

מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון זה מוקדש
לעילוי נשמת יקירנו

יואל אפרים זלצמן ז"ל

בן

אברהם עוזיאל בן אפרים יואל ז"ל
וליבא דאברא בת שמשון הלוי ז"ל

אהב מקרא ועיון בו ועסק בתורה לשמה
פקד את ימי העיון בתנ"ך מדי שנה
למד מכל אדם ונתן לקח טוב לכול

"טוב לי תורת פיך מאלפי זֶהב וְכֶסֶף"

עיצוב הכריכה: מיכל קוטנר
בכריכה: דף מתוך מקראות גדולות, דפוס ראשון, ונציה רפ"ד-רפ"ו

מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון סא (אלול תשפ"ב)

גיליון דו-לשוני

הוצאת מכללת הרצוג - תבונות

הוצאת ישיבה יוניברסיטי

חברי המערכת:

פרופ' יונתן גרוסמן
פרופ' יהונתן יעקבס
פרופ' יוסף עופר
ד"ר יושי פרג'ון (עורך)
ד"ר יעל ציגלר (עורכת)
הרב ד"ר יהושע רייס (עורך)
הרב ד"ר אברהם שמאע (עורך)

חברי המערכת במדור באנגלית:

הרב חיים אנג'יל
ד"ר נעמי גרינהויז
ד"ר צבי נחמן הלפרן
ד"ר מרדכי כהן
ד"ר דינה רבינוביץ

עורך ומרכז המערכת:

ד"ר יואב ברזלי

עורך לשון:

אב"י ונגרובר

עורך המדור באנגלית:

ד"ר שלום ברגר

©

כל הזכויות שמורות

הוצאת מכללת הרצוג - תבונות

המכללה האקדמית הרצוג

אלון שבות 9043300

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

דוא"ל megadim@herzog.ac.il

ISSN 0334-8814

תוכן העניינים

		מאמרים בעברית
7	פסח כ"קרבן ה' " – פרשת הפסח בספר במדבר (ט', א-יד) כעיצוב מחודש של קורבן הפסח	חגי רוזנברג*
29	ממבחן הקטורת למבחן המטות - גלגולו של מבחן הכהונה	צבי ארליך
61	הנהגת שמואל במלחמת אבן העזר (שמ"א ז') - פרדיגמה של תשובה	חזי כהן
75	"ובדברך עשיתי" - סיפורי אליהו ואלישע	עדינה שטרנברג
93	"וַיִּבְרַד בְּרִדַּת הַיַּעַר": משחקי לשון וישעיהו ל"ב	יונתן גרוסמן
		תגובות
115	הרחבות וחדושים בעקבות מאמרו של יואב ברזלי	אמיתי גרוסברגר
123		תקצירים בעברית
		מאמרים באנגלית
*5	נדב ואביהוא ופסח שני	שמעון מגיד
*19	השיבה אל הארץ: נחמיה ט' ורמב"ן	שלום כרמי
*29	מוטיב הפיתוי לנצרות בפירוש רש"י למשלי	ליסה פרדמן
*49	הפסוק המקראי כמקור לחוק בתורת המשפט של רמב"ן	איתמר רוזנצווייג
*71		תקצירים באנגלית

* זוכה תחרות הכתיבה לסטודנטים שהתקיימה ע"ש יואל אפרים זלצמן ז"ל

מגדים - כתב עת לענייני מקרא הוא כתב עת אקדמי שפיט שהחל להופיע בשנת תשמ"ו (1986). מאז יצאו לאור 61 גיליונות ובהם מאות מאמרים על פרשיות ופרקים שונים לאורך התנ"ך, על פרשנים ודרכי פרשנות, לשון מקרא, תרגומים וטעמים, קריאה ספרותית, היסטוריה מקראית, ראליה ועוד.

בשנים האחרונות מגדים יוצא לאור בתדירות של אחת לשנה. מגדים שואף לפרסם מאמרים שמקיימים שיח פרשני חדש מתוך מחויבות לקדושת המקרא ולמסורת הפרשנית לדורותיה יחד עם הקשבה לעולם המדע והיכרות עם המחקר. מגדים פותח את שעריו לאוהבי תנ"ך ולכותבים מוכשרים ומקווה שבמה זו תהיה אבן שואבת לרבים, תהווה נדבך לעידוד הלימוד וחידודו, ותעניק אפשרות ללומדים לפרסם את חידושיהם

הנחיות לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר. אורכו של המאמר לא יעלה על 9000 מילים, כולל הערות שוליים. הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני (megadim@herzog.ac.il) בצירוף תקציר בעברית ובאנגלית, בהיקף של עד מאה וחמישים מילים. הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו **במגדים** מח, תשס"ח, עמ' 133-142, והם מצויים גם באתר האינטרנט של הוצאה. כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד..

לידיעת קוראינו

ניתן למצוא מאמרים שהתפרסמו בעבר **במגדים** באתר מכללת הרצוג - תבונות (www.herzog.ac.il). מאמרים חדשים מתפרסמים באתר זה עוד לפני סגירת החוברת.

שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):

צבי ארליך, כפר מימון (terlich2@googlemail.com)
אמיתי גרוסברגר, ישיבת הר עציון והמכללה האקדמית הרצוג (amitai.gros@gmail.com)
פרופ' יונתן גרוסמן, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר אילן (jonathan.grossman@biu.ac.il)
חכם ד"ר חזי כהן, ישיבת מעלה גלבע ([hhcohen4@gmail.com](mailto:h Cohen4@gmail.com))
פרופ' שלום כרמי, ישיבה יוניברסיטי (carmy@yu.edu)
ד"ר ליסה פרדמן, מכללת אפרתה (fredmanlisa@emef.ac.il)
הרב שמעון מגיד, ישיבה יוניברסיטי (info@WhatsPshat.org)
הרב חגי רוזנברג, המכללה האקדמית הרצוג, ירושלים (rozenhaggai@gmail.com)
הרב ד"ר איתמר רוזנצווייג, ישיבה יוניברסיטי (meir.rosensweig@yu.edu)
ד"ר עדינה שטרנברג, מכללת אפרתה (adina80@gmail.com)

פסח כ"קרבן ה"

פרשת הפסח בספר במדבר (ט', א-יד) כעיצוב מחודש של קורבן הפסח

פרשת הפסח בספר במדבר (ט', א-יד) היא בעלת מבנה ברור המחולק לשלוש פסקאות לפי תוכן: הפיסקה הראשונה (א-ה) מכילה ציווי על חוק הפסח "במועדו" (להלן: פסח ראשון, בהקבלה ל"פסח שני" שבפיסקה השלישית) וביצוע ציווי זה על ידי בני ישראל. הפיסקה השנייה (ו-ח) מתארת את תלונת הטמאים שלא יכלו לעשות את הפסח במועדו ואת תשובת משה לתלונתם. הפיסקה השלישית (ט-יד) מכילה את התשובה האלוהית לתלונת הטמאים: חוק הפסח השני ועונש על אי-ביצוע החוק.¹

על פי מבנה זה, הפיסקה השנייה מגשרת בין שני החוקים - זה שלפניה (פסח ראשון) וזה שלאחריה (פסח שני). תלונת הטמאים נוצרה מאי יכולתם להשתתף בביצוע החוק שבפיסקה הראשונה, והזמינה את החוק שבפיסקה השנייה שבא לפתור את בעיית הטמאים.² בהתאם לכך, שונה פיסקה זו מהפיסקאות שלפניה ולשאחריה. הפיסקה הראשונה והפיסקה השלישית

* לאחר כתיבת המאמר נחשפתי להרצאה של פרופ' מרדכי סבתו בנושא "עיון בפרשית פסח שני" (הקלטת ההרצאה ניתנת להאזנה ולהורדה באתר התנ"ך של מכללת הרצוג) ושמתתי להיווכח כי בכמה נקודות כיוונתי לדעתו. עם זאת, קיימים גם הבדלים בניתוח הפרשה ומשמעותה, ואיני שותף למסקנתו.

תודה מעומק לב לד"ר יואב ברזלי על הכוונה, עצה וביקורת מקדמת במאור פנים.

כל ההפניות לפסוקים ללא ציון הספר והפרק, הינן לפסוקים במדבר ט'.

1 כך אצל ל' אבישור וי' מילגרום (עורכים), **במדבר** (עולם התנ"ך), תל אביב 1997, עמ' 60. זאת בניגוד לי' ליכט, **פירוש על ספר במדבר** [א-י], ירושלים תשמ"ה, עמ' 134, שכתב: "פרשתנו עשויה משני רכיבים: (א) סיפור המעשה שהביא לחקיקה המשלימה (ט-8); (ב) החוק המשלים עצמו (9-14)". תיאור זה של מבנה היחידה מחמיץ את ההבדל התוכני והסגנוני שבין הפיסקה הראשונה שמכילה ציווי וביצוע ומקבילה בסגנונה לפרשיות נוספות במקרא - לדוגמה: בראשית ו', יג-כב; שמות ז', א-ו ועוד, ובפרט שמות י"ב, א-כח - ובין הפיסקה השנייה המתארת דר-שיח אמוציונלי מצד הטמאים והיעתרות של משה לטענתם. עוד על מבנה הפיסקה הראשונה ראו: ש' שבל, **חוק וסיפורת בארבעה סיפורי שאילתות בתורה: וי' כד 23-10; במ' ט 14-1; טו 36-32; כז 1-11**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ו, עמ' 79-80.

2 ראו: שבל (לעיל, הערה 1) עמ' 87-88.

עוסקות בחוקים – ציווי וביצוע. לעומת זאת הפיסקה האמצעית מתארת דו-שיח בין הטמאים ומשה ואינה מכילה חוקים.

במאמר זה אבקש לדון בשאלה האם חוק הפסח הראשון במדבר ט' (פסוקים א-ה) אינו אלא הקדמה לחוק הפסח השני או שהוא מבטא התייחסות ייחודית לקורבן הפסח שאינה נמצאת בפרשת הפסח בספר שמות.³ לשם כך אבחן את פרשת הפסח בספר במדבר, אעמוד על מוטיבים ייחודיים המופיעים בה, אצביע על קשיים וחספוסים בפרשה זו ואשווה אותה לפרשת הפסח בספר שמות פרק י"ב.

3 הטענה שחוק הפסח הראשון נכתב כהקדמה לחוק הפסח השני, הוצעה בדרך כלל כפתרון לבעיה הכרונולוגית בספר במדבר: תאריך הציווי על חוק הפסח "בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּחֹדֶשׁ הָרְאשִׁי לְאֹמֶר" (פסוק א) אינו תואם את הסדר הכרונולוגי של המאורעות, שהרי ספר במדבר פותח בתאריך מאוחר "וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינַי בְּאֶהָל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּשָׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְאֹמֶר" (א', א). לרוב, הופעל על בעיה זו הכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה". ראו: ספרי במדבר פרשת בהעלותך פיסקא סד, מהד' כהנא עמ' 157; בבלי פסחים ו ע"ב; רש"י לפסוק א. גם רמב"ן שמציג בכמה מקומות בפירושו לתורה את גישתו שהתורה כתובה לפי סדר כרונולוגי, מודה שבמקרה כזה שהתאריכים מצוינים במפורש, אין מנוס משימוש בכלל "אין מוקדם ומאוחר בתורה". ראו רמב"ן לויקרא ט"ז, א-ב; במדבר ט"ז, א. וראו עוד: ' גוטליב, **יש סדר למקרא: חז"ל ופרשני ימי הביניים על מוקדם ומאוחר בתורה**, ירושלים-רמת גן תשס"ה, עמ' 22, 324-325. לתשובות שונות על השאלה מדוע נדחתה פרשת הפסח ממקומה ונכתבה שלא לפי הסדר הכרונולוגי של המאורעות, ראו: **אוצר מפרשי התורה** במדבר א, ירושלים תשפ"א, עמ' 266-265. בהקשר של מאמר זה ראויים לתשומת לב דברי רמב"ן בפירושו לפסוק א: "וטעם האיחור הזה היה, כי כאשר בא הספר הזה הרביעי להזכיר המצוות שנצטוו ישראל במדבר סיני לשעתם, רצה להשלים ענין אהל מועד ותקונו כל ימי המדבר... ואחרי כן שב להזכיר אזהרה שהזהיר אותם, שלא ישכחו מצות הפסח". ניתן להציע, כהוספה על דברי רמב"ן, שלאחר שהסתיים תיאור הקמת המשכן, חנוכתו והקדשת הלויים לעבודת המשכן, מן הראוי לציין את עשיית הפסח כקורבן הברית המתחדשת סביב המשכן. תודה לד"ר יואב ברזלי על הצעה זו.

לעומת זאת, יש שטענו כי פרשה זו נכתבה במקומה. בעיית התאריך המוקדם נפתרה לפי דעה זו באמצעות ההנחה שעיקרה של הפרשה הוא חוק הפסח השני. חוק הפסח הראשון הכתוב בפרשה ושאליו מתייחס התאריך המוקדם, אינו אלא הקדמה שנכתבה לצורך הזכרת הבעיה של האנשים הטמאים שלא יכלו לעשות את הפסח, בעיה שכתוצאה ממנה התחדש חוק הפסח השני. אם כן, מיקום הפרשה נקבע על פי עיקרה והוא חוק הפסח השני שנעשה בארבעה עשר לחודש השני. ראו: אברבנאל לבמדבר פרק ט'; ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 2, 137; י"צ מושקוביץ, **במדבר** (דעת מקרא), ירושלים תשמ"ח, עמ' צו-צז; ש' פלדמן, 'סדר וטעם בפסוקי התראת מכת בכורות ופרשת החודש', **מוריה** תלג-תלה, תשע"ט, עמ' תי-תיא. גם א' ארליך, **מקרא כפשוטו** א', ברלין 1899, עמ' 253, כותב בלי להתייחס לבעיית המיקום: "ובאמת אין צורך לדבור הזה כאן בשביל הפסח הקרב במועדו, ולא נזכר כי אם ליתן מקום לומר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם וגו', שמתוך המאורע ההוא נתגלגל הדבר ונתנו דיני פסח שני". דיון נוסף על הגישה הרואה בחוק הפסח הראשון הקדמה בלבד לחוק הפסח השני, ראו אצל שבל (לעיל, הערה 1), עמ' 101.

א. קשיים בפרשת הפסח בספר במדבר

הצורך בציווי לעשות את הפסח במדבר

השאלה הראשונה המתעוררת בקריאת פרשת הפסח בספר במדבר היא: מדוע יש צורך בציווי על הקרבת קורבן הפסח לאחר שבספר שמות נאמר ציווי על הקרבת הפסח לדורות? בשמות י"ב, כד נאמר: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחֹק לְךָ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם", ואם כן, הציווי שנאמר ב"במדבר סיני בשנה השנייה לצאתם מארץ מצרים" מיותר.

על שאלה זו עמדו כמה מפרשני ימי הביניים. רשב"ם לפסוק ב כתב על כך: "לפי שפסח מצרים לא נהג אלא יום אחד ולא היה כשאר קרבנות, עתה, כשנבנה המשכן, הוצרך לצות שיעשוהו כעיקר מצותו לדורות, ולא כפסח מצרים". לדבריו, עיקר הציווי נועד להבדיל בין חג הפסח שנהג במצרים יום אחד בלבד ואילו לדורות הוא מתפרש על שבעה ימים.⁴ לפיכך נצרך ציווי מיוחד להורות על שינוי זה בין חג הפסח שנהג במצרים ובין חג הפסח כפי שהוא עתיד לנהוג מעתה והלאה. דברי רשב"ם קשים, שכן בציווי זה לא נזכר כלל חג של שבעה ימים. אדרבה, אם נבקש לדייק מחוק זה בספר במדבר מה מספר הימים שיש לחגוג את הפסח, התשובה תהיה: יום אחד בלבד, כפסח מצרים ולא כפסח דורות. יתרה מכך, ההבדל בין פסח מצרים ופסח דורות איננו נוגע למצוות הקרבת קורבן הפסח ואכילתו הנוהגות בארבעה עשר בניסן בין הערביים (הקרבה) וליל חמישה עשר בניסן (אכילה), אלא למצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ; ואילו בחוק זה לא הוזכרו במפורש מצוות אכילת מצה ואיסור אכילת חמץ.⁵

אומנם ראב"ע לבמדבר ח', כו ורמב"ן לפסוק א העירו כי בפרשת הפסח בספר שמות ישנה הסתייגות מהקרבת הפסח לדורות, שמשמע ממנה שמצווה זו חלה בארץ ישראל בלבד. כך נאמר שם: "וְהָיָה כִּי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת" (שמות י"ב, כה), "וְהָיָה כִּי יִבְיָאָה ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי... וְעַבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בְּחַדְשׁ הַזֶּה"

4 בנוסף כותב רשב"ם שפסח מצרים "לא היה כשאר קרבנות". כוונתו שתומה וניתן היה לפרש שפסח מצרים שונה בזמן אכילתו משאר הקרבנות. אלא שרשב"ם מנגיד את פסח מצרים בפרט זה לפסח דורות, והרי בפרט זה של זמן אכילת הפסח אין שינוי בין פסח מצרים לפסח דורות. ייתכן שכוונת רשב"ם שבפסח מצרים לא הייתה הקטרה וזריקת דם על המזבח, בשונה מפסח דורות. אם כן, רשב"ם מציין שני הבדלים בין פסח מצרים לפסח דורות: פסח מצרים נהג יום אחד בלי חג שבעת ימים בשונה מפסח דורות שנצמד אליו חג שבעת ימים; ועוד, פסח מצרים לא הוקטר על המזבח ודמו לא נזרק על המשבח, בשונה מפסח דורות. ראו גם בספר **קדן שמואל** לר' שלמה זלמן אשכנזי, (פרנקפורט דאודר תפ"ז) דף נ ע"א שכתב אפשרויות נוספות בביאור דברי רשב"ם.

5 אם כי ייתכן שהם כלולים במשפט "כָּכָל חֻקְתָּיו וְכָכָל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ" (פסוק ג).

(שם י"ג, ה).⁶ אם כן, כל עוד לא באו אל הארץ אינם מצווים בהקרבת הפסח, לולי הציווי המפורש שנאמר כאן.⁷

על פי ביאור זה ניתן להבין את ההדגשה על המקום שבו נאמר ציווי זה: "במדבר סיני", שכן זוהי ההצדקה לקיומו של הציווי. אילו היו בני ישראל באים אל הארץ לא היה צורך בציווי זה, שהרי הציווי על הקרבת פסח לדורות נאמר כבר בשמות י"ב.

אך מעתה שומה עלינו להבין: מה נשתנה בין חוק הפסח שבספר שמות ובין חוק הפסח שבספר במדבר? מדוע בחוק הפסח שבספר שמות נקבע כי "העבדה הזאת" תתקיים ב"ארץ הכנעני" בלבד ואילו בספר במדבר מתברר לנו קיומו של ציווי על הקרבת קורבן הפסח טרם הגיעם אל הארץ?

נראה כי בשעה שנאמר הציווי על הפסח בספר שמות, לא היו אמורים בני ישראל לעשות פסח בהיותם בדרך לארץ כנען, אלא לאחר הגיעם אליה בלבד. בתקופה שבין יציאת מצרים ובין ה"שְׁנָה הַשְּׁנִיָּה לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן", השתנה מצבו של העם והוא נדרש לעשות את הפסח במדבר, אף שטרם הגיע לארץ כנען. על האירוע ששינה את מצבו של העם ועל משמעות שינוי זה, אעמוד להלן.

על פי עיקרון זה שעשיית הפסח במדבר הייתה חידוש שלא היה ידוע קודם לכן, ניתן להבין את ההדגשה – המיותרת לכאורה – של מקום עשיית הפסח בתיאור הביצוע: "וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים בְּמִדְבַּר סִינִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה בְּיַד יְשׁוּעָה בֶּן־נֹון" (פסוק ה). ציון המקום "בְּמִדְבַּר סִינִי" מיותר, שהרי ברור לקורא שבני ישראל

6 כך גם למדו חז"ל: "דתנא דבי ר' ישמעאל: הואיל ונאמרו ביאות בתורה סתם, ופרט לך הכתוב באחד מהן לאחר ירושה וישיבה, אף כל לאחר ירושה וישיבה" (קידושין לז ע"ב). במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 39, נכתבה הלכה זו ביחס לעשיית הפסח, אך בקצרה: "והיה כי תבאו אל הארץ. תלה הכתוב לעבודה זו מביאתן לארץ ולהלן". וכן פירש ראב"ע בפירושו הקצר לשמות י"ג, ה: "כי הנה מועד הפסח תלוי בבוא אל הארץ. והטעם, כי אנשי המדבר לא צוו לשמור המועדים".

7 לדברי רמב"ן אין שוני מהותי בין מצוות הפסח בספר שמות למצוות הפסח בספר במדבר, ואם כן יש לשאול: מדוע נצטוו עתה להקריב קורבן פסח, קודם שבאו לארץ? על כך משיב רמב"ן: "ועכשו רצה הקדוש ברוך הוא וצוה שיעשו אותו, כדי שתהיה זכר גאולתם והנסים שנעשו להם ולאבותיהם נעתק להם מן האבות הרואים (ע"פ במדבר י"ד, כב) לבניהם, ובניהם לבניהם, ובניהם לדור אחר (ע"פ יואל א', ג). והנה אמר תחלה "והיה כי תבאו אל הארץ..." (שמות י"ב, כה) – לומר שאין מצוה זו נוהגת בחוצה לארץ לדורות, ועכשו צוה שינהגו בה במדבר". לא ברור מדבריו מה נשתנה בין הציווי במצרים שהגביל את מצוות הפסח לארץ ישראל ובין הציווי בספר במדבר שראה ערך בהקרבת הפסח גם במדבר. ייתכן שעל פי התוכנית המקורית בני ישראל היו אמורים להיכנס לארץ כנען לפני החודש הראשון בשנה השנית ולעשות את הפסח בארץ, כפי שמציע מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' צז. וראו גם: הרב י"מ דביר, **פירוש הרמב"ן על התורה עם ביאור בית היין**, ירושלים תשס"א-תשס"ה, במדבר, עמ' סא. ראב"ע אינו מסביר את פשר השינוי בין הציווי בשמות לציווי במדבר אך הוא כותב בפירושו הארוך לשמות י"ב, כה: "שחיתת הפסח תלויה בארץ. ואל יקשה עליך פסח הר סיני, כי מצוה עליונה היתה".

שוהים במדבר סיני, כפי שגם צוין בפסוק א' "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּמִדְבַר סִינִי". ניתן לשער כי ציון המקום בא להדגיש את החידוש שבעשיית הפסח במדבר סיני, מחוץ לארץ כנען.⁸

התעלמות חוק הפסח בספר במדבר מזיכרון יציאת מצרים

יש להבחין בהתעלמות הפרשה מזיכרון יציאת מצרים והאירועים שקדמו לה. זאת בניגוד לחוק הפסח בספר שמות שעמד במפורש על הקשר בין עשיית הפסח ובין המאורע ההיסטורי שאירע במצרים בליל ט"ו בניסן:

וְהָיָה כִּי תֵבֵאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֶּן ה' לְכֶם כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר וְשִׁמְרֶתֶם אֶת הָעֶבְדָּה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֶבְדָּה הַזֹּאת לָכֶם. וְאָמַרְתֶּם זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינוּ הִצִּיל.⁹

התעלמות זו עשויה להתפרש כניסיון ליצוק תוכן חדש לעשיית הפסח. לא רק כזיכרון להצלת ישראל במצרים. לו היה הפסח העשוי במדבר בעל תוכן זהה לפסח שנעשה במצרים ושעתיד להיעשות בארץ כנען, היה מן הראוי להזכיר את המאורעות שלזכרם יש לעשות את הפסח. אך אם נפרש שלפסח שנעשה במדבר הייתה משמעות שונה, נוכל להבין את ההתעלמות כחלק מן המגמה להציג את הפסח באור אחר, שונה מזה שהיה מוכר לנו עד עתה.

8 בנוסף לשאלה על הצורך בציווי, יש לעמוד על סגנון הציווי "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ" (פסוק ב) החסר בתחילתו את הלשון השכיחה "דבר אל בני ישראל". על הערה זו עמדו כמה מן החוקרים והציעו פתרונות בסגנון ביקורתי על ידי הוספת מילים. לדוגמה, ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 137, כותב כי "אפשר שמשהו נשמט מנוסח המסורה ואפשר שהכתוב נפגם באופן אחר". מילגרם ואבישור (לעיל, הערה 1), עמ' 62, מציעים הצעה קונקרטיית יותר: "... זו תהיה צורתו הסופית של הפסוק: 'וידבר ה' אל משה... לאמר: דבר אל בני ישראל ויעשו את הפסח במועדו...'. לעומתם, ר"י אבן כספי לפסוקים א-ג ראה בפסוק ב כולו מעין כותרת לציווי המציינת את תכליתו, כאשר הציווי עצמו הוא פסוק ג לבדו. ראו גם: מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' צז-צח; ופירוש מקורי אצל: ארליך (לעיל, הערה 3), עמ' 253.

9 בעל **אור החיים** לפסוק א העיר גם הוא על הלשון החסרה והציע כי דיבור זה לא היה ציווי אלא מתן רשות לעשיית הפסח לאחר חטא העגל. ייתכן שאפשר להשתמש בפתרון זה בצורה עדינה יותר: המשפט "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַפֶּסַח בְּמוֹעֲדוֹ" הוא אכן תחילת הציווי, אלא שהוא כתוב בצורה חסרה ומקוטעת כדי לרמזו שבציווי זה כלול גם מתן רשות לעשות את הפסח, שהרי התוכנית המקורית הייתה שהפסח לא ייעשה טרם שהעם יבוא אל ארץ כנען והיה צורך בהרשאה מיוחדת כדי להתיר את עשיית הפסח במדבר. באמצעות החסרת מטבע הלשון הקלאסי "דבר אל בני ישראל" רומז הכתוב שאין מדובר בציווי רגיל. שמות י"ב, כה-כו. הקשר בין עשיית הפסח לדורות ובין המאורע ההיסטורי שאירע במצרים בליל ט"ו בניסן עולה גם מהאמור שם שם, יד: "וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וְחֻגְתֶּם אֹתוֹ חֹג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ". כך גם מובן משמעו של הפסח בדרך כלל, לדוגמה אצל י"ש ליכט, ערך 'פסח', **אנציקלופדיה מקראית** ו, ירושלים תשמ"א, טור 514: "הפסח הוא הקרבן שעשו בני ישראל בצאתם ממצרים ושנצטוו לעשותו מדי שנה בשנה, כזכר למאורע זה, בלילה שבין הארבעה עשר לחמישה עשר בניסן".

תלונת הטמאים המוצדקת על ידי הכינוי "קרבן ה"

בפיסקה השנייה של פרשת הפסח אנו קוראים את תלונת האנשים שהיו טמאים "וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא" (פסוק ו).¹⁰ אנשים אלו באו וטענו לפני משה¹¹ את הדברים הבאים: "אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְּרִיב אֶת קֶרְבֶּן ה' בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (פסוק ז). מתוך הדברים עולה בבירור כי החוק האוסר על טמאים להשתתף באכילת הזבח היה מוכר.¹² טענתם של הטמאים מבוססת על חשיבות הפסח, חשיבות הבאה לידי ביטוי גם בכינוי אותו הם מעניקים לזבח הפסח "קֶרְבֶּן ה'". כינוי זה מופיע בפרשה זו לראשונה, ולמעשה מופיע ביחס לפסח בפרשה זו בלבד מתוך כל אזכורי הפסח במקרא.¹³

מטענת הטמאים משתמע כי אי-השתתפות בעשיית הפסח במועדו עלולה להוציא אותם – בעיני עצמם או בעיני זולתם – מכלל "בני ישראל".¹⁴ תפיסה זו מובנת כאשר הפסח הוא "קרבן ה'", ובלשונו של הרב מרדכי ברויאר: "שונה אפוא קרבן הפסח משאר כל הקרבנות הקרבים בבית המקדש. שכל הקרבנות מבטאים הכרה או הרגשה הנובעת מן הקשר שבין

10 לזיהויים שונים של הטמאים, ראו: ספרי במדבר פרשת בהעלותך פיסקא סח, מהד' כהנא עמ' 162; סוכה כה ע"א-ע"ב. סיכום הדעות השונות בספרות חז"ל ובפרשנות המסורתית ראו אצל: הרב י' קופרמן, **נתעלמה ממנו הלכה: ההלכות שנתעלמו ממש רבנו**, ירושלים תשס"ח, עמ' יז-כג.

11 בפסוק ו מתוארת קריבתם של הטמאים "לְפָנֵי מֹשֶׁה וְלְפָנֵי אֶהְרֹן" והיה מקום להבין שתלונתם הופנתה גם כלפי אהרן, אך בפסוק ז כתוב "וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הַהֵמָּה אֵלָיו", ונראה שדיברו אל החשוב והבולט שבין משה ואהרן, הלוא הוא משה. כך נקט ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 138, בפשטות. וראו **משך חכמה** לפסוק זה. ראו: ויקרא ז', כ-כא. ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 131, כותב על כך: "מובן מאליו הוא (בישראל של תקופת המקרא ובהרבה חברות אחרות) שאין הטמא יכול להשתתף בזבח". אומנם חזקוני לפסוק ז פירש את טענת הטמאים כמבוססת על אי-הכרת החוק האוסר על טמאים להשתתף בעשיית הפסח: "למה אין אנו רשאים לאכול קדשים בטומאה הרי אשתקד אכלנו הפסח במצרים אפילו בטומאה והטעם שעדיין לא הוזהרו".

13 בפרשת הפסח בספר שמות נכתב הביטוי "פסח הוא לה" (שמות י"ב, יא; כז) וכן "פסח לה". ביטויים אלו שונים מהכינוי "קרבן ה'". ל' השימוש המופיעה לפני שם ה' מציבה את ה' כיעד של הפסח, הפסח מיועד אל ה', אך אין זה כינוי של הפסח עצמו. כמו כן יש להעיר מהביטוי "קרבן אלהיכם" (ויקרא כ"ג, יד) המופיע ביחס למנחת העומר. תודה לחננאל נידרלנד על הפניית תשומת-הלב לביטויים אלו. הביטוי "קרבן ה'" מופיע פעם נוספת בקשר לשלל של מלחמת מדין: "וַיִּקְרַב אֶת קֶרְבֶּן ה' אִישׁ אֶשֶׁר מִצָּא כְּלִי זָהָב אֲצַעְדָּה וְצִמְדֵי טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לְפָנֵי ה'" (במדבר ל"א, ג). מופע זה זוקק דיון לעצמו. ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 138, איננו מסכים להדגשת מועד עשיית הפסח בתלונת הטמאים: "התלונה האמתית של האנשים היתה, שלא יוכלו לעשות את הפסח בכלל; עצם הזכות להביא קרבן זה היא שחסרה להם". מתוך בעיה זו הוא מערער על הדיוק בניסוח תלונת הטמאים. לדעתי, הדגשת מועד עשיית הפסח יחד עם כל העם היא לזו טענתם של הטמאים. על כך שדרישתם של הטמאים מלמדת כי עשיית הפסח קובעת את זהותם של עושייו כחלק מעם ישראל, עמד ג' אלדד, 'למה ניגרע? – בין פסח שני לבנות צלפחד', **מגדים** נד, תשע"ג, עמ' 77.

ישראל לבין ה'; ואילו הפסח מבטא את עיצומו של הקשר הזה.¹⁵ לאור חשיבות זו אין הטמאים יכולים להרשות לעצמם שלא להיות שותפים בהקרבת הפסח "בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". מעתה מובנת תלונת הטמאים. אם הפסח היה בעל משמעות דומה לקורבן אחר מקורבנות הציבור או היחיד, היו הטמאים יכולים לוותר על ההשתתפות בו; אך כאשר מדובר בקורבן בעל חשיבות כה רבה, "קרבן ה'", אין הם מוכנים לוותר על ההשתתפות בעשיית הקורבן והם באים וטוענים לפני משה: "לָמָּה נִגְרַע".¹⁶

ניתן להוסיף ולומר כי אזכור הכינוי "קרבן ה'" בתלונת הטמאים בא להצדיק את תלונתם. על פניו, ניתן היה לדחות את דבריהם בטענת אונס – "אונס רחמנא פטריה".¹⁷ אך משה איננו דוחה את דבריהם אלא רואה אותם כצודקים. משום כך הוא מצפה לתגובה-ציווי מאת ה' ואומר לטמאים: "עֲמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מֶה יִצְנֶה ה' לְכֶם" (פסוק ח). אפשר שהצדקת התלונה מבוססת על תפיסת הפסח כ"קרבן ה'" – קורבן שבן ישראל איננו יכול שלא להיות שותף בעשייתו. אם כן – טוענים הטמאים ומקבל משה את טענתם – לא נותרה ברירה אלא לאפשר בדרך כלשהי את ההשתתפות בעשיית הפסח על אף הטומאה.

תגובת ה' לתלונת הטמאים: דחיית הבקשה ומתן הזדמנות שנייה

לאחר תשובת משה לאנשים הטמאים "עֲמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מֶה יִצְנֶה ה' לְכֶם" (פסוק ח), אכן מגיב ה' בדיבור חדש אל משה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לְנַפְשׁוֹ אוֹ בְּדַרְךְ רַחֲקָה לְכֶם אוֹ לְדַרְתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶסַח לָהּ. בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעֲרֵבִים יַעֲשׂוּ אֹתוֹ" (פסוקים י-יא). במבט ראשון ניתן לחשוב כי הטמאים קיבלו את מבוקשם: ניתנה להם הזדמנות לעשות את הפסח על אף טומאתם. אך בחינה מדוקדקת יותר של תלונת הטמאים ושל תגובת ה' מעלה כי הטמאים לא קיבלו את מבוקשם אלא להיפך, בקשתם נדחתה!

15 הרב מ' ברויאר, **פרקי מועדות**, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 105. מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' ק, מציע הסברים אחרים לטענת "למה נגרע": "אפשר שחששו מענש על שלא יקִימו מצַת קרבן פסח. אולי כבר היה ידוע שהענש למי שלא קִים מצוה זו הוא כרת, אבל עדיין לא למדו להבחין בין מזיד לשוגג ואנוס בענין זה, עד שבא הכתוב (לקמן פסוק י וכן יג) והבהיר להם את הדינים. ואפשר עוד שפשוט לא רצו להיות במעמד נחות משאר בני ישראל". ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 138, פירש את התלונה "לָמָּה נִגְרַע" באופן הבא: "נהיה חסרים. [...] נרגיש כאנשים פחותי כבוד, כמנודים בגלל אשמה כל שהיא". הסברו הראשון של מושקוביץ דחוק, שהרי עונש הכרת עדיין לא נאמר, ואין סיבה להניח שהוא היה ידוע להם בשלב זה. הסברו השני כמו גם הסברו של ליכט אפשריים, אך ראו להלן את ההקבלה בין תלונת הטמאים לתגובת ה', שממנה עולה כי טענת "למה נגרע" משמעותה יציאה מכלל ישראל.

16 שמעון הקשר (מובא אצל: ח' כהן, **משה כמתווך בין אל לאדם**, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 166-167) טוען כי קיים קשר בין קורבן הפסח ובין המפקד לצורך חלוקת הנחלות בארץ, ומסביר לפי זה כי הטמאים שהתלוננו על 'גרעתם' מעשיית הפסח, טענו כי אי השתתפותם בפסח תמנע מהם לקבל נחלה. עבודה זרה נד ע"א.

הטמאים ביקשו לעשות את הפסח "בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (פסוק ט). משמעות בקשה זו היא עשיית הפסח יחד עם שאר בני ישראל במועד הקבוע: ארבעה עשר לחודש הראשון.¹⁸ הבנה זו נתמכת בהשוואה בין הצו "בְּאֶרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בְּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעֲרִבִים תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמַעַדוֹ" (פסוק ג) ובין בקשת הטמאים להשתתף בעשיית הפסח "בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (פסוק ט). כלומר, הטמאים הדגישו כי הם מבקשים לעשות את הפסח במועד הקבוע שהוזכר בציווי.¹⁹ תגובה חיובית לבקשה זו משמעה אישור עשיית הפסח במועדו - בארבעה עשר לחודש הראשון - גם עבור הטמאים. אך אישור כזה לא ניתן. למעשה הציווי על עשיית פסח שני בארבעה עשר לחודש השני - לא "בְּמַעַדוֹ" ולא "בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" - אישר את מה שהניחו הטמאים כהנחה מוסכמת: אין אפשרות לעשות את הפסח בטומאה. כתחליף לפסח שבעשייתו לא היו הטמאים רשאים להשתתף ניתן הציווי על עשיית פסח שני.²⁰ עם זאת, אי אפשר להפריז בגודל החידוש שבתגובה זו, "חֲדוּשׁ שְׂאִין כְּמוֹהוּ בְּכָל הַתּוֹרָה".²¹ מצוות הפסח היא המצווה היחידה בתורה שיש לה זמן קבוע ונקבע לה גם מועד חילופי.²²

- 18 על אפשרויות שונות לעשיית הפסח בארבעה עשר לחודש הראשון על אף טומאתם של העושים, ראו: **אוצר מפרשי התורה** (לעיל, הערה 3), עמ' 274-275. וראו גם: מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' צט.
- 19 לדברי מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' ק, אפשר שהטמאים רמזו בתלונתם על כך שהם אינם רוצים בפתרון של דחיית הפסח למועד אחר. לדעתי לא סביר שהטמאים או אדם אחר העלו על דעתם אפשרות של דחיית הפסח למועד אחר, שהרי מועד עשיית הפסח הוא דווקא במועד שבו נעשה במצרים. וראו להלן בסמוך.
- 20 ראו תיאור בקשתם הדחופה של הטמאים ותשובת הסירוב אצל: אלדד (לעיל, הערה 14), עמ' 81-82.
- 21 ארליך (לעיל, הערה 3), עמ' 254. S. Chavel, 'The Second Passover, Pilgrimage, and the Centralized Cult', *Harvard Theological Review*, 102,1 (2009), p. 2 מצייין כי מדובר בחידוש יחידי לא רק בתנ"ך אלא גם בחוקי המזרח הקדום.
- 22 ראו: הרב ברויאר (לעיל, הערה 15), עמ' 105. אומנם המקרה של שאלה המופנית מן העם אל משה ומשה אינו יודע להשיב ופונה אל ה', וה' מוסיף פרט לחוק או משנה אותו - איננו מקרה יחידי. מבנה זה מופיע ארבע פעמים בתורה: המקלל - ויקרא כ"ד, י-יד; פסח שני; המקושש - במדבר ט"ו, לב-לו; ובנות צלפחד - שם כ"ז, א-יא. ראו: מילגרום ואבישור (לעיל, הערה 1), עמ' 168, שעמדו על המבנה הזהה של ארבעה מקרים אלו. פילון האלכסנדרוני בספרו "על חיי משה", קיבץ את ארבעת הסיפורים הללו יחד. ראו: ס' דניאל-נטף (עורכת), **כתבי פילון: כתבים** א', ירושלים תשמ"ו, עמ' 203-212. כך גם בתרגום המיוחס ליונתן לויקרא כ"ד, יב: "דין הוא חד מן ארבעתי דינין די עלו קדם משה נבייא ודן יתהון על פום מימרא דלעיל" [= "זה הוא אחד מן ארבעה דינים אשר עלו לפני משה הנביא ודן אותם על פי מאמרו של מעלה" (כתר יונתן שם)]. י' זימרון, **'זישמע בקולם': על שינוי דעת האל בעקבות בקשת האדם**, עבודת גמר לקראת התואר מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 127, מוסיפה שקיים גם דמיון רעיוני בין ארבעה מקרים אלו, בכך שהם מדגישים את מקומה של יוזמת האדם בדין האלוהי. וראו עוד: הרב קופרמן (לעיל, הערה 10), עמ' רסא-רצח, שמוסיף למקרים אלו את מעשה זמרי (במדבר כ"ד, כה-כ"ה, ט); ואצל J. Weingreen, 'The Case of the Daughters of Zelophchad', *VT* 16 (1966), pp. 19-41 שראה בארבעה מקרים אלו דגם המלמד על חוקים נוספים. להשוואה והבדלה בין פרשת הפסח

משמעות הדבר היא שאף שבקשתם של הטמאים להקריב את הפסח "בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (פסוק ז) לא נענתה בחיוב, טענתם "לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְּרִיב אֶת קַרְבְּנִי הַזֶּה" (שם) נתקבלה כצודקת. היות שלא ראוי שמי שהיה טמא ונמנע בשל כך מעשיית הפסח במועדו, ייגרע מהקרבת קורבן ה', ניתנה לטמא הזדמנות נוספת לעשות פסח.²³

לאור דברינו לעיל על חשיבות הפסח ותפיסתו כ"קרבן ה'" ניתן להבין הלכה חריגה זו. אדם שאיננו שותף לעשיית הפסח "קרבן ה'", נגרע מתוך בני ישראל.²⁴ אם כן, כאשר אדם זה נמנע מעשיית הפסח מחמת אונס טומאה, אך מתבקש לאפשר לו שלא לשאת בתוצאה קשה זו. מתן האפשרות לעשיית פסח בתאריך חילופי, ארבעה עשר לחודש השני, יש בה עשיית צדק עם מי שלא השתתף בעשיית הפסח מחמת אונס.

מאידך, אם נראה את הפסח כמעשה שתוכנו הוא בעיקר ציון וזיכרון של יציאת מצרים, קשה להבין כיצד ניתן לדחות את עשיית הפסח לתאריך אחר. הלוא זיכרון יציאת מצרים מתעורר דווקא על ידי עשיית הפסח באותו מועד שהפסח נעשה במצרים ואכילתו באותו ערב שהפסח נאכל במצרים, הוא ליל היציאה.²⁵ תלישת הפסח מן המועד הקבוע בארבעה עשר לחודש הראשון ועשייתו בארבעה עשר לחודש השני, מסמלת את ניתוקו של הפסח מן הזיכרון ההיסטורי של יציאת מצרים.²⁶

לעיל הערנו על התעלמות חוק הפסח שבספר במדבר מזיכרון יציאת מצרים. עתה מתברר כי לא רק שיציאת מצרים אינה נזכרת בפרשה, אלא אף הפסח יכול להיעשות במועד אחר, במנותק מן המועד ההיסטורי שבו התרחשו האירועים במצרים: עשיית הפסח, אכילתו והיציאה ממצרים.

"בדרך רחקה" – עשיית הפסח במקדש

בתגובת ה' לטענת הטמאים נוסף פרט שאיננו נובע מטענתם, מקרה נוסף של אדם המנוע בעל כורחו מעשיית הפסח: "או בדרך רחקה". כלומר, אדם שנמצא במועד עשיית הפסח במרחק

ובין מקרה בנות צלפחד, ראו: אלדד (לעיל, הערה 14), עמ' 75–83.
23 בביאור טעמו של חידוש זה, ראו: **ספר החינוך** מצווה שפ. להלן אבקש להציע הסבר שונה מזה של בעל ספר החינוך.

24 כפי שנאמר במפורש בהמשך הפרשה: "וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טְהוֹר וּבְדָרְךָ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיךָ כִּי קַרְבְּנֵי ה' לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ" (פסוק יג). וראו עוד להלן.

25 ראו: B.A. Levine, *Numbers 1–20 (AB)*, Doubleday 1993, p. 295. זימון (לעיל, הערה 22), עמ' 127, מפנה את תשומת הלב לריבוי הביטויים הנקשרים לשדה הסמנטי של הזמן בפסוקים א–ה: "במועדו" (פסוקים ב, ג), חזרה על תאריך הפסח בפירוט הכולל שנה, חודש, יום ושעה ביום (פסוקים ג, ה).

26 מאידך, בפרטי החוק של פסח שני נאמר "עַל מִצּוֹת וּמִרְיָם יֵאָכְלֶהוּ" (פסוק יא). אם נסתמך על הפרשנות המקובלת למצוות מצה ומרור הנאכלים עם הפסח, כפי שהיא מתבארת במשנה פסחים פ"מ"ה: "מרורים על שם שמררו המצריים את חיי אבותינו במצרים. מצה על שם שנגאלו", הרי שגם בפסח שני יש לאכול את הפסח בצורה שבאה להזכיר את השעבוד במצרים ואת הגאולה.

ממקום העשייה ומשום כך איננו יכול להשתתף בה, יכול גם הוא לעשות את הפסח בארבעה עשר לחודש השני.²⁷

מתוספת זו אנו למדים כי יש לעשות את הפסח במקום מסוים. זהו חוק מחודש שאיננו מוכר לנו מפרשת הפסח בשמות י"ב, שם ההוראה הייתה לעשות את הפסח בבתים: "וְלִקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוֹזוֹת וְעַל הַמְּשְׁקוֹף עַל הַבְּתִיִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בַּהֵם" (שם שם, ז). בציווי האמור שם על עשיית פסח דורות (שם שם, כד-כז) לא נזכר מקום עשיית הפסח, ובפשטות הכוונה היא שגם לדורות יש לעשות את הפסח בבתים; ובעיקר, כך נראה בפשטות מדברי הכתוב ביחס לפסח דורות: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדְּבָר הַזֶּה לְחַק לָךְ וּלְבְנֶיךָ עַד עוֹלָם" (שם שם, כד).²⁸ החוק המורה על עשיית הפסח במקדש נודע רק בספר דברים, שם נאמר: "וְזָבַחְתָּ פֶסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ צֹאן וּבָקָר בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם" (דברים ט"ז, ב). לא זו בלבד אלא שנאמר שם אף איסור מפורש לעשות את הפסח מחוץ למקדש: "לֹא תוּכַל לְזַבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ" (שם שם, ה).²⁹

השאלה העולה מהתוספת "או בדרך רחקה", היא האם הכוונה לדרך רחוקה מהמקדש המרכזי, כפי שנתפרש החוק בספרות חז"ל;³⁰ או שהכוונה לדרך רחוקה ממקום עשיית הפסח המוגבל מסיבה לא ידועה למקום ספציפי. לדעתי, סביר יותר לפרש "בדרך רחקה" מהמקדש,

27 לסקירת המחקר אודות יחסה של תוספת זו לחוק ולסיפור שלפניה, ראו: שבל (לעיל, הערה 1), עמ' 89-91. 28 הבנה זו בפירוש הכתוב נמצאת כבר בדברי אבן עזרא על אתר: "אלו היו המצות לפי הנראה לנו, יורה זה הכתוב כי לעולם צוה השם לקחת אגודת אזור. רק קדמונינו העתיקו כי 'ושמרתם את הדבר הזה' על מצות 'ושחטו הפסח'". וראו רמב"ן שם שמתפלמס כנגד ביאור זה.

29 איסור זה תואם את גישת ספר דברים ביחס לשאלת ריכוז הפולחן. ראו: מ"ד קאסוטו, ערך 'דברים', **אנציקלופדיה מקראית** ב, ירושלים תשל"ח, טור 609; מ' וינפלד (עורך), **דברים** (עולם התנ"ך), תל אביב 2002, עמ' 20, 111-112; א' רופא, **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 1-9. הסתירה בין שמות ודברים ביחס למקום עשיית הפסח נידונה רבות במחקר. ראו: ש"א ליונטס, **מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה**, ירושלים תשמ"ז, עמ' 90; רופא (שם) עמ' 40-42. סקירה של פתרונות מעולמה של תורה לסתירה זו ודיון בהם, ראו אצל: ח' כהן, 'מה בין הפסח בשמות לפסח שבדברים?', **אקדמות** כו, תשע"א, עמ' 41-56.

30 ספרי במדבר פרשת בהעלותך פיסקא טט, מהד' כהנא עמ' 165; משנה פסחים פ"ט מ"ב. וכך גם במחקר, ראו: לוי (לעיל, הערה 25), עמ' 293.

כדעת מדרש ההלכה.³¹ אלא שאם כן יש להשיב על השאלה בנוסח הבא: מדוע שונה החוק משמות לבמדבר?³² בהמשך אציע מענה גם לשאלה זו.

עונש הכרת לנמנע מהקרבת "קרבת ה"

בהמשכה של תגובת ה' לתלונת הטמאים, נאמר חידוש נוסף שקשור לתוכן הספציפי של קורבן הפסח כפי שהוא בא לידי ביטוי בפרשה זו: עונש כרת לנמנע מעשיית הפסח:³³

וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבִדְרֹךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמֵּי הָאֵלֹהִים כִּי קִרְבָּן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמַעַדוֹ חֲטָאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא.³⁴

מעניין לגלות כי בפרשת הפסח הראשונה והנרחבת, בשמות י"ב, לא נאמר כל עונש למי שנמנע מעשיית הפסח.³⁵ אך אם נתבונן בטעמו של עונש הכרת האמור במדבר ט' נראה כי עונש זה

31 ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 139, כותב: "או בדרך רחקה" ממושבות ישראל, שיוכל לעשות את הפסח כאורח; ונראה לי שבדרך רחוקה מביתו של אדם הכתוב מדבר, כיוון שלא יוכל לעשות את הפסח אצל זרים". אך מניין לנו שאין אדם יכול לעשות את הפסח אצל זרים? במקום אחר מגלה ליכט (לעיל, הערה 9), טור 519, כי חוק זה נלמד מפרשה זו: "לכאורה נראה מזה שבעל החוק סבור שאפשר לעשות את הפסח רק במקדש מרכזי אחד... אולם כיון שהכתוב בס' במדבר מסתמך בכל פרטיו על חוקת הפסח שבס' שמות אין להסיק מסקנה זו; ויש לפרש כי הכוונה למי שהיה רחוק מביתו. מכאן שאין אדם יכול לעשות את הפסח בחבורתם של זרים". [וראו גם כהן (לעיל, הערה 29), עמ' 53; ליכט (לעיל, הערה 1), עמ' 133]. לפנינו אפוא מעין 'פרדוקס הביצה והתרנגולת': הפרשה מתפרשת באופן מחודש על פי חוק לא מוכר שהוא עצמו נלמד מהפירוש המחודש לפרשה זו.

32 ניתן להציע פתרון פשוט לשינוי זה: בפסח מצרים לא היה לבני ישראל מקדש מרכזי ולכן הפסח נעשה בבתי. גם הציווי על פסח דורות שנאמר בשמות י"ב לא התחשב בציווי העתידי על הקמת המשכן ונאמר לפי התנאים שהיו מוכרים ומובנים לישראל במצרים. לעומת זאת, פרשת הפסח בספר במדבר נאמרה לאחר הקמת המשכן ולפיכך היה מובן מאליו שהפסח ייעשה במקום שבו נעשים שאר הזבחים והקורבנות: באוהל מועד. ראו דברים דומים אצל רד"צ הופמן, **ראיות מכריעות נגד ולהויזן**, תרגום: א' בארישנסקי, ירושלים תרפ"ח, עמ' ו, ו, הקושר בין השינוי במקום עשיית הפסח להקמת אוהל מועד [דבריו יובאו להלן הערה 35]. לפי פתרון זה, התוספת "או בדרך רחקה" נובעת משינוי בתנאים המכתיב שינוי במקום ההקרבה. אך אין זה פתרון מושלם, שכן הפסח במדבר מושווה בצורה מפורשת לפסח המוכר לבני ישראל מן השנה שעברה, הוא הפסח שעליו נצטוו בספר שמות: "כָּכֹל חֻקְתִּיו וְכָכֹל מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ" (פסוק ג). לנוכח השוואה זו, ניתן לצפות שינוי כה משמעותי בהלכות הפסח ייאמר במפורש.

33 לסיכום הדעות במדרשי חז"ל ובפרשנות המסורתית ביחס לעונש הכרת, ראו: "כרת; מיתה בידי שמים", **אנציקלופדיה תלמודית** לב, ירושלים תשע"ד, טורים שעג-ת. לדעות במחקר אודות משמעותו של עונש הכרת, ראו: ש' ליונשטם, ערך 'כרת', **אנציקלופדיה מקראית** ד, ירושלים תשכ"ג, טורים 330-331.

34 פסוק יג.

35 עונש הכרת האמור שם הינו לאוכל חמץ ולא לנמנע מעשיית הפסח: "כִּי כָּל אֹכֵל חֶמֶץ וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל מִיּוֹם הַרְאֵשׁוֹן עַד יוֹם הַשְּׁבִיעִי" (שמות י"ב, טו). רד"צ הופמן (לעיל, הערה 32), עמ' ו, תולה את חידוש עונש הכרת בפרשה זו, בשינוי שחל במקום עשיית הפסח. לדבריו, בספר שמות נצטוו ישראל

מתאים להיכתב כאן והוא קשור בקשר הדוק לטענת הטמאים ולפתרון שניתן להם. הטעם לעונש הכרת הוא "כִּי קָרְבַּן ה' לֹא הֶקְרִיב בְּמַעַדוֹ". כלומר, לא ההימנעות מעשיית 'פסח' היא הסיבה לכריתת הנפש מעמיה, אלא ההימנעות מהקרבת "קרבן ה'". כפי שהטמאים ביארו בתלונתם, קיימת חשיבות מיוחדת לעשיית הפסח בעקבות הגדרתו כ"קרבן ה'"; מאותה סיבה, ניתנה הזדמנות שנייה למי שנאנס ולא יכול היה להשתתף בעשיית הפסח במועדו; ומאותה סיבה מתחייב האדם שלא עשה את הפסח – בעונש כרת.

למעשה, עונש הכרת שהתחדש בציווי על פסח שני, נרמז כבר בתלונת הטמאים, כפי שניתן לראות בהשוואה הבאה:

תלונת הטמאים	עונש הכרת
אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הֶקְרִיב אֶת קָרְבַּן ה' בְּמַעַדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבִדְרֹךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּי כִּי קָרְבַּן ה' לֹא הֶקְרִיב בְּמַעַדוֹ חֲטָאוֹ יִשְׂאֵה הָאִישׁ הַהוּא

כפי שהטמאים טענו כי העובדה שלא יקריבו את קורבן ה' במועדו, מפאת היותם "טמאים לנפש אדם", תגרום להם 'להיגרע'; כך עונש הכרת ל"איש אשר הוא טהור" אשר לא הקריב את קורבן ה' במועדו, יגרום לנפשו להיכרת מעם ישראל.

על פי הקבלה זו, ניתן להציע כי טענת הטמאים "למה נגרע" אין משמעותה רק גירעון כלשהו שיהיה לאותם אנשים שלא יקריבו את קורבן ה'. ייתכן שמשמעות טענתם היא שבאי־הקרבת קורבן ה' הם נכרתים בעל כורחם מעם ישראל.³⁶ הגירעון הוא איפה בלתי ניתן להכלה, וההזדמנות השנייה לעשיית הפסח בחודש השני יש בה משום עשיית צדק עם אנשים אלו שביקשו לעשות את הפסח אך נאנסו בטומאתם.

אם נמשיך בקו מחשבה זה, נוכל לראות את עונש הכרת כאישור אלוהי של דברי הטמאים: אכן, יש צדק בדבריהם כי הימנעות מהקרבת קורבן ה' גורעת וכורתת את הנפש מעם ישראל.³⁷ אם כן, ניתן לומר כי התגובה האלוהית לתלונת הטמאים מורכבת ויש לשרטטה בדרך הבאה:

לעשות את הפסח – לדורות – בבתיהם, אולם לאחר הקמת אוהל מועד נאסרה הקרבת קורבנות שלא בחצר אוהל מועד, וממילא הועתקה עשיית הפסח מהבתים אל חצר אוהל מועד. היות וכך, השתנה אופיו של הפסח מזבח ביתי־משפחתי לקורבן לאומי הנעשה במקדש המרכזי ולכן התחדש עונש הכרת לנמנע מעשיית הפסח.

³⁶ על הקבלה זו ומשמעותה עמד גם שבל (לעיל, הערה 1), עמ' 128. בשונה מדברי מושקוביץ (לעיל, הערה 3), עמ' ק, אין כוונתי שהטמאים ידעו על עונש הכרת למי שנמנע מעשיית הפסח (ראו לעיל, הערה 15), אלא שהבינו את משמעות אי־ההשתתפות בעשיית הפסח כהיפרדות מעם ישראל.
³⁷ וראו: כהן (לעיל, הערה 29), עמ' 53, שעמד על הקשר בין עונש הכרת ובין הביטוי לברית עם ה' באמצעות הפסח – "והנמנע ממנו הרי הוא נגרע מקהילת הברית".

תלונת הטמאים	התגובה האלוהית
תפיסת הפסח כ"קרבן ה'"	אישור באמצעות השימוש בכינוי "קרבן ה'"
ההימנעות מהקרבת "קרבן ה'" גורעת את האדם מעם ישראל	אישור באמצעות עונש הכרת
בקשה לעשיית הפסח "במועדו בתוך בני ישראל" למרות הטומאה	דחייה ומתן הזדמנות נוספת בחודש השני

ב. פסח במדבר – פסח בעל משמעות חדשה

מההערות המפורטות בפרק הקודם נראה כי פרשת הפסח בספר במדבר מובדלת מפרשת הפסח בספר שמות בכך שהיא דוחקת ממרכז הבמה את זיכרון יציאת מצרים ומבליטה את הפסח כ"קרבן ה'" ומעניקה אופי שונה ומחודש לקורבן הפסח. להלן אבקש לעמוד על ייחודו של פסח זה.

פסח מצרים כקורבן הגנה

בנוגע למשמעותו של פסח מצרים העלו חוקרים ופרשנים השערות שונות.³⁸ לדעתי, המשמעות הבולטת של הפסח שנעשה במצרים הייתה אקט אפוטרופאי של הצלה מפני הנגף באמצעות הדם שבפתח הבתים. משמעות זו נסמכת על ההסבר המקראי של השם 'פֶּסַח' כנגזר מן הפועל 'פֶּסַח': "זָבַח פֶּסַח הוּא לֵה' אֲשֶׁר פֶּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי-יִשְׂרָאֵל וְאֵת בְּתֵינּוּ הִצִּיל" (שמות י"ב, כז). על כך כותב ליכט: "לפי הסיפא של פסוק זה: ואת בתינו הציל, ועל סמך יש' לא, האפשר לראות בפועל משמעות של הגנה, וכך תרגמו השבעים בפסוק הנידון".³⁹ ועוד הוא כותב: "הסברו

38 לדיון מפורט במשמעות המושג "פסח" ביחס לפסח מצרים ופסח דורות, ראו: ליונשטם (לעיל, הערה 29), עמ' 84-88. וראו עוד להלן הערה 39.

39 ליכט (לעיל, הערה 9), טור 515. בהפניה לישעיהו ל"א, ה כוונתו לפסוק "כַּפְּצֵיךְ עֲפֹתַי כִּן יִגֵּן ה' צְבָאוֹת עַל בְּמִצְרַיִם שֶׁלֹא יִנְגְּפוּ, שְׁנֵאמַר וּפְסַח ה' עַל הַפֶּתַח" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויה בשלח פתיחתא, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 81). וראו עוד: ר' ויס, 'פסח = חמל, חוס', **לשוננו** כז/כח, ב, תשכ"ד, עמ' 127-130. בדומה לכך, אונקלוס לשמות י"ב, יג; כג; כז, תרגם בשורש חו"ס הקרוב במשמעותו להגנה. כך גם המיוחס ליונתן שם, יג; כז, ובפסוק כג תרגם 'ויגין'. התרגום הארץ-ישראלי בכ"י ניאופיטי תרגם בשלושת המקומות בצירוף השורשים פס"ח ו-גנ"ן; ורס"ג תרגם בשורש חו"ס. כך גם רש"י בפירושו הראשון לשמות י"ב, יג: "ופסחתי - וחמלתי, ודומה לו 'פסוח והמליט' (ישעיהו שם, שם)", ואבן עזרא, הפירושו הקצר לשמות שם, כז. אומנם בהמשך מפנה ליכט לתרגום השבעים לשמות י"ב, יג המתרגם את המילה "וּפִסְחֹתֵי" במשמעות של מעבר. כך גם דורש ר' יאשיה במכילתא: "ופסחתי עליכם. ר' יאשיה אומר אל תקרי ופסחתי אלא ופסעתי שהב"ה מדלג על בתי בניו במצרים" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ז, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 25); וכך גם רש"י בפירושו השני לשמות י"ב, יג: "ואני אומר: כל 'פסיחה' - לשון דילוג וקפיצה".

של הפסח כטקס שעיקר טעמו הגנה על חברת עורכיו הוא הקרוב ביותר, שהרי הוא מפורש בכתוב.⁴⁰ הסבר זה אכן מפורש בפרשת הפסח בשמות י"ב שלוש פעמים: בפסוק יג: "וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֵת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אֲתֶם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יְהִי בְכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהַכְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם", בפסוק כג: "וְעָבַר ה' לְנֶגְף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמִּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזוֹת וּפְסַח ה' עַל הַפֶּתַח וְלֹא יָתֵן הַמִּשְׁחִית לָבֹא אֶל בְּתֵיכֶם לְנֶגֶף" ובפסוק כז: "זָבַח פֶּסַח הוּא לַה' אֲשֶׁר פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנִגְפוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בְּתֵינֵי הָעַיִל". לכך הסכים גם אהרון שמש שכתב: "קרבן הפסח שנצטוו בני ישראל לעשות בליל יציאתם ממצרים נקשר על ידי הכתובים בקשר הדוק עם ההצלה מן המשחית העובר לנגוף את מצרים בלילה ההוא".⁴¹ משמעות זו עולה גם מדברי רבי יוסי הגלילי במכילתא: "ראויין היו שונאיהם של ישראל כלייה במצרים עד שגמר האחרון שבהם את פסחו שנא' ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח".⁴²

ציווי הפסח לדורות בשמות י"ב, כה-כז נועד לשמר את זיכרון ההצלה מפני הנגף במצרים.⁴³ ואולם "בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים", בהיותם "במדבר סיני", חל שינוי במגמת הפסח לדורות: מפסח שמשמעותו היא זיכרון ההצלה מפני הנגף במצרים, הוא הפך לפסח המביא לידי ביטוי באופן בולט את הברית בין עם ישראל לה'.⁴⁴

40 ליכט (לעיל, הערה 9), טור 518.

41 א' שמש, 'פסח זה על שום מה?', *AJS Review* 21,2 (1996), עמ' א. י' קויפמן, **מכבשונה של היצירה המקראית**, תל אביב תשכ"ו, עמ' 73, שיער כי מקורו של הפסח בחשש מפני סכנה האורבת בליל מילוי הירח בחודש האביב לבכורות האדם והבהמה, ובעקבות כך "בלילה זה היו זובחים זבח, היו נותנים מדמו על המשקוף והמזוזות לשמירה, היו נסגרים בבית מאימת הנגף". השינוי שחוללה האמונה הישראלית, לדבריו, התבטא בכך שהיא "בטלה את דמוי הסכנה הדימונית. סכנת הנגף היתה חד-פעמית: בליל יציאת מצרים היה נגף בבכורות מצרים. הנוגף היה האל עצמו. מאז הטקס אינו אלא זכר היסטורי לגאולת ישראל מן השעבוד".

42 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 42.

43 שמש (לעיל, הערה 41), עמ' ב, הצביע על כך שבספר היובלים מיוחסת משמעות אפוטרופאית גם לפסח דורות, על פי האמור שם מ"ט, 15: "ואתה צו את בני ישראל ויעשו את הפסח בדורותם בכול שנה, פעם בשנה, ביום מועדו ויבאו זכרון מלפני אלוהים לרצון. ולא יבאו עליהם משחית לכלות וללכות בשנה ההיא בעת אשר יעשו את הפסח במועדו, על פי כול מצותו" [הציטוט מספר היובלים על פי תרגום כ' ורמן, ספר היובלים, ירושלים תשע"ה, עמ' 544-545]. וראו עוד אצל שמש (שם) עמ' ד-ז, שמצביע על רמזים למשמעות זו גם בספרות חז"ל.

44 ראו אצל י' גרוסמן, 'המן וקרבן פסח', **עלון שבות** 153, עמ' 131-134, שביקש לקשור בין הפסח כקורבן-הגנה במצרים ובין הפסח כקורבן-ברית לדורות, על פי הגדרת הבית הישראלי במצרים כמזבח, וממילא כטריטוריה אלוהית ומקום שיש בו השראת שכינה.

פסח במדבר – מקורבן הגנה ל"קורבן ה"

כאמור לעיל, בפרשת הפסח בספר במדבר בולט הכינוי "קרבן ה". משמעותו של ביטוי זה אינה שמדובר בקורבן המוקרב לה', שהרי כל הקורבנות שווים בכך. אפשר שביטוי ייחודי זה מרמז על קורבן המבטא את הברית שבין עם ישראל לאלוהיו. משמעות זו נתמכת בעובדה שפרשת הפסח בספר במדבר מתעלמת מזיכרון יציאת מצרים והאירועים שקדמו לה. דחיית זיכרון יציאת מצרים מסבירה גם את האפשרות לעשות פסח שני שלא "במועדו", כלומר, לא בתאריך שבו התרחשה יציאת מצרים. בנוסף, נוכל להבין את הצורך החינוכי של הטמאים להשתתף בעשיית הפסח כדי להיכלל בברית של העם ואלוהיו וכן את עונש הכרת למי שביטל את עשיית הפסח במזיד והוציא עצמו מכלל הברית. "וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמִּיהָ כִּי קָרְבַּן ה' לֹא הִקְרִיב בְּמוֹעֲדוֹ": מי שלא השתתף בקורבן הברית נפשו נכרתת מן העם.

ביחס לעונש הכרת מן הראוי לציין כי מצוות עשיית הפסח היא אחת משתי מצוות עשה שביטולן גורר עונש כרת. המצווה השנייה היא ברית המילה. שאר עונשי הכרת שבתורה באים בעקבות עבירה על איסורי לא תעשה.⁴⁵ אך סביר להניח שדבר זה מצביע על ייחודה של מצוות הפסח והשוואתה למצוות ברית מילה שהיא, כשמה, מצווה המציינת את הברית שבין זרע אברהם לאלוהי אברהם: "זאת בריתי אשר תקשרו ביני וביניכם וביין זרעך אתחייב המול לכם כל זכר" (בראשית י"ז, י).

בכך גם נוכל ליישב את החידוש של עשיית הפסח במקדש, בניגוד לציווי בספר שמות. כאמור לעיל, תיאור הבעיה של הימצאות האדם בדרך רחוקה ממקום עשיית הפסח, מלמד על החובה לעשות את הפסח במקום ספציפי. ייתכן שהמשמעות המחודשת של קורבן-ברית היא זו שחייבה את השינוי במקום עשיית הפסח. זבח הנעשה בבית הוא זבח אישי-משפחתי שמיועד להגנה על בני הבית, אך קורבן-ברית איננו יכול להיעשות בביתו של כל אדם, שכן הברית איננה בין האינדיבידואל הישראלי לאלוהים אלא בין העם לאלוהים. אם כן, המשמעות של הפסח כקורבן-ברית חייבה את השינוי במקום עשיית הפסח מן הבתים אל המקדש המרכזי: אוהל מועד. שינוי זה הוא בבחינת "המובן מאליו" ותוצאה הכרחית של השינוי במשמעות הפסח.

אם נלך בעקבות ראב"ע ורמב"ן הטוענים כי הציווי המקורי בשמות י"ב עוסק בעשיית הפסח לאחר הכניסה לארץ כנען בלבד, והציווי במדבר ט' מחדש את עשיית הפסח במדבר – נוכל לשער את סיבת השינוי בציווי על הפסח ומדוע נוצר הצורך בביטוי הברית בין עם ישראל לאלוהיו, זאת בעקבות חטא העגל.

בעל **אור החיים** עמד על כך⁴⁶ שבעקבות חטא העגל ייתכן שישראל נחשבו 'בני נכר' האסורים בעשיית הפסח, כאמור בשמות י"ב, מג. גם אם לא נרחיק לכת לומר שבני ישראל היו

45 ראו: משנה כריתות פ"א מ"א.

46 בפירושו לפסוק א.

אסורים בעשיית הפסח, יש מקום לומר שבעקבות הבגידה של חטא העגל נדרש העם לביטוי מחודש של הברית בינו לאלוהיו. לשם כך שונתה התוכנית המקורית לעשות את הפסח רק לאחר הכניסה אל הארץ, והתחדש הציווי לעשות את הפסח במדבר, כדי לבטא מחדש, או אולי אף לחדש באמצעות הפסח את הברית בין העם לאלוהיו.⁴⁷

אין בכך כדי לקבוע שהמשמעות המקורית של מצוות עשיית הפסח לדורות, כאמור בשמות י"ב, כה-כז, בטלה לחלוטין. גם אם הפסח שהוקרב מדי שנה בשנה נעשה כזיכרון ליציאת מצרים, הרי שמעתי והלאה, התיעודים המקראיים לעשיית הפסח באים בהקשרים של חידוש הברית.⁴⁸ ניתן לומר כי התיעוד המקראי של עשיות הפסח – מן המדבר, דרך הגלגל בראשית תקופת ההתנחלות, ימי חזקיהו ויאשיהו ועד תקופת שיבת ציון – מתמקד בפסחים בעלי משמעות של חידוש הברית. כך נוכל למתוח קו מקשר בין תיאורי עשיית הפסח המופיעים במקרא: פסח במדבר (במדבר ט', א-יד), פסח גלגל (יהושע ה', י), פסח חזקיהו (דה"ב ל', א-כז), פסח יאשיהו (מל"ב כ"ג, כא-כג; דה"ב ל"ה, א-יט) ופסח שבי הגולה (עזרא ו', יט-כא); ולהבדיל בינם ובין ציווי עשיית הפסח לדורות בשמות י"ב, כה-כז.⁴⁹

47 י' נבו, 'חג הפסח במקורות המקרא', **שמעתי** 147-148, תשס"ב, עמ' 54, קושר את פסח במדבר אל הכניסה לארץ. לדבריו, היות שבשלב זה של המסע עמד עם ישראל לקראת הכניסה לארץ (תוכנית שהשתבשה בעקבות חטא המרגלים), לכן נעשתה חגיגת הפסח במדבר. י' פריאל, 'פסח השנה השנייה במדבר', **קול ברמה** לב, תש"ף, עמ' 294-295, תולה את הסיבה לעשיית הפסח במדבר בעיכוב שהתעכבו בני ישראל במסעם, בניגוד לתוכנית הראשונית. לדעתי, הקשרים אלו אינם ממצים את הייחודיות של פרשת הפסח במדבר הרומזת למשמעות מחודשת של קרבן-ברית.

48 חשוב לציין כי מלבד **התיעודים** לעשיית הפסח המופיעים במקרא, מופיע גם **ציווי** נוסף על עשיית הפסח בספר דברים ט"ז, א-ז. ציווי זה מזוהה באופן בולט עם הציווי על הפסח בספר שמות ולא עם הציווי שבספר במדבר. הנושא המרכזי של הציווי בספר דברים הוא עשיית הפסח ב"מקום אשר יבחר ה' אלהיך לשכן שמו" ולא "באתד שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך" (שם שם, ה-ו), אך מנוסח הציווי עולה בצורה ברורה כי מדובר בפסח שעיקר עניינו הוא זיכרון יציאת מצרים. כך, בפסוק א נאמר "שמור את חדת האביב ועשית פסח לה' אלהיך כי בחדש האביב הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה" ובפסוק ג נאמר "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" (ע"פ רש"י שם שפירש: "למען תזכר – על ידי אכילת הפסח והמצה – את יום צאתך"). מכל מקום, ברצוני להראות כי לפחות **התיעודים** המקראיים של עשיית הפסח באים בהקשר של חידוש הברית כהמשך לחידוש של פרשת הפסח בספר במדבר ולא מתוארים כפסחים שעניינם הוא זיכרון יציאת מצרים.

49 מי שעמד על הקשר בין תיאורי עשיית הפסחים המופיעים במקרא הוא בעל **משך חכמה** בפירושו לפסוק ז. לדבריו כל הפסחים במקרא – כולל פסח מצרים – עניינם אחד: הבדלה מעבודה זרה לעבודה ה'. את פסח מצרים הוא מבאר כך על פי דברי מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה יא, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 36: "משכו וקחו לכם צאן – ... רבי יוסי הגלילי אומר משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצוה"; את פסח במדבר הוא מפרש כזה שנועד לטהר את עם ישראל מחטא העגל; פסח גלגל נעשה כתגובה לחטא בעל פעור (במדבר כ"ה, ג); פסח חזקיהו ופסח יאשיהו נעשו כחלק ממהלך כולל של השמדת עבודה זרה וטיהור המקדש. לפסח שבי הגולה המתואר בספר עזרא הוא איננו מתייחס. ראו בדבריו כיצד הוא מבאר

תיעודי עשיית הפסחים במקרא על פי משמעות קורבן הברית

פסח גלגל

ביהושע ה', י מתוארת עשיית הפסח מיד לאחר חציית הירדן, הכניסה לארץ ומילת הערלים מבני ישראל: "וַיַּחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרְבֹת יַרְיָחוֹ". על משמעותה של עשיית הפסח ברגע מכונן זה עמד אליהו עסיס: "על ידי הזכרת הפסח שעשה יהושע בהקשר של ברית המילה עם הכניסה לארץ המחבר מדגיש שישאל מחדשים את הברית עם ה' אחרי שהיא הופרה בחטא המרגלים. שנות הנדודים במדבר, שיסודן בחטא, מסתיימות בכריתת ברית מחודשת בין ה' לישראל, והעם כאילו נולד מחדש".⁵⁰

גם אם לא נקשור בין פסח גלגל לחטא המרגלים כדבריו של עסיס, ניתן לומר כי הכניסה לארץ דורשת כריתת ברית מחודשת. השינוי הדרמטי במצב העם מנוודות להתנחלות, זוקק עמידה מחודשת בברית עם אלוהים. דברים דומים לכך כתב ליכט: "הכתוב מבקש להשמיענו כי מיד עם תחילתם של חיי הקבע הרגילים בארץ-נחלתם עשו בני ישראל את הפסח ואז גם נפסק המן. הפסח הראשון בארץ שימש אפוא סמל לסיום תקופת הנדודים. תקופה זו התחילה בפסח ונסתיימה בפסח".⁵¹

פסח חזקיהו ופסח יאשיהו

בדה"ב ל', א-כז מתוארת בהרחבה עשיית הפסח במקדש בירושלים על ידי חזקיהו יחד עם אנשי יהודה ואנשים מהשבטים אשר, מנשה וזבולון. במל"ב כ"ג, כא-כג ובדה"ב ל"ה, א-יט מתוארת בהרחבה עשיית הפסח במקדש בירושלים על ידי יאשיהו ו"כל העם" (מל"ב שם, כא). החוט המקשר בין פסח חזקיהו לפסח יאשיהו ברור: בשני פסחים אלו מדובר בחלק מטקס כריתת ברית בין עם ישראל לה', שקדמה לה סדרת פעולות של השמדת עבודה זרה וטיהור המקדש, כפי שעולה מההשוואה הבאה:

את הקשר המהותי בין קורבן הפסח להבדלה מעבודה זרה. בדברים שלהלן אבקש להבחין בין פסח מצרים לשאר תיאורי עשיית הפסחים שבמקרא ואתייחס גם לפסח שבי הגולה.

50 א' עסיס, **ממשה ליהושע ומנס לטבע**, ירושלים תשס"ה, עמ' 114.

51 ליכט (לעיל, הערה 9), טור 519.

חזקיהו	יאשיהו
<p>ובשמונה שנים למלוכו והוא עודנו נער החל לדרוש לאלהי דויד אביו ובשתיים עשרה שנה החל לטהר את יהודה וירושלם מן הבמות והאשרים והפסלים והמסכות. וינתצו לפניו את מזבחות הבעלים והחמנים אשר למעלה מעליהם גדע והאשרים והפסלים והמסכות שבר והדק וזרק על פני הקברים הזבחים להם (דה"ב ל"ד, ג-ד).</p>	<p>וככלות כל זאת יצאו כל ישראל הנמצאים לערי יהודה וישברו המצבות ויגדעו האשרים וינתצו את הבמות ואת המזבחות מכל יהודה ובנימן ובאפרים ומנשה עד לכלה וישבו כל בני ישראל איש לאחזתו לעריהם (דה"ב ל"א, א)</p>
<p>ויצו המלך את חלקיהו הכהן הגדול ואת פהני המשנה ואת שמרי הסף להוציא מהיכל ה' את כל הכלים העשויים לבעל ולאשרה ולכל צבא השמים וישרפם מחוץ לירושלם בשדמות קדרון ונשא את עפרם בית אל (מל"ב כ"ג, ד)</p>	<p>ויבאו הכהנים לפנימה בית ה' לטהר ויוציאו את כל הטמאה אשר מצאו בהיכל ה' לחצר בית ה' ויקבלו הלויים להוציא לנחל קדרון הוציאו (דה"ב כ"ט, טז)</p>
<p>ויעמד המלך על עמדו ויכרת את הברית לפני ה' ללכת אחר ה' ולשמור את מצותיו ועדותיו וחקיו בכל לבבו ובכל נפשו לעשות את דברי הברית הכתובים על-הספר הזה (דה"ב ל"ד, לא)</p>	<p>עתה עם לבבי לכרות ברית לה' אלהי ישראל ויטב ממנו חרון אפו (דה"ב כ"ט, י)</p>

פסח חזקיהו ופסח יאשיהו מבטאים שניהם כריתת ברית מחודשת בין עם ישראל ואלוהיו.⁵² לא מפתיע לגלות כי בשני פסחים אלו לא הוזכרה יציאת מצרים.⁵³ הפסח שמשמעותו, לפי ספר שמות, היא "זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל" (שמות י"ב, כז) נושא כאן משמעות שונה. הוא איננו מוקרב כזבח זיכרון לאירועי העבר, אלא כקורבן המציין ברית מחודשת בין עם ישראל ואלוהיו.

על כך יש להוסיף את דחיית הפסח על ידי חזקיהו מהמועד הקבוע בחודש הראשון אל החודש השני: "ויזעץ המלך ושקרו וכל הקהל בירושלם לעשות הפסח בחדש השני. כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא כי הכהנים לא התקדשו למדי והעם לא נאספו לירושלם" (דה"ב ל', ב-ג). שתי הסיבות לדחיית הפסח מקבילות בתוכנן לשני המקרים שבהם יש לעשות פסח שני ע"פ במדבר ט':

52 להשוואה והבחנה בין פסח חזקיהו לפסח יאשיהו, ראו: א' שוורץ, 'פסח חזקיהו ופסח יאשיהו: על שמרנות וחדשנות', **עלון שבות** 173, תש"ע, עמ' 142-155.

53 כותב על כך הרב ברויאר (לעיל, הערה 15), עמ' 106: "גם פסחים אלה אינם קשורים במישורין ליציאת מצרים; אלא הם באו רק לבטא את חידוש הברית בין ה' לבין ישראל. כי הפסח הוא קרבן ה', וכל המנוי עליו מנוי עם בני בריתו של ה'". אומנם ראו שם שלדעתו, גם פסח מצרים היה "קרבן ה'".

במדבר ט'	דה"ב ל'
כִּי יְהִי טָמֵא לְנֶפֶשׁ אוּ בְדָרֶךְ רְחֻקָה	כִּי הִכְהִנִים לֹא הִתְקַדְּשׁוּ לְמִדֵּי וְהָעַם לֹא נֶאֱסָפוּ לִירוּשָׁלַם

בספרות חז"ל אנו מוצאים ביקורת על חזקיהו שדחה את עשיית הפסח לחודש השני: "ששה דברים עשה חזקיהו המלך על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו... עיבר ניסן בניסן ולא הודו לו".⁵⁴ אך למרות שהביקורת על חזקיהו מוסכמת, דעה זו שחזקיהו "עיבר ניסן בניסן" שנויה במחלוקת תנאים:

אין מעברין את השנה מפני הטומאה. מעשה בחזקיהו המלך שעיבר את השנה מפני הטומאה, שנ' 'כי מרבית העם רבת מאפרים ומנשה מישכר וזבולן לא הטהרו כי אכלו את הפסח בלא ככתוב כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר י"י הטוב יכפר בעד'. ר' יהודה אומ': מעברין את השנה מפני הטומאה. ר' שמעון אומ': אם לעבר אותה מפני הטומאה כבר מעוברת היא, אלא עיבר ניסן ואין מעברין אלא אדר. ר' שמעון בן יהודה או' משום ר' שמעון: אף מפני שהיעשו את הציבור לעשות פסח שיני.⁵⁵

על פי ביאור הבבלי,⁵⁶ דעת רבי יהודה ורבי שמעון היא שחזקיהו עיבר את השנה, כלומר הוסיף חודש אחר החודש השנים עשר ודחה את החודש הראשון שבו עושים את הפסח. אולם לדעת רבי שמעון בן יהודה משום רבי שמעון חזקיהו לא עיבר את השנה אלא עשה את הפסח בחודש השני על פי החוק שבפרשת הפסח בספר במדבר. כדעה זו עולה מפשוטו של מקרא, שכן הכתוב מדגיש מספר פעמים כי פסח חזקיהו נעשה **בחודש השני**: "וַיִּנְעֹץ הַמֶּלֶךְ וְשָׂרָיו וְכָל הַקָּהָל בִּירוּשָׁלַם לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (ב), "וַיֶּאֱסָפוּ יְרוּשָׁלַם עִם רֵב לַעֲשׂוֹת אֶת חַג הַמִּצּוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי" (ג), "וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי (ט). מדובר איפה ביישום נרחב של חוק הפסח השני, ומכל מקום פסח חזקיהו לא נעשה בתאריך שבו התרחשה יציאת מצרים. משמעותו של פסח זה היא חידוש הברית בין עם ישראל לאלוהים ולכן הפסח יכול היה להיעשות שלא במועדו – מועד יציאת מצרים.

פסח שבי הגולה

בעזרא ו', יט–כא מתוארת עשיית הפסח על ידי בני הגולה העולים לארץ: "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי הַגּוֹלָה אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעָה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן. כִּי הִטְהָרוּ הַכְּהֵנִים וְהַלְוִיִּם כְּאֶחָד כָּלֵם טְהוֹרִים וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח לְכָל־בְּנֵי הַגּוֹלָה וְלֹא־חִיָּהֶם הַכְּהֵנִים וְלָהֶם. וַיֵּאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַשְּׂבִיִּים מִהַגּוֹלָה וְכָל הַנִּבְדָּל מִטְּמֵאת גוֹי הָאָרֶץ אֲלֵהֶם לְדָרֵשׁ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל".

54 משנה פסחים פ"ד מ"ט; וראו בפירוש המשנה לרמב"ם שם: "הלכה זו היא תוספתא".

55 תוספתא סנהדרין פ"ב ה"י-ה"א, מהד' צוקרמאנדל עמ' 417.

56 סנהדרין יב ע"א-ע"ב.

מבחינת הסיטואציה ההיסטורית שבה נעשה פסח זה, קיים דמיון בינו ובין הפסח שנעשה על ידי יהושע בגלגל: שני פסחים אלו נעשו לאחר הכניסה לארץ ישראל – אצל יהושע, כניסה מהמדבר לארץ ישראל; ואצל בני הגולה, שיבה מהגולה אל הארץ – מתוך תקווה להקמת ישות מדינית בארץ. תיאור עשיית הפסח על ידי שבי הגולה נועד להראות כי "היהודים חזרו לארצם, המקדש עומד על תלו והפולחן התחדש בו בחג הפסח שעניינו חרות לאומית-דתית... הפסח הראשון אחרי סיום מלאכת בניית המקדש לא היה רק החג הראשון אחרי חנוכת הבית, הוא שימש סמל לסיום תקופת החורבן, הגלות והשעבוד וראשיתה של צמיחה מדינית-דתית מתחדשת".⁵⁷

סיכום

במאמר זה ביקשתי להראות את החידוש בפרשת הפסח שבספר במדבר. הגדרתי את החידוש כמעבר ממשמעות של קורבן-הגנה למשמעות של קורבן-ברית. על פי המשמעות המחודשת של קורבן-ברית שניתנה לפסח בספר במדבר, ניתן לבאר כמה נושאים בפרשה זו שהועלו לעיל.

א. הצורך בציווי. בשמות י"ב נאמר במפורש כי את הפסח יש לעשות רק לאחר הכניסה אל הארץ. יש מקום לומר כי לאחר חטא העגל נוצר צורך בחידוש הברית בין עם ישראל ואלוהיו ולפיכך נאמר ציווי מחודש לעשות את הפסח במדבר, כאשר הפסח נושא מעתה משמעות של קורבן-ברית. כפי שהראיתי לעיל, מעתה והלאה כל הפסחים המתועדים במקרא נושאים משמעות זו.

ב. התעלמות מזיכרון יציאת מצרים. בניגוד לאמור בשמות י"ב ביחס לפסח דורות, פסח זה, כמו גם תיעודי עשיית הפסחים מעתה והלאה במקרא,⁵⁸ מתעלם מזיכרון יציאת מצרים. אם אכן נטען הפסח במדבר במשמעות מחודשת של קורבן-ברית, ניתן להסביר כי המשמעות הקודמת של זיכרון יציאת מצרים נדחקה ממרכז הבמה ואת מקומה תפס נושא הברית.

ג. הכינוי המחודש "קרבן ה". הכינוי "קרבן ה" בפי הטמאים, ולאחר מכן בתגובת ה' לטענתם, מלמד על ייחודיותו של הפסח. כינוי זה שנתחדש בפרשת הפסח בספר במדבר, מלמד על המשמעות המחודשת של הפסח כקורבן-ברית בין עם ישראל ואלוהיו.

ד. פסח שני. האפשרות הניתנת למי שנאנס ולא יכול היה להשתתף בעשיית הפסח במועדו, לעשות את הפסח במועד אחר, מובנת על פי המשמעות של הפסח כקורבן-ברית. אם הפסח היה רק "זכר ליציאת מצרים", היה האונס מתקבל כסיבה טובה לפטור את האנוס מן הפסח, וגם לא היה אפשרי לעשות "זכר ליציאת מצרים" במועד שאיננו מועד יציאת מצרים. אך כאשר מדובר בקורבן-ברית, האונס אינו פותר את הבעיה האקוטית של אדם שבעל-כורחו

57 י' פליישמן, 'הפסח הראשון בבית-המקדש השני', בית מקרא מב, ג, תשנ"ז, עמ' 237-238.

58 מלבד הציווי על הפסח בדברים ט"ז. ראו לעיל הערה 48.

לא השתתף בטקס חידוש הברית בין העם לאלוהים, ונוצר צורך לאפשר לאדם "להשתלב" בברית במועד מאוחר יותר. כמו כן, הסטת משמעות הפסח כ"זכר ליציאת מצרים" מן המרכז אל השוליים מאפשרת את עשיית הפסח במועד חילופי שאיננו מועד יציאת מצרים.

ה. מקום עשיית הפסח. שינוי משמעות הפסח מקורבן הגנה לקורבן המבטא את הברית בין העם לאלוהיו, מחייב גם שינוי במקום עשיית הפסח, מביתו הפרטי של האדם אל המקדש הלאומי.

ו. עונש הכרת. לאור משמעותו של הפסח כקורבן-ברית, מובן חידושו של עונש הכרת שלא נאמר בספר שמות. אדם שאיננו משתתף בזבח לזכר יציאת מצרים נפשו אינה נכרתת מעמיה, אך אדם שהזיד ולא השתתף בחידוש הברית, נפשו נכרתת מעמיה "כִּי קָרַבְנָה" [=קורבן-ברית] לֹא הִקְרִיב בְּמַעֲדוֹ, חָטְאוּ יִשְׂרָאֵל הָאִשׁ הַהוּא".

מתוך הבנה זו שפרשת הפסח בספר במדבר טוענת משמעות חדשה לקורבן הפסח, אני מבקש לטעון כי קשה לראות את חוק הפסח הראשון כ'הקדמה' בלבד לחוק הפסח השני. חוק הפסח הראשון בספר במדבר מלמד על משמעות מחודשת שראויה הייתה להיכתב גם לולי חידוש החוק של הפסח השני.



לזכר יעקב דון הי"ד,
 איש משפחה, איש חינוך,
 בעל מידות תרומיות וחבר אמיתי.
 נרצח בידי בן עוולה בח' בכסלו, תשע"ו.
 יהי זכרו ברוך.

צבי ארליך

ממבחן הקטורת למבחן המטות גלגולו של מבחן הכהונה¹

פתיחה

עיון בפשטי המקראות של פרשת מחלוקת קרח ועדתו בספר במדבר מעלה קשיים טקסטואליים וענייניים בהבנת ההתרחשויות והאירועים וכן סתירות וכפילויות. בעיון הבא אנסה להציע לפרשה זו זווית מבט חדשה, וישפטה הקוראים. חלק מן העניינים בהם נעסוק עלו כמובן בפרשנות המסורתית והמחקרית,² ובמסגרת עיוננו לא נוכל להפנות בכל שלב לפירושים השונים שדנו בעניין, אלא נשתדל להתמקד בכיוון שברצוננו להציע. עם זאת לא נוכל להימלט מלהעלות עניינים שנידונו בדברי קודמינו, ולא נשנית פרשה אלא בשביל דבר שנתחדש בה. בפתח עיוננו נציב קושי מרכזי אחד:

מדוע מבחן המטות, שנערך לאחר תלונת העדה, כדי להוכיח את בחירת אהרן שיכך את תלונתה? מה יתרון יש למבחן המטות על פני מבחן הקטורת, שהוכיח לכאורה את בחירת אהרן, ודחה את שאר מקריבי הקטורת, אך תוצאתו לא נתקבלה על ידי העדה?
 ניכר למעיין בפרשה שבהובלתו של קרח פועלות בה שתי קבוצות שונות בערוצים שונים וממניעים שונים: מחד – נשיאי העדה, המבקשים כהונה, ומשתתפים במבחן הקטורת, ומאידך – דתן ואבירם שתלונתם ביחס לעצם מנהיגותו של משה, ואינה קשורה למשכן, ולפיכך אין הם

1 במאמר זה כל הפניה ללא ציון הספר מתייחסת לספר במדבר.

2 ראו לדוגמה: **תורת עציון – במדבר**, ירושלים 2016, עמ' 211-258; אסופת מאמרים העוסקים בהיבטים שונים של פשט הפרשה. ראו גם שלוש סדרות עיוניו של הרב אלחנן סמט בפרשות השבוע: **עיונים בפרשיות השבוע, סדרה ראשונה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 198-213; **עיונים בפרשיות השבוע, סדרה שנייה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 219-233; **עיונים בפרשיות השבוע, סדרה שלישית**, תל אביב תשע"ה, עמ' 249-270; הרב אורי סמט, 'מחלוקת קרח ועדתו', **אורות עציון** לב (תשס"א), עמ' 203-214.

שותפים במבחן הקטורת.³ בעיוננו נעקוב אחר דרכי ההתמודדות השונות של משה עם שתי הקבוצות, ותבלוט במיוחד הדרך הפתלתלה בה מתגלגל מבחן הקטורת שהציע משה. מבחן המטות, החותם את ההתמודדויות, שופך אור על מבחן הקטורת, ומציג כלפיו עמדה שיפוטית. נתחיל את העיון בבחינת תהליך התגבשות הקבוצות השונות.

התגבשות הקבוצות (ט"ז, א-ג)

תיאור התגבשות הקבוצות וההתייצבות הראשונה מול משה מעורר מספר קשיים: ראשית, רשימת האנשים אותם לוקח קרח לעימות נקטעת באופן לא ברור במילים "וַיִּקְמוּ לְפָנַי מִשֶּׁה" (ט"ז, ב). שנית, בתחילה נמסר שקרח וחבריו קמו לפני משה, אך בבואם לטעון את טענותיהם נאמר שהם התקהלו גם על משה וגם על אהרן.⁴

ליישוב הקשיים הללו ברצוני להציע את דרך הקריאה הבאה: את מילות הפתיחה "ויקח קרח" יש לראות כמוסבות בנפרד לכל אחת מן הקבוצות, ויש לקרוא אותן כביכול פעמיים,⁵ ובכך קריאה זו מבדילה כבר בשלב הראשון בין דרכי הפעולה של שתי הקבוצות:

וַיִּקַּח קֶרַח בֶּן יִצְחָר בֶּן קֵהֵת בֶּן לֵוִי וְדָתָן וְאַבִּיָּם בְּנֵי אֶלְיָאָב וְאוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן.
וַיִּקְמוּ לְפָנַי מִשֶּׁה.

וַיִּקַּח קֶרַח (אֲנָשִׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל... וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם... וּמְדוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קֵהֵל ה')

ראשית קרח לוקח את בני ראובן, וקבוצה זו קמה לפני משה. הביטוי "לקום לפני" מצוי מספר פעמים במקרא, ומשמעותו היא התייצבות לפני אויב, כמו ביהושע ז', יב: "וְלֹא יָכֻלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְקוֹם לְפָנָיו אִיִּבְיָהֶם".⁶ קימה זו אינה כרוכה בקיום שיח בין הצדדים, אלא היא מבטאת יצירת קו התנגדות.⁷ בדומה לכך אף קרח מצרף אליו את בני ראובן לסיעה של מתנגדי משה. הראשונים כבר עמדו על כך שקריאת התגר של בני ראובן היא על בסיס תחושת קיפוח, על רקע דחיית ראובן מן הבכורה. קרח, הנמנה על שבט לוי הנבחר, אינו יכול כמובן לטעון לקיפוח שבטי,

3 המחקר, כדרכו, טוען שעורך הפרשה שילב מסורות שונות באשר לנושאי המחלוקת והאנשים השותפים בה. ראו: ל' מילגרום, **עולם התנ"ך, במדבר**, ירושלים-רמת גן תשמ"ו, עמ' 97. במהלך העיון ניוכח שקרח מוביל שני מאבקים מקבילים שמתגלגלים בדרכים שונות.

4 מילגרום (שם) רואה בכך סתירה המחזקת את טענת המחקר שיש מסורות סותרות בפרשה.

5 קריאת מילים כפולה כדרך מה שראב"ע קורא פעמים רבות: "מושך עצמו ואחר עמו". יסודה של דרך קריאה זו בברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, מידה כב: "מדבר שחבירו מוכיח עליו". ראו דוגמה מובהקת לכך בתהלים ל"ח, ב ואכמ"ל.

6 וכן גם שם בפסוק יג, ובאופן דומה גם בויקרא כ"ו, לז: "וְלֹא תִהְיֶה לְכֶם תְּקוּמָה לְפָנָיו אִיִּבְיָכֶם".

7 דומני שזו כוונתו של רס"ג בפירושו לפסוק זה: "ויקמו לפני משה - וייתיצבו כנגד משה".

אולם הוא עשוי להרגיש מקופח באופן אישי על כך שלא נבחר לתפקיד מרכזי יותר לעומת בני לוי אחרים.

לפי דברינו שותפיו של קרח בקבוצה זו קמים ומתארגנים יחד כמתנגדים למשה, אך בזה מסתכמת פעולתם בשלב זה, מבלי שהתקהלו פיזית סביב משה, ומבלי שנוצר בינם לבינו כל קשר ישיר. מסתבר שמסירת עובדת התארגנות קבוצה זו "מאחורי הקלעים" היא בבחינת האקדח שמופיע במערכה הראשונה, ויש לצפות שהוא יירה באחת ממערכות ההמשך. הימנעותה של קבוצה זו מהתייצבות פיזית לעת עתה לפני משה מתחזקת גם מהעובדה שמשה היה צריך לקרוא לדתן ולאבירם ממשכנם כדי לבוא עמם בדברים (ט"ז, יב).

הקבוצה השנייה אותה לוקח קרח היא מאתיים וחמישים הנשיאים, וכך יש לקרוא את החיבור ביניהם: "וַיִּקַּח קֶרַח אֲנָשִׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמְאָתַיִם נְשִׂאֵי עֵדָה קְרָאִי מוֹעֵד אֲנָשִׁי שָׁם. וַיִּקְהָלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן... (ט"ז, א-ג). קבוצה זו נקהלה באופן פיזי על משה ואהרן, ולא רק על משה לבדו, וטענתה בפיה: "כִּי כָל הָעֵדָה כָּלָם קִדְּשִׁים וּבְתוֹכָם ה' וּמִדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה'". משה מגיב למתקהלים עליו ועל אהרן במילים "וּבִקְשֶׁתֶם (בלשון רבים) גַּם פְּהִנָּה" (ט"ז, י) – ומסתבר שהוא ראה בפנייתם בקשה עקרונית לפתוח בפניהם את האפשרות לשמש ככהנים למרות שאינם מזרע אהרן. אמנם משה מתנסח בעניין גם בלשון יחיד: "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' הוּא הַקְּדוֹשׁ" (ט"ז, ז), אולם כתוב זה יכול להתפרש גם במובן שכל איש אשר יבחר ה' יהיה קדוש, שהרי לא סביר שקרח גייס את נשיאי ישראל שיתחרו אתו על תפקיד כהונה ראשי אחד. מסתבר, אם כך, שהטענה בדבר קדושת כל העדה אינה שוללת בעיניהם קיומם של בעלי תפקידים שונים, אלא היא דורשת לאפשר לאחרים מבני העדה להתקבל לתפקידים אלה, בעוד שמשה ואהרן לטענתם מתנשאים ושוללים אפשרות זו.

המילים "וַיִּקְמוּ לְפָנַי מֹשֶׁה", שנדמו כנמצאות שלא במקומן, חוצצות בין שני חלקי רשימת האנשים שלקח קרח משום שהן חותמות את פעולתה של הקבוצה הראשונה בלבד. ההתארגנות הכפולה מעידה על כפל יעדים של קרח:

יעד אחד הוא פתיחת מעמד הכהונה גם למי שאינו מזרע אהרן בשיתוף נשיאי העדה. עם קבוצה זו בחר קרח לפתוח את העימות החזיתי בהתקהלות פיזית על משה ואהרן ובשטיחת טענתם כלפיהם.

את זהות היעד השני, שלשמו חבר קרח לדתן ולאבירם, נוכל ללמוד מדברי דתן ואבירם בהמשך, שערערו על עצם מנהיגותו של משה, אולם מסתבר שאת יריית הפתיחה של יעד זה שמר קרח להמשך. ייתכן שמבחינה טקטית קרח רצה קודם להשיג את פתיחת תפקידי הכהונה ורק לאחר מכן לערער באופן גורף על מנהיגותו של משה.

מול התייצבותן של שתי קבוצות אלה ניתן לצפות גם לתגובה כפולה של משה, ודומני שאכן כך עולה מן הכתובים.

תגובה ראשונה של משה אל מול שני מוקדי המחלוקת (ט"ז, ד-יא)

הכתוב מוסר שתי תגובות של משה. ראשית הוא שומע ונופל על פניו, ולאחר מכן הוא מדבר אל קרח ועדתו ומציע להם את מבחן הקטורת. תיאור התגובה הראשונה מעורר שני קשיים: ראשית, לשם מה הכתוב צריך לספר לנו שמשה שמע את מה שנאמר בפניו על ידי קרח ועדתו בפסוקים שקודם לכן? ושנית, מדוע רק משה נפל על פניו ללא אהרן שגם נכח במקום? הקושי מתחזק אם נשווה זאת לתלונת העם בחטא המרגלים, שם משה ואהרן נופלים יחד ("ד, ה), והכתוב לא מציין שהם שמעו את התלונה שהובאה בפניהם.

נראה ששתי התגובות של משה מתייחסות בהתאמה לכל אחת מהקבוצות. התגובה הראשונה: "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פְּנָיו" (ט"ז, ד) – אינה מתייחסת לדברים שנאמרו לו ולאהרן על ידי קרח והנשיאים בפסוק ג, אלא זו תגובה להתארגנות של קרח ובני ראובן בפסוק א. לאוזני משה הגיעה השמועה על קרח ובני ראובן שקמו נגדו, אף שטרם התייצבו פיזית מולו, והוא מגיב בנפילה על פניו. לפיכך זהו שיעור הכתובים:

וַיִּקַּח קֶרַח... וְדָתָן וְאַבְיָהָרָם בְּנֵי אֱלִיָּאָב וְאַוֹן בֶּן פִּלֵּת בְּנֵי רְאוּבֵן. וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה...
וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פְּנָיו. (ט"ז, א, ב, ד).

הצבת תגובת משה מול פעולתם של קרח ובני ראובן מבטאת את הניגוד שנוצר כתוצאה מן העימות הלא ישיר שמתקיים כאן: אלה **קמים** לפני משה שלא בפניו, ומשה **נופל** על פניו שלא בפניהם.

התגובה השנייה של משה מתייחסת להתקהלות של קרח ונשיאי העדה עליו ועל אהרן, והוא מזמנים להוכיח את היותם ראויים לכהונה באמצעות הקרבת קטורת למחרת היום (ט"ז, ו-ז). בהצעת מבחן הקטורת בפסוקים אלה אהרן לא מוזמן להקריב קטורת. עובדה זו מחזקת את הבנתנו שטענת קרח ונשיאי העדה לא נתפסה בשלב זה כמערערת על מינויו של אהרן לכהן, ולפיכך אין מקום לשיתוף אהרן במבחן הקטורת. טענתם היא, אפוא, על הבלעדיות של אהרן ובניו על הכהונה, ולטעמם אף הם יכולים **לשמש ככהנים בנוסף לאהרן**. הכתוב אינו מזכיר כל תגובה של קרח ועדתו להצעת משה, ומשתיקתם מסתבר שהסכימו לקיום המבחן.

סבב שני של תגובת משה אל מול שני מוקדי המחלוקת (ט"ז, יב-יז)

בירור עמדת דתן ואבירם

לאחר הצעת משה לקרח ולנשיאים את מבחן הקטורת ובעקבות שמיעתו על התארגנות הקבוצה האחרת שולח משה לקרוא לדתן ולאבירם כדי לברר את הסיבה לכך שקמו לפניו כאויבים. דומני שפעולת משה מפתיעה את חברי קבוצה זו, שלעת עתה נמנעו מלפעול מול משה, ועתה נגררו להגיב לקריאתו אליהם. נראים הדברים שתגובתם חושפת פער בין דרכי הפעולה של קרח לבין אלה של דתן ואבירם. קרח לא הציג בשלב הראשון טענות בוטות על

עצם מנהיגותו של משה, ושטח עם שותפיו הנשיאים טענות שיערבו לאוזני בני כל העדה, שזכו בפיו לתואר "קדושים", טענות שכנראה יסייעו לו לקדם בשלבים את המרד במשה. דתן ואבירם, לעומת זאת, המתנהגים כשלוחי רסן, חץ שחוט לשונם, בוטה כמדקרות חרב, לא הסתירו דבר ממחשבותיהם, והגיבו בסירוב לעלות אל משה, ובהטלת דופי ישיר במנהיגותו. אקדח לשונם של דתן ואבירם נשלף וירה בשלב מוקדם של המערכה. יתכן שירייה זו תסייע בידינו להבין את מהלכו הבא של משה, שחורג מדרך פעולתו הקודמת, ומתווה למאבק מסלול חדש כפי שנראה מיד.

תפילת משה

וַיַּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפְּן אֶל מְנַחֲתֶם לֹא חָמוֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׁאַתִּי וְלֹא הִרְעֵתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם (ט"ז, טו).

למי מתייחסים דברי משה בתפילתו – לדתן ואבירם (ראב"ע), שזה עתה חרה למשה על דבריהם או לקרח והנשיאים (רש"י), שמיד אחר כך הוא פונה אליהם? נראה שתוכן התפילה, הקשור בהגשת מנחה לה', אינו מתקשר לדברי דתן ואבירם, הנושאים אופי חילוני, שהרי הם אינם מזכירים כלל פנייה אל ה', ושם ה' כלל אינו שגור בפיהם, בניגוד לקרח והנשיאים שתורף פנייתם נוגע לעבודת ה' במשכן. אף פנייתו החוזרת של משה אל קרח בעניין מבחן הקטורת מיד לאחר התפילה מחזקת את ההבנה שהמנחה הנזכרת בתפילה אינה אלא הקטורת.⁸ פעולותיו של משה מעוררות קשיים: ראשית, מדוע הוא מתפלל לה' שלא יקבל את קטורת קרח ועדתו רק לאחר דברי דתן ואבירם ולא בתחילה בעת שהציע להם את המבחן? שנית, מדוע משלב התפילה הוא עוזב את דתן ואבירם ללא תגובה ממשית כנגדם, ושב להזכיר לקרח ועדתו את עניין מבחן הקטורת? לבירור העניין עלינו להבין מהי מטרת ההזמנה השנייה של מבחן הקטורת.

ההזמנה השנייה של מבחן הקטורת

לשם הבנת מטרת ההזמנה השנייה של מבחן הקטורת נערוך השוואה בינה לבין ההזמנה הראשונה, ונעמוד על ההבדלים ביניהן.

8 אמנם לא מצאנו שימוש בלשון מנחה ביחס לקטורת, אולם דומני שכינוי הקטורת בשם מנחה הוא חלק ממערך ביטויים בפרשה היוצרים זיקה בין סיפור **קטורת** עדת קרח, שלא הייתה רצויה בעיני ה', לבין סיפור **מנחת** קין, שאף היא לא הייתה רצויה בעיניו. ראו על כך בנספח ב.

הצעת מבחן הקטורת הראשונה (ט"ז, ה-ז)	הצעת מבחן הקטורת השנייה (ט"ז, טז-ז)
<p>(ה) וַיִּדְבֶּר אֱלֹהִים קִרְחַן וְאֵל כָּל עֲדֹתָיו לֵאמֹר בְּקֹר וַיֵּדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקְּדוֹשׁ וְהַקְּרִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחַר בוֹ יִקְרִיב אֵלָיו.</p> <p>(ו) זֹאת עֲשׂוּ קַחוּ לָכֶם מִחֻתּוֹת קִרְחַן וְכָל עֲדֹתָיו: (ז) וַתִּגְנוּ בְּהֵן אֵשׁ וְשִׂימוּ עֲלֶיהֶן קִטְרֹת לִפְנֵי ה' מִקְּחָר וְהָיָה הָאֵשׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' הוּא הַקְּדוֹשׁ רַב לָכֶם בְּנֵי לֵוִי.</p>	<p>(טז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קִרְחַן אֵתָהּ וְכָל עֲדֹתָהּ הֵיוּ לִפְנֵי ה' אֵתָהּ וְהֵם וְאֵהֲרֹן מִקְּחָר.</p> <p>(יז) וַקְּחוּ אִישׁ מִחֻתּוֹת וַיִּנְתְּתֶם עֲלֵיהֶם קִטְרֹת וְהַקְּרַבְתֶּם לִפְנֵי ה'</p> <p>אִישׁ מִחֻתּוֹת חֲמֻשִׁים וּמֵאֲתִים מִחֻתּוֹת וְאֵתָהּ וְאֵהֲרֹן אִישׁ מִחֻתּוֹת.</p>

ההבדלים המרכזיים בין ההצעות:

- א. בהצעה הראשונה נזכרת מטרת המבחן: בחירת האיש הקדוש על ידי ה' – ההצעה פותחת בתיאור המטרה ואף מסיימת בה, כעין מסגרת להצעה: "וַיֵּדַע ה' אֶת אֲשֶׁר לוֹ וְאֶת הַקְּדוֹשׁ וְהַקְּרִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחַר בוֹ יִקְרִיב אֵלָיו... וְהָיָה הָאֵשׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' הוּא הַקְּדוֹשׁ", ובמרכז ההצעה תיאור של הביצוע המעשי בלקיחת המחנות. בהצעה השנייה לא נזכרת כלל המטרה.
- ב. בהצעה השנייה גם אהרן נדרש להשתתף במבחן הקטורת, ועליו להגיע עם מחתתו לפני ה'. אף כאן ההצעה פותחת ומסיימת בתיאור של ההתמודדות של קרח מול אהרן: "אֵתָהּ וְהֵם **וְאֵהֲרֹן** מִקְּחָר... **וְאֵתָהּ וְאֵהֲרֹן** אִישׁ מִחֻתּוֹת", כעין מסגרת להצעה, ובמרכז ההצעה התיאור של הביצוע המעשי בלקיחת המחנות. בהצעה הראשונה לא נזכרה כלל שותפות של אהרן במבחן הקטורת.
- ג. בהצעה הראשונה נאמר "וַתִּגְנוּ בְּהֵן אֵשׁ וְשִׂימוּ עֲלֵיהֶן קִטְרֹת". בהצעה השנייה נאמר באופן דומה "וַיִּנְתְּתֶם", והציפייה היא שמשה ימשיך לדבר על נתינת האש, אולם משה מפתיע וממשיך במילים "עֲלֵיהֶם קִטְרֹת", ומשמיט את נתינת האש.
- ד. ההצעה השנייה כופלת את הביטוי "אִישׁ מִחֻתּוֹת", ואף נוקבת במספר המחנות, ומדגישה בכך שכל אחד ממשפטי המבחן צריך לבוא עם מחתתו. ההצעה הראשונה, לעומת זאת, מדברת על לקיחת מחנות מבלי לנקוב במספרן ומבלי להדגיש את המחויבות האישית של כל אחד לבוא עם מחתתו.

מדוע משה ערך שינויים אלה במבחן הקטורת? מסתברים לדעתי דברי מ' שפיגלמן,¹⁰ שטוען שדברי הבלע של דתן ואבירם נגד הנהגתו של משה גרמו למשה "לחשב מסלול מחדש". משה הבין שמבחן הקטורת הראשון שהציע לא ישיג את מטרתו, משום שדתן ואבירם, שותפיו של קרח, העלו טענה הרבה יותר שורשית ומקיפה מזו שהציגו קרח והנשיאים בתחילה. לא כהונה הם מבקשים אלא ערעור על עצם מנהיגותו של משה. סביר להניח שמשה ששמע על ההתאגדות של קרח עם דתן ואבירם הסיק מכך שאף קרח שותף לערעור המקיף, ולפיכך שאיפתו היא לערער גם על מינויו של אהרן בידי משה. לפיכך משה נאלץ לעזוב בינתיים את ההתמודדות מול דתן ואבירם, ומזדרז להתאים את מבחן הקטורת למציאות שהתגלתה בטרם יגיע מועד קיומו.

אופי מבחן הקטורת עתה יהיה שונה: הוא לא יסתפק בבדיקת יכולתם של המתלוננים לשמש ככהנים, אלא יהיה עליו להכריע בהתמודדות בין שני צדדים: קרח והנשיאים מחד ואהרן מאידך. אי לכך הן בתחילת דבריו והן בסופם מדגיש משה את עמידת שני הצדדים זה מול זה: "אַתָּה וְכָל עֲדֹתָּהּ הָיִי לִפְנֵי ה' אִתָּה וְהֵם וְאַהֲרֹן מִחֶרֶם... אִישׁ מִחֲתָתוֹ חֲמִשִּׁים וּמֵאֲתַיִם מִחֲתָתוֹ וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֲתָתוֹ".

צירופו של אהרן למבחן הקטורת מחייב שינוי נוסף: מבחן בו גם אהרן ישתתף אינו יכול להיות מוצג כמבחן שבו יבחר האיש הקדוש, משום שאהרן כבר נבחר בעבר לכהונה, ויש להימנע מיצירת רושם שרק במבחן הקטורת אהרן נבחר לתפקיד הכהונה. אי לכך משה משמיט את עניין בחירת האיש הקדוש, שפתח וסגר את ההצעה הראשונה.

מה פשר השמטת נתינת האש על המחנות בהצעה השנייה? הכתוב סתם ולא פירש, אולם ניתן להעלות על הדעת שגם שינוי זה קשור לצירופו של אהרן במבחן השני. מבחן הקטורת לא נמסר כציווי ה', ומשמע שהוא נולד ביוזמתו האישית של משה,¹¹ ולפיכך נתינת אש על המחנות והבאתה לפני ה' אינה אלא הבאת אש זרה לפני ה'. בהצעת המבחן הראשונה אהרן אינו שותף, והצעתו של משה לקרח ולנשיאים להביא אש לפני ה' מרמזת על הגורל שעשוי לפקוד אותם אם לא יחזרו בהם עד הבוקר – שרפה באש לפני ה', כדרך שקרה לנדב ואביהוא. לעומת זאת במבחן הקטורת השני משה משתף את אהרן, וברור שלא יצוהו על הבאת אש זרה. לפיכך נוסח המבחן שונה: המשתתפים יביאו מחנות וקטורת ללא אש כלל, וממילא הציפיה היא שהמבחן יוכרע ביציאת אש מאת ה', בדומה למבחן שערך אליהו לכהני הבעל בהר הכרמל. אפשר שבכך יובן מדוע תפילת משה לה' שלא יפנה אל מנחת קרח ועדתו נקשרת דווקא לנוסח המבחן השני: על פי נוסח המבחן הראשון אין צורך בתפילה לה', משום שהמבחן עצמו, שכרוך בהבאת אש זרה, כבר קובע את תוצאתו באופן ברור במיתה כנדב ואביהוא. אולם

10 מ' שפיגלמן, 'טענותיו של קרח', תורת עציון (לעיל, הערה 2), עמ' 213–214.

11 ראו: רמב"ן (ט"ז, ה): "והנה משה מעצמו חשב המחשבה... ובטח משה כי ה' מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים".

בנוסח המבחן השני ההכרעה תלויה בבחירה של ה', וכאן המקום לתפילת משה לה' שלא יבחר בקרח ובמנחתו.

את השינוי של קביעת מספר המחתות ניתן לבאר בכך שבמבחן הראשון משה נקט לשון כללית: "קחו לְכֶם מִחֲתוֹת", ולא נקב במספר המחתות, כי רצה לאפשר למי שירצה לחזור בו מרצונו לשמש ככהן, ובכך להציל את נפשו. אולם לאחר דברי דתן ואבירם משה הבין שכל אחד ואחד מן השותפים במחלוקת מערער על עצם מנהיגותו. הדבר בא לידי ביטוי בתפילת משה שמתייחסת באופן אישי לכל אחד מחברי העדה: "אֵל תִּפֶּן אֶל מִנְחָתָם לֹא חָמוֹר אֶחָד מֵהֶם נִשְׂאֲתִי וְלֹא הִרְעֵתִי אֶת אֶחָד מֵהֶם". משום כך משה אינו מאפשר לאף אחד נסיגה מן המבחן, כי ויתור אישי על הרצון לשמש ככהן, לא מבטל את הערעור על כהונתו של אהרן ועל מנהיגותו של משה. לכן משה מדגיש את חובת ההשתתפות האישית של כל אחד, ואף נוקב במספר המחתות: "וְקָחוּ אִישׁ מִחֲתָתוֹ וְנָתַתֶּם עֲלֵיהֶם קֶטֶרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי ה' אִישׁ מִחֲתָתוֹ חֲמִשִּׁים וּמְאֵתִים מִחֲתַת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מִחֲתָתוֹ" – חובה על כולם להתייצב למבחן הקטורת.¹²

מבחן הקטורת – ביצוע לעומת תכנון (ט"ז, יח – יט)

וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֲתָתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עֲלֵיהֶם קֶטֶרֶת וַיַּעֲמְדוּ פֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמִשֶׁה וְאַהֲרֹן
(ט"ז, יח).

דומני שקריאה מדוקדקת של תיאור הביצוע של מבחן הקטורת מראה שיש פער בין נוסחי המבחן השונים שהציע משה לבין מה שקרה בפועל:

הצעת המבחן השנייה של משה מדגישה שלקרח מעמד מוביל ונפרד משל הנשיאים, הן בראש דברי משה והן בסיומם, כפי שראינו בהבדלים בין הצעות מבחן הקטורת. לפיכך ניתן היה לצפות שהתורה תציין את שמו בראש מקריבי הקטורת. תחת זאת נאמר רק התיאור הכללי "וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֲתָתוֹ..." – לא סביר שקרח המוביל הובלע בין שאר המקריבים. נראה, אפוא, שקרח לא נזכר בין מקריבי הקטורת משום שהוא כלל לא הביא מחתה וקטורת.¹³

אם אכן אלו פני הדברים יש בכך כדי ליישב חוסר בהירות בהמשך הפרשה: כשמתואר עונשם של מקריבי הקטורת בשרפה (ט"ז, לה) הכתוב מזכיר רק את מאתיים וחמישים הנשיאים, ומתעלם באורח תמוה מקרח מנהיג המהלך. בפרשת פנחס אף נאמר מפורשות שגורלו של קרח היה שונה מגורל הנשיאים בכך שהוא נבלע והם נאכלו באש: "וּבְנֵי אֱלִיאָב

12 ראו: אור החיים (ט"ז, טז): "לא היה צריך לחזור ולומר אתה והם... ונתכוון בזה לבל יהיו נשמים מיום אל יום ויתרבו עליהם מאוהבי המחלוקת, לזה רצה להכריחם לבא מחר לפני ה'".

13 ראו: משך חכמה (ט"ז, יח): "נראה לי לפי פשטות הכתובים כי קרח לא הקטיר קטורת, שלא הזכירו שלקח והקטיר...".

נְמוּאֵל וְדָתָן וְאַבְיָרִים... וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתַּבְלַע אֹתָם וְאֵת קָרַח בְּמֹות הָעֵדָה בְּאֶכְל הָאֵשׁ אֶת חַמְשִׁים וּמְאֹתָיִם אִישׁ וַיְהִי לְנֶס" (כ"ו, ט-י).

חיזוק נוסף לטענתנו עולה מכך שלאחר שמקריבי הקטורת עומדים עם מחתותיהם בפתח אוהל מועד נאמר שקרח הקהיל את כל העדה אל אוהל מועד (ט"ז, יט) - לא סביר שקרח נטל מחתה, אש וקטורת ונעמד עם נשיאי העדה בפתח אוהל מועד, ואז עוד הוא אחז במחתתו הוא שב אל המחנה כדי להקהיל את העדה. וכי לא היה לו להקהיל את העדה לפני תחילת המבחן ולא לאחר ש"ההצגה החלה", והוא עצמו כבר החל בהקטרה? הדברים מטים לכך שרק הנשיאים באו עם מחתותיהם, וקרח, שלא אחז במחתה, מסיבה שתבאר בהמשך, הלך להקהיל את העדה רק לאחר שהמבחן החל, ולפיכך הוא עצמו לא נשרף עם הנשיאים, שהרי כלל לא הקריב קטורת.

ניתן להבחין בחריגה נוספת בביצוע המבחן לעומת התכנון: הצייווי של משה הדגיש את עמידתו של אהרן עם מחתתו אל מול קרח והנשיאים: **"וְקָחוּ אִישׁ מִחֲתָתוֹ... וְאֵתָהּ וְאֶהְרֹן אִישׁ מִחֲתָתוֹ"** (ט"ז, יז). אולם בתיאור המעשה נאמר: **"וַיִּקְחוּ אִישׁ מִחֲתָתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיְשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קִטְרֹת וַיַּעֲמְדוּ אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן"** (ט"ז, יח) - ביחס לנשיאים יש תיאור מפורט של כל מעשיהם - לקיחת המחתות, נתינת אש, שימת קטורת ועמידה בפתח האוהל, ואילו ביחס לאהרן הכתוב אינו מזכיר אף פעולה שעשה, מלבד הזכרת שמו, וגם זה רק אחרי שמו של משה, שאינו משתתף במבחן. תיאור מפתיע זה מצייר את משה ואהרן עומדים יחד מול הנשיאים, ו"כשם שמשה לא לקח מחתה גם אהרן כמו כן"¹⁴. הווה אומר: **גם אהרן לא השתתף בפועל במבחן הקטורת.**

הבנה זו אף מסייעת להבין את תלונת העם בהמשך: **"אַתֶּם הִמַּתֶּם אֶת עַם ה' (י"ז, ו). עניין זה יתבאר במקומו בהמשך העיון.**

אולם אם כנים דברינו הרי שאי עמידתם של קרח ואהרן עם מחתותיהם הוא דבר שאין הדעת סובלתו - מדוע קרח נעדר מהמבחן שחבריו הנשיאים השתתפו בו? מדוע אהרן הפר את ההנחיה של משה, שקבע שעליו להשתתף במבחן הקטורת?

נראה שהמפתח להבנת מעשה הנשיאים והשתלשלות האירועים נעוץ בשאלה: **מתי התקיים בפועל מבחן הקטורת** - האם הוא התקיים במועד אותו קבע משה - למחרת היום, או שמא התקיים במפתיע עוד באותו יום?

תיאור ביצוע המבחן (ט"ז, יח) נסמך להצעת המבחן על ידי משה (ט"ז, טז - יז). הפרשנות המקובלת מניחה שפסוק יח מתאר את אירועי יום המחר כפי שנקבע מראש,¹⁵ והכתוב קיצר ולא ציין שהאירוע התקיים למחרת היום. לעניות דעתי יש קושי בפרשנות זו, משום שלכל אורך הפרשה התורה מקפידה על תיאור ציר הזמן: שלוש פעמים מדגיש משה בהנחיות שלו

14 לשונו של פירוש **עקידת יצחק** שער שבעים ושמונה.

15 ראו לדוגמה רש"י (ט"ז, יט).

שהמבחן צריך להתקיים למחרת היום (ט"ז, ה, ז, טז), ובכך תינתן להם שהות למחשבה שמא יחזרו בהם (רש"י ט"ז, ה). בהמשך תיאור האירועים פעמיים מזכיר הכתוב את התחלפות היום והגעת יום המחרת: בתלונת העם על משה ואהרן (י"ז, ו), ובלקיחת המטות מלפני ה' (י"ז, כג). ניתן היה לצפות שאף כאן בלב האירוע הכתוב יציין את הגעת יום המחרת, ובכך יודגש שהמורדים נותרו בעמדתם אף בחלוף הלילה. לפיכך נראה שהיעדר אמירה מפורשת שהדבר קרה למחרת היום וסמיכות תיאור ביצוע המבחן להצעתו על ידי משה מורים על כך שהמבחן התקיים בפועל **עוד באותו יום** מיד לאחר דברי משה.¹⁶ האירוע התפתח שלא כמתוכנן, ובתום דברי משה באורח בלתי צפוי החלו הנשיאים מיידית בקיום מבחן הקטורת.

לאור ההבדלים שראינו בין שתי הצעותיו של משה למבחן הקטורת, יש לבחון על פי איזה נוסח של מבחן הקטורת פעלו הנשיאים: פעולתם הראשונה היא "וַיִּקְחוּ אִישׁ אֶשׁ מִקֶּתֶתּוֹ" – בהתאם ללשון הנוסח השני, הווה אומר: איש לא נעדר מן המבחן כדרישת משה. בכך נוצרת ציפייה שהכול יתנהל בהתאם לנוסח השני של המבחן, אולם המשך התיאור מאד מפתיע: "וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עֲלֵיהֶם קֶטֶרֶת" – באופן מעשי המבחן מתקיים בהתאמה דווקא לנוסח הראשון של המבחן: "וַתֵּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂמוּ עֲלֵיהֶן קֶטֶרֶת", ובניגוד לנוסח השני שהשמיט את הבאת האש.

מדוע הנשיאים לא המתינו למועד שקבע משה למחרת היום? מדוע הם פעלו בהתאם לנוסח הראשון של המבחן ולא בהתאם לנוסחו האחרון?

מסתבר שיש לתלות זאת בשינוי שחל בנוסח השני של המבחן, שלא נראה בעיניהