

# מקומה של מסורת יציאת־מצרים בספר דברי־הימים

## יאירה אמית

### מבוא

ניתן לתאר את התייחסות מחבר ספר דה"י לפרשת יציאת־מצרים בשלושה היבטים: (א) היבט כמותי – מיעוט איזכורים לאורך היצירה; (ב) היבט היקפי – כל איזכור מצומצם בהיקף תיאורו; (ג) היבט ריכוזי – מרבית האיזכורים מופיעים בהקשר של המקדש, בניינו וחנוכתו. היבטים אלו מצביעים על גישה הנוגדת את הצגתה של מסורת יציאת־מצרים במקום מרכזי בתיאורים היסטוריוגרפיים אחרים במקרא<sup>1</sup>. נתונים אלו מעוררים את השאלה: האם יש לראות בדרך התייחסותו של בעל דה"י ליציאת־מצרים מקרה גרידא, או שיש להבינה ולנמקה על רקע גישתו ההיסטוריוסופית המיוחדת של בעל דברי הימים, ושבעקבותיה הוא מעניק ערכיות חדשה לאירועים שונים בעברו של העם. כלומר, האם יש משמעות למיעוט האיזכורים, לצמצום ולריכוזם סביב נושא המקדש?

מספר מחקרים הדנים בספר דה"י כבר הבליטו את צדדי המיעוט והצמצום<sup>2</sup>. יש שקשרו עובדות אלו לפולמוס שעורך בעל הספר עם השומרונים<sup>3</sup>, ואחרים פירשו זאת כראיה להעדפת המחבר את ברית־דוד על ברית־סיני. ולטענתם העדפה זו היא בעלת חשיבות מרכזית בספר שמגמותיו הן אסקטולוגיות<sup>5</sup>. גישה חדשנית ומקורית הוצעה, לאחרונה, במחקרה של יפת. היא קושרת תופעה זו עם גישתו התיאולוגית־מדינית של המחבר: "ספר דה"י מצמצם ביותר את מקום החורבן והגלות בתולדות ישראל ומתאר את הישוב בארץ בקו מתמיד ורצוף, באופן מקביל הוא מבטל את ערכה הקונסטיטוטיובי של יציאת־מצרים ומדלג על כל הקשר ההיסטורי הכרוך בה – שיעבוד, יציאה וכיבוש...". יפת מגיעה למסקנה מעניינת זו לאחר השוואה מדוקדקת של ספר דה"י עם מקורותיו. אולם ההצגה המגמתית של מלאכת ההשוואה במחקרה מכוונת את תשומת לבו של הקורא דווקא אל אותם מקומות, בהם נעדרת יציאת־מצרים, ואשר לפיהם ניתן לאשש את ההנחה שבעל דה"י היה מעוניין להעלים מסורת היסטורית זו<sup>6</sup>.

נראה לי כי הצגה אוביקטיבית של נתוני הספר עשויה להבליט את מורכבות הבעיה ואף להאיר הצעת פתרון תיאולוגי שונה.

### כתובים המספרים ביציאת־מצרים

יש שבעל דברי הימים מזכיר את יציאת מצרים והוא משמש ראי נאמן למקורותיו. במקרים אלו הוא נוקט בדרך הציטוט ומוסר לקוראו כמעט מלה במלה את לשון מקורותיו:

(1) דה"י יז 21: "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ אשר הלך האלהים לפדות לו עם לשום לך שם גדלות ונוראות לגרש מפני עמך אשר פדית ממצרים גוים"<sup>8</sup>.

(2) דה"ב ה 10: "אין בארון רק שני הלחות אשר נתן משה בחרב אשר כרת ה' עם בני ישראל בצאתם ממצרים"<sup>9</sup>.

(3) דה"ב ו 5-6: "מן היום אשר הוצאתי את עמי מארץ מצרים לא בחרתי בעיר מכל שבטי ישראל לבנות בית להיות שמי שם ולא בחרתי באיש להיות נגיד על עמי ישראל. ואבחר בירושלם להיות שמי שם ואבחר בדויד להיות על עמי ישראל"<sup>10</sup>.

(4) דה"ב ז 22: "ואמרו על אשר עזבו את ה' אלהי אבותיהם אשר הוציאם מארץ מצרים ויחזיקו באלהים אחרים וישתחוו להם ויעבדום על כן הביא עליהם את כל הרעה הזאת"<sup>11</sup>.

(5) דה"ב כ 10: "ועתה הנה בני עמון ומואב והר שעיר אשר לא נתנה לישראל לבוא בהם בכאם מארץ מצרים כי סרו מעליהם ולא השמידום"<sup>12</sup>.

(6) גם דה"א יז 5 נכלל, לדעתנו, ברשימת הכתובים המפורשים, למרות חסרון התיבה 'ממצרים'<sup>13</sup>: "כי לא ישבתי בבית מן היום אשר העליתי את ישראל עד היום הזה ואהיה מאהל אל אהל וממשכן".

מימצא זה מורה על שתי תופעות בולטות: (1) בכל ששת הכתובים מסורת יציאת־מצרים משובצת במשפטי זיקה; (2) חמישה מתוך הששה מרוכזים סביב נושא המקדש<sup>14</sup>.

בדה"א יז, 5, משולבת יציאת־מצרים בחזון נתן, שעניינו המרכזי הוא: "לא אתה תבנה לי הבית לשבת" (דה"א יז 4 והשוה שמ"ב ז 6). במסגרת זו ההתייחסות אל תקופת יציאת־מצרים משמשת ציון היסטורי בתולדות הארון – הארון 'מתהלך' מאז יציאת־מצרים ועד היום הזה. איזכור זה מבליט את חשיבותו של ההווה ואת העברת נקודת הכובד מן הנדודים בעבר לתפנית העתידה לחול בהווה – בניית בית ארוזים לה' עלידי בן־דויד<sup>15</sup>.

גם בתפילת דויד (שמ"ב ז 18–19, דה"א יז 16–27), המשובצת כתגובה

לחזון נתן, עולה זכרה של מסורת יציאת־מצרים. אך בעוד שבספר שמואל נקשר אירוע היסטורי זה עם שמו הגדול של האל, דהיינו שביציאת־מצרים נתפרסם שמו בעולם<sup>16</sup>, הרי בשיטתו של בעל דה"י אין קישור בין שמו של אלוהים לבין גורל העם. לכן יציאת־מצרים, ולצדה כיבוש הארץ, נזכרים כציוני דרך היסטוריים חשובים בתולדות העם, תולדות שהגיעו לפסגתם באירועי ההווה "להודיע את כל הגדלות" (דה"א יז 19).

דה"ב ה 10 מתייחס ליציאת־מצרים בעת תיאור טקס חנוכת הבית והכנסת הארון אל הדביר. עתה נסגר המעגל, חזון נתן מתממש, ולארון – שראשית תולדותיו ונדודיו כברית שנכרתה ביציאת־מצרים, נמצא מקום קבע. גם בהקשר זה יציאת מצרים היא ציון זמן חשוב בעבר, שתפקידו להאיר ולהדגיש מאורע חשוב ממנו, לדעת המחבר, והוא חנוכת מקום הקבע.

