות שמוצאן בצפון הארץ, אותן נשאו מלכי יהודה כנראה מתוך מטרה ליצור ברית עם תושבי שכטי ישראל שלא הוגלו ע"י האשורים, או לפחות לקרבם לממלכת יהודה. הנתונים הם מהימנים, ומופיעים בפורמולה הקבועה של ציון עליה לשלטון של כל מלכי יהודה. אלו הן הנשים:

- (1) צביה אמו של יואש היתה מבאר שבע (מל"ב יב:2 = דה"ב כד:1)
- (2) יהועדין/יהועדן אמו של אמציה היתה מירושלים (מל"ב יד:2=דה"ב כה:1)
- (3) יכיליה אמו של עוזיהו/עזריהו היתה מירושלים (מל"ב טו:2=דה"ב כו:3)
- (4) ירושא/ירושא בת צדוק אמו של יותם (מל"ב טו:33)
- (5) אבי/אביה בת זכריה אמו של חזקיהו (מל"ב יח:2=דה"ב כט:1)
- (6) חפצי בה אמו של מנשה (מל"ב כא:1)
- (7) משלמת בת חרוץ אמו של אמון היתה מיטבה (מל"ב כא:19)
- (8) ידידה בת עדיה אמו של יאשיהו היתה מבצקת (מל"ב כב:2)
- (9) זבודה/זבירה בת פדיה אמו של יהויקים היתה מרומה (מל"ב כג:36)
- (10) נחושתא בת אלנתן אמו של יהויכין היתה מירושלים (מל"ב כד:8)
- (11) חמיטל בת ירמיהו אמו של צדקיהו/מתניה היתה מלבנה (מל"ב כד:18)

אנו לא יודעים אלו היו הסיבות שגרמו להפסקת הנישואים בין נסיכי ישראל ובין הנסיכות של המדינות השכנות. ייתכן שהיתה התחזקות פנימית של המחנה הבלוני, בתוך חצר המלכות אשר השפיעה לסיום המדיניות הפרו-בינלאומית. אולי היחלשותם של ממלכות יהודה ושכנותיה, תחת האיום הגובר של האימפריות הנאו-אשורית והנאו-בבלית, היו הגורמים העיקריים לניתוק הבריתות ולהפסקת הנישואים האקסוגמיים בין נסיכים ואצילים. אף ייתכן

ששילובם של מגמות חברתיות פנימיות, עם התפתחויות מדיניות חיצוניות, ביחד הולידו את הנטייה בדלנית השלטת בסוף ימי ממלכת יהודה.

יז. הערות בדלניות בספרות הנבואה

כרוב ספרי הנבואה נושא נישואי הפנים והחוץ אינו מופיע כלל. נדמה שלרוב הנביאים היתה עמדה ליבראלית בעניין זה; או שלא יחסו לו חשיבות רבה מדי. נביאי ישראל הרכו להוכיח את העם בחטאים דתיים ומוסריים, אך לא כללו את הנישואים האקסוגמיים בין החטאים הללו.

יוצאים מן הכלל הם הנביאים יחזקאל ומלאכי. אנו יודעים שיחזקאל היה גם נביא וגם כהן (יח' א:3). מקריאת הכתובים בספר מלאכי, ניתן לראות שכדעותיו הוא היה קרוב לתפישות הרווחות בקרב כהני תקופת עזרא ונחמיה.¹⁵⁵ נדמה לי שהיוותם קרובים לחוגי הכהונה השפיע במידה ניכרת על תוכן נבואותיהם, שכן אצל שניהם אנו מוצאים ביטויים ודימויים ספרותיים בדלניים. שניהם נקטו בביקורת חריפה כנגד הכהנים המושחתים, אשר חיללו את קדשי ה', כאשר אף נשאו נשים נכריות. מסתבר שהם פרשו את הכתובים בספר ויקרא (כא:7-15) בצורה מחמירה ביותר; והיו סבורים שחובת הנישואים האנדוגמיים חלה על כל הכהנים ולא רק על הכהן הגדול.

שני נביאים אחרים הושע וירמיהו, התייחסו בנבואותיהם לתופעה של זנות פולחנית בביקורת חריפה ונוקבת.¹⁵⁶ אף הם, לפני יחזקאל ומלאכי, השתמשו בדימויים ספרותיים שבהם עם ישראל מיוצג כתור אשה שכוגדת בבעלה שהוא האל עצמו.¹⁵⁷ לא ברית של נאמנות ואסלית, של נתינים כלפי הריבון כפי שגרסו בעלי האסכולה הדברימית; כי אם ברית של נישואים, בעל ואשה.

נדמה שהושע וירמיהו, אשר פעלו בתקופת ריבונות המלכות היהודית על אדמתה, לא בהכרח קשרו את הנהירה אל התרבות האלילית עם תופעת הנישואים האקסוגמיים, כפי שגרסו הסופרים והכהנים הדלניים. על כן, נדמה שיחזקאל ומלאכי שפעלו בתקופה הפרסית, השתמשו בדימויים הספרותיים של הושע וירמיהו כדי לבסס את עמדתם הכהנית בדלנית, ולהוכיח נגד נישואי החוץ של

כהני בני זמנם, אשר לדעתם היו גורם מכריע לחורבן בית המקדש הראשון.

1. ביטויים ודימויים בדלניים בספר יחזקאל

רק בשלושה מקומות בתוך כל ספר יחזקאל, יש התייחסות לנושא נישואי החוץ; ואף בהם הזיקה היא לא ישירה אלא בעקיפין. ואלו הם הפרקים:

(א) משל האסופות (יח' טז:1-63)

(ב) משל שתי האחיות (יח' כג:1-49)

(ג) דיני הכהונה לבית צדוק (יח' מד:15-31)

דיון מעמיק באותן הסוגיות עשוי להאיר אותנו על תפישת הנביא בעניין הנידון בעבודתנו.

(א) משל האסופות (יח' טז:1-63)

הנביא יחזקאל נהג להשתמש במשלים עממיים אשר היו ידועים בתקופתו, על מנת להסביר לקהל שומעיו את עמדותיו המוסריות, בדרך אלגורית יותר.¹⁵⁸ במשל האסופות משתמש הנביא בדמותה של ירושלים, כסמל לכלל האומה הישראלית. לפי המשל הזה, זוג הורים עזבו את בתם התינוקת ברחוב. עובר אורח טיפל כילדונת, וכאשר זאת גדלה ובגרה, התחתנה יחד איתו.¹⁵⁹ במשל האסופות ההורים של הילדה הם העמים הכנענים: "אביך אמורי ואמך חתית" (יח' טז:3).

בעלה של ירושלים, אשר טיפח אותה מהילדות, וכרת איתה ברית כאשר בגרה, הוא כמובן אלהי ישראל (יח' טז:8). אולם, ירושלים במשל זה, החליטה לבגוד בבעלה ולזנות - זנות פולחנית - עם אלהים אחרים (יח' טז:16-18). הנביא ציין שהבנים והכנות של ירושלים, הועברו לאותם הגוים אשר נתפשו כ"מאהביה" של ירושלים (יח' טז:20-21). בין העמים אשר קיבלו את בני

ובנות ירושלים החוטאים, הזכיר הנביא את מצרים, פלשת ואשור (יח' טז:26-29); כלומר עמים שמחוץ לישראל, לעומת "הוריה" של ירושלים שהיו האמורים והחתים, אשר היו עמים שישבו בתוך ארץ ישראל.

מסתבר שהנביא התנגד בעיקר לעזיבת התרבות הישראלית ע"י קיום פולחן זר; אותו קיבלו היהודים כתוצאה מנישואי החוץ. מדברי הנביא בפרק זה עולה שתופעת הנישואים האקסוגמיים בתקופתו, ובתקופות שקדמו לו, נתקיימה ברבדים העממיים של החברה, וכל זאת באחוזים ניכרים. לפי עדותו לא היתה בעיה של עלייתה אריסטוקראטית, או של חצרני המלכות בלבד.

כ) משל שתי האחיות (יח' כג:1-49)

גם במשל שתי האחיות השתמש הנביא בסיפור ידוע לבני תקופתו. כדרכו הוא התאים אותו לצרכיו, כדי להעביר את מסריו התאולוגיים. במשל זה מתוארות ממלכות ישראל ויהודה כשתי אחיות: אהלה ואהליבה.¹⁶⁰ אהלה היא שומרון, ממלכת הצפון, אהליבה היא ירושלים, ממלכת יהודה. שתי האחיות - בדומה ללאה ורחל - התחתנו עם אותו בעל, הוא אלהי ישראל. הנשים החליטו לבגוד בבעלן ולזנות עם מאהביהן. מאהבה של אהלה - שומרון, - היה אשור. הנביא רמז כאן על גלות שומרון. מאהביה של אהליבה - יהודה, היו מצרים ובבל.

הנביא יחזקאל תיאר את קשרי האחיות עם אומות העולם במונחים שליליים של זנות, גילוי עריות וזימה. הוא רמז על תופעת הנישואים האקסוגמיים ע"י שימוש בכיטוים מושאלים כגון: "ויכואו אליה בני בבל למשכב דדים" (כג:17), אשר מזכיר את המונח "עת דודים" (יח' טז:8, מש' ז:16, שה"ש ד:10, ז:13). השימוש במונחים כגון "ביאה" ו-"משכב דודים", התאימו לגישה הבדלנית, אשר שללה את תוקפם החוקי והלגיטימיות של נישואי החוץ. ברית הנישואין התקיים לפי דעתם רק בדרך האנדוגמיה.

נדמה שהנביא הוכיח את העם בפרק זה, כנגד נישואי חוץ אשר נתקיימו הן בגלות בבל והן בגלות מצרים. לפי שיטתו היהודים כבר חטאו בנישואי תערובת במצרים, בתקופות קודמות "לזכור את ימי נעוריה אשר זנתה בארץ מצרים" (כג:19). עכשיו בתקופתו, הם חוזרים לבגוד בכרית שכרת האל עם

עמו ישראל: "בעשות מצרים דרך למען שני נעוריה" (כג:21).
נדמה שגם בפרק הזה, רמז הנביא לתופעה רחבת מימדים של נישואים
אקסוגמיים אשר פשטה בכל שכבות העם, והיתה מאיימת על הזהות הלאומית של
שארית הפליטה. על כן פנייתו הנרגשת לבני אהליבה "לא תשאי עיניך אליהם
ומצרים לא תזכרי עוד" (יח' כג:27).

ג) דיני הכהונה לבית צדוק (יח' מד:15-31)
על פי הכתובים ב"ספר הקדושה", הכהנים ההדיוטות לא יכלו להתחתן עם נשים
גרושות (ויק' כא:7). בעוד שעל הכהן הגדול חל איסור חמור יותר, שמנע
ממנו להתחתן עם גרושה או אלמנה (כא:14). הוא חייב לקחת לאשה, נערה
בתולה (כא:13). על כל הכהנים חל איסור להתחתן עם אשה זונה או חללה
(כא:7,14). הנביא יחזקאל לא רק אימץ את הכתובים האלה, אלא שהוסיף
עליהם פירוש מחמיר משלו. לא מן הסתם בקשו חז"ל "לגנוז את ספר יחזקאל
שהיו דבריו סותרים דברי תורה".¹⁶⁰ לדעת יחזקאל, האיסור להתחתן עם
נשים אלמנות חל על כל הכהנים, ולא רק על הכהן הגדול; אלא שלכהנים
ההדיוטות מותר להתחתן עם אלמנות של כהן אחר (יח' מד:22). החידוש השני
והמכריע של הנביא הוא קביעתו הבדלנית; לפיה כל כהן חייב להתחתן עם
"בתולה מזרע בית ישראל", ולא רק הכהן הגדול. חידושים אלה מופיעים בתוך
קובץ הדינים אשר היו מיועדים רק לכהנים מכית צדוק; ועל כן הם ממחישים
את השתייכותו של הנביא יחזקאל, לאסכולה הכהנית הבדלנית של ימי שיבת
ציון. דעותיו הפארטיקולאריסטיות בנושא נישואי הפנים והחוץ, תוך מתיחת
ביקורת חריפה לכהנים בני תקופתו, אשר נשאו נשים נכריות בפרט, ולבני
ישראל בכלל; משתלבות להפליא לדעותיהם של עזרא ובני סיעתו שתי דורות
לאחר מכן.

2. התנגדותו של מלאכי לנישואי התערובת

הנביא מלאכי פעל במחצית הראשונה של המאה ה-5 לפנה"ס, כחמישים שנה לאחר

שהסתיימו פעילותם של שני הנביאים הבולטים של תחילת ימי שיבת ציון: חגי וזכריה.¹⁶¹ הוא אחרון הנביאים שבמקרא, ובתקופתו בית המקדש השני כבר היה קיים כעובדה מוגמרת. אולם, מתוך קריאת דבריו, נדמה שהפעילות שבמקדש היתה לקויה למדי. לפי דברי הנביא הבית עמד על יסודותיו, ברם אלהים לא היה שוכן בתוכו.

על פי תוכנם, ניתן לחלק את נבואותיו של מלאכי - כפי שהגיעו לידינו - לארבעה נושאים חשובים: א) אדום, ב) הכהנים והמקדש, ג) גישואי התערובת ו-ד) יום ה'.

בנושא הראשון הודגש שאלהים אהב את יעקב (ישראל) יותר מאשר את עשו (אדום). כאשר העניש את עמו ישראל, האל פעל מתוך רצון טוב, כפי שהאב מיסר את בנו כדי לחנכו ללכת בדרך הטוב. לעומת זאת, העדר הענישה לעמים אחרים, מסמל את אדישותו של האל כלפיהם.

בנושא השני, הוכיח הנביא מלאכי את העם, אשר לא פקד את המקדש כראוי. בחריפות הוא התבטא כנגד הכהנים החוטאים, אשר הביאו קרבנות פסולים. לפי הנביא, הסיבה למעשיהם השוגים היא שהם התחתנו עם נשים נכריות.¹⁶² בזה הם זלזלו במזבח ה' (מל' א: 7 ו-12), נשאו פנים בתורה (מל' ב: 9) והכשילו את הרכים (מל' ב: 8).

לאחר שקבע מלאכי שהאחראים למצב הירוד בפעילות המקדש הם הכהנים בגלל גישואיהם עם נשים נכריות, הוא הכיע את נימוקי המרכזי, לפיו זאת התוצאה של אהבת "בת אל נכר",¹⁶³ כי בזה "חילל יהודה קדש ה'" (מל' ב: 11). לדעתו לא רק הכהנים כי אם גם העם כולו, "יהודה",¹⁶⁴ חטא בגישואי התערובת במימדים רחבים עד מאוד.¹⁶⁵ מסתבר שהוא מרמז על גישואי יהודה ובת שוע הכנענית, כמלים "ער ועונה" (מל' ב: 12), לפי הכלל מעשה אבות סימן לבנים. אף נדמה שהנביא מלאכי תקף את דמותו של יהודה בן יעקב, אשר ממנו עתידים לצאת מלכי בית דוד. יש יסוד להניח, שחלק מהמהנהיגים הכהנים בתקופה הפרסית, היו סבורים שמלכי בית דוד לא היטיבו בהנהגת העם בדרך הרצויה. לעומתם, ההנהגה החדשה של עם ישראל, בראשם עמדו הכהנים מבית אהרן, צאצאי פנחס, וצאצאי צדוק, אשר היו נקיים

מחטאים דתיים, יכלו להוליך את העם בדרך הנכונה, לא עוד הגליות ולא עוד כובש זר. כאשר הנביא מלאכי הזכיר את העבר הרחוק של יהודה בן יעקב, הוא הרגיש את התנהגותו הלקויה, ע"י שימוש בפועלים "חלל", "אהב" ו-"בעל". החילול הוא שהזרע של יהודה נעשה חולין, כאשר התחתן עם האשה הכנענית. ה"אהבה" וה"ביאה" משמשים בדברי הנביא כיטוים של לעג כלפי דעתם של האוניברסליסטים הליבראליים. לדעתו לא מספיק להתאהב במישהי, אלא שצריכים קודם כל לדאוג שהאשה תהיה מבנות ישראל. השיקול של השייכות הלאומית ליסוד האתני והתרבותי חייב להתגבר על רגש האהבה היצרי והספונטאני. גם על שלמה המלך נאמר בדברי הביקורת של הכהנים הבדלנים, שהוא "אהב" נשים נכריות רבות (מל"א יג:1).

בנושא המרכזי השלישי, הנביא מלאכי התפלמס כנגד האוניברסליסטים בני בתקופתו. אלו האחרונים טענו בחכמה כנגד הבדלנים: "הלא אב אחד לכולנו, הלא אל אחד בראנו?" (מל' כ:10). המשתמע מדבריהם הוא שאם כולנו בני אדם שווים, יצורים של אותו האל בורא העולם, וצאצאים של אותו אדם הראשון: איזה פסול יכול להיות בחתונה בין שני בני אדם המשתייכים לעמים שונים? הנביא מלאכי ענה להם: "מדוע... נחלל את ברית אבותינו?".

לפי דעתו, בני ישראל כרתו ברית עם אלהים שאסור להפר אותו. נדמה שהנביא מלאכי היה מקורב מאוד לרעיונות הבסיסיים של סופרי האסכולה הדברית, הן בסגנון הלשוני והן בתוכן המושגי. אולם, מסתבר שהוא גם היה מושפע מסופרי האסכולה הבדלנית הכהנית. הוא ראה בנישואים האקסוגמיים בגידה ומעשה תועבה גם יחד.

מלאכי התנגד לנישואי התערובת בגלל שאבות האומה כבר התנגדו לכך, כפי שנמצא כתוב במסורות של ספר בראשית אותם הוא הכיר היטב (בר' כד:2-4, כו:34-35, כז:34, לא:50); אך גם בגלל שכברית שנכרת בהר סיני, בני ישראל התחייבו שלא להינשא עם צאצאים של שבעת עמי הארץ (שמ' לד:12-16). הנביא מלאכי אימץ גם את הסיבות והמסורות של ס"כ, וגם את אלה של ס"ד. ברם, אין בתוכן דבריו סינטיזה של שתי התפישות, אלא צירוף דברים בלבד, אולי בניסיון לרצות את שני המגזרים של החברה הישראלית בת זמנו.

עיון בכתביו של מלאכי מגלה, שהנביא פנה בדבריו כנגד שלושה קבוצות של אנשים אשר חיו בפחות יהוד:

- (א) אלה שמגרשים את האשה היהודיה ובמקומה לוקחים אשה נכריה "אשת נעורין אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך" (מל' ב:14).
- (ב) אלה שבוגדים בנשותיהם היהודיות בכך שמוסיפים לקחת גם אשה נכריה על היהודיה "ובאשת נעורין אל יבגוד" (מל' ב:15).
- (ג) אלה שמסרבים לגרש את נשותיהם הנכריות, אותם הוא מכנה "שנא שלח" (מל' ב:16); כדי לקחת במקומן נשים יהודיות.

הנביא מלאכי התנגד בחקיפות לנישואי התערובת. הוא לא היסס להשתמש בביטויים מאיימים: "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה... מאהלי יעקב" (מל' ב:12). נישואי החוץ נתפשו לשיטתו כחילול הקודש. עם זאת, נדמה לי שהוא לא הרחיק לכת מעבר לנימוקים הרציונאליסטים, המובאים בכתבי התורה; לפיהם איסור נישואי החוץ מקורו בצורך החיוני לשמירת הברית והנאמנות לאלהים. על פי העדות המקראית לא קיבל הנביא מלאכי את הנימוקים הביולוגיים החדשים שהציעו עזרא הכהן והבדלנים בני זמנו. בשל שיקולים אלה ואחרים נדמה שהנביא מלאכי היה קרוב יותר לתפישה הבדלנית של הרובד המאוחר של ס"ד. הוא אינו מבטא את התפישה הבדלנית הכהנית בשלמותה.¹⁶⁶

יח. תקנת עזרא ובקשת גירוש הנשים הנכריות

בסוף ספר עזרא אנו מוצאים עדות חשובה מאוד, אודות לעימות החריף שהתעורר בין הבדלנים ובין האוניברסליסטים מסביב לנישואים האקסוגמיים. שני הפרקים האחרונים של הספר, דנים בנסיון לגרש את הנשים הנכריות. פרקים אלה מורכבים משני מקורות שונים: פרק ט' בספר עזרא, שייך לחלק המכונה "זכרונות עזרא" ומסופר בגוף ראשון.¹⁶⁷ לעומתו, פרק י', שייך

ל"סיפור עזרא" ומסופר בגוף שלישי.¹⁶⁸ קריאת רצף העניינים המרכיבים את שני הפרקים האלה, מעלה תמיהה ושאלות לא מעטות. הקושי הראשון שאנו נתקלים בו, היא תגובתו המופרזת של עזרא כאשר "מגלים לו", כביכול לראשונה, את תופעת "נגע" נישואי התערובת. לפי המקרא עזרא הגיב בצורה קשה ביותר; והיא התבטאה בסימני אבלות כגון קריעת בגדים, מריטת שער, צום, תענית ותפילה. אולם, נדמה שגילוי אותה התופעה לא היה יכול להיות חידוש כל כך מפתיע, אם אכן מימדיה של התופעה היו כה נרחבים. לפי ספר עזרא, ברשימת נושאי הנשים הנכריות, מופיעים עשרות רבות של שמות. היהודים שהתחתנו עם לא-ישראליות משתייכים לשנים עשר בתי אב שונים. יתרה מזו, הם היו אנשים חשובים ומוכרים בקרב המנהיגות הבכירה של יהודה, ביניהם היו כהנים ואנשי שם ידועים. הקושי השני שאנו מוצאים הוא הזמן הרב שלקח לעזרא לשמוע על הנושא. לפי הכרונולוגיה הפנימית של ספר עזרא, עברו כמעט ארבעה חודשים מאז הגיעו של עזרא לירושלים, ועד לגילוי נישואי התערובת הרבים.¹⁶⁹ אם הנושא היה כה חשוב וכאוב, לא ברור איך לא ידע על זה קודם. לא ייתכן שלא ידע על הנישואים האלה לפני מועד הצום. אדרבא, סביר להניח שכבר בהיותו בבבל ידע על כך, שכן לא מסתבר שהקשרים בינו לבין אנשי יהודה היו כה רופפים. נדמה שהתגובה של "הגילוי", באותו המועד, היתה מבויימת, ומכוונת לפי הצרכים החברתיים של סיעת הבדלנים, כדי להפיק תועלת מירבית. הוכחה לכך הם הכתובים בתחילת הספר:

"ואלה העולים... ולא יכלו להגיד בית-אבותם וזרעם אם מישראל הם:
בני דליה... ומבני הכהנים בני חביה, בני הקוץ, בני ברזלי, אשר
לקח מבנות ברזלי הגלעדי אשה, ויקרא על שמם. אלה בקשו כתבם
המתיחסים ולא נמצאו ויגאלם מן הכהנה" (עז' ב: 59-64).

משמע שהיתה חקירה יסודית על בני העולים כדי שיוכיחו את מוצאם המשפחתי, על מנת שיוכלו לקבל זכויות בישוב המחודש של פחות יהוד.¹⁷⁰ מקריאת הכתובים אשר בפרק ט', אנו למדים על המחלוקת הפנימית החריפה אשר

פרצה בתוך מחנה היהודים - מעין פולמוס דתי על חוקי התורה - לגבי היקפו של איסור נישואי התערובת. צלע המחלוקת היה, האם האיסור להינשא ללא יהודים - "פסולי החיתון" - חל על כל "עמי הארץ" כדעת המחמירים; או שמא האיסור הוא סלקטיבי ומצומצם לשבעת העממים (דב' ז:1-8)? לפי דעתם של עזרא ובני סיעתו, כולם נכללו בקטגוריה של "מסירים לעבודה זרה".¹⁷¹ האוניברסליסטים התבססו אף הם על דברי התורה (דב' כג:1-8) לפיהם האיסור היה חל רק על המואבים ועל העמונים באופן מוחלט, ועל האדומים והמצרים באופן יחסי. בעוד שבעת עמי כנען כבר לא היו רלוונטים כלל לתקופתם; משום שבמציאות של ימי שיבת ציון הם כבר לא היו קיימים; שכן הם "הושמדו" או נתערבבו, עוד כימי השופטים והמלכים. רמז לכך מופיע גם בכריתת האמנה כימי נחמיה (נח' יג:23-27), שם אסורות נשים עמוניות מואביות וגם אשדודיות. למעשה לפי סברת המקלים, שרי יהודה אשר התנגדו לעזרא, האיסור התורני על נישואים אקסוגמיים היה מצומצם ביותר.¹⁷²

לפי המקרא עזרא ובני סיעתו פעלו רבות כדי לגרש את הנשים הנכריות. אולם, ספק רב אם תוכניתן יצא לפועל.¹⁷³ דרישת גירוש הנשים הנכריות מהווה חידוש מהפכני של עזרא, שכן במקורות הבדלניים שקדמו לפעילות עזרא קיים איסור נישואי החוץ רק מלכתחילה; אבל בשום מקור מקראי לא נאמר שבדיעבד חייבים לגרש את האשה או את בעל הנכרי.¹⁷⁴ עזרא הרים את דגל הבדלנות הדתית הרדיקלית והגדיל לעשות יותר מכל קודמיו.¹⁷⁵ הוא הדגיש שכני ישראל הם בכחינת "זרע קודש" (עז' ט:2), שאסור לערב אותו בעמי הארצות. "תערובת" כזו עשויה לגרום לאובדן יעודו היחודי של ישראל, להיות עם סגולה שעתיד להיגאל כשלמות על ארצו. בגישה זו, הוא הרחיק לכת לתפישה תאולוגית שונה לחלוטין מדברי ישעיהו (השלישי) בביטוי "זרע כרך ה'" (סא:9).

בולט מאוד בכל הסיפור שעזרא הכהן דרש את גירוש הנשים הנכריות; ובשום מקום לא נרמז אפילו שיש לגרש גם את הכעלים הנכריים, אשר התחתנו עם נשים מבנות ישראל.¹⁷⁶ זהו דבר תמוה ביותר, ואף בלתי סביר ודורש הסבר

משלו. התירוץ שכביכול היה עודף גברים בקהילה היהודית, פשוט אינו מתקבל על הדעת, במיוחד לאור דברי הנביא מלאכי (מל' ב: 6-14). נימוקו החדשני של עזרא, הרחיב את האיסור הסלקטיבי והרציונאלי של התורה (שמ' לד: 15-16, דב' ז: 1-4, כג' 3-8) לאיסור מוחלט וכיולוגי, אותו ניתן להגדיר במונחי ימינו כפונדמנטאליסטי-קנאי.¹⁷⁷ עוד יש לציין שהוא היה מלווה בפירוש הסטוריוסופי לא פחות קנאי, לפיו נישואי התערובת הם הסיבה העיקרית שגרמו ולחורבן ממלכת יהודה ולאובדן העצמאות הדתית. זעמו של אלהים כנגד עמו שחטא בנישואים האקסוגמיים, התבטא בגירוש היהודים מארץ הקודש; והוא נעשה דווקא ע"י מלכי אותם העמים הנוכרים, להם רצו להתקרב בקשרי חיתון אסורים.

עזרא הדגיש כנאומיו ש"מימי אבותינו אנחנו באשמה גדולה ועד היום הזה". לפי עדותו, הנישואים האקסוגמיים התקיימו, בכל הדורות שקדמו לימי שיבת ציון. לפי תוכן דבריו, התופעה היתה קיימת ברציפות במשך מאות שנים ומתחילת ימי האומה.¹⁷⁸ טיעון זה של עזרא, משתווה לטענת שרי יהודה האוניברסליסטיים, אשר אף הם הפצירו שהם אינם היהודים הראשונים להינשא ללא-ישראלים.¹⁷⁹ ההבדל העיקרי שביניהם היה, שעזרא ראה את הנישואים האקסוגמיים כדבר טמא, "נידה" במינוחו; והוא שם לו למטרה "לטהר" את כל מה שטמא בארץ ישראל.¹⁸⁰

עיון בפרקים הראשונים של ספר עזרא מגלה, שאין ביקורת מפורשת כנגד נישואי התערובת בתקופה שקדמה לבואו של עזרא. ניתן להניח שאוכלוסיית יהודה לא ראתה בנישואים האקסוגמיים תופעה שלילית חמורה, אותה חייבים להוקיע. אפילו לא נרמז שראו בה חטא דתי של הכהנים. מסתבר לפי הכתובים שפרשנותם המחמירה של עזרא, וכני סיעתו "החרדים", על הרשימת התורנית של פסולי החיתון, היא שגרמה להכנה "המחודשת" אשר ראתה בנישואים אלה, עבירה חמורה כנגד חוקי תורת "משה".

עיון באותה "תורת משה" אשר עזרא ידע לצטט ממנה, בשל היותו "סופר מהיר בתורת משה" (עז' ז: 6), "אשר הכין לבכו לדרוש את תורת ה'" (עז' ז: 10), ואולי גם "הכהן הגדול",¹⁸¹ מגלה שכאותם הרבדים הדנים בחומר החוקי

(שם' לד: 15-16, דב' ז: 1-9) מקור איסור הנישואים בין ישראל לעמים היה בעיקר בשל החשש הכבד, שתהיה השפעה שלילית של התרבות הזרה לבני ישראל. עזיבת עבודת ה' וקבלת התרבות האלילית, נחשבו בעיני המחבר הדבריו להפרת הברית שכרת ה' עם ישראל. עם הזמן נוספו לו גם טעמים חברתיים והסטוריים (דב' כג: 3-8).

כל אלו היו הנימוקים "רציונאליים". עזרא ובני דורו לעומת זאת, הציעו נימוקים דתיים-ביולוגיים בלתי-רציונאליים.¹⁸² איסור נישואי החוץ הפך למוחלט וקיצוני עד כדי כך, שאין כדוגמתו בכל החומר המקראי שקדם לו. הם ביקשו למנוע מכל יחיד בישראל להתחתן עם אנשים שלא מ"זרע קודש". טיעון חדש זה, גבל בטעמים שאין אנו רגילים למצוא בכתבי הקודש של ישראל, או בתעודות מן המזרח הקדום. מכל האמור לעיל ברור, שעזרא הוא האקספוננט המובהק ביותר של המגמה הבדלנית. זאת בשל חריפותו היחודית, שכן מבחינה כמותית, טיעוניו של עזרא כמעט ולא שכיחים בכל המקרא; ובסך הכל הם יוצאי דופן, גם בתוך הכתבים של הסופרים הבדלניים.

יט. נישואי התערובת בספר נחמיה

ההתנגדות לנישואים האקסוגמיים מופיעה בספר נחמיה בארבעה מקומות, ואלו הם:

- (1) הסכסוך עם טוביה העמוני (נח' ו: 17-19).
 - (2) הימנעות מנישואי תערובת בעתיד כסעיף בתוך בכריתת האמנה (נח' י: 31).
 - (3) אלישיב הכהן וטוביה העמוני - דרישת ההבדלה של כל ערב מישראל (נח' יג: 1-9).
 - (4) פעילותו של נחמיה נגד התפשטות נישואי התערובת (נח' יג: 20-23).
- עיון בכל ארבעת האיזכורים האלה,¹⁸³ מגלה שההתנגדותו של נחמיה היתה מתונה יותר מזו של עזרא קודמו. הסגנון, המינוח והפתרונות של נחמיה היו מאוזנים ומתחשבים; בעוד התנגדותו של עזרא היתה ראדיקלית ותקיפה.¹⁸⁴

1. הסכסוך עם טוביה העמוני

המקרא מספר על פעילותם החתרנית של אויבי נחמיה (נח' ו:1-19), אשר בראשם עמד סנבלט השומרוני ושותפיו הראשים: טוביה העמוני וגשם הערבי.¹⁸⁵ לפי הכתוב, נחמיה סירב להיוועד איתם (נח' ו:3) ועל כן יזם סנבלט,¹⁸⁶ את התכסיס של האגרת הפתוחה (נח' ו:5-9); ואת פרשת נביאי השקר המגויסים (נח' ו:10-14).

נחמיה הצליח למרות הכל להשלים את בניית החומה (נח' ו:15-16). בסיום הפרק מופיעה תוספת עריכה מעניינת (נח' ו:17-19), אשר מספרת על נסיונות ההפחדה של טוביה העמוני כנגד נחמיה. לפי רצף העניינים בפרק זה, מקומה המתאימם של אותה החטיבה הוא לאחר פסוק 14, כלומר לפני סיום בניית החומה.

בחטיבת פסוקים אלו, מסופר שחורי יהודה שלחו לטוביה העמוני אגרות רבות, עדות לתקשורת הטובה אשר היתה ביניהם. מסתבר שטוביה הצליח, דרך קשרי חיתון, להפוך את אותם החורים, אצילים של פחות יהוד, ל"בעלי שבועה לו". בטקסט המקראי צוין ש"רבים ביהודה" היו תחת השפעתו. כך עלה מעמדו של טוביה, אשר התחזק ע"י קיום נישואי חוץ במשפחתו; כנגד תופעה זו קבל נחמיה.

לצערינו, רק שני מקרים של נישואים אקסוגמיים מוזכרים בצורה מפורשת בספר נחמיה. אולם, יש להניח שאלה היו נישואי חוץ חשובים, אף מפורסמים. בראשון שבהם, יהודי בשם שכניה בן ארח, התחתן עם אחת מבנות ביתו של טוביה. במקרה השני, החתן היה יהוחנן, בנו של טוביה, אשר לקח לאשה את בתו של היהודי משולם בן ברכיה. משפחתו של שכניה, ארח, מופיעה ברשימת השבים שבספר עזרא במקום השלישי (עז' ב:5 והשווה עם נח' ז:10). משלם בן ברכיה היה צאצא למשפחת משיזבאל (נח' ג:4; יא:24), אשר לפי העדות של בעל דברי הימים, היתה ממשפחת זרובבל (דה"א ג:19-22). בהמשך הכתובים (נח' יג:1-9) נזכרו קשרי החיתון שלו עם אלישיב הכהן.

בשני המקרים אנו מבחינים בנישואים אקסוגמיים של בני אצילים, משני העמים. מטרתם היתה לרקום שותפות מדינית, בין משפחות מכובדות כפחות שומרון וביען משפחות מיוחסות מפחות יהודי. על כן, נדמה שהעורך של ספר נחמיה, ניסה להבליט שהפעילות העוינת

והחתרנית נגד נחמיה ושותפיו בוני החומה; התבססה לא רק על האויבות המקומית; אלא גם על הכוגדנות של יהודים "בני טובים". אלה עזרו להחליש את מחנה נחמיה ע"י כריתת ברית עם האויב, אשר נרקם באמצעות קשרי החיתון. אם סברה זו היא אכן נכונה, הרי שהעריכה הבדלנית של ספר נחמיה מדגישה פחות את החטא הדתי אשר בעצם קיום נישואי התערובת, והרבה יותר את התוצאות המדיניות והחברתיות שבאו בעקבותיהם.

2. הימנעות מנישואי התערובת בעתיד כסעיף כחוך כריתת האמנה

על פי העדות המקראית, משימתו העיקרית של עזרא היתה החקיקה הדתית; אשר ככותרתה הראשית עמדה בקשת גירוש הנשים הנכריות, וילדיהם של הזוגות המעורבים.¹⁸⁷ הנימוק לכך היה האיסור לערב זרע ישראל בעמי הארצות. פעילותו של נחמיה לעומת זאת, היתה שונה במידה ניכרת. עדות לכך הוא הנוסח שהתקבל בכריתת האמנה (נח' י: 1-39).

עיון בכתובים מגלה שמטרתו של נחמיה היתה ביצירת התחייבות כוללת לקיום מצוות תורת משה. מחוייבות זו, כללה נושאים רבים ומגוונים. ואלו הם:

א) המנעות של קיום נישואי תערובת בעתיד;

ב) שמירת יום השבת כיום מנוחה, שאין בו מלאכה ומסחר;

ג) שמירת שנת השמיטה;

ד) תרומת שקלים למקדש;

ה) סדר הקרבת קרבות במקדש;

ו) הסדר תפקידי הכהנים והלויים;

ז) הבאת הביקורים למקדש;

ח) הבאת בכורות, תרומות ומעשרות למקדש.

במסגרת עבודתי זו, אתרכז בתת-הנושא היחיד שהוא רלוונטי לנושא הנחקר: כריתת האמנה. ברם, יש להעיר שלמרות שהוא מופיע ראשון ברשימת המצוות החשובות, אין יסוד להניח היה בין החוקים הגורליים ביותר. אדרבא, קיום הפעילות השותפת במקדש, ושיקום מעמדו בירושלים, נראים בעיני חיוניים הרבה יותר לתקופה הזו. על כן רק פסוק אחד בודד הוקדש לנושא. פסוק זה מסכם את התחייבויותיהם של בני ישראל בדורו של נחמיה:

"לא ניתן בנותינו לעמי הארץ, ואת בנותיהם לא ניקח לבנינו" (נח' י: 31). עיון בכתובים אלה מגלה שהיהודים אשר חתמו על האמנה בתקופת נחמיה, התחייבו רק שלא יהיו נישואי תערובת נוספים בעתיד. מסתבר שנחמיה היה מנהיג פרגמאטי¹⁸⁸, אשר לא חייב את גירוש הנשים הנכריות וילדיהם כדרישת עזרא קודמו. לפי נחמיה מסתמנת פשרה ולפיה האיסור יחול בזמנים הבאים ולא רטרואקטיבית, לתקופת העבר. נקודה נוספת שמדגיש הלשון של האמנה היא שאיסור הנישואים האקסוגמיים יחול באותה מידה על גברים ועל נשים. צד משלים זה, של איסור נישואי החוץ, דורש שבת ישראל לא תתחתן עם גבר נכרי, דבר שלא נכתב במפורש בחוק התורני; ומהווה שינוי מגמה חשוב כנגד העיקרון הפטרילינארי, לפיו מוצאו הלאומי של הפרט, מועבר מאב לכן.

3. אלישיב הכהן וטוביה העמוני

עקב בקשתו של נחמיה להבדיל "כל ערב מישראל" (נח' יג: 3 והשווה עם עז' ו: 21, ט: 2-1, י: 11, נח' ט: 2-1), נזכר סיפור מרתק על נישואי התערובת של אלישיב הכהן הגדול, עם קרובת משפחה של טוביה העמוני (נח' יג: 1-9). מן הכתובים אנו למדים שלאותו אלישיב¹⁸⁹ היתה לשכה בתוך כותלי בית המקדש. כתוב שם שבהיעדרו של נחמיה, שהלך לראות את פני המלך ארתחשסטא, אלישיב סיפק אכסניא בבית האספים אשר בלשכה, לטוביה העמוני.¹⁹⁰ בסוף הסיפור, נמסר לנו שנחמיה חזר משליחותו, והתרגז מאוד על כך שאלישיב הכהן הושיב בבית האלהים איש עמוני, אשר אסור לו לבוא בקהל ה'. על כן

ציווה נחמיה לטהר את הלשכה בהשליכו את "כל כלי בית טוביה החוץ". באמצעות פעולות הטיהור הללו הצליח נחמיה להחזיר את הלשכות לקדושתן. על כן נדמה שמטרתו העיקרית של הסיפור, היתה להדגים לקהל השומעים, את מידת הנזק שעלול להיגרם לעם ישראל ולמקומותיו הקדושים ביותר, כתוצאה מנישואי התערובת.

דבר מעניין נוסף בטקסט מקראי זה, הוא שהעורך של ספר נחמיה, בחר לצטט את האיסור הדברימי (דב' כג: 4-9) בצורה חלקית ביותר: "נקרא בספר משה...ונמצא כתוב בו אשר לא-יבוא עמני ומואבי בקהל האלהים עד עולם" (נח' יג: 2). לפי החוק הדברימי במקור, נוסף לאיסור העמונים והמואבים, היתה קיימת הגבלה דומה כלפי האדומים והמצרים. אולם, ניכר ההבדל בין הראשונים ובין האחרונים; משום שהאדומים והמצרים הותרו לבוא בקהל ישראל כדור השלישי להימצאותם בקרב מושבות עם ישראל.

נדמה שהסלקטיביות שבחר בה בעל ספר נחמיה, לא היתה מקרית כי אם מכוונת היטב. האיסור הדברימי הוא אינו ביולוגי אלא אתני-תרבותי. כהתאם לכך נכדיהם של אדומים ומצרים יכולים לבוא בקהל ה'. מסתבר שהעורך של ס' נחמיה ציטט במכוון את החוק הדרימי רק בפסוקים שהיו הולמים לתפישתו, בהם חל איסור מוחלט - עד עולם - להתחתן עם עמים מסויימים. ע"י כך הדגיש העורך של נחמיה את המגמה הקיצונית של הבדלנות הביולוגית.¹⁹¹

לא מן הנמנע שכתובים אלה (נח' יג: 1-3) מהווים תוספת מאוחרת של עורך בדלני, אשר היה קרוב בתפישתו התאולוגית לגישה הרדיקאלית של עזרא.¹⁹² הנחה זו מקבלת משנה תוקף בניתוח הלשוני, משום שבקריאת הפרק נדמה שכולו שייך ל"זכרונות נחמיה", מלבד שלושה פסוקים אלה.

4. פעילותו של נחמיה נגד החפשות תופעת נישואי התערובת

התנגדותו של נחמיה לתופעת נישואי התערובת בפרק זה (נח' יג: 20-23), שונה במהות ובסגנון לתגובתו של עזרא קודמו. ראינו שעזרא הכהן נעזר בחוקי התורה. באמצעות תרבות של רשימות של עמים אסורים, ובתוספת פירוש

בדלני, שהיה כמהותו ביולוגי-היסטוריוסופי; הגיע לתפישה חריפה וחריגה. לעומת זאת, אנו קוראים שנחמיה אסר את נישואים עם נשים אשדודיות, למרות שהן אינן מופיעות בשום רשימה. צירופן של הנשים האשדודיות לנשים העמוניות והמואביות, התבסס על מציאות היסטורית חדשה, שעמדה לנגד עיני נחמיה ובני דורו. היא כנראה הדאיגה אותו מבחינה אתנית-לאומית.¹⁹³ על פי הכתוב, הכנים של אותם הזוגות המעורבים, צאצאי ישראלים עם אשדודיות, אינם מסוגלים לדבר בשפתם של היהודים: "ובניהם חצי מדבר אשדודית" (נח' יג:24). על פי חישובים כרונולוגיים ניתן להניח שדברים אלה אמר נחמיה בתקופת כהונתו השנייה, אשר התחילה אחרי שחזר מלראות את פני המלך ארתחשסתא (כנראה הראשון, שמלך בשנים 464-424 לפנה"ס). לפי הנחה זו, בשליש האחרון של המאה ה-5 לפנה"ס, ניצב נחמיה מול בעיה אתנית-דמוגרפית קשה,¹⁹⁴ אותה הוא ניסה לפתור בדרך של התנגדות לנישואי חוץ ברבדים העממיים. מסתבר שנחמיה היה חפץ בהכטחת הישרדותו הלאומית של היישות היהודית המתחדשת בפוחחת יהוד.¹⁹⁵ לכן, נדמה לי שלא היו לנחמיה מניעים של שמירת "טהרת הזרע" של ישראל, כפי שהיו לעזרא קודמו, בקנאותו הדתית.

סיכום

בכל ארבעת האזכורים שבספר נחמיה אנו רואים גישה בדלנית כרוזה אשר שללה את הנישואים האקסוגמיים. ההתנגדות מבוססת בעיקר על סיבות במישור הגאו-החברתי. לפי ספר נחמיה, נישואי התערובת יביאו לבלבול ואף לאובדן של הזהות והשפה היהודית (=עברית). המגע הקרוב עם אנשים נכרים עלול לגרום לחילול מקומות קדושים, ולהפרעות במפעלי הבנייה של היהודים. לפיו הם גם יחלישו, את היישות היהודית המתחדשת, מבחינה תרבותית-אתנית ולאומית-מדינית. לפי המסר הבדלני של ספר נחמיה, העם היהודי חייב להתלכד ולהימנע בעתיד מנישואי תערובת, אשר עשויים לפגוע את ביישות היהודית המתגבשת כפחות יהוד. מכל האמור לעיל, מסתבר שהאיסורים שבספר נחמיה הם

מתונים ופרגמאטים הרבה יותר, מאשר אלה שכספר עזרא. הם לא מבוססים על דינים אנאכרוניסטים-רומנטיים, שמקורם ב"תורת משה"; וגם לא על "טיהור הזרע" של ישראל, אלא על מציאות חברתית מסוימת, במצב היסטורי נתון של פחיות יהוד במחצית השנייה של המאה ה-5 לפנה"ס.

כ. פרשת רוצחי המלך יואש בספרי דברי הימים

במקומות רבים, בעיקר באותם הפרקים הדנים ברשימות היחס של שכט יהודה, אנו מוצאים עדויות מעניינות שמסר לנו בעל דברי הימים, אשר זורקים אור חדש על פרשיות שהיו תעלומות בספרים קודמים במקרא. ספר דברי הימים נתחבר בתקופה הפרסית,¹⁹⁶ ככל הנראה לא לפני ימי מלכותו של דריוש א' (486-522 לפנה"ס). במחקר הביקורתי הדעות חלוקות לגבי זיקתו לספרי עזרא-נחמיה. לא ברור האם קדם להם בזמן הכתיבה, או שמא הוא נכתב ונערך בזמן מאוחר יותר.¹⁹⁷ בספרי דברי הימים אנו מוצאים את המגמות ההיסטוריוגרפיות וההיסטוריוסופיות השכיחות במקורות התומכים בפרשנות האוניברסאליסטית.

יש לציין שכשום מקום בספר דברי הימים לא נאמר במפורש או במרומז ע"י המחבר, שהנישואים האקסוגמיים אסורים. אדרבא, כפי שנראה בחלק ב' כעבודתנו, התפישה התאולוגית של מחבר דברי הימים נוגדת את הקונספציה הבדלנית של ספרי עזרא ונחמיה.¹⁹⁸

נזכיר כאן פרשה אחת בלבד, שהיא יוצאת מן הכלל, ובה מסתמנת מגמה בדלנית. ככל הנראה מחבר הספר, הכניס לחיבורו המקיף מסורת בדלנית כפי שהוא קיבל אותה ולא טרח לשנותה, זאת פרשת רוצחי המלך יואש.¹⁹⁹

זהותם הלאומית של רוצחי המלך יואש

תיאור הירצחו של המחלך יואש, שונה בכל אחת משתי הגרסאות אשר בספר מלכים ובספר דברי הימים. בספר מלכים כתוב:

"ויקמו עבדיו ויקשרו קשר, ויכו את יואש בית מלא היורד סילא.
ויוזבד בן-שמעת ויהוזבד בן-שמר עבדיו היכהו וימת, ויקברו אתו
עם-אבתיו בעיר דוד, וימלך אמציה בנו תחתיו" (מל"ב יב: 21-22)
לעומת זאת בעל דברי הימים גורס:

"...התקשרו עליו עבדיו בדמי בני יהוידע הכהן ויהרגהו על מטתו
וימת, ויקברוהו בעיר דוד ולא קברוהו בקברות המלכים. ואלה
המתקשרים עליו: זבד בן-שמעת העמונית ויהוזבד בן-שמרית
המואבית" (דה"ב כד: 25-26)

ניתן לראות שקיימים ארבעה הבדלים בין שתי הגרסאות:

- (א) שינויים קלים בשמות הקושרים והוריהם
- (ב) השתייכותם הלאומית של הורי הרוצחים
- (ג) יחוס הרוצחים לפי אב או אם

במחקר הביקורתי היו חוקרים שסברו שבעל דברי הימים הושפע מהרפורמות
הדתיות של עזרא.²⁰⁰ לפי דעה זו, הגרסה של דה"י מדגישה את הלכי הרוח
הבדלניים. חוקרים אחרים העלו את הסברה שהשינויים בשמות הקושרים, הן
הוכחה נוספת לתפישה האוניברסליסטית של בעל דה"י. לפי זה המחבר היה
סבור שגם עובדי המלך ממוצא עמוני ומואבי, יכלו לנקום את דמו של בני
יהוידע הכהן, כפי שעשו בדורות אחרים בני ישראל.²⁰¹ היו חוקרים שלא
ראו מספיק ראיות כדי להכריע בין שתי התפישות.²⁰² אני נוטה לקבל את
התפישה לפיה ספר דה"י נתחבר אחרי ספרי עזרא ונחמיה, ואיננו מושפע
מהם. אדרבא, תפישתו התאולוגית של בעל דה"י היא אוניברסאליסטית לגבי
הצטרפותם של הגרים, "נלויים" לתוך עם ישראל. עם זאת, נדמה לי שבמקור
שלפנינו, בעל דה"י אמצ' מסורת כדלנית, שמקורה בפירוש של מחבר מרובד
מאוחר של ס"ד, אשר הדגיש שהרוצחים שהתחילו את סדרת הרציחות במלכות
יהודה,²⁰³ היו סוג מואבי-עמוני, לפי יחוס אמאותיהם דווקא.²⁰⁴
פרט שכולט כנגד סיפורה של רות המואבית.

מחבר דה"י ראה במסורת הבדלנית, הוכחה ניצחת לשיטתו האוניברסאליסטית

ולכן לא ראה צורך לשנות אותה, שכן היא התאימה למגמתו הפרשנית.²⁰⁵ על כן, לפנינו מסורת שהיא בדלנית במקור, אשר נכנסה לחיבור ליבראלי כגורל מסורות אחרות, משום שלא התנגדה לתפישה האוניברסליסטית הכללית של מחבר דברי הימים.

כא. רשימות פסולי החיתון והאסורים לבוא בקהל

עוד בטרם נסכם את הדיון על המגמה הבדלנית כשאלת קשרי החתונה שבין ישראל לעמים ברובד הסיפורי שבמקרא, מן הראוי הוא שנעיין גם בחוקים האוסרים את נישואי התערובת כפי שמופיעים בתוך ספרי התורה. ואלו הם:

1. שמ' לד: 15-16

"פן-תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהן וזבחו לאלהיהם וקרא לך ואכלת מזבחו. ולקחת מבנותיו לכניך וזנו בנותיו אחרי אלהיהן והזנו את-בניך אחרי אלהיהן".

בחטיבת הפסוקים הנידונה (שמ' לד: 11-26) מפורטות אותן המצוות אשר היו נחוצות לדעת המחבר הקדמוני, לחידוש הברית בין עם ישראל ואלהיו.²⁰⁶ באיסור כריתת ברית עם עמי כנען (שמ' לד: 15-16), נמנים רק ששה עמים קדמונים. במקור זה חסר העם הגרגשי, אשר מופיע פעמים רבות ברשימה המתחלפת של שבעת העמים.²⁰⁷ דינים אלה נקשרו בסיפור של ספר שמות לגתירת לוחות הברית השניים למשה בהר סיני, בזמן שלפני הציווי של שמירת חגי ישראל.

מתוכן הכתובים אנו למדים שהנימוק המרכזי הוא החשש לזנות פולחנית. לפי זה קשרי החיתון האקסוגמיים, יביאו בהכרח לכריתת ברית דתית עם יושבי הארץ, אשר היו רגילים בעבודה זרה. קשר מסוכן זה יהפוך למוקש לבי ישראל אשר מטבע הדברים יתחילו להשתחוות לאלילים אחרים, דוגמת פולחן עגל הזהב

(שם' לב: 1-6). על כן עשויים ישראל לבגוד בברית שכרת ה' עם משה, ועם כל העם בהר סיני, ולא יקיימו את יעודם היחודי. במקומות אחרים בתורה (שם' כג: 23-24, דב' יב: 1-3, כ: 16-18) מופיעים ציורים של הריסה ושכירת כלי הפולחן (את הפסילים ואת המצבות) של שבעת עמי כנען. על מנת למנוע כל אפשרות של פגיעה בזהות הדתית של בני ישראל בארץ המובטחת. נדמה שהדבר היחודי במקור שלפנינו, הוא האיום הפוטנציאלי אשר קיים לפי הבנתם בנישואים עם עמי כנען הקדמונים. הם עשויים לגרום להשפעות בלתי רצויות, עם יהיו קיימים קשרים תרבותיים-דתיים משותפים. לכן, כשם שצריך לשכור ולהרוס את פסיליהם, כך צריך גם להימנע מקשרי החיתון איתם.²⁰⁸ לבסוף יש להעיר שהביטוי "וזנו אחרי אלהיהן" מזכיר לנו מאוד את דבריהם של הנביאים הושע וירמיהו, אשר אף הם ביקרו בחריפות את הזנות הפולחנית,²⁰⁹ ואולי מרמזים על זמן הכתיבה של המקור הזה.

2. ויקרא כא: 7-15

"אשה זנה וחללה לא יקח ואשה גרושה מאישה לא יקח כי-קדש הוא לאלהיו. וקדשתו כי-את-לחם אלהיך הוא מקריב קדש-יהיה-לך כי קדש אני-ה' מקדשכם. ובת איש כהן כי תחל לזנות את-אביה היא מחללת באש תשרף. והכהן הגדול מאחיו אשר-יוצק על-ראשו שמן המשחה... והוא אשה בבתוליה יקח. אלמנה וגרושה וחללה זנה את- אלה לא יקח כי אם-בתולה מעמיו יקח אשה. ולא יחלל זרעו בעמיו כי אני ה' מקדשו"

כתובים אלה אשר בספר הקדושה, נועדו להגביל את נישואיהם של הכהנים בישראל. לפיהם אסור לכהן הדיוט להינשא לאשה זונה,²¹¹ חללה ו/או גרושה (ויק' כא: 7). אולם, לכהן גדול, יש חומרא יתרה מפני שהוא לא יכול "לחלל את זרעו". על כן, עליו להתחתן עם אשה שתהיה "בתולה מעמיו" (ויק' כא: 14), כמובן שאסור לו לקחת אלמנה, גרושה, זונה או חללה. מכאן שהחובה

לכהנים להינשא בנישואים אנדוגמיים חלה בקפדנות יתרה על הכהן הגדול ואילו מיתר הכהנים לא דורשים שהכלה תהיה "מעמיו".²¹²

לפי קריאת פסוקים אלה כפשוטם, קשה להבין את ביקורתם החריפה של הנביאים יחזקאל ומלאכי כלפי הכהנים ההדיוטות בני זמנם. לפי טענתם, אותם הכהנים חיללו את קדשי ה', כאשר נשאו נשים נכריות (יח' מד:15-31, מל' כ:7 - ג:12). מסתבר שפרשנותם על הכתובים שלנו היתה מחמירה, והקישו מדרישת הכהן הגדול להתחתן עם אשה "מעמיו" לכל הכהנים. אולם, לא מן הנמנע שהם הבינו את המילה "מעמיו" במשמעות המצומצמת של בת כהן; למרות שהדרישה להתחתן עם בת ישראל, היתה בתוקף כלפי כל בני האוכלוסיה.

3. דברים ז:1-4

"כי יביאך ה' אלהיך אל-הארץ אשר-אתה בא-שמה לרשתה ונשל גוים- רבים מפניך החתי והגרגשי והאמרי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך. ונתנם ה' אלהיך לפניך והכיתם החרם תחרים אתם לא-תכרת להם ברית ולא תחנם. ולא תתחתן בם, בתך לא-תתן לבנו ובתו לא-תקח לבניך. כי-יסיר את-בניך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף-ה' בכם והשמידך מהר".

מקריאת כתובים אלו, אנו למדים שלדעתם של הסופרים הדברימים סיבת האיסור להתחתן עם שבעת גוי כנען, היתה חברתית ותאולוגית גם יחד. לפי תפישה זו הנכרים עשויים להסיר את לב בני ישראל אשר במקום להדבק באלהי ישראל, יתחילו להשתחות ולעבוד לאלהים אחרים. כתוצאה מהנישואים האקסוגמיים יפסידו בני ישראל את יעודם הרוחני להיות עם סגולה וקדוש. הם יבגדו בברית שנכרת בין ישראל והאלהים, בעוד שהאל היה נאמן לברית, ושמר אותו לאלף דור. מעניין הוא שט"ד רק הגביל את הנישואים האקסוגמיים לשבעת העמים אשר ישבו בתוך ארץ ישראל, ולא אסר על נישואי החוץ עם בני העמים השכנים כגון: מואב, אדום, ארם, עמון, מצרים והפניקים אשר תושביהם

התגוררו מחוץ לארץ ישראל. נדמה לי שהסיבה לכך היא שבמציאות ההיסטורית שבה נתגבשו הדינים האלה, בימי כתיבתם של סופרי ס"ד, הכירו היטב את המדיניות של קיום נישואים בין-לאומיים, כאמצעי לכריתת בריתות בין מדינות שכנות. הם ידעו על הנישואים המדיניים הרבים של המלכים האימפריאליים: דוד ושלמה, ושל יורשיהם המלכים של ישראל ויהודה. לא מן הנמנע שגם נסיכים, אנשי אצולה ופקידים במנגנון המלכותי בני תקופתם, התחתנו בנישואים אקסוגמיים. על כן גם אם היו חפצים בכך, לא תמיד יכלו לאסור את הנישואים עם אותם העמים השכנים.

ברם, נדמה לי שבמרוצת הדורות חלה החמרה הדרגתית, בגישתם של הסופרים הדברימיים, שכנן ניכרת מגמה בדלנית בסוף תקופת המלוכה. הנאמנות לאלהי ישראל, כורת הברית, דרש קפדנות יתרה על דרך המונולטריה, כדי שלא יקרה בממלכת יהודה מה שקרה בממלכת ישראל. מגמה זו, בעידוד התחזקותם של החוגים הכהנים הבדלניים מאז רצח עתליה בממלכת יהודה, יצרו תפישה של שנאת הזר, אשר אותו יש להחרימו. אם אי אפשר לקיים את האידאל האוטופי אז לפחות אסור להתחתן איתו, ולכרות ברית עם אליליהם.

4. דברים כג: 1-9

"לא-יקח איש את-אשת אביו ולא יגלה כנף אביו. לא-יבא פצוע -דכא וכרות שפכה בקהל ה'." לא יבא ממזר בקהל ה', גם דור עשירי לא-יבא לו בקהל ה'." לא-יבא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא-יבא להם בקהל ה' עד-עולם. על-דבר אשר לא-קדמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את-כלעם בן-בעור מפתור ארם נהרים לקללך... לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי-גר היית בארצו. בנים אשר-יולדו להם דור שלישי יבא להם בקהל ה'."

הטקסט שלפנינו הוא שונה משני הטקסטים הקודמים (שמ' לד: 15-16, ורב'

ד:1-4). השוני מתבטא גם גם בקונטקסט הכללי שבו הוא מופיע, וגם בסגנון ובתוכן הדברים.²¹³ בפרק שלפנינו, מובאות אותן הקטגוריות של אנשים אשר הינם פסולים לבוא בקהל ה'. לפי אחת ההבנות, ברית הקידושים איתם לא תופש וקשרי החיתון איתם אינם בתוקף חוקי. על כן הם דומים לקטגוריות פסולות אחרות, כגון: גילוי עריות, אנשים בעלי מום פיזי בתחום הפוריות (פצוע דבא וכרות שופכה), וממזרים (יליד שהוא תוצאה של יחסים אסורים בין אשת איש עם איש אחר שהוא לא בעלה).

ברשימה זו אסורים גם את העמוני והמואבי באיסור מוחלט,²¹⁴ כאשר הגימוק שניתן הוא של יריבות היסטורית.²¹⁵ כלפי האדומי והמצרי האיסור נשאר רק יחסי, והם מותרים לבוא בקהל ה' בדור השלישי. כנראה שהסיבה לכך היא הקרבה האתנית והשותפות היסטורית.²¹⁶ ראוי לציון העובדה ששבעת העמים לא נזכרו כלל, אולי משום שהטקסט הזה נכתב בתקופת המלוכה המאוחרת, אשר בה כבר לא היו כפרים או ערים עצמאיות של אותם גוי כנען הקדמונים בממלכת יהודה.

לשני המקורות שאותן הזכרנו בספר דברים יש להוסיף ולצרף גם את הכתובים הדבריים אשר מופיעים בסוף ספר יהושע (כג:6-11). כנאום שלפני מותו קורא יהושע לזקנים לשופטים ולשוטרים ומצווה עליהם "לשמור ולעשות את כל הכתוב בספר תורת משה" (יהו' כג:6). מסתבר שכיטוי זה שייך ללקסיקון של הרובדים המאוחרים של ס"ד. על מנת לקיים דברים אלה אסר יהושע לכני ישראל "לבוא בגוים האלה" (כג:7) ולעבוד עבודה זרה. בני ישראל חייבים להידבק בה' ולא להבא אותו (כג:8-11). שם מופיעה אזהרה חשובה ומעניינת:

"וחזקתם מאד לשמר ולעשות את כל-הכתוב בספר תורת משה... לבלתי-בוא בגוים האלה הנשארים האלה אתכם, ובשם אלהיהם לא-תזכירו ולא תשביעו ולא תעבדום ולא תשתחוו להם. כי אם-בה' אלהיכם תדבקו... כי אם-שוב תשובו ודבקתם ביתר הגוים האלה הנשארים האלה אתכם והתחתנתם בהם ובאתם בהם והם בכם. ידוע תדעו כי לא יוסיף ה' אלהיכם להוריש

הגוים האלה מלפניכם והיו לכם לפח ולמוקש ולשטט בצדיכם ולצננים בעיניכם עד אבדכם מעל האדמה הטובה הזאת אשר נתן לכם ה' אלהיכם".

לפי הכתוב הזה בני ישראל כבר חטאו בעבר בנישואי התערובת ("כי אם שוב תשובו ודבקתם בגוים האלה... והתחתנתם בהם"). עליהם לא לחזור ולהיכשל בחטא חמור זה, אחרת הם יהיו למוקש באדמה הטובה שנתן להם האל. כאן אנו רואים שוב את התפישה הדכרימית הדוגלת במונולטריה, ולפיה האל כרת ברית עם ישראל (יהו' כג: 16) שאסור להפר אותו ע"י עבודת אלילים. נישואי התערובת יביאו לעבודה זרה, וזהו המוקש שיגרום לאובדן הארץ הטובה, שהיא הנחלה שהנחיל ה' לבני ישראל.

5. ויקרא יח: 1-30

המקור האחרון שיש להתייחס אליו הם אותם הכתובים שנתחברו ע"י החוגים הכדלנים של ס"כ, אשר דנים בפסול הנישואים מסיבות מוסריות, אותם מכנים גילוי ערוה.²¹⁷ לפי המחבר הכהני קיים גבול גם בתוך המערכת האנדוגמית. לפיו אסור להתחתן בנישואים של קרבה משפחתית בדרגא ראשונה. נישואים אלה, היו נהוגים לפי דעתו בעמים הפגאניים, אשר התגוררו הן מחוץ לישראל, כדוגמת המצרים; והן בתוך הארץ כדוגמת עמי כנען.²¹⁸

סיכום

בסיכומי של דבר, ניתן לראות שקובצי הדינים המגבילים נישואים אקסוגמיים של כלל בני ישראל כתורה, מקורם בס"ד (דב' ז: 1-4; דב' כג: 1-9). ואילו הדינים שמקורם מס"כ (ויק' יח: 1-30; כא: 7-15) דנים באיסורי הנישואים של הכהנים; או של פגמים במהות ובתהליך קשרי החיתון. כמכלול התורה לא אוסרת את הנישואים עם כל עמי הארץ, אלא רק עם שכעת עמי כנען. כמו כן, קיים איסור מיוחד כלפי העמונים והמואבים "לכוא בקהל ה'", בצורה

מולחטת; וכלפי המצרים והאדומים קיים היתר בדור הנכדים. נדמה שהקו המרכזי לאיסור החיתון עם עמי כנען בטקסטים החוקתיים של ס"ד במציאות הקדומה, הוא עצם הכגידה כברית שכרת עם ישראל עם אלהיו. הנישואים עם אנשים פגאניים יביאו מטבע הדברים לחדירת פולחן אלים זרים בישראל ועזיבת עבודה ה'. במידה והיהודים יפסיקו לעבוד את אלהי ישראל, כי אז יפרו את הברית, ולא יקיימו את יעודם היחודי: להיות עם סגולה, עם קדוש, העם היחיד עלי אדמות אשר עובד את ה' והיא סיבת קיומו. אולם, במציאות של תקופת המלוכה המאוחרת, כבר שבעת עמי כנען חדלו להתקיים ואין פחד מאובדן הזהות הדתית. איסור החיתון התבסס אז על העוינות ועל השותפות היסטורית כפי שהחברה ראתה אותם בימים ההם.

אי אפשר שלא לציין שכתובים אלה שכתורה היו ידועים היטב לעזרא הסופר, והוא אף ליקט אותם, ארגן אותם מחדש ועשה שימוש בהם לפי צרכיו כדי להצדיק את השקפתו שהיא גם בדלגית, אך על בסיס נימוקים ביולוגיים ומוחלטניים שהם שונים במהותם לאלה שכתורה.

הערות לפרק א'

א. אבות האומה

- (6) על תקופת האבות בכללותה, ושאלת אמיתות הדמויות של אבות האומה ראה: א. מלמט; "ראשית האומה", תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב, (1969), עמ' 33-45. ח. רכיב; מבית אב לממלכה, ירושלים, (1981), עמ' 9-32.
- N. Gottwald; "Traditions about the Fathers and Mothers of Israel" The Hebrew Bible, A Socio-Literary Introduction, Philadelphia, (1985), pp 149-172
- T.L. Thompson; BZAW, The Historicity of the Patriarchal Narratives, New York, (1974), pp 17-51, 172-186, 196-297
- (7) א. מלמט; "ראשית האומה", תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב, (1969), עמ' 69-70.
- (8) לפי עצם הודעתו של אברהם לאבימלך בבר' כ:2,12 שרה היתה אחותו, כנראה מצד האב. וראה בפירוש של מ. ויינפלד; "ירידת אברהם מצרימה ולקיחת שרי לבית פרעה", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 95, 133-94. חז"ל זיהו את שרה עם יסכה בת הרן (בר' יא:29). לפי ההסבר של ר' יצחק בתלמוד הבבלי, מס' מגילה דף יד' ע"א, קראו לשרה בשם יסכה משום "שסכתה ברוח הקודש". ברם, שם מובא גם הסבר אחר למקור השם שרה, והוא: "שהכל סוכין כיופיה". רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, מס' מגילה, דף יד' ע"א כתב: "בני בנים הרי הם כבנים והרי היא בתו של תרח".
- (9) על הקשר שבין העיר חרן, לתחילת האומה העברית ראה אצל: א. מלמט; "ראשית האומה", תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב, (1969), עמ' 40-41. מ. ויינפלד; "תקופת האבות - רקעה ההיסטורית חברתי", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 89-91.
- (10) השוואה מעניינת של סיפורי אברהם שרה והגר על רקע תעודות נוזי ראה במאמרו של א. ספייזר; "האבות ורקעם החברתי", ההיסטוריה של עם ישראל, כרך שני, האבות, ירושלים, (1967), עמ' 80-81. וראה גם בספרה של P. Trible; "Hagar - The Desolation of Rejection", Texts of Terror, Philadelphia, (1989), pp 9-29
- J. Skinner; ICC, Genesis, Edinburgh, (1930), pp 288-289
- G. Von Rad; OTL, Genesis, London, (1963), pp 162-164, 185-189
- (11) על פי מדרש תנחומא, בסדר שמות, ביקש ישמעאל להחדיר "עבודה זרה" לביתו של אברהם. החשש מהשפעתו השלילית של ישמעאל - האח הכוגר - על

- יצחק הקטן והתמים, הוא הגורם המרכזי אשר הניע את שרה להרחיק אותו. לפי זה, מטרתה של שרה היתה לשמור על טהרת האמונה הישראלית. במדרש זה מדגישים שהשורש "צחק" מופיע במקרא במקום אחד עם קוננוטציה של עבודת אלילים. והשווה "ויקומו לצחק" בשמו' לב:6 בפרשת עגל הזהב. ראה עוד S. J. Teubal; "Sarah and Hagar: Matriarchs and Visionaries", *A Feminist Companion to Genesis*, ed. A. Brenner Sheffield, (1993), pp 235-250. וראה בפירושו של מ. ויינפלד; "גירוש הגר וישמעאל", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 135.
- (12) על פי תעודות האימוץ שנתגלו בעיר נוזי, ונכתבו במאה ה-17 לפנה"ס, אסור לגרש את האשה השנייה, כנראה ממוצא זר, אשר נלקחה בשל עקרותה של הראשונה, כאשר אשתו הראשונה הצליחה ללדת בן. על רקע זה ניתן להבין את תגובתו של אברהם שלא רוצה לגרש את הגר המצרית. וראה גם במאמרו של א. ספייזר; "האבות ורקעם החברתי", ההיסטוריה של עם ישראל, ב', האבות, ירושלים, (1967), עמ' 80-81.
- T.D. Alexander; "The Hagar Traditions", *Studies in the Pentateuch*, ed. J. Emerton, *SVT*, 41, (1990), pp 131-148
- (13) מגמה זו מודגשת עוד יותר בגרסתו של יוסף בן מתתיהו, בקדמוניות היהודים, ספר ראשון, סעיף 253. שם, אלעזר מספר ללכן, שאברהם "גדלו לבדו יורש כל נכסיו" והכוונה היא ליצחק "יוצא חלציו". ראה במאמריהם של H.C. White; "The Initiation Legend of Ishmael", *ZAW*, 87, (1975), pp 267-305
- M. Tsvat; "Hagar and the Birth of Ishmael", *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies*, New York, (1980), pp 53-76
- (14) י. אבישור; "סיפור אירוס רבקה ויצחק - המכנה הספרותי", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 152-153.
- (15) ג. גליל; "יחס בני נחור", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 145-146. במדרש ילקוט שמעוני, סדר "תולדות", פרשה כו', נאמר שרבקה "על ידי שהיתה בת כומרים לא היתה מקפדת על טינופת עבודה זרה", וזאת לעומת יצחק "שהיה בן קדושין". אולם, לנו נדמה שלפי התפישה המקראית הנישואים בין יצחק ורבקה היו אנדוגמיים ולא אקסוגמיים.
- (16) ראה בפירושו של E. Speizer; *AB*, Genesis, pp 24-25. ועיין גם א. רופא; מבוא לחיבור התורה, ירושלים, (1994), עמ' 30. א. מלמט; "ראשית האומה", תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב, (1969), עמ' 37-38.
- (17) א. רופא; מבוא לחיבור התורה, ירושלים, (1994), עמ' 78-79. שם הוא סבור שמדובר בתעודה עצמאית וקובע את הפרק כולו, לפי הכוחן הלשוני, לימי הבית השני. וראה גם א. רופא; "סיפור אירוס רבקה", אב"ש, א', (1976), עמ' 42-67. השווה עם פירושו של מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית,

- ירושלים, (1982), עמ' 151-152.
- (18) לפי גרסתו של יוסף בן מתתיהו, בקדמוניות היהודים, ספר ראשון, סעיף 252, אליעזר עבדו של אברהם, נאלץ להסביר ללבן הארמי, שיצחק הוא בנו של אברהם ועל כן אף הוא קרוב משפחה של לבן. המשתמע מדבריו הוא שהדאגה לנישואים אנדוגמיים, במסורת שמביא יוספוס, היתה משותפת גם למשפחתה של רבקה בת בתואל הארמי.
- (19) ראה בפירושו של א. ספייזר:
E.A. Speizer; AB, Genesis, New York, (1964), pp 24, 176-185, 216 וגם של מ. ויינפלד; ע"ת, כראשית, ירושלים, (1982), עמ' 169-168. והשווה עם בר' כר: 10. שם האיזור הכללי נקרא "ארם נהרים" והמקום הספציפי הוא "עיר נחור".
- (20) ג. ברין; "פרשת בכורחם של בני יעקב", סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב, (1994), עמ' 14-32, 66-72.
- (21) מ. ויינפלד; "הולדת יעקב ועשו", ע"ת, כראשית, ירושלים, (1982), עמ' 164-165. שם הוא כותב "מוטיב התאומים מכטא שניות העשויה לשקף את התפלגותה של יחידה אתנית לשתי יחידות". וראה גם R. S. Hendel; The Epic of the Patriarch, "Jacob and Esau", HSM, 42, (1987), pp 111-31.
- (22) לפי המסורת של יוסף בן מתתיהו, בקדמוניות היהודים, ספר ראשון, סעיף 265, עשו לקח את "עדה בת אילון ואת אהליבמה בת חשכון", והן היו "בנותיהם של מושלים בארץ כנען". גרסתו של יוספוס, שונה אף היא משתי המסורות הסותרות המופיעות במקרא, אולי בניסיון לפתור את הסתירה שבין המקראות של ספר בראשית. מ. ויינפלד; ע"ת, כראשית, ירושלים, (1982), עמ' 169.
- (23) השווה את הכתוב בבר' לו: 6: "וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו". לפי זה, עשו עזב לא רק את האומה העברית, כי אם גם את ארץ ישראל כאשר הלך לארץ אחרת.
- (24) לפי יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר ראשון, סעיף 266, יצחק היה צריך לצוות על גירוש הנשים שלקח עשו, אבל "החליט לשתוק" "משום שלא רצה להיות שנוא על בנו".
- (25) מחלה/בשמת בת ישמעאל מכונה גם "אחות נביות" (בר' כח: 9, לו: 1). במקרא אנו מוצאים בעוד מספר מקומות שמכנים את האשה ביחס לאחיה. השווה: א) רבקה אחות לבן (בר' כה: 20); ב) אלישבע בת עמינדב אחות נחשון (שמ' ו: 23); ג) תמנע אחות לוטן (דה"א א: 39); ד) צרויה ואביגיל אחות דוד (דה"א ב: 15-16). יש מפרשים שהסיבה ליחס דופן זה היא שמחלה ונביות היו אחים רק מצד האם. אולם, נדמה שהסיבה העיקרית ליחס החריג, בפסוקנו זה כמו בכל המקרים הנ"ל, היא שאחיה של האשה הנזכרת הוא דמות חשובה ומוכרת יותר לשומע הסיפור, מאשר דמות אביה של האשה. לדעתי יש

יסוד להניח שנביות היתה דמות מוכרת בתקופת היווצרות המסורת של כר' פרק כח'.

(26) במשל האחיות (יח' כג: 1-49), "אהליבה" מייצגת את ממלכת יהודה, ו"אהלה" מייצגת את ממלכת ישראל. ניתן להניח ששמות נשים אלה, בדומה לשם "אהליבמה", היו נפוצים בתקופת כתיבת המסורות הקדומות שבכר' כו: 34-35, לו: 1-19. מכאן אולי המקור לשיבושים במסירת שמותיהן של נשות עשו.

(27) E.A. Speizer; AB, Genesis, New York, (1964), p 279. והשווה עם מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 169.

G. Von Rad; OTL, Genesis, London, (1963), pp 337-341

(28) מגמה זו מדגישה המסורת של חז"ל המובאת במדרש תנחומא, סדר "תולדות", הוצאת זונדל, עמ' קיב'. שם כתוב: "עמד עשו ונטל מכנות כנען והיו הנשים מעשנות ומקטרות לעבודה זרה שלהם ונסתלקה הימנו שכינה מיצחק, והיה רואה יצחק ומצר". לפי הכנתם, כנות כנען הסירו את לבבו של עשו לעבודת אלילים והוא איבד את ישראליותו, ואביו היה מצטער ("נסתלקה הימנו שכינה מיצחק") על אוכדנו של עשו וזרעו בהמשך האומה העברית.

(29) על אדום והדואליות המקראית לגבי הערכת העם האדומי, בתור "אח" מצד אחד, ו"אויב" מצד שני, ראה בספרו של B. Dicou; Edom Israel's Brother and Antagonist, JSOTS, 169, Sheffield, (1994), pp 116-125

ב. דינה ושכם

(30) במחקר הביקורתי יש תמימות דעים בדבר היותה דינה קרבן של אונס.

G. Von Rad; OTL, Genesis, London, (1963), pp 324-329

E.A. Speizer; AB, Genesis, New York, (1964), pp 263-268

מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 169.

G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1994), p 310

דעה חריגה אך מעניינת, מציגה במאמרה L.M. Bechtel; "What if Dinah is not Raped? (Genesis 34)", JSOT, 62 (1994), pp 19-36 ויעקב חיפשו לקיים קשרים עם תושבי הקבע של כנען, המיוצגים ע"י שכם ואנשיו. לעומתם, שמעון ולוי, מייצגים את אותם בני ישראל אשר סלדו את קשרי החוץ עם תושבי כנען, ודאגו בעיקר על שמירת טהרת הזרע של השבטים.

וראה גם בספרו של C. Carmichael; Law and Narrative in the Bible, Ithaca, (1985), p 227

(31) גרסא מורחבת ומעניינת של פרשת דינה ושכם ניתן למצוא בספרות החיצונית. בספר היובלות, שהוא מעין מדרש על ספר בראשית כולו ועל הפרקים הראשונים של ספר שמות, בפרק ל', פס' 1-26, מוסיפים פרטים

ש"חסרים" במקרא, כגון היות דינה נערה בת שנים עשרה. שי להניח שמחבר החיבור הזה דגל בתפישה בדלנית מובהקת, והיא מתבטאת בהוספת מונחים של טומאה וטהרה, הבלטת הניגוד הקיים בין "זרע ישראל" מול "זרע הגוים". על פי התפישה המשפטית-תאולוגית של מחבר חיבור זה, מגיע עונש מוות לאדם אשר משיא את בתו ללא יהודי.

(32) הביטוי "כי נבלה עשה בישראל" הוא ללא ספק אנאכרוניסטי, משום שבתקופת דינה, ישראל לא היתה עדיין ישות אתנית מגובשת ומוגדרת בשם זה. ניב זה מעיד לכל הפחות, על העריכה הלשונית המאוחרת של הסיפור, אשר מקורה בחוגים השייכים לאסכולה הכהנית הבדלנית. המילה "נבלה" פירושה: אונן, מעשה זדון, עוולה ותועבה. אך יש לדייק ולציין שהמילה "נבלה" היא שונה מן המונח "זימה", שיש לו קוננוטציה של גילוי עריות (והשווה ויק' יח:17, כ:14 ריח' כב:11). המונח "נבלה" קשור לעתים קרובות לאונס האשה (בר' לד:7, דב' כב:21, שופ' יט:23-24, כ:10). הוראת הביטוי הוא שמעשה כזה אסור שיעשה בישראל (והשווה גם ביהו' ז:15, יר' כט:23 ושם"ב יג:12).

(33) הרמב"ן בפירושו לבר' לד:13 כתב ביקורת חריפה ביותר נגד שמעון ולוי: "אפס על שהרגו אנשי העיר אשר לא חטאו והראוי להם שיהרגו שכם לבדו... ואין עשו בני יעקב הצדיקים המעשה הזה לשפוך דם נקי...". גם ש.ר. הירש כתב בפירושו ביקורת מוסרית כלפיהם: "אילו הרגו את שכם וחמור ודאי היה הדין עמהם. אך הם לא חסו על אנשים חסרי מגן, המסורים בידם בלא כח. גדולה מזו: הם שדדו... לכך לא היתה כל הצדקה...".

(34) ל. אפשטיין טוען בספרו Marriage Laws in the Bible and the Talmud, Cambridge, (1942), p. 146 שאחד היסודות המנחים את החוק האנדוגמי הוא תחושת הבטחון מצד משפחת הכלה, שהנערה תקבל יחס נאה במשפחת החתן. לכן, אם הכלה תהיה "זרה" או "נכריה" בעמו של החתן, אין ערכות שיתיחסו אליה בצורה אוהדת. וראה עוד במאמרה של N. Graetz; "Dinah the Daughter", A Feminist Companion to Genesis, ed A. Brenner, Sheffield, (1993), pp 306-317

(35) ב. מלק; "שמעון ולוי אחי דינה - עיון במעשה שכם ובברכת יעקב לשמעון וללוי", מגדים, כג', (1995), עמ' 9-29. שם בעמ' 16 כותב: "אם נדייק נראה כי אין תוכחה על מעשה פסול מצד עצמו, אלא גערה על מעשה שנעשה בפזיזות מתוך סערת רגשות בלא בדיקה הגיונית וסקולה על מה שעלול להתרחש כתוצאה ממנה".

(36) בספר יהושע פרק ט' מובא סיפור ערמתם של הגבעונים אשר מתיחסים לחוויים (יהו' ט:7). בדומה לאנשי שכם (בר' לד:2) בפרשת דינה, שמעון ולוי בערמה הרגו את אנשי שכם. אף בספר יהושע הגבעונים מרמים את המנהיג הישראלי כדי שכני ישראל לא ישמידו אותם, כאשר יתבצע הכיבוש. נדמה

שהסיפור בספר יהושע משלים את פרשת דינה לפי הכלל "מידה כנגד מידה".
לכן יש יסוד להניח שפרשת שכם ודינה נכתב ע"י סופרים כהנים כדלניים
בתקופה מאוחרת, כתגובה למסורת הקדומה של יהושע ט'.
(37) במדרש תנחומא, פרשת "וישלח", סימן ד', כתוב: "ותצא דינה בת לאה
ולא בת יעקב היא? תלאה הכתוב באמה. מה לאה יצאנית, אף זו יצאנית.
רש"י בפירושו לפסוק כתב: "... על שם יציאתה נקראת בת לאה, שאף היא
יצאנית היתה".

(38) כדברי המדרש: "בקשה לראות ונראית, שנאמר 'וירא אותה שכם בן
חמור'" (תנחומא, פרשת "וישלח", סימן ד'). ניתן להשוות את פרשת דינה
ושכם עם הסיפור האכדי המיתולוגי של אנליל אשר התחתן עם סוד, אשר להם
קוי דמיון רבים. וראה במאמרו של M. Civil; "Enlil and Ninlil: The
Marriage of Sud", JAOS, 103, (1983), pp 66-43

ג. ראובן ובלהה

(39) E.A. Speizer; AB, Genesis, New York (1964), pp 273-275
G. Von Rad; OTL, Genesis, London, (1963), pp 334-336
מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 196.
(40) מ. ויינפלד; "וישכב את בלהה פילגש אכיו", ע"ת, בראשית, ירושלים,
(1982), עמ' 199. ג. ברין; "פרשת בכורתם של בני יעקב", סוגיות במקרא
ובמגילות, תל אביב, (1994), עמ' 66-72. ועיין כתלמוד בבלי, מס' שבת, דף
נה, ע"ב.
(41) משנה, מס' מגילה, פרק ד', משנה י'.

ד. יהודה בת שוע וחמר

(42) G. Von Rad; OTL, Genesis, London, (1963), p 350.
E.A. Speizer; AB, Genesis, New York, (1964), pp 297-300
G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1994), pp 363-369
D.B. Redford; A Study of the Biblical Story of Joseph, SVT, 20,
Leiden, (1970), pp 16-17
מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 212-213.
U. Cassuto; "The Story of Tamar and Judah", Biblical and Oriental
Studies, vol 1, Jerusalem, (1973), pp 29-40
(43) נדמה שיש להבין את תאור היותה אשת יהודה "בת - איש - שוע" בספר

בראשית, במשמעות של "בת אצולה", אשה מכובדת מהאריסטוקרטיה של העיר הכנענית עדולם. פירוש זה מבוסס על הכתוב ביש' לב:5. שם כתוב: "לא יקרא עוד לנבל נדיב ולכילי שוע". במקבילה בדה"ב:3 נאמר שהיתה "בת שוע" (דה"א ב:3). מסתבר שהכתוב כבר' לח:1 כולל תוספת מאוחרת שנכתבה בתקופה שבה המילה "שוע" לא היתה כבר שימושית, או שהעורכים לא ידעו את משמעותה המקורית.

(44) לפי דין המשנה, מס' מגילה, פרק ד', משנה י', "מעשה תמר נקרא ומתרגם". כלומר, שחכמי המשנה חששו שמא הפרק אינו ראוי לקריאה בפומבי, מפני שתוכן העיניינים יכול לפגוע בדמותו של יהודה. אולם, בסופו של דבר, פסקו חז"ל שמותר לקרוא אותו ולתרגמו. לדעתם, יכול הציבור לשמוע ולהבין מה שכתוב בטקסט העברי. ואילו מעשה ראובן ובלהה, לא זכה לאותו היחס. נדמה שכך רמזו שמעשהו של ראובן, היה חמור הרבה יותר מזה של יהודה.

(45) במחקר הביקורתי היו שסברו שתמר היתה כנענית. ראה למשל ש. יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 296. וראה גם: E. Speiser; AB, Genesis, (1964), p 300. פרט מעניין הוא שמחבר דברי הימים שחי בתקופת שיבת ציון, מרבה לפרט את רשימות היחס של צאצאי יהודה ותמר, בני פרץ וזרח ובמיוחד צאצאי חצרון בן פרץ. רק לקראת סוף רשימת בני יהודה, הוא מזכיר בקיצור את צאצאי שלה, בנם השלישי של יהודה ובת שוע הכנענית.

(46) לפי המדרש, בראשית רבא, סדר "וישכ", פרשה פה', סימן ד', הסיבה למותו של ער היא: "שהיה חורש בגנות ומערה לאשפות". נדמה שחז"ל רמזו בדבריהם על פגם חמור של ער ככור יהודה, בהמנעותו מפריה ורביה ע"י סיוס לקוי ביחסי המין, כדי שהאשה לא תתעבר. ראה גם את פירושו של א. מירקין, שם, כחלק ד', תל אביב, (1958), עמ' 36-37. רש"י בפירושו על פסוק זה כתב: "היה ער משחית זרעו כדי שלא תתעבר ויכחיש יפיה".

מ. גרינברג, ראה במותם של ער ואונן רתיעה מסוימת מחובת מצוות היבום: "A certain reluctance is evidenced concerning the performance of levirate (Gen 38)...". M. Greenberg; Studies in the Bible and Jewish Thought, Philadelphia, (1955), p 127 וראה גם בספרו של

R. Westbrook; "The Law of the Biblical Levirate", Property and the Family in Biblical Law, JSOTS, 113, Sheffield, (1991), pp 69-89

N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), p 266

(47) במחקר המקראי הועלתה ההשערה לפיה גיבורי הסיפור מסמלים יסודות אתניים שבטיים. לפי שיטה זו, בסיפור שלנו מסמלים קשרי החיתון את הערבוּכיה של יסודות משבטי ישראל, עם קבוצות אתניות נכריות אשר היו קרובות מבחינה גאוגרפית לנחלת יהודה בתקופת ההתנחלות. לפי זה, מותם של

ער ואונן מרמזים על היעלמות כתי אב שלמים משכט יהודה, כההליך ההתערבות עם העמים הכנענים שבשפלת יהודה. ועיין בפירושו של מ. ויינפלד, ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 213.

(48) לגבי משמעות המונח "קדשה" ראה

M.I. Gruber; "The Hebrew Qedesah and her Canaanite and Akkadian Cognates", The Motherhood of God and other Studies, Atlanta,

N. Sarna; JPS, Genesis, של וגם ראה בפירושו של (1992), pp 17-47. Jerusalem, (1989), p 269

נכריה. בראשית רבא, סדר "וישב", פרשה פה', סימן י'; מביאים מסורת בשם ר' מאיר שלפיה "תמר בתו של שם היתה". נדמה שהתכוונו לכך שהיא היתה

מצאצאיו של שם, ולא בתו ממש. ועיין בפירושו של א. מירקין, שם, בעמ' 42. אף יותר מזה, טען ר' מאיר שהיא היתה בת כהן, וזאת הסיבה לפיה ביקש

יהודה עונש שריפה, בהתאם לכתובים בויק' כא:9. מסורת מדרשית אחרת, שם, כסימן ו', מבחינה בין שתי נשים שכאו מתמנה: "אחת גויה שנשאה

לשמשון", והשנייה היא "תמר שממנה יצאו מלכים לישראל".

(49) במדרש, בראשית רבא סדר "וישב", פרשה פה', סימן ב', פרשו את המלים "וירד יהודה" כירידתו המוסרית של יהודה, שמקורה בנישואי התערובת שלו:

"ירידה היא לו שנשא לגויה. ירידה היא לו שקבר את אשתו ובניו".

(50) כך היא גם דעתו של ר' אלעזר במדרש, בראשית רבא, סדר "וישב", פרשה פה', סימן ב'. וראה לעיל הערות 45, 48.

(51) כל הלאומים שנזכרו כמכוון בספר בראשית, על יד שמות של אנשים "חריגים", מופיעים כרשימות העמים האסורים לקשרי חיתון, או שצריך

להורישם מאדמותיהם כגון: "מצרי", "חוי", "כנעני" (וראה ב-שם' לד:11; דב' ז:1-7; כג:4-5; שופ' ג:5-6; עז' ט:1. והשווה עם שם' ג:17;

לג:2; יהו' ג:10; כד:11). פרט זה כולט במיוחד עם אנחנו משווים אותו עם הציונים של האנשים החריגים בספרי דברי הימים שכללו עמים כגון: "ארמים"

ו"ישמעאלים". ועיין בספרה של ש. יפת; אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 297.

•

ה. עמרם ויוכבד

(52) נ. סרנה; ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 27. י. אמית; "ויהי איש אחד... ושמו...", ב"מ, כו', (1981), עמ' 388-399, במיוחד "משה" עמ' 395-396. י. אבישור; ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 27.

M. Noth; OTL, Exodus, London, (1962), pp 24-26

B.S. Childs; "The Birth of Moses", JBL, 84, (1965), pp 109-122

- B.S. Childs, OTL, Exodus, London, (1974), pp 21-23
 E. Fox; Now These are the Names, New York, (1986), pp 15-21
 G.W. Coats; Moses, JSOTS, 57, Sheffield, (1988), pp 43-48
 G. Davies; Israel in Egypt, JSOTS, 135, Sheffield, (1992) pp 86-117
 J.I. Durham; WBC, Exodus, Texas, (1986), p 15 (53)
 J.C. Rylaarsdan; IB, Exodus, New York, (1953), pp 857-858
 C. Cohen; "The Legend of Sargon and the Birth of Moses", JANES, 4, (1972), pp 46-51
 (54) כתלמוד הבבלי, מס' תענית, דף ל' ע"ב דרשו חז"ל: "טו' באב מאי היא? (=מהי הסיבה שלפיה הוא נחשב כיום טוב?) אמר רב יהודה אמר שמואל: יום שהתורו שבטים לבוא זה בזה". אולם, האמוראים מייד סייגו את דבריהם בטענה שהנישואים בין השבטים, הותרו רק לדור המדבר של בנות צלפחד, כדבריהם: "דבר זה לא ינהג אלא בדור זה".

ו. אהרן ואלישבע

- (55) ג. גליל; "כהונה ומלוכה במגילות היחוסין של בית אהרן", ב"מ, ל', (1985), עמ' 172-168. וראה גם בפירושו של ג. גליל; "מגילות היחוסין של בית אהרן", ע"ת, שמות, ירושלים, (1984), עמ' 55-56.
 (56) הבלטת יחוס בני אהרן בתוך רשימת בית לוי (שמ' ו: 13-30), ניכרת גם בניסוח החרגי: "ויקח פלוני את אלמונית לו לאשה ותלד לו את פלוני", אשר תואם את התפישה הבדלנית. לפי דעתם, יש להקפיד על תהליך תקין של כיצוע הנישואים. אולם, בני לוי האחרים זכו באותו מקור גנאלוגי לניסוח פשטני יותר, בסגנון: "בני פלוני, אלמוני".
 (57) בספר שמות יש פירוט רב של צאצאי בית אהרן, במיוחד בהשוואה לרשימה המקוצרת שמופיעה בספר דברי הימים (דה"א ה: 27-29). שם כולט במיוחד את חוסר איזכורו של משה בן עמרם. נדמה שיש לראות בחוסר האיזכור הזה פגיעה ביוקרתם של משה ובני בניו, אשר היתה תוצאה ישירה מנישואי החוץ של משה עם ציפורה המדינית ועם האשה הכושית. גם הנוסחה "ואלה תולדות אהרן ומשה" (במ' ג: 1-4), מפרטת רק את תולדות אהרן בלבד. אמנם ניתן לתרץ שאהרן היה הבכור, ולכן עליו להופיע לפני משה. או גם שבני אהרן הכהנים שמרו בקפדנות את רשימות היחס שלהם, דבר שלא נשתמר מבני בניו של משה. אך נדמה לי שעורכי רשימות היחס היו כהנים, בעלי תפישה בדלנית. הם הסתייגו מאוד מנישואי החוץ של משה הנביא, ועל כן גרמו להשמטה מכוונת של צאצאי משה, תוך כדי הבלטת בני אהרן.

ז. אלעזר בן אהרן ובת פוטיאל

(58) בתלמוד הבבלי, מס' סוטה, דף מג' ע"א, זיהו את פוטיאל גם כצאצא של יוסף בן יעקב, וגם כצאצא של יתרו המדיני חותן משה. מסקנה זו של חכמי התלמוד היא תגובה חריפה כנגד תפקידו של פנחס הכהן כמשוח מלחמה, כפי שהוא מצטייר בפסוק בכמ' לא:6. בתלמוד הביאו בריתא שנועדה להסתייג מדימויו של פנחס כגיבור מהודר: "לא לחינם הלך פנחס למלחמה, אלא להיפרע דין אבי אמו. שנאמר "והמדנים מכרו אותו אל מצרים". לפי דברי התלמוד פנחס יצא למלחמה בצורה קנאית כדי למחוק את יחוסו הפגום, משום שהוא היה בנם של אלעזר ובת פוטיאל. לאחר בירור כוונת אותה הבריתא, טענו האמוראים את מסקנתם: "אי אבוה דאימיה מיוסף, אימיה דאימיה מיתרו". כלומר, אם אבי אמו - של פנחס - מיוסף, אם אמו מיתרו.

(59) עיין בפירושו של ר. צדוק; ע"ת, שמות, ירושלים, (1984), עמ' 50. והשווה את דברי התלמוד הבבלי, מס' סוטה, דף מג' ע"א: "ראיתם בן פוטיאל זה (הכוונה לפנחס), בן שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה".

(60) על משמעות השם פנחס, ומקורו המצרי ראה בפירושו של P. J. Budd; WBC, vol. 5, Numbers, Texas, (1987), p 280

ח. שלמית בת דברי והאיש המצרי

(61) לפי ג. גליל; ע"ת, ויקרא, ירושלים, (1984), עמ' 177, סיפור המקלל הוא שילוב של שני מרכיבים: הראשון הוא חטיבת הפסוקים מ-15 עד 22, אשר מהווה לקט של חמישה ציוויים בנושא הפגיעה באלהים, והשני הוא המרכיב הספרותי הכולל את הפסוקים 10 עד 14 ו-23.

(62) ראה J. Hartley; WBC, Leviticus, Texas, (1987), p 403

(63) רש"י בפירושו על הפסוק, התייחס בלעג ובזלזול לדמותה של שלמית. על פי דעתו היא היתה פטפטנית: "בת דברי", ולכל אדם היה שואל "מה שלמך?", ומכאן שמה "שלומית". לפי שיטתו, עצם היותה שלמית אשה "פטפטנית" גרם לקלקול במצבה האישי, כלומר לנישואי התערובת. בפירוש זה ניכרת התנגדותו הנחרצת של רש"י לנישואים האקסוגמיים, בדומה ליתר חכמי ימי הביניים. על כן אין פלא שהוא הציג את דמותה של שלמית, בתור אשה זונה ופטפטנית. לטעמו מטרת הטקסט המקראי הזה, היתה להדגיש שהצאצא של בני הזוג המעורב לא היה לגמרי ישראלי, למרות היות אמו אשה יהודיה. זאת החמרה נוספת על ההלכה הנורמטיבית של חז"ל. וראה לעיל הערות 67 ו-68.

(64) תודתי למורי הרב פרופ' ד. וייסברג, אשר הסב את תשומת לבי על

הניסוח החריג שכתובים אלה (ויק' כד:10-23). בסיפור המקלל לא נאמר שהאיש המצרי לקח את שלמית לאשה, כפי שהיינו מצפים מהניסוח הלשוני המקובל במקרא כאשר לקיום הנישואים. דהיינו: "כי יקח איש אשה..." (דב' כב:13). נדמה שבכך רמז המספר, שהיה כהני בדלני לפי השקפתו, שיחסי שלומית והאיש המצרי, נחשבו לקשרי בעילה בלבד. כדומה לכך אנו מוצאים את הביטוי התלמודי: "גוי הבא על בת ישראל" (מס' קידושין, דף סו' ע"ב).

מסתבר שבכוונה השתמשו העורכים/המחברים בניסוח מעורפל זה, כדי לשלול כל אפשרות של הקמת תא משפחתית לגיטימית בישראל, ע"י אנשים מעמים שונים. שאלה מעניינת שאין לה פיתרון בטקסט המקראי היא: איך החברה הישראלית התייחסה לצאצאים של נישואי התערובת, או אל בני הזוג הלא-ישראלים? נדמה שקשה לתת מענה לשאלה זו על סמך ידיעותנו מן המקרא. בפרשה סיפור המקלל אנו רואים התייחסות לא טובה כלפי הצאצא של הזוג המעורב. אולם, ייתכן שזאת רק השקפתם של המחברים הבדלנים.

(65) ראה במאמרו של J. Weingreen; "The Case of the Blasphemer של Leviticus XXIV 10 ff", VT, 22, (1972), pp 118-123

(66) גם בסיפור מותם של נדב ואביהו (ויק' י:1-7) אנו מוצאים מבנה ספרותי דומה. אולם, שם אלהים העביר את הוראת הדין לאהרן ולא למשה (ויק' י:8-11). והשווה עם הפרשיות הדומות שנמצאות בתורה (במ' ט:6-14, כז:1-11, בהם המבנה הסיפורי הוא דומה מאוד לבמ' טו:32-36 ולויק' כד:10-23). בכל אותם המקרים לא היה תקדים משפטי, והדין ניתן ע"י הסמכות הדתית העליונה ביותר; אלהים ממש.

(67) לפי התלמוד הבבלי, מס' קידושין, דף סו' ע"ב, ומס' יבמות, דף מה' ע"א: "גוי הבא על בת ישראל, הולד כשר". המשמע מכך הוא שלפי אותה תפישה מטרילינארית של חכמי התלמוד, אין למעשה פגם ביהדותו של צאצא מאם מוצא יהודי ואב ממוצא נכרי. אולם, מסתבר שלפי החוק המקראי בסיפור המקלל, השייכות ללאום הישראלי עוברת בעיקר מאב לכן, בצורה פטרילינארית. עובדת היותה אמו ממוצא ישראלי, לא הספיקה לקביעת מעמדו כאזרח.

(68) פרשני ימי הביניים נחלקו בדעותיהם לגבי השתייכותו של בן שלמית לבני ישראל. רש"י ורמב"ן סברו שאותו האדם התגייר. הם טענו שלמרות קביעת התלמוד, שגוי הבא על בת ישראל הולד כשר; בכל זאת האדם היה פגום לכהונה וליחוס. לדעת אבן עזרא, אבי המצרי של אדם, כלומר בעלה של שלומית, הוא אשר התגייר, ועל כן הולד היה כשר לחלוטין. נדמה שחז"ל התקשו מאוד לפרש את הטקסט המקראי הזה, הן מבחינה חוקית והן מבחינה תאולוגית, שכן בימיהם של חז"ל כבר השתשרה השיטה המטרילינארית, בעוד שבמקרא היה מקובל העיקרון הפטרילינארי.

(69) עיין בתלמוד הבבלי, מס' סנהדרין, דף נו' ע"א. וראה במאמרו של D. Livingston; "The Crime of Leviticus XXIV 11", VT, 36, (1986), pp

(70) ראה בספרו של H. Brichto; The Problem of "Curse" in the Hebrew Bible, Society of Biblical Literature and Exegesis, Philadelphia, (1963)

(71) ייתכן שהמלים "כגר כאזרח" הוכנסו ע"י עורך מאוחר, בתור תוספת הסבר, שמקורה בתקופת שיבת ציון, בה התלבטו מאוד במעמדם החוקי של הגרים הרבים שנילוו אל ה' והסתפחו לנחלת ישראל. והשווה עם דה"ב פרק כב'.

ט. מעשה פנחס - זמרי בן סלוא וכזבי בת צור

(72) לפי סברתו של י. מילגרום; ע"ת, במדבר, ירושלים, (1984), עמ' 153, ייתכן שהזנות אשר בטקסט המקראי היא בעיקר זנות פולחנית. גם המונחים הבאים אחר כך: "ויצמד...לבעל פעור" מרמזים על אותם הזיווגים שנעשו בטקסים מיניים שהיו קשורים לפולחנו של בעל פעור. השווה עם דברי הנביא הושע (ט:10), אשר מזכירים את המונחים "וינזרו" ו"יהיו שיקוצים באהבם". אולם, רש"י בפירושו על המלים "והסירה את שמלת שביה" (דב' כג:13), טוען "שהנכרים בנותיהם מתקשטות במלחמה כשביל לזנות אחרים אחריהן". לשיטתו, הזנות היתה טקניקה מלחמתית "מקובלת" אצל הנכרים בתקופת המקרא. עיין גם בפירוש של י. מושקוביץ; ד"מ, במדבר, ירושלים, עמ' שיג'.

(73) על מלאכת הרכבת הסיפור עיין בפירושו של:

P. Budd; WBC, v 5, Numbers, pp 275-279. שם הפניה לבבליוגרפיה.

(74) ראה P. Stern; "Of Kings and Moabites: History and Theology in

2 Kings 3 and the Mesha Inscription", HUCA, 64, (1993), pp 1-14

(75) תודתי למורי הרב פרופ' דוד וייסברג, אשר הסב את תשומת לבי לכך שדמותו של שמשון במספר פרשיות במקרא היא של אדם מעורער בנפשו, אשר מגיב באימפולסיביות רבה מדי. השווה את תפקידו בבר' מב:24, ובבר' מט:18 נוסף על הכתובים בפרשת דינה ושכם. לא מן הנמנע שדמותו הכלתי-יציבה של שמעון, נמשכה גם בפרשת מעשה פנחס, אך כאן בהיפוך גמור בכל הנוגע לנישואי תערובת.

(76) נדמה שעל מעשהו של פנחס מבוסס הדין הידוע מן המשנה, מס' סנהדרין, פרק י', משנה ו': "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו". לפי זה, רשאים להרוג את האדם החוטא במקום המעשה. והשווה את המאמר בתלמוד הבבלי, מס' ברכות, דף נח' ע"א. שם, ר' שילא מעניש במלקות, כלי רשות השלטון, יהודי שבעל אשה נכריה. ועיין גם בדברי הרמב"ם בספר המצוות, מצווה "לא תעשה", מס' נב'.

(77) לפי המסורת שבספר תה' קו:28-30 פנחס הוא רק התפלל לעצירת המגפה,

כלי שנצטרך להרוג כל אדם. והשווה גם עם מסורות אחרות של אותו ארוע במקומות אחרים כמקרא והן: הושע ט:10, דב' ד:3 ויה' כב:17.
ועיין בפירושו של P.J. Budd; WBC, vol. 5, Numbers, p. 277 (78) ברשימת הכהנים המופיעה בדה"א ה:27-41, נמנים כל הכהנים כצאציו של פנחס בן אלעזר. מסתבר, שהציון של נתינת הכהונה לצאצאי פנחס בן אלעזר, ולא לצאצאי איתמר, מתאימה לתפישה המקובלת בתקופת שיבת ציון; אשר מדגישה שהכהנים שעתידים לקום לישראל יהיו מבני צדוק, מזרעו של פנחס. גם הנביא יחזקאל דגל בתפישה דומה (ועיין יח' מד:15), והשווה גם ברשימת היחוסין של עזרא (ז:1-6). לכן, הנימוק שהכהונה ניתנה לצאצאי פנחס לעולם, משרת את טענתם של הכהנים הבדלנים של תקופת שיבת ציון.
(79) חז"ל, אשר אף הם דגלו ברוכס בהשקפה דתית בדלנית, לא ראו בעין יפה את העובדה שפנחס לקח את החוק לידיים, ובפתאומיות הרג שני בני זוג, בלי שום תהליך משפטי מסודר. ועיין בתלמוד הירושלמי, מס' סנהדרין, דף כח' ע"ד. בתלמוד הבבלי, מס' סוטה, דף מג' ע"ב, ציטטו האמוראים מדרש ידוע: "הלא שבטים מבזים אותו: ראיתם בן פוטי זה, בן שפיטם אבי אמו עגלים לעבודה זרה יהרוג נשיא מישראל". והשווה בתלמוד הבבלי, מס' סנהדרין, דף פכ' ע"ב; ובמדרש, במדבר רבא על פסוק במ' כה:5. נדמה שחז"ל התכוונו בדבריהם להדגיש את הפרדוקס שדווקא בן של נישואי תערובת, מהר להרוג ישראל - זמרי בן סלוא - שלא היה פגם ביחוסו המשפחתי. ועיין במאמרו של S.C. Reif; "What Enraged Phinehas? A Study of Numbers 25:8", JBL, 90, (1971), pp 100-108
(80) המסורת שאנו מוצאים בדה"א ט:20, אשר לפיה שמרו בית פנחס על שערי הלויים, תומכת בסברה שהועלתה בספרות המחקרית, ולפיה בית פנחס, היתה אחת מקבוצות הלויים שהפכו לכהונה בתקופת שיבת ציון. לשם כך היו נאלצים להוכיח את טוהר יחוסם.
(81) י. מילגרום; ע"ת, במדבר, ירושלים, (1984), עמ' 153, העלה סברה לפיה "חילופי מואב במדין אפשר לתרץ בנסיבות גיאופוליטיות". הוא מפנה את תשומת הלב לכתוב שכדב' ד:7, וכן הוא קורא את הציון "בנות מואב" במשמעות של "בנות ארץ מואב". בציון הגאוגרפי "מואב" הוא מכליל את כל אותם החבלים של אדמות אשר בהם ישבו עמים שונים כגון המדיינים. אולם, לא רק שהעדויות הפנים-מקראיות איננה תומכת בדעה זו, אלא שגם העדויות החוץ-מקראיות, מתעודות נאו-אשוריות ונאו-בבליות יודעות להבחין היטב בין מואב ובין אדום בכל התקופות. וראה כמאמרו של W. Horowitz; "Moab and Edom in the Sargon Geography", IEJ, 43, (1993), pp 151-156

י. נישואי בנות צלפחד לבני דודיהן בתוך השבט

- (82) סניט טוען במאמרו: "The Daughters of Zelophehad" N.H.Snaith, VI, 16, (1966), pp 124-127. שמטרת הסיפור היא להסביר איך הצליח שבט מנשה, להתנחל באותם המקומות שבעבר הירדן. סימוכים לכך הוא מוצא בכך ששמותיהן של בנות צלפחד, מופיעים כשמות ערים בעבר הירדן: נועה (יהו' יט:13), חגלה (יהו' יט:6), תרצה (יהו' יב:24) ומחלה (דה"א ז:18).
- (83) צ. בן ברק; "פרשת בנות איוב", א"י, 24, תשנ"ד, עמ' 41-48.
- A. Sterring; "The Will of the Daughters", A Feminist Companion to Genesis, ed A. Brenner, Sheffield, (1993), pp 88-99
- (84) בנושא ירושת אדמות ע"י הבת בחוקי המזרח הקדום ראה צ. בן ברק; "פרשת בנות צלפחד בזיקה לתעודה חדשה מנוזי", שללמ"ה, ג', (1979), עמ' 123-116.
- J. Paradise; "A Daughter and her Father's Property at Nuzi", JCS, 32, (1980), p 189
- Z. Ben Barak; "Inheritance by Daughters in The Ancient Near East", JSS, 25, (1980), pp 22-33
- (85) לפי רשימת היחס שבדה"א ז:14-19, מכיר אבי צלפחד היה אף הוא צאצא מנישואי תערובת, שכן אביו היה מנשה בן יוסף ואמו פילגשו הארמיה.
- (86) ראה בפירושו של י. מילגרום; "נספח לפרשת בנות צלפחד", ע"ת, במדבר, ירושלים, (1984), עמ' 207.
- (87) בספר יהושע, העורך של הרוכז הכהני, הדגיש את העובדה שאלעזר הכהן ויהושע בן נון, אכן קיימו את ההבטחה (יהו' יז:4) אשר ניתנה לבנות צלפחד במדבר ע"י משה, כפי שציווה אותו אלהים. ועיין בפירושו של ג. גליל; ע"ת, יהושע, ירושלים, (1986), עמ' 166.
- (88) דעה חריגה במחקר המדעי היא דעתו של ש. ליונשטאם; "בנות צלפחד", א"מ, ב', טו' 171-170. שם הוא מייחס את הפרשה לתקופה הקדם-מלוכנית. הדעה המקובלת במחקר הביקורת היא שהפרשה שייכת ל-ס"כ. ראה M. Noth; OTL, Numbers, London, (1968), p.211 וגם.
- B. Levine; "Late Language in the Priestly Source", Eight World Congress of Jewish Studies, Jerusalem, (1983), pp 69-82
- (89) ראה בפירושו P. Budd; WBC, vol. 5, Numbers, pp 299-301
- (90) ראה במאמרו של J.A. Loader; "Of Barley, Bulls, Land and Levirate", Studies in Deuteronomy, VI, Leiden, (1994), pp 123-138
- (91) יש לציין שירבעם בן נבט נקרא ע"י ההיסטוריוגרפיה המקראית כתור "בן אשה אלמנה". בספרות האומינות שבתרבות האכדית, אוכף השלטון - האוסורפטור - נקרא אף שם "בן אשה אלמנה". בספר איכה, המחבר מתאר את איבודן האדמות במלים "נחלתנו נהפכה לזרים בתינו לנכרים... יתומים היינו אין אב, אמותינו כאלמנות" (איכה ה:2-3).

- (92) ראה במאמרו של J. Weingreen; "The Case of the Daughters of Zelophehad", VI, 33, (1966), pp 518-522
- (93) ראה במאמרו של E. W. Davies; "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage", VI, 31, (1981), pp 138-144
- (94) המסורת שמביאים בדה"א כג: 22 היא מעניינת לאור העובדה שבפרשה הקדומה של בנות צלפחד (במ' כז: 1-7) מופיע אלעזר הכהן כמנהיג ראשי ליד משה. ואילו בפרשה המאוחרת (במ' לז: 1-12) אלעזר הכהן כבר לא מופיע.

יא. ההתנגדות לנישואי החוץ בספר יהושע

- (95) ד. כהן צמח; "הצו 'החרם תחרימם' ומקומו בחוקי התורה", ע"ת, דברים, תל אביב, (1994), עמ' 156.
- A. Malamat; "The Ban in Mari and in the Bible", Proceedings of the Ninth Meeting of Die Ou testamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika, (1966), pp 40-49 ראה גם א. מלמט; "החרם במארי והמקרא", ספר קויפמן, ירושלים, (1960), עמ' 149-151. על התפתחות מונח החרם במקרא ראה ערך: M. Greenberg; "Herem", Judaica, v 8, (1971), c 345-50
- S. Gewirtz; "Jericho and Shechem. A Religio-Literary Aspect of City Destruction", VI, 13, (1963), pp 52-53
- (96) על מצבת מישע ומצוות החרם ראה ח. רביב; כתובות מתקופת המלוכה בישראל, ירושלים, (1975), עמ' 24.
- (97) מ. גרינברג; "היש הקבלה בתעודות מארי להחרמת האויב המקראית?", א"י, 24, תשנ"ד (1994), עמ' 50.
- (98) מ. ויינפלד; מיהושע ועד יאשיהו, ירושלים, (1992), עמ' 66-84. ש. אחיטוב; מקרא לישראל, יהושע, תל אביב, (1995), עמ' 4-26. ג. גליל; "התהוותו של ספר יהושע", ע"ת, יהושע, ירושלים, (1986), עמ' 8-14.
- (99) Y. Suzuki; "A New Aspect of Herem in Deuteronomy in view of an Assimilation Policy of King Josiah", AJBI, 21, (1995), pp 3-27: "the idea of herem became an abstract idea as an ideology for the History of Israel by the Deuteronomist". וראה גם ש. אחיטוב; "חרם כנעני ומעשה יהושע", מקרא לישראל, יהושע, תל אביב, (1995), עמ' 40.
- (100) במאמר מעניין טוען ר. הס, שהשמות כספר יהושע, וביניהם השם רחב, מופיעים בעדות החיצונית הקדומה של אוצר השמות מהאלף השני לפנה"ס. הוא אף מציין שהרבה מן השמות הם חוריים. הוא מציע לברוק האם מקורם של סיפורי יהושע אינם באים מסוף תקופת הברונזה, כלומר לפני המאה ה-10 לפנה"ס. R.S. Hess; "Non-Israelite Personal Names in the Book of

- Joshua", CBQ, 58 (1996), pp 205-214
- (101) על משמעות בקשת עשיית "חסד" לרחב עיין בספר של N. Glueck Hesed in the Bible, HUC press, Cincinnati, (1967), p. 38
- (102) י. זקוביץ; ע"ת, יהושע, ירושלים, (1986), עמ' 68.
- (103) תלמוד בבלי, מס' מגילה, דף יד' ע"ב.
- (104) לדעתו של סוג'ין, פרקי ב' ו-ו' של ספר יהושע, מהוותם שתי מסורות עצמיות שונות ונפרדות; משום שביתה של רחב הזונה בפרק ב' היה בחומה, ואילו בפרק ו' החומה של יריחו נפלה, אך רחב ובני משפחתה נשארו בחיים. J.A. Soggin; OTL, Joshua, London, (1960), pp 83, 188
- (105) ראה T.C. Butler; WBC, Joshua, 7, Texas, (1987), p 719
- (106) י. זקוביץ; ע"ת, יהושע, ירושלים, (1986), עמ' 147.
- ש. אחיטוב; "סיפור גבורות כלב, עכסה בתו ועתניאל", מקרא לישראל, יהושע, תל אביב, (1995), עמ' 252-249.
- T.C. Butler; WBC, Joshua, vol 7, Texas (1987), pp 175-189
- (107) רש"י ניסה לתרץ את הקושי שכין שתי המקראות, ובפירושו ההרמוניסטי, טען שהיו אחים מצד האם ולא מצד האב. אולם, ייתכן גם שכלב ועתניאל היו אחים מצד שני ההורים, ופשוט חל שיבוש באחד משתי המסורות.
- (108) ראה בספרו של L.M. Epstein; Marriage Laws in the Bible and the Talmud, Cambridge, (1942), p.146
- (109) ש. אחיטוב; "נאום הפרדה של יהושע", מקרא לישראל, יהושע, תל אביב, (1995), עמ' 252-249. ועיין גם במאמרו של R.D. Nelson; "Josiah in the Book of Joshua", JBL, 100, (1981), pp 531-540. שם נלסון סבור שהטקסט נכתב בתקופת כהונתו של המלך יאשיהו.
- (110) J. Gray; NCB, Joshua, Judges and Ruth, London, (1986), p 188
- (111) ראה בפירושו של J.A. Soggin; OTL, London, (1970), p 218 אשר מצביע על יהו' כג:16, כפסוקים שנכתבו בתקופת גלות בבל.
- (112) ראה בפירושו של י. זקוביץ; ע"ת, יהושע, ירושלים, (1986), עמ' 210.
- והשווה עם הכתובים בשמ' לד:12; דב' ז:16; שופ' ב:3; יש' ח:14.
- (113) T.C. Butler; WBC, Joshua, v 7, Texas, (1987), 253-257

יב. ההתנגדות לנישואי תערובת בספר שופטים

- (114) י. אמית; "מעשה העריכה וזמן חיבור הספר בראי המחקר הביקורתי", ע"ת, שופטים, ירושלים, (1986), עמ' 8.
- (115) ג. גליל; "התהוותו של ספר שופטים", ע"ת, שופטים, ירושלים, (1986), עמ' 8-17.

- (116) R.G. Boling; AB, Judges, New York, (1986), pp 29-43
- (117) ציון המילה "האשרות" בשופ' ג:7 הוא מעניין מאוד, במיוחד לאור התגליות הארכאולוגיות. בחפירות שנערכו בכונתילת עג'רוד, נתגלתה כתובת הקדשה נדירה במינה, כתובה באותיות עבריות כמלים: "לה' שמרן ולאשתרתו". לפי הניתוח האפיגרפי, אשר מתמקד, בהתפתחות אותיות הכתב, סבורים החוקרים שזמנה של הכתובת הוא הרבע האחרון של המאה ה-9 לפנה"ס. מיקומה של האשרה בתור בת זוגו של אלהים, מלמד על תופעת הסינקרטיזם, עליה הזהירו מחבריו הקדומים של ספר שופטים. ראה גם J. Tigay; "A Second Temple Parallel to the Blessings from Kuntillet Ajrud", IEJ, 40, (1990), p 325
- מ. וינפלד; שללמ"ה, ט', (1987), עמ' 284-280, כותב: "פרסום הכתובות מכונתילת-עג'רוד פותח לנו אשנב להצצה בעולם הסינקרטיסטי של ישראל בימי אחאב ובניו. זוהי תקופה שבה פוסחים בישראל על שתי הסעיפים... לצד ברכת ה' מצאנו שם 'ברכ בעל' ולצד שם הויה מוצאים אנו את 'אשרתה'... האשרה מייצגת כידוע את היסוד האלהי הנקבי... אין זה מקרה שבטיפוח פולחן האשרה תופסות הנשים מקום חשוב".
- (118) י. אמית; ספר שופטים - אמנות העריכה, סא"ם, ירושלים, (1992), עמ' 152.
- (119) י. אמית; ע"ת, שופטים, ירושלים, (1986), עמ' 38.
- (120) ראה בפירושו של J. Gray; NCB, Joshua, Judges and Ruth London, (1986), p 261
- (121) ראה R.G. Boling; AB, Judges, New York, (1986), p
- י. אמית; ספר שופטים - אמנות העריכה, סא"ם, ירושלים, (1992), עמ' 154-152.

יג. שלמה והנשים הנכריות

- (122) ראה במאמרו של פ. ארצי P. Artzi; "The Influence of Political Marriages on the International Relation of the El Amarna Age", La Femme dans le Proche Orient Antique, Paris, (1987), pp 23-36
- (123) עיין בספרו של L.M. Epstein; Marriage Laws in the Bible and the Talmud, Cambridge, (1942), p.154
- (124) ראה במאמרו של T. Ishida; "The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations", Bib, pp 461-490, (1979), 60. כמו כן עיין גם במאמרו של G.N. Knoppers; "Sex Religion and Politics: The Deuteronomist on Intermariage", HAR 12, (1992), pp 121-141

- (125) בלנקינסוף כתב על הרשימות שבעז' ט:2 ודכ' כג:8-4 כדלקמן:
J. Blenkinsopp; OTL, Ezra-Nehemiah, Philadelphia, (1988), p 177: "We note the same combination in the historian's censure of" Solomon's foreign marriages...one wonders, in fact, whether it reflects the situation at the time of Ezra and Nehemiah."
- (126) מסתבר שיש טעם לשנות את המילה "אמורי" ל"אדומי", וכך גורסים תרגום השבעים ועזרה החיצון (ח:68). ראוי לציין שבתרגום השבעים הנשים הצידוניות אינן מופיעות ברשימת נישואי שלמה.
- (127) עדות ארכאולוגית מעניינת על האלילות העמונית מלכום, בצדו של האלהות אל, ראה במאמרם של: M. Daviau - P. Dion; "El, the God of the Ammonites? The Atef-Crowned Head from Tell Jawa Jordan", ZDPV, 110, (1994), pp 158-157; esp p. 164
- (128) G.N. Knoppers; "Sex, Religion...", p 126
- (129) מ. כהן; "מקטירות - מקטרות - ב"מ, לו", (1991), עמ' 269-261. שם, בעמ' 261 הוא כתב: "מל"א י"א הוא ללא ספק אחד הפרקים המוזרים בהיסטוריוגרפיה הדבטרונומיסטית. זרותו מתבטא לא רק בתוכן ובצורה, אלא גם באופן שיבוצו ברצף העניינים".
- (130) לדעת G.N. Knoppers; "Sex, Religion...", p 126 הסיפור נכתב ע"י סופרים מס"ד בתקופת מלכות יהודה; והוא נועד להסביר מדוע הממלכה המאוחדת התפלגה אחרי מות שלמה. למסקנה דומה הגיע J.T. Walsh; "The Characterization of Solomon in First Kings 1-5", CBQ, 57 (1995), pp 471-493. ברם, התיזה הזו איננה מקובלת עלי; משום שלא רק שלמה, אלא גם דוד עצמו התחתן בנישואי חוץ רבים. גם הראיה שהוא מביא מאיזכורו של נח' כג:15, אשר כניכול משתמש במוטיבים של ס"ד אינה תואמת את ההשקפה הרווחת בדבר הקירבה של עזרה ונחמיה דווקא לס"כ ולא לס"ד.
- (131) ראה במאמרו של M.A. Sweeney; "The Critique of Solomon in the Josianic Edition", JBL, 114, (1995), pp 607-622 לדעתו המסורת הזאת מקורה בתקופת המלך יאשיהו. הוא סבור שהסופר הדברימי האשים את שלמה המלך בפילוג הממלכה; בעוד המלך יאשיהו מסמל עבורו את אחדותו של כל עם ישראל.
- (132) לגבי התארוך הקדום של מצוות המלך ראה B. Halpern; The Constitution of the Monarchy in Israel, (1991), pp 225-233
- (133) ראה S. De Vries; WBC, 1 Kings, Texas, (1990), p 204
- (134) ח. תדמור; "כרונולוגיה", א"מ, ד', ירושלים, (1962), טו' 310-245
- (135) S. De Vries; WBC, 1 Kings, Texas, (1990), pp 208-209
- (136) י. קולר; "הסדר הכרונולוגי בסיפור אליהו", ב"מ, נה', (1973), עמ' 471-480. שם בעמ' 472 כתב: "לפנינו על כן צרור סיפורים ומעשיות

- שהתהלכו כעם ועיטרו את תולדות חייו של הנביא". ועיין בספרו של
H.Ch. Brichto; "Tales of Elijah", Toward a Grammar of Biblical Poetics, Oxford, (1982), pp 122-166
S. De Vries; WBC, 1 Kings, Texas, (1990), pp 208-209 (137)
R. Carroll; "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on (138)
Prophetic Succession in Ancient Israel", VT, 19, (1969), pp 400-415

יד. אחאב בן עמרי ואיזבל בת אתבעל

- (139) על ירבעם בן נבט מספרת לנו ההיסטוריוגרפיה המקראית, שהוא נטה לעבודה זרה על פי דעתו העצמית, ולא בהשפעת אשתו. יתרה מזו, למרות קשריו של ירבעם עם שישק מלך מצרים, אליו הוא ברח מפני שלמה (מל"א יא:40), לא נאמר שאשתו היתה מצרית. ההפך הוא הנכון, מסתבר שאשת ירבעם היתה אשה ישראלית. כאשר בנו של ירבעם חלה, שלח המלך את אשתו לדרוש את ה' באמצעות אחיה הנביא. בראותו את אשת ירבעם, שאל אותה הנביא הזקן "למה זה את מתנכרה"; דהיינו, מדוע היא עושה את עצמה כאילו היתה נכריה? אם היתה אשת ירבעם אשה ישראלית, שלא השפיע על בעלה לעשות עבודה זרה, ההקבלה המקראית בין אחאב ובין ירבעם אינה הולמת לחלוטין. וראה במאמרו של א. רופא; "אמא של משה ושפחתה לפי מגילת שמות מקומראן", ב"מ, מ', (1995), עמ' 200.
J. Hamilton; "Caught in the Nets of Prophecy? The Death of (140)
King Ahab and the Character of God", CBQ, 56
(1994), pp 649-663
J. Gray; OTL, I and II Kings, London, (1964), p 302 (141)
F. Andersen; "The Socio-Juridical Background of the Naboth (142)
Incident", JBL, 85, (1966), pp 46-57
H. Brichto; "The Sin of Ahab", Toward a Grammar of Biblical Poetics, Oxford, (1982), pp 145-151
R. Carroll; "The Elijah-Elisha Sagas... p 415: "The Model of (143)
Moses for the prophetic figure was a seminal idea in Israel
B.O. Long; "2 Kings III של 144 במאמרו ראה במאמרו של
and Genres of Prophetic Narrative", VI, 23, (1973), pp 337-348

טו. יורם בן יהושפט ועחליה בת עמרי

- (145) ח. רביב; החברה כממלכות ישראל ויהודה, סא"ס, ירושלים, (1993).
שם בעמ' 157 כתב: "הרובד העליון בירושלים תמך בעתליה... ואין ספק שתמיכה איתנה נתנה לעתליה".
- (146) ראוייה לציון העובדה שדווקא יהורם, בנם של אחאב ואיזבל, הצטייר כמלך אשר ניסה להתקרב לדת ישראל. הוא הסיר את מצבת הבעל (מל"ב ג: 1-3), אשר בנה אחאב אביו ובהשפעת אמו. אולם, עליו נאמר שאמונתו לא היתה שלמה לחלוטין עם הדת הישראלית.
- (147) על מוסד הגבירה ראה כספריהם של ר. דה וו, חיי יום יום בישראל בימי המקרא, תל אביב, (1969), עמ' 127-131. ובמיוחד G. Ahlstrom; Aspects of Syncretism in Israelite Religion, Lund N. Andreasen; "The Role of the Queen Mother in the Israelite Society", CBQ, 45, (1983), pp 179-194 Z. Ben Barak; "The Status and Right of the Gebira", A Feminist Companion to Samuel and Kings, Sheffield, (1995), pp 170-185
- (148) השוואה בין הגרסאות של ס' מלכים וס' דברי הימים מלמדת שחל תהליך של התחזקות המגמה הבדלנית, הן בסגנון הלשוני והן בתוכן הטענות. מסתבר שבתקופה הפרסית כבר היתה מסורת בדלנית "מוכנה", אותה הביא מחבר ס' דה"י למרות היותו סובלני ואינטגרטיבי ביחסו ללא יהודים. נדמה שהניסיון להדגיש את דמותה השלילית של עתליה, תוך ציון מוצאה הנכרי, מבטא בצורה מוחשית את הפרשנות הבדלנית, אותה צירף לעתים, בעל דברי הימים לתוך חיבורו המקיף. ראה גם R. Dillard; WBC, 2 Chronicles, Texas, (1987), pp 177-183
- (149) בין החוקרים התומכים בדעה שעתליה היתה בתו של עמרי, ראה את הערך ה. קצנשטיין; "עתליה", א"מ, כרך ו' טו' 422-423: "הדעה הרווחת שאיזבל היתה אם עתליה אין לה סמך מספיק במקורות". וגם J. Begrich; "Athalia", ZAW, 53, (1935), pp 78-79 ובמיוחד את H. Katzenstein; "Who were the parents of Athaliah?", IEJ, 5, (1955), p. 195
- (150) בין החוקרים הסבורים שעתליה היתה בת אחאב, ואפילו בת איזבל ראה S. Hermer; "Athalia", BZAW, 41, (1925), p. 140 Th. Robinson; A History of Israel, v 1, Oxford, (1951), pp 294, 323 E. Curtis - A. Madsen; ICC, The Books of Chronicle, Edinburgh, (1910), p. 419: "Athaliah was unquestionably the daughter Ahab H. Vincent; Jerusalem de L'Ancien Testament, Paris, (1954), p. 597 N. Snaith - R. Calkins; IB, II Kings, v. 3. New York, (1951), p. 244 J. Montgomery; ICC, The Book of Kings, Edinburgh, (1964), p. 418 A. Lods; Israel from Its Beginnings to the Middle of the 8th

- Century, London (1932), p. 380
(151) ש. ארכלי; נשים רמות דרג במקרא, עבודת גמר לשם קבלת תואר דוקטור באונ. העברית, ירושלים, (1984), עמ' 193-191.
(152) BZAW, New T. Ishida; The Royal Dynasties in Ancient Israel York, (1977), pp 160-161
(153) ש. טלמון; "עם הארץ", א"מ, כרך ו', טו' 242-239. --; "עם הארץ", ע"ת, מלכים-ב, עמ' 95-93. ב. מזר; "המלוכה בישראל", המלוכה הישראלית בראשיתה, ירושלים, (1975), עמ' 11.

טז. מלכי יהודה האחרונים

- (154) N. Andreasen; "The Role of the Queen Mother in the Israelite Society", CBQ, 45, (1983), pp 191

יז. הערות בדלניות בספרות הנבואה

- (155) B. Glazier-Mc Donald; SBLDS, 98, Malachi: The ראה בפירוש Divine Messenger Atlanta, (1987), pp 78-80 כמו כן עיין במאמרה של
E. Meyers; "Priestly Language in the Book of Malachi", HAR, 10, (1987), pp 225-237
(156) ז. ויסמן; ע"ת, תרי עשר א', "הושע", עמ'. וראה בפירושו של
W. Mc Kane; ICC, Jeremiah, Edinburgh, (1990), pp 26-29, 58 61, 78-83
(157) M.E. Shields; "Circumcision of the Prostitute ראה במאמרה של Gender, Sexuality and the call to Repentance in Jer 3:1-4:4", BI, 3, (1955), pp 61-74
H. Ringgren; "The Marriage Motif in Israelite Religion", Ancient Israelite Religion, ed. P. Miller, Philadelphia, (1987), pp 421-428
W.L. Humphreys; "A Marriage Betrayed", Crisis and Story, Toronto (1990), pp 126-127

1. ביטויים ודימויים בדלניים בספר יחזקאל

- (158) יש להניח שהנביא יחזקאל הכיר היטב את המסורות שבספר בראשית על מוצאם האתני של אבות האומה, לפיהם ערש מולדתם היה באיזור ארץ ארם. לכן, נדמה שכאשר ציין יחזקאל שאבותיה של ירושלים היו כנענים, הוא חתר

למוסר השכל שונה. הוא רמז על כך שירושלים היתה עיר יבוסית לפני כיבושה ע"י דוד. לכן, משום שלא הופעלה שיטת החרם, תושביה הכנענים נספחו לתוך בני ישראל. ירושלים כדמותה של העם כולו, עשויה בעתיד לחזור לשורשיה הנכרים ע"י נישואים אקסוגמיים. וראה גם בפירושו של M. Greenberg; AB Ezekiel, New York, (1983), p. 274 W.H. Brownlee; WBC, Ezekiel 1-19, Texas, (1986), pp 215-241 (159) ג. ברין; ע"ת, יחזקאל, ירושלים, (1983), עמ' 70. M. Greenberg; AB, Ezekiel, New York, (1983), p. 277 משנה, מס' שבת, פ"א, מ"ד. תלמוד בבלי, מס' שבת, דף יג' ע"ב. (160) ח. הירשברג; "אהליבה", א"פ, א', ירושלים, (1950), טו' 127.

2. התנגדותו של מלאכי לנישואי התערובת

(161) י. הופמן; ע"ת, יחזקאל, ירושלים, (1983), עמ' 70-75. ראה גם B. Glazier-Mc Donald; SBLDS, 98, Malachi: The Divine Messenger, Atlanta, (1987), pp 14-18 והשווה עם P.L. Redditt; "The Social Setting of Malachi", CBQ, 56, (1994), pp 240-255 R. Smith; WBC, Micah - Malachi, Texas, (1984), pp 298-299 E. Achtemeier; IBC, Nahum - Malachi, Atlanta, (1986), pp 171-172 (162) ניתוח ממצה של הכתובים במל' ב:10-16 ראה בספר G. Hugenberg; Marriage as Covenant, SVT, 52, Leiden, (1994), pp 13-167 esp 88-89 (163) נ"ב דומה יש במל"א יא:1, שם נאמר ששלמה "אהב נשים נכריות רבות". (164) נדמה שהנביא מלאכי מזכיר בלשונו את פרשת יהודה והאשתו הכנענית (בר' לח:1-10). גם המדרש בבראשית רבא, סדר "וישב", פרשה פה', סימן א' מקשר לשונות ותוכנית בין שני המקורות. גישה אחרת ומעניינת ראה במאמרה של J.M. O'Brien; "Judah as Wife and Husband: Deconstructing Gender in Malachi", JBL, 115, (1996), pp 241-250 (165) יחזקאל קויפמן מזכיר בספרו החשוב, תולדות האמונה הישראלית, כך רביעי, עמ' 570, שמלאכי הוא הנביא היחיד אשר מוכיח את בני ישראל על חטא של נישואי תערובת בכל הספרות הנבואית. לטענתו מלאכי אינו מוכיח את שומעיו על אלילות או עבודה זרה כי הוא סבור שהיהודים לקחו נשים מתיירות! לפי השערתו והבנתו של קויפמן, עמדתם של מלאכי והבדלנים היתה קיצונית לאין ארוך; משום שמדובר בגירוש נשים אשר קיבלו מרצון את הדת היהודית ולא בנשים שהשפיעו על בעליהם לעבור עבודה זרה. (166) ראה R. Smith; WBC, Micah-Malachi, Texas, (1984), p 300 J. Blenkinsopp; A History of Prophecy in Israel, Philadelphia,

יח. תקנת עזרא ובקשת גירוש הנשים הנכריות

- (167) Ch. Torrey; LBS, Ezra Studies, New York, (1970), pp 238-247
- (168) מ. קוכמן; ע"ת, עזרא ונחמיה, ירושלים, (1984), עמ' 79.
- (169) ראה J. Blenkinsopp; OTL, Ezra-Nehemiah, Philadelphia
- (174) p. (1988). שם הוא הציע למלא את הפער של ארבעה חודשים ע"י הכנסת הטקסט שבנח' פרק ט'. על פי שיטה זו, במלים לחודש "הזה" (נח' ט:1) מתכוון המחבר לחודש ניסן. הפער בין התאריך 24 לניסן, ובין ה-1 לניסן (עז' י:17), מוסבר כזמן הדרוש להכנות חגיגת הפסח. אולם, טיעוניו אינם משכנעים בנקודה זו.
- (170) י. גריץ; "בין זרובבל לנחמיה, תמורות בחברה היהודית שכארץ ישראל", ציון, לז', (1972), עמ' 136-138.
- (171) בספרים החיצונים, אשר נכתבו במאות ה-3 וה-2 לפנה"ס ע"י יהודים הלניסטים, ניתן לראות נטיה ברורה לקבלת דעת המחמירים. העדות הקדומה ביותר מביניהם היא זאת של ספר היובלים; וראה הספרים החיצונים, סיפורי אגדה, כרך ב', תרגום ופירוש של א.ש. הרטום, תל אביב, (1965), עמ' 95-93. שם, בפרק ל', נידון באריכות איסור נישואי החוץ. הדיון עצמו נמצא בתוך הפירוש שמרחיב את סיפורם של דינה ושכם. שם נאמר שאנשי שכם "חטפו את דינה" אשר היתה "נערה קטנה בת שתים עשרה שנה" (ל:2). בעשותם "נכלה בישראל", אנשי שכם היו ראויים לעונש החמור, אותו הם קיבלו. האיסור היה נועד מלכתחילה כדי למנוע ש"עוד בישראל בתולת ישראל להטמא" (ל:6). מחבר הטקסט השתמש בביטויים בדלניים כגון: "זרע הגוים" (ל:7) מול "זרע ישראל" (ל:10). הוא אף הביא דינים לא ידועים כגון: "והאשה תשרף כי טמאה את שם בית אביה ותיכרת מישראל". כל אלה עשויים להדגיש את המסר הבדלני. מחבר ס' היובלים מנמק את איסור נישואי התערובת במלים: "כי תועבה היא לפני ה'" ומרחיב את האיסור התורני לכל העמים (ל:11). בחיבור צוואות בני יעקוב, תרגום מתוך א.ש. הרטום; הספרים החיצונים, כרך א', תל אביב, (1965), עמ' 34; כשכט לוי, ט:9-10, מופיע גם האיסור המורחב לכל הגוים במלים: "השמר מרוח הזנות... לכן קח לך אשה... ולא מגזע הגוים הנכרים". ועיין שם, יד:5, 8.
- גם בספר טוביה מופיעים ביטויים ורעיונות דומים. בנוסח הקצר, ד:12 כתוב: "השמר לך בני מכל זנות והקדם וקח אשה מזרע אבותיך, אל תיקח אשה נכריה, אשר לא מעם אביך, כי בני נביאים אנחנו". מחבר ס' טוביה יודע לספר שאפילו נח הקדמון לקח נשים "מאחיהם". פרט מעניין משום שכמקרא (יח'

יד:14) נח כלול ברשימת שלושת הצדיקים המפורסמים שלא היו מכני ישראל. בספר טוביה אנו מוצאים שהיו יהודים אשר התחתנו עם נשים נכריות מתוך גאווה, מפני שהנשים היהודיות לא נחשבו למספיק טובות עבורם. על כן, המחבר הזהיר את קהל שומעיו במלים: "אל תרום בלבבך על אחיך ועל בני עמך, ובנות עמך מקחת לך מהם אשה, כי בגאווה אבדון" (שם, ד:13).

גישה דומה אנו מוצאים בכתבי פילון האלכסנדרוני, כתבים, כך שני, בעריכת ס. דניאל-נטף, ירושלים, (1991), במאמר "על אברהם" סעיפים 98-89, עמ' 93-92 בספר. שם, במאמר "על יוסף", סעיפים 40-43, עמ' 142-143, ובמאמר "על החוקים לפרטיהם, א'", סעיפים 101-106, עמ' 252-253. ועיין גם בדברי יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים ח:190-196 יא:139-153. ועיין גם בדברי המשנה, מס' מגילה, פרק ד', משנה ט'.

(172) מאלפת העובדה שנחמיה אינו מזכיר שום איסור תורני בכריתת האמנה (נח' י:31). בתקנותיו נחמיה מצטט באופן חלקי ביותר את הכתובים שבספר דברים פרק כג'. גם בפעילותו נגד נישואי התערובת (נח' יג:23-28) לא נזכרים איסורים מן התורה. ייתכן מאוד שהסיבה לכך היא שהפרשנות של האוניברסליסטים היתה ידועה ומוכרת היטב לנחמיה, אשר בחר לפעול בלי להסתמך על הלשון המעורפל של החוק התורני, הנתון לפרשנויות אחדות. לפי כתבי יוסף בן מתתיהו, פעולתו של עזרא "המחוקק", היא שקבעה בדת היהודית את היחס השלילי לנישואי החוץ כדבר נורמטיבי. שם כתוב: "ולאחר שתיקן עזרא את המעוות בנישואי האנשים הנזכרים למעלה, העמיד את המעשה הכרוך בכך על טהרתו והיה מאז ואילך לחוק ולא יעבור" (קדמוניות היהודים יא:153).

(173) ראה בפירושו של מ. קוכמן; ע"ת, עזרא ונחמיה, ירושלים, (1984), עמ' 78. שם הוא כתב: "ספק אם זכה עזרא לתמיכת כל החוגים ואם אכן הצליח במשימתו. ספקות אלה מתעוררים בגלל קיטועו של פרק י' שאין מספר על תוצאות פעולתו של עזרא". זאת היא גם דעתו של J. Blenkinsopp; OTL, p 177, Ezra-Nehemiah, Philadelphia, (1988), שם הוא כתב: the measures taken by Ezra against intermarriage were not successful כנגד דעת רוב החוקרים בתקופתו טען Torrey שישם למקם את הטקסט של נח' פרק ט', אחרי עזרא פרק י'. מכאן הוא הסיק את מסקנתו לפיה עזרא אכן הצליח במשימתו. לדעתו לא רק השיג את גירוש כל הנשים הנכריות ואת כל הילדים של כל הזוגות המעורבים; אלא שאפילו בני ישראל נבדלו בצורה קבוצתית משאר הזרים. כן הוא כתב: Ch. Torrey; LBS, Ezra Studies, New York, (1970), pp 278-279: "and yet our commentators and historians all wonder whether Ezra's reform was pictured as successful" אולם, אין טיעוניו משכנעים כלל וכלל.

- G. Blidstein; "Atimia: A Greek Parallel to Ezra X:8 and to (174) Post-Biblical Exclusion from the Community", VI, 24, (1974), pp 357-360. הציע הקבלה מהתרכות היוונית בת זמנה של תקופת שיבת ציון, לחידושיו של עזרא. לפי דעתו הדמיון הרב ביין עונש ה"אטימיה" היווני, ובין הנידוי של עזרא וחז"ל, בולט במיוחד. אך קשה לראות קשר ממשי בין תרכות יוון ובין פחת יהוד באמצע המאה ה-5 לפנה"ס.
- (175) במחקר ההיסטורי קיימות שלוש שיטות שונות בקביעת הכרונולוגיה של פעילות עזרא ונחמיה. ההבדל מרכזי ביניהם הוא זיהויו של ארתחשטא הנזכר בעז' ז:7. לפי השיטה "המסורתית" מדובר בארתחשטא הראשון (424-464 לפנה"ס). התוצאה היא שהתאריך הנקוב באותו הפסוק הוא שנת 458 לפנה"ס. לפי השיטה הראדוקאלית, המאחרת ביותר, מדובר ב-ארתחשטא השני (358-404 לפנה"ס) לפיה תאריך הפסוק הוא שנת 398 לפנה"ס. גישת הביניים מנסה "לתקן" את הטקסט המקראי לשנת 37 במקום שנת 7, ומציע כתאריך הפסוק את שנת 428 לפנה"ס. לפי שתי השיטות האחרונות פעל עזרא אחרי נחמיה. חילוף הופעתם של שני המנהיגים בזמן עשוי להסביר קשיים שמתעוררים בקריאת הכתובים שבספרי עזרא ונחמיה. אולם, לדעתי אין מספיק ראיות כדי לבטל את הסדר המקראי. אני מניח שנחמיה פעל כסמוך ואחרי עזרא, בהפרש של 13 שנים ביניהם, באמצע המאה ה-5 לפנה"ס. לפי הבנתי, עזרא נתקל בהתנגדות לא מבוטלת בנסיונו לגרש את הנשים הנכריות ואת ילדיהם. נחמיה שהגיע אחריו היה מתון יותר בדרישותיו בזמן כריתת האמנה. לדעתי הבנה זו מסבירה את הסגנון המתון שבדברי הבניא מלאכי בנושא נישואי התערובת. ועיין עוד במאמרו של א. דמסקי; "ימי עזרא ונחמיה", ההיסטוריה של עם ישראל, כך שיבת ציון, עמ' 49-64. באנגלית A. Demsky; "Who Came First, Ezra or Nehemiah? The Synchronistic Approach", HUCA, 65, (1994), pp 1-20
- (176) L. Batten; ICC, Ezra and Nehemiah, Edinburgh, (1949), p 331 "there is no hint that Jewish women had married foreign men"
- (177) J. Blenkinsopp; OTL, Ezra-Nehemiah, Philadelphia, (1988), p 176: "It is this kind of language which has give to the conception of early Judaism as racially exclusive. The factor of biological descent was certainly important"
- (178) L. Batten; ICC, The Books of Ezra and Nehemiah של ראה בפירושו של Edinburgh, (1949), p 333: "from the days of our fathers' means from the beginning of history "
- (179) לפי העדות של ספר עזרא עצמו, המספר הכולל של אותם האנשים אשר ציינו לעזרא והוציאו את הנשים הנכריות היה 86. הישוב היהודי באותה התקופה מנה עשרות אלפי אנשים, אשר לפי עזרא י:13 הרבו "לפסוע בדבר

הזה". נדמה שמעט מאוד אנשים קיבלו את הוראותיו של עזרא. לפי הלשון שנקט ספר נחמיה בכריתת האמנה, היהודים רק התחייבו לעתיד, שלא יהיו עוד נישואי תערובת, בלי צורך לגרש את הנשים ואת הילדים של אלה שכבר התחתנו בעבר בנישואים האקסוגמיים.

L. Batten; ICC, Ezra and Nehemiah, Edinburgh, (1949) p 331 (180)
: "Nowhere in the Pentateuch is Palestine called a Polluted Land on the contrary... Nevertheless the idea is found in Lv 18:24-30"
K. Koch; "Ezra and Meremoth: Remarks on the History of the (181)
High Priesthood", Sha'arei Talmon, ed. M. Fisbane - E. Tov, Indiana (1992), pp 105-110.

(182) מ. הלצר; "גישה חדשה לבעית 'הנשים הנכריות' בספרי עזרא ונחמיה", שללמ"ה, כרך י', (1990), עמ' 83-92. שם, בעמ' 88 הוא כתב: "העם מואשם בהתערבות 'זרע קדש' בעמי הארצות. הביטוי הזה נוצר על בסיס האידאולוגיה של הבחירה האלהית בעם ישראל, אך חרג מעבר לזה, במקום 'עם קדוש' בא 'זרע קדוש' המקפל בתוכו משמע ביולוגי ולא אתני".

יט. נישואי התערובת בספר נחמיה

(183) בפסוק נח' ט:2, אשר מהווה הקדמה לתפילת הוידוי, יש איזכור מעניין במלים: "ויבדלו זרע ישראל מכל בני נכר". ברם, נדמה שלשון זה אינו קשור להתנגדות לנישואי תערובת דווקא; כפי שעולה מקריאת הכתובים בהמשך פרק ט'. אדרבא, נראה יותר כחלק מתפישה כדלנית כללית. והשווה עם עז' ו: 19-22. שם קיימת היבדלות מגוי הארצות, ללא קשר עם הניסיון לגרש את הנשים הנכריות.

(184) Louis M. Epstein, Marriage Laws in the Bible and the Talmud Cambridge, (1942), pp 162-163

(185) מ. קוכמן; "הפעילות החתרנית נגד נחמיה", ע"ת, עזרה-נחמיה, ירושלים, (1986), עמ' 140.

(186) מ. הלצר; "תכסיס האיגרת הפתוחה", ע"ת, עזרה-נחמיה, ירושלים, (1986), עמ' 141. I. Eybers; "Relations Between Jews and Samaritans in the Persian Period", Proceedings of the Ninth Meeting of Die Outestamentiese Werkgemeenskap in Suid Afrika, (1966), pp 72-89

(187) ש. הובנר; "עזרא מתקן תקנות", החברה לחקר המקרא בישראל, יט', ספר זר כבוד, ירושלים, (1968), עמ' 178-189.

(188) מ. קוכמן; ע"ת, עזרה-נחמיה, ירושלים, (1986), עמ' 172. שם הוא כותב: "נראה שהתקנה נועדה לשים סייג לנישואי תערובת בעיקר בקרב

המנהיגות שלא הסכימה להשקפת מפלגת המתבדלים".

- (189) במחקר הביקורתי הועלתה סברה לפיה יותר מכהן גדול אחד, נקרא בשם אלישיב, בתקופת שיבת ציון. השערה זו מתבססת על הנחה ששיטת הפפנומיה היתה בשימוש בפחות יהוד כמשפחת הכהנים הגדולים. וראה F.M. Cross; "A Reconstruction of the Judean Restoration", *JBL*, 94, (1975), pp 4-18 K. Koch; "Ezra and Meremoth: Remarks on the History of the High Priesthood", *Sha'arei Talmon*, Indiana, (1992), p 108 E. Meyers; "The Persian Period and the Judean Restoration: from Zerubbabel to Nehemiah", *Ancient Israelite Religion*, ed. P. Miller Philadelphia, (1987), pp 509-521
- (190) H. Williamson; *WBC*, "The Temple Chambers: Use and Abuse", *Ezra-Nehemiah*, v.16, Texas, (1985), pp 378-390 ראה נח' יב:10-11, 22; קדמוניות היהודים, ספר יא', סעיפים 297-302 ועיין במאמרו של מ. מור; "הכהנים הגדולים ביהודה בתקופה הפרסית", *ב"מ*, עמ' 57-67.
- (191) לפי דעתו של מ. קוכמן; ע"ת, עזרה-נחמיה, ירושלים, (1986), עמ' 201, הסיבה להשמטת איסורם של המצריים היא חוסר הרלוונטיות לתקופת המחבר. השמטת איסורם של האדומיים, מצד שני, נעשתה על רקע המציאות של התערבות ניכרת בפחות אידומיאה, אשר בדרום פחות יהודה. שם הוא כותב: "נראה שמציאותו של יסוד יהודי דומיננטי באדום-אידומיאה, שמקורו באוכלוסיית דרום יהודה שלא נפגעה בחורבן הבית הראשון, לא אפשרה את הכללת האדומים במסגרת העמים האסורים בקשרי חיתון עם בני ישראל".
- (192) לפי דעתו של וילימסון H. Williamson; *WBC Ezra-Nehemiah*, v.16 Texas, (1985), p 397: "Amonite and Moabite is best regarded as a later addition to Nehemiah's text.", ונדמה לי שהצדק עם דבריו.
- (193) לפי דעתו של מ. קוכמן; ע"ת, עזרה-נחמיה, ירושלים, (1986), עמ' 172: "נישואים עם אשדודיות ריוחו יותר כנראה מסיבות גיאוגרפיות שכן אשדוד השתרעה בתקופה זו על חלק מאזורי שפלת יהודה". לעומת זאת כותב וילימסון "only a small number of marriages were involved".
- H. Williamson; *WBC*, *Ezra-Nehemiah*, v.16, Texas, (1985), p 398 ברם, נדמה לי שקשה להעריך על פי מקורות המקרא בלבד, האם היו הנישואים עם האשדודיים תופעה של מעטים או של רבים. יש להניח שנישואי החוץ עם בני האוכלוסיה האשדודית, מהווים חלק בלתי נפרד של התופעה הכללית של נישואים אקסוגמיים עם עמי הארצות: עמונים, שומרונים, אדומים ועוד. התופעה הכללית רבת המימדים, היא שהדאיגה כל כך את ההנהגה היהודית הבדלנית, של פחות יהוד במאה ה-5 לפנה"ס.
- (194) W. Humpreys; *Crisis and Story*, Toronto, (1990), pp 249-250

כ. פרשת רוצחי המלך יואש בספר דברי הימים

- (196) ג. גליל; "זמן חיבורו של הספר", ע"ת, דברי הימים א', תל אביב, (1994), עמ' 19.
- (197) ש. יפת; "קומפוזיציה וכתובנות בספר עזרא-נחמיה", א"י, כד', ירושלים, (1994), עמ' 111-121.
- S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), pp 23-27
- S. Japhet; "The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah", SVI, 43, (1991), p 308
- (198) ש. יפת; אומנות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 296-295.
- (199) במחקר הביקורתי קיימות שתי תפישות עיקריות לגבי הקשר שבין ספר דברי הימים ועזרא-נחמיה. מצד אחד, יש חוקרים שסבורים שהמחבר של אותם הספרים הוא אחד, ועל כן התפישה התאולוגית של שני הספרים הללו היא זהה. מצד שני, ישנם חוקרים אשר סבורים שמדובר במחברים שונים בעלי תפישות תאולוגיות הפוכות ומנוגדות זה לזה. ראה למשל
- R. Braun; "Chronicles, Ezra and Nehemiah Theology and Literary History", SVI, 30, (1979), pp 52-64, esp. p.63: "Chronicles differs from Ezra-Nehemiah in the concept and term associated with the doctrine of retribution, in its attitude toward the surrounding inhabitants of the land."
- ש. יפת; אומנות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 298
- כתבה: "יחודה של השקפה זו... בעל דה"י יובהר נכח עמדתו הקיצונית ההפוכה של ספר עזרא-נחמיה השולל בחריפות כל נישואי תערובת". ג. גליל; ע"ת, דברי הימים א', תל אביב, (1994), עמ' 9, כתב: "התפישה התאולוגית וההיסטוריוגרפיות הסותרות הבאות מספר דברי הימים מזה ובספר עזרא-נחמיה מזה". לעניות דעתי, הצדק עם דבריהם של החוקרים הנ"ל. מכאן שאם ספרי עזרא-נחמיה נכתבו ע"י מחברים בדלניים, הרי שמחבר דברי הימים היה אוניברסאליסטי וליבראלי בנושא נישואי החוץ.
- P. Graham; "A Connection Proposed Between II Chr. 24,26 and Ezra 9-10", ZAW, 97, (1985), pp 256-258
- (201) ש. יפת; אומנות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 190.
- (202) ג. גליל; ע"ת, דברי הימים א', תל אביב, (1994), עמ' 190.
- R.B. Dillard; WBC, Chronicles, v.15, Texas, (1987), p.194
- S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), pp (203)

- (204) דעה חריגה, אך מעניינת ומקורית מובאת בפירושו של י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' תשס"ה (=765). לדעתו, שני הקושרים היו בניו של יואש, אשר הרגו את אביהם החולה, משום שהם התנגדו למינויו של אמציה כיוורש העצר. לפי שיטה זו, אמותיהם של הקושרים היו נשים נכריות אצילות, אשר התחתנו עם מלך יהודה כחלק מאותה המדיניות של נישואים מלכותיים בין לאומית, המוכרת מימי מלכות דוד ושלמה.
- (205) ש. זלבסקי; "בעית הגמול בסיפור חטא יואש וענשו", ב"מ, (1972), עמ' 278-288. שם הוא משווה את הכתוב בדה"ב: 17-27, עם הכתובים במל"ב יז: 12, נח' ט: 26-29 ודה"ב כ: 1. החוקר הגיע למסקנה שהנושא המרכזי בכל אותם הסיפורים הוא ההוכחה שקיימת תורת הגמול.
- (206) מ. מרגליות; "מצוות שביסוד חידוש הברית", ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 205.
- (207) דיון מעמיק וממצא של סוגית רשימות עמי כנען השונות ראה במחקר של T. Ishida; "The Structure and Historical Implications of the Lists of Pre-Israelite Nations", Bib, 60, (1979), pp 461-490
- (208) נדמה שכספר יהושע (כג: 16-12) אנו פוגשים תוספת הבהרה, שלפיה קשרי החתונה יהיו לא רק למוקש לבני ישראל; כי אם גם יביאו לאובדנה של הארץ המובטחת. זה יהיה ביטוי כעסו של האל, ועונשו החמור על הפרת הברית, אשר נכרת בינו לבין עם ישראל בסיני. גם בספר שופטים (ג: 8-12) אנו מוצאים עדות לפיה בני ישראל אכן התחתנו עם כנענים. בעקבות "חטאים" אלה, עבדו בני ישראל את הבעלים והאשרות, וכאמור נענשו קשות ע"י האל.
- (209) ראה לעיל הערות 156-157.

כא. רשימות פסולי החיתון והאסורים לבוא בקהל

- (210) J.E. Hartley; WBC, Leviticus, Texas, (1986), pp 341-351
- (211) ג. גליל; ע"ת, ויקרא, ירושלים, (1986), עמ' 150.
- (212) מקריאת המילה "מעמיו" כאותו פרק בתורה, נדמה שהמשמעות היא לכהנים בלבד. אולם, מצד שני המסורות על נישואי אהרן, אלעזר ופנחס, שלושם מחוץ לשכט לוי מתנגדים לפירוש המצומצם.
- (213) יש מי שהרחיק לכת וטען שהכתובים בדב' כג: 2-9 לא דנים בכלל בנישואי תערובת, כי אם באיסור לבוא למקומות קדושים, כגון בית המקדש. ראה S. Cohen; "Intermarriage from the Bible to the Talmud", HAR, 7, pp 23-39 (1983). ראה שם, במיוחד עמ' 31-34.
- (214) לפי המשנה, סדר נשים, מס' יבמות, פרק ח', משנה ג', האיסור חל רק

על הגברים "אכל נקבותיהם מותרות מייד". כלומר, הנישואים האקסוגמיים עם נשים מואביות ועמוניות מותרים לפי דין המשנה. ורבי שמעון, מקל וחומר, גורס שגם נשים מצריות ואדומיות מותרות כדור הראשון. ועיין עוד בדיון בסוגיא זו בתלמוד הבבלי, מס' יבמות, דף ע' ע"ב. שם למדו "עמוני" ולא עמונית, "מואבי" ולא מואבית.

C.M. Carmichael; Law and Narrative in the Bible, Ithaca, (215)
(1985), pp 228-231

C.M. Carmichael; Law and Narrative..., pp 231-234 (216)

(217) במגילת המקדש, אשר התגלתה בין מגילות ים המלח, משתמשים הסופרים בניב הלשוני "לא יקח איש את אשתו...", כתחליף ללשון המקראי בפרשת איסורי גילוי עריות, כלומר במקום "לא תגלה ערווה". ועיין עוד בספרו של G. Brin; "Laws of Prohibited Marriage in The Temple Scrolls", Studies in Biblical Law, JSOTS, 176, Sheffield, (1994), pp 113-124
(218) ש. בנדור; בית האב בישראל למן ההתנחלות ועד סוף ימי המלוכה, חיפה, (1986), עמ' 21-24.

פרק 2. המגמה האוניברסליסטית במקרא

תוכן העניינים

מבוא	עמ' 117
א. <u>אברהם וקטורה</u>	עמ' 119
ב. <u>"בנות" יעקב</u>	עמ' 120
ג. <u>יהודה בן יעקב ובת שוע הכנענית</u>	עמ' 121
ד. <u>ראובן ובלהה</u>	עמ' 122
ה. <u>יוסף ואשתו המצרית</u>	עמ' 123
ו. <u>שמעון והאשה הכנענית</u>	עמ' 125
ז. <u>משה ונשותיו הנכריות</u>	עמ' 126
1. משה וציפורה המדינית	
2. משה והאשה הכושית	
ח. <u>"ערב רב" - "האספסוף" שנטמעו בתוך בני ישראל</u>	עמ' 129
ט. <u>ההיתר לקחת נשים מדיניות בתולדות</u>	עמ' 131
י. <u>לקיחת נשים נכריות שביות מלחמה</u>	עמ' 134

- עמ' 138 יא. נישואי תערובת בספר שופטים
1. אבימלך בן גדעון ופלגשו משכם
 2. יפתח בן אשה "אחרת"
 3. שמשון ונשותיו הפלשתיות
 4. נישואי בני שבט בנימין עם נשות יבש גלעד
- עמ' 146 יב. תופעת הנישואים המדיניים בספרי שמואל ומלכים
1. אביגיל ויתר הישמעאלי
 2. דוד ונשותיו הזרות
 3. שלמה ונשותיו הנכריות
- עמ' 153 יג. נישואי תערובת בספרות החכמה
1. החתונה הבינלאומית שבמזמור תה' מה'
 2. האשה הזרה בספר משלי
- עמ' 158 יד. רות ובוועז
- עמ' 162 טו. אסתר ואחשוורוש
- עמ' 165 טז. העדויות לקיום נישואי תערובת בתקופת שיבת ציון
- עמ' 167 יז. התפישה האוניברסאליסטית של בעל דברי הימים
- עמ' 173-194 הערות בכלי וגרפיות

מבוא

ראינו בפרק הקודם שבמקורות רבים בספרות המקראית, קיימת נטייה בולטת ומגמתית להציג באור חיובי - אף חיוני והכרחי - את קיום הנישואים האנדוגמיים. נטייה זו מופיעה בספרים שונים כתנ"ך עם נימוקים מגוונים, והיא פרי יצירתם של סופרים אשר פעלו כמעט בכל התקופות של ההיסטוריה הקדומה. במחקר זה אנו מכנים את הנטייה המחשבתית-תאולוגית הזאת: המגמה הבדלנית.

ראינו שבמיוחד ניתן להבחין כתפישה הבדלנית באותן המסורות על אודות אבות האומה העברית שבספר בראשית, במקראות קשורות לבמויות כהניות, בעריכה ההיסטוריוסופית שבספרות ההיסטוריוגרפית (יהושע, שופטים, מלכים) ובספרות של ימי שיבת ציון (יחזקאל, מלאכי, עזרא ונחמיה).

מצד שני, אנו גם מוצאים באסופת ספרי המקרא, הרבה פרשיות בהן דמויות חשובות ומרכזיות של ההיסטוריה היהודית המקראית, התחתנו בנישואים אסקוגמיים.¹ באותם המקראות, לא קיימת ביקורת שלילית כנגד נישואי התערובת. אדרבא, לעתים קרובות אף ניתן להבחין כנימה מסוימת של חיוב, בדרך של הבעת תמיכה תאולוגית או ספרותית, בנישואי החוץ ובתוצאותיהם.

לעניות דעתי, יש יסוד להניח שלא במקרה נשמרו אותן המסורות בתוך אסופת כתבי הקודש; אשר במרביתם ניכרת פעילותה של העריכה הבדלנית. עיון מעמיק מגלה שהמסורות האוניברסליות היו שייכות לקורות חייהם של גיבוריה וגדוליה של האומה הישראלית בתקופת המקרא. נדמה שהעורכים הבדלנים של ס"כ וס"ד, לא ראו לנכון להשמיט את המסורות העתיקות האלה; בעיקר משום שלפי שיטתם, אלה היו מקרים

"יוצאי דופן", של יחידי סגולה אשר האל עצמו בחר אותם. הדמות המיוחדת שכיכבה בהן, הפכה אותם למקרים חריגים שלא מלמדים על הכלל; שכן אדם פשוט בישראל לא יכול לטעון שהוא דומה לאברהם, למשה, לדוד או לשלמה. כרם, לא מן הנמנע שחוגים שונים כגון: בני הנביאים, סופרי חצר המלכות ואנשי ספרות החכמה אשר היו מעצם טבעם אוניברסליסטיים, עמדו בתוקף על כך שגם המסורות הליברליות יותר, ישארו בתוך הקורפוס של הספרים המקודשים.

בדומה למקראות בהם קיימים מסרים כדלניים, גם במקראות כהן המסר המרכזי הוא אוניברסליסטי, ניתן למצוא אותן ברוב כתבי התנ"ך. לכן נדמה שגם הביטויים של בני האסכולה האוניברסליסטית, הינם פרי עתם של תקופות שונות של ההיסטוריה המקראית.

בפרק השני הזה, אנו נעיין בכל אותן הפרשיות בהן באים לידי ביטוי הילכי המחשבה של הסופרים, אשר דגלו בתפישה האוניברסליסטית. מקורות אלה יהיו עדות חשובה, לא רק לקיום הנישואים האקסוגמים, אשר נתקיימו בצורה ניכרת בתקופת המקרא; אלא גם לתמיכה המוסרית והחברתית אשר הם קיבלו מחוגים שונים בעם.²

א. אברהם וקטורה

במסורות הקדומות המספרות על חיי אברהם, אשר הגיעו אלינו מן התורה, נדמה ששלטת בעיקר המגמה הבדלנית, לפחות בכל הקשור לשאלת הנישואים.³ יוצא דופן וחרוג לעניין זה, ועל כן ראוי לציון הוא הטקסט האתנוגרפי,⁴ אשר מופיע בספר בראשית, לפיו אברהם, לאחר מותה של שרה (בר' כג:1, כד:67), לקח את קטורה כאשה נוספת.⁵ שם כתוב:

"ויסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ותלד לו את זמרן ואת יקשן ואת מרן ואת מדין ואת ישבק ואת שוח... כל אלה בני קטורה... ולבני הפלגשים אשר לאברהם נתן אברהם מתנות וישלחם מעל יצחק בנו בעודנו חי קדמה" (בר' כה:1-6). אברהם מוצג בטקסט הזה, בתור אב לעמים שמיים רבים (והשווה בר' יז:4-6), במיוחד של יסודות אתניים מדיניים וטרם-ערכיים.⁶ הטקסט המקראי שלפנינו מציין במפורש, שאברהם לקח את קטורה לאשה ולא לפלגש. הכתוב מורה על קיום הנישואים בדרך התקינה והחוקית, ולפי כל כללי המינוח המשפטי המקראי המקובל. לכן נדמה שבכוונת הכתובים לנמק איך משפחות מדיניות נספחו ונטמעו בתוך האוכלוסיה הישראלית. בעיקר בנחלת בני ראובן וכדרום הרי יהודה,⁷ משום שלא ייתכן שאברהם הוליד עם קטורה כל כך הרבה צאצאים, עם הוא לקח אותה לאשה לאחר מות שרה!

אולם, לפי הכתובים אשר בחטיבת הפסוקים הדנים בחלוקת נכסי אברהם ליורשיו (בר' כה:5-6), נרמז שקטורה היתה רק פלגשו של אברהם.⁸ נדמה שכך היתה גם הכנתו של בעל דברי הימים (דה"א א:32). על כן, יש יסוד להניח שלפנינו שתי מסורות שונות בדבר מעמדה של קטורה. מסורת אחת, והיא הקדומה לפי דעתי, סבורה שקטורה היתה אשתו של

אברהם; גם כאשר מדובר בטקסט אתנוגרפי. לפי המסורת השנייה, הכוללת ומאוחרת יותר, קטורה היתה פלגש בלבד, וכניה לא נחשבו כיורשים חוקיים לזכות כנחלת אברהם אביהם. היורש היחיד הלגיטימי לפי המסורת הכוללת היה יצחק, לא ישמעאל ולא בני קטורה; כל אלה בני הפלגשים.

קשה לדעת האם העורכים המקראיים התייחסו למסורות הקדומות האלו, כאל סיפור היסטורי שהתרחש בעבר, וראו בשמות אלה דמויות אמיתיים. או שמא אף הם הבינו את הסיפור בדרך האלגורי, כמשל אתנוגרפי. נדמה שבנישואי אברהם לקטורה, ניתן לראות את הביטוי הראשון של המגמה האוניברסליסטית, בשאלת נישואי החוץ. לפי מסורת זו אברהם, מייסד האומה העברית, התחתן גם בנישואים אקסוגמיים. ראוי להדגיש שאין בטקסט המקראי שלפנינו, אפילו שמץ של ביקורת כלפי לקיחת קטורה לאשה. נהפוך הוא, מעשים אלה רק מסבירים את שינוי השם אברם לאברהם, לפי רצונו של אלהי ישראל. על כן, יש יסוד להניח שמדובר כאן במסורת עתיקת ימים; אשר בה אין רמז לעוינות כלשהי בין מדין ובין ישראל.⁹ הופעתו של אברהם כאביו של מדין מהווה הקדמה מצויינת למסורת אוניברסליסטית אחרת, והיא נישואי משה עם ציפורה בת יתרו כהן מדין, כפי שנלמד בהמשך.

ב. "בנות" יעקב

פסוק מעניין בספר בראשית יודע לספר ש"כל בניו וכל בנתיו" של יעקב באו לנחמו, אחרי שראש השבט שמע את הבשורה המרה על גורל בנו יוסף (בר' לז:35). "בנות יעקב" מופיעות שוב במסורת המספרת על ירידת יעקב וכל בני ביתו למצרים (בר' מו:7).

ספר בראשית בצורתו הנכחית, הוא עקבי מאוד בגרסתו, לפיה ליעקב היו שתיים עשרה בנים ובת יחידה (דינה). לכן נשאלת השאלה, אותה

כבר העלו חכמינו במדרש: מי הן אותן "בנותיו" של יעקב המוזכרות בפסוקים אלה? חז"ל היו תמימי דעים שמדובר בכלותיו של יעקב, אשר נקראו "בנותיו" מפני ש"אין אדם נמנע מלקרא לכלתו בתו".¹⁰

המחלוקת העיקרית אצל חז"ל, היתה בין דעתו של ר' יהודה, אשר טען ש"לאחיותיהם נשאו השבטים", כלומר בנישואים אנדוגמיים; ובין דעתו של ר' נחמיה, אשר סבר ש"כנעניות היו", זאת אומרת בנישואים אקסוגמיים. אם נניח שכתקופת המקרא האמינו שלא היו אלה סיפורים אתנוגרפים, אלא שהאמינו כתמימות שבני יעקב היו דמויות היסטוריות של ממש, הרי שיש להסיק מכך שלא היה מנוס אחר לבני יעקב אלא להתחתן עם בנות הארץ הכנעניות. סיפורו של יהודה עם בת שוע (בר' לח:1-11), שמעון והאשה הכנענית (בר' מו:10), ויוסף עם אסנת בת פוטיפרע (בר' מא:50) הן כולן דוגמאות מאלפות לכך שבזיכרון הלאומי של בני ישראל בתקופת המקרא, נרשם כאופן ברור שבני ישראל לא תמיד חיפשו או מצאו נשים ממוצא שמי.

לבסוף יש לציין שאותן "בנותיו" או כלותיו של יעקב, אינן מופיעות ברשימת שבעים האנשים היורדים למצרים (בר' מו:27,8, שמ' א:5, דב' י:22), כלומר שהן לא נכללו בתוך כיתו של יעקב, לצורך הרכבת הרשימה האסטרטגית הזו.

ג. יהודה בן יעקב ובת שוע הכנענית

לפי המסורות של ספר בראשית, יהודה בן יעקב התחתן בנישואים אקסוגמיים עם אשה כנענית: בת שוע (בר' לח:1-11 = דה"א ב:3). בעקבות נישואי החוץ האלה, הצטרף יהודה אל חירה האדולמי, והתגורר הרחק מבני משפחתו. יחד עם אשתו הכנענית הוליד יהודה שלושה בנים: ער, אונן ושלח. שני הראשונים נולדו באדולם והשלישי בכזיב.¹¹

בפרק הקודם ראינו,¹² שהמגמה - המרכזית השלטת בסיפורי נשואי

יהודה היתה של הסתייגות - לא מפורשת - מנישואי התערובת. דעה זו באה לידי ביטוי במרומז, ע"י מותם של ער ואונן, בניהם של יהודה ואשתו הכנענית. ברם, בנם השלישי של יהודה ובת שוע, שלה לא נהרג, יתרה מזו, כמגילת היחוסים שבסיפרי דברי הימים נזכרים צאצאי שלה, כיתר בני שבט יהודה.¹³ זאת אומרת, שצאצא של נישואי חוץ יכול להיות ראש בית אב בישראל, בלי פגם ביחוסו, למרות היות אמו אשה כנענית. נדמה לי, שהמסורת האתנוגרפית התבססה במקרהו של שלה, על העקרון הפטרילינארי, אשר מופיע רבות במקרא ובתרכויות של המזרח הקדום.

ד. ראובן ובלהה

בפרק הקודם ראינו,¹⁴ שהעורך הבדלני השמיט את רוב הכתובים של המסורת העתיקה שהיתה בידו, בדבר קיום היחסים בין ראובן ובלהה. נדמה שהסיבה המרכזית היתה, שהעורך מס"כ הכיר מסורת קדומה, שלא התאימה לתפישתו הכללית, לגבי אופים הנעלה של אבות האומה. על כן הוא נאלץ לקטוע אותה מן השורש, אם לא להשמיטה כליל. ברם, נדמה שגם היה לו צורך לנמק מדוע זכה יהודה בככורה של יעקב אביו, למרות שהוא לא היה הבכור מבין בני לאה. פסילתו של ראובן היתה מכרעת לשיטתו, שכן הוא היה בכור בני לאה. לצורך זה, השאיר העורך הכהני שריד קצר ומקוטע של המסורת בדבר קיום הקשר, בין ראובן ובין פלגש אביו, בלהה.

בחברה הישראלית הקדומה, הכן הבכור היה יורש את פלגשי אביו המנוח. לכן, נדמה שיש לפרש את בואו של ראובן אל בלהה פלגש אביו, כניסיון להימנות בתור בנו היורש של יעקב, בעל זכויות יתר (והשווה עם שמ"א טז: 21-22, שמ"ב ג: 7, מל"א ב: 17). הפסול היה אולי בכך, שיעקב עדיין היה בחיים וראובן לא חיכה למות אביו.

יש יסוד להניח שלמרות שתוכן הסיפור נשמט, הכסיס של הסיפור מקורו במסורת עתיקה שהיתה באופיה מתירנית בשאלת האקסוגמיה. וזאת למרות שהקפידה על המשפט התקין ועל הכבוד במשפחה.

ה. יוסף ואשתו המצרית

החוקרים כבר העירו,¹⁵ שהמסורות שכתוך מחזור סיפורי יוסף (בר' לז:1-13) שונות הן בסגנון ובתוכן מהסיפורים אשר בשני החלקים הראשונים של ספר בראשית: א) מאדם עד תרח (פרקים א'-יא'); ב) סיפורי אבות האומה מאברהם עד יעקב (פרקים יב'-לו'). סיפורי יוסף מהווים מכחינה סיפרותית, מעין "נובלה" בפני עצמה; אותה ניתן לחלק לשלוש חטיבות:¹⁶

א) התקדמותו של יוסף במצרים (פרקים לז', לט'-מא').
ב) המפגש בין יוסף ובין אחיו (פרקים מב'-מה').
ג) התנחלות בני יעקב בארץ גושן (פרקים מו'-נ').
לעניינינו חשוב להדגיש, שלפי המסורות המובאות בחלק זה של ספר בראשית; גם יוסף בן יעקב התחתן בנישואים אקסוגמיים. כשם שיהודה בן יעקב התחתן עם אשה כנענית והתרחק מבני משפחתו; כך גם יוסף התחתן בנישואים אקסוגמיים הרחק מהשפעת בני שבטו. הוא אף סיגל לעצמו את התרבות המצרית, בתהליך מואץ ומוצלח של אקולטורציה והתבוללות. נישואיו המוצלחים עם אסנת בת פוטיפרע כהן און (בר' מא:50), מהווים ביטוי מובהק של התפישה האוניברסליסטית השלטת בסיפורי יוסף.

1. יוסף ואשת פוטיפר

עוד לפני נישואיו לאשתו המצרית אוסנת, מופיעה בספר בראשית מסורת

מעניינת, לפיה דחה יוסף את קיום היחסים עם אשת פוטיפר, אדונו. נדמה שאין לשייך את הסיפור הזה למגמה הכדלנית. יוסף דחה בתקיפות את אשת פוטיפר סרים פרעה (בר' לט:8); אולם דחייתו של יוסף נבעה בעיקר מטעמים הקשורים אל המעמד האישי והנאמנות לאדונו, יותר מאשר במישור האתני.¹⁷ יוסף "הצדיק" לא היה יכול לבגוד באדונו הטוב, במיוחד ביחסים שהם אסורים מטעמי ניאוף (והשווה מש' ה:3, ו:26). כדמותו האידאלית של יוסף, מתגלמים רק דפוסים חיוכיים: כן למופת, אח סולח, כלכלן מוצלח ופותר חידות וחלומות להפליא. אדם כזה לא יכול להיכשל במערכת יחסים יצריים כלתי מוסריים.¹⁸

2. יוסף ואסנת

לפי המסורת המקראית, יוסף נקלט היטב בעולמה של התרבות המצרית. מסתבר שיוסף החליף את שמו העברי וסיגל לעצמו שם מצרי חדש: צפנת פענח; ולמד לדבר במצרית רהוטה. לאחר זמן מה, יוסף התחתן עם אסנת בת פוטי פרע, כהן און (בר' מא:50); מבלי שתהיה כל התנגדות אתנית מצד המצריים.¹⁹ השם אוסנת נתפרש כצורה עברית של השם המצרי: "Iw.s-n-nt", אשר משמעותו "זאת ששייכת לאלה נת".²⁰ שם אביה של אוסנת, פוטי פרע פירושו אף הוא פגאני "זה אשר נתן האל רע". לפי מקור תורני זה, היה פוטי פרע הכהן של העיר און, שהיתה ידועה כמרכז פולחני חשוב של אל השמש "רע".

בני הזוג המעורב הולידו שני בנים, מנשה הבכור, ואפרים הקטן (בר' מא:51-52). שני בניו של יוסף קבלו את ברכתו של יעקב ומהווים שני שבטים חשובים, מתוך שנים עשר שבטי ישראל, בתקופת הכיבוש וההתנחלות.²¹ הידיעה בדבר נישואי יוסף עם אוסנת, הודגשה ברשימה הגנאלוגית המסכמת, של שמות בני ישראל במצרים. שם כתוב: "ויולד ליוסף בארץ מצרים, אשר ילדה-לו אסנת בת-פוטי פרע כהן אן את-מנשה ואת-אפרים" (בר' מו:20).

לכן, נדמה לי שכמסורות על חיי יוסף, אשר כללו בעיקר מוטיבים אוניברסליסטיים, לא קיים פסול כלשהו בנישואים האקסוגמיים של אדם "עברי" במקורו, עם בת כהן נכריה מצרית. כמו כן, לא נזכרו פגמים חוקיים או ביחוסם של הצאצאים. הם ירשו נחלה כשווי זכויות, והפכו לראשי שבטים. על כן יש יסוד להניח שלדעתם של הסופרים של אותן המסורות, רק העיקרון הפטרילנארי קבע את השתייכותו הלאומית של הפרט.

ו. שמעון והאשה הכנענית

במספר מקומות במקרא נזכרת הידיעה לפיה שמעון בן יעקב, אף הוא לקח אשה נכריה כנענית.²² יחד איתה הולידו לפחות צאצא אחד. שם בנם של בני הזוג המעורב היה שאול (בר' מו:10, שמ' ו:15, במ' כו:14 ו-דה"א ד:24).

לצערינו, לא הגיעה לידנו שום מסורת סיפורית, אודות לנישואי החוץ האלו. ברם, היעדר כל ביקורת מפורשת כלפי שמעון,²³ או כלפי צאצאי שאול, מחזק את גישתם של דוגלי המחשבה האוניברסליסטית, במסורות הכלל-אנושיות של אבות האומה ובני יעקב.²⁴

ז. משה ונשותיו הנכריות

בין הידיעות החשובות ביותר של בעלי התפישה האוניברסליסטית במקרא, יש למנות את שתי המסורות אשר קושרות את משה עם נשותיו הנכריות.²⁵ אשתו הראשונה היתה ציפורה בת יתרו כהן מדין (שמ' כ:2-16). אשתו השנייה היתה אשה כושית (במ' יב:1-11). עיון מעמיק בשתי המסורות הנ"ל מגלה שהמדובר הוא במקורות קדומים

ביותר, אשר הצליחו להישמר בספרות התורנית, למרות היותן סותרות את הגישה האנדוגמית הבדלנית, באופן יסודי ביותר.

1. משה וציפורה

בספר שמות מסופר שמשה התחתן עם אשה נכריה בשם ציפורה, אשר היתה בת כהן מדין (ב:16-22). מדין הוא אחד מצאצאי ישמעאל,²⁶ ועל כן יש להניח שקיימת קירבה מסויימת ליסודות האתנים של אבותינו, לפי המסורות האתנוגרפיות שכתורה. פרט זה היה חשוב במיוחד לאותם האנשים אשר דגלו ביחוס הפטרילינארי, מאברהם לישמעאל, ללא התחשבות ביחוס המטרילינארי של הגר. במסורת קדומה זו, נקרא אביה של ציפורה בשם רעואל, ואילו במסורת אחרות בספר, הוא נקרא בשם יתרו.²⁷

לפי סיפור המקראי, משה נאלץ לברוח למצרים, לאחר שהרג את המצרי המכה. משה הנמלט מצא מחסה, אוכל ומשפחה חמה אצל יתרו. כהן מדין נתן לו לאשה, את הבכירה משבע בנותיו (שמ' ב:20-22). יש יסוד להניח שקשרי החיתון בין משה וציפורה, מבטאים את הקשר ההדוק אשר נקשר בין משה העברי, ובין יתרו כהן מדין.²⁸ לפי מסורת מקראית זו יתרו התיחס לאברהם, משום שמדין הוא אחד מבני קטורה (בר' כה:1-6 = דה"א א:32). ברם נדמה שאין בקרבה אתנית זו, כדי לטעון שהנישואים של ציפורה,²⁹ עם משה היו אנדוגמיים; לפחות מנקודת ראותם של עורכי התורה הבדלנים. מכל מקום, ניתן להבחין בקיומו של חוט מקשר, בין המסורת על אודות נישואי החוץ של אברהם עם קטורה, ובין המסורות על נישואי משה לציפורה המדינית. מסורות אלו היו ככל הנראה קדומות,³⁰ שכן אין אנו חשים כלל בגישה דו-ערכית כלפי מדין.

למרות קדמותן של המסורות הנ"ל נדמה לי שהידיעות על נישואי אברהם עם קטורה ומשה עם ציפורה, יכלו לשרת היטב את בני האוכלוסיה

המעורבת של פחות אדום-אידומיה, אשר בראשית תקופת הבית השני. שם התגוררו ביחד, במאות ה-5 וה-4 לפנה"ס, וחיו זה בזה בערבוביה, יסודות אתניים של בני ישראל, עם שבטים נכטים וערבים, אשר יכלו להימנות בין הצאצאים של אברהם וקטורה.

לסיפור הנישואים של משה וציפורה, יש קווי דמיון רבים עם סיפור הנישואים של רחל ויעקב (בר' כח:1-9, כט:1-35; והשווה גם עם בר' כד:1-67). על הקשר שבין שתי הפרשיות האלה, כבר רמז הנביא הושע בנבואתו (יג:13-14). יעקב ברח מארץ ישראל בגלל עשו, כשם שמשה ברח ממצרים. בשני הסיפורים הגיבור פגש את אשתו המיועדת על יד הבאר, ושם במעשה אכירי הושיע אותה. לאחר הוכחת גבורתו, נכנס הגיבור לבית אביה של הנערה. שם נתן לו ראש בית האב, את בתו לאשה.³¹ הגיבור התגורר שנים רבות בקרב משפחת חמיו עד שמחליט לעזוב את המקום.

המשתמע מן הסיפור הזה הוא, שלעתים יש תוצאות חיוביות מהנישואים האקסוגמיים. תחת חסותו של יתרו, למד משה להכיר את אלהי ישראל (שמ' ג:1-ד:26). במשך התקופה הזו קיבל את שליחותו כדי להושיע את בני ישראל, מידי פרעה רעמסס השני מלך מצרים דאז.³² לפי המסורת העתיקה הזו, השפעתו של יתרו כהן מדין על משה לא היתה שלילית. אדרבא, היתה חיובית. לכן נדמה שלפנינו ביטוי מובהק של המגמה האוניברסליסטית במקרא, אשר הוגיה לא ראו פגם בנישואי החוץ. יש לציין גם שמשה עצמו, בעת נתינת השם לבנו גרשון,³³ מכנה את מצרים כארץ נכריה, מה שאין כן לגבי ארץ מדין (שמ' ב:22). הסיפור שהתחיל עם הנישואים האנדוגמים של הורי משה (שמ' ב:1-2), הסתיים בנישואים האקסוגמיים של משה וציפורה, והולדת בנם (ב:21-22) הבכור גרשון.³⁴

בהמשך הכתובים בספר שמות אנו מוצאים מסורת קדומה אחרת, שהיא סתומה למדי (שמ' ד:24-26). לפי כתובים אלה, משה היה "חתן-דמים" לציפורה.³⁵ לפי הסיפור, כח עליון,³⁶ איים להרוג את משה.

ציפורה אז גלתה יוזמה ותושיה, כאשר הצילה את משה ע"י מילת ערלתו של גרשום.³⁷ נדמה שגם במסורת קדומה זו, לא נרמז שום פסול בנישואים האקסוגמים של משה וציפורה. אדרבא, אשתו הנכריה של משה, הצילה את המנהיג המושיע של ישראל, ע"י קיום מילת הערלת בנם הבכור.

2. משה והאשה הכושית

מקריאת מסורת אחרת, אודות לנישואי משה עם אשה כושית (במ' יב:1-13), נדמה שלפנינו ביטוי מובהק נוסף של המגמה האוניברסליסטית במקרא, שקשור אף הוא לחייו של משה. הפרק שקדם לסיפור הנידון (במ' יא'), בדומה לפרק הנוכחי (במ' יב') עוסקים בגדולתו של משה כנביא, מול אנשים אשר ניסו להתחרות במנהיגותו הנבואית.³⁸ מסתבר שבעת היעדרותה של ציפורה, אשר נשלחה ליתרו אביה (שמ' יח:23), לקח משה אשה נוספת שהיתה כושית.³⁹

מרים ואהרן ביקרו בחריפות את משה על נישואיו עם האשה הכושית. סיבת הפסול שבאשה לא נאמר במפורש, אך ניתן להניח שהתנגדותם של מרים ואהרן היתה מבוססת על יסוד אתני-תרבותי. קשה להניח שמחאתם של אחי משה התבססה על המישור המשפטי, קרי לקיחת אשה שניה כפגיעה בעיקרון המונוגמי.⁴⁰ דברי מרים מייצגים בפרשה זו, את הטענה המקובלת של הוגי התפישה הכדלנית. משה עצמו לא הגיב לאשמותיהם של אחיו; ולרגע קט אף נדמה לקורא שהוא מסכים איתם ומתחרט על מעשיו. אז, באופן מפתיע ובוצורה חד-משמעית התערב בסיפור אלהי ישראל, ככבודו ובעצמו, וקבע בצורה שלא משתמעת לשתי פנים, ש"משה פעל כראוי". לעומת זאת מרים חטאה כלשון הרע,⁴¹ ועל כן העניש אותה האל, בנגע הצרעת לעיני כל ישראל; למרות בקשת התחינה של משה.

קשה שלא להסיק מקריאת כתובים אלה, שהתפישה השלטת היא שלא קיים שום פסול בנישואים של ישראלי, אף מנהיג ונביא כמשה, עם אשה

כושית: לובית, אתיופית או מצרית.⁴²

ייתכן שמוצאה האתנית של האשה הכושית, היה מאותם אנשי "ערב רב" או "האספסוף", אשר יצאו יחד עם בני ישראל ממצרים; אשר כחלקם נקלטו ונטמעו בתוך עם בני ישראל. יש יסוד להניח שהם עשו זאת, בין היתר בדרך של קשרי תיתון אקסוגמיים.

בסוף הפרשה, דמותו של משה, המנהיג האוניברסאלי, העולה בדרגת הנביאות פי כמה מאחיו אהרון ומרים "הבדלנים", יוצאת מחוזקת ואיתנה מכוח עליון, כיאה להוגי המחשבה האוניברסלסטית בתקופת המקרא. ברם, ייתכן שהמטרה העיקרית של הסיפור,⁴³ היתה להבהיר שאין לחלוק על סמכותו היחודית של משה, נבחר האלהים, בשום מקרה. לכן אין לראות בהכרח, בדמותו היוצאת דופן של משה, תקדים משפטי או דוגמא מאלפת, להתרת נישואים עם נשים כושיות.⁴⁴ לפי דעתי הכנה זאת, אפשרה שאותה המסורת תשאר בתוך החומש. משום שהסיפור כולו התאים גם את השקפת האוניברסליסטים, בעוד שלא פגע באמונתם של העורכים הבדלנים, אשר ראו במשה בחיר האל, מקרה יוצא דופן ויחודי, אשר אינו יכול ללמד על הכלל.

ח. "ערב רב" - "האספסוף" שנטמעו בתוך בני ישראל

בספר שמות נזכר במפורש, שיחד עם המוני בית ישראל יצאו גם אנשים רבים שהוגדרו כתור "ערב רב" (שם' יב: 38). ככל הנראה, אלה היו אנשים אשר מוצאם מיסודות אתניים שונים, אשר אף הם היו עבדים במצרים.⁴⁵ אנשים אלה מצאו שעת כושר לפרוק מעליהם את עול מצרים בזמן המהומות הגדולות אשר פרצו ביציאה הגדולה של בני ישראל. כמו אבותינו, אף הם יצאו מעבדות לחרות. ביציאתם החפוזה, הצטרפו אל מחנה היוצאים למדבר, בדורו של משה. במקור תורני אחר, בספר במדבר נזכרו האנשים האלה בשם "אספסוף" (במ' יא: 4), כנראה

כינוי לגנאי.⁴⁶

נדמה שבאיזכור הראשון של אותם האנשים בספר שמות, תחת הכינוי "ערב רב", התכוונו עליהם בצורה חיובית. לפי סברה אחת, המשמעות הראשונית של המונח "ערב רב" הוא "בני ברית",⁴⁷ בדומה להצעת רבשקה לחזקיהו המלך: "התערב נא את אדוני... ואתן לך אלפים סוסים" (מל"ב יח:23=יש לו:8). פירושו של המונח "ערב רב" לפי זה, אינו תערובת של עמים, כי אם קבוצה גדולה (רב) של אנשים אשר הגיעו להתערב (ערב, נותן ערכות), בתוך אוכלוסית בני ישראל.⁴⁸

תמיכה לדעה זו, ניתן לראות גם בהצמדת קובץ הדינים אשר בסוף הפרק (שמ' יב:43-49), לסיפור ה-"ערב רב". לפי הדינים הכתובים בחטיבה זו, אותם הגרים אשר יעברו את ברית המילה, יוכלו אף הם להשתתף בעשיית הפסח, ככל אזרח בישראל. לעומת זאת, "בן נכר" (והשווה עם בר' יז:12) אשר הוא בחזקת תושב-שכיר, שלא עבר את ברית המילה, לא יוכל לאכל מן הפסח. נדמה שצירוף פרשת "ערב רב", עם קובץ הדינים הדין במעמד של הגרים בחג הפסח, מאפשר לנו להניח שחלק מסויים מאותו "ערב רב", אכן נטמעו בתוך אוכלוסית בני ישראל; בדומה לגרים שנסתפחו לישראל, במציאות של משטר המלוכה.⁴⁹ עם זאת, אף נדמה שחלק אחר מאותו "ערב רב", לא נקלט בתוך עם ישראל. הם נשארו במעמד של "בן נכר", ועבדו כתושבים-שכירים. הם לא נכללו בקבוצת הגרים עליהם מבשרת המקרא "תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר כתוכם". סיפור המגדף (ויק' כד:10-23), מהווה דוגמה מאלפת לבעיות ולמורכבות אשר מסביב למעמד החוקי של צאצאי "ערב רב" בדור המדבר.⁵⁰

לפי האיזכור השני בפרשת "קברות התאוה" (במ' יא:1-35), האספסוף היה יסוד שלילי בטיבו ובמהותו. אנשים אלה היו חסרי חזון, והם החלישו את אמונתם של בני ישראל בדור המדבר.⁵¹ במחקר הביקורתי נהגו לראות בגרעין הסיפור של פרק זה, מסורת קדומה שנוצרה בבית

המדרש של סופרי ס"י.⁵² לפי הכתובים, אותו האספסף אשר בקרב עם ישראל "התאוו תאוה" (והשווה עם שמ' טז:3). כיטוי לשוני זה, רמז על איסור "ולא תתאוה בית רעך" (דב' ה:17), אשר מופיע בסוף עשרת הדברות.⁵³ לפי המשך הפסוק: "וישבו ויבכו גם בני ישראל", נדמה שבעיני המספר המקראי, ברור שהאספסף לא היו מבני ישראל, אלא יסוד אתני זר שישב בקרבם.⁵⁴ לפי אותה המסורת, אף ייתכן שהיה להם חלק בתמיכת עשית עגל הזהב, בזמן שמשח כושש לרדת מהר סיני. ככל הספרות המקראית הענפה, לא נזכרו יותר אנשי ה"ערב רב" - "אספסף", ויש להניח שבחלקם נסתפחו לנחלת ישראל והפכו לחלק אינטגרלי של העם. כור ההיתוך של החברה הישראלית המקראית הקדומה, פעל בימי קדם, בצורה טבעית ונאותה. מסתבר שהם ידעו לקבל את הזרים המצטרפים לעם כאזרחים שווים, למרות מוצאם האתני-תרבותי השונה. לפי שתי עדויות פנים-מקראיות, אחת מתוך ספר דברים (כט:10-11), והשנייה מתוך ספר יהושע (ח:33-35), גם הגרים נכנסו לברית עם ה', ועשו זאת ביחד עם כל בני ישראל. לא מן הנמנע שאנשי החלק האחר של אותו "ערב רב" - "אספסף", העדיפו לשמור על זהותם הנכרי, ונפרדו מבני ישראל כדי להמשיך להשתייך לאומותיהם.

ט. ההיתר לקחת נשים מדיניות בתולדות

לקראת סופו של ספר במדבר (כמ' לא:1-54), מובאת פרשת המלחמה של בני ישראל עם המדינים.⁵⁵ במחקר הביקורתי נוהגים לראות בפרק זה מקור מאוחר, שהיא תוספת של העורכים הבדלנים מבית המדרש של סופרי ס"כ.⁵⁶ החוקרים התבססו על ההבחנות הבאות:

(א) מודגשת הופעתו של אלעזר הכהן על ידו של משה, ובמקום יהושע, בהנהגת העם (לא:12,13,21,26,31,41);

(ב) ישראל מוצגת כ"עדה" (לא:12,13,16,27,31,43);

ג) קיימת דרישה ל"נקמה" (לא:2) כנגד המדינים, תוך כדי איזכור סיפור המגפה בפער (לא:16) ומעשהו של פנחס (כה:16, כז:12);

ד) שליחותו של פנחס בן אלעזר הכהן (לא:6) מתקיימת לפי מצוות תקיעת החצוצרות, כפי שדורש ספר במדבר (ו:9);

ה) קיימת פעולה של טיהור במשך שבועה ימים, כלפי כל מי שנגע בחלל מלחמה (לא:19), אשר מזכירה את המצווה שבפרשת "חוקת" (יט:16).

כנגד סברה זאת, העירו חוקרים אחרים שקיימים ביטויים לשוניים אשר אינם הולמים את סגנונו ואוצר לשונו של ס"כ. כגון: "העם" (לא:3); "מסר" (לא:5); "טף" (לא:9); "מכס" (לא:28). שמות חמשת מלכי מדין הכתובים במסורת זו, אף הם נראים כשייכים למסורת קדומה. על כן, נדמה שלפנינו מקור קדום, אשר קיבל תוספות רבות ועריכה יסודית, מאת הסופרים של ס"כ.

יש להניח שהעורכים הכהנים הכירו היטב את המסורות בדבר נישואי משה עם ציפורה המדינית, והקשרים החיוביים בין משה ובין יתרו. על כן הם השאירו בתוך סיפורם את הבסיס של המקור הקדום,⁵⁷ לפיו מותר לקחת אשה מדינית, לדוגמה שכנית מלחמה, אבל רק אם היא היתה רווקה בבתוליה. יש להניח שבסיפור הקדום, תופעת נישואי בני ישראל עם נשים מדיניות היתה שכיחה ומקובלת.⁵⁸

קשה לראות בפרק הנידון סיפור היסטורי אמיתי שאי פעם התרחש. החרם המופיע בו הוא ביטוי ספרותי מובהק, אידאל "רומנטי" בלתי ישומי, אשר ספק רב אם באיזו הזדמנות יכל להתגשם. בפרק שלפנינו מצוטטים מספרים מופרזים ודמיוניים, של מספר השבויים והרכוש שנלקח (במ' לא:32-40). כמו כן לא סביר שבמלחמה של בני ישראל, נגד חמשת מלכי מדין, לא נהרג אפילו ישראלי אחד!

לענייננו בעבודה זו, רלוונטיות ביותר הן ההוראות שנתן כביכול משה, בנוגע לשבויים במלחמה נגד מדין (במ' לא:13-18). לפי המסופר, משה הוכיח בתוקף את פיקודי החיל, שרי האלפים ושרי המאות (לא:14), על כך שהם לקחו בשבי את כל הנשים המדיניות ואת ילדיהן

(והשווה עם שמ"א טו: 17-19).

פעולתם של החיילים, תואמת למעשה את הדין, כפי שמופיע בספר דברים (כ: 13-14). לפיו ניתן לקחת נשים, ילדים ובהמות כשלל מלחמה, ורק את הזכרים יש להרוג. שם לא קיימת כל הבחנה בין נשים נשואות ובין נשים רווקות בתולות. אף אין מבחינים בין נשים נכריות מעמים שונים. לעומת זאת, בסיפור הזה, משה הסתייג ממעשיהם של החיילים בלקיחת נשים מדיניות "אשר ידעו משכב זכר".⁵⁹ ניתן להניח שהפרק שלפנינו מהווה פירוש מצמצם של החוק הדברימי הקדום.⁶⁰ מצד שני, דווקא בשל השימוש במקור הקדום, קיימת הצדקה, ואף מתן לגיטימציה ליחידים בישראל, לקיים נישואים אקסוגמיים כנסיבות מקלות.

לא ברור האם בכוונה תחילה, רצה העורך הכהני לציין שהנשים המדיניות היו שונות בדין (לא: 16) משאר הנשים. הינה לגבי עמלק לדוגמא, למרות שאין איסור נישואי תערובת כמפורש, הדבר ברור לכל שאין אפשרות להתחתן איתם. לגבי נשות מדין הדגיש העורך שהן: "היו לבני ישראל... למסר מעל בה'". הנימוק למלחמת הקודש נגד מדין, היה החובה לנקום אותם על ארועי בעל פעור, בהם נהרגו רבים מישראל (במ' כה: 1-18). באותה הפרשה, אשר נתחברה אף היא בבית מדרשם של סופרי ס"כ, היו כנות מדין/מואב בעלות תפקיד מכריע בהצמדות בני ישראל לאלילים, במעשה של זנות פולחנית אשר גרם לאסון בעם (במ' כה: 9 והשווה עם שמ' לד: 15). על כן נדמה שבעריכת הפרק הזה, הפכו את הטקסט החוקתי הקדום, למדרש סכמטי ומכוון. יש יסוד להניח שלפנינו טקסט מאוחר לכתובים שבספר הדברים, אשר נערך על רקע של מציאות סוציו-מדינית שונה לחלוטין.

בהוראות המיוחסות דווקא למשה, קיים ציווי להרוג גם את הילדים הזכרים וגם את הנשים המדיניות הנשואות, תוך מתן היתר מצומצם וסלקטיבי של לקיחת נשים המדיניות, קטינות וכתולות בלבד. אולם מצד שני, פרשה זו מעידה לפי תומה, שבנסיבות מיוחדות כן אפשר להתחתן עם אשה מדינית. יסוד חשוב זה, נוגד את התפישה הבדלנית של

עזרא הכהן ובני סיעתו, אשר דגלו בטהרת הזרע של ישראל. לסיכום ניתן לציין, שכמסורות אשר נשרדו בספרי שמות ובמדבר, משה התחתן עם אשה מדינית, ציפורה, ועם אשה כושית (מצרית, לובית או מדינית); כך גם במסורת שלפנינו, ולמרות העריכה הכהנית היסודית, קיים היתר מסויים לשאת נשים ממוצא מדיני. היתר זה, משלים את המסורת האוניברסליסטית מסביב לדמותו של משה, אשר בדומה לאברהם מהווה דמות להזדהות עבור אנשים המשתייכים ליסודות אתניים רבים.

י. לקיחת נשים נכריות שבויות מלחמה

בספר דברים אנו מוצאים חטיבת כתובים מעניינת, אשר מעידה על פי תומה, על היתר מסוים של נישואי חוץ בתקופת המקרא.⁶¹ המדובר הוא בשני דינים מיוחדים, של לקיחת נשים אשר היו שבויות מלחמה; כדלקמן:

(1) מתן אפשרות ללקיחת נשים נכריות כשלל ביזה של מלחמה (דב' כ:14-17).

(2) אפשרות לקחת נשים נכריות, שבויות מלחמה, בתור אשה או שפחה (דב' כא:10-14).

החטיבה הראשונה (כ:14-17), מהווה את הגדרת החוק בצורתו הכללית; בעוד שהחטיבה השנייה, אשר מרבים לכנות אותה כדין "אשת תואר", אנו מוצאים חוק ספציפי, אשר מפרט ומסביר את תוכנו של החוק הכללי, במקרה מסוים.

1. מתן אפשרות ללקיחת נשים נכריות כשלל ביזה של מלחמה

בתוך חוקי המלחמה של ספר דברים (כ:14-17), אנו מוצאים חטיבת חוקים שנתחברו בתקופת המלוכה, בה קיימת חלוקה ברורה בין עמים

נכרים, משני סוגים:

א) עמים אשר מקום מושבם מחוץ לגבולות מלכויות יהודה וישראל.⁶²
ספר דברים מגדיר את תחום מושבם בציון: "הערים הרחקת ממך מאד"
(כ:15);

ב) עמים אשר מתגוררים בתוך הגבולות של המלכות הישראלית. הם
נקראים בשמותיהם האתניים: "החתי והאמרי, הכנעני והפרזי, החוי
והיבוסי".

לפי חוקים אלה, על כל עמי כנען חלה חובת החרם. הציווי הדברימי
משתמש במלים אכזריות: "לא תחיה כל נשמה כי החרם תחרימם" (כ:16-
17). מצוות החרם כפי שכבר ראינו, היתה בבחינת ביטוי ספרותי של
אוטופיה רומנטית, אשר ספק רב אם אי פעם התקיימה במציאות כלשהי.
חובת החרם מופיעה כבר במקורות הקדומים,⁶³ ועל פי רוב מהווה
מבט רטרופקטיבי לתקופת העבר "האידאלית".

שי יסוד להניח שהעורך הדברימי המאוחר, אשר רצה לסייג את ההיתר
האקסוגמיה שמצא במקורותיו העתיקים, נקט צד מתוחכם של הגבלת היתר
הנישואים, לעמים מסויימים בלבד, והם היו העמים "הרחוקים". מסתבר
שהוא נקט כחילוק משפטי, לגבי יישומה של חובת החרם. לפי זה הוא
גרס שהחרם חל רק על עמי כנען, אשר כבר לא היו קיימים בתקופתו.
לעומת זאת, הוא התיר לקחת בנסיבות מסוימות, נשים נכריות כ"שלל
מלחמה"; כלומר כחלק מאותה הביזה אשר הגיעה לפי הנוהג בתקופתו,
ללוחמים אשר ניצחו את האויב בקרב (כ:14).

הלכה למעשה, בתקופתו של העורך הדברימי, בני ישראל לחמו בעיקר
נגד בני העמים השכנים; ועל כן ההיתר לקחת נשים נכריות מאותם
העמים הרחוקים, פירושו היתר כמעט כללי לנישואים אקסוגמיים עם
נשים עמוניות, מואביות, ארמיות, אדומיות, מצריות, פלשתיות,
ופניקיות. כל זה תחת הסייג הכללי, לפיו הנישואים האקסוגמיים
מותרים בנסיבות מקלות, כגון לקחת נשים שכריות מלחמה.

2. אפשרות לקחת נשים נכריות, שבויות מלחמה, בתור אשה או שפחה

במחקר הביקורתי כבר הועלו שתי סברות בדבר הרקע המשפטי של דיני "אשת יפת תואר". לפי הדעה הרווחת, החטיבה הפרטנית (כא:10-14), מהווה המשך ישיר מן הכתובים של החטיבה הכללית (כ:10-14). קביעה זו מוסברת, הן על בסיס לשוני-סגנוני, והן על בסיס תוכן הדינים.⁶⁴ אולם, קיימת דעה אחרת לפיה, דיני "אשת יפת תואר" מהווים המשך מחובת החרם (כ:16-18). ריטואל האכלות של שבויות המלחמה (כא:13), מוסבר לפי גישה זו, כשלב הכרחי להתנתקות הכפויה מהתרבות הנכרית; וכהכנה להסתפחותה של האשה הזרה, לתוך האמונה הישראלית. ברם, כבר ראינו שבתקופת המחבר הדכרימי, לא היתה קיימת סכנה ממשית של השפעה "כנענית" אלילית על בני ישראל.⁶⁵

לפי פשט הכתובים ברור לכל שניתן לקחת אשה נכריה, כאשר היא גם שבוית מלחמה. ההיתר הוא בעל תוקפו, הן ללקיחה בתור אשת-איש (כא:11), והן ללקיחה בתור שפחה (כא:14). דין זה, עומד בניגוד מוחלט למצוות החרם, כפי שהיא מופיעה בספר דברים (ז:1-2, כ:17), וברובד המרכזי של ספר יהושע (יהו' ו:21, ח:22, י:28-39, יא:11-20). על כן נדמה שניתן להניח, שדין לקיחת נשים נכריות כשבויות מלחמה, נוצר במציאות היסטורית מאוחרת לתקופת ההתנחלות והכיבוש; כניסיון לתת הצקדה ואף חיזוק, לנוהג שהתפתח כתוצאה מהקרבות. לא מן הנמנע שלפנינו, מתן לגיטימציה לחיזוק הרכבן המעורבות של אוכלוסיות מסוימות של שבטי ישראל השונים.⁶⁶

ראינו שבמשטר השבטי הישראלי הקדום, הנישואין מתבטאים בעצם העברת האשה (הכלה) לבית חמיה, אבי בעלה. מסתבר שבמקרה של שבויות מלחמה ממוצא זר, הנישואים מתבטאים בעיקר במעשה של בעילת האשה לשם אישות. נדמה שאותם הנישואים, של אזרח ישראלי עם אשה נכריה שבוית מלחמה, אשר נעשו ע"י בעילה בלבד, היו שווים בתקפותם החוקית לנישואים הרגילים, משום שהמקור התורני קבע שהתרת אותם הנישואים,

היתה כרוכה במתן ספר כריתות (כא:14).

דין "אשת יפת תואר" מתאים ביותר לתפישה האוניברסליסטית, שכן מצד אחד, העיקרון הפטרילנארי הוא הקובע את ההשתייכות הלאומית של הולד, ולא חשוב המוצא האתני, או היחוס המשפחתי של האם. מצד שני, מגלה מימד של רגישות ויחס אנושי ומתחשב, כלפי אותה האשה שהיתה שבוית מלחמה. ההיתר לבכות ולהתאבל על הוריה המתים במלחמה (כא:13); יחד עם האיסור לגרש את האשה בקלות (כא:14), או למכרה כאילו היתה חפץ, חסרת רגשות אנושיות (והשווה שמ' כא:7-8 עם דב' כא:14); מחזקים את הסברה הזו.

בחוקי "אשת יפת תואר" ניתן לחוש בניסיון למנוע מעשי אונס, והתעללות בנשים ובנערות לאחר הניצחון בקרב; ואף לדרישה של התנהגות הומנית ומכובדת כלפיהן.⁶⁷ השימוש בביטויים: "חשקת בה", "תתעמר", "תחת אשר עניתה"; מלמדים על דרישותיו המוסריות הגבוהות של המחוקק הדברימי, כלפי הלוחמים מטעם המלכות. קיימת הכרה בכך שהמציאות המלחמתית כפתה על הנשים השבויות מעמד בלתי רצוי, קשה ומכאיב; שאסור להחמיר עליו עוד. מבחינה זו נדמה לי שתואמת גישתו של המחוקק הדברימי הקדום, לתורתם של נביאי ישראל בדבר ההגנה והתמיכה לעניים, ליתומים, לאלמנות, לגרים, ולחלשים בחברה (השווה עם דב' כא:15-17, הדן בחוקי האשה השנואה, שהיא לאו דווקא היתה אשה נכריה).

נדמה לי שלפנינו עדות חשובה שמסיחה על פי תומה, לקיום ממוסד של נישואים אקסוגמיים בנסיכות מסויימות, בחברה הישראלית הקדומה. דיני "אשת יפת תואר", אינם עולים בקנה אחד עם תפישתם הקנאית של הכהנים הבדלניים של תקופת שיבת ציון, ואף לא עם הנאמנות המונולטית של מחברי הרוכד המאוחר של ס"ד.

יא. נישואי חערובת בספר שופטים

שונה אופיו ותוכנו הכללי של ספר שופטים, מקודמו בסדר המקראי ספר יהושע. כרקע של סיפורי הכיבוש נשמעה מצוות החרם פעם אחר פעם, כדרישה מוסרית "נשגבה", השוללת למעשה כל קשר ומגע עם אנשים נכרים. סיפור השארותה של רחב ובני משפחתה, בתוך אוכלוסית בני ישראל (יהו' פרק ו'), היא פרשה יוצאת דופן בתוך ספר יהושע. אך גם לפיה מדובר על ביקורת חריפה של מחבר צפוני, אשר שאף לגנות את מנהיגי שבטי הדרום, שלא הקפידו על קיום מצוות החרם, כפי שהשתדלו לעשות בשבטי ישראל. מסתבר שבפרשה זו נמתחה ביקורת קשה כלפי יהושע בן נון ואנשיו, אשר לא השלימו את משימתם כראוי. לעומת זאת, בגופו של ספר שופטים (להבדיל מחלק המבוא של הספר, ומהמסגרת הספרותית שבו), אנו רואים בהרבה סיפורים קדומים, שאין מטילים דופי ביושרם של מנהיגים בישראל, אשר נשאו נשים נכריות. בפרק זה אפרט את אותם המקרים בהם נדמה שלפנינו מקורות מקראיים קדומים, אשר מבטאים את הילכי הרוח של התפישה האוניברסליסטית בשאלת האקסוגמיה.

1. אבימלך בן גדעון ופלגשו משכם

על השופט גדעון/ירבעל בן יואש, מספר ספר שופטים שהוא התנגד בחריפות יתר לפולחן הבעל והאשרה, אמונות אליליות על ברכיהן גדל והתחנך בבית הוריו (ו:24-32). בגישתו העקרונית זו, יצא השופט גדעון כנגד משפחת אביו, ואנשי עירו האבי-עזריים, גם יחד.⁶⁸ מסופר על גדעון, שהוא ניצח בקרב את המדינים ואת העמלקים (ו:33 - ח:28). אולם, הוא סירב לקחת לעצמו את כתר המלוכה מסיבות תאוקרטיות.⁶⁹ לטענתו שם, רק אלהי ישראל הוא המלך (ח:23).

למרות זאת, הוא כן הספיק לאמץ לעצמו כמה איפיונים של מושל-מלך.⁷⁰ מסופר שלגדעון/ירבעל היו נשים רבות (ח:30). מתוכן פילגש אחת, היתה מוצאה מהעיר שכם.

אמנם לא נאמר במפורש שפלגשו משכם היתה אשה נכריה, בכל זאת יש להניח שהיא היתה ממוצא חתי;⁷¹ משום שבמקרא, אוכלוסית שכם וסביבותיה, היתה חתית (בר' לד:2). על כן אני סבור, שאמו של אבימלך, יורשו של גדעון, לא היתה ממוצא אתני זהה לזה של השופט גדעון אביו. תימוכין לכך אנו מוצאים בנוהג המקראי המקובל, לפיו כל אדם היה מתחתן לראשונה עם אשה ממוצא אתני דומה, בנישואים אנדוגמיים; ואילו הנשים הפלגשים היו לרוב ממוצא זר ונכרי.

תקופת כהונתו של אבימלך כמושל, היתה קצרה למדי.⁷² תקופה זו נמשכה רק שלוש שנים. נדמה שאבימלך שאף לבסס את מלכותו בהתחלה, על תמיכת משפחתו מצד אמו בעיר שכם (ט:1-4). בהתאם לכך החליט לרצוח את מתחרי הפוטנציאליים, אחיו למחצה, בני אביו גדעון עם נשים אחרות. לפי המסופר שם, מכל אחיו נותר רק יותם הקטן. יש יסוד להניח, שהמניע המרכזי לרציחות האלה, היה הניסיון למנוע בעתיד טענות נגד יחוסו הפגום, בהיותו אבימלך רק בן של פלגש, ולא של אשת גדעון.

מכל מקום, עצם היותו אבימלך בן גדעון שופט על ישראל, אפילו בתקופה קצרה של שלוש שנים, מהווה תקדים חשוב שמצדד בגישה האוניברסליסטית; משום שלפי דעה זו, רק העיקרון הפטרילנארי הוא הקובע. אבימלך מתיחס רק לאביו גדעון, ולא משנה בכלל את מוצאה האתני של האם, או את יחוסה המשפחתי. אף לא מעמדה האזרחי, משום שהיא שהיתה רק פלגש מהעיר שכם. לפנינו דוגמא של שופט שהוא צאצא מנישואים אקסוגמיים ועמד בהנהגת העם. מקרה זה דומה, כפי שנראה בהמשך למקרהו של השופט יפתח.

2. יפתח בן אשה "אחרת"

לפי המסורת המופיעה בספר שופטים (יא:1-11) אחד השופטים הגדולים, יפתח הגלעדי, היה צאצא ממערכת יחסים אקסוגמיים, כנראה מתוצאת בעילת אשה נכריה, אשר ייתכן שאף היתה פרוצה; ע"י אדם חשוב ומיוחס, ראש בית אב בישראל.⁷³

מעיון בכתובים מסתבר שגלעד הוליד את יפתח לפני יתר בניו. יפתח היה לפי המקור המקראי הזה, צאצא מאשה "זונה" (יא:1). לאחר מכן, לקח גלעד אשה נוספת, ויחד איתה הולידו שני בני הזוג, עוד בנים אחדים (יא:2). לפי הגרסא המקראית, יפתח לא היה אפילו בן פילגש, או בן אמה; כפי שראינו בפרשת אבימלך בן גדעון (ח:31, ט:18). יש להניח שכתור צאצא של מערכת יחסים של ביאה בלבד, היה מעמדו החוקי של יפתח בבית גלעד אכזרי, לקוי למדי.⁷⁴ אחיו למחצה, הקטנים ממנו, אשר נולדו לגלעד מאשתו החוקית יכלו בקלות, כנראה לאחר מות גלעד, לבקש מזקני העדה שיגרשו את יפתח, בטענה שהוא איננו נמנע עם היורשים החוקיים.⁷⁵ הם אף הדגישו את העובדה, שיפתח היה "בן אשה אחרת".⁷⁶ יפתח איבד בכך כל זיקה לשכט, ונאלץ לברוח לארץ טוב, איזור מדברי שבין אדרעי ובצרה, מדרום לירמוך בעבר הירדן. בהמשך הכתובים מסופר שמסביב ליפתח נתלכדו עוד אנשים "ריקים", אשר היו אף הם נטולי יחוס.⁷⁷ מסתבר שאלה היו אנשים חסרי זיקה לקבוצה אתנית מגובשת, בדיוק כמו יפתח. לכן, ניתן להניח שאמו של יפתח היתה מבחינה אתנית-תרבותית אשה נכריה,⁷⁸ אשר מוצאה מעבר הירדן, אשה עמונית או מואבית. לפי זה, היה יפתח צאצא ממערכת יחסים אקסוגמיים.

בסוף הפרק (יא:34-40) יש נימה של הסתיגות מדרכי פעילותו של יפתח בקיום נדרו.⁷⁹ אומנם לא נאמר במפורש, שהוא אכן ביצע את הקרבת בתו היחידה, אשר היתה כמעמד של "בכור".⁸⁰ בכל מקרה יש יותר מרמז, לזיקתו לתרבות הפגאנית של הקרבת הבן הבכור.⁸¹ יש יסודי להניח, שקרבתו התרבותית ליסודות האתניים שמצד אמו, השפיעה עליו

לרעה; שכן המקרא מציין שהקרבן הבן למולך (האל מלכום) היה הנוהג המקובל אצל העמונים ואצל המואבים (מל"ב ג:27, טז:3, יז:31, כא:6), אשר כנגדו הוכיחו בחריפות המחוקקים המוסריים בתורה (ויק יח:21, דב' יב:31, יח:10) ונביאי ישראל (מי' ו:7, יר' ז:31, יט:5, לב:35, יח' כ:25-26, 31).

גדלותו של יפתח כגיבור חיל ומושיע צבאי, הינו כיטוי מובהק של סופרי האסכולה האוניברסליסטית. לפי השקפתם, אפילו צאצא מזוג אקסוגמי יכול להפוך לשופט ולזכות בברכה האל. גם בפרשה זו, כמו במקומות רבים אחרים, אנו חשים בזיקה הרעיונית שבין העיקרון הפטרילינארי, ובין המסר האוניברסליסטי. במקרהו של יפתח, למרות היותה אמו אשה "זונה" ו"אחרת", ראו בו בעיקר את יחוסו מאביו בלבד, שהיה ראש בית האב.

3. שמשון ונשותיו הפלשתיות

במכלול סיפורי שמשון,⁸² אנו מוצאים שלושה פרשיות רומנטיות-יצריות, בהן הגיבור מתייחד עם נשים נכריות פלשתיות. עיון בכתובים אלה מגלה שהמגמה השלטת בסיפורי שמשון, תואמת היטב את התפישה האוניברסליסטית.

א. שמשון והאשה הפלשתית מתמנה

לפי הסיפור המקראי, שמשון בן מנוח, הגיבור הלאומי הכולט של תקופת השופטים, לא היסס לקחת לאשה את הבחורה הפלשתית הראשונה שעניו ראו. הוריו התנגדו בהתחלה לאפשרות של נישואי תערובת,⁸³ ובקשו ממנו שיקח אשה שתהיה "בכנות אחיך ובכל עמי" ולא "מהפלשתים הערלים" (שופ' יד:13).

הסיפור המקראי מרמז על כך, שהורי שמשון לא ידעו להעריך היטב את

בקשת שמשון. מסתבר שכל חפצו היצרי,⁸⁴ המובלט במלים: "כי היא ישרה בעיני" (שופ' יד:4), היה חלק מתוכניתו הכוללת של אלהים. יחסים אלה נועדו לספק עילה וסיבה טובה לשמשון הגיבור, כדי שיכה את הפלשתים הרשעים (טו:4-8), אשר איימו להשמיד את קיומו של עם ישראל.⁸⁵

בהמשך נאמר שמשון ירד יחד עם שני הוריו לתמנה (יד:5), כדי לקחת את האשה הפלשתית. לפי זה, הורי שמשון הסירו את התנגדותם מבלי ש"ידעו כי מה' היא". לצערנו הרב, סיבת הסכמתם של הורי שמשון, או לחלופין מהי הסיבה שלפיה שינו את דעתם, אינה נזכרת בסיפור המקראי.

נישואי החוץ של שמשון, עם אשתו הפלשתית הראשונה, לא נתקיימו כנראה, לפי הנוהג התקין המקובל בחברה הישראלית הקדומה. במשטר השבטי הפטריארכאלי הישראלי, מוסד הנישואין הסתכם בתשלום המהר ומסירת הכלה לידי משפחת החתן. בתחילת הסיפור אנו קוראים שמשון ביקש מהוריו: "קחו אותה לי לאשה" (שופ' יד:3). אולם, לפי המשך הכתובים מסתבר שנישואי שמשון והאשתו הפלשתית הראשונה, לא התנהלו לפי הנוהג הישראלי הקדום, כי אם אולי לפי הנוהג הפלשתי. לפי המסופר שם, במרכז קשרי הנישואין התקיימה חגיגת משתה ממושכת, שארכה ימים רבים (שופ' יד:10, 15, 17). שמשון לא עבר להתגורר אצל אשתו ובית אביה בקביעות, אלא שהיה פוקד אותה מזמן לזמן, והיה מביא לה מתנות (שופ' טו:2). גם הכלה לא נכנסה בבית מנוח, אביו של שמשון, אלא שנשארה להתגורר בבית אביה.⁸⁶ מסתבר שהיו אלה נישואים אקסוגמיים של ממש, אשר כללו אל שלב לקיחת האשה (יד:1-9), עשיית משתה הנישואין (יד:10-19), לפי הנוהג הפלשתי, וקיום מערכת יחסים לא תקינים,⁸⁷ אשר נסתיימו בהפרת הנישואים (יד:20-טו:19).

ב. שמשון והאשה מעזה

בהמשך לנישואיו הכושלים עם אשתו הראשונה מתמנה, נאמר בספר שופטים (טז:1-3), שמשון הלך מרצונו החופשי אל העיר עזה, אשר היתה אחת מחמשת הערים הראשיות של הפלשתים באותה התקופה. שם, הוא ראה אשה זונה ומייד התייחד עמה (טז:1). כשומעם זאת, ניסו העזתים להרוג את שמשון, והציבו לו מארב לילי ארוך. באירוניה מספר לנו ספר שופטים, שבעוד הפלשתים היו עסוקים כמזימתם כל הערב, שמשון קם באמצע הלילה, והצליח לעזוב את העיר ואף לקחת עמו את שערי העיר.⁸⁸

בסיפור קצר זה (טז:1-3), אשר מניחים שנוצר בתור אגדה איטיולוגית, ניתן לראות, במה שנוגע לעניינינו, שמשון הגיבור האגדי של העם, לא ראה שום מניעה להתייחד עם אשה זונה פלשתית מעזה.⁸⁹ הוא אף הצליח לקחת "מזכרת" לא קטנה ממקום הארוע, כדי להניחה "על ראש ההר על פני חברון", במקום בולט כדי שכולם יראו.

ג. שמשון ודלילה

דלילה היא האשה השלישית (טז:1) הנזכרת במסכת סיפורי שמשון. עליה לא נאמר במפורש שהיתה ממוצא פלשתי, ועל כן יש להניח שהיא אשה כנענית, או אפילו ישראלית; אשר היו לה קשרים טובים עם סרני הפלשתים.

כלפי דלילה הרגיש שמשון תשוקה גדולה ביותר; הוא חשק בה עד כדי לחשוב שאהב אותה.⁹⁰ על כן, הוא לא רצה רק לבוא אליה, כמו במקרה הקודם של האשה הפלשתית מעזה. מסתבר שמשון שאף לקשור איתה קשר הדוק ביותר, ולמרבית הצער תשוקתו היצרית והנפשית גרמה למותו. דלילה הצליחה לדלדל את כוחו של שמשון, אך רק לאחר ארבעה ניסיונות, בהן רצתה דלילה לגלות את סיבת כוחו של שמשון. הגיבור נשבר באהבתו ומגלה לה את כוח נזירותו. דלילה הכוגדנית בעזרת איש

אויב, גלחה את שעריו של שמשון והפלשתים ניצלו את חולשתו הזמנית, כדי לנקר את עיניו, ולהובילו בנחשתיים לעיר עזה. שם תיכננו מסיבה גדולה של שלושת אלפים איש ואשה, ובה רצו להתעלל בשמשון. אלא שבהיותו שמשון בבית האסורים, שערותיו גדלו לו שוב, ובמאמץ עליון ואחרון התאבד שמשון כדי להרוג יחד איתו פלשתים רבים.⁹¹ אם סברתנו נכונה, ודלילה לא היתה אשה פלשתית, אלא כנענית או ישראלית מנחל שורק, אשר בגדה בעמה; הרי שלפנינו ביטוי נוסף של המגמה האוניברסליסטית. לדעתם הסכנה טמונה בביגדנות של האדם, ולא בהשתייכותו הלאומית. לא הנשים הפלשתיות הביאו למותו של שמשון הגיבור.

ד. סיכום

נדמה שבעלילות שמשון, ניתן לראות מוטיבים וטענות של שתי המגמות, הבדלנית והאוניברסליסטית גם יחד. מצד אחד שמשון, השופט הנבחר ע"י האל כדי להושיע את עמו, לא היסס להתחתן ולהתייחד עם נשים אשר לא היו מבנות ישראל. אף התנגדותם של הוריו לא היתה נחרצת כי אם חלשה וחולפת. אין אנו חשים בקריאת הסיפורים, בעברה דתית קלה או חמורה; אולי מפני שהפלשתים לא נמנו אל שכעת עמי כנען האסורים, ואולי מפני שהמגמה הבדלנית בתקופת יצירת סיפורי שמשון, לא היתה די חריפה ומבוססת.

מצד שני, נישואיו של שמשון עם הנשים הנכריות, החלישו אותו ופגעו בו. מכל מקום, כפסוק החותם את הסיפור (טז:31), נאמר במפורש שהעם ראו בו גיבור לאומי. על כן בני ישראל ירדו עד עזה, כדי לעלות את גופתו של שמשון. לאחר מכן, קברו אותו בקבר אביו מנוח, בין צרעה ואשתאול. כמו כן כולט בסיפורים האלה את העדר אחד המוטיבים המובהקים של המגמה הבדלנית, לפיו האשה הנכריה מסירה את לב האדם הישראלי לעבודה זרה. על כן נדמה לי, שיש לראות בסיפורי שמשון

ביטוי ספרותי של המגמה האוניברסליסטית בשלביה הקדומים.

4. נישואי בני שבט בנימין עם נשות יבש גלעד ושילה

שלושת הפרקים האחרונים של ספר שופטים (יט'-כא'), מהווים מעין סיפור אחיד, אשר הורכב ממספר מקורות שונים.⁹² על פי הניתוח של המחקר הביקורתי, פרקים אלה חוברו על ידי סופרים, אשר פעלו בירושלים בימי דוד ושלמה.⁹³

לפי המסופר שם, כתוצאה ממעשה "פלגש בגבעה" (שופ' יט:1-כ:48), החלה מלחמתם של איגוד שבטי ישראל נגד אנשי שבט בנימין. אולם, בני ישראל החליטו לאחר מחשבה, שלא להשמיד כליל את שבט בנימין. לפי הסיפור, בני ישראל עמדו מול דילמה קשה: מצד אחד, הם נשבעו אמונים שלא לתת מבנותיהם לבני שבט בנימין (כא:1-18), אך מצד שני לא רצו להכחיד סופית שבט שלם מישראל (כא:3). על כן החליטו להערים על שבועתם, הם בעצמם.⁹⁴ זאת עשו ע"י לקיחת 400 נשים בתולות מארץ יבש גלעד, אשר מעבר לירדן; אותן הם נתנו לנשים לאנשי בנימין (כא:6-13).

לא מן הנמנע, שהסיפור כולו מרמז על קשרי החיתון אשר נתקיימו בין שבט בנימין ובין אנשי יבש גלעד בתקופה שקדמה למלכות שאול. קשרים אלו, נזכרו בכמה מקורות מקראיים (שמ"א יא:1-14, לא:11-13, שמ"ב ב:4-7, כא:12-14).

הוראת החרם נגד אנשי יבש גלעד (שופ' כא:9-14), מזכירה מאוד את הוראת החרם נגד מדין (במ' לא:1-54). בשני המקורות האלה, הציווי מסתכם בהריגת הגברים יחד עם אותם הנשים אשר "ידעו משכב זכר", כלומר הנשואות; בעוד שכלפי הנשים הרווקות הבתולות, לא היתה חובה הריגה, והן היו מותרות ללקיחה, כנשים וכשפחות. כמו כן נדמה שגם המספרים הטיפולוגיים, של שנים עשר אלף לוחמים, מרמזים על דפוס משותף של הסיפור הזה (שופ' כא:9-14), עם קודמו (במ' לא:1-54),

או שמא על העתקת פרטים מאחד לשני.⁹⁵

נקודה נוספת אשר מעלה תמיהות בסיפור שבספר שופטים, הוא שאנשי בנימין מתוארים כשכט מובס, אשר כמעט הושמד ונכחד; ואילו דור אחד או שנים לאחר מכן, לפי ספר שמואל, הוא עמד בראש מחנות בני ישראל, כימי מלכות שאול.⁹⁶ עוד יותר תמוה מזה היא עצם המצאותם ופעילותם של אנשי יבש גלעד בתקופת שאול, כאנשים שהם חיים (שמ"א יא:1-14, לא:11-13, שמ"ב ב:4-7, כא:12-14); למרות שעל פי המסורת של ספר שופטים כל הגברים נרצחו דור אחד לפני מלכות שאול. כאן המקום להעיר, שמלבד שני פסוקים בספר הושע (ט:9, י:9), פרשת פלגש בגבעה וסיפור המלחמה של שכטי ישראל נגד אנשי בנימין, לא נזכרו בשום מקום אחר בכתבי התנ"ך. לכן, ייתכן שקשרי החיתון הרבים, אשר נתקיימו בין אנשי יבש גלעד ובין בני שבט בנימין, כימי ההתנחלות ובתקופת מלכות שאול, קיבלו הערכה שלילית בעייני הסופרים המאוחרים של מלכות יהודה, אשר פעלו כימי דוד ושלמה.

לפי המסורת של ספר שופטים, 400 הנשים אשר נלקחו בשבי מיבש גלעד, לא הספיקו לצרכים הגדולים של אנשי שבט בנימין. על כן, הוחלט באיגוד השכטים לאפשר לבני בנימין, גם לחטוף בכוח, מאתיים נשים נוספות מהעיר שילה (כא:19-23).

בשתי הפרשות ניתנו לבני שבט בנימין להתחזק מבחינה דמוגרפית, ע"י לקיחת נשים אשר לא השתייכו רשמית לשכטי ישראל. מכאן ניתן להסיק שבסוף תקופת השופטים, רוב הנישואים של שבט בנימין היו אקסוגמיים, לפי העדות וההגדרה הפנים-מקראית של ספר שופטים עצמו. מסקנה זו חשובה מאוד, בהתחשב בכך ששבט בנימין היה המוביל בראשית תקופת המלוכה הישראלית.

יב. תופעת הנישואים המדיניים בספרי שמואל ומלכים

ברובד העליון של החברה הישראלית הקדומה, נתקיימה תופעת

הנישואים המדיניים הכינלאומיים, אשר היתה מקובלת ברוב הארצות של המזרח הקדום כאלף השני לפנה"ס.⁹⁷ לפי זה מדינות שכנות כרתו בריתות מדיניות וצבאיות, באמצעות קשרי חיתון בין נסיכים ואצילים בחצר המלכות. מסתבר שמלכי ישראל האימפריאליים, דוד ושלמה, וגם חלק מיורשיהם כגון רחבעם, עומרי, אחאב ויהורם התחתנו עם נסיכות זרות בהתאם למדיניות זו. בפרק זה נסקור כתמציתיות, את אותם הנישואים המדיניים המפורסמים, ואת "ההכנה" הערכית אשר הם קיבלו בהיסטוריוגרפיה המקראית.

1. דוד ונשותיו הזרות

על נישואיו האקסוגמים הרכים של המלך דוד, אנו יודעים משני סוגי מקורות במקרא. מקורות אלה שונים באופים וכתכליתם. ואלו הם:
א) רשימות היחס. מקורם בכרוניקות המלכותיות (שמ"ב ג:2-5; דה"א ג:1-4).

ב) מסורות סיפוריות. הן מופיעות בספרים בעלי מגמות היסטוריוסופיות והיסטוריוגרפיות (שמ"א כה:3, שמ"ב יא:3, מל"א א:1-ב:13).

אחרי עיון בכל המקורות האלה גם יחד, מצטיירת לפנינו את התמונה הבאה:

דוד נשא לפחות שמונה נשים. בנוסף לכך היו לו פלגשות אחדות. לפי הסדר הכרונולוגי הפנים-מקראי, נשותיו היו כדלקמן:

- 1) מיכל בת שאול. ממנה לא היו לדוד צאצאים (המקור שב-שמ"ב כא:8; לדעתי מכלכל את מיכל עם מירב, כאשר שתיהן היו בנות שאול).
- 2) אחינעם היזרעאלית. בנם הבכור היה אמנון.
- 3) אביגיל הכרמלית. בנם הבכור היה דניאל/כלאב.
- 4) מעכה בת מלך גשור. בנם הבכור היה אבשלום.
- 5) חגית. בנם הבכור היה אדוניה.

6) אביטל. בנם הבכור היה שפטיה.

7) עגלה המכונה "אשתו". בנם הבכור היה יתרעם.

8) בת שבע/בת שוע בת עמיאל. בנם היה שלמה.

לפי העדות שמביא בעל דברי הימים (דה"א ג:1-4), בעיר חברון נולדו ששה יורשי העצר, שהיו בבחינת "בכור", לכל אחת מששת נשותיו הראשונות.⁹⁸

לעומת זאת, כל בני בת שבע, ועוד תשעה ילדים נוספים, כנראה אף הם מששת נשותיו הראשונות, נולדו למלך דוד בהיותו מלך בעיר ירושלים. סביר להניח, שלדוד היו גם בנים שנולדו לו מנשותיו הפילגשים, אך שמתותיהם של אלה לא נשתמרו בכתבי התנ"ך. מסתבר שנישואי החוץ של דוד, היו חלק חשוב מתורתו המדינית. הן נועדו לחזק את מלכותו, באמצעות כריתת בריתות עם המדינות השכנות הואסליות שהוא כבש, ועם אוכלוסיות חשובות בתוך גבולות ארץ כנען. דוד הצליח בעזרת הנישואים המדיניים, לקבל משנה תוקף חוקי ותמיכה חשובה, מגופים בעלי השפעה בתוך הארץ; וגם לבסס את שליטתו בשטחים החדשים שהוא כבש מחוץ לישראל. מסקנה זאת נובעת מעיון בכל פרשות נישואי המלך דוד כדלקמן:

1) מיכל בת שאול. מיכל היתה בתו הקטנה של המלך שאול (שמ"א יד:49). על פי המקרא שאול נתן את בתו הבכירה לאדריאל (שמ"א יח:19); אולי בניסיון למנוע את עליית כוחו של דוד.⁹⁸ לפי המסופר שם, בשלב ראשון התאהבה מיכל בדוד. היא אף הצילה את חייו בהעזה רבה, ולמרות רצון אביה המלך שאול המופתע (שמ"א יט:11-17) והשווה עם תה' נט:1). אולם, בשלב מאוחר יותר, השתנו רגשותיה של מיכל כלפי דוד, והיא לא פחדה לדבר כנגדו בביטויים של לעג וזלזול בפני קהל רב (שמ"א ו:16-23). יש יסוד להניח שהשינוי נבע מאהבתו לבעלה השני, פלטיאל (שמ"א כה:44).

2) אחינעם "היזרעאלית". זהותה של אחינעם אשת דוד (שמ"א יד:49), הינה מעורפלת ביותר בטקסט המקראי. לפי סברה אחת, אחינעם

היתה אשתו של המלך שאול. אחינעם זו, נקראת "בת אחימעץ", ציון שמורה על יחוסה המשפחתי הרם של המלכה. לפי סברה זו, דוד התחתן עם אלמנתו של שאול, כדי לקבל משנה תוקף למלכותו על ישראל כיוורשו של שאול.⁹⁹ לדעתי אכן מדובר באשתו של שאול. אף יש יסוד להניח שהיתה אחינעם אשה נכריה, שלא מבני ישראל.¹⁰⁰ לדוד היו הנישואים האלה חשובים גם כדי לרשת את מלכותו והרמונו של שאול, וגם כדי לכרות ברית עם קרובי המשפחה של אחינעם.

3) אביגיל "הכרמלית". יש יסוד להניח שאביגיל אשת נבל היתה אשה נכריה, אשר השתייכה לשבטים הכלביים.¹⁰¹ שבטים אלה התערבו במשך הזמן בתוך שבט יהודה.¹⁰² על כן, ייתכן שנישואי דוד עם אביגיל, נועדו להפוך אותו למנהיג לגיטימי גם בעיני היסודות הכלביים. עיון ברשימות היחס השונות של דוד במקרא, מגלה שלפי מסורת אחת (דה"א ב: 17-19) דוד היה קרוב משפחה רחוק מכלב. ואילו לפי מסורת אחרת (דה"א ב: 50-51 והשווה דה"א ד: 1-4) בית לחם, ממנה בא דוד, הוא צאצא ישיר מכלב.¹⁰³ ניתן להסביר את השוני ביחס של דוד, כניסיון לקרב אותו מבחינה גנאלוגית, לאבי שבט הכלביים. לפי זה, נישואי דוד עם אביגיל, אשר היתה גם אשה טובת שכל,¹⁰⁴ היו צעד חשוב להמלכת דוד בחברון, אזור שהיה מאוכלס ביסודות כלביים רבים.

4) מעכה בת מלך גשור. מעכה היתה נסיכה נכריה, אשר מוצאה מאחת הממלכות הארמיות שמצפון מזרח לממלכת ישראל.¹⁰⁵ הנישואים האקסוגמיים של דוד עם מעכה, מהווים ביטוי נוסף לאמביציות האימפריאליות של דוד; אשר שאף בכך להקטין את השפעת אותם השבטים הצפונים, אשר תמכו ביריבו: אישבעל. מסתבר שיסודות אלה, נשארו מנוטרלים מבחינה גאו-פוליטית, כתוצאה מנישואי דוד ומעכה. שכן חברית המדינית בין ממלכת דוד, אשר בירתה בגבול הצפוני של יהודה, ובין ממלכת גשור אשר בדרום ארץ ארם, הקיף אותם משני הצדדים.¹⁰⁶ אבשלום, בנה של מעכה, מרד בדוד אביו, אחרי מעשהו

העגום והנורא של אמנון בתמר. מלכותו של אבשלום לא האריכה ימים רבים. אולם, כאן המקום להעיר שהיותו צאצא של זוג מעורב, לא פגם במאומה ביחוסו המשפחתי, כי אם להיפך. היות אבשלום צאצא מזוג שנוצר בנישואים אקסוגמיים, לא פגע בזכותו להיות יורש העצר של דוד.

5-7) הידיעות שלנו על חגית אם אדוניה, אביטל אם שפטיה ועגלה אם יתרעם, הם דלים ביותר. אך ניתן להניח שאף הן היו (כולן או כחלקן) נסיכות נכריות, ונישואיהם לדוד היו כרוכים בבריתות מדיניות.¹⁰⁷

7) בת שבע/בת שוע בת עמיאל. בת שבע לא מופיעה ברשימת בית דוד הראשונה (שמ"ב ג:2-5), אשר מקורה בכרוניקה מלכותית מימי שלטונו של דוד בעיר חברון. כנראה בת שבע נלקחה לאשה, בהיותו דוד מלך בירושלים זמן קצר אחרי כיבוש העיר מידי היבוסיים. בת שבע היתה אשתו של אוריה, אשר מכוונה במקרא "החתי" (שמ"ב יא:1), והיה אחד מלוחמיו הבכירים של דוד. לפי אחת הסברות היה אוריה חורי, לפי סברה אחרת היה יבוסי.¹⁰⁸ על פי דעה זו סביר להניח שגם בת שבע היתה אשה נכריה, מהאצולה הכנענית של העיר ירושלים היבוסית.¹⁰⁹ לסיכום נדמה שהנישואים המדיניים הבינלאומיים של המלך דוד, לא פגעו כלל ביחוסם של בניו מנסיכות זרות, אשר הפכו להיחשב כיורשי העצר של המלך אביהם. מסתבר שהנסיכים השונים, התייחסו לפי התפישה הפטריארכאלית, אשר היתה שלטת באוכלוסיה של ממלכת ישראל של אותם הימים; רק לאביהם דוד, ולא לאמותיהם הנכריות. עיקרון זה התאים מעל לכל, את התפישה הכללית של האוניברסליסטים. מסתבר שהשיטה הפטריארכאלית, אפשרה את קיום הנישואים אקסוגמיים, מפני שיחוס הצאצאים נקבע רק לפי האב. ההשתייכות הלאומית של האם לא היתה פוגמת כלל, את יחוסם של הצאצאים או במעמד החוקי-האזרחי.

2. שלמה ונשותיו הנכריות

במקרא מסופר שהמלך שלמה הרבה בלקיחת נשים. מסתבר ששלמה המשיך את מדיניות דוד אביו, בקיום בנישואים בינלאומיים, לעצמו ולבניו, כאמצעי לגיטימי לקידום אינטרסים כלכליים, גאו-צבאיים או מדיניים.¹¹⁰ למרות זאת, מכל נשותיו רק שתי נשים זכו לאיזכור ולהתייחסות מפורשת בטקסט המקראי, ואלו הן: א) בת פרעה, ו-ב) נעמה העמונית.

א) שלמה ובת פרעה. לפי העדויות החיצוניות,¹¹¹ במצרים הקדומה פרעונים רבים הרבו לקחת נסיכות זרות בנישואים מדיניים; אולם במקרים בודדים נתנו את כנותיהם למלך נכרי זר. עם על זאת, קשה לפקפק באמינותם של קיום הנישואים בין שלמה ובין בת פרעה.¹¹² משום שבמקרא הודגש דבר הנישואים היוצאים דופן האלה,¹¹³ חמש פעמים בהתמדה וברציפות (מל"א ג:1, ז:8, ט:16, ט:24=דה"ב ח:11 ו-מל"א יא:1). מה גם שבארבעה מתוך חמשת המקראות האלה (להוציא את מל"א יא:1-2), נזכרו נישואי שלמה עם בת פרעה בצורה חיובית.¹¹⁴ מקריאת אותם ארבעת המקורות, אנו מגלים שלא קיימת ביקורת מפורשת נגד הנישואים האקסוגמיים, ואין בהם אפילו לא רמז של חטא דתי.¹¹⁵ יתרה מזאת, בשום מקום במקרא לא נאמר ששלמה המלך, עבד את אלילי מצרים בצורה כלשהי. יש יסוד להניח שלפי דעתו של הסופר הדברימי, הנישואים עם מצריים לא היו אסורים כלל. עבורו רק הנישואים עם שבעת עמי כנען (דב' ז:1-4), או עם צאצאיהם שנשארו בתוך תחומי המלכות הישראלית, היו אסורים.

זהותה המלא של בת פרעה זו, לא נמסרה בטקסט המקראי. אולם, משיקולים כרונולוגיים נדמה שמדובר בבתו של המלך סיאמון, מהשושלת ה-כא' החלשה, אשר מלך בין השנים 958-976 לפנה"ס. לפי המקרא, המלך שלמה בנה עבור בת פרעה בית נפרד. בגין מיוחד זה, עשה כנראה רושם עז לבני תקופתו (מל"א ג:1, ז:8, ט:24, דה"ב ח:11). נישואי שלמה עם בת פרעה, מהווים עדות מהימנה על עוצמתו המדינית של שלמה

בראשית מלכותו,¹¹⁶ וגם על מעמדו הבינלאומי הרם במזרח הקדום של אותם הימים.

ב) שלמה ונעמה העמונית. לפי מקור אחד במקרא (מל"א יא: 5-8), שלמה בנה כמות לשלושה אלילים: אשתורת, כמוש ומלכום. פעולות אלו היו תוצאה, לפי אותו המקור במקרא, של השפעת נשותיו הנכריות: הצידוניות, המואבית והעמונית. מן המקורות אשר הגיעו אלינו מן המקרא, מסתבר ששלמה העדיף את נעמה העמונית, מעל יתר נשותיו (מל"א יד: 2, דה"ב יב: 13). רחבעם, בנם של שלמה ונעמה, ירש את שלמה אביו ככס המלכות; ומסתבר שלא היה קיים שום פגם ביחוסו. לכן יש להניח שהיות רחבעם יורש עזר לגיטימי, התאפשר רק ע"י קבלת העקרון הפטרילנארי.

יחוסו של רחבעם והשתייכותו הלאומית, נקבעו לפי אביו שלמה; ומבלי להתחשב במוצאה האתני של נעמה העמונית, אמו הביולוגית. בחירתו של רחבעם כיורש העצר, תאמה את התפישה האוניברסאליסטית, אשר לא ראתה שום פסול בנישואים המדיניים הבינלאומיים.

3. אביגיל ויתר הישמעאלי

בספר שמואל ב', ובמקבילה שבדברי הימים, יש מסורת לפיה מסתבר שאביגיל בת ישי, אחותו של דוד המלך, התחתנה עם אדם ישמעאלי בשם יתר (כך בגרסא של דה"א כ: 17 והשווה עם "יתרא" בשמ"ב יז: 25). ביחד הולידו את עמשא, שהיה אחד ממפקדי החיל החשובים בתקופת דוד. מסתבר שעמשא נתמנה בהתחלת דרכו, לראש השלושים (דה"א יב: 19). לפי זה הוא היה אחד ממפקדי הצבא הבכירים של דוד בראשית מלכותו. לאחר מכן, נטה עמשא לצדו של אבשלום.¹¹⁷ לאחר דיכוי המרד, סלח דוד לעמשא וביקש לשתף אותו בדיכוי המרד של שבע בן בכרי. שיתופו של עמשא היה בבחינת ניסיון מכוון של דוד, כדי להחליף את יואב בן צרויה, בתפקיד שר הצבא (שמ"ב יט: 14). אולם, עמשא לא הצליח באותה

העת לגיזים מספיק חיילים. על כן מינה דוד את אבישי בן צרויה, אחות דוד ואביגיל, לשר צבא במקומו של עמשא. אבישי נתמנה ונשלח להשלים את המשימה. לאחר מכן, נפגשו בגבעון יואב בן צרויה ועמשא בן אביגיל. שם יואב רצח את עמשא בנסיבות לא ברורות (שמ"ב כ: 8). דוד לא סלח ליואב על רצח עמשא, ולפני מותו צוה את בנו שלמה להרוג את יואב (מל"א ב: 5, 28-34). מסתבר שדוד לא היה יכול להרוג את בן אחותו בעצמו, בשל הקרבה המשפחתית.¹¹⁸

בקריאת אותם הכתובים, אין אנו מוצאים שום הערה או הסתייגות כלשהי כלפי אביגיל, על נישואיה האקסוגמיים. אף יחוסו של עמשא, מצד אביו הישמעאלי, לא נתפש כפגום. מסתבר שיחוסו זה, לא מנה ממנו לקבל תפקידים בכירים בצבא הישראלי של דוד. אדרבא, נדמה שמצטיירת אהדה מסויימת כלפי עמשא, במיוחד כסיפור מותו הטראגית, בידי יואב בן צרויה, אשר תואר כאדם רוצח בערמה ובאכזריות. בקשת נקמת דמו ע"י דוד המלך, וביצוע המשימה ע"י שלמה, רק מחזק את הרושם החיובי בדבר דמותו של עמשא, שהיה צאצא של נישואי תערובת, לפי הסיפור המקראי. לכן, נדמה שלפנינו ביטוי נוסף, של הילכי המחשבה האוניברסליסטית במקרא, בדומה למה שראינו בדמויות של דוד ושלמה, המלכים הדגולים של ישראל.

יג. נישואי תערובת בספרות החכמה

מאלפת העובדה שכל ספרות החכמה שבמקרא, אין אנו מוצאים שום ביטוי של התנגדות לנישואי התערובת, אשר לא רק שהיו קיימים, אלא שוודאי היו מוכרים היטב לחכמי המקרא. ייתכן שמן השתיקה הזו ניתן ללמוד, שמחברי ספרי אמ"ת, לא ראו שום פסול בנישואים האקסוגמיים.¹¹⁹ רק בשני מזמורים בכל ספר תהילים, אנו מוצאים זיקה לנושא, ומסתבר שבשניהם הגישה היא אוניברסליסטית.

1. החתונה הבינלאומית שבמזמור תה' מה'

ניתן לראות שמזמור תהילים מה', מתאר בצורה מאלפת חתונה מלכותית בינלאומית.¹²⁰ החוקרים והמפרשים נחלקו בדעותיהם בדבר זהותו של המלך הישראלי, בעבורו חיברו בני קורח את המזמור הזה.¹²¹

שלושת המועמדים האפשריים לפי הספרות המחקרית היו:

- (א) דוד,¹²² אשר התחתן עם מעכה בת תלמי מלך גשור (שמ"ב ג:3);
(ב) שלמה,¹²³ שהתחתן עם נשים נכריות רבות (מל"א יא:1);
(ג) אחאב,¹²⁴ שהתחתן עם איזבל הפניקית (מל"א טז:31, ועוד רמז לכך הוא הכתוב במל"א כב:39).

שלושתם, בדומה למלכים אחרים, התחתנו בנישואים אקסוגמיים כחלק מתורתם המדינית של קשירת ברית בין מדינות שכנות, ע"י חתונות בינלאומיות. ברם, נדמה שאין באפשרותנו לזהות בוודאות מיהו אותו המלך הישראלי של המזמור. במחקר קיימת הסברה שהשתמשו במזמור הזה יותר מפעם אחת.¹²⁵

גוף המזמור מתחלק לשני חלקים. בחלק הראשון (מה:3-8), יש תיאור מורחב של מעלות המלך. בחלק השני (מה:11-17) יש תיאור של טקס החתונה, תוך כדי נתינת שבחים לבלה, אשר היתה נסיכה נכריה.¹²⁶ לפי תוכן הכתובים, המלך התחתן בנישואים כינלאומיים אקסוגמיים, לנסיכה פניקית מצור (מה:13).

המלך הישראלי מתואר במידות נעלות ביותר: יפה תואר, גיבור חיל, מהודר, דובר אמת, אוהב צדק ושונא רשע (מה:4-8). בחלק השני מתאר המשורר את טקס החתונה. שם (מה:11-13), הוא פנה לנסיכה הצעירה והיפה, בתור בת לאום זר, וביקש ממנה שתשכח את תרבות עמה ובית אביה.¹²⁷ ברם, קשה לראות בבקשה זו השפעה מסויימת של המחשבה הבדלנית על מחבר המזמור. אדרבא, סיום המזמור (מה:17-18), מאשר את תפישתו הליבראלית של המשורר. לפיו אותו הצאצא של הזוג המעורב אשר נישא בחתונה המדינית האקסוגמית, הוא יהיה המלך אשר ימלוך על

ישראל זמן ארוך וממושך, ומלכותו תכלול שטחים עצומים. מסתבר שמזמור תהילים מה' מתאר מנהג שהיה מקובל במזרח הקדום בכלל ובישראל בפרט, לפחות בראשית תקופת המלוכה. לפיו מדינות לאומיות קשרו ברית מדינית, צבאית וכלכלית, באמצעות חתונות מלכותיות בינלאומיות. המשורר מבטא את עמדתו האוניברסליסטית במיוחד בסיום המזמור. שם הוא מכרך את המלך, בתקווה שיהיו לו בנים רבים מאותה הנסיכה הזרה. צאצאיו אלה ימשלו אחריו לדורות על ממלכה ישראלית רחבת מימדים (מה:17). בכך אנו רואים שוב את חשיבות העיקרון הפטריילינארית, של יחוס הכן לפי אביו. עיקרון זה מהווה בסיס לעמדה האוניברסליסטית, אשר לא ראתה פגם בנישואים האקסוגמיים, כאשר אדם ישראלי לקח אשה נכריה.

2. החשש לאובדן האמונה הישראלית לפי מזמור קו'

המזמור השני אשר גם בו קיימת זיקה לנושא הנחקר, הוא המזמור קו'. המשורר הזה מסכם בשירתו האפית, את תולדותם של בני ישראל מיציאת מצרים, דרך דור המדבר, ועד לתקופת הכיבוש וההתנחלות.¹²⁸ המשורר של מזמור קו' הדגיש מאוד את תפקידו של פנחס הכהן, בתיאורו המשחזר. דמותו של פנחס בולטת ביותר במזמור זה, בהשוואה למסורות שכספר במדבר. מסתבר שבעל המזמור, בחר גם להשמיט את קיום כל הנישואים האקסוגמיים של האומה. לדעת המשורר הזה, הבעיה האורבת לעם ישראל, טמונה בהתערבות בגוים ועשיית מעשיהם. אולם, התבוללות זו איננה קשורה לקיום נישואים אקסוגמיים; אלא בעצם המגע התרבותי איתם, שכן לדעתו תהיה השפעה דתית של הנכרים לדתם של בני ישראל בישיבתם בצוואתא. לסיכום ניתן להבחין שבשני המזמורים בפרט ובספר תהילים בכלל, לא ראו המשוררים בעיה מוסרית, דתית או חברתית בנישואים האקסוגמיים; אף נדמה שההיפך הוא הנכון.

3. האשה הזרה בספר משלי

ספר משלי הוא אוסף של עצות הדרכה, אשר נכתבו ע"י חכמים מנוסים בחיים. דכריהם נועדו לחנך את החניכים הצעירים והבלתי מנוסים. במחקר הביקורתי נוהגים לחלק את ספר משלי לחמישה קבצים.¹²⁹ בקובץ הראשון (פרקים א' עד ט'), אנו מוצאים אזהרות רבות הנוגעות לחיי המין של האדם הבוגר, ולתוצאות העלולות להיגרם מהתנהגותו הפזיזה, כדלקמן:

(א) התראה נגד כל סוג של קשר עם אשה נואפת. אשת-איש זו נקראת ע"י הסופר של המשלים בכינויים "אשה זרה" ו-"נכריה" (מש' ב: 16-22). אשה נשואה זו, "עזבה" את "אלוף נעוריה", ושכחה את "ברית אלהיה". לבסוף היא מתעלמת מהברית הקדושה אשר כרתה עם בעלה, בשעה שנשאה לו.¹³⁰ המסקנה היא שעל האדם הצעיר להשתמש ב"תבונה" כדי להינצל ממנה.¹³¹

(ב) אזהרה להתרחק מכל אשה "זרה" (ה: 3-10), כהתאם לכך עצה משלימה להידיבק באשת "הנעורים" (ה: 15-19). האשה הזרה יודעת לפתות את הצעיר בדיבורה הנועז והחלקלק. היא וחבריה יכולים להביא אסון לצעיר התמים (ה: 20-23). לכן בעל המשלים מיעץ לחניך, להידיבק באשה המוכרת במלים: "שתה מים מבוריך ... ונוזלים מתוך בארך"; הלא היא אשת הנעורים: "ושמח מאשת נעוריך ... באהבתה תשגה תמיד". לפי בעל המשלים, האדם הצעיר צריך להיות נאמן לאשת הנעורים.

(ג) עצה להתרחק מכל מגע עם אשה "זונה" (ו: 24-35). האשה ה"זונה" מתוארת בתור מרשעת "אשת רע".¹³² היא עשויה לרושש את האדם הצעיר, עד שתחסר לו אפילו ככר לחם (ו: 25). האשה "הזונה" היא גם "אשת איש"; ועל כן היא נואפת.¹³³ לפי בעל המשלים אדם אשר התקרב אליה לא יוכל להינצל ממנה, כשם שאי אפשר לגעת בגחלי אש, מבלי שתהיה כל כויה (ו: 26-28).

ד) פנייה לצעיר להשתמש בחכמה כדי להישמר מהאשה ה"זרה" (ז:27-5). אשה זו גם יודעת לפתות במלים חלקות.¹³⁴ האשה הזונה משתמשת גם בשפת הגוף למטרה זו: היא מטיילת ברחובות בשעות הלילה, מחוץ לביתה. היא חושפת את רגליה, מפתה בשפתיה, היא אף עשויה ללטף, לחבק ולנשק כדי להשיג את מטרתה. פיתויה מהווים סכנה ממשית שאורבת לצעיר הבלתי מנוסה, אשר "הולך אחריה פתאום ... כשור אל טבח" (ז:22).

מקריאת האזהרות הרבות האלה, נדמה שהחכם בעל המשלים, שאף בכל מאודו להרחיק את התלמיד הצעיר מכל מגע עם נשים כאלה. אשה אשר באופיה נואפת, זונה, ומרשעת, מסכנת את האדם הבלתי מנוסה בחיים. אותה הוא מגדיר במינוח החריג והמרתיע: "זרה" ו"נכריה". כך היא תהיה עבורו; משום שלמעשה הוא אף פעם לא יכיר אותה בצורה ייסודית אלא שטחית בלבד.¹³⁵

ביסוד אותן העצות החכמות, ניתן לחוש באלמנטים בסיסיים אשר מרכיבים את העיקרון המונוגמי.¹³⁶ נדמה שהתפישה המונוגמית שלטה ברכדים העממיים של החברה הישראלית הקדומה, בניגוד למקובל אצל העשירים והמלכים, אשר נשאו מספר נשים כסמל לעשרם וכבודם. התפישה הפרטיקולאריסטית המחייבת נישואים אנדוגמיים, סיגלה לעצמה יסודות מסויימים מהעיקרון המונוגמי; כגון העצה להידבק באשת הנעורים. לפי הדעה הזו, עדיף להתחתן עם האשה המוכרת מן הכפר ומן הילדות, במקום להתחיל בהרפתקאות עם אשה נכריה מעם זר. אולם, נדמה שאין בספר משלי, תביעה על בסיס אתני-תרבותי או דתי. אין אפילו רמז של אזהרה כנגד לקיחת אשה, אשר תרבותה הדתית או השתייכותה הלאומית-אתנית, אינה ישראלית טהורה. אדרבא, יכולה בהחלט אשת הנעורים להיות בת אומה אחרת, כגון צאצאי התושבים ההכנענים הקדמונים, אשר לא גורשו ולא עזבו את הארץ. או מן הגרים והשכירים אשר גרים עם הישראלים. יתרה מזו, האשה הזרה, הנואפת והזונה, יכולה להיות ישראלית.¹³⁷ אף סביר להניח שעצם יכולתה

לפתות את האדם הצעיר כדיבור חלקלק, מרמזת על ששפתה של האשה "הזרה",¹³⁸ היא לפחות מובנת, אם לא זהה, לזו של החניך אשר מקבל את עצת החכם.

על כן נדמה לי שכל אותן העצות אשר בקובץ הראשון של ספר משלי, מושתתות ומבוססות על עקרונות התפישה האוניברסליסטית. שכן לא כך משנה את הזהות הלאומית של האשה הזרה, כי אם אישיותה וצורת התנהגותה.¹³⁹ הסכנה היא איננה ההשתייכות הלאומית-התרבותית של האשה "הזרה", כי אם היותה היא: אשת-איש נואפת ומרשעת, מפתה ואף פרוצה.¹⁴⁰ מסתבר שלפי בעל המשלים, גם כת ישראל יכולה להיכלל בכל אחת מן הקטגוריות הללו.

יד. רות ובוועז

מגילת רות מספרת את סיפורן של נעמי ורות, שתי נשים אמיצות.¹⁴¹ נעמי, היתה אשה ישראלית מהעיר בית לחם, שנמצאת בתוך נחלת שבט יהודה. נעמי היתה נשואה לאיש אמיד ומכובד בשם אלימלך. לשני בני הזוג נולדו שני ילדים: מחלון וכליון.¹⁴² בתחילת הסיפור נאמר שנעמי אבדה את בעלה וילדיה, בהיותם שנים רבות בשדות מואב; לאחר שעזבו את ארץ ישראל בתקופת רעב.¹⁴³ נעמי נשארה אלמנה ושכולה בארץ נכריה, אך יחד איתה נותרו שתי כלותיה המואביות: רות וערפה.¹⁴⁴ נעמי החליטה לחזור לארץ ישראל והפצירה בפני כלותיה לחזור כל אחת מהן לביתה. ערפה, כשמה כן היא, הפנתה לנעמי עורף ועזבה אותה. לעומתה רות הפגינה כלפיה רעות, ונדבקה אל נעמי. השתים חזרו לבית לחם עניות ומרודות, אך בישראל חל מפנה לטובה בחייהן. רות קיבלה בחזרה את אדמותיה, נחלת בעלה, למרות שעזבה אותן במשך שנים רבות. רות יצאה ללקט בשדות בעז וקיבלה יחס מועדף מנעריו, אשר קיבלו פקודה לעזוב במכוון עמרים נוספים, כדי שרות תלקט "לפנים משורת הדין",¹⁴⁵ מעבר למצווה בדיני "לקט,

שכחה ופאה" (ויק' יט:9-10, 23-24). מצוות אלה נהוגות כלפי הגר, היתום והאלמנה (דב' כג:19-21), שלוש הקטגוריות האלה תואמות את דמותה של רות.

במגילת רות אנו מוצאים מספר דמויות מנוגדות, ואלו הן:

א) אלימלך מול בעז. אלימלך מצטייר כקמצן שעזב את ארץ ישראל, ואילו בעז הוא אדם נדיב אשר נשאר בארץ גם בתקופות קשות.
ב) ערפה מול רות. ערפה מפנה עורף, עוזבת אשה אלמנה וחוזרת אל מואב, ואילו רות מגלה חברות, עושה חסד ודבקה בנעמי ובארץ ישראל.
ג) בעז מול נערי. נערי בעז ניסו להחמיר מעל הדין בקיום מצוות לקט שכחה ופאה, ואילו בעז צווה להשאיר מעל המצווה, בעשית מעשה חסד עם שתי הנשים הרעכות.

ד) רות מול נעמי. רות הצעירה, האופטימית והנועזת ניצבת מול נעמי המבוגרת, הפסימית - מרת הנפש - והמופנמת.¹⁴⁶

ה) בעז מול הגואל האלמוני. למרות היותו קרוב משפחה מדרגא רחוקה יותר מאשר "הגואל" האלמוני, בועז קיים את גאולתם של רות והשדה. לכן נדמה לי, שבתוך המערכת המכוונת הזו, של דמויות קוטביות ומנוגדות, עלינו לכלול גם את קשרי החיתון של מחלון וכליון עם רות וערפה; מול נישואי רות ובעז. מהראשונים כלום לא נשאר, הכל מת כלא היה. מהאחרונים יצאה שושלת ענפה ומפוארת של מלכים. מסתבר שסיפור המגילה מנמק את יצירת גרעין המלכות מבית דוד, בכך שרות ובעז הצטיינו שניהם בעשיית מעשי חסד. בשלושנו של הנביא מיכה, אשר דרש מעל לכל, משפט צדק ו-"אהבת חסד" (מי' ו:9), רות ובעז הם "אוהבי חסד".

חז"ל הרבה לעסוק בשאלת "גיורה" של רות, המכונה בכל המגילה בכינוי "המואביה". לצערינו הרב, מעט מאוד ידוע לנו על תהליכי גיור בתקופת המקרא.¹⁴⁷ ניתן להניח שבתקופה הקדומה, הגר היה "גר תושב" ולא "גר צדק" במשמעות שקיבל המושג הזה בספרות הרבנית. מקריאת פשט הכתובים של מגילת רות קשה מאוד לקבל את דעתם של חלק

מפרשני חז"ל, אשר היו סבורים שבעז התחתן עם רות, רק אחרי שהיא הפכה להיות "גורת צדק".¹⁴⁸

אדרבא, נדמה שנישואי רות ובעז, הם דוגמה קלאסית של נישואים אקסוגמיים בתקופת המקרא. איש ממוצא ישראלי, בעל יחוס לא מבוטל, אינו מהסס לקחת לאשה את רות המואביה, ממוצא נכרי, משום שאינו חושש ליחוס צאצאיו. כך, בסוף ספר רות מופיעה מגילת היחוסין של המלך דוד, שהוא למעשה צאצא מנישואי התערבת. אולם, כפי שראינו לפי המחשבה האוניברסליטית, העיקרון הפטרילנארי הוא הקובע. לפיו השתייכותו הלאומית של הבן, היא זהה לזאת של אביו הביולוגי. לדעתם, דוד מתייחס לבעז הישראלי, ולא לרות המואביה. על כן, לא קיים פגם כלשהו ביחוסו של המלך דוד. יתרה מזו, חשובות התכונות החיוביות של ההורים שמרכיבים בעשיית החסד. דוד הוא תוצר של אהבה אמיתית; כדוגמת מנהיגים דגולים אחרים: א) יוסף (אהבת יעקב ורחל); ב) שמואל (אהבת חנה ואלקנה); ג) שמשון (אהבת מנוח ואשתו) ועוד גיבורים אחרים במקרא.

זאת ועוד, עיון בספרים השונים של התנ"ך מגלה שקיים חוס מקשר בין דמויותיהן של בנות לוט, תמר ורות.¹⁴⁹ אילולא פעלו כל אחת מהן בזמנה, דוד המלך לא היה בא לעולם. בנות לוט הולידו את מואב ועמון. הן הצליחו להעמיד צאצאים בהעזה רבה, בצורה חסרת צניעות. בדומה להן, גם תמר הצליחה להעמיד צאצאים מיהודה בדרך בלתי מקובלת, לפי אמות המוסר של תקופתה. תמר הולידה את פרץ, אליו מתיחס כאמור בעז.¹⁵⁰ רות המואביה מצד שני, מתיחסת לבנות לוט. לכן, אין לתמוה בעובדה שתמר הצליחה להתחתן עם בעז, באמצעות מעשה נועז, אף נואש.¹⁵¹ כתוצאה מן המאמץ העילאי של רות, נולד בערוב הימים המלך דוד.

יתרה מזו, השוואה בין שלושת הסיפורים מגלה שבנות לוט ותמר היו אנוכיות, כאשר בעיקר חשבו על קיום הזרע לעצמן. פעולותיהן נועדו לשפר את היותן אלמנות חסרות כל. לעומת זאת, רות תומכת מעל הכל

כנעמי חמותה, ומשפרת את מעמדה של הזקנה. אף אם נשווה את דרך התנהגותם של כל ארבעת הנשים, נראה שכנות לוט ותמר ניצלו את תכסיסיהן למשגל מפוקפק. אולם, רות לא קיימה עם בעז יחסי מין. על כן מסתבר שרות המואביה היא הדמות הצנועה ביותר מבין הנשים האלה. נדמה שמגילת רות נושאת אופי אוניברסליסטי בכל המישורים. עושי החסד מקבלים תגמול חיובי מאת האל, מבלי להתחשב בהשתייכותם הלאומית. גם ההיפך הוא נכון, שכן אלימלך ובניו נענשו לא בשל נישואי התערבות,¹⁵² שהרי אלימלך נשא אשה ישראלית, ולא רק מחלון אלא אף בעז התחתן עם רות המואביה ולא נענש. חטאותיהם של אלימלך ובניו המיוחסים, היו במישור האישי והחברתי; ובחוסר נאמנותם לארץ ישראל. בעז זכה להירשם במקום מכובד בתולדות האומה הישראלית הקדומה, דווקא בשל נישואיו לרות המואביה. אותו בעז, אשר היה איש מיוחס ומבוסס, גיבור חיל ומנהיג העיר, התחתן עם רות המואביה, אשה נכריה חסרת יחוס ובעלת מעמד חברתי-משפטי נחות ביותר.¹⁵³ מבחינה גנאלוגית, בעז היא דמות אשר מייצגת את שבט יהודה מול פנחס הכהן, אשר באותו דור מייצג את שבט לוי. זאת משום שפנחס הוא נכדו של אהרן, אשר התחתן עם אלישבע אחותו של נחשון, אשר היה סביו של בעז (שמ' ו: 13-30, רות ד: 18-22, דה"א ב: 3-17). בספרות המחקרית קיימת מחלוקת נוקבת על תאריך חיבור מגילת רות.¹⁵⁴ ישנם חוקרים¹⁵⁵ אשר מקדימים אותה, לתקופת ראשית המלוכה (המאה ה-10 לפנה"ס), ואילו אחרים מאחרים אותה,¹⁵⁶ עד לתקופת שיבת ציון (המאה ה-5 לפנה"ס). גישת ביניים שלישית גורסת שגרעין הסיפור נכתב בתקופה קדומה, אך חוגים אוניברסליסטיים עשו בה שימוש בתקופת שיבת ציון, על מנת להתנגד לדרישות הכדלנים אשר בראשם עמד עזרא הסופר.

לבסוף נדמה לי שספר רות שירת היטב את האינטרסים של החוגים האוניברסליסטים בתקופת שיבת ציון.¹⁵⁷ אך לא מן הנמנע שהסיפור הזה, שרת גם חוגים ליבראליים מתקופות קודמות לשיבת ציון; כגון

בתקופת המלוכה המפולגת.¹⁵⁸ במיוחד על רקע ההשוואה בין מגילת רות עם המסורת הידועה של יהודה ותמר (בר' פרק לח').

טו. אסתר ואחשוורוש

מגילת אסתר היא דוגמה נוספת של נובלה מקראית, אשר במרכזה פרשת נישואים אקסוגמיים, שאין עליהם ביקורת שלילית כלשהי. במחקר הביקורתי נחלקו החוקרים בדעותיהם, לגבי אמיתותם ההיסטורית של הארועים הכתובים במגילה.¹⁵⁹ לפי גישה אחת, דחוקה ודמיונית מאוד לדעתי, מגילת אסתר הוא עיבוד ספרותי מאוחר של מיתוס אלילי קדום.¹⁶⁰ על פי פירוש זה, מרדכי הוא האל הכבלי "מרדוך", אסתר היא האלה הכבלית "אשתר", המן הוא האל העילמי "הומן", ו-ושתי היא האלה העילמית. לפי הסברה הזו, ניצחו האלים הכבלים את העילמים. אך כאמור התאוריה הזו, נראת לי בלתי סבירה ולא משכנעת לחלוטין. חוקרים אחרים היו סבורים, שהמגילה נכתבה כדי להסביר את מקור חג הפורים; אשר היה קשור לחגיגת ראש השנה הכבלית-פרסית בחודש ניסן.¹⁶¹ גם סברה זו נראת דחוקה מאוד. רוב החוקרים בדורות האחרונים, נוטים לראות במגילת אסתר מעין "רומן היסטורי".¹⁶² עבורם המחלוקת העיקרית מסתכמת בטיב החיבור של הספר.¹⁶³ כלומר, באחידותו של הסיפור בכללותו, מול מספר מקורותיו; ובזיהוין של הדמויות, אשר נראים כאמינים מבחינה היסטורית.¹⁶⁴

התאור של המלך הפרסי אחשוורוש, תואם לדמות ספרותית סטראוטיפית שלילית.¹⁶⁵ למרות שרוב הפרסומים, מזהים אותו עם המלך כסרכסס בן דריוש,¹⁶⁶ אשר מלך בין השנים 465-486 לפנה"ס, קשה להכריע בנקודה זו. לפי הרודוטוס, אשתו של כסרכסס היתה אמסטריס (הר' ז:114, ט:112), אשר שמה מצלצל דומה לאסתר המלכה.¹⁶⁷ אולם, לפי עדותו של הרודוטוס במקום אחר, המלך הפרסי חייב היה להתחתן עם בת אצילה, אשר מוצאה באחת משבעת המשפחות המיוחסות של פרס

ומדי (ה' ג: 84). מה גם שלפי הסיפור המקראי אסתר היתה מלכה, כמובן אשתו של המלך, ולא אשה שמולכת בפועל כדוגמת עתליה או איזבל.¹⁶⁸ מכל מקום היותה אסתר, מצאצאיה של קיש, אביו של שאול, העניק לה יחוס מלכותי במידה מסויימת.

חוקרים אחדים ראו במגילת אסתר, מעין מדרש על מסורות קדומות מספרי התורה. הזיקה בין לשון המגילה ובין ספר בראשית, ניכרת היטב.¹⁶⁹ לפי סברה אחת, מהווה מגילת אסתר מדרש אלגורי על סיפורי יוסף במצרים.¹⁷⁰ בשני הסיפורים, המציאות שברקע היא הגלות באימפריה אדירה: פעם מצרים ופעם פרס. בשני החיבורים אדם עברי/יהודי היגיע לדרגה גבוהה ביותר בשלטון, וניצל זאת כדי להציל את עמו.

לפי סברה אחרת, מגילת אסתר היא מדרש משוחזר של תחילתו של ספר שמות. משה ואסתר היו בנים מאומצים (שמ' ב: 9, אס' ב: 7). אהרון הוא הדובר של משה, כשם שמרדכי מדבר באמצעות אסתר (שמ' ד: 15-16, אס' ב: 20, ד: 8, ט: 20-23). בשני הסיפורים האויב הוא עמלק (שמ' יז: 8-16); שכן המן נקרא "האגגי", אשר נמנה עם צאצאי עמלק (אס' ג: 1, שמ"א טו: 8). אסתר כמו משה, מדברת עם המלך כדי להיטיב עם בני ישראל (שמ' ז: 14-יב: 28, אס' ה: 2, ז: 2, ח: 3). לבסוף יש לציין שכשני הסיפורים הגיבור התחתן בנישואים אקסוגמיים, אם אשם אשר בפירוש נאמר שלא השתייך אל קהל בני ישראל.

ההבדל הבולט בין שני הסיפורים הוא שבחקופת משה, יצאו בני ישראל ממצרים, ואילו במגילת אסתר נשארו בגלות. על כן, לא מן הנמנע שאחת ממטרות המגילה היתה לעודד את היהודים לעלות לארץ ישראל, לפי רוח הצהרת כורש.¹⁷¹ לדעתי, גם אם מגילת אסתר נכתבה בסוף התקופה האחימנית, יש להניח שהעריכה הסופית היתה בתחילת התקופה ההלנסטית.¹⁷²

לפי מגילת אסתר, מרדכי היה קרוב משפחה של הדסה. שם כתוב שהיה דודה של הנערה, אך גם שאימץ אותה בתור בת. לפי הכתובים הוא ביקש

ממנה להסתיר את מוצאה הלאומי, אולם הטקסט מכנה אותו "יהודי" (והשווה עם מל"ב טז:6, כה:25, יר' לב:12). מרדכי מופיע בסיפור המגילה, כאדם מיוחס לארכע דורות, אשר שייך לשבט בנימין. לפי הכתובים היה מרדכי צאצא של קיש (אס' כ:25), אשר היה אביו של שאול המלך (שמ"א ט:1-2). הרמז הוא ברור, כשם ששאול המלך נלחם נגד עמלק (שמ"א טו:2) כך גם מרדכי נלחם נגד המן האגגי (אס' ג:1, שמ"א טו:8). ההבדל בין שני הגיבורים הוא ששאול נלחם על אדמת ארץ ישראל, ואילו מרדכי התעמת על אדמת פרס ומדי.¹⁷³

לפי הסיפור, אסתר נאלצה להסתיר את שמה העברי "הדסה", ולאחר מכן נלקחה אל ארמון המלך. לכן, נדמה לי שמגילת אסתר מעלה סוגיא חשובה, אשר לא נידונה בשאר ספרי התנ"ך: במצב של גלות, אשה ישראלית נלקחה שלא מרצונה החופשי, להתחתן בנישואים אקסוגמיים עם בן לאום זר.¹⁷⁴ עד כה ראינו במקרא, את אותם המקרים ההפוכים, בהם בני ישראל לקחו שכריות מלחמה נכריות, בהיותם ריבוניים על אדמתם. במגילת אסתר, בני ישראל לא נמצאים על אדמתם, הנערה הבתולה שנלקחה היא לא נכריה, כי אם בת ישראל.¹⁷⁵ יש יסוד להניח שהחוגים המשכילים, אשר חיברו את מגילת אסתר, היו ערים לסוגיית נישואי החוץ בתקופה הפרסית; וכי הם ודאי הכירו היטב את סיפורי תורת משה,¹⁷⁶ לא פחות מעזרא הכהן ובני סיעתו הכהנים הבדלניים. לפי התפישה הדתית-תאולוגית של מגילת אסתר, אלהי ישראל אינו פועל בצורה ישירה, אלא ב"הסתר פנים". על כן, שם ההויה לא מופיע בכל עשרת הפרקים של ספר אסתר, אפילו לא פעם אחת. בכל זאת ההשגחה קיימת, ההצלה ליהודים תבוא "ממקום אחר". נכחות האל ניכרת במהלך הארועים, אשר "יד עליונה" מכוונת אותם.¹⁷⁷ לפי זה, היתה רצונו של אלהי ישראל בקיום הנישואים האקסוגמיים בין אסתר-הדסה בת אביחיל והמלך הפרסי הנכרי.

גם אם המדובר הוא כרומן היסטורי, אשר ספק רב אם אי פעם התרחש באמת; במתכונתו הנכחית מגלה הסיפור שלפי תודעת המחברים/המספרים,

במציאות של גלות פרס, תופעת הנישואים האקסוגמיים לא יכלה לקבל תגובה שלילית או אוסרת, כמיוחד אם מדובר ברוכד האצולה של מלכות פרס או של הסמכות המקומית.¹⁷⁸ יתרה מזו, כתוצאה מנישואי החוץ ניצל עם ישראל המפוזר ב-127 המחוזות של האימפריה הפרסית. על כן המסקנה הפשוטה היא שנישואים אקסוגמיים אלה הביאו רק ברכה לעם ישראל.

טז. העדויות לקיום נישואי תערובת בחקופת שיבת ציון

הנביא מלאכי בנבואותיו, הרבה להוכיח כנגד אנשים רבים ביהודה אשר נשאו נשים נכריות.¹⁷⁹ בפרק הקודם, בדיון על עזרא ונחמיה, נכחנו לדעת שכתקופת שיבת ציון, נתקיימו נישואים אקסוגמיים רבים. ספר עזרא מספר שברשימות העולים בימי זרובבל (עז' פרק ב', נח' פרק ז'), היו למעלה מ-600 אנשים מישראל, אשר "לא יכלו להגיד בית אבותם וזרעם, אם מישראל הם". ביניהם כהנים רבים, כגון משפחות "חביה" ו-"ברזילי", שלא יכלו להוכיח את טהרת הזרע והיחוס.¹⁸⁰ על פי עדותו הפנימית של ספר עזרא: "יד השרים והסגנים היתה במעל ראשונה" (עז' ט:2). שם כתוב גם שהיו: "מכני הכהנים בני חביה בני הקוץ בני ברזילי אשר לקח מבני ברזילי הגלעדי אשה" (עז' ט:61). לפי הכתובים בספר נחמיה, טוביה העמוני הצליח לבסס את מעמדו בתוך פחות יהוד, באמצעות קשרי החיתון של בניו, עם אצילים יהודים של הישוב המתחדש. לפי העדות הפנים-מקראית הזו, שכניה בן ארח, יהודי ממשפחה מיוחסת בראשית תקופת שיבת ציון (עז' ב:5, נח' ז:10), התחתן עם אחת מבנות טוביה (נח' ו:17). בנוסף לכך, יהוחנן בנו של טוביה, התחתן עם בת של יהודי מיוחס אחר, אדם בשם משולם בן ברכיה (נח' ו:18), אשר היה שייך למשפחת מזישכאל (נח' ג:4, יא:24, דה"א ג:19-22). ספר נחמיה מספר על יהודים "היושבים אצלם" (נח' ד:6). על פי זה הם מתחתנים עם עמי הארצות בפחות שומרון. גולת הכותרת

מספקים הנישואים האקסוגמיים כמשפחתו של אחד מהכהנים הגדולים, אדם בשם אלישיב (עז' י: 18, נח' יג: 1-9).

סוגיא אחרונה שעתה נרחיב את הדיון עליה היא המצאותם של קבוצות אנשים אשר נקראים: "נלוים", "נבדלים" ו-"גרים" בארץ יהודה, בתקופת שיבת ציון. יש יסוד להניח שלפחות חלק מאותם ה"גרים", היו צאצאים של חושביה הקדמונים של הארץ, אותם בני עמי כנען, אשר בני ישראל הורישו אותם מאדמותיהם בתקופות הכיבוש, השופטים והמלוכה. בספר מלכים מסופר שהמלך שלמה, נאלץ לקחת אנשים לעבודות כפייה בשירות הממלכה. אלה היו בעיקר אנשים מכני אותם האומות הכנעניות, אשר עריהם נכנעו למלכי ישראל האימפריאליים: דוד ושלמה. שם (מל"ב ט: 20-21), כתוב:

"כל העם הנותר מן-האמרי החתי הפרזי החוי היבוסי, אשר לא מבני ישראל המה; בניהם אשר נתרו אחריהם בארץ אשר לא-יכלו בני ישראל להחרימם. ויעלה שלמה למס-עבד עד היום הזה" במקור אחר בספר מלכים, כתוב שהמלך שלמה לקח 30,000 אנשים מבני ישראל, לעבודות שירות. אנשים אלה, עבדו שליש מהזמן בלבנון, עבור הממלכה הפניקית, ושני שליש מהזמן, המשיכו בחייהם הרגילים (מל"א ה: 27-30). לעומתם, נאמר שהיו 150,000 עובדים נוספים, אשר לא זכו לאותם התנאים, "המקלים" יחסית. אנשים אלה, התחלקו לשתי קבוצות: 70,000 היו "נושא סבל", ו-80,000 היו "חוצב בהר". זהותם האתנית של העובדים האלה לא נתפרשה בספר מלכים, אך יש יסוד להניח שמדובר באנשים נכרים, שלא משבטי בני ישראל. בגרסתו של בעל דברי הימים, נקראים אותם האנשים, שהיו: "הנותר מן-האמרי הפרזי החוי היבוסי" בכינוי "גרים" (דה"ב ב: 16 והשווה עם דה"א כב: 2, דה"ב ל: 25). כפי שראינו, במחקר המודרני קיימת מחלוקת נוקבת, מסביב למשמעות המינוח "גר" בכתבי המקרא שנכתבו בתקופת שיבת ציון. לפי דעה אחת, מדובר רק ב"גרים תושבים", אנשים שכירי יום, בעלי מעמד חברתי נחות, שלא זכו לאזרחות ישראלית. לפי דעה אחרת, לעתים מתכוונים

גם ל"גרי צדק", אנשים שהצטרפו לדת ולאמונה הישראלית. אף נדמה שהם נכללו במעמד חברתי דומה מאוד לזה של האזרחים, בתחומים רבים של החוק הישראלי.¹⁸¹

במספר חיבורים שונים מתקופת שיבת ציון, ניתן לראות שאכן היו קבוצות של אנשים, אשר ביקשו להסתפח לנחלת ישראל. כדלקמן:

(א) הנלוים. "ונלוה הגר עליהם ונספחו על כית יעקב" (יש' יד:1); "בני הנכר הנלוים אל ה' לשרתו" (יש' נד:3-7);

(ב) הגרים. "ולהגרים ... אשר הולדו בנים בתוכם" (יח' מז:22);

(ג) הנבדלים. "הנבדל מטמאת גוי הארץ" (עז' ו:21); "כל הנבדל מעמי הארצות" (נח' י:30);

(ד) יראי ה'. (תה' קטו:11).

לסיכומו של דבר נדמה, שיש יסוד מוצק להניח, שכתוצאה מהחלת ההגמוניה הישראלית על תושביה הכנענים הקדמונים של הארץ, מצד אחד; וכתוצאה ממדיניות ההגליה של האימפריות הנאו-אשורית והנאו-בבלית, מצד שני, התרחבה תופעת הנישואים האקסוגמיים למימדים ניכרים ביותר.

בתקופת שיבת ציון נוספו לתהליכים אלה, רצונם של בני "הגרים התושבים", להצטרף בתור "גרי צדק" ולהסתפח כאזרחים לקהל ישראל. קבלת האמונה הישראלית היתה קלה יחסית, לאותם בני הגרים, אשר כבר דברו את השפה והשתתפו בחיי התרבות והדת של ישראל, מאז לידתם. על כן נדמה לי שהנישואים האקסוגמיים עם אנשים אלה, היתה אז כביחנת אופציה קיימת, אפשרית ולעתים מסויימים אף מועדפת.

יז. התפישה האוניברסאליסטית של בעל דברי הימים

בכואנו לבחון את תפישתו התאולוגית של בעל דברי הימים בשאלת נישואי החוץ, עלינו לזכור ולציין שבשום מקום בחיבורו המקיף, לא

קיימת שום ביקורת מפורשת או מרומזת, כנגד התופעה של נישואים אקסוגמיים, אותה וודאי הכיר.¹⁸² אדרבא, מסתבר שבעל דברי הימים, אשר חי ופעל בתקופה הפרסית האחימנית,¹⁸³ לדעתי אחרי פעילותם של עזרא ונחמיה, מזכיר נישואים אקסוגמיים רבים כמעשה רגיל ולא חריג.¹⁸⁴ לדוגמה ראה:

(א) אברהם וקטורה (דה"א א: 32-33);

(ב) יהודה וכת שוע הכנענית (דה"א ב: 3);

(ג) יתר הישמעאלי ואביגיל (דה"א ב: 17);

(ד) דוד ונשותיו (דה"א ג: 1-9);

(ה) מנשה ופלגשו הארמיה (דה"א ז: 14);

על אחדות מן המקרים האלה, כבר דנתי באריכות בעבודתי זו, בסעיפים קודמים. בפרק זה רק נדון במקרים הנוספים של נישואים אקסוגמיים, אשר מופיעים רק בספר דברי הימים. בעיקר נתמקד ברשימות היחס של שבט יהודה, אשר היה החשוב ביותר בעייני בעל הספר,¹⁸⁵ כתוכו נתקיימו נישואים אקסוגמיים לא מעטים. מסתבר שאף בהם אין אנו קוראים שום הערה בדלנית. על כן, לדעתי יש יסוד להניח, שבעל דברי הימים היה מקורב לחוגים בעלי השקפה אוניברסאליסטיים. נדמה לי שעבורו העיקרון הפטרילנארי קבע את השתייכותו הלאומית של האדם. רק מוצאו הלאומי של האב נחשב, מבלי לקחת בחשבון את מוצאה האתני או את מעמדה האזרחי של האם. על כן, כאן המקום להעיר שלפי מיטב הכנתי, מבחינה תאולוגית התנגד בעל דברי הימים, למחברים הבדלניים של ספרי עזרא ונחמיה.¹⁸⁶

זאת ועוד דמותו של שלמה המלך, היא מרכזית וחיונית ביותר בחיבור זה. בעל הספר הקדיש לו תשעה פרקים שלמים, בהם אין אפילו שמץ של ביקורת, כלפי המלך שלמה ונישואי החוץ המדיניים הרבים שלו.¹⁸⁷

1. כלב ופלגשיו הנכריות עיפה ומעכה

בתוך מגילת היחס של צאצאי יהודה, אנו מוצאים פירוט יוצא דופן בנישואיו של כלב בן חצרון (דה"א ב: 18-20). מסתבר שבנישואים הראשונים לקח כלב אשה בשם עזובה.¹⁸⁸ לאחר מותה של עזובה, ולאחר מות חצרון אביו, התחתן כלב עם אשה שנייה בשם אפרת. ביחד הולידו את חור, שהיה ממנהיגיו הכולטים של ישראל בתקופת יציאת מצרים (שמ' כד: 14). חור היה סבי בצלאל, האומן הראשי שנבחר ע"י אלהים לעשיית כל מלאכת המשכן במדבר.

מהמשך הכתובים (דה"א ב: 42-49), אנו למדים שהיו לו לכלב עוד שלוש נשים. ליתר דיוק, אשה אחת ושתי פילגשים. הפילגש הראשונה היתה אשה בשם עיפה (דה"א ב: 46). יש יסוד להניח, שעיפה היתה אשה ממוצא מדיני.¹⁸⁹ כמו כן, מסתבר שפילגשו השניה, מעכה, היתה אף היא נכריה.¹⁹⁰ כנראה ממוצא ארמי (דה"א ב: 48).

2. ירחמאל בכור חצרון ועטרה - האשה "האחרת"

בעל דברי הימים מכנה את אשתו השניה של ירחמאל בן חצרון בכינוי מיוחד ויוצא דופן: "האשה האחרת". לפי הכתובים, ירחמאל בכור חצרון, הוליד יחד עם אשתו הראשונה חמישה בנים: רם, בונה, ארן, אדם ואחיה (דה"א ב: 25). לאחר מכן, לקח ירחמאל אשה נוספת בשם עטרה. ביחד הולידו בן בשם אונם (דה"א ב: 26). ברם, מעניין הוא, שככתובים הוא מתיחס לאמו עטרה ולא לאביו ירחמאל.¹⁹¹ ייתכן שמקבילה לכך, ניתן למצוא ביחס המפלה לרעה שקיבל השופט יפתח, בהיותו אף הוא בן אשה "אחרת" (שופ' יא: 2 והשווה עם מל"א ג: 22). לפי סברה אחת, הכינוי "אחרת" פירושו "אשה מעם אחר". לפי דעה שנייה, פירוש המילה "אחרת" היא זונה.¹⁹² נדמה לי שקשה על פי הכתובים שלנו לקבוע בוודאות האם עטרה היתה אשה נכריה. אולם עושה הרושם שמחבר ספר דברי הימים, אשר חי בתקופת שיבת ציון, לא רצה להסתיר את מעמדה החריג של לעטרה, אם אונם. בהמשך הכתובים אנו

קוראים, שאחד הצאצאים של אונם, נתן אחת מכנותיו כתור אשה לעבדו המצרי ירחע (דה"א ב:34).

נדמה לי שבעל דברי הימים, לא ראה שום פסול בלקיחת עטרה לאשה ע"י ירחמאל; כשם שהוא לא ראה פסול בנישואי בת ששן לירחע. יתרה מזו, אנו רואים ששני צאצאי חצרון בן פרץ, ירחמאל וכלב, נשאו נשים נכריות; ובעל דברי הימים הכניס אותם ואת בניהם לרשימות היחס של השבט, ללא כל הבחנה עם בני הנשים הישראליות, וללא כל הערה.

3. בת ששן וירחע העבד המצרי

כפי שראינו לעיל, ירחמאל נינו של יהודה הוליד את אונם מנישואיו האקסוגמיים לעטרה "האחרת". אחד מצאצאיו של אונם היה ששן, אשר נאמר עליו שבהתחלה נולדו לו רק בנות.¹⁹³ לפי המסופר שם (דה"א ב:35), ששן נתן אחת מכנותיו לעבדו המצרי כשם "ירחע". בהמשך מסר בעל דברי הימים רשימת היחס של 13 דורות עד להולדת אלישמע. רק ממקורות אחרים במקרא,¹⁹⁴ אנו יכולים לנסות לזהות את אלישמע זה עם אלישמע שהיה סבו של ישמעאל בן נתניה, אשר רצח את גדליהו בן אחיקם (מל"ב כה:25, יר' מא:1), בכך נסתם הגורל המדיני של ממלכת יהודה, שאבדה סופית את הריבונות על אדמת ישראל.

לכן נדמה לי שבעל דברי הימים הצליח לפעול בשני כיוונים משלימים. מצד אחד, ציין במפורש שצאצאי ירחע, היו אנשים מיוחסים וחשובים במשך 13 דורות. מצד שני, הוא השמיט את הקשר אשר בינו, ובין ישמעאל בן נתניה, על מנת שלא לפגום בשמו של ירחע. השמטה נועזת זו, של שתי הדורות האחרונים ברשימה, אותה יש להניח הוא קיבל ערוכה ממקור בדלני; רק מוכיחה לדעתי עד כמה היתה עמדתו של בעל הספר ליבראלית בנושא נישואי החוץ.

4. מרד ונשותיו

ברשימת היחס של צאצאי כלב בן יפונה, אנו מוצאים שמרד בן עזרה לקח שתי נשים. מסתבר שאחת היתה אשה מצרית, בשם בתיה בת פרעה (דה"א ד: 18). ואילו אשתו השניה מכונה "היהדיה".

מקריאת הכתובים נדמה שבעל דברי הימים שאף להבהיר בכינויים אתנים-לאומיים אלה, את חשיבותו של מרד, שהצליח להשתדך לאצולה המצרית של תקופתו. לדעתו אשתו הנכריה נחשבת בדיוק כמו אשתו הישראלית, כנראה משכט יהודה. מנישואיו האקסוגמים עם בת פרעה נולדו למרד, בת אחת בשם מרים, בן שני בשם שמי, ובן שלישי ישבח/הודיה.

5. צאצאי שלה אשר בעלו למואב

ברשימת היחסין של בני שלה (דה"א ד: 21-23) נאמר: "ויוקים ואנשיו כזבא ויואש ושרף אשר בעלו למואב". אנו יודעים שיואש ושרף נמנים בין ראשי המשפחות השלניות. מן הכתובים לא ברור האם היו בני שלה אלה, אדונים של המואבים ושלטו עליהם,¹⁹⁵ או שמא יצרו קשרי חיתון עם המואבים.¹⁹⁶ מכל מקום נדמה שהתקיימו קשרי חיתון בין ראשי המשפחות השלניות, ובין משפחות ממואב.

סיכום

נדמה שבעל דברי הימים, פעל בסוף התקופה הפרסית האחימנית, כשתיים או שלושה דורות אחרי פעילותם של עזרא, נחמיה ומלאכי. בתקופתו התרופף שלטונה של המלוכה הפרסית גם בארץ ישראל; ובעקבות זאת החלה תנועה של התעוררות משיחית בקרב אנשי יהודה. אז האמינו בחידוש המלוכה מבית דוד על שטחי ארץ יהודה. בעל דברי הימים הכין חיבור מקיף על תולדות השושלת המפוארת של ישראל: בית דוד. אחת התגובות נגד המדיניות הפרו-פרסית של עזרא ונחמיה, אשר דרשו

בתקיפות את חיוב המדיניות של נישואים אנדוגמיים; היתה התחזקותם של האוניברסאליסטיים, אשר הגנו על הזכות להתחתן בנישואים אקסוגמיים עם נשים נכריות. על כן, יש יסוד להניח שבתקופת חיבורו של ספר דברי הימים, התחתן הכהן הגדול מנשה, עם אשה נכריה בשם ויקאסו, אשר היתה בתו של סנבלט השומרוני, כפי שמתועד בכתבי יוסף בן מתתיהו (קדמוניות, יא: 302-304). בעל דברי הימים לפי דעתי, הוא האקספוננט האחרון של החוגים ההיסטוריוסופיים אשר דגלו בתפישת עולם ליבראלית, בתקופת המקרא, ודבריהם נכללו בקורפוס כתבי הקודש הנצחי של ישראל.

מבוא

- (1) ע. ברנר; "נשים זרות במקרא", ב"מ, ל', (1985), עמ' 179-185. שם ברנר מפרטת נישואים אקסוגמיים רבים אשר מופיעים במקרא. ברם, מסקנותיה של ברנר במאמרה זה, שונות ורחוקות מתוצאות מחקרי זה. לדעתי, מסקנותיה של ברנר שם, מבוססות על מדגם מצומצם ולא מייצג של כלל המקרים; וזאת תוך התעלמות מוחלטת של המחקר הביקורתי של המקורות השונים, אשר נכתבו בתקופות אחרות, וע"י מחברים שונים זה מזה. ברנר מאחדת במאמרה זה מקראות ממקורות שונים, כאילו מקורם בחטיבה ספרותית אחידה, שהיא איננה הומוגנית כלל וכלל.
- (2) L. M. Epstein; Marriage Laws in the Bible and the Talmud, ראה pp 150-153. שם הוא טוען שהרבה גיבורים של האומה היהודית לא חששו להתחתן עם נשים נכריות כגון: יהודה, יוסף, משה, שמשון דוד ושלמה.

א. אברהם וקטורה

- (3) ראה לעיל בעבודתנו בעמ' 18-20.
- (4) מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 158. שם הוא מסביר שהטקסט אותו הוא מכנה "רשימת יוחסין של בני קטורה", שייך לרובד "העממי". לעומת זאת, הקטעים האחרים באותו הפרק שייכים לרובד "הכהני". אף א. ספיידר E.A. Speiser; AB, Genesis, New York, (1964), p 188 מבחין בין קטעים: "which are typical of P" ובין קטעים אחרים שהם: "excerpts from narrative sources".
- (5) במדרש תנחומא; סדר "חיי שרה", סימן ח', מהדורת זונדל, (1981), עמ' קה', נאמר שאברהם לקח את קטורה לאחר מותה של שרה, כפי שדורשת ההלכה היהודית; משום ש"לא טוב היות אדם לבדו". בסוף אותו מדרש, אנו מוצאים מחלוקת מעניינת בין ר' מאיר וחכמים, באשר לזיהויה של קטורה. לפי דעת היחיד של ר' מאיר, קטורה היא הגר, שפחתה המצרית של שרה; וזאת משום הקרבה הגאוגרפית למקום "באר אל רואי". במדרש מוסיפים לסבור שהשם "קטורה" ניתן, משום שהיא היתה "קשורה כנוד", כנראה אל אברהם. ואילו החכמים סברו ש"קטורה" היתה אשה אחרת, "ולמה נקרא שמה קטורה? שנאים מעשיה כקטורת".
- (6) י. אפעל; "בני קטורה ובני ישמעאל", המקרא ותולדות ישראל, ספר י. ליור, תל אביב, (1972), עמ' 161-168. J. Skinner; ICC, Genesis, p 349. C. Simpson; IB, Genesis, New York, (1953), pp 661-662

- E.A. Speiser; AB, Genesis, New York, (1964), p 189
 החוקר ג. ונהם כותב בפירושו: WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), p 157: "significantly the passage never calls them Arabs, a term that did not come into use until the nine century B.C.E."
 (7) התפישה המקובלת במחקר הביקורתי היא שרשימות היחס מסמלים בתי אב של איזורים גאוגרפים מוגדרים. על פי הנחה זו קיים קשר הדוק בין צאצאי שמעון, שהיו כשמותם: מבשם ומשמע; ובין צאצאי ישמעאל שאף הם נקראים מבשם ומשמע. תופעה דומה אנו רואים בין צאצאי אברהם וקטורה: עיפה ועפר ובין צאצאי יהודה; שכן מנישואי הזוג חברון ועפרה, נולד עפר ולבנו כלב היתה פילגש כשם עיפה. וראה כיפורשם של ג. גליל; "בני קטורה", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 160. J. Skinner; ICC, Genesis, p 351
 (8) סיכום ממצא של הדיון התלמודי כמעמד המשפטי של בני קטורה ראה באנצ. התלמודית, "בני קטורה", כך ג', עמ' שפב'-שפג'.
 (9) G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), p 157: "...no trace of the later animosity between Midian and Israel is detectable in this genealogy, this suggest it is old".

ב. "בנות" יעקב

- (10) בראשית רבא; סדר "וישב", פרשה פד', סימן כא'. הוצאת יבנה, מהדיר א. מירקין, (1958), עמ' 28.

ג. יהודה בן יעקב ובת שוע הכנענית

- (11) ראה בפירושיהם של J. Skinner; ICC, Genesis, p 451
 N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), pp 265-266
 (12) ראה לעיל בעבודתנו בעמ' 32-34.
 (13) לפי המדרש בראשית רבא, פרשה סה', סימן כ', מקור השם שלה, הוא "שנשתלשל מן העולם". כלומר, שהעמיד שלשלת יחוסין יפה וענפה.

ד. ראובן ובלהה

- (14) ראה לעיל בעבודתנו בעמ' 30-31.

ה. יוסף ואשתו המצרית

- (15) ראה בפירושיהם של J. Skinner; ICC, Genesis, pp 438-442

- G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), pp 437-440
מ. ויינפלד; "סיפורי יוסף", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 206.
W. Coats; "Redactional Unity in Genesis 37-50", JBL, 93, (1974), pp 15-21
- (16) ראה בפירושו של J. Skinner; ICC, Genesis, p 438
(17) בכתבי פילון, בחיבורו "על יוסף", סעיפים 40-42, משוכתב הסיפור המקראי עם תוספות בדלניות מובהקות. שם יוסף עונה לאשת אדוניו כמלים: "למה תכריחני? אנחנו צאצאי העברים חיים על פי חוקים ומנהגים מיוחדים במינם". תרגום עברי זה, לקוח מתוך הספר: פילון האלכסנדרוני, כתבים, כרך שני, בעריכת ס. דניאל-נטף, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, (1991), עמ' 142.
- והשווה עם המסורת שמביא התלמוד הבבלי, מס' סוטה, דף לו' ע"ב.
(18) במחקר הביקורתי, מצאו החוקרים מוטיבים דומים רבים בין הסיפור המקראי על יוסף ואשת פוטיפר, ובין הסיפור המצרי המכונה "שני אחים", ראה ANET, עמ' 23. מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 217.
- G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), pp 377-378
N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), pp 272-276, 410
C. Simpson; IB, Genesis, New York, (1953), p 764
- (19) לפי העדות החיצונית, במאות ה-14 וה-13 לפנה"ס, הקיימו מספר מקרים בהם אנשים ממוצא שמי, הפכו לפקידים גבוהים כחצר המלכות המצרית. בימי המלך אחנתון (1370-1353 לפנה"ס), אדם שמי בשם ינחמו, נתמנה לנציב ואחראי על ענייני ארץ כנען מטעם המלך המצרי. בימי המלך מרנפתח (1224-1214 לפנה"ס), אדם אחר ממוצא שמי בשם בן-אוזן, קיבל תפקיד דומה. בימי רעמסס השני (1290-1224 לפנה"ס) אחד מבני המלך, אשר היה אחיו של מרנפתח התחתן עם בתו של רב-חובל אשורי בשם בן-ענת. לכן סבור סרנה, שהאפשרות שאדם שמי יהפוך לפקיד חשוב כחצר המלכות המצרית, לא היתה בבחינת משימה בלתי ניתנת לישום. N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), p 288
- ועיין גם אצל G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), p 396
מ. ויינפלד; "הרקע המצרי", ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 207.
- (20) G.J. Wenham; WBC, Genesis 12-50, Texas, (1986), p 397
N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), p 314
- (21) במחקר הביקורתי ישנם חוקרים אשר רואים בסיפורי יוסף אלה, מסורות אתנוגרפיות אשר נוצרו בתקופה עתיקה מאוד; אשר בה היה קיים שכט קדום בשם "יוסף". על פי הנחה זו אנשי שכט יוסף, היגרו בתקופה מסוימת לארץ מצרים. שם התרכו, ובשלב מאוחר יותר נפרדו לשני בתי אב שונים: אפרים ומנשה. ועיין עוד בפירושו של J. Skinner; ICC, Genesis, p 441, 533

י. שמעון והאשה הכנענית

(22) בעל דברי הימים (דה"א ד:26) בחר להשמיט את הציון "בן הכנענית" אשר מופיע במסורת שבתורה. בניגוד לנישואים האקסוגמיים הרכים שאותם הוא מפרט ברשימת היחס של בני יהודה, בכל רשימת היחס של בני שמעון אין זכר לנישואי החוץ. ייתכן שהסיבה לכך היא שהמחבר התעניין יותר בבני יהודה, ממנו יצא דוד המלך, בעוד שבני שמעון לא היו כה חשובים בתקופתו, למגמת כתיבת ספרו. סיבה אפשרית אחרת, היא שנשתמרו רק רשימות היחס של צאצאי שאול בן הכנענית, ולא נמצאו רשימות יחס של יתר בניו מאשתו הישראלית הראשונה. בכל מקרה, בולט בספרי דברי הימים, שלא נזכר השם "זמרי", אשר היה נשיא בית אב לשמעוני. כמו כן לא נזכרה פרשת הנישואים האקסוגמיים אשר בבמ' כה:1-18.

(23) N. Sarna; JPS, Genesis, Jerusalem, (1989), p 314. סרנה סבור שעצם הציון הזה, מורה על ביקורת מרומזת, כנגד נישואי התערובת עם הכנענים. אך דעתו לא משכנעת בנקודה זו.

(24) שאול מופיע ברשימת היחס של דברי הימים כבנו הצעיר של שמעון. לכן לא ייתכן שהוא היה בן פלגש כנענית, אותה הוא לקח אחרי שהוליד מאישתו הישראלית את בניו הראשונים: נמואל, ימין, יריב וזרח.

ז. משה ונשותיו הנכריות

(25) R.S. Hendel; HSM, The Epic of the Patriarch, 42, Atlanta, (1987), p 154: "The narration of the marriages and the birth of the offspring in the Jacob and Moses cycles are quite different".

(26) ש. אברמסקי; "הישמעאלים והמדיינים", א"י, יז', (1984), עמ' 128 - 134. P.M. McNutt; "The Kenites, the Midianites and the Rechabites as Marginal Mediators in Ancient Israelite Tradition", Semeia, 67, (1995), pp 109-132

(27) גם אם קיימות גרסאות שונות לגבי שמו של חותן משה, אין בכך כדי לשלול את הגרעין ההיסטורי של הסיפור, שכן קשה לדמיון מדוע ימציאו סיפור יוצא דופן שכזה. ועיין בפירושו של מ. וינפלד; "קשרי ברית בין משה ויתרו", ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 34-35. ובמאמרו של

W. F. Albright; "Jetro, Hobab and Reuel in Early Hebrew Tradition", CBQ, 25, (1963), pp 1-11

(28) G.W. Coats; The Moses Tradition, JSOTS, 161, Sheffield, (1993), p 25

(29) ר. צדוק; ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 34. שם הוא מזכיר את

שמה של ציפורה אשת משה, ליד איזכורם של ציפור, אביו של בלק מלך מואב, ושל העיר הפניקית בית צפור.

(30) ראה בפירוש של M. Noth; OTL, Exodus, Philadelphia, (1962), p 30

(31) ע. חכם; ד"מ, שמות, ירושלים, (1991), עמ' 34.

U. Cassuto; A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem, (32)

(1967), p 27: "The three episodes narrated in this section serve as an introduction to Moses' mission to redeem Israel".

(33) קאסוטו פירש, בעקבות דון יצחק אברבנל, שהשם "גרשום" הוא משחק

מלים של השורש "גרש", לפי המילה הגורלית בסיפור "ויגרשום". וראה

U. Cassuto; A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem, (1967),

p.26. R.E. Clements; CBC, Exodus, Cambridge, והשווה עם פירושו של

(1972), p 17: "The name is taken to mean 'alien therew although this is not true etymology. Gershom appears as the head of a family of priests living at Dan".

U. Cassuto; A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem, (34)

(1967), p. 27.

(35) ניתוח מעמיק ראה במאמרו של י. אבישור; "לאופיו הדמוני של סיפור

חתן-דמים", אב"ש, ב', באר שבע, (1980), עמ' 1-18. וראה גם בפירושה של

B.S. Childs; OTL, Exodus, London, (1974), pp 95-101

H. Kosmala; "the Bloody Husband", VI, 12, (1962), pp 14-28

M. Noth; OTL, Exodus, Philadelphia, (1962), p 49: "Moses was (36)

fiercely attacked by Yahweh, who here displays a demonic character and perhaps in the course of the Old Testament transference of all supernatural workings to the one God, has taken place of the local demon who would originally have been meant in this passage ...".

לפי מדרשי חז"ל, אשר תומצתו בפירושו של רש"י, היה מלאך ה' שאיים על

משה ולא ה' בעצמו. ועיין גם בתלמוד הבבלי, מס' נדרים, דף לא, ע"ב. לפי

U. Cassuto; A Commentary on the Book of Exodus, Jerusalem, (1967),

pp 58-61: "...the obscurity of the paragraph is possibly the result of a process... that there existed, before the Torah was written, a detailed tradition... possibly as part of an epic poem on the exodus from Egypt".

(37) י. אבישור; ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 50. שם הוא ממצא את

מסקנותיו מן המאמר הנ"ל וכתב שפעולת המילה שביצעה ציפורה על בנה

גרשום, דומה להפליא לנוהג הפניקאי. להבנתו המילה "חתן", פירושה "הגן",

בדומה לפועל האכדי hatanu. והשווה עם פירושו של ע. חכם; ד"מ, שמות,

ירושלים, (1991), עמ' 71-72. וגם עם פירושו של J.I. Durham; WBC

- Exodus, Texas, (1987), pp 56-59 . ועיין גם במאמרו של T.C. Mitchell; "The meaning of the Noun HTN in the Old Testament, VI, 19, (1969), pp 93-112 .
- (38) לפי פירושו של י. אבישור; ע"ת, במדבר, ירושלים, (1986), עמ' 79, פרק יב' בדומה לפרק יא' שקדם לו, עוסקים בגדולתו של משה כנביא, מול אנשים אחרים אשר מתחרים על מנהיגותו.
- (39) B. Levine; AB, Numbers 1-20, New York, (1993), p 328
- (40) י. מושקוביץ; ד"מ, במדבר, ירושלים, (1988), עמ' קלד.
- P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1986), p.134
- י. ליכט; פירוש על ספר במדבר, כרך ב', ירושלים, (1995), עמ' 38-35. והשווה עם בקשת לבן בבר' לא:50.
- (41) בתלמוד הבבלי, במס' שבועות, דף ח' ע"א כתוב: "על שבעה דברים נגעים באין, על לשון הרע...". והשווה גם שם, במס' סוטה, דף טו' ע"א.
- B. Levine; AB, Numbers 1-20, New York, (1993), p 332
- (42) עיין B. Levine; AB, Numbers 1-20, New York, (1993), p 328
- על פי הכתובים בחב' ג:7, "כושן" הוא השם הקדום של מדין, שהיה אחד מבני קטורה - פילגש אברהם - במסורת שבבר' כה:4 = דה"א א:32. לכן קיימת סברה לפיה ציפורה היא האשה הכושית המדינית. אולם, קשה לקבל את הסברה הזו של חוקרים כגון M. Noth; OTL, Exodus, Philadelphia, (1962), p 94 או J.C. Rylaarsdan; IB, Exodus, p 866 שכן בטקסט המקראי עצמו, אין שום נסיון לרמוז שמדובר בציפורה. יתרה מזו, בדרך כלל בספרות המקראית, רגילים לזהות את ארץ כוש עם אתיופיה-מצרים. והשווה עם מל"ב יט:9; יש' כ:3, לד:9, מג:3, מה:14; יח' ל:4, לח:5; נחום ג:5. והשווה גם עם האגדה אשר מביא יוסף בן מתתיהו; קדמוניות היהודים, ב', ס' 238. ועיין גם בפירושו של P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1984), p.136
- י. ליכט; בפירושו שם, בעמ' 38-37 סבור שהאשה היתה פשוט מאוד שחורה! ונדמה לי שהצדק עם דבריו הפשוטים וההגיוניים.
- (43) F.M. Cross; Canaanite Myth and Hebrew Epic, Harvard, (1973), pp 203-204
- (44) נדמה שהטקסט בבמ' יב:1-13 מקורו במסורת קדומה מאוד, אשר קיבלה עריכה מאוחרת. לכן, אינני מקבל את הניתוח הביקורתי של חוקרים כגון M. Noth; OTL, Exodus, Philadelphia, (1962), pp 92-95; אשר מבחינים בין שתי מסורות שונות במקור. ונדמה לי נכונה יותר דעתו של G.W. Coats; The Moses Tradition, JSOTS, 161, Sheffield, (1993), pp 88-98
- ח. "ערב רב" - "האספסוף" שנשמעו בחוץ בני ישראל

- (45) ע. חכם; ד"מ, שמות, ירושלים, (1991), עמ' 206.
- (46) בתרגום אונקלוס לבמ' יא:4 המילה "אספסף" מתורגמת "ערברבין", מונח שהוא כמעט זהה לתרגום הירושלמי לשמ' יב:38 "ערברובין" ולחומש השומרוני "ערברב". מסתבר גם שלפי שיטת התרגומים המינוח "ערב רב", מורה על מילה אחת, ולא על שתי מילים, כגון "יפה-פיה" (יר' מו:20), או המילה "אספסף" עצמה.
- (47) י. אבישור; ע"ת, שמות, תל אביב, (1993), עמ' 84.
- (48) לפי דעתו של פילון, אגדות היהודים, חלק י', הערה 246, אחדים מבני ה"ערב רב" היו צאצאים של נישואי תערובת, מורכבות מבני ישראל ומצריים. אולם, לפי המדרש, שמות רבא, פרשה יח', סימן א', אנשי ה"ערב רב" היו מצריים שנתגיירו.
- (49) רש"י פירש את המלים "ערב רב: תערובת אומות של גרים".
- (50) ראה לעיל כעבודתנו בעמ' 39-40.
- (51) י. מושקוביץ; ד"מ, במדבר, ירושלים, (1988), עמ' קלד. י. ליכט; פירוש על ספר במדבר, כרך ב', ירושלים, (1995), עמ' 35-38. וראה גם פירושו של רש"י: "והאספסף אלו ערב רב שנאספו עליהם בצאתם ממצרים... וצאן ובקר אתם... אלא שמבקשים עליה".
- J. Marsh; IB, Numbers, New York, (1953), p.194
- G.B. Gray; ICC, Numbers, Edinburgh, (1956), pp 100-101
- J. Sturdy; CBC, Numbers, Cambridge, (1976), p 84
- P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1986), p.130
- T.R. Ashley; Numbers, Michigan, (1993), pp 207-208
- B. Levine; AB, Numbers 1-20, New York, (1993), p 321
- M. Noth; OTL, Numbers, London, (1962), p 84
- (52) י. אבישור; "סיפור קברות התאווה", ע"ת, במדבר, ירושלים, (1985), עמ' 72-74. י. ליכט; פירוש על ספר במדבר, כרך ב', ירושלים, (1995), עמ' 20-21. M. Noth; OTL, Numbers, London, (1962), p 83
- G.B. Gray; ICC, Numbers, Edinburgh, (1956), p 101
- (53) מ. ויינפלד; "התאווה תאוה", ע"ת, במדבר, ירושלים, (1985), עמ' 74.
- G.B. Gray; ICC, Numbers, Edinburgh, (1956), p 102
- P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1986), p.127
- שלפנינו קשורה למסורת שנשתמרה בתה' קו:14-19. שם ניתן לחוש כקשר שבין "ויתאוו תאוה במדבר" (קו:14), ובין "יעשו עגל בחרב" (קו:19). ברם, יש לשים לב שכמזמור מדובר על "אבותינו" (קו:7), ולא על יסוד אתני נכרי, כגון ה"ערב רב" או ה"אספסף". והשווה גם עם תה' עז:29-30, יר' ב:4-24.
- (54) לדעתו של P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1986), p.130
- הסיפור נכתב בימי מלכותו של חזקיהו, או של יאשיהו, ומבטא את רחשי לבם

של החוגים שהתנגדו בתוקף לנטיות הפרו-מצריות של חצרני מלכות יהודה. אם סברתו נכונה, יש להניח שחל תפנית בהערכתם של הנכרים בממלכת יהודה. הם אינם נחשבים יותר ל"ערב רב" - בני ברית, כי אם ל"אספסוף", גורם שמחליש את אמונתם של בני ישראל.

ט. ההיתר לקחת נשים מדיניות בתולדות

(55) נדמה שיש להבין במינוח המקראי הכללי "מדין", קבוצה הטרוגנית ומגוונת - ואולי איגוד - של שבטים נוודים רבים, אשר התפרסו על שטחים גדולים ורחבים, מדרום סיני עד מבואותיה של סוריה. סימוכין למסקנה זו ראה במקרא בבר' לו: 35, כמ' 4-7, יהו' יג: 21, שופ' פרקים ו' עד ח'. וראה גם י. מושקוביץ; ד"מ, במדבר, ירושלים, (1988), עמ' שסד'. י. מלגרום; "מלחמת מדין", ע"ת, במדבר, ירושלים, (1985), עמ' 179-178. W.J. Dumbrell; "Midian - a land or a league?", VI, 25, (1975), pp 323-327.

(56) י. ליכט; פירוש על ספר במדבר, כך ב', ירושלים, (1995), עמ' 116. J. Marsh; IB, Numbers, New York, (1953), p.283. G.B. Gray; ICC, Numbers, Edinburgh, (1956), p 419. J. Sturdy; CBC, Numbers, Cambridge, (1976), p 215. P.J. Budd; WBC, v 5, Numbers, Texas, (1986), pp 327-329. T.R. Ashley; Numbers, Michigan, (1993), p 587. M. Noth; OTL, Numbers, London, (1962), p 229. (57) לא מן הנמנע שקיים קשר כלשהו, בין הגרעין הקדום של הסיפור בכמ' לא: 1-54, ובין המסופר בשופ' כא: 10-12, ויהו' יג: 21. וראה בפירושים של י. מלגרום; ע"ת, במדבר, ירושלים, (1985), עמ' 178. T.R. Ashley, Numbers, Michigan, (1993), p 588. G.B. Gray; ICC, Numbers, Edinburgh, (1956), p 419. J. Marsh; IB, Numbers, New York, (1953), p.285. (58) י. מושקוביץ; ד"מ, במדבר, ירושלים, (1988), עמ' שסד': "אין דינן של בנות מדין שווה לדין הנשים בשאר המלחמות... כאן התקלה והמגפה באו על ידן". דברים אלה נכתבו, כך מדמה לי, בעקבות פירושו של רש"י לבמ' לא: 1 ולבמ' כה: 6. לפי שיטת רש"י, הנשים המואביות והעמוניות היו שונות במהותן מהנשים המדיניות. ונדמה שאף רש"י התבסס על שיטת חז"ל בתלמוד ובמדרש, אשר הקלו כנישואי אדם ישראלי עם אשה מואבית או עמונית, בעקבות נישואי רות ובוועז במקרא. וראה גם י. ליכט; פירוש על ספר במדבר, כך ב', ירושלים, (1995), עמ' 121. (59) י. מלגרום, "ידעת איש למשכב זכר", ע"ת, במדבר, ירושלים, (1985),

עמ' 180.

P.J. Budd; WBC, vol.5, Numbers, Texas, (1986), p.334 (60)

י. נשים שבויות מלחמה

- (61) מ. ציפור; "חוקי מלחמה", ע"ת, דברים, תל אביב, (1994), עמ' 155.
- (62) S. Driver; ICC, Deuteronomy, Edinburgh, (1960), p 244
- P. Craigie; The Book of Deuteronomy, (1970), p 281 n.12
- א. רופא; "ספר דברים דברי סיכום", ב"מ, ל', (1987), עמ' 206-216. שם הוא כתב שלפי ס"ד: "חוק החרם אינו נובע מסיבות פוליטיות או אתניות, אלא מחשש אלילות... קשה להבין את הריאליה שמאחורי מצוות החרם... במאה השמינית כבר נפוצה האמונה שיושבי הארץ הקדמונים עזבו או הושמדו. כך נוצרה ההשקפה שיושבי הארץ הוחרמו על ידי הכובשים מבני ישראל"
- M. Weinfeld; Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford (63)
- (1972), p 167 n. 2.
- D. Christensen; WBC, Deuteronomy 1-11, Texas, (1986), pp 157-158
- (64) ד. כהן צמח; "דין שבויות מלחמה - אשת יפת תואר", ע"ת, דברים, תל אביב, (1994), עמ' 161.
- S. Driver; ICC, Deuteronomy, Edinburgh, (1960), p 244
- G. Von Rad; OTL, Deuteronomy, London, (1966), p 98
- E. Wright; IB, Deuteronomy, New York, (1953), pp 460-461
- (65) S. Driver; ICC, Deuteronomy, Edinburgh, (1960), p 244
- והשווה עם כמ' כ:29, דב' לד:8, תה' מה:11.
- Y. Suzuki; "A New Aspect on Occupation Policy by King Josiah", AJBI, 18, (1992), p 48
- (דב' כא:12): "ובכתה את אביה כל כך למה? כדי שתהא בת ישראל". אף אבן עזרא, פירש את הפסוק בצורה דומה: "... שתאכל עליהם כמשפט ישראלית כי היא מתייהדת..."
- (66) Y. Suzuki; "A New Aspect... p 48: "...a woman who married a Judahite becomes a full citizen in the society. In other words she is not supposed to suffer any discrimination because of her native origin."
- M. Weinfeld; "Humanism", Deuteronomy and the Deuteronomistic School, Oxford, (1972), pp 282-297

יא. נישואי תערובת בספר שופטים

1. אבימלך בן גדעון ופלגשו משכם

(68) ראה את מאמר המערכת "גדעון"; א"מ, ב', ט' 442-445. י. אמית; ספר שופטים - אמנות העריכה, סא"מ, ירושלים, (1992), עמ' 208. וגם בספרו של B.G. Webb; The Book of the Judges, JSOTS, 46, Sheffield, (1987), pp 144-150

(69) ראה למשל pp 138-139, R. Boling; AB, Judges, New York, (1975)
(70) ב.צ. דינור; "פרשת גדעון", עיונים בספר שופטים, ירושלים, (1966), עמ' 209-217. ש. טלמון; "כי נשים רבים היו לו", ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 83. G. Moore; ICC, Judges, Edinburg, (1958), pp 182-83
(71) י. אמית; "ופלגשו אשר בשכם", ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 83. דיון מעמיק וממצה בסוגיית זיהויים של החיילים ובני חת ראה בספרו של J. Blenkinsopp; Gibeon and Israel, Cambridge, (1972), pp 14-22
(72) א. אלינור; "מלכותו של אלימלך", עיונים בספר שופטים, ירושלים, (1966), עמ' 276-281.

R. Boling; AB, Judges, New York, (1975), pp 165-170
J. Soggin; OTL, Judges, Philadelphia, (1981), pp 162-165

2. יפתח בן אשה "אחרת"

(73) לדעתו של י. קויפמן; שופטים, ירושלים, (1963), הוצאת קרית ספר, עמ' 218, אמו של יפתח היתה "פרוצה". הוא אף מביא הקבלה מהחוק השומרי לתמיכת סברתו. גם חוקרים אחרים סברו שאמו של יפתח היתה זונה ממש. וראה: J. Soggin; OTL, Judges, Philadelphia, (1981), p 207

R. Boling; AB, Judges, New York, (1975), p 197
י. אמית; ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 100. לפי הכתוב שם, מערכת היחסים שבין גלעד ואמו של יפתח, לא היתה מכוונת ליצור תא-משפחתי רגיל. כמו כן, לא היתה קיימת פעולה מסודרת של לקיחת אשה, לשם אישות; כי אם בעילת אשה ממעמד סוציו-אקונומי נמוך ביותר. גישה אחרת הביע לאחרונה D. Marcus; "The Legal Dispute Between Jeptah and the Elders", HAR, 14, (1994), pp 105-114

(74) המלבי"ם בפירושו לשופ' יא:2 סבר, שהנולדים ללא קידושין מתיחסים לאמם. ראה גם בפירוש R. Boling; AB, Judges, New York, (1975), p.199
(75) ראה במאמרו של D. Marcus; "The Legal Dispute Between Jeptah and the Elders", HAR, 14, (1994), pp 105-114 ולכן יכלו בני גלעד, לבקש מזקני העדה, שיבטלו את מעמדו כבן לגיטימי ויורש חוקי.

- (76) י. אליצור; ד"מ, שופטים, ירושלים, (1976), עמ' קכב'. הוא סבור שהמשמעות של המונח "אחרת" היא שהיתה אם יפתח אשה זרה ופסולה, שלא היתה נשואה לגלעד. במש' ו: 24-26 המונחים "נכריה" ו"זונה" מתחלפים כאשר המדובר הוא באותה האשה הזרה. לכן, נדמה שיש מקום לסברה שאמו של יפתח היתה גם פרוצה, וגם נכריה מבחינה אתנית-לאומית. אולי, היתה אשה מואבית או עמונית, לפי הרקע הגאו-פוליטי של הסיפור המקראי.
- (77) ש. טלמון; ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 100.
- (78) I. Mendelssohn; "The Disinheritance of Jeptah in the Light of Lipit-Ishtar Case", *IEJ*, 4, (1954), pp 116-119
- (79) י. אמית; "תשלום הנדר", ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 105.
- (80) י. אמית; "ורק היא יחידה אין לו ממנו בן או בת", ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 105.
- (81) המפרשים היהודים בימי הביניים, רצו לזכות את יפתח מקיום נדרו, במובן של הקרבת בתו. הם התבססו על העובדה שבמקרא לא נאמר במפורש שהוא הקריב אותה. רד"ק, רלב"ג ואברכנאל הדגישו את עניין הכתולים, ופירשו את קיום הנדר כחיי נזירות, בדומה למעשיהן של צעירות נוצריות בימי הביניים (בדומה לכתובים בשמ' לב: 26-29, ויק' כז: 28). אך קשה לקבל פירוש זה. שכן כתוב במפורש: "והיה לה" והעלייתהו עולה" (שופ' יא: 31), וזהו ביטוי לשוני מובהק להקרבת קרבן במקרא (והשווה גם עם כר' כב: 2, מל"ב ג: 27). ועיין בפירושיהם של ג. גליל; ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 108.
- R. Boling; *AB*, Judges, New York, (1975), pp 206-210
- J. Soggin; *OTL*, Judges, Philadelphia, (1981), pp 213-210

3. שמשון ונשותיו הפלשתיות

- (82) י. זקוביץ; חיי שמשון, ירושלים, (1982). י. אמית; ספר שופטים - אמנות העריכה, סא"מ, ירושלים, (1992), עמ' 284-248.
- J. Soggin; *OTL*, Judges, Philadelphia, (1981), pp 225-231
- R. Boling; *AB*, Judges, New York, (1975), pp 217-244
- J. Gray; *NCB*, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), pp 347-355
- (83) השווה את טענת הורי שמשון עם דברי שמעון ולוי בני יעקב, נגד שכס וחמור (בר' לד: 14). "ערלים" הוא ביטוי גנאי ללא-יהודים, אשר מופיע במשמעות זאת גם בשופ' טו: 18, שמ"א יד: 6, יז: 26 ולא: 4.
- (84) בתלמוד הבבלי, במס' סוטה, דף ט' ע"ב, דרשו חז"ל "שמשון בעיניו מרד לפיכך ניקרו פלשתים את עיניו". נדמה שהם התכוונו בשימוש המילה "מרד" של שמשון, לעניין לקיחת נשים נכריות, בנישואי תערוכת אסורים. במיוחד הפסול היה מוסרי, כאשר שמשון "התאהב" בראיה שטחית וחיצונית,

ולא בראייה עמוקה אל הנשמה.

- (85) י. זקוביץ; חיי שמשון, ירושלים, (1982), עמ' 86-133.
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), pp 347-348
 (86) נישואי שמשון אלה מזכירים מאוד את נישואי ה-erebu, המתועדים בתעודות האכדיות של המזרח הקדום. השווה לדוגמה עם חוקי אשור בתרגום של T.J. Meek; "The Middle Assyrian Laws", ANET, pp 180-182, numbers 25, 26, 27, 32, 33. דינים אלה מתחילים אף הם אם משפטי תנאי בנוסח: "אם אשה עדיין מתגוררת בבית אביה..."
 (87) י. אמית; ספר שופטים - אמנות העריכה, סא"מ, ירושלים, (1992), עמ' 122.
 250. ש. טלמון; ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 122.
 (88) י. אמית; ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 128.
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), pp 347-348
 (89) י. זקוביץ; "עקירת שערי עזה", חיי שמשון, ירושלים, (1982), עמ' 156-162.
 (90) ש. טלמון; ע"ת, שופטים, ירושלים, (1985), עמ' 132.
 (91) י. זקוביץ; ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 167, 194.

4. נישואי בני שבט בנימין עם נשות גלעד ושלול

- (92) י. קויפמן; שופטים, ירושלים, (1963), הוצאת קריית ספר, עמ' 299.
 ס. אדנבורג; ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 150.
 J. Soggin; OTL, Judges, Philadelphia, (1981), p 300
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), pp 279-283
 (93) ג. גליל; ע"ת, שופטים, תל אביב, (1994), עמ' 12.
 (94) י. קויפמן; שופטים, ירושלים, (1963), עמ' 299.
 (95) לפי י. קויפמן; שופטים, ירושלים, (1963), עמ' 301 "בין שני הסיפורים יש מגע מסוים אבל הדמיון הוא שטחי וההבדל יסודי".
 (96) ב.צ. דינור; "פרשת פלגש כגבעה", עיונים בספר שופטים, ירושלים, (1966), עמ' 463-479.

יב. נישואי תערוכת בספרי שמואל ומלכים

- (97) P. Artzi; "The Influence of Political Marriages on the International Relation of the El Amarna Age", La Femme dans le Proche Oriente Antique, Paris, (1987), pp 23-36
 A. Malamat; "Aspects of the Foreign Policies of David and Salomon", JNES, 22, (1963), pp 1-17

1. דוד ונשותיו הזרות

- (98) י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' עא' (=71).
 D.J. Clines – T.C. Eskenazi (eds.); Telling Queen Michal's Story, JSOTS, 119, Sheffield, (1991), pp 74-90, 129-140, 157-174
 (99) לפי דעתו של ר. דה וי; חיי יום יום בישראל בימי המקרא, תל אביב, (1969), עמ' 129, הרמון המלך היה עובר בירושה מן המלך המת אל יורשו בתפקיד.
 J.D. Levenson; "I Samuel 25 as Literature and as History", (100)
 CBQ, 40, (1978), pp 15-28
 P. Mc Carter; AB, I and II Samuel, New York, (1980), p 400 (101)
 J.D. Levenson; "I Samuel 25 as Literature and as History", (102)
 CBQ, 40, (1978), pp 15-28
 (103) י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' סד', עט'-פ'.
 C. Camp; "The Wise Women of 2 Samuel. A role Model for Women (104)
 in Early Israel", CBQ, 43, (1981), pp 14-19
 B. Mazar; "Geshur and Maachah", JBL, 80, (1961), pp 16-28 (105)
 (106) ש. אברמסקי; "אבשלום", ע"ת, שמואל ב', ירושלים, (1989), עמ' 27.
 (107) א. מלמט; ישראל בתקופת המקרא, ירושלים, (1981), עמ' 207-210.
 ש. ייבין; "ראשיתו של בית דוד", ציון, ט', (1944), 64-49.
 P. Mc Carter; AB, I and II Samuel, New York, (1980), p 285 (108)
 ע. ברנר; "נשים זרות במקרא", ב"מ, ל', (1985), עמ' 179.
 (109) ש. ייבין; "משפחות ומפלגות בממלכת יהודה", תר', יב', (1941), עמ' 241.

2. שלמה ונשותיו הנכיריות

- P. Artzi; "The Influence of Political Marriages on the (110)
 International Relation of the ET Amarna Age", La Femme dans le Proche Oriente Antique, Paris, (1987), pp 23-36
 A. Malamat; "Aspects of the Foreign Policies of David and Salomon", JNES, 22, (1963), pp 1-17
 A. Green; "Israelite Influence at Shishak's Court?", BASOR, (111)
 233, (1979), pp 59-62
 J. Gray; OTL, I and II Kings, London, (1970) pp 118-122
 (112) בתרגום השבעים למל"א יב:24 מוסיפים פרט מעניין. לפי גרסה זו

- ירבעם התחתן עם אחותו של פרעה. אולם, נדמה לי שיש לפקפק במהימנות ההיסטורית של הידיעה הזו. יש יסוד להניח שהמרגם התבסס על הכתובים במל"א יא:19. ועיין גם במאמר R. Gordon; "The Second LXX Account of Jeroboam: History or Midrash", VI, 25, (1975), pp 368-393
- R. Braun; "Solomonic Apologetic in Chronicles", JBL, 92, (113) pp 505-506 (1973). הוא מחלק את הכתובים אשר בספר מל"א לשתי תקופות: א. בתקופה הראשונה נחשב שלמה כבחיר האל וכונה המקדש, דמותו היתה חיובית (מל"א א'-י'). ב. בתקופה השנייה המלך שלמה התחתן עם נשים נכריות, ועבד עבודה זרה, על כן דמותו הפכה לשלילית (מל"א יא'). כאן המקום להעיר שהמקורות אשר מזכירים את נישואי שלמה עם בת פרעה, נמצאים בתוך התקופה הראשונה, אשר היתה חיובית בעיני הסופר הדברימי. וראה גם J. Walsh; "The Characterization of Solomon in First Kings 1-5", CBQ, 57, (1995), pp 477-478, 486-487
- S. Cohen; "Solomon and the Daughter of Pharaoh של (114) ראה במאמרו של Intermarriage, Conversion and the Impurity of Women", JANES, 16-17 (1984-5), pp 24, 26, 37
- S. De Vries; WBC, I Kings, Texas, (1985), p 143 (115)
- C.M. Carmichael; Law and Narrative in the Bible, Ithaca, (116) (1985), p 182

3. אביגיל ויתר הישמעאלי

- (117) ג. גליל; ע"ת, שמואל ב', ירושלים, (1989), עמ' 145.
- D.G. Schley; "Joab and David: Ties of Blood and Power", ראה (118) History and Interpretation, JSOTS, 173, Sheffield, (1993), pp-90 105, esp 98-99

יג. נישואי תערובת בספרות החכמה

1. החתונה הבינלאומית שבמזמור חה' מה'

- (119) ראה בפירושו של ע. חכם; ד"מ, תהילים, ירושלים, (1982) עמ' רסב'-רסד. וגם E.G. Briggs; ICC, The Book of Psalms, Edinburg, p.304
- (120) תהילים מה' הוא מסוג המזמורים אשר נושאם הראשי הוא מלך ישראל, דמות אנושית; בדומה למזמורים ב', יח', כא', עב', קא', קי', קלב', ו-קמד'. מזמורים אלה שונים מכל שאר המזמורים, שהם שירי תפילה ותהילה לאלהי ישראל. ועיין עוד בספרו של מ.ד. סגל; מבוא המקרא, ספר שלישי,

- ירושלים, (1972), עמ' 526.
- S.J. Mitchel Dahood; AB, Psalms I, 1-50, New York, (1966), (121) pp 270-276 וגם T. Gaster; "Psalm 45", JBL, 74, (1955), pp 239-251
- (122) ע. חכם; ד"מ, תהילים, (1982), ירושלים, עמ' רסג'.
- (123) טור סיני סבר שהכותרת "שיר יידידות" מרמזת על שלמה המלך המכונה בשם"כ יב:25 בשם: "יידיה". וראה גם בספרו של מ.ד. סגל; מבוא המקרא, ספר שלישי, ירושלים, (1972), עמ' 530 הערה 14. כנגד, ראה דעתו של E.G.Briggs; ICC, The Book of Psalms Edinburg, p.384
- (124) מ.ד. סגל; מבוא המקרא, ספר שלישי, ירושלים, (1972), עמ' 541 סבר שבני קורח, מחברי מזמור מה', היו משוררים במקדשי אפרים. הם עברו לעיר ירושלים אחרי חורבן שומרון, ובתקופת הבית השני הפכו בני קורח להיות שוערים במקדש.
- C. Schroeder; "A Love Song: Psalm 45 in the Light of (125) Ancient Near Eastern Marriage Texts", CBQ, 58, (1996) pp 417-432 esp p. 417 n. 2
- P.C. Craigie; WBC, Psalms 1-50, Texas, (1986), p.335 (126)
- S.J.Mitchel Dahood, AB, Psalms I, 1-50, New York, (1966), p 270-275
- (127) ע. חכם; ד"מ, תהילים, (1982), ירושלים, עמ' רסא'. לפי דעה אחרת זאת אם המלך, המכונה "שגל" במזמור זה, מי שפנתה אל הכלה. וראה A. Caquot; "Cinq observations sur le Psaume 45", Ascribe to the Lord, JSOTS, 67, ed. L. Eslinger - G. Taylor, Sheffield, (1988), pp 253-264 וגם E.G. Briggs ; ICC, The Book of Psalms, Edinburg, p.389
- (128) L.C. Allen; WBC, Psalms 101-150, Texas, (1986), pp 49-56

2. האשה הזרה בספר משלי

- (129) מ.ד. סגל; מבוא המקרא, ספר שלישי, ירושלים, (1972), עמ' 532.
- R. Whybray; The Composition of the Book of Proverbs, JSOTS, (130) 168, Sheffield, (1994), p 157
- (139) מ.ד. סגל, מבוא המקרא, ספר שלישי, ירושלים, (1972), עמ' 597.
- W. Mc Kane; OTL, Proverbs, London, (1970), p 284 (131)
- R. Whybray; The Composition..., p 23 (132)
- W. Mc Kane; OTL, Proverbs, London, (1970), pp 321, 328-329
- R. Whybray; The Composition..., p 25 (133)
- (134) ראה פירושו של י. קיל; ד"מ, ספר משלי, ירושלים, (1983), על הפסוק במש' ז:5.
- W. Mc Kane; OTL, Proverbs, London, (1970), pp 338-339 (135)

- W.G. Plaut; Book of Proverbs, New York, (1961), p 48 (136)
 B.S. Childs; Old Testament Theology in a Canonical Context,
 Philadelphia, (1986), pp 185-185
 W. Mc Kane; OTL, Proverbs, London, (1970), p 285 (137)
 L.A. Snijders; "The Meaning of zar in the Old Testament", (138)
OTS, 10, (1954), pp 103-104
 D.J. Halperin; "The Strange Woman", Seeking Ezekiel, (139)
 Pennsylvania, (1993), pp 97-102
 (140) נדמה לי שיש לפרש "אשה זרה" בספר משלי, בתור "אשה איש". לפירוש
 זה ראה ש. ברץ; "יחסי אבות ובנים בספר משלי", מחקרים במקרא ובמחשבת
ישראל, ב', ירושלים, (1991), עמ' 24-34, במיוחד עמ' 29 הערה 20. וגם
 J. Blenkinsopp; "The Social Context of the 'Outsider Woman' in
 Prov. 1-9", Biblica, 72, (1991), pp 457-473, esp pp 462, 473

יד. רות ובוועז

- (141) לפי השערת ע. ברנר, מגילת רות נתחברה ע"י אשה סופרת. וראה
 A. Brenner, "Female Social Behavior", VI, 36, (1986), p.273 וגם
 R.L. Hubbard Jr.; The Book of Ruth, Michigan, (1988), p.24
 C. Meyers; "Returning Home: Ruth 1.8 and the Gendering of the Book
 of Ruth", A Feminist Companion to Ruth, Sheffield, (1993), p 85-115
 J.M. Sasson; Ruth, Baltimore, (1979), pp 18-19 (142)
 (143) בספר רות לא נאמר במפורש מהי סיבת מותם של אלימלך ובניו. חז"ל
 בחיבורים שונים, הצביעו על שלושה הסברים עיקריים, ואלו הם: 1) התרגום
 הארמי לרות מנמק את סיבת מותם של הגברים, בנישואי התערובת של מחלון
 וכליון, במלים: "ועברו על גזרת מימרא דיי ונטלו להום נשין נוכראין מן
 בנת מואב...ועל דעברו על גזירת מימרא דיי ואתחתנו בעממין נוכראין
 אתקטעו ימיהון". נדמה שהתרגום השתמש בשורש "נטל" במקום "נסב" כדי
 להדגיש שהנישואים לא היו כדת וכדין. לפי שיטת התרגום, הרעב בארץ היה
 קשה והצדיק את עזיבתו של אלימלך. גם הפירוש הקראי של יפת בן אלי, על
 רות א:3 סבור כך. הוא אף מצטט את המלצת הנביא אלישע לאשה השונמית
 במל"כ ח:2. 1) רש"י בפירוש למלים "ולילך איש", גרס בעקבות המדרש הקדום
 רות רבא, פרשה א' סימן ד'. הוא סבר שאלימלך היה פרנס הדור, אך סירב
 לעזור לעניים בתקופת הרעב, ומשום כך ברח למואב. לפי שיטת רש"י אלימלך
 נענש מפני "שהיתה עינו צרה בעניים", הוא ברח מקבלת אחריותו. 3)
 במדרשים המאוחרים, העונש הקשה נבעה מיחס של זלזול כלפי ארץ ישראל.
 לדעתם עזיבתו המהרה של אלימלך היתה בתקופת רעב קלה יחסית. הם הדגישו

- שלא היתה עזיבה המונית, כי אם רק משפחת אלימלך עזבה את בית לחם. וראה E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), pp 58-59 ועיין בפירושו של י. זקוביץ; ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 90.
- (144) נדמה שלדעת חז"ל נישואי התערובת של מחלון וכליון היו ברובד האצולה, כלומר של מיוחסים מיהודה עם נסיכות ממואב. במדרש הקדום רות רבא, פרשה ב', סימן ט', נאמר ש"רות ועפרה בנותיו של עגלון היו". בתלמוד הבבלי; מס' סנהדרין, דף קה' ע"ב כתוב: "אמר יוסי בר הונא: רות בתו של עגלון בן בנו של בלק מלך מואב היתה". והשווה כשינויים קלים את הגרסה שבמס' סוטה דף מז' ע"א. רש"י בפירושו למלים "אפרתים" סבר אף הוא שרות היתה בתו של עגלון מלך מואב.
- R.L. Hubbard, The Book of Ruth, Michigan, (1988), pp 93-94
- E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), pp 55-56, 79
- R. Westbrook; Property and the Family in Biblical Law, JSOTS, 113, Sheffield, (1991), pp 79-80
- J.M. Sasson; Ruth, Baltimore, (1979), pp 20-21
- J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), p 409: "intermarriage with those neighbouring people in circumstances such as here was not uncommon..."
- (145) פ. מלצר; ד"מ, חמש מגילות, רות, ירושלים, (1983), עמ' יח'-כ'.
- (146) ע. ברנר אף הרחיקה לכת, וטענה שספר רות מורכב משני סיפורים נפרדים, סיפור רות וסיפור נעמי. וראה A. Brenner; "Naomi and Ruth", A Feminist Companion to Ruth, Sheffield, (1993), pp 70-84, esp p 73
- (147) לדעת י. קויפמן; תולדות האמונה הישראלית, ירושלים, (1964), ד', עמ' 298: "הספרות המקראית אינה יודעת את הגיור הדתי של היהדות המאוחרת כלל". לפי שיטתו, הגיור במקרא היה לאומי-ארצי ולא דתי-פורמאלי. לעומתו, סברה ש.יפת; אמונות ודעות בספרי דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 286-299, שמוסד הגיור הדתי-פורמאלי, התחיל בתקופת שיבת ציון, ומופיע בספרים המאוחרים של התנ"ך. ולי נדמה שהצדק עם דבריה של ש. יפת.
- וגם י. זקוביץ; "גיור", ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 83.
- (148) E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), pp 80
- (149) י. זקוביץ; ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 93-94.
- י. זקוביץ; "בין תמונת הגורן במגילת רות למעשה בנות לוט", שללמ"ה, ג', (1979), עמ' 29-33. מ. ויינפלד; ע"ת, בראשית, ירושלים, (1982), עמ' 130. מדרש בראשית רבא, פרשה נא' סימן ח'. פ. מלצר; "מעשה חמר", ד"מ, רות, ירושלים, (1973), עמ' 14-15.
- A. Brenner; "Naomi and Ruth", A Feminist Companion to Ruth, Sheffield, (1993), pp 70-84, esp p 80
- J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), p 400

- E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), pp 170-172 (150)
 J.M. Sasson; Ruth, Baltimore, (1979), pp 183-187
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), pp 404-405
 R.L. Hubbard, The Book of Ruth, Michigan, (1988), pp 209-212 (151)
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), p 417
 (152) לפי המדרשים תנחומא בוכר, ג: 100 ותנחומא בהר, פרשה ג', מחלון
 וכליון לא גיירו את נשותיהם. לעומת זאת, לפי מדרשים מאוחרים יחסית
 כגון רות זוטא ו-לקח טוב, הם כן הספיקו לגייר אותם, ולהפוך אותן
 לגיירות צדק.
 (153) י. זקוביץ; ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 98.
 E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), pp 72-73
 J.M. Sasson; Ruth, Baltimore, (1979), pp 28, 29, 51, 53, 61
 R.L. Hubbard, The Book of Ruth, Michigan, (1988), pp 23-35 (154)
 (155) י. זקוביץ; ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 74. וגם
 R. Hals; The Theology of the Book of Ruth, Philadelphia, (1969), p
 D.R. Beattie; "The Book of Ruth as Evidence for Israelite
 Practice", VI, 24, (1974), pp 252-253
 J. Vesco; "La date du Livre de Rute", RB, 74, (1967), p 246 (156)
 J. Gray; NCB, Joshua Judges and Ruth, London, (1987), p 400
 (157) י. זקוביץ; ע"ת, מגילות, רות, ירושלים, (1987), עמ' 98.
 E.F. Campbell, AB, Ruth, New York, (1975), p 27 (158)

טו. אסתר ואחשוורוש

- R. Gordis; "Studies in the Esther Narrative", JBL, 95, ראה (159)
 (1976), pp 43-58
 (160) מ. מרגלית; ע"ת, מגילות, אסתר, ירושלים, (1987), עמ' 63.
 C.A. Moore, LBS, Studies in the Book of Esther, New York, (1982), p
 XLVIII
 J. Lewy; "The Feast of the Fourteenth Day of Adar", HUCA, (161)
 B. Anderson; IB, New York, (1953), p 825 . 14, (1930), pp 127-151
 C.A. Moore, AB, Esther, New York, (1971), p 19
 M. Fox; Character and Ideology in the Book of Esther, South (162)
 Carolina, (1991), pp 144-145
 S.B. Berg; The Book of Esther, Motifs, Themes and Structure, SBLDS
 B. Anderson; IB, New York, (1953), p 831 . 44, (1979), pp 14-30
 (163) ג.ח. כהן; ד"מ, חמש מגילות, אסתר, ירושלים, (1983), עמ' 9-10.

- L.B. Paton; ICC, The Book of Esther, Edinburgh, (1908), p V:
 "...its unity is recognized by all schools of criticism..."
- B. Anderson; IB, New York, (1953), p 824
- M. Fox; Character and Ideology in the Book of Esther, South (164)
 Carolina, (1991), pp 131-140. ר. צדוק; "לרקע ההיסטורי של מגילת
 אסתר", כ"מ, ל', (1985), עמ' 189-186.
- S. Talmon; "Wisdom in the Book of Esther", VI, 13, (1963), (165)
 pp 437-453, esp p 441. מ. הלצר; "אחשורוש", ע"ת, מגילות, אסתר,
 ירושלים, (1987), עמ' 65. י. אבישור; ע"ת, מגילות, אסתר, ירושלים,
 (1987), עמ' 66.
- (166) מ. הלצר; "הרקע ההיסטורי למגילת אסתר", ע"ת, מגילות, אסתר,
 ירושלים, (1987), עמ' 63. B. Anderson; IB, New York, (1953), p 823.
- (167) מ. הלצר; "אסתר", ע"ת, מגילות, אסתר, ירושלים, (1987), עמ' 64.
- (168) אני מקבל את פירושו של מור C.A. Moore; AB, Esther, New York,
 p 18 (1971). לעומת זאת, פטון מכין את הפסוק אס' ב:4 בצורה אחרת. ראה
 L.B. Paton; ICC, The Book of Esther, Edinburgh, (1976), p 165. וגם
 Z. Gitay; "Esther and the Queen's Trone", A Feminist Companion to
Esther, Judith and Susanna, Sheffield, (1995), pp 136-148
- (169) ה. יזון; "המבנה הספרותי של מגילת אסתר", ע"ת, מגילות, אסתר,
 ירושלים, (1987), עמ' 66-68. ג. כהן; ד"מ, חמש מגילות, אסתר, ירושלים,
 (1983), עמ' 12-14.
- (170) ג. כהן; ד"מ, חמש מגילות, אסתר, ירושלים, (1983), עמ' 12-13.
- מ. גן; "מגילת אסתר באספקלרית קורות יוסף במצרים", תר', לא', (1962),
 עמ' 149-144. S.B. Berg; The Book of Esther, Motifs, Themes and
Structure, SBLDS 44, (1979), pp 123-141
- L.B. Paton; ICC, The Book of Esther, Edinburgh, (1976), (171)
 p 64: "It is a plausible conjecture that the author was a Persian
 Jew who had come to live in Judea, and wished to commend the
 observance of Purim to the People of that land..."
- (172) רש"י מסביר בפירושו לאס' ב:4, שמרדכי נקרא "יהודי": "על שגלה עם
 גלות יהודה. כל אותן שגלו עם מלכי יהודה, היו קרוים יהודים בין הגוים,
 ואפילו משבט אחר הם". לפי הסבר זה, הכינוי "יהודי" מצביע על הלאום של
 מרדכי ועל מוצאו האתני. לא מדובר בהשתייכותו הדתית של מרדכי, כי אם על
 זהותו הלאומית של הגיבור. אולם בתלמוד הבבלי, ובספרות המדרשית, פירשו
 את הכינוי "יהודי" בצורה אחרת. חז"ל היו סבורים שמרדכי נקרא "יהודי",
 בגלל שלמשל: סירב לאכול אוכל לא-כשר, התפלל לפני אלהים (מדרש פנים
 אחרות, נב' פ"ב), עסק בלימוד תורה כל היום (פרקי דרבי אליעזר פרק ג').

- סירב לעבוד עבודה זרה (אסתר רבא פ"ב, סימן ב'), עהרבה לתת צדקה (אסתר רבא, פ"ב, סימן א'), ועיין בתלמוד בבלי, מס' מגילה דף יב' ע"ב.
- (173) ר. צדוק; "לרקע ההיסטורי של מגילת אסתר", ב"מ, ל', (1985), עמ' 189-186. M. Fox; Character and Ideology..., p 29
- L.R. Klein; "Honor and Shame in Esther", A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Sheffield, (1995), pp 149-175 esp pp 160-162
- J. Hoschander, The Book of Esther in the Light of History, Philadelphia, (1923), pp 16-29
- (174) י. קליין; ע"ת, מגילות, אסתר, ירושלים, (1987), עמ' 86. בספר בראשית כתוב על שרה: "ותוקח האשה בית פרעה" (בר' יב:15). וראה גם בתפילתה של אסתר, לפי הנוסח של הגרסה היוונית, תוספת ג:12-20. שם אסתר התלוננה באמרה שהיא נלקחה שלא מרצונה להתחתן עם אחשוורוש. וראה בפירושו של C.A. Moore; AB, Esther, New York, (1971), pp 106-107 וגם בפירושו של L.B. Paton; ICC, The Book of Esther, Edinburgh, (1908), p 173: "...by force..."
- (175) כנקודה זו אני מקבל את גישתה של ע. כרנר; "אסתר בארץ המראה", ב"מ, כו', (1981), עמ' 278-267. לפיה, בתוך "המראות" שנוצרים בגלל ההכפלות הלשוניות הרבות של ספר אסתר, מסתתרת דמותה של נערה צעירה, אשר נקלעה למצב עובדתי ונפשי לא קל. וראה גם בנוסח האנגלי A. Brenner; "Looking at Esther Through the Looking Glass", A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna, Sheffield, (1995), pp 71-80
- (176) י. אבישור; "לשונה של מגילת אסתר", ע"ת, מגילות, אסתר, ירושלים, (1987), עמ' 66. C.A. Moore, LBS, Studies in the Book of Esther, New York, (1982), p XLIII
- (177) מ. מרגליות; "המאבק הרמוז בין אלהי ישראל לבין המן", ב"מ, כג', (1978), עמ' 292-300.
- (178) J. Hoschander, The Book..., (1923), pp 110-111

טז. העדויות לקיום נישואי תערובת בתקופת שיבת ציון

- (179) מ. זר כבוד; "עניין נישואי תערובת אצל עזרא ומלאכי", מחקרים במקרא ובתולדות ישראל, ספר לוריא, ירושלים, (1979), עמ' 167-161. שם בעמ' 162, הוא כתב על נישואי התערובת בימי שיבת ציון במלים אלו: "בעיה זאת התחדדה בדור השלישי, בימי עזרא נחמיה ומלאכי, כשתופעה זו התפשטה אז כדי מימדים נרחבים בכל שכבות העם".
- (180) רש"י בפירושו על התלמוד הבבלי, מס' כתובות, דף כד' ע"ב, כתב על משפחות הכהנים "חביה-ברזילי": "לפי שהתחתנו כהנים בגולה בגויי הארץ

וילדו להם בנים..."

(181) ר. דה ור; חיי יום יום בישראל בימי המקרא, תל אביב, (1969), עמ' 74, כתב: "כאשר התיישבו בני ישראל ככנען הם דאו את עצמם כבעלים החוקיים של הארץ, "עם הארץ". התושבים הקדמונים, אם לא נטמאו על-ידי נישואין... נעשו גרים".

יז. החפישה האוניברסליסטית של בעל דברי הימים

- (182) ש.יפת; אמונות ודעות בספרי דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 299-295. S. Cohen; "Solomon and the Daughter of Pharaoh Intermarriage, Conversion and the Impurity of Women", JANES, 16-17 (1984-5), p 27 n 12: "...Chronicles unlike Ezra-Nehemiah does not condemn intermarriage..."
- J.M. Myers; AB, I Chronicles, New York, (1965). pp xix-xxxviii
- (183) R.B. Dillard; WBC, Chronicles, Texas, (1987), p 194. ג. גליל; "זמן חיבורו של הספר", ע"ת, דברי הימים א', תל אביב, (1994), עמ' 14.
- S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), pp 23-28
- IB, I and II Chronicles, New York, (1953), p 346
- W.S. McCullough; The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod, Toronto, (1975), pp 50-56
- (184) גישה זו מקבלת משנה חוקף, בעדות הארכאולוגית שנתגלתה בארץ בחפירות של תקופת ואיזור "יהוד מדינתא". וראה במאמרו של
- (185) י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' מב'.
- S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), p 73
- IB, I and II Chronicles, New York, (1953), p 346
- (186) S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), p 83
- ג. גליל; "נושא הספר והיקפו", ע"ת, דברי הימים א', תל אביב, (1994), עמ' 9.
- R. Braun; "Solomonic Apologetic in Chronicles", JBL, 92, (187) (1973), p 505
- S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), p 79
- (189) השם עיפה נמצא בין צאצאי מדין בדה"א א.א. 33. ועיין עוד בפירושו של י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' צו'.
- (190) השם מעכה נמצא ברשימות בני נחור הארמיים (בר' כב: 24) ושל בני גשור (דה"א ג: 2).
- H.G. Williamson; "Sources and Redaction in the Chronicler's Genealogy of Judah", JBL, 98, (1979), pp 351-359

- (192) י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' נד'.
S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), p 82
S. Japhet; "Israelite Legal and Social Reality in (193)
Chronicles", Sha'arei Talmon, Indiana, (1992), pp 79-92
S. Japhet; OTL, I and II Chronicles, London, (1993), p 83 (194)
(195) י. קיל; ד"מ, ספר דברי הימים, ירושלים, (1986), עמ' צו'.
(196) ש. יפת; אמונות ודעות בספרי דברי הימים, ירושלים, (1977), עמ' 295 הערה 281.

פרק 3 - עדויות לנישואי חוץ ופנים במקורות החיצוניים

מבוא עמ' 197

1. העדויות החיצוניות מתקופת האבות

א. תעודות מארי עמ' 199

ב. תעודות נוזי עמ' 205

ג. תעודות ממצרים הקדומה עד לתקופת אל אמרנה עמ' 206

ד. תעודות מן התרבות החתית הקדומה עמ' 211

ה. תעודות מן התרבות האוגריטית הקדומה עמ' 213

2. תעודות מתקופת המלוכה ושיבת ציון

ו. מצוות החרם במצבת מישע מלך מואב עמ' 214

ז. תעודות מן התרבות הנאו-אשורית עמ' 215

ח. עדויות מתקופת מלכות פרס האחמנית עמ' 216

3. נישואי תערובת בפזורה היהודית במצרים במאה ה-5 לפנה"ס

מבוא עמ' 223

א. הארכיונים המשפחתיים ביב עמ' 225

1. ארכיון ענניה בר עזריה סקיד המקדש ליהו ביב
עמ' 226 הבירה (402-456 לפנה"ס)

2. ארכיון מבטחיה בר מחסיה (410-471 לפנה"ס) עמ' 227

ב. דיון באונומסטיקון של חושבי יב וסוונה עמ' 229

סיכום עמ' 231

הערות ביבליוגרפיות לפרק 3 עמ' 232-241

פרק 3 - עדויות לנישואי חוץ ופנים במקורות החיצוניים

מבוא

מטרתו של הפרק הנכחי הוא לעיין במבחר תעודות מן המזרח הקדום, על מנת לברר האם הדאגה לנישואים אנדוגמיים, היתה נטיה מגמתית יחודית של התרבות הישראלית הקמאית. עיון מעמיק במכלול התעודות שנתגלו עד כה, מלמד שיהיה קשה מאוד להכריע בסוגיה זו. כפי שראינו בשני הפרקים הקודמים, לפי המקורות המקראיים הגישה הבדלנית התפתחה בעיקר בקרב בני ישראל, כתופעה מיוחדת במינה. לעומת זאת, במקורותיהם של עמים ויסודות אתניים-תרבותיים אחרים, בתקופות המקבילות לתקופת האבות, השופטים והמלוכה, אין אנו מוצאים התייחסות מספקת לחיוניותם של נישואי הפנים. אם ניתן להסיק מסקנות סלקטביות נדמה שרק בתעודות מן התרבות המצרית הקדומה, ובתקופה הפרסית האחמנית, ניתן למצוא "שותפים" לתפישה הבדלנית הישראלית; ואילו ביתר התרבויות אנו מוצאים בעיקר תפישות מתירניות יותר.

בפרק אחרון זה, נביא לדיון את אותם המסמכים והמקורות החיצוניים למקרא, בהם יש נגיעה ישירה או עקיפה בנושא הנחקר. אולם, נדמה שבשום תרבות מן המזרח הקדום לא קיבלה שאלת חיוניות האנדוגמיה, את הביטוי הספרותי הרחב אשר זכתה לה בכתבי הקודש של ישראל. ברוב המקורות מן האלף השני לפנה"ס, העדות מתייחסת רק לנישואים בין אנשים מיוחסים. המדובר הוא בנישואים ברובד העליון של החברה: מלכים, נסיכים, וחצרנים; אנשים בעלי מעמד מדיני-חברתי גבוה. על כן, קשה להסיק מנישואים מדיניים בינלאומיים אלה, למצב המשפטי

הנהוג ברכדים העממיים של אותן החברות. במקורות מן האלף הראשון לפנה"ס, התמונה הכללית היא דומה. כרם, נמצאו מן התקופה הזו תעודות לא מעטות, שמקורם בארכיונים משפחתיים של אנשי העם הפשוטים, אשר תורמות להבנת שאלת הנישואים האקסוגמיים. אולם, יש להעיר שמשום שרוב השמות הנזכרים באותם המסמכים, אינם מתייחסים לדמויות היסטוריות או ספרותיות מוכרות, אלא לאנשים רגילים אלמוניים; המסקנות יהיו מבוססות לא מעט על זיהויים של אותם האנשים, כמשתייכים ליסוד אתני-תרבותי זה או אחר, רק לפי שמותיהם. לכן, במיוחד בתעודות האלה, המסקנות חייבות להיות זהירות ביותר, לפי מידת הסבירות המקובלת במחקר.

נדמה שבאלף השני לפנה"ס, תופעת נישואי החוץ נבעה משלושה גורמים עיקריים:

א) ברובד האצולה השלטת, היו הנישואים המדיניים של מלך מקומי עם נסיכה זרה מארץ רחוקה, אמצעי מקובל ולגיטימי לכריתת בריתות פוליטיות, צבאיות וכלכליות.

ב) המגע המקרי שנוצר בין תושבי הקבע, ובין אנשים נוודים או מהגרים-גרים, הניב לעתים משפחות מעורבות.

ג) לפי הנוהג העתיק, הלוחמים יכלו לקחת כשלל מלחמה לא רק רכוש אלא גם נשים, בעיקר רווקות בתולות, אף קטינות. לעתים הפכו הנערות לשפחות, אך במקרים אחרים היו גם נשים ופלגשים.

יש יסוד להניח שבאלף השני המגמות האלה התחזקו. מדיניות הגירוש וההגליה של שכטים שלמים, ע"י מלכי האימפריות הנאו-אשורית והנאו-בבלית, הגביר את המגע בין תרבויות זרות ובני עמים שונים; אשר התגוררו זה לצד זה, אף זה יחד עם זה, לא מתוך בחירה חופשית. תהליכים אלו תרמו לדעתי, לגידול ניכר במימדי תופעת הנישואים האקסוגמיים. לא מן הנמנע שגידול משמעותי זה, גרם להקצנת הדעות והעמדות, שהיו קיימות קודם לכן, בעד וכנגד האקסוגמיה.

ליקוט המקורות החיצוניים הכודדים, ופרשנותם השנויה לעתים קרובות במחלוקת, מהווים לכל היותר נקודות השוואה חלקיות, אשר לא תמיד תורמות להבנת כל הסוגיות הפנים-מקראיות; בכל זאת העדות החיצונית משפרת בצורה ניכרת את הבנתנו של מקורות רבים במקרא, גם בשאלת נישואי הפנים והחוץ.

במזרח הקדום כמו במקרא, לא קיימת מסכת מסודרת של כל חוקי הנישואים. לאמיתו של דבר נתגלו עד כה מסמכים, קובצי דינים או סיפורים בודדים, אשר מתייחסים לחוקים ספציפיים או למקרים היסטוריים מיוחדים. יש לקוות שחפירות ארכאולוגיות עתידיות, ישפרו את ידיעותינו החיצונית בשאלת הנישואים האקסוגמיים בעמי המזרח הקדום, והערכתם על ידי אותן התרבויות.

1. העדויות החיצוניות מתקופת האבות

א. תעודות מארי

מארי היתה עיר הבירה של אימפריה אדירה, רבת מימדים ורבת קשרים, במאה ה-18 לפנה"ס.¹ במחקר המודרני נמצאו קשרים רבים, בין נוהלי התרבות המתועדים במקורות שנתגלו במארי, ובין הנהגים המתועדים בספרי המקרא.² במסגרת עבודנו זו, אנו נתרכז רק בנטייה הכולטת לקבלת דרך האקסוגמיה; המשתקפת בקריאת התעודות ממארי בימי מלכותו של זימרילים (1760-1780 לפנה"ס). במיוחד במדיניות המקובלת של נישואים מלכתיים בינלאומיים, אשר היו נחוצים בתקופה זו לאור המציאות הגאו-פוליטית המסובכת, מלאת מרידות לאומיות והפיכות מקומיות.

1. שיבתו וזימרילים

אחד הנישואים המדיניים החשובים ביותר בתקופת אבות האומה, היו נישואי הנסיכה מארץ ימחר: שיבתו, עם המלך של מארי זימרילים. בכרך העשירי של "הארכיונים המלכותיים של מארי",³ הדן כולו בהתכתבות של נשות החצר של מארי, כוללת במיוחד דמותה הנעלה של שיבתו מלכת מארי.⁴ מתוך 179 המכתבים אשר בכרך העשירי, לפחות 53 מסמכים קשורים לשיבתו, לפי החלוקה הבאה:

א) 17 מכתבים שלחה שיבתו לבעלה, המלך זימרילים.
ב) 20 מכתבים שלח המלך זימרילים לשיבתו, אשתו הראשית.
ג) 16 מכתבים נשלחו לשיבתו מאת הפקידים הגבוהים בממשל מארי.
לפי העדויות הרבות האלה, היתה שיבתו אשתו הראשית של זימרילים, ולא רק אשה נוספת בהרמון המלך זימרילים (1760-1780 לפנה"ס), שהיה המלך האחרון של מארי.

למלך זימרילים היו גם נשים אחרות, אשר כל אחת מהן קיבלה מעמד של אשת ארמון (sa ekalli). לפי הממצא האפיגרפי היתה אשה בשם דמחורצי, אשתו הראשית בארמון אשר בעיר טרקה, הסמוכה למארי. אשה אחרת בשם יתר-איה היתה אשתו הראשית בארמון אחר של זימרילים.⁵ כרם, שיבתו נהנתה ממעמד מדיני עליון, אשר התבטא גם בהחלטות המלכות. בהיותה אשתו הראשית של זימרילים, שיבתו מלכה בפועל לצד בעלה כעניינים השוטפים של המלכות.

שיבתו היתה בתו של ירימלים, מלך ארץ ימחר, אשר עיר כירתו היתה חלב. מסתבר שגם המלך ירימלים היה שליט מרכזי ודומיננטי מאוד במסופוטמיה, כראשית המאה ה-18 לפנה"ס. ירימלים לצדו של שמש-אדד הראשון, מלך אשור וחמורבי מלך בבל, נמנו עם המלכים החזקים והמשפיעים ביותר של המזרח הקדום, באותה העת. עדות למעמדו המיוחד של ירימלים, היא העובדה שכחותמה של שיבתו, מופיע יחוסה מצד אביה ירימלים, לפני יחוסה מצד בעלה זימרילים.⁶

לפי הממצא האפיגרפי, השליט האשורי שמש-אדד הראשון, הצליח לכבוש את מארי. הדבר ארעה אחרי מותו של המלך יחדונללים, אביו של

זימריילים, אשר נאלץ לברוח ומצא מחסה אצל ירימלים בחלב. אחרי שחזר מגלותו בארץ ימחד, ביקש זימריילים משליחו המיוחד אשכודם,⁷ להשתדל להשיג עבורו את שבתו, בתו של ירימלים לאשה.⁸ באמצעות נישואים מדיניים אלה, התחזק מעמדו של זימריילים, אשר הצליח לכבוש מחדש את מארי ולשחררה מעול האשורים. שיבתו נקראת בתעודות מארי בכינוי "גבירת הארץ" (= belet matim), תואר שהוא משותף למספר מלכות חשובות במזרח הקדום.⁹ הנישואים האקסוגמיים של הנסיכה הצפון סורית, שיבתו בת ירימלים מארץ ימחד, עם המלך האחרון של מארי, זימריילים בן יחדוילים, מהווים עדות ברורה לקיום המנהג של נישואים מדיניים בינלאומיים במסופוטמיה, בראשית האלף השני לפנה"ס, כאמצעי לגיטימי לכריתת בריתות בין מדינות.

בתעודות מארי נזכרו גם נישואי הנסיך ישמח-ערו ממארי, עם בתו של מלך קטנא.¹⁰ בשני המקרים ראינו שמלכי מארי לקחו לנשים ראשיות, נסיכות מארצות זרות, כאמצעי לגיטימי לחיזוק מעמדם המדיני. כעת נפרט גם את המקרים הרבים בהם ניתנה נסיכה ממארי, למלך זר מארץ רחוקה.

2. נסיכות מארי שהתחתנו עם מלכים מארצות זרות

איניב-שינה היתה אחת הבנות היחידות של המלך זימריילים, אשר לא ניתנה לאשה למלך זר. היא התחתנה עם פקיד גבוה בממשל מארי בשם בחדילים.¹¹ איניב-שינה לפי תעודות מארי, הצטיינה בפעילותה בעניינים השותפים של ארמון המלכות במארי (ARM 7 139:1, 190:3) (206:8, 220:1).

בלשונו, בת אחרת של זימרייליים (ARM 7 206:9), ניתנה למלך אשכור-ערו מהעיר כרנה החשובה (ARM 6 26:5-8); או לאחיו עבדו-שורי.¹²

לפי התעודות, לאחר מות בעלה, חזרה הנסיכה בלשוננו מכרנה לארמון אביה במארי, אך היא נשארה בקשר הדוק עם השליט החדש של כרנה חקא-חמו (ARM 7 174), ועם אשתו המלכה אילטני. הנסיכה איבתום (ARM 10 84-86), ניתנה למלך ואסלי זר בשם חמדיא (ARM 2 109), מייד לאחר שזימרילים הוריד מכסא המלכות באנדריק את השליט המורד עתמרום.

נסיכה אחרת בשם קירום, נשאה לשליט אילנצורה, חיא-שומר (ARM 10 31). ברם, מסתבר שמלך זה התחתן לאחר מכן גם עם אחותו של קירום, הנסיכה שימתון, אף היא בתה של המלך זימרילים (ARM 10 32, 95:5). הדבר הזה גרם למורת רוחה של הנסיכה קירום, אשר איימה להתאבד אם לא תוחזר לארמון המלכות במארי, שכן לא יכלה לסבול את עלבונה (ARM 10 33:7-9). מן הצד השני טענה הנסיכה שימתון לחפותה, שכן היא לא ראתה אשמה בכך שגם בעלה חיא-שומר, וגם אביה זימרילים, העדיפו אותה על פני אחותה קירום (ARM 95:5-6). המלך זימרילים שוחח עם חיא-שומר (ARM 10 135:4-8), ובסופו של דבר, הוחזרה הנסיכה קירום לארמון המלכות במארי. שימתון הפכה להיות המלכה של אילנצורה, ואף מילאה את מקומו של חיא-שומר בהיעדרו (ARM 10 113:6-11). פרשה זו מלמדת שלעתים היו הנישואים המדיניים מוצלחים (כלפי הנסיכה שימתון), אך לפעמים היו להם מחיר אישי כבד (של הנסיכה קירום).

נסיכה אחרת בשם טישפתום, ניתנה למלך אילי-אישתר של העיר שונה. מלך זה היה וואסל נלהב, ותומך של כוחות זימרילים ומארי (ARM 9 298:7). נישואי טישפתון עם אילי-אישתר, מהווים דוגמא בולטת של חתונה מדינית מוצלחת; שכן במכתבים שהנסיכה ממארי שלחה לאביה, היא מרכה לתמוך בכעלה ובחיר לכה, במיוחד כאשר השניים ביחד עמדו בסכנת מצור של האויב (ARM 10 121:8-17).

בת אחרת של זימרילים היתה כבשתום, אשר נשלחה לעיר אשנונה (ARM

99 10), מטעם אביה, על מנת להתחתן עם בינה-אישתור (ARM 9 291), שליט שהיה נאמן למארי עוד בימי אביו של זימריליס, המלך יחדונולים (ARM 8 2:28).

מקרה דרמטי, מרתק וחשוב שאין כדוגמתו, מהווה פרשת הנישואים המדיניים הכושלים של הנסיכה ממארי איניב-שרי, עם המלך של העיר אשלכה, איבל-עדו.

העיר אשלכה היתה לא רחוקה מהעיר נחור, בתוך המחוז של ארץ יפתרום (ARM 13 144:29-36). מסתבר שבתחילת ימי מלכותו, הצליח זימריליס לכבוש את אשלכה. באותה העת, נתן את כתו איניב-שרי לאיבל-עדו, במטרה להבטיח שהמלך הווסאלי הזה, יעזור לו בשמירת המרידות של אנשי אלחות במחוז הצפון (ARM 2 37). ברם, תוכניותיו לא התממשו לפי צפיותיו. המלך איבל-עדו התחבר בתקופה מסוימת לאנשי אלחות, כפי שהודיעה לו בכתב, הנסיכה איניב-שרי לאביו זימריליס. הנסיכה ממארי כתבה לאביה, גם על התוצאות האישיות של אותה המדיניות המרדנית, במלים נוגעות ללב:

"כתבתי מספר פעמים לאדוני בקשר למצב העגום והעצוב שאני נתונה בו. ואדוני (זימריליס) השיב אליי במלים: 'לכי (תדברי עם) אשלכה (איבל-עדו). אל תבכי'. כך כתב לי אדוני. ואני אכן הלכתי לאשלכה, אך ידעתי רק עצב רב. אשתו הראשית של איבל-עדו היא המלכה. היא מקבלת כל הזמן מתנות, מהעיר, מאשלכה ומהתושבים. בינתיים היא כבר הצליחה לכפות עליי לשבת בפניה, וגרמה לי להחזיק את הלחי ביד כמו טפשה. הוא (איבל-עדו) אוכל ושותה כל הזמן רק בפניה, ולפניי אף פעם לא. אף לפתוח את פי לא יכולה. לאחרונה הגביר עליי את השמירה. מה יהיה איתי? עוד כמה עצב ועוגמת נפש עליי לסבול כאן?" (ARM 10 74)

מסתבר שהמלך זימריליס, לאחר שומעו את הטענות המחודשות האלה של

הנסיכה איניב-שרי, החליט אף הוא לפעול בנידון. זימרילים ציווה בשלב ראשון, להגביר את השמירה על כתו של איבל-עדו אשר במארי (ARM 10 123, 124, 138:5). לאחר מכן, איפשר לאיניב-שרי לחזור למארי (ARM 2 113:4-7; 10 76:5-9). אולם, גם הפעם איבל-עדו לא הגיב לפי תוכניתו של זימרילים. הוא כלא את איניב-שרי בתוך ארמון סגור בעיר נחור. לפי תלונותיה של איניב-שרי, לא היו לה שם, לא חימום ולא אוכל כראוי (ARM 2 113:8-30). במכתב אחר, שנכתב לאחר סיום המרידות במחוז הצפוני, ביקשה שוב הנסיכה איניב-שרי מאביה זימרילים לחזור למארי, הפעם מן העיר נחור:

"כמה זמן נוסף עליי להישאר בנחור? השלום כבר התכונן.
הדרכים חזרו לביטחונם. אדוני (זימרילים) תכתוב לי
נא לחזור. תן לי לראות את פני אדוני. אותו אני
מתגעגעת כל כך" (ARM 2 112:5-10).

יש להניח שאיניב-שרי סוף כל סוף, הצליחה לחזור לארמון המלכות במארי. אולם, העדות המדהימה אשר לפנינו, חושפת את הפן הנפשי הרגשי הקשה מנשוא, של אותן הנסיכות אשר נשלחו לארצות זרות רחוקות, במסגרת המדיניות המקובלת של חתונות מלכותיות בינלאומיות. המקרה העגום והכואב של הנסיכה איניב-שרי, מזכיר לנו מאוד את דברי המשורר (תה' מה: 11-12), לעידודה של הנסיכה הזרה. כגון זה גם המלכה המצרית אנחסנמון, אלמנתו של תותנחאמון, אשר היתה מוכנה אף היא להינשא לנסיך חתי זר, כדי להציל את ממלכתה כתקופה של שפל צבאי ומדיני. מקרים אלה מלמדים אותנו באופן חד-משמעי, שלעתים היה מחיר אנושי כבד בנישואים המדיניים. יש להניח שמלכים בעלי אמפטיה כלפי רגשות כנותיהם, לא היו מסכימים בקלות ראש, לשלוח את הנסיכות לארצות זרות, אם הדבר לא היה נחוץ. לכן ניתן לשער שהניסיון עצמו, והפחדים הכרוכים בשינויי החיים הדרמטיים, תרמו לפי דעתי ליצירת מגמות בדלניות, בתרבויות ועמים רבים. יחד עם זאת, יש להניח שהיו מלכים מסויימים, אשר מתוך

עדישות כלפי בנות ההרמון, לא היססו לחתן אותן עם מלכים זרים
תמורת בריתות מדיניות מוצלחים. אלו ואלו תרמו להתפתחות המוסד של
נישואי ה-erebu, בהם הכלה נשארה במשפחתה גם לאחר נישואיה לחתן
בעלה.¹³

ב. תעודות נוזי

נוזי היתה עיר חשובה בתקופת אבות האומה העברית, בה היתה שלטת
התרכות החורית.¹⁴ בתעודה אחת שנתגלתה בחפירות נוזי (HSS 5)
(67), נידונים התנאים החוקיים של אמוץ אשה בתור בת.¹⁵ בסעיף
הדן על חובותיה של הבת, כלפי האב המאמץ, אנו מוצאים פסקה שעשויה
להאיר את ידיעותינו, מן התקופה הקדומה ביותר של ההיסטוריה
הישראלית.¹⁶ כרם, יש להעיר שהדבר תלוי לא מעט בפרשנות של
הכתובים של אותו מסמך.

לפי תעודה זו,¹⁷ אדם בשם שורח-אל אמן אדם אחר, בשם שנימא בן
זיק בן אקויה. לפי החוזה, אם נולד לשורח-אל בן ביולוגי, הוא
יהיה בכורו ויורשו. אז, שנימא ייחשב לבן שני בקבלת הירושה.
במסמך כתוב ששורח-אל נתן לשנימא, בנו המאומץ, אשה בשם כלמנינו.
לפי החוזה, אם כלמנינו תהיה עקרה, שנימא יוכל לקחת "שפחה מארץ
נולו", כדי להיבנות ממנה. לפי זה, אסור לו לשנימא לקחת אשה
נוספת על אשתו הראשונה כלמנינו, אם היא ילדה לא צאצא מזרעו. רק
במידה שאשתו הראשונה תהיה עקרה, מותר לו לשנימא לקחת אשה שניה.
אשה זו מוגדרת במסמך המשפטי הזו "שפחה מארץ נולו". חוקרים סברו
שהמדובר הוא בארץ זרה לא מוגדרת, ולפי זה האמה היתה אשה
נכריה.¹⁸ התנאי הזה, מזכיר לנו מאוד את נישואי אברם ושרה (בר'
טז:2), אשר היו אנדוגמיים. אולם בגלל עקרויותה של שרה, אברהם היה
יכול לקחת אשה שנייה, במקרה הזה, שפחה/אמתה של שרה הגבירה,
שהיתה אשה נכריה (מצרית), היינו ממוצא אתני זר. נוהג משפטי דומה

אנו מוצאים בחוקי חמורבי (מס' 146, 144 ו-147). מסורת מקראית אחרת ראתה גם בנישואי אברהם וקטורה, מקרה של לקיחת אשה שנייה ממוצא זר, כמעמד של פילגש (בר' כה:1-8).

כמידה וסיפורי האבות ניוונו מהרקע המשפטי החורי של המזרח הקדום, מן המאות ה-17 ה-16 לפנה"ס;¹⁹ והדבר חשוב כהנחה שאבות האומה העברית, מוצאם מהאיזור הגאוגרפי הסמוך לעיר חרן, אשר גם שם היתה שלטת התרבות החורית; ניתן להניח שגם במסורת הפנים-מקראית וגם בעדות החיצונית, יש עדיפות קודם כל לנישואים האנדוגמיים, בעוד שהנישואים האקסוגמיים מותרים רק בנסיבות מסויימות, וכמטרה להבטיח את המשך וקיום בני השבט.

ג. תעודות ממצרים הקדומה עד לחקופת אל אמרנה

בקורפוס הרחב של המכתבים אשר נשלחו מטעם מושלי ארץ ישראל, למלכי מצרים שכירתם בעיר אל אמרנה, במאות ה-14 ה-13 לפנה"ס, קיימת עדות חשובה מאוד, לגבי המדיניות המקובלת של נישואים מלכותיים בינלאומיים, כאמצעי לגיטימי לכריתת בריתות בין מדינות.²⁰

תעודות אלה מהוות רקע בסיסי וחיוני, להבנת ידיעותינו מן המקרא על הנישואים הבינלאומיים של המלכים האימפריאליים של ישראל, דוד ושלמה במאה ה-10 לפנה"ס. כמוהם גם יורשיהם בממלכות ישראל ויהודה עד המאה ה-9 לפנה"ס.²¹

מן הספרויות האכדית והמצרית הקדומות, אנו מכירים מקרים רבים בהם פרעה מלך מצרים, לקח לאשה נסיכה זרה.²² מקרים אחדים מעידים על כך שלפעמים בתו של פרעה ניתנה לאשה למלך ממדינה זרה, בנישואים מדיניים בינלאומיים. להלן נפרט את כל אותם המקרים בהם מקובלת השיטה האקסוגמית, בין מלך ונסיכה זרה.

1. נישואים של נסיכה מצרית עם מלך זר

א) לפי סברה אחת במחקר, נסיכה מצרית בשם טאני, התחתנה עם מלך היקסוס על מנת לבסס את שלטונו. באמצעות נישואים אלה, הצליחו לברית ברית, שני היסודות הקיימים במצרים באותה התקופה.²³

ב) לפי מסמך אחד במכתבי אל אמרנה (EA 4:6-7), המלך הבבלי קדש מנחרכ, ביקש לקחת לאשה את בתו של המלך המצרי אחנתון. ברם, התשובה לבקשתו היתה שלילית. הגימוק היה: "מקדמת דנה נהוג במצרים שמעולם לא ניתנה בתו של מלך מצרים לאף אדם (זר)".²⁴

ג) מן התרבות האוגריתית שרדו אוסטרקאות, אשר לפי הנחת המחקר מקובל לתארוך במאה ה-14 לפנה"ס, ובהן מתוארת חתונה מלכותית. שם נדמה שנקמדו השני, מלך אוגריט, התחתן עם נסיכה מצרית, כנראה בימי מלכותו של אחנתון.²⁵

ד) לפי העדות המקראית, התחתן שלמה המלך עם נסיכה מצרית (מל"א ג:1, ז:8-9, ט:16-24, יא:1, דה"ב ח:11). ככל הנראה בת פרעה זו, היתה שייכת לשושלת המצרית ה-כא' החלשה. חתונה מדינית זו, מעידה על מעמדו החזק של שלמה המלך באיזור כולו, באותם הימים.²⁶

ה) לפי העדות שמסר ההיסטוריון היווני הירודוטוס בתקופה הפרסית (הר' ג:1), כמבוזי בן כורש ביקש לקחת לאשה את בתו של המלך המצרי אמסיס. לפי הסיפור של הירודוטוס, היה רופא מצרי שנלקח נגד רצונו ממשפחתו ע"י המלך המצרי אמסיס. הרופא הממורמר נשלח לשרת את המלך הפרסי כורש. אותו הרופא רצה לנקום באמסיס על שהפריד אותו מאשתו וילדיו. על כן הוא יעץ לכמבוזי מלך פרס, שיבקש את ידה של בת פרעה. מכאן ניתן להסיק שלפי המסורת המצרית, של התקופה הפרסית האחמנית, לא היה מקובל שמלך זר יקח לאשה - ועוד פחות לפלגש - את בתו של מלך מצרים. כדי לפתור את המבוכה, שלח אמסיס אשה בשם ניטטיס, שהיתה בתו של המלך המצרי הקודם, כאילו היתה בתו. אולם, את בתו הביולוגית האמיתית הוא לא שלח, אפילו לכמבוזי מלך פרס; וזאת למרות מצבו הגאו-מדיני המסוכן והמאיים.

2. נישואים של מלך מצרי עם נסיכה זרה

א) המלך תחותמס השלישי, מן השושלת ה-יח' נשא לפחות שלוש נשים זרות. זאת אנו יודעים בשל הגילויים הארכאולוגיים בקברי נשותיו: מנחת, מרטית ומנוי; אשר שמותיהן מופיעות במספר פריטים בתוך אותם הקברים.²⁷

ב) כאנאלים של תחותמס השלישי (Urq 4:668-669), נמצא כתוב שבשנת 24 למלכותו, בתוך רשימת המנחות שהוגשו אליו, נכללה גם "בתו של שליט ארים".

ג) על פי תעודות אל אמרנה, המלך תחותמוס הרביעי לקח לאשה את בתו של ארתמא מלך מיתני. ידיעה זו אנו מקבלים מקריאת המכתב ששלח תושרתא, נכדו של ארתמא, אל המלך המצרי אחנתון (EA 24:34-39), (EA: 29:16-18). לפי המכתב הזה, הנסיכה המיתנית ניתנה למלך המצרי אחרי בקשות רבות ונשנות: "... אחרי שבע פעמים, רק אז הוא נתן אותה..."

ד) מסתבר שהמלך אמונחותף השלישי, הרבה להשתמש במדיניות של נישואים מלכותיים, יותר מכל יתר מלכי מצרים, מן השושלת ה-יח'. באחד ממכתבי אל אמרנה (EA 1:10-21) כתוב שפרעה אמונחותף השלישי, בקש קודם כל לקחת לאשה את אחותו של המלך הבבלי קוריגלזו. ממכתב אחר אנו יודעים שאמונחותף השלישי, גם בקש לשאת את בתו של המלך הבבלי קדשמן-אנליל הראשון, שהיה יורשו של קוריגלזו (EA 5:16-17); (EA 4:33-50, EA 3:7-8). ממכתבים אלה אנו יודעים שאמונחותף השלישי, אכן קיבל את בתו של קדשמן-אנליל הראשון, בתור אשה. המלך אמונחותף השלישי, לקח גם שתי נסיכות מיתניות לנשים. הראשונה היתה גילוחפה, אשר היתה בתו של המלך שותרנא השני (EA 17:5-6), (EA 29:18-20, EA 19:6). השניה היתה תדוחפה, שהיתה בתו של תושרתא, בנו ויורשו של שותרנא השני במיתני (EA 20:8-9 EA 23:7-8)

EA 21:13-21, EA:22:43-49, EA 29:21-31). הוסיף ולקח המלך אמונחותף השלישי אשה, בשם תרחונדרדו, שהיתה בתו של מלך ארזו (EA 32:8-9, EA 31:11-24). מנישואי החוץ הרבים של אמונחותף השלישי, ניתן ללמוד שבתקופתו הנישואים המדיניים עם נסיכות זרות, היו אמצעי לגיטימי ומקובל לכריתת בריתות בין מדינות. אולם, בנותיו של המלך הזה לא ניתנו למלכים זרים (EA 4:6-7); ועל כן האקסוגמיה לא היתה לגמרי מקובלת במלכות המצרית. לדעתי, מדיניותו של אמונחותף השלישי תואמת להפליא את השיטה האוניברסליסטית הפטריילינארית המקראית. ביסודם של שתי התרבויות קיימת ההנחה, לפיה השתייכותו של הצאצא נקבע רק על פי אביו בלבד.

ה) אחנתון, בנו של אמונחותף השלישי, לקח לפחות שתי נשים זרות. הראשונה היתה הנסיכה המיתגית תדוחפה, אשר היתה בתו של המלך תושרתא בן תושרנא. היא נכנסה להרמון אביו של אחנתון, אמונחותף השלישי, ועברה להרמונו של אחנתון לאחר מות אביו (EA 29:1-3, EA 27:1-5, EA 28:2-4). אשתו השניה היתה נסיכה בבליה, אשר היתה בתו של בורנבוריש השני, יורשו של קדשמן-אנליל הראשון (EA 11:5-18). (ו) במכתב מעניין אחד (EA 87:22-25), אנו קוראים שאדם בשם שתי, תושב העיר עין שצי, כותב למלך: "אני כבר שלחתי את בתי לחצר המלכות, למלכי, אדוני, אלהי, אל השמש". במכתב אחר (EA 99:10-15) מקבל המלך של אמיא פקודה: "תשלח את בתך למלך אדונך, ובתור מתנה (=נדוניה) תשלח עשרים עבדים בריאים, כסף, וסוסים בריאים". שני המכתבים האלה מעידים על כך, שהמלכים הוואסלים הזעירים נאלצו לעתים, לשלוח את בנותיהם להרמונו של המלך המצרי, בנישואים שלא היו בין בעלי ברית שווים, אלא שצד אחד (החלש) נכנע לצד השני (החזק). גם במקרים אלה, לא נשמעה טענה של איסור מטעם אקסוגמיה מאף אחד משני הצדדים.

ז) בסוף ימי השושלת ה-יח' קרה מקרה מעניין ויוצא דופן, של בקשת אלמנתו של המלך המצרי תותנחאמון, אשר רצתה להתחתן עם נסיך חתי.

אנו נדון במקרה זה בדיונינו על המקורות החתיות.

ח) מן השושלת ה-יט' מוכרים לנו הנישואים המדיניים של המלך רעמסס השני, אשר לקח לנשים את שתי בנות המלך החתי חתושיליש השני.²⁸ קטעים נבחרים מתעודה זו, אשר מכונה במחקר "אסטילת הנישואין של רעמסס השני", מדגימים נאמנה את המחשבה המדינית המצרית:

"אז שמעו הנסיכים של כל הארצות על תכונותיו המופלאים של הוד מלכותו; הם נבהלו ופחדו, אימת הוד מלכותו (באה) בלבם (שורה 21) ... אז נפלה כל הארץ כראש מורכן תחת רגלי האל הטוב הזה... חוץ מן הארץ הלזו, חת זו. היא לא נהגה כמו הנסיכים הללו (שורות 23-24)... אז קבץ הוד מלכותו את חילו ורכבו ויכו את ארץ חת... עברו עליהם שנים רבות כשהם הרוסים (שורה 27)... הנסיך הגדול של חת שלח את בתו הנסיכה עם מנחות רבות (שורה 34)... ותבוא בת הנסיך הגדול של חת למצרים, כשהחיל והרכב של הוד מלכותו מלווה (שורה 39) ... אז נסוגו ופחדו הנסיכים של כל הארץ (שורה 41)... ותבוא בת הנסיך הגדול של חת אשר הובאה למצרים... ויראנה הוד מלכותו כי יפת תואר היא... ותיטב בעיני הוד מלכותו ויאחכנה מכל".

כרוניקה מצרית זו מדגישה לדעתי, שהבאתה של הנסיכה החתית למצרים בשנת המלכות ה-34 לרעמסס השני, היתה תוצאה של לחץ צבאי ומדיני כבד ונמשך. המעשה נתפש בעייני האומות הזעירות, כאות ניצחון של מצרים, אשר השרתה את ההגמוניה שלו על האיזור כולו. ברם, הטקסט הדגיש שהיתה לנסיכה החתית מעמד גבוה ביותר, לצדו של המלך המצרי. אף ייתכן שרעמסס השני, גם לקח לאשה את בתו של המלך הבבלי קדשמן-אנליל השני, ואת בתו של המלך הצפון-סורי זולפי.

מכל האמור לעיל מסתבר שבמצרים העתיקה, מדיניות הנישואים המלכותיים הבינלאומיים, היתה מקובלת בכל התקופות. אולם, בזמנים בהם מצרים היתה חזקה לא ניתנה בתו של פרעה למלך זר.²⁹ רק

בתקופות של חולשה מדינית וצבאית, ניתנה בתו של מלך מצרים, כאשה של מלך זר. מסקנות אלה, עולות בקנה אחד עם מדיניותה הכללית של מצרים, אשר מצד אחד קלטה הגירה עצומה של עמים רבים בתקופות רבות; ומצד שני ידעה לשמור על בדלנות חברתית-תרבותית, עם אותם בני המיעוטים "המהגרים", כפי שאנו רואים בציורים האסטרואטיפיים הרבים, אשר טופחו בכותבות הראוה של מצרים הקדומה.³⁰

ד. תעודות מן התרבות החתית הקדומה

כאנאלים של המלך שופליליומש, אנו מוצאים עדות חיצונית חשובה ומעניינת, בדבר הנישואים המלכותיים המדיניים של מלכת מצרים, מסוף השושלת ה-יח', עם נסיך חתי. האנאלים של אותו המלך החתי שופליליומש, נערכו ע"י בנו מורשיליש.³¹ לפי המסופר במקור החתי הזה, עמדו הצבאות של המלך החתי, לתקוף את ארץ עמק.³² כאשר המצרים הבינו זאת התחילו לדאוג,³³ שכן מאז מותו של המלך תותנחאמון' (או אולי אמונחותף הרכיעי), נחלשו מאוד. אלמנתו של המלך המצרי, אשה בשם אנחסנמון, מהרה לשלוח מסר למלך החתי שופליליומש:

"בעלי מת ולי לא נלדו ממנו בנים. אנשים אומרים שיש לך בנים רבים. אם הואיל בטובך לשלוח לי אחד מבניך, הוא יהיה לי לבעל...".

פנייתה זו של מלכת מצרים, מזכירה לנו את פנייתה של האלה אישתר כלפי גלגמש באומרה לו: "בוא גלגמש, היה אהובי. תן לי מזרעך. אתה תהיה בעלי ואני אהיה אשתך".³⁴ בטקס הסיפורתי הזה, גלגמש עונה לאישתר בתגובה שלילית שהיא מלאת חשדות.

אף תגובתו של שופליליומש היתה מאוד זהירה, ומלאת חשדות כלפי המצעתה של המלכה המצרית האלמנה: "מעולם לא קרה לי כדבר הזה". הוא ביקש מפקיד בחיר בתוך אנשיו: "לך והבא לי מידע מהימן, שמא

מנסים המצרים לרמות אותי".

כנגד ניסיונו של המלך החתי לברר את טיב בקשתה, הגיבה מלכת מצרים בתגובה נמרצת:

"מדוע אתה סבור שמנסים לרמות אותך? אם היה לי בן משלי, אתה חושב שהייתי כותבת לראש מדינה נכריה, בצורה שהיא משפילה כל כך אותי בעצמי ואת מולדתי?... האם לדעתך עליי להתחתן עם אחד מעבדיי? אנשים אמרו לי שיש לך בנים רבים. תן לי אחד מהם, והוא יהיה לי לבעל, וימלוך יחד איתי על כל ארץ מצרים".

לפי הסיכום של מורשיליש, אביו שופלילוימש היה אדיב מאוד, ועל כן ענה בחיוב לבקשתה של מלכת מצרים האלמנה. הוא אכן שלח אחד מבניו אליה. אולם, מטקסט אחר אנו יודעים שהנסיך החתי מעולם לא הגיע למצרים, אלא נרצח באכזריות בדרך לשם.

מעניין לבדוק את תוכן תפילתו של מורשיליש בן שופלילוימש,³⁵ אשר מביעה את הגרסא החתית של הפרשה:

"כאשר המצרים פחדו מהחתים, הם ביקשו את אחד הנסיכים כדי שימשול במלכותם. אולם, כאשר אבי נתן להם אחד מבניו הם רצחו אותו... אבי נתן אז לכעסו להתגבר, ויצא במלחמה נגד המצרים".

מכל הירוע לנו, אין בספרות החתית רתיעה כלשהי, מקבלת דרך האקסוגמיה.³⁶ במקרים המתועדים של חתונות מדיניות עם מצריים בספרות החתית, גם לא נאמר ולא נרמז שקיים אסור כלשהו מצד החתיים להינשא לאנשים זרים. ברם, קשה יהיה לטעון באופן חד-משמעי וקטגורי, שלא היתה קיימת כלל נטיה אנדוגמית בדלנית בתרבות החתית על סמך המקורות אשר שרדו לימינו.

ה. תעודות מן התרבות האוגריטית הקדומה

בתרבות האוגריטית אנו מוצאים עדות נרחבת על קשרי נישואים בכלל,³⁷ ובתוכם מספר מקרים נוספים של נישואים בילאומיים מדיניים. בתוך החפירות הארכאולוגיות שנערכו בעיר הקדומה אוגריט, נמצא אוסף של אוסטרקאות, אשר זמנם המאה ה-14 לפנה"ס; ובהן מתוארת חתונה מלכותית. לפי הסברה במחקר, התמונות שייכות לנקמדו השני, מלך אוגריט, אשר התחתן עם אצילה או נסיכה מצרית, כנראה כימי מלכותו של אחנתון.³⁸

לפי מסמך אכדי אחד (PRU III 16.144), המלך אריחלדו (1345-1345 לפנה"ס) כתב בצוואתו:

"מי שיקח (לאשה) את אשתי קובכה, אחות תקן, לאחר מיתתי,

מאת אחי: שהאל בעל יעניש אותו, ולא יתן לו לעלות על

כסא המלכות, ולא ישהה בבית המלכות".³⁹

צוואה זו נועדה כנראה, למנוע כריתת ברית עם מדינה זרה לאחר מותו של המלך. אריחלדו היה אחד המלכים היחידים באוגריט, אשר בנו לא ירש אותו בכס המלכות, אלא אחיו ניקמפה. יש יסוד להניח שבזמן כתיבת מסמך זה, לא היו למלך אריחלדו צאצאים מאשתו קובכה. על כן רצה הוא להגן על זכותו של אחיו הקטן ניקמפה, כמי שמקיים את מצוות היבום (השווה דב' כה: 6).

נדמה שמקרה זה, דומה למציאות המשפטית שאנו מוצאים בכתובים המקראיים, מראשית תקופת המלוכה (שמ"ב ג: 7, יב: 8, טו: 21, מל"א ב: 13), בהם ניסו להשיג את המלוכה באמצעות נישואים, או לקחת נשים וגם פלגשים, מהרמון המלך.⁴⁰

מסתבר שבמקרה שלפנינו היתה קיימת נטיה לאנדוגמיה, במטרה לשמור על המשכיות השושלת המשפחתית; במיוחד אל מול האפשרות של נישואים אקסוגמיים המדיניים, אשר יביאו לקץ השושלת.

2. תעודות מתקופת המלוכה ושיבת ציון

ו. מצוות החרם במצבת מישע מלך מואב

מעט מאוד ידוע לנו על התרבות המואבית. אחת העדויות המרשימות ביותר היא מצבת מישע, שם מסופר על שיחרור ארץ מואב מהכיבוש של מלכי ישראל.⁴¹ מישע בן כמוש(ית), הצליח לשחרר את כל ארץ מידבא, אשר היתה תחת שלטון עומרי מלך ישראל (871-882 לפנה"ס). במצבת מישע הודגשה במפורש, את חובתה של מצוות החרם: "כי לעשתר כמש החרמתה" (שורה 17), כחלק ממדיניות של איכלוס מחדש של הערים הכבושות.⁴² הדברים האלה נכתבו על רקע עוינות עתיקת ימים, בין המואבים ובין האוכלוסיה הישראלית, אשר ישבה בעבר הירדן מקדמת דנה: "ואש גד ישב בארץ עטרת מעלם" (שורה 10).

למעשה, זאת העדות החיצונית היחידה בתקופת המלוכה הישראלית, שבה מופיעה השורש "חרם" במשמעות של השמדה מוחלטת של האוכלוסיה הקמאית. בכתובת זו גם מופיעה המילה "רית" (שורה 12), אשר הוראתה לא מחוורת. ייתכן שהיא קרובה למשמעות השורש "ראוה", שכן הכלים שהוחרמו מובאים למקדשו של כמוש, כסמל לניצחון האל בקרב (שורות 12 ו-18).

כפי שראינו בשני הפרקים הקודמים, מצוות החרם, גם אם מדובר באידאל ספרותי רומנטי שאין לו אחיזה בציאות,⁴³ שוללת לחלוטין את המגע בין שתי התרבויות; ועל כן אוסרת את הנישואים האקסוגמיים. במצבת מישע אנו רואים שאפילו אין לקיחת נשים רווקות בתולות, כשלל מלחמה: "ואהרג כל(ם) שבעת אלפן ג(ב)רן וגרן וגברת ו(גר)ת ורחמת" (שורה 16); בניגוד למה שמתועד במקרא ובתרבויות אחרות. על כן יש להניח שמדובר בטקסט הספציפי הזה, כגישה בדלנית ביותר, אשר מקורה במניעים לאומנים. אף לא מעט היה פולמוס ספרותי, בין דברי הסופר ממואב: "וישראל אבד אבד עלם" (שורה 7), ובין דברי השירה המצוטטים ע"י הסופר המקראי: "אוי לך מואב, אבדת עם כמוש" (במ' כא: 29).

ז. תעודות מן התרבות הנאו-אשורית

אחת הנישואים האקסוגמים, הגורליים והמכריעים ביותר של ימי האימפריה הנאו-אשורית, הם נישואי המלך סנחריב (681-704 לפנה"ס) בנו של סרגון השני (721-705 לפנה"ס), עם הנסיכה השמית נקיה-זכותו.⁴⁴

ככל הנראה היתה נקיה נסיכה ממוצא ארמי, מהעיר לחירו. היא נלקחה בתור פלגש לארמון המלך האשורי סרגון השני, עם כיבושה של העיר.⁴⁵ ניתן להניח שהנסיכה נקיה ניתנה לנסיך סנחריב, בהיותו יורש העצר. לבני הזוג נולד בן בשם אסרחדון, בערך בשנת 711 לפנה"ס.

פירוש שמה השמי של נקיה, היא היותה אשה "טהורה", ותורגם לאכדית zakutum באותו מובן "האשה הזכה, הנקייה, הטהורה".

נקיה נזכרת בכתבי הרודוטוס, כאחת מ"ארבע הנשים שנטלו ממשלה בעולם" (הר' א: 184), תחת השם "ניטרוקים".⁴⁶ לפי תעודה שנתגלתה בצורה מקוטעת, הצליחו החוקרים לשחזר את יחוסה המשפחתית של נקיה-זכותו, ככלתו של סרגון השני, ואשתו של סנחריב. נקיה הפכה להיות אשתו הראשית (sa ekalli = אשת הארמון) של סנחריב, כאשר החליפה את תשמתון והצליחה למקם את בנה אסרחדון כיורש העצר של סנחריב; למרות שהבן הבכור היה אשר-נדין-שומו.⁴⁷

נקיה זכתה בימי חייה, גם לתואר ולתפקיד של "אם המלך" (ummi sarri), בימי שלטונו של בנה אסרחדון. בתחום הפולחן הקדישה נקיה חפצים, לאלה גנליל-מולישו; ותמכה בבנייה ובשיפוץ מקדשים עתיקים.⁴⁸ נקיה האריכה ימים גם לאחר מות בנה בשנת 669 לפנה"ס, והצליחה להשפיע למינויו של נכדה הצעיר אשורבניפל (668-627 לפנה"ס), כיורש העצר.⁴⁹

למרות שבסיפורי התנ"ך הצטייר המלך סנחריב כשליט אכזר, במדיניות

החוץ שלו, יש להניח שנישואיו לנקיה היו חלק מהמדיניות המוכרת של נישואי מלך ריבון, עם נסיכה זרה מעם ואסלי, על מנת לכרות ברית מדינית, שימנע מרידות ומלחמות בין שני הצדדים הלא שווים. לצערינו הרב לא שרדו לנו עדויות נוספות על קיומם של הנישואים האקסוגמיים האלה, אך לא מן הנמנע שלא היו מקרה יוצא דופן, בתקופה הנאו-אשורית אשר הצטיינה בכיבושי עמים, והגלייתם לארצות אחרות.⁵⁰

ח. עדויות מתקופת מלכות פרס האחמנית

שלושת התרבויות האחרונות שעליהן נדון בסקירה זו הם בבל, פרס ויוון. בהתרכבות הנאו-בבלית נתעסק בעיקר במסמכים מבית מורשו,⁵¹ שנכתבו במאה ה-5 לפנה"ס, ועל כן נכללו בסעיף זה, הן בעדויות מתקופת מלכות פרס.

בספרות המחקרית מקובל לסבור שהשפעה של הדת הפרסית הזורואסטריית, על יהודי אותה תקופה היתה קיימת וממשית, ואילו המגע עם תרבות יוון הקדומה, אף בשלהי התקופה המקראית, אינו ניכר כלל. נתחיל בדיון של השפעת דת פרס על היהודים.

ח.1. הדת הפרסית בתקופת המלכים האחמנים

עיקרה של הדת הפרסית של התקופה האחמנית, היתה קבלתו של האל היחיד אהורא-מזדא, לפי נבואותיו של זרתושטרא מייסד הדת. לפי הדת הזורואסטריית, היה אהורא-מזדא (=אדון חכמה) בורא העולם.⁵² לצדו עמדו ששה רוחות (amesa spenta), מן אישיות קדושות המייצגות מושגים רוחניים: אמת, חסידות, שלמות, מלכות, מחשבה ו-אלמות. ביחד עם אהורא-מזדא השלימו למנין שבע, וקיבלו תוספות של מידות טובות כגון: צדק, צייתנות ותבונה.⁵³ בדת הזורואסטריית הדואליסטית, עמדה רוח רעה (Aesma Daeva) כנגדו

של אהורא-מזדא, אשר תפקידה היתה להרוס ולהשמיר (והשווה עם האשמדאי של ספר טוביה). מכאן שדברי הנביא ישעיהו השני, המדבר על אלהי ישראל במושגים של "יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא רע" (יש' מה:7), נראים כפולמוס נגד הדת הזורואסטריית הפרסית. האל אהורא-מזדא מופיע ברוב הכותרות של המלכים האחמנים, ומכאן יש יסוד להניח שדתו של אהורא-מזדא, היתה מקובלת כדת הרשמית של האימפריה הפרסית.⁵⁴ המלך דריווש הראשון, מרבה בשכחו של אהורא-מזדא בכתובת המונומנטאלית התלת-לשונית מביסיון. שם הודגש שדריווש דובר אמת ואילו אויביו משקרים, כפי שמכחינה ומלמדת הדת הזורואסטריית.⁵⁵

השפעתן של הדת והתרבות הפרסית, ניכרות היטב ב"חיבורים שנתחברו באותה התקופה: עזרא-נחמיה, אסתר, רות, דניאל, דברי הימים ואחדים מן הספרים החיצונים. בתקופה זו, חדרו ליהדות הישראלית האמונה בתחית המתים (דנ' יב:2), דיני ההיטהרות (יש' סו:17, עז' י:3), תפישת אחרית הימים האסכטולוגית והמצאותם של מלאכים.⁵⁶ על רקע ההשפעה הניכרת הזו, נשאלת השאלה: באיזו מידה התחזקותם של המגמות הבדלניות הדתיות בנושא נישואי החוץ, היו פועל יוצא של השפעות הדת והנוהלים הפרסיים? אנחנו יודעים שהאצולה הפרסית האחמנית דגלה בתפישת אנדוגמית ביותר. הם אפילו התחתנו בנישואי קרובים מדרגא ראשונה,⁵⁷ אשר התורה אוסרת בהם בתור גילוי עריות.

לפי כתבי הרודוטוס, עד כמה שניתן ללמוד מתוכן עדותו, המלך הפרסי היה יכול להתחתן רק עם בת אצילה, משבע המשפחות המיוחסות של פרס (הר' ג:84). לפי עדותו של ההיסטוריון היווני, המלך הפרסי כמבוזי בן כורש, ביקש את בתו של פרעה אמסיס, על מנת שתהיה פלגש בתוך הרמונו (הר' ג:1-2). לפי הרומן "ההיסטורי" המקראי של מגילת אסתר, העלמה היהודיה נאלצה להסתיר את זהותה הלאומית. ברם, המלך הפרסי לא דקדק בחיפוש יסודי מאוד, במגילת היחוסים של הדסה בת אביחיל. מצד שני, דריווש הראשון נימק בכתובת ביסיון,⁵⁸ את

הלגיטימיות אשר בשלטונו, ביחוס פטרילינארי מפואר של לא פחות מ-9 דורות!

בכתבי המקרא המאוחרים, מורגשת מאוד את חשיבות מגילת היחוסין. כספרי עזרא-נחמיה, רות ודברי הימים, מהוות מגילות היחס השונות, תפקיד מרכזי ביותר; משם נובעות מסקנות משפטיות כבדות משקל בירושת קרקעות, וקבלת משרות במקדש.

לדעתי, לא ניתן להסיק בצורה חד-משמעית, שהעדפת האנדוגמיה כמשטר הפרסי האחמני, היתה לה השפעה ישירה לניסיון אכיפת האנדוגמיה בפחוות יהוד באמצע המאה ה-5 לפנה"ס. אולם, בהתחשב להשפעות הרבות של התרבות הפרסית, כלפי התרבות היהודית בתקופת שיבת ציון, לא מן הנמנע שהמגמה הבדלנית בנושא האנדוגמיה, קיבלה גושפנקא ועידוד מן השלטון הפרסי המרכזי, בניסיון לכפות את התפישה הזו על כל קהל היהודים.

ח.2. העדות האפיגרפית של מסמכי בית מורשו

על פי ידיעותינו מן המקרא, ובהתאם לחישובים כרונולוגיים משולבים, ההגליות של בני ישראל התחילו בשנת 734 לפנה"ס, לפי פקודתו של המלך הנאו-אשורי תגלת-פלאסר השלישי. גל ההגליה השני בוצע בשנת 724 לפנה"ס, בימי מלכותו של שלמאסר החמשי. לבסוף המלך סרגון בשני, הורה להגלות את תושבי מלכות ישראל בשנת 721 לפנה"ס. יש להניח שצאצאי עשרת השבטים, התבוללו בתוך האומות בהן הוגלו, בעיקר ע"י נישואים אקסוגמיים.

ההגליות הנוספות התבצעו ע"י פקודיהם של מלך הנאו-בבלי נבוכדנצר, סמוך לחורבן בית המקדש הראשון; בשנים 597, 587 ו-582 לפנה"ס (והשווה יר' מב:29).

העדויות החיצוניות אשר כידינו, על מצבם של גולי בבל, הן חלקיות ומצומצמות למדי. מן האמצע המאה ה-5 לפנה"ס, כלומר קרוב 150 שנה

לאחר ההגליות האחרונות, יש בידינו מסמכים אשר זורקים אור, על היהודים אשר התיישבו סביב לעיר הקדומה ניפור.

במקרא אנו קוראים בדברי הנביא ירמיהו, עצה כואבת, אך מציאותית ליהודי בכל הגולים:

"כנו בתים ושבו. נטעו גנות ואכלו את פריהן. קחו נשים והולידו

בנים ובנות... ודרשו את שלום העיר, אשר הגלית אתכם שמה.

והתפללו בעדה, כי בשלומה יהיה לכם שלום" (יר' כט: 4-7).

דברי נבואה אלה, חושפים את המציאות המרה של יהודי הגלות, אשר נאלצו להסתגל לתנאים החדשים, אשר נכפו עליהם בכוח האימפריות. התגליות הארכאולוגיות מאירים את עינינו, בשתי קהילות גולים במאה ה-5 לפנה"ס, אחת בכבל והשניה במצרים. כעת נרחיב את הדיון על המצאותם של יהודים במושבות אשר בעיר הקדומה ניפור.

בחפירות הארכאולוגיות אשר נערכו בעיר השומרית הקדומה אשר על נהר חבר, נתגלו תגליות רבות וביניהם, ארכיון משפחתי של אדם בשם מורשו. המסמכים אשר באוסף הזה, אשר מכיל יותר מ-730 לוחות טין, נכתבו בימי מלכותו של המלך הפרסי ארתחשטא הראשון (424-464 לפנה"ס), ויורשו המלך דריווש השני (424-404 לפנה"ס). כעשירית מן התעודות, אשר נקראו בספרות המחקרית "מסמכי מורשו",⁵⁹ מזכירות שמות של יהודים. לפיהן, היהודים היו מפורזים ב-28 מושבות, במרחב האיזורי של העיר ניפור. רוב היהודים השתייכו למעמדות הנמוכים של החברה. אולם, אחדים מן היהודים אשר טפטו בזולם החברתי. הצליחו להתחבר לאנשי ה-hatru, או לעשירים ומכובדי המקום.

לפי העדות האפיגרפית הזו, התגוררו בעיר ניפור וסביבותיה, בתקופה הפרסית, קהילות אתניות רבות ומגוונות. הן פעלו ככל הנראה, כשיתוף פעולה ובאחוזה, בתחומים רבים של החיים האזרחיים. לפי התמונה המצטיירת במסמכי מורשו, היהודים עבדו והתפרנסו יחד עם הנכרים, במקצועות אחדות. לכן, לא מן הנמנע שהחיים בצוותא, של קהילות גולים מעמים שונים, הניבה גם נשואים אקסוגמים לא

מעטים.⁶⁰ בתוך משפחות אחדות, אנשים בעלי שמות בבליים, אף פגאניים, נתנו לילדיהם שמות יהודיים תאופוריים.⁶¹ לפי דעה אחת, תופעה זו נבעה מהערצתם של נכריים לכוחו של אלהי ישראל, כתוצאה משיקום בית המקדש.⁶² לפי דעה אחרת, היתה תופעה של התייחדות.⁶³ על דרך סברה דומה, ניתן לשער שחלק מאותם האנשים, היו נכרים אשר נשאו לנשים יהודיות בנישואים אקסוגמיים, והצטרפו על קהל היהודים.

אולם, יש לסייג את כל הסברות האלה בכך שלעתים מזומנות, יהודי הגולה נשאו שמות נכריים כחלק מתהליכים של אקולטורציה, אשר היו רגילים כמעט בכל מקום ותקופה. כדותה יהודית ידועה מספרת: "איך יודעים ש-Abraham Lincoln לא היה יהודי? אילו היה יהודי אמו היתה קוראת לו בשם Howard".

מסמכי ~~בשור~~ מעידים על קיום משפחות יהודיות שלמות, אותן ניתן לשחזר בשלושה דורות, כגון: משפחת טוביהו ומשפחת בנאל.⁶⁴ באותן המשפחות רוב השמות הם תאופוריים יהודיים, אך אחדים מכני המשפחה נושאים שמות ארמיים או אכדיים. גם בני מיעוטים אחרים, כגון המצריים, נטו להינשא בדרך אקסוגמית, והעדיפו לתת שמות אכדיים לצאצאיהם, ולמרות כל זאת, שמרו על זהותם האתנית-לאומית בתור מצריים.⁶⁵

לסיכום הדיון במסמכי מורשו, יש להדגיש שהעדויות לקיום נישואים אקסוגמיים אינן חד-משמעיות, כי תלויות בהנחה הסבוכה לפיה, השתייכותו הלאומית של האדם, מתגלית בשמו הפרטי. בכל זאת, נדמה לי שההסתברות שיהודי הגלות אשר בניפור, התחתנו גם בנישואי חוץ, היתה מציאותית ביותר.

ח.3. עדויות מן התרבות היוונית הקדומה

כפי שכבר ציינתי לעיל, חוקרי המקרא תמימי דעים לגביי חוסר המגע

התרבותית שכן קדמונינו במקרא ובין תרבות יוון במאה ה-5 לפנה"ס. בכל זאת ראיתי לנכון לכלול בסקירה זו, שתי עדויות מעניינות ומקבילות, מן התרבות היוונית בת זמנה של התקופה הנידונה.

א. חקיקת חוק פריבלס משנת 451 לפנה"ס

לפי הידוע מן ההיסטוריה הקדומה של יוון, היה ניסיון ב"דמוקרטיה" של אתונה, לקשור את זכויות האזרחיים עם יחוסם המשפחתי, במאה ה-5 לפנה"ס. המדובר הוא בהצעה להקים באתונה, חברה "הומוגנית" יותר מבחינת חוקי האזרחות.⁶⁶ אריסטו, מזכיר בדבריו (פוליטיקה ג', 1278:34-27):

"בהרבה מדינות (ערים) חוק האזרחות מכיל אפילו אנשים זרים. בחלק מהן, האזרח הוא אדם אשר אמו היא אזרחית. עיקרון זה עומד בתוקף אפילו כלפי הילדים הממזרים. ברם, דרך זו של מתן האזרחות, היא פועל יוצא מהתמעטותם של בני אותו העם, אשר נולדו בדרך החוקית המקובלת. אבל, בתקופה בה מספרם של בני האוכלוסיה האזרחית גדל מוציאים מקטגוריית האזרח, קודם כל את צאצאי העבד והשפחה. לאחר מכן, את אלה שרק אמואיתיהם הן אזרחיות. לבסוף מוענקת האזרחות רק למי ששני הוריו הם אזרחי המדינה"

לפי דברי אריסטו אלה, השתייכותו הלאומית של הצאצא נקבע ביוון הקדומה של המאה ה-5 לפנה"ס, על פי העיקרון המטרילנארית. מעדותו אנו למדים שהיה ניסיון לדרוש ששני ההורים יהיו אזרחים, בעלי השתייכות לאומית זהה. אולם, מסתבר שבמצב החוקתי הנזיל הזה, כאשר מספר האזרחים היה קטן, נקבע הלאום של הצאצא לפי אמו; ולא על פי העיקרון הפטרילנארי המקובל בספרי התנ"ך, ובתרבויות של המזרח הקדום. לכן נדמה לי, שהמפגש של העולם היהודי עם העולם ההלניסטי, תרם תרומה נכבדה, לגיבושה של הגישה המטרילנארית המקובלת ביהדות

הרבנית של תקופת בית שני, אשר ניצנים ממנה בתקופת עזרא ונחמיה. קווי דמיון, בין המצב המשתקף בדברי אריסטו, ובין הניסיון לגירוש הנשים הנכריות בתקופת עזרא, אכן היו קיימים.⁶⁷ אולם, הדרישה לאנדוגמיה של הבדלנים היהודים בתקופת שיבת ציון, היתה מבוססת על עקרונות ביולוגיים-תרבותיים, ואילו ביוון הקדומה, אין הדברים מפורשים.⁶⁸ האזרחות האתונאית יכלה להינתן, לפי הבנתי, גם לצאצאים של בני עמים זרים, ילידי אתונה של נישואים מדיניים אקסוגמיים ועוד.

לפי ידיעותינו, בשנת 451 חקקה אסיפת העם (אלקסיה) של האתונאים, חוק חדש ומיוחד; אשר קבע שאין אזרח יכול להיות שווה זכויות לאחרים, אלא אם כן היו שני הוריו אזרחי אתונה.⁶⁹

לפי עדותו של ההיסטוריון היווני פלוטארכוס, במחצית המאה ה-5 לפנה"ס, בימי מלכות של המלך הפרסי ארתשטא השני, יוון תמכה מבחינה צבאית במאבקה של מצרים, נגד מלכות פרס.⁷⁰ המצרים גמלו ליוונים בכמות גדולה של תבואה, אשר היתה אמורה להתחלק שווה בשווה בין אזרחי אתונה. לצורך החלוקה הזו, נחקק חוק פריכלס, אשר קבע שרק אזרחי אתונה, שהינם צאצאים משני הורים אזרחיים, יהיו זכאים לקבל את חלקם מן התבואה המצרית.

המצב החוקתי כמתן האזרחות ביוון הקדומה, היה נזיל למדי, ובלתי אחיד במדינות השונות. בעתות מלחמה ומשבר חברתי או מדיני, לפי צורך השעה, ניתנה האזרחות לצאצאי העבדים ולנתינים אחרים. בתקופות של רגיעה מדינית, גירול טבעי של אוכלוסית בני החורין, צוצמם שוב מתן האזרחות, כפי שמעיד חוק אוקלידס משנת 403 לפנה"ס, אשר חזר לדרישות חוק פריכלס, אשר קדם לו בחמשים שנה.

ב. האטימיה היוונית

סברה מעניינת במחקר, השוותה את ניסיון גירוש הנשים הנכריות

בתקופת עזרא עם חוקי האטימיה מיוון, אשר דומה גם למנהג הנידוי של היהדות הרבנית מתורת חז"ל.⁷¹ לפי זה, קהל היהודים השבים מגלות בבל, אמצו את עונש חמור כנגד תופעת הנישואים האקסוגמיים, בצורה של חרם קהילתי, אך לא בדרך של שלילת זכויות אזרחיות. לחוק האטימיה היווני, היו דרגות שונות של חומרה משפטית. בתקופת סלון, העונש הקל היה מסתכם בכיטול מעמדו החוקי של האזרח החוטא. העונש הבינוני, כלל אובדן זכויות בסיסיות של הגנה משפטית עצמית, והחרמת רכוש הפרטי. העונש החמור ביותר של האטימיה, היה הגירוש של העבריון וסילוקו מתחומי המדינה.⁷² יחד עם זאת, יש להדגיש שהעדויות מתרכות יוון הרחוקה, נשארו בגדר מקבילות, בעלות קווי דמיון ותו לא. משום שספק רב, אם היו להן השפעה כלשהי, על יהודי ארץ ישראל במאה ה-5 לפנה"ס.

3. נישואי תערובת בפזורה היהודית במצרים במאה ה-5 לפנה"ס

מבוא

בנבואותיו של הנביא ירמיהו, אשר פעל במאה ה-6 לפנה"ס אנו שומעים שהוא פנה בקריאה נרגשת לאותם היהודים הרבים, הפזורים ברחבי ארץ מצרים: כמגדול וכתחפנחס (=דפנה), כמוף (=ממפיס), ובארץ פתרוס (=דרם מצרים והכוונה היא ליב ולסוון). לדעת הנביא ירמיהו, עליהם לשוב לארץ ישראל (יר' מד:1-19). אולם, מסתבר שהיהודים שהתגוררו אז במצרים לא נענו לקריאתו של הנביא.⁷³ הנימוק שניתן בדברי הנביא ירמיהו, הוא שאותם היהודים לא חפצים לחזור משום ש-"מקטרות נשיהם לאלהים אחרים" (יר' מד:16).

הממצאים הארכאולוגיים והחומר האפוגרפי הרב, אשר נתגלה כחפירות כיב, מלמדים שבמציאות של המאות ה-6 וה-5 לפנה"ס, היתה קיימת

פזורה יהודית במצרים, איתנה ומכוססת, אשר היו לה קשרים עם ההנהגה היהודית של "יהוד מדינתא". בקהילת יהודי יב, ניכרת השפעה מסויימת של התרבות האלילית המצרית. על פי מסמכי יב, מסתבר שהנישואים האקסוגמיים היו תופעה שכיחה למדי.

לפי הכתובים במקרא, הקשר בין היהודים לבין ארץ מצרים, התקיים בתקופות רבות: אבות האומה העברית ירדו למצרים כאשר הרעב פקד את ארץ ישראל (בר' יב:10, כו:1, מב:1), שרים ומפקדי צבא במשטר המלוכה הישראלית, מצאו שם מקלט ומחסה (מל"א יא:40-17, מל"ב כג:29, יר' פרקים מב:18-מג:13).

הודות לממצא האפיגרפי החוץ-מקראי, אשר מקבל את אישורו מן העדות הארכאולוגיות, אנו למדים שגם במאה ה-5 לפנה"ס, המשיכו היהודים להתגורר במצרים בקהילות מאורגנות ומבוססות. אפילו תחת הלחץ הגובר של הפקידות המצרית העויינת, בתקופות בהן השלטון הפרסי המרכזי נחלש, לא נענו יהודי מצרים לקריאת השבים, ברוח הצהרת כורש (538/539 לפנה"ס), לחזור לארץ האבות. אחת הקהילות היהודיות המתועדות ביותר בתקופה המקראית, היא המושבה של יהודי יב וסוונה, מן המאה ה-5 לפנה"ס.⁷⁴ קבוצה למאה פפירוסים שלמים ו/או מקוטעים (מכתבים, רשימות, מסמכים משפטיים, וטקסטים סיפורתיים), יחד עם מספר רב של אוסטרקונים; זורקים אור על אספקטים רבים ומגוונים של התארגנות קהל היהודים במצרים. ככל הנראה, היו אלה במקור שכירי חרב, אשר נפלטו מממלכת יהודה במאה ה-6 לפנה"ס, ועבדו בשרות מלכי השושלת המצרית ה-26, בתור חיל מצב בגבול מצרים.⁷⁵

העדות האפיגרפית שאנו מוצאים במסמכי יהודי יב, היא חשובה מאוד לנושא עבודתנו, מכמה טעמים כדלקמן:

(א) זמנם של הפפירוסים הוא המאה ה-5 לפנה"ס (משנת 495 עד 399 לפנה"ס). תקופה זו. חופפת עם תקופת פעילותם של עזרא, נחמיה

ומלאכי, אשר התנגדו בתקיפות לנישואי התערובת. כפי שסברנו נדמה שבמאה הזו, החריף הפולמוס מסביב לשאלת הנישואים האקסוגמיים, ונעשה נוקב ויסודי ביותר.

(ב) הממצא האפיגרפי הזה, הינו נטול עריכה ספרותית-סוביקטיבית. לכן, הוא מעיד באופן מהימן מאוד - כמסיח על פי תומו - על תופעת נישואי החוץ, כפי שהתקיימה בקרב יהודי הפזורה במצרים.

(ג) יהודי יב הגיעו למצרים, הרבה לפני שנת 525 לפנה"ס, שכן כאשר המלך הפרסי כמבזי בן כורש, כבש את מצרים, כבר היה ליהודים מקדש מפואר, בסגנון של בית המקדש הראשון. ניתן להניח, שהם המשיכו לקיים מסורת יהודית אשר היתה נהוגה בממלכת יהודה במאות ה-7 וה-6 לפנה"ס. אם סברה זו היא אכן נכונה, הרי שמסמכי יב מעידים על הנוהג המשפטי הנורמטיבי, אשר היה קיים בממלכת יהודה לפני הפולמוס שהתעורר בתקופת שיבת ציון.⁷⁶

א. הארכיונים המשפחתיים ביב

מקריאת התעודות האלו, אנו למדים שיהודי יב במאה ה-5 לפנה"ס היו מאורגנים ביחידות חברתיות-צבאיות הקרויות בשמות "רגלים",⁷⁷ אשר מזכירים את מחנות בני ישראל, בתקופת הנדודים כמדבר (במ' ב:2-17). הקהילה נקראה "חילא יהודיא" (=החיל היהודי), ובראשה עמדה מועצה שמנתה חמישים מנהיגים חילוניים, ועוד מספר כהנים. בהנהגה בלטו הנציגים של המשפחות המכובדות, יחד עם הסופרים.⁷⁸ היחיד שלא היה כפוף לדגל כלשהו היה ה"לחן",⁷⁹ פקיד המקדש לאל יהו, שהיה ממוקם באמצע הרובע היהודי באי.⁸⁰

היות והקהילה היתה מאורגנת להפליא גם מבחינה משפטית, המשפחות האצילות ידעו לשמור בקפדנות על מסמכיהם החשובים כקנקנים גדולים, שמה יצטרכו אותם בעת הצורך. אוסף כזה של מסמכים משפטיים, מכונה

במחקר המדעי "ארכיון"⁸¹ ביב נמצאו שני ארכיונים כאלה, האחד היה שייך למשפחה מבוססת אשר במרכזה עמדה אשה אצילה, בשם מבטחיה בת מחסיה; והשני היה שייך לענניה בר עזריה, פקיד המקדש. עיון בשני הארכיונים האלה מגלה, שבשתי המשפחות המיוחסות התקיימו נישואי חוץ, אשר לא נתקלו בשום התנגדות משפטית או חברתית.

1. ארכיון ענניה בר עזריה, פקיד המקדש ליהו ביב הבירה
(402-456 לפנה"ס)

אי אפשר שלא להתרשם מן העובדה, שדיוקא ה"לחן", הפקיד של המקדש היהודי, היה נשוי לשפחה מצרית.⁸² ארכיון ענניה כולל 13 מסמכים, אשר זורקים אור על תקופה של 54 שנים, בחייו של משרת המקדש וקרובי משפחתו. מן התעודות של הארכיון הזה, אנו למדים שאשתו היחידה של ענניה, אשה בשם תמת כת פתו, היתה במקור שפחה של יהודי מכובד, בשם משלם בר זכור, אשר נתן אותה לאשה לענניה רק אחרי שנולד בנה, פלטי (מסמך B3.3). הנישואים לשפחה נכרית, מתועדים בתרבויות רבות של המזרח הקדום, כבר מן באלף השני לפנה"ס.⁸³ בחוזה הנישואים זכתה תמת - השפחה המצרית - לזכויות של אשת איש, אולם משלם המשיך להיות אדוניה של תמת, וזאת למרות שהנוהג המקובל ברוב התרבויות של המזרח הקדום היה, שאשה במעמד של שפחה היתה משתחררת בנישואיה לאדם בן חורין.⁸⁴

לפי אותו מסמך, פלטי ייחשב כבנו של ענניה. ברם, אם ענניה יחליט לגרש את תמת, אזי פלטי שוב יהפוך להיות עבדו של משולם. מסתבר שלגביר משלם, נשמר הזכות לדרוש את פלטי עבור עצמו, אבל בתמורה יהיה חייב לשלם פיצוי כספי גבוה, בסכום של 50 שקל. בארכיונו של ענניה נמצאו מסמכים אחרים, אשר דנים בעיניני הרכוש של בני הזוג. מהם אנו למדים על מערכת היחסים בתוך המשפחה. באחד המסמכים אנו קוראים על רכישת בית סמוך ללשכת אוצר המלך (=מול מקדש יהו, מקום

עבודתו) ע"י ענניה (מסמך B3.4). מתוכן מסמך אחר אנו למדים, שחלק מאותו הבית נתן ענניה בשנת 434 לפנה"ס לאשתו תמת כתור מענק לאחר שנלדו לזוג בת, בשם יהוישמע (מסמך B3.5). כאשר התארסה יהוישמע ליהודי בשם ענני בר חגי בשנת 404 לפנה"ס, קיבלה אף היא חלק מהבית כמענק (מסמכים B3.7, B3.10, ו-B3.12).

מקריאת המסמכים אשר בארכיון ענניה בר עזריה, מסתבר שפקיד המקדש היהודי, אינא נתקל בשום התנגדות משפטית, תפקודית או חברתית בשל נישואיו האקסוגמיים לשפחה המצרית. גם יהוישמע בתם של ענניה היהודי, ותמת המצרית לא התקשתה להינשא ליהודי מיוחס, בשם ענני בר חגי, אשר השתייך לאחד הדגלים המוכרים. כמו כן, העדות האפיגרפית מלמדת שתמת לא החליפה את שמה המצרי. על כן ניתן להניח שהיא לא עברה שום תהליך של אקולטורציה או התייחדות. לדעתי ניתן לסבור שאותו עיקרון פטרילינארי בקביעת הלאום של הצאצאים, אשר מופיע בספרי התנ"ך, במקראות השייכות לחוגים האוניברסליסטיים, היה מקובל גם אצל יהודי יב. גישה זו, הנחה את ענניה בר עזריה, ואת ענני בר חגי, בנישואיהם האקסוגמיים.

2. ארכיון מבטחיה בר מחסיה (471-410 לפנה"ס)

מבטחיה בת מחסיה היתה אשה מיוחסת בעלת מעמד חברתי גבוה.⁸⁵ היא הספיקה להינשא לפחות פעמיים, ואולי שלוש פעמים, במהלך חייה. לפי חישובים כרונולוגיים מסתבר שמבטחיה נולדה בערך בשנת 480 לפנה"ס. היא היתה שייכת לדגל בשם הומדת. בהיותה מבטחיה בת עשרים לערך, התחתנה בפעם הראשונה עם אדם אשר השתייך לאותו הדגל, יהודי בשם יזניה בן אוריה (מסמך B2.4). אלו היו נישואים אנדוגמיים, בין שני יהודים, ובתוך אותה היחידה החברתית הקרויה דגל. אולם, כשנתיים לאחר מכן, התחתנה מבטחיה עם אדם מצרי, שהיה בן עשרים וחמש לערך, בשם אסחור בן צחא.⁸⁶ בעלה השני של מבטחיה, היה

אדריכל בשירות המלך הפרסי, בתקופת מלכותו של ארתחשטא הראשון (424-464 לפנה"ס). מסמך מקוטע מאוד, שניתן לתארך אותו לאמצע המאה ה-5 לפנה"ס, דן כנראה בנישואיה של מבטחיה עם חתן לא ידוע (מסמך B2.5). במסמך אחר, משנת 440 לפנה"ס, שדן על ויתור נכסים, טוען אדם מצרי בשם פיא בן פחי, שמבטחיה נשבעה לו בשם האלה המצרית סתי. ייתכן שמסמך זה, מהווה חלק מהסדר הגרושים של מבטחיה מבעלה השלישי, אך קשה לאמר זאת בוודאות (מסמך B7.1). כמו כן, קשה לדעת האם השבועה של מבטחיה בשם האלה המצרית, נבעה מצורך פורמאלי שדרש בית המשפט המקומי;⁸⁷ או שמא מבטחיה קיבלה על עצמה חלק מהאמונות של בעלה המצרי. מבטחיה נפטרה בערך בגיל ששים וחמש, והותירה שני בניה מבעלה המצרי אסחור. שני הבנים האלה, מחסיה וידניה, קיבלו ממנה את כל הירושה המשפחתית (עבדים, מכנים וקרקות). מסמכים אחדים מעידים שידניה, הכן השני של מבטחיה ואסחור, הפך להיות אחד המנהיגים הבולטים של קהילת יהודי יב ברבע האחרון של המאה ה-5 לפנה"ס. בכך ניתן ללמוד, שלא היתה התנגדות חברתית או משפטית, כנגד הנישואים האקסוגמיים של אמו מבטחיה. אולם, יש להעיר שבניגוד למקרה הקודם, של נישואי הלחן ענניה בר עזריה עם השפחה המצרית תמת, בארכיון מבטחיה אנו קוראים שאסחור המצרי, מכונה במסמכים האחרונים בשם העברי מתן. החלפת השם יכול להיות לדעתי, סימן חיצוני של תהליך של אקולטורציה, הנדרש לקליטתו בתוך הקהילה היהודית.

אם אכן נכונה סברתי זו, לפיה יהודי יב קיבלו וקיימו את העקרון הפטריילנארי, הרי שבנישואי החוץ של יהודי לנכריה, לא נדרש תהליך של "גיור" ושינוי השם. אולם, בנישואי החוץ של יהודיה לנכרי, כן נדרש תהליך כלשהו של התייחדות. עובדה מאלפת היא, שבכל המסמכים שנמצאו, מתייחסים ידניה ומחסיה לאביהם בשם נתן, ולא בשם אסחור (מסמכים A2.9, B2.10, B2.11). לכן, ניתן לשער שההבדל בין שני המקרים נבע מהחשיבות של העיקרון הפטריילנארי בקביעת לאום הצאצא.

ב. דיון באונומסטיקון של תושבי יב וסוונה

בממצא האפיגראפי של יהודי מצרים במאה ה-5 לפנה"ס קיים אוצר שמות עשיר ביותר, אשר מגלה תופעות מעניינות ורלוונטיות בחלקם למחקרינו. מסתבר שיהודי יב, בדומה לעמים אחרים באותה התקופה, הקפידו על שמירת שמות תאופורים,⁸⁸ וכנראה הם גם שמרו על שיטת הפפנומיה, של גתינת שם הנולד לזכר האב שנפטר.⁸⁹ כמו כן ידעו לציין במסמכים המשפטיים לא רק את שם האב, אלא לעתים גם את שם הסבא, כפי שנהגו בני תרבויות אחרות בתקופה הפרסית. הודות להקפדתם לשמור על השמות התאופורים של אבותיהם אנו יכולים לקבל תמונה כללית על מצב הנישואים האקסוגמיים בתוך הקהילה. מקריאת התעודות אנו למדים שמתוך כמה מאות שמות וחלק נשאו שמות מעורבים, כדלקמן:

א) נדמה שלפחות 12 אנשים ביב, נושאים שם פרטי לא יהודי, אבל שמות אבותיהם הם יהודיים.⁹⁰ ואלו הם:

1. אזיבו בן ברכיה (C 56:3)
2. ארורת בן יהנתן (B4.4:21)
3. אסורי בן גמריה (C 43:2)
4. בתאלנתן בן יהונתן (B6.4:10)
5. יקתן בן שלם (C 19:4)
6. כור בן בניה (C 23:3)
7. כורי בן שלום (C 22:79)
8. כשוי בן אזור (C 23:8)
9. כרמן בן הושע (C 12:2)
10. סנכשר בן שבתי (B3.9:10)
11. פחנום בן זכור (C 23:3)
12. פטאסי בן נתן (C 53:3)

ניתן להניח שכל אלה היו גברים לא-יהודים, אשר התחתנו עם נשים יהודיות, ונשארו במעגל הקהילה היהודית, מבלי לשנות את שמותיהם המצריים.

(ב) נדמה שלפחות 16 אנשים במסמכי יב, נשאו שם פרטי יהודי, אבל שם אביהם היה לא-יהודי.⁹¹ ואלו הם:

1. זכור בר אטר (B2.7:3)
2. מחסיה/ידניה בני אסחור (B2.9:3)
3. ענני בר אסתח (C 22:81)
4. הושע בר בתאלנורי (C 22:6)
5. משלם בר בסס (B3.11:8)
6. מלכיה בר הדדנורי (C 22:23)
7. מפטח בר טסתז (C 22:83)
8. חגי בר מרדו (B3.10:26)
9. פלטי בר נבתן (C 23:7)
10. הושע בר סגרי (C 22:61)
11. ידניה בר ענתי (C 22:108)
12. מנחם בר פוסי (C 22:83)
13. חנן בר פחנום (C 23:5)
14. הושע בר פטחנום (B2.2:17)
15. שלומם בר שנין (B6.3:2)
16. שכתי בר שוג (BK 4:10)

ניתן לסכור שכל אלה היו בנים של נישואים אקסוגמיים, כאשר האם היתה יהודיה והאב נכרי. נתינת שם יהודי לצאצא, מלמד שהאב הנכרי נקלט לתוך הקהילה היהודית, למרות שלא שינה את שמו.

לבסוף יש לציין, שלא מן הנמנע שכמה מהשמות, בהם השם הפרטי הוא עברי, וגם שם האב הוא עברי, לא מגלה את הלאום הקודם של האב, כפי

שראינו בשמו של ידניה בן נתן (= אסחור), ממנהיגיה הכולטים של יב. ברם, את כל המסקנות יש לסייג בכך, שלא תמיד ניתן לדעת את השתייכותו הלאומית של האדם, על פי שמו הפרטי. לעתים קרובות נהגו היהודים בתקופת שיבת ציון לקבל גם שמות נכריים, כפי שאנו רואים בספרי אסתר, עזרא-נחמיה ודברי הימים. על כן, מסקנות מבוססות רק על ניתוח שמו של האדם, עשויות גם להטעות את המחקר.

סיכום

בהסתמך על הממצאים האפיגרפים אשר בידנו, מסתבר שתופעת הנישואים האקסוגמיים היתה קיימת באחוזים ניכרים, בקרב יהודי מצרים כמאה ה-5 לפנה"ס. בשום מסמך לא נתקלנו בהתנגדות משפטית, תפקודית או חברתית, אשר נבעה מקיום הנישואים האקסוגמיים. היות ומסמכי יב מקבילים בזמן לתקופת פעילותם של עזרה ונחמיה, אנו רואים פער עצום, בין דרישות הכדלנים בירושלים, ובין המציאות הנהוגה בגולה היהודית, אשר במצרים העליונה.

הערות ביבליוגרפיות לפרק 3

1. העדויות התיצוניות מתקופת האבות

א. תעודות מארי

- (1) G.D. Young; Mari in Retrospect, Indiana, (1992)
- (2) א. מלמט; מארי וישראל, ירושלים, (1991).
- (3) ראה בפרסום הראשוני של G. Dossin; Archives Royales de Mari, Paris, (1967), vol X ובמהדורה המורחבת והמוסכרת G. Dossin - A. Finnet ; Archives Royales de Mari, "La Correspondance Feminine", Paris, (1978), vol 10
- (4) P. Artzi - A. Malamat; "The Correspondence of Sibtu Queen of Mari in ARM X", Orientalia, 40, (1971), pp 75-89
- ש. ארכלי; נשים רמות דרג במקרא, עבודת דוקטור לאוניברסיטה העברית, ירושלים, (1984), עמ' 20-37.
- B. Batto; Studies at Women at Mari, Baltimore, (1974)
- T.L. Thompson; BZAW, 133, The Historicity of the Patriarchal Narratives, New York, (1974), pp 52-66
- S. Dalley; Mari and Karana, London, (1984), pp 97-99
- (5) J. Sasson; "Biographical notices on some Royal Ladies from Mari", JCS, 25, (1973), pp 59-78, esp. pp 59-60
- (6) G. Dossin; ARM, Paris, (1967), 10, 119
- לתרגום עברי ראה: א. מלמט; מקורות לתולדות ישראל וארצו בתקופת המקרא - האלף השני לפסה"נ, ירושלים, (1977), עמ' 62א.
- (7) מסתבר שאשכודום היה איש רב-גוני מאוד. במקצועו הוא נמנע עם אנשי ה-baru = מגלי העתידות. אולם, הוא ידע לשלב את ניסיונו בתחום הדתי כדי להצליח בתפקידו בתחום הכלכלי והצבאי, בשירות ממלכת מארי. אשכודום אף הצטיין בהלוואת כספים וברכישת ומכירת עבדים (13: 232:4, 177:4, 71:4, 36:4 11 62:4, 50:2, 49:3 ARM 8
- (8) על שבעת המסמכים אשר דנים בשליחות של אשכודום מטעם המלך זימרילים, כדי שישדך אותו עם הנסיכה שיבתו ממארי ראה בפרסום של: J. Durand; Archives Royales de Mari, 26, Paris, (1988), pp 95-117
- (9) כתעודות אל אמרנה (כל הציטוטים בעבודתי זו הם לפי המהדורה של (EA = J.A. Knudtzon; Die El-Amarna Tafeln, Leipzig, (1915)

- מימי המלך רעמסס השני, מכנים את פרדוחפה הנסיכה החתית בכינוי: beltum sa mat Hatti. תדוחפה, בתו של תושרתה מלך מיתני, ואשתו של פרעה אמונחותף השלישי נקראת belet mat Misri (EA 19:17). תושרת מכנה את המלכה המצרית תיא, אשר היתה אלמנתו של אמונחותף השלישי belet mat Misri (EA 26:1).
- J.M. Durand; Archives Epistolaires de Mari, v 1, Paris, (10) (1988), pp 95-117
- S. Dalley; Mari and Karana, London, (1984), pp 151-152
- J. Sasson; "Biographical notices ...", p 61 (11)
- S. Dalley; Mari and Karana, London, (1984), p 154, p 155 n.6
- J. Sasson; "Biographical notices ...", p 62 (12)
- S. Dalley; Mari and Karana, London, (1984), p 102, 153
- (13) לגבי המוסד של נישואי ה-erebum כתרבויות המזרח הקדום, ראה: C.H. Gordon; "Erebu Marriage", Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, ed. M. Morrison and D. Owen Indiana, (1981), pp 155-160
- E. Neufeld; Ancient Hebrew Marriage Laws, (1944), pp 56-57
- G. Driver - J. Myles; The Babylonian Laws, Oxford, (1952), pp 322-324

ב. תעודות נוזי

- (14) א. ספייזר; "האבות ורקעם החברתי", ההיסטוריה של עם ישראל, כרך א', האבות, ירושלים, (1967), עמ' 80-81. וכמו כן ראה בספר Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, ed. M. Morrison - D. Owen, Indiana, (1981)
- K. Grosz; "Dowry and Bridprice in Nuzi", Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians, ed. M. Morrison and D. Owen, Indiana, (1981), pp 161-182
- M. Morrison; "The Jacob and Laban Narratives in Light of Near Eastern Sources", BA, 46, (1983), pp 155-164
- E.A. Speiser; "New Kirkuk Documents Relating to (17) Family Laws", AASOR, 10, (1930), pp 31-33
- (18) ראה דעתו של E.A. Speiser בתוך AASOR, 13, (1933), p 44
- J. Van Seters; JBL, 87, (1968), p 403
- T.L. Thompson; BZAW, 133, The Historicity of the Patriarchal Narratives, New York, (1974), pp 252-268

ג. תעודות ממצרים הקדומה עד לתקופת אל אמרנה

- P. Artzi; "The influence of Political Marriages on the (20)
International Relations of the El Amarna Age", La Femme dans
le Proche-Orient Antique, ed. J.M. Durand, Paris, (1987), pp
23-36
- A. Malamat; "Aspects of the Foreign Policies of David (21)
and Solomon", JNES, 22, (1963), pp 1-17
B.Kemp; Ancient Egypt, New York, (1993), p 225
- A. Schulman; "Diplomatic Marriage in the Egyptian New (22)
Kingdom", JNES, 38, (1979), pp 177-193
- A. Schulman; "Diplomatic Marriage... pp 181-182 (23)
- W. Simpson; "The Hyksos Princes Tany", CdE, 68, (1959), pp
233-239
- S. Mercer; The Tell El Amarna Tablets, I, Toronto, (24)
(1939), pp 12-13
- Ch. Desroches-Noblecourt; Ugaritica, III, Paris, (25)
(1956), pp 179-220
- A. Malamat; "The Kingdom of David and Solomon in its (26)
Contact with Egypt and Aram Naharaim", BA, 21, (1958), pp 96
- 102, esp p 98
- Winlock; The Treasure of Three Egyptian Princesses, (27)
New York, (1948), pp 1-5, 41
שהיו נשים, שתי נשים היו שמיות
- A. Schulman; "Diplomatic Marriage... p (28)
והשלישית היתה חורית. p
182 n 28
- J. Wilson; "The Asiatic Campaigning של לאנגלית של (28)
of Ramses II", ANET, p 258
לחגור עברי ראה: ש. אחיטוב;
"רעמסס הב': אסטילת הנשואין", מקורות לתולדות ישראל וארצו
בתקופת המקרא - האלף השני לפסה"נ, בעריכת א. מלמט, ירושלים,
(1977), עמ' 181
- J. Yoyote; "Marriage", A Dictionary of Egyptian (29)
Civilization, ed. G. Posener, London, (1962), p 159
- J. Baines; "Contextualizing Egyptian Representations of (30)
Society and Ethnicity", The Study of the Ancient Near East in
Twenty-First Century, ed. J.S. Cooper - G.M. Schwartz,
Indiana, (1996), pp 360 - 384

ד. תעודות מן התרבות החתית הקדומה

- (31) ראה בתרגומו של the Suppiluliumas and the Egyptian Queen", ANET, p 319
 A. Goetze; "Suppiluliumas and the Egyptian Queen", ANET, p 319
 (32) H. Guterbock; "The Deeds of Suppiluliumas as told by his son Mursili II", JCS, 10, (1956), pp 94-98
 (33) ניתוח הטקסט הזה לפי הרקע הגאו-מדיני של האירועים המתוארים
 A. Schulman; "Diplomatic Marriage in the Egyptian New Kingdom", JNES, 38, (1979), pp 177-193
 (34) ראה ANET, p 83
 A. Goetze; "Plague Prayers of Mursilis", ANET, p 495 (35)
 E. Neufeld; The Hittite Laws, London, (1951), p 122-127 (36)

ה. תעודות מן התרבות האוגריטית הקדומה

- (37) A. Van Selms; Marriage and Family Life in Ugaritic Literature, London, (1954), pp 13-82
 (38) Ch. Desroches-Noblecourt; Ugaritica, III, Paris, (1956), pp 179-220
 (39) J. Nougayrol; Le Palais Royal d'Ugarit, III, (1955), p 76
 M. Tsevat; "Marriage and Monarchical Legitimacy in Ugarit and Israel", JSS, 3, (1958), pp 237-243
 (40) J. Levenson - B. Halperin; "The Political Import of David's Marriages", JBL, 99, (1980), pp 507-518
 J. Levenson; "1 Samuel 25 as Literature and as History", CBQ, 40, (1978), pp 11-28

ו. מצוות החרם במצבת מישע מלך מואב

- (41) ח. רביב; כתובות מתקופת המלוכה בישראל, ירושלים, (1975), עמ' 31-34.
 (42) ח. רביב; כתובות..., עמ' 24.
 (43) ראה לעיל בעמ' 99, הערה מס' 95.

ז. תעודות מן התרבות הנאו-אשורית

H. Lewy; "Nitoqris-Naqi'a", JNES, 11, (1952), pp 264-86 (44)
 H. Lewy; "Nitoqris-Naqi'a", JNES, 11, (1952), p 273 n42 (45)
 (46) חז"ל כללו את המלכה נקיה-זכותו, בתוך ארבע הנשים אשר נטלו
 ממשלה בעולם. ראה תלמוד הבבלי, מס' מגילה, דף יד' ע"ב; וכן רש"י,
פרשה ג'.

(47) ש. ארבל; נשים רמות דרג במקרא, עמ' 74-104.
 A. Parrot - J. Nougayrol; "Asarhaddon et Naqi'a sur un (48)
 bronze du Louvre (AO 20/185)", Syria, 33, (1956), pp 148-160
 G. Lambert; "The God Assur", Iraq, 45, (1981), p 82
 T. Ben Barak; "The Queen Consort and the Struggle for (49)
 Succession to the Throne", La Femme dans le Proche-Orient
Antique ed. J.M. Durand, Paris, (1987), pp 33-40 esp. p 34-36
 H. Tadmor; "Autobiographical Apology in the Royal Assyrian
 Literature", in History, Historiography and Interpretation
 ed. by H. Tadmor and M. Weinfeld, Jerusalem, (1983), pp 36-57
 J. Reade; "Was Sennacherib a Feminist", La Femme dans le
Proche-Orient Antique ed. J.M. Durand, Paris, (1987), pp
 139-145

J.N. Postgate; "On Some Assyrian (50)
 Ladies", Iraq 41, (1979), pp 89-95, esp. p 95
 I. Ephal; "On Warfare and Military Control in the Ancient
 Near Eastern Empires: A Research Outline", in History
Historiography and Interpretation, ed. by H. Tadmor and
 M. Weinfeld, Jerusalem, (1983), pp 88-106

ח. עדויות מפרס הקדומה

(51) ספרות ראשונית בדבר גילויי של קורפוס הלוחות המכונות מבית
 מורשו:

H.V. Hilprecht; Explorations in Bible Lands During the 19th
Century, Pennsylvania, (1903), pp 408-412

R. Ghirshman; Iran: From the Earliest Times to the (52)
Islamic Conquest, London, (1954), pp 127-205, esp pp 155-163

P. Sykes; A History of Persia, London, (1930), pp 102 (53)
 - 114

ש. שקד; "השפעות הדת האיראנית על היהדות", ההיסטוריה של עם

- ישראל, כרך ב', שיבת ציון - ימי שלטון פרס, ירושלים, (1983), עמ' 250-236.
- Sh. Shaked; "Iranian influence on Judaism", The Cambridge History of Judaism, v 1, Introduction, The Persian Period, ed. W Davies - L. Finkelstein, Cambridge, (1984), pp 308-325, esp p 222 (54)
- A.T. Olmstead; History of the Persian Empire, Chicago (1948), pp 130-133 (55)
- M. Schwartz; The Cambridge History of Iran, v 2, The Median and Achaemenian Periods, Cambridge, (1985), pp 655-656 (56)
- ש. שקד; "השפעות הדת האיראנית על היהדות", ההיסטוריה של עם ישראל, כרך ב', שיבת ציון - ימי שלטון פרס, ירושלים, (1983), עמ' 242. לעניין הקרבה המשפחתית בכינויים של היהדות הרכנית ראה ע. שרמר; "בן אחות: כינויי שארות ונישואי פנים בתקופת המשנה והתלמוד", ציון, (1995), עמ' 5-35.
- R. Kent; "Old Persian Texts III Darius Behistun Inscription, Column V", JNES, 2, (1943), p 105 (57)
- A. Olmstead; History of the Persian Empire, pp 107-108
- W. Benedict - E. Von Voigtlander; "Darius Bisitun Inscription", JCS, 19, (1956), pp 1-19
- E. Bickerman - H. Tadmor; "Darius I, Pseudo-Smerdis and the Magi", Estratto da Athenaeum - Studi Periodici di Letteratura e Storia dell'Antichita, Pavia, 56, (1978), pp 239-261 (58)
- H. Hilprecht - A. Clay; The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, v 9, 10, (1904) - (1898). מחקר מעמיק וכולל של הלוחות ראה בעבודתו של G. Cardascia; Les Archives des Murasu, Paris, (1951)
- E. Bickerman; "The Babylonian Captivity", The Cambridge History of Judaism, v 1, Introduction, The Persian Period, ed. W. Davies - L. Finkelstein, Cambridge, (1984), p 338 (60)
- E. Bickerman; "The Babylonian ...", pp 338-354 (61)
- M. Smith; "Jewish Religious Life in the Persian Period", The Cambridge History of Judaism, v 1, pp 219-278 (62)
- M. Smith; "Jewish Religious...", pp 222-223 (63)
- M.D. Coogan; "Life in the Diaspora - Jews at Nipur in the Fifth Century B. C.", BA, 37, (1974), pp 6-12, esp pp 8-9 (64)

D. Wiseman; "Some Egyptians in Babylonia", *Iraq*, 28, (65) (1966), pp 154-158. E. Bickerman; "The Babylonian ...", p 339

ט. עדויות מן התרבות היוונית הקדומה

- (66) מ. הלצר; "גישה חדשה לכעיית 'הנשים הנכריות' בספרי עזרא ונחמיה", שללמ"ה, י', (1990), עמ' 92-83.
- E. Yamauchi; "Two Reformers Compared, Solon of Athens (67) and Nehemiah of Jerusalem", The Bible World in Honour of C. Gordon, New York, (1980), pp 269-292
- A.T. Olmstead; History of the Persian Empire, p 308
- U. Wolf; "Traces of Primitive Democracy של (68) ראה במאמרו של in Ancient Israel", *JNES*, 6, (1947), pp 98-108
- P. Rhodes; A Commentary on the של (70) ראה בספרו של Aristotelian Politeia, Oxford, (1981), pp 330-334
- G. Blidstein; "Atimia: a Greek parallel to Ezra X 8 and (71) to post-biblical exclusion from the community", *VI*, 24, (1974), pp 357-360
- A. Harrison; The Law of Athens, v 2, London, (1971), pp (72) 169-176

3. נישואי תערובת בפזורה היהודית במצרים במאה ה-5 לפנה"ס

(73) מעניין לציין שלפי המסורת היהודית הנהוגה עד היום, דברי ההמשך של הנביא ירמיהו (מו:13-28), נקראים בתור ההפסטה לפרשת "בא", אשר דנה ביציאת מצרים. מסתבר שחז"ל ראו קשר רעיוני, בין תקופת יציאת מצרים הכתובה בתורה, ובין הקריאה של הנביא ירמיהו בתקופת שיבת ציון, לצאת שוב ממצרים וללכת לארץ ישראל; כפי שעשו בני ישראל תחת הנהגתו של משה.

- (74) המחקרים המקיפים ביותר שמציגים את תעודות יהודי יב הם:
- A. Cowley; Aramaic Papyri of the 5th Century B.C., Oxford, (1923). E. Kraeling, Brooklyn Museum Aramaic Papyri: New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven, (1953).
- G. Driver; Aramaic Documents of the Fifth Century B.C., Oxford, (1957)
- ב. פורטן - ע. ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, כרך

- א', אגרות, ירושלים, (1988); כך ב', שטרות, (1989).
 במחקר זה, אני מצטט את התעודות על פי הסימון שנקבע בעבודתם של
 ב. פורטן ו-ע. ירדני. במידה והתעודה לא מופיע בשני הכרכים הנ"ל,
 הציטוט נעשה לפי הספר, או המאמר, בו פורסמו התעודות.
 (75) ב. פורטן; "היהודים במצרים", ההיסטוריה של עם ישראל, כך
 ב', שיבת ציון - ימי שלטון פרס, בעריכת ח. תדמור, ירושלים,
 1983, עמ' 104-95.
 A.T. Olmstead; History of the Persian Empire, p 466
 B. Porten; Archives from Elephantine, Berkely, (1968), p 8-16
 B. Porten; Archives... pp (76)

א. הארכיונים המשפחתיים ביב

- B. Porten; Archives..., pp 28-34 (77)
 (78) א. נוף; הסופרים מיב, עבודת גמר לאוניברסיטה העברית
 בירושלים, החוג להיסטוריה של עם ישראל, בהדרכת ב. פורטן,
 (1990), עמ' 142-110.
 E. Kraeling, Brooklyn..., pp 140, 144-145 (79)
 B. Porten; Archives..., pp 105-121 (80)

1. ארכיון ענני בר עזריה פקיד המקדש ליהו ביב הבירה (402-456 לפנה"ס)

- Ancient Libraries and Archives ;Posner (81)
 E. Kraeling, Brooklyn..., pp 140-149 (82)
 B. Porten; Archives..., pp 205-213
 K. Grosz; "On Some Aspects of the Adoption of Women at
 Nuzi", Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and
the Hurrians, v 2, Indiana, (1987), esp pp 145-148
 B. Porten; Archives..., pp 203-213 (84)

2. ארכיון מבטחיה בר מחסיה (410-471 לפנה"ס)

- B. Porten; Archives..., pp 235-263 (85)
 B. Porten; Archives..., pp 252-255 (86)
 P. Grelot; Document Arameens d'Egypt, Paris, (1972), p 470
 B. Porten; Archives..., pp 151-158 (87)

ב. דיון באונומסטיקון של תושבי יב וסוונה

- M.D. Coogan; "Life in the Diaspora - Jews at Nipur in (88)
the Fifth Century B. C.", BA, 37, (1974), pp 6-12
- B. Porten; Archives ..., pp 235-237 (89)
- B. Porten; Archives ..., p 141 n 133 (90)
- B. Porten; Archives ..., p 140 n 131 (91)