באופן דומה מתפרש אף האיזכור בדה"ב ו 5. גם כאן מסתמנת אותה גישה לפירוש האירועים. יציאת־מצרים היא אירוע מן העבר שחשיבותו מוגבלת, משום שאין לו קשר לא לבחירת העיר ולא לבחירת בית־דוד. תפילת שלמה מטעימה כי עם השלמת בניית המקדש נתגשמו ונתמלאו הבטחותיו של אלהים מן העבר. ומתאריך זה ואילך נפתחת ראשית חדשה ביחסי העם ואלהיו, שבמרכזה ניצב המקדש כבית תפילה ותשובה (מל"א ח 23–53 בדה"ב ו 14–42) וכבית זבח (דה"ב ז 12). ההזכרות הנוספות של יציאת־מצרים בנוסח התפילה בספר מלכים (מל"א ח 50–53) ושיבוצם כאקורד מסיים של התפילה מדגישים את חשיבותו של האירוע שם, ומאידיך גיסא – את הכירסום שחל לגביו בתפיסתו של בעל דה"י<sup>17</sup>. יתירה מזאת, הסממנים הנוספים שמעניק מחבר דה"י לחנוכת המקדש – כמו, למשל, סיפוח חנוכת המזבח (דה"ב ז 7–11) ותיאור ירידת האש מן השמים לעיני כל בני ישראל (דה"ב ז 1–3) – תורמים אף הם לשינוי משקלם היחסי של האירועים הנזכרים.

בתשובת אלהים לתפילת שלמה מודגש כי עזיבת העם את האל שהוציאים ממצרים תביא לחורבן הבית (דה"ב ז 22). כאן פרשת יציאת מצרים מהווה תזכורת ודוגמא לקשר חיובי מן העבר בין ה' ובין עמו לעומת העונש הצפוי להם עם עזיבת אלוהים<sup>18</sup>.

רק בכתוב אחד – דה"ב כ 10 – נרמזת יציאת מצרים שלא בקשר ישיר למקדש<sup>19</sup>. מן הראוי לציין כי במקום זה חסרים מירב המוטיבים המאפיינים את מסורת יציאת־מצרים ותופעה זו בולטת הן במישור הלשוני והן במישור הענייני<sup>20</sup>. המחבר השתמש בצירוף "כבאם מארץ מצרים", לשון הנוטלת מאלוהים את מעשה הישועה והופכת את בואם ממצרים לאירוע סתמי, שכדאי היה להזכירו בסיטואציה היסטורית ספציפית זו רק בגלל הופעת אויבים משותפים. למעשה ניטלו מפסוק זה האסוציאציות והמשמעויות התיאולוגיות

הקשורות ביציאת־מצרים; הוא אינו רומז למסורת הרחבה של יציאת־מצרים, אלא לפרשיה מצומצמת מפרשיות הנדודים במדבר (השוה במ' כ 14–21; דב' ב 5–9), שיש לה נגיעה לנסיבות מלחמתו של יהושפט. יתירה מזאת, בנאום זה סוקר יהושפט את תולדות העם תוך הזכרת ציוני דרך מרכזיים: הורשת יושבי הארץ ונתינתה לזרע אברהם, התישבות בארץ ובניית המקדש (דה"ב כ 7–9). סקירה זו היא המסגרת בה היינו מצפים להתייחסות למסורת יציאת־מצרים, אך זו אינה מופיעה כאחד מציוני הדרך. לעומת זאת "באם מארץ מצרים" משתלב כארוע אנלוגי נסיבתי, בעל מכנה משותף בדמותם של בני עמון ומואב כפויי־הטובה, במסגרת טיעון שתפקידו לשכנע את אלוהים להושיע את עמו.

נוכל לסכם עד הנה כי הזכרות יציאת־מצרים במהלך האירועים המתארים את בניית המקדש וחנוכתו, כפי שהם מופיעים בספר דה"י, יותר משהם מעידים על חשיבותה בעיני המחבר, מעידים הם על החשיבות שהוא מיחס לבניין בית־המקדש – האירוע שאליו הוצמדו. בעל דה"י היה מעוניין להשאיר איזכורים אלה ולא למחקם מתיאורו כדי להבליט באמצעותם את גישתו התיאולוגית החדשה: יציאת־מצרים היא אירוע חשוב בעבר, ואילו הקמת המקדש, המסמלת את נוכחות ה' בתוך עמו ואת הזיקה הישירה והמתמדת בין האל לבין העם<sup>21</sup>, היא המסורת המרכזית והחשובה בתולדות העם.

מסורת יציאת־מצרים משמשת במסגרת המסורת המרכזית החדשה אלמנט אנלוגי, המסייע להעצמת האירוע אליו הוא הוצמד. ניתן לשער כי יציאת מצרים היתה מושג שעורר זכרם של מטענים תיאולוגיים אצל הקורא אליו הופנתה יצירה זו. בעל דה"י מקדיש לה חמישה פסוקים לעומת מרבית ספרו העוסקת במקדש או במשרתיו<sup>22</sup> ומצמיד את איזכוריה למסורת המרכזית של הקמת המקדש. יציאת מצרים באה אצלו תמיד כציון זמן בעבר במסגרת משפטי זיקה – מסגרת תחבירית שמעצם טבעה מוסרת אינפורמציה נוספת ומשלימה לצורך הגדרת הזוקק<sup>23</sup>. כל אלו מבליטים את המהפך התיאולוגי בשיטתו ומסייעים להעברת המטען התיאולוגי למסורת העיקרית החדשה. ספר דה"י הופך את מסורת יציאת־מצרים לאירוע משני וממיר אותה במסורת מועדפת של בניית המקדש. אמנם גם זו אינה יצירת 'יש מאין'. מקורותיו, שמ"ב ז, ומל"א ו–ט, סיפקו לו את הבסיס העיקרי לעיצובה של המסורת, וחיידושו הוא בהפיכתה למסורת מרכזית בתיאור ההיסטוריוגרפי הכולל של תולדות העם. את האמצעים שנקט אפשר להגדיר במונחים אלה: (1) סלקציה – מיעוט וצמצום ההתייחסות למסורת המרכזית בחיבורים שלפניו; (2) קומבינציה – ריכוז איזכורי המסורת הדחוייה סביב המסורת המועדפת לשם העברת המטען התיאולוגי; (3) יצירת מכנה משותף תחבירי לאיזכורים אלו: אירוע מן העבר המשובץ במשפט זיקה. דווקא אי־ההתעלמות מנושאים כמו יציאת מצרים, או כיבוש הארץ, והזכרתם

לצד המסורת המרכזית שלו, מבליטה את משניותם של הראשונים ואת היות כינון המקדש כבית תפילה וזבח מסורת מועדפת.

### כתובים המשמיטים את מסורת יציאת־מצרים

במספר מקרים נמנע ספר דה"י מלהזכיר את יציאת־מצרים למרות הופעתה במקורותיו:<sup>24</sup> (1) דה"א טז 16 ואילך; (2) דה"ב ג 1–2; (3) דה"ב ו 11; (4) דה"ב ו 39–40.

מקרים אלו מרוכזים אף הם סביב נושא המקדש, ולכאורה מן הראוי היה להזכירם בהקשר זה. ברם, מניעים תיאולוגיים – כפי שנראה להלן – גררו תהליך של השמטה במקומות ספציפיים אלו:

(1) דה"א טז 8–36 הוא מזמור, אותו שם בעל דה"י בפי דויד. המזמור מורכב מקטעים הלקוחים ממספר מזמורי תהילים<sup>25</sup>, אך מעניינת העובדה שדווקא הקטעים המרכיבים לעסוק ביציאת־מצרים, מתוך מזמורים קה וק<sup>26</sup>, אינם מופיעים במזמור המלוקט של ספר דה"י<sup>27</sup>. לעומת זאת נשאל כל חלקו הראשון של מזמור קה, המכיל פרטים על ברית אלהים עם האבות: אברהם, יצחק ויעקב: "אשר כרת את אברהם ושבועתו ליִשְׁחָק. ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם" (תה' קה 10–9 = דה"א טז 16–17). ברית זו מוגדרת כברית עולם: "זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור" (תה' קה 8 = דה"א טז 15), והיא אף מהווה את הבסיס לקשר בין העם וארצו (תה' קה 11). דווקא תקופת האבות וברית אבות נמצאו ראויות להתייחסות מלאה במזמור המלוקט שבס' דה"י.

(2) דה"ב ג 1–2 (השווה מל"א ו 1) מביא תאריך הקושר את בניית המקדש באירוע מן העבר. ספר מלכים קושר אירוע זה ביציאת־מצרים: "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני־ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל ויבן הבית לה'". התייחסותו של ספר דה"י לאירועי העבר אינה נעשית באמצעות ציון של זמן, אלא באמצעות ציון של מקום: "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בהר המוריה אשר נראה לדויד אביו אשר הכין במקום דויד בגרן ארנן היבוסי. ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו"<sup>28</sup>. החלפת ציון הזמן בציון של מקום גררה אף את החלפת הקישור ההיסטורי. במקום יציאת־מצרים נזכרים במקומנו שני אירועים הקשורים למסורת המקום: האחד מפורש – התגלות המלאך לדויד בגורן ארונה היבוסי; והשני מרוקן – עקדת יצחק על הר המוריה<sup>29</sup>. שוב מעדיף המספר הידוק קשר עם תקופת האבות ודויד, על־פני קשר עם יציאת־מצרים. נראה שמסורת הזמן בספר מלכים, המציינת במפורש כי חלפו ארבע־מאות ושמונים שנה עד בניית המקדש, נראתה למחבר דה"י בעייתית ומעוררת קושיות לגבי תקופת

ארוכות שלא הוזכרו בחיבורו. לכן העדיף מסורת מקומית, הרומזת לתקופת האבות.

(3) דה"ב ו' 11 (השווה מל"א ח 21) דן בהעברת הארון למשכן הקבע שלו. משפט הזיקה המגדיר את הארון בספר מלכים מציין כי הארון הוא סמל הברית שנכרתה ביציאת־מצרים. בעל דה"י משמיט התיחסות זאת ומסתפק בהגדרה: "אשר שם ברית ה' אשר כרת עם בני־ישראל". השמטה זו מופיעה לאחר הזכרה מפורשת של יציאת־מצרים בפסוק 5, לפיכך קשה לטעון שהיא נובעת משיטה כללית ואחידה של הספר להימנע מלהזכיר את יציאת־מצרים. כבר ציינו לעיל כי המחבר אינו נמנע מלהזכיר את מסורת יציאת־מצרים כציון זמן בעבר, כפי שנהג בפסוק 5. אך במל"א ח 21 יציאת־מצרים, כאירוע חד־פעמי ששימש רקע לברית בין ה' לבין העם, היא בעלת מטען תיאולוגי משמעותי, שמבליט את חשיבות הברית החד־פעמית מן העבר. לכן ניתוק הברית מקישור ספציפי זה, היינו הסרת המטען התיאולוגי באמצעות השמטת ההתיחסות ליציאת־מצרים, מעניקים לה משמעות כללית, רחבה ומתחדשת, שרואה גם בבני דור ההווה צד לאותה ברית.

(4) דה"ב ו' 39-40 (השווה מל"א ח 49-53): הכתוב בדה"י הוא קיצור של המקור במלכים. מסקנה זו מבוססת הן על הקשר המילולי ההדוק הקיים בין שני הנוסחים לאורך כל התפילה, והן על זיקתו של הקטע המקוצר בדה"י לקטע השלם במלכים<sup>30</sup>. קשה להניח שהשינוי בדה"י אינו מגמתי. קיצור זה איפשר לעושהו לפסוח על שתי הזכרות של יציאת־מצרים שאינן תואמות את שיטתו. במל"א ח 50-53 מדגיש המחבר כי סליחת ה' לעמו אינה תוצאה של תשובה בלבד (שם, 48-49), אלא היא קשורה לזיקה ההיסטורית שנקבעה ביציאת־מצרים, בבחירת העם על־ידי אלוהים: "ונתתם לרחמים... כי עמך ונחלתך הם אשר הוצאת ממצרים... לשמע אליהם בכל קראם אליך. כי אתה הבדלתם לך לנחלה מכל עמי הארץ..." (שם, מתוך 50-53). לפי הנוסח המקוצר בדה"י סליחת האל מותנית בתשובה בלבד, ואילו המקור במלכים מכניס גורם שרירותי וכפייתי למערך היחסים שבין העם והאל, לפיו חייב האל להיענות לעמו מכוח הקשר ההיסטורי הקיים ביניהם. הבחירה ויציאת־מצרים, כגורם שהאל חייב להתחשב בו, ממעיטים ממלוא משקלה של התשובה שתוארה קודם לכן. בתיאור המקוצר של ספר דה"י הסליחה היא תוצאה ישירה ומיידית של תשובה. נוכל, אם כן, לשער שבעל דה"י העדיף להשמיט יסודות שנוגדים את השקפתו על תורת הגמול ועל המקום המכריע שתופסת בה התשובה<sup>31</sup>, ועל כך אעמוד בפרק הבא.

בארבעה מקרים הושמטה מסורת יציאת־מצרים בספר דה"י למרות הופעתה במקורותיו. ארבעתם מרוכזים סביב נושא העברת הארון למשכן הקבע שלו. בשני המקומות הראשונים העדיף המחבר להשמיטה ולהמירה במסורת אחרת מן העבר – מסורת האבות. ואילו בשני המקומות האחרונים, בהם נלווה לאיזכורה

מטען תיאולוגי משמעותי, העדיף המחבר להעלימה. לפיכך נוכל להסיק כי הרצון להתעלם מהמטען התיאולוגי של מסורת יציאת־מצרים בחיבורו הוא הוא שהניע את מחבר דה"י לשני מעשי עריכה אלו.

### מסורת יציאת־מצרים ותורת הגמול

ראשונים ואחרונים האירו את אופיו המיוחד של ספר דה"י ועמדו על ייחוד שיטת עיצוב התיאור ההיסטורי בו<sup>32</sup>. מהלך ההיסטוריה, לפי שיטתו, מתקדם על־פי עיקרון נוקשה של גמול. כל חטא אנושי גורר אחריו עונש וכל התנהגות אנושית רצויה, כמו הליכה בדרכי ה' או חזרה בתשובה, יוצרת תקופה של שכר מדיני. בעל דה"י מבקש לכלול בתיאורו ועל־פי שיטתו את כל האירועים ההיסטוריים, ומעט החריגים שנמצאו רק מאשרים קביעה זו<sup>33</sup>.

יציאת־מצרים על־פי טיבה היא אירוע היסטורי מרכזי שמקומו הכרונולוגי הוא בראשית תולדות העם. ברם כל נסיון לתאר, לפרש ולהבין אירוע זה במונחים של תורת הגמול נוגד את כל הידוע אודותיו מן החיבורים ההיסטוריוגרפיים האחרים. בדיקת הקשר בין יציאת מצרים לשיעבוד מצרים מלמדת כי 'ההיסטוריוגרפיה המקראית נמנעת בעקביות מתיאור פרשת שיעבוד מצרים לפי הסכימה המקובלת, בה כל פורענות הבאה על העם היא עונש שפקד בו ה' את עמו על חטאיו'<sup>34</sup>. לדעת ליונשטם תופעה זו אינה מקרית והיא נובעת ממשמעותה של יציאת מצרים בהיסטוריוגרפיה המקראית, לפיה רק שלב היציאה ממצרים מציין את נקודת המפנה והקשר בין ה' והעם: "רק באותה שעה היה ה' אלהי העם בפועל – מאליה ההשגחה היה לאלהים הפועל בהיסטוריה פעולה ישירה, נלחם לעמו ומגלה את שלטונו בטבע ביחד עם עלינותו על אלהי מצרים האדירה"<sup>35</sup>. וכשם שלא ניתן לנמק את השיעבוד במונחים של גמול כך קשה הדבר לגבי היציאה ממצרים. לשאלות כמו: במה זכה ישראל שאלוהיו יוציאו משיעבוד לגאולה, האם העם זעק אל אלוהיו, או האם חזר בתשובה – אין תשובה במסורת המרכזית של יציאת מצרים שבספר שמות<sup>36</sup>. והמענה החד־משמעי המשתמע מן הכתובים הוא: זכות אבות<sup>37</sup>. מן התיאורים השונים של מסורת יציאת־מצרים מצטיירת מערכת יחסים שרירותית וחד־צדדית בין אלוהים ועמו. במערכת זו פועלת חוקיות של 'זכות אבות': דור יוצאי מצרים הוא צד פסיבי במערכת, הוא זכה לראות ולהתנסות בכל אותם נסים ונפלאות לא מפני שהיה ראוי, אלא מפני שעמדה לו זכות אבותיו, ומפני שאלוהים החליט לממש זכות זו דווקא באותה עת. לכן מעשה ה' ביציאת־מצרים הוא ראייה הן לעצם כוחו של האל והן למידת החסד והרחמים בה הוא נוהג כלפי עמו. ובמקביל, פרשת יציאת מצרים ותקופת הנדודים במדבר הם עדים נאמנים לקטנות אמונתו ונרגנותו של העם. מכאן שכל

נסיון להקיף ולכלול את פרשת יציאת־מצרים במסגרות של תורת הגמול מנוגד לאופיה התיאולוגי הבסיסי של מסורת זו.

אף־על־פי־כן ניתן למנות מספר התחבטויות תיאולוגיות בפרשת יציאת־מצרים בכתובים בודדים במקרא:

בברית בין הבתרים מנסה המספר להסביר את אורך השיעבוד על־פי אמות־מידה מוסריות: "ודור רביעי ישוּבו הנה כי לא שלם עון האמרי עד הנה" (בר' טו 16). התופעה המוזרה בכתוב זה היא שהקריטריונים המוסריים מופעלים בו כלפי האמורי ולא כלפי עם ישראל. כלומר, הנסיון לפתור את בעיית אורך השיעבוד נעשה במונחים של צדק אוניברסלי על־חשבון הצדק הפרטיקולריסטי־לאומי, ואילו השאלה התמימה מדוע אלהים לא מצא פתרון 'מוצלח יותר' לתקופה של ארבעה דורות – נשארת חסרת מענה. במקום המענה בא פתרון משכח ומפצה: "ואחרי־כן יצאו ברכש גדול" (שם, 14). הקורא למד על יתרונותיו של שיעבוד שנושא עמו טובות הנאה. הופעת 'משכחים' מעין אלו – והשווה גם שם' יא 2–3; יב 35–36 – מלמדת על קיומן של התחבטויות תיאולוגיות ומשמשת הד להתבוננות בפרשיה זו מנקודת מבטה של תורת הגמול. בתיאור ההיסטורי של תולדות העם הניתן ביחזקאל כ, מוותר הנביא על השלבים שקדמו לשיעבוד מצרים והוא פותח בכחירה ובהתוודעות בארץ מצרים (שם, 5). לטענת יחזקאל חטא ישראל כבר במצרים ולא עלה ביד הקב"ה למנעם מחטוא, ובכל זאת החליט ה' להוציאם ממצרים ולא לכלותם. התנהגות הקב"ה אינה תואמת את שיטת הגמול, ויחזקאל מנמק אותה בדאגת האל לשמו: "ואעש למען שמי לבלתי החל לעיני הגוים אשר המה בתוכם אשר נודעתי אליהם לעיניהם להוציאם מארץ מצרים" (שם, 9). אמנם ניתן לפרש את תיאורו של יחזקאל ולמצוא בו פתרון לשאלת אורך השיעבוד, ולהבינו כעונש על חטאי העם במצרים, אך בשום פנים ואופן אין למצוא אצלו פתרון לשאלה מדוע הגיע זרע יעקב מצרימה. יחזקאל מננה, אם־כן, עם בעלי הגישה המקובלת, הטוענת שלא ראוי היה ישראל לחסד שביציאת מצרים<sup>38</sup>. חידושו מתבטא בהוספת נתון חדש: חטאים שהעם חטא אחר ההתוודעות של אלוהים וכשלוּן אלוהים להחזירם אליו במצרים.

ניתן אף להצביע על מקרה בו מעלה הדרשנות הנבואית צד של זכות לגבי העם בפרשת יציאת־מצרים: "זכרתי לך חסד נעורייך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ירמ' ב 2). לטענת הנביא ראויים היו ישראל להיושע, כיוון שגילו נאמנות ללא סייג, אם־גם בדיעבד. לפי השקפה זו גילוי "החסד" החד־פעמי והיוצא דופן של העם בשעת יציאת־מצרים הוא העילה ליחסו המיוחד של האל כלפיהם "קדש ישראל לה'... כל אכליו יאשמו..." (שם, 3). אך קשה לראות בכתוב יחידאי זה הערכה תיאולוגית עקרונית, שהרי ירמיהו עצמו מביע

השקפה שונה ב־24–25: "... ויהיו לאחור ולא לפנים. למן היום אשר יצאו אבותיכם מארץ מצרים עד היום הזה..."

נראה שאין במובאות הנבואיות ללמדנו אלא על גמישותו של השימוש הנבואי־הדרשני במוטיב יציאת־מצרים.

בניגוד לכתובים חריגים ובודדים אלו, דוחים כל שאר תיאורי יציאת־מצרים שבמקרא את בחינת האירוע באמות המידה של תורת הגמול. יציאת־מצרים מוצגת מלכתחילה כמעשה יוצא דופן שאין לבחנו במשקפי הגמול. עניינה גדולת האל וגודל אהבתו לעמו, ומטרת התיאור היא לפאר את האל ואת אהבתו דווקא לעם שאינו ראוי לאהבה זו. נוכל לסכם כי במסורת יציאת־מצרים הגמול הוא מלכתחילה אלמנט מיותר, ואולי אף מפריע, לעיצוב מערכת היחסים שבין האל והעם.

### גישתו המיוחדת של בעל דה"י למסורת יציאת־מצרים

היסוד השרירותי, אשר אין לנמקו במונחים מוסריים, שבשיעבוד־מצרים וביציאת־מצרים מהווה קושי להיסטוריון המציב לו למטרה לתעל ולשבץ כל אירוע על־פי עקרון הגמול. ולמעשה ניצבות בפניו שתי אפשרויות: (1) לדווח על האירוע תוך תיקון ו'שיפוץ' פני ההיסטוריה על־ידי הוספת אירועים במקרים קשים במיוחד, ובמקרים פחות קיצוניים – על־ידי הוספת פרשנות מטעמו, או עריכת שינויים קלים בסדר האירועים או במהלכם; (2) לוותר על החוליה הבעייתית ולהשמיטה, או לפחות להמעיט בהתיחסות אליה, וגם אז להתמקד בהיבטים שאינם חושפים קשים.

שתי הברירות המוצגות, על מכלול גווניהן, מיושמות בספר דה"י<sup>39</sup>. גם במקרה שלנו עמדה בפני המחבר האפשרות הראשונה, דהיינו להוסיף אירועים "לשבר את האוזן". דרך משל יכול היה לספר על חטאם של בני יעקב, או על החזרה בתשובה של עם־ישראל במצרים. אך הוא העדיף את האפשרות השניה. וגם בה לא נהג בדרך ההתעלמות המוחלטת, אלא העדיף את דרך ההמעטה, הצמצום וההתכוננות הסלקטיבית.

נראה לי שהתקדשות מסורת יציאת־מצרים הרתיעה את מחבר דה"י מלהשמיטה או מלנסות לעוותה ולשנותה על־ידי תוספות שונות כדרך שנהג באירועי תקופת המלכים. כאשר מחבר זה מתאר את תקופת המלכים, מימי שאול ועד הכרות כורש, הוא חש עצמו בן חורין לנקוט שיטות עיבוד גמישות ומגוונות. ואילו בדונו בתקופה שקדמה לתקופת המלכים – מימי אברהם ועד ימי השופטים – תקופה שמסורתה נתקדשו כבר בוודאי בעם<sup>40</sup>, הוא נמנע מעיבודים חפשיים של החומר, אולי משום שהוא חושש מתגובת הקהל שלו לחידושים קיצוניים.

רתיעה זו משתמעת מאופן התיאור של תקופה זו בחיבורו: מיעוט ולא השמטה, צימצום ולא עיוות ושינוי. הוא אינו מעז להשמיט כליל את המסורת המקודשת של יציאת־מצרים, אך כיוון שאינו יכול להתיחס אליה כפי שהיא מוצגת במקורותיו, הוא בוחר בדרך דרשנית חדשה ומתוחכמת שניתן לאפיינה בקווים אלו:

1. העדפת מסורת אברהם על מסורת יציאת־מצרים כנקודת ציון של ראשית הקשר בין ה' לבין העם

מסורת אברהם זוכה להבלטה יחסית בתיאורו של בעל דה"י. מחבר הספר תולה את ראשית הקשר ההיסטורי בין ה' ועמו בתקופת האבות. ה' הוא אלוהי האבות, וזיקה זו מעידה על קדמות הקשר ורציפותו<sup>41</sup>. נטייתו של המחבר לתלות את ראשית הקשר בין האל והעם באברהם דווקא, ולא ביציאת־מצרים, מהדהדת כבר מהדגשת שמו של אברהם ברשימת היחס (דה"א 27). והיא בולטת בדה"א טז 16; דה"ב ג 1–2; ודה"ב כ 7. בשלושה מקראות אלו מדגיש המחבר את הקשר בין ההווה, הקמת המקדש, לבין העבר, תקופת האבות: ביום העברת ארון ברית ה' לירושלים מודים דויד והלוויים לה' ומזכירים את הברית שכרת אלהים עם אברהם, ברית העולם שמכוחה הם קיבלו את ארץ כנען (דה"א טז 15–18 ואילך); המקדש שבנה שלמה נבנה בהר המוריה, הוא הר העקדה (דה"ב ג 1); למען זרע אברהם הוריש ה' את יושבי הארץ, ונתנה לישראל לעולם והם בנו בה את המקדש (דה"ב כ 7–9).

העדפת מסורת אברהם על מסורת יציאת־מצרים נוחה לבעל דה"י היות ומטבעה ניתן לשלבה בשיטת הגמול. כבר מן התיאורים בתורה ניתן לומר כי בחירת אברהם לא היתה שרירותית. אברהם עמד בנסיונות<sup>42</sup>, אברהם מעוצב כצדיק<sup>43</sup>, כמי שראוי לגמול. לכן אף הברית שנכרתה עמו תואמת את עקרונות הגמול, היינו את התיאולוגיה של מחבר דה"י. קשר הדדי זה של גמול בולט בניסוח הקפדני של הנושא בתפילת יהושפט: תוארו של אברהם שם הוא 'אוהב ה''<sup>44</sup>. ארץ־ישראל ניתנה, אם־כן, 'לזרע אברהם אהבך לעולם' לא על בסיס שרירותי<sup>45</sup>. יתר־על־כן, תיאור זה מדגיש כי משהתישב עם־ישראל בארץ־ישראל, הוא בנה בה מקדש לשם ה' וכך נשתמרה מערכת הדדית זו של גמול. גם כתוב זה מדגיש את הקשר הישיר שבין אברהם (המייצג את ראשית תולדות העם) ובין בניית המקדש. אין כל צל של ספק שמסורת אברהם הועדפה על מסורת יציאת־מצרים. בשני הכתובים הראשונים שהזכרנו (דה"א טז 5–36; דה"ב ג 1–2), דחתה זו את מסורת יציאת־מצרים שבמקורות. ניתן לסכם ולומר כי העדפה זו נקשרת עם מקומה של שיטת הגמול כעיקרון סלקטיבי בתיאור

ההיסטוריה בספר דה"י.

מחבר הספר לא התעלם ממסורות מקודשות של העבר, אלא נהג בדרך לגיטימית ומתחכמת של יצירת פרופורציות חדשות. בעוד שהתעלמות מוחלטת ממסורת יציאת־מצרים יכולה היתה לעורר התנגדות, ומן הסתם היתה קשה אף לגביו, הרי העדפת המסורת המקודשת של האבות אינה פגיעה כה קשה במוסכמות. יש גם לזכור שמסורת האבות קשורה קשר הדוק ביציאת־מצרים, כיוון שהאבות הם מקור הזכות שעמדה לישראל בצאתם ממצרים.

## 2. עיצוב מסורת המקדש כמסורת מרכזית של תולדות העם

בדיקת מבנהו ועניינו של ספר דה"י מלמדת כי המסורת המרכזית, לה מוקדש גוש מקיף של פרקים<sup>46</sup>, לקראתה מתקדם חלקו הראשון של הספר<sup>47</sup>, והיא מרכז עניינו של חלקו השני<sup>48</sup> ושל סיומו<sup>49</sup> – היא מסורת המקדש. ניתן אף לנסח את הדברים כך: ספר דה"י הוא ספר תולדות המקדש וכיוון שאלו אחוזים בתולדות בית־דויד, ממילא עוסק הספר במלכי בית־דויד, ועיקר דיונו ועניינו מוקדשים למלכים שתרמו לביסוס מעמדו של המקדש. טיפולו המפורט של המחבר בתפקיד המקדש ובמשרתיו, ברפורמות ובטיהורים שנערכו בו, ותקוותיו להתחדשות המקדש מצביעים על המקום המרכזי שתפס המקדש בהשקפת עולמו<sup>50</sup>.

כדי להעניק למסורת כינון המקדש מעמד של מסורת מרכזית, אין בעל דה"י מסתפק בהבלטת הצד הכמותי, והוא אף מקפיד על הדגשת הצד האיכותי. השוואת דה"י למקורותיו חושפת תכנון ומגמתיות בהגברת חשיבותה של מסורת המקדש בסיועם של אמצעים אלו:

(א) הקפדה על קריטריונים של גמול בעיצוב מסורת המקדש: כיוון שמסורת המקדש חייבת לעמוד במבחן הביקורת של תורת הגמול, נאלץ מחבר דה"י לתאר את בונה המקדש כמופת אנושי ללא רבב. בהתאם למגמה זו משמיט המספר את כל נקודות התורפה שיכולות לפגום בדמותו של שלמה ובתקופת מלכותו. שלמה, ולא דויד, הוא גיבורו המושלם של ספר דה"י. המקדש נבנה רק על־ידי מי שהיה ראוי לבנותו. לכן דחיית בניית המקדש מימי דויד לימי שלמה לא תורצה בדה"י בנימוק נסיבתי כדרכו של בעל ספר מלכים: "אתה ידעת את דוד אבי כי לא יכל לבנות בית לשם ה' אלהיו מפני המלחמה אשר סבבהו עד תת ה' אתם תחת כפות רגליו" (מל"א ה 17). דה"י מעביר נימוק זה תחת שבת הביקורת של הגמול ומסיק שדוד לא היה ראוי לבנות את המקדש. ייחוס פגמים מסוג זה לדויד מדגיש את שלמותו המוחלטת של שלמה. גם העובדה שספר דה"י מוכן לדווח על כמה מחטאיו של דוד מתבארת לאור יחסו למקדש. כך בפרשת מפקד העם (דה"א כא

והשווה שמ"ב כד). המחבר מעוניין בסיפור איטיולוגי זה מפני שהוא מתאר את בחירת מקום המקדש. וכך אף בפרשת העלאת הארון (דה"א יג; טו 1-16, כח והשווה שמ"ב ו). אלהי דה"י מתואר כמי שנוהג על-פי קריטריונים נוקשים של גמול, ולכן הוא מעניש את האחראים להעברת הארון שלא על-פי חוקי התורה – עוזה ודויד. כך מצליח בעל דה"י להצדיק את העובדה שמיסד השושלת הנבחרת לא בנה את המקדש. שלמה, לפי התיאור בדה"י. מהווה מימוש של תורת הגמול הן באישיותו, הן במפעלו, והן בשקט המדיני שבתקופתו. הוא ראוי למקדש והמקדש ראוי לו.

(ב) העברת מוטיבים מהמסורת הכוללת והמקודשת של יציאת מצרים למסורת המקדש: כדי להעצים את מסורת המקדש כורך בה בעל דה"י מוטיבים שנלקחו מהמסורת המקודשת של העבר – מסורת יציאת מצרים: פרשת המשכן<sup>51</sup>, מעמד הר-סיני<sup>52</sup>, רעיון הבחירה<sup>53</sup>, ומימוש הברית שנכרתה עם אברהם וחודשה ביציאת מצרים<sup>54</sup>. מוטיבים אלו הפכו עתה לנכסי צאן ברזל של מסורת המקדש החדשה לפי שיטתו של ספר דה"י. טקס חנוכת המקדש הוא השלמת תהליך שראשיתו בברית שנכרתה בימי האבות, חודשה ביציאת מצרים, שבמהלכה נוסף הארון, וסימונו עם העברת הארון אל משכן הקבע שלו. לכן נזכרת יציאת מצרים לאורך מסורת המקדש החדשה חמש פעמים כציון של זמן. הקורא למד כי מה שהוחל בו ביציאת מצרים הגיע רק עתה, עם בניין המקדש והעברת הארון לתוכו וחנוכתו, לכלל סיומו המושלם. הצגת מסורת המקדש כשלב של סיום, כשיאם של תהליכים, מדגישה בעת ובעונה אחת את משמעותם המוגבלת של השלבים שקדמו לה, ובמיוחד של שלב הביניים – יציאת מצרים. עיטור המקדש בסממניו של המשכן המדברי, העברת מוטיב הבחירה מישראל לבית-דוד, לירושלים, ללוויים ולמקדש, ותיאור טקס חנוכת המזבח בצבעים של מעמד הר-סיני – כל אלו מהווים תכסיס ספרותי-פולמוסי שמטרתו לעצב מסורת מרכזית חדשה – מסורת המקדש! מסורת זו אינה שייכת לעבר ערטילאי – יתרונה מתבטא בהתממשותה יום יום ושעה שעה בחיי ההווה. המקדש, לפי דה"י, הוא לב לבם של החיים של עם ישראל בארץ-ישראל. הוא הקשר הקיים, המתמיד והמוחשי בין העם לבין אלהיו, והדבר בא לידי ביטוי בתפילת יהושפט וברצף האירועים שבעקבותיה: "וישבבו בה ויבנו לך בה מקדש לשמך לאמר. אם תבוא עלינו רעה חרב שפוט ודבר ורעב נעמדה לפני הבית הזה ולפניך כי שמך בבית הזה ונזעק אליך מצרתנו ותשמע ותושיע" (דה"ב כ 8-9).

## סיכום

העדפת מסורת אברהם על מסורת יציאת־מצרים, והעדפת מסורת המקדש על שתיהן, תרמו לדחיקתה של מסורת יציאת־מצרים למקום משני ומוגבל בתולדותיו של העם לפי ספר דה"י. מצד שני, העברת המטען התיאולוגי של מסורת יציאת־מצרים למסורת המקדש רוקנה את מסורת יציאת־מצרים מנכסיה והותירה אותה כציון זמן בעבר בלבד ולא כאירוע מרכזי בחיי העם. באופן זה לא היוותה המסורת המגובשת והמרכזית של יציאת מצרים, שאינה עומדת בקריטריונים החמורים של הגמול, מכשול לשיטת עיצוב פני ההיסטוריה בספר דה"י. כך יכול היה מחבר הספר לצייר תמונה רצופה ועקיבה של דרך פעולת ה' בהיסטוריה, לא כפועל יוצא של מערכת דטרמיניסטית ושרירותית, אלא כתגובה ישירה ומיידית על התנהגות העם בהנהגת מלכו.

## הערות

- 1 כך בספרות התורה ובספרות הדויטרונומיסטית. גם בנבואה ובמזמורי תהילים יש ליציאת מצרים מקום מרכזי. וראה למשל: G.V. Rad, *Old Testament Theology*, I. translated by D. Stalker (London 1953), pp. 121-128 ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה (ירושלים 1965), עמ' 24-17.
- 2 ראה פירוט אצל ש. יפת, אמונת ודעות בספר דברי־הימים ומקומן בעולם המחשבה המקראית (ירושלים 1977), עמ' 322 הערה 391.
- 3 M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen 1953), S. 174-175; W. Rudolph, *Chronikbücher* (HAT) (Tübingen 1955) S. IX.
- 4 A.M. Brunet, *Le Chroniste et ses Sources*, RB 61 (1954), pp. 368-369; R. North, *Theology of the Chronicler*, JBL 82 (1963), pp. 377-378.
- 5 על אופיו האסכטולוגי של הספר ראה ביבליוגרפיה אצל יפת, עמ' 413 הערות 1-3.
- 6 יפת, עמ' 327.
- 7 יפת, עמ' 322-327. ניתן לראות בכירור את הדרך שהיא נוקטת: (1) הקדשת תשומת־לב מזערית לארבעה כתובים (ולא חמישה או שישה) בהם נזכרת יציאת מצרים במפורש (שם, עמ' 323 הערה 396); (2) אימתן משקל מתאים לאפשרות של שיבושים טכסטואליים. ראה להלן הערה 13.
- 8 השווה לשמ"ב ז 23. על השיבושים הטקסטואליים הן בשמואל והן בדה"י והשינויים המגמתיים במיוחד בדה"י ראה: E.L. Curtis & A.A. Madsen, *The Books of Chronicles* (ICC) N.Y. 1910, pp. 230, 232 (השווה גם BH) מציע לראות באיבר 'אשר פדית ממצרים' גלוסה. נראה לי כי אין יסוד לקבל דעה זו. מכל־מקום גם בהעדר איבר זה הפסוק גדוש במוטיבים המאפיינים

- את מסורת יציאת־מצרים. מן הראוי, בהקשר זה, לשים לב לשינוי המגמתי של כינוי הקניין בדה"י. כינוי הקניין בשמואל מדגיש כי המעשה נעשה למען האל או בשבילו. דה"י מוסיף מהגדרה היכולה להצביע על מערכת יחסים חד־צדדית, ולכן הוא מסב את כינוי הקניין מן האל אל העם. וראה להלן סעיפים ד ויה.
- 9 השווה למל"א ח 9. בגירסת השבעים למלכים, לאחר התיבה 'חרב' מצויות המלים: 'לוחות הברית', פון ראד, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, (Stuttgart 1930), S. 65, n. 5. רואה חסרון זה כמגמתי. אך נראית התנגדותה של יפת, עמ' 94 הערה 304.
- 10 השווה למל"א ח 16–17. קיצור המקור במלכים נובע, כנראה, מהומויוטוליון. וראה J. Gray, *I & II Kings*<sup>2</sup> (OTL): London 1970, p. 212.
- 11 השווה למל"א ט 9.
- 12 נאום יהושפט שייך לדגם הדרשות המקוריות של דה"י, ודווקא כאן, שלא בהשפעת מקורותיו, לא נמנע המחבר מלהתיחס למסורת יציאת־מצרים.
- 13 קביעתה של יפת (שם, 323) שהעדר הזכרת יציאת־מצרים במקומנו היא תוצאה של מגמתיות מתעלמת מאופיו המשובש של הפסוק. חסרון התיבה 'ממצרים' הינו לדעתי תוצאה מקרית של שיבושים וטעויות של מעתיקים. כך נראה הן מאופיו הכללי של הפסוק והן משרידי סגנונו האידיומטי. הפסוק מחסיר את הפועל 'מתהלך' ואת המושא העקיף 'ואל משכן' (השווה לשמ"ב ז 9), ולפיכך הוא לקוי בתחבירו ובמשמעותו. וראה הצעות תיקון אצל קרטיס, BHS. BH<sup>3</sup>: 228, והשווה גם רש"י ורד"ק לפסוקנו. אמנם הצעות התיקון אינן מתיחסות להשמטת התיבה 'ממצרים' אך הן מבליטות את היות הפסוק כולו משובש. מקריות היעדרה של התיבה 'ממצרים' מסתברת גם משימוש בפועל על"ה בהפעיל, הקשור למושא העקיף 'ממצרים' כמטבע לשון רווח במסורת יציאת־מצרים, וראה: שמ"י ז 3; לב 1, 7, 23; לג 1; שופ' 8, 13; שמ"א 18; יב 6; מל"ב יז 36; הושע יג 14; ירמ' טז 14, 15; כג 7, 8; עמוס ב 18; ג 1; ט 7; נחמ' ט 18 ועוד.
- 14 אמנם נושא המקדש שזור לאורך כל ספר דה"י, וראה להלן, הערה 22, אך גיתן להצביע על גוש מרכזי, העוסק בכל שלבי התכנון, ההקמה ועד חנוכת הבית: דה"א י"ג–דה"ב ח. במסגרת הגוש המרכזי משולבת אינפורמציה דלה בנושאים חילוניים. גם לדה"ב כ 10, שאינו נכלל במסגרת זו, יש קשר עקיף למקדש וראה הערה 19.
- 15 בחזון נתן משמשים אירועי העבר כאמצעי להאדרת אירועי ההווה גם מן הבחינה המדינית. הזכרת תקופת הכיבוש ותקופת השופטים (שמ"ב ז 10–11; בדה"א יז 9–10) חשובה לצורך הבלטת סיום התהליך ההיסטורי בימי דוד (שמ"ב ז 9, 11; בדה"א יז 8, 10).
- 16 השווה גם ישע' סג 12; ירמ' לב 20–21; דנ' ט 15; נחמ' ט 10; וראה גם שמ" ט 16.
- 17 ראה להלן סעיף (4).
- 18 הווריאנטים הדקים שבין נוסחת מלכים ודה"י קשורים לנטייתו של ספר דה"י להבליט את רציפות היחס בין ה' ובין עמו. וראה יפת, עמ' 19–23.
- 19 הקשר העקיף הקיים בין תפילת יהושפט לבין נושא המקדש משתמע מהיות המקדש המקום הרקע לנאום. לכן מלמדות אף תוצאות הנאום על כוחו הפועל של המקדש כבית תפילה.
- 20 ראה יפת, עמ' 325–326, הערה 407.
- 21 השווה דה"ב ז 1–3; דה"ב כ 8–9.

- 22 דה"א ה' 27; ו' 10; ט' 10-34; יג' 15-17; כא-כו; כח-כט; דה"ב ב-ז; כג-כד; כט-לא; לד-לה. ובנוסף לכך שזורים קטעים קצרים בפרקים שעיקר ענינם מדיניות ואדמיניסטרציה.
- 23 ראה י. פרץ, משפט הזיקה בלשון העברית לכל תקופותיה (תל-אביב 1967), עמ' 73-74.
- 24 רשימה זו אינה כוללת אי-הזכרות נסיבתיות, וראה יפת, 324 הערה 403. כמו-כן איני מתיחסת למסורת היחידאית והבלתי ברורה בדה"א ז' 21-24, שדנה בכני אפרים, אך קשה לשלב אותה עם מגמה להעלים את נוכחות בני אפרים במצרים. וראה לענין זה רודולף, דה"י, עמ' 72-73 ושם ביבליוגרפיה.
- 25 דה"ב טז 8-22 / תה' קה 1-15;  
דה"ב כג-לג / תה' צו 1-13;  
דה"ב לד-לה / תה' קו 47-48.
- 26 תה' קה 16-45; קו 7-33 (34).
- 27 לדידנו אין זה משנה אם מחבר דה"י הרכיב את המזמור, או השתמש בחיבור שהיה מונח לפניו.
- 28 על הצעות תיקון לפסוק: הוספת ה' כנושא לנראה (הפולוגרפיה) והשמטת 'בשני' (דיטוגרפיה) ראה קרטיס, עמ' 325.
- 29 מדרשים קדומים הקושרים בין העקדה ומקום המקדש ניתן למצוא אצל יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים א. יג, ב; ז. יג, ד; יובלים, יח 13, וראה גם רש"י לבר' כב 2; ועיין אצל כשר, חומש תורה שלמה לבר' כב 2, 4, 14; השווה גם ליונשטם, ע' מוריה, אמ"ה, 458-460.
- 30 השווה קרטיס, עמ' 344-345; רודולף, עמ' 213.
- 31 ראה יפת, עמ' 145-166.
- 32 ראה למשל: J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, translated by J.S. Black & A. Menzies (Edinburgh 1885), p. 203-210; פ. ראד, דה"י, עמ' 10-15; רודולף, עמ' XIX, XIV; ויעוד רבים אחרים.
- 33 W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, II, translated by J.A. Baker (Philadelphia 1961), p. 487. רודולף, עמ' XIX, מצביע על שני חריגים שאינם מתישבים בתפיסה הכוללת של הגמול: דה"ב כה 13 ודה"ב לב 1 ואילך - מסע סנחריב. כנגדו טוענת יפת, עמ' 136-137, כי מסע סנחריב שייך לקטגוריה של הנסיון, שאף היא נמנית עם מערך הגמול ולכן אין לראות בו חריג. היא מצביעה על 'חריג' אחר: דה"א ז' 21-22. לדעתי אין להגזים במשקלם של חריגים אלו, שהרי דה"א ז' 21-22 שובק ברשימות המבוא ואינו חלק מן התיאור ההיסטורי. ואילו גם בדה"ב כה 13 ניתן לראות את הרגישות לגמול, כי לעונש זה מוצמד סיפור חטאו של אמציהו.
- 34 ליונשטם, עמ' 7.
- 35 ליונשטם, עמ' 9.
- 36 הניסוח הקדוני בשמ"ב ב' 23-24 (והשווה שם, ו' 5) נזהר מלתאר את בני-ישראל זועקים לה', וכך נשמרת החד-צדדיות שבמעשה הישועה האלוהי. ליונשטם למד מכך על שלב בו ה' עדיין לא היה לאלוהי העם (שם, 8). גם כתובים כמו: דב' כו 7; שופ' י 11; שמ"א יב 8 מספרים על זעקת העם אל ה' כדי להבליט את ההיענות המיידית של האל, וקשה ללמוד מהם על חזרה בתשובה.

- 37 ראה שמ' ג 24: 31-5.
- 38 וראה י. הופמן, לשאלת המבנה והמשמעות של יחזקאל פרק כ, 'בית-מקרא' סג (תשל"ה) עמ' 483: "... לאמתו של דבר הקובע את מהלך ההיסטוריה איננו השיקול של שכר ועונש...".
- 39 אסתפק במתן דוגמא אחת לכל אפשרות: הוספת אירוע: דה"ב כו, 16-21 - צרעת עזויהו; מתן פרשנות: דה"א יח 21 - המלחמה כבעל פרצים; שינויים במהלך האירוע: דה"ב לב - מצור סנחריב; השמטה - חטא דוד ובת שבע ותוצאותיו: המעטה דה"א ה 25-26 - גלות ישראל הצפונית.
- 40 נראית לי דעת מזר, ע' דבריהימים, אמ"ב 606: "ונראים הדברים שהיתה לפניו תורת משה בשלמותה". דעה זו מובעת כנגד נסיונות המחקר לתלות את דה"י במקורות חלקיים כהננים או דוטרונומיסטיים. והשווה לאחרונה: Th. Willi, *Die Chronik als Auslegung* (Göttingen 1972).
- 41 הש' יפת, עמ' 19-23 ושם ביבליוגרפיה.
- 42 בר' כב 1, 16-18. ראה גם אדר"נ פל"ג והשווה הערות מ"מ כשר, שם לבר' יב 1, מאמר ד.
- 43 בר' טו 6; יח 19; כו 5. וראה לאחרונה פ. פולק, לא כקורא תגר, מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון (ירושלים תשל"ח), עמ' 319-327, המדגיש כי גם בר' טו 8 אינו פוגם באמונו של אברהם ובכסחונו בה'. ועניין זה הוא מרכזי בעיצובו הספרותי והענייני של הפרק.
- 44 וראה יפת, עמ' 87-88 ובמיוחד הערות 277-278. היא מקבלת את טענת וילי, שם, עמ' 177, על הקשר בין מקום זה לבין ישע' מח 8 ומעדיפה לעניין זה את נ"מ על גירסת השבעים.
- 45 לפי ניסוח דה"ב כ 7 יש לפרש את הורשת הארץ מלפני עמך ישראל כמחווה של גמול מצד ה' על אהבת אברהם.
- 46 ראה הערה 14.
- 47 בדיקת דה"א פרקים א-ט מגלה כי שלושת הנתונים לכינון המקדש: בני דוד, בני לוי וירושלים, תופסים בהם מקום מרכזי. נזכיר, דרך משל, את דה"א ה 36; ו 16-17: ט 2-34. כמובן השינויים בארגון הרצף, העולים מתוך השוואה לשמ"ב, כמו: שיבוך מלחמות דוד בפלישתים לאחר העלאת הארון (השווה שמ"ב ה-ו לדה"א יג-יד, ראה קרטיס, עמ' 204). תופעות אלו מדגישות כי ראשית הספר אינה אלא הכנת הרקע למסורת המרכזית של כינון המקדש.
- 48 על מקומו של המקדש כעקרון סלקטיבי בחלקו השני של הספר ניתן ללמוד מן ההשוואה לספר מלכים. וראה יפת, עמ' 194-195.
- 49 "... והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלים אשר ביהודה. מי בכס מכל עמו ה' אלהיו עמו ויעל" - דה"ב לו 23. ונראה לי כי סיום זה, בדומה לרשימות היחס שבפתיחה, דה"א א-ט, הוא חלק מתכניתו המקורית של ספר דה"י. אך קצר המצב מהשתרע. דיונים בשאלות אלו מצויים בכל הפירושים והמחקרים העוסקים בספר.
- 50 כך כבר W.M.L. de Wette, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament* (Halle 1806), S. 102; ולהאוזן, שם, 190 ואילך; קרטיס, עמ' 7; פ. ראד, דה"י, עמ' 119 ועוד. לאחרונה יפת, עמ' 192-195.
- 51 הש' שמ' מ 34-35 למל"א ח 11 וראה R. Mosis, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes* (Freiburg 1973), S. 130, 151

- 52 ראה יפת, עמ' 69.
- 53 פון ראד, דה"י, עמ' 64, כבר ציין את העדר בחירת עם־ישראל בדה"י. 'הנבחרים' של דה"י הם: ירושלים והמקדש, דויד וביתו והלוויים. דיון מפורט במהפך זה נמצא אצל יפת, עמ' 81–86.
- 54 הברית מתממשת בטקס חנוכת המקדש והעברת הארון למשכנו הקבוע: דה"א טז 15–16; דה"ב ו 11; דה"ב כ 7–8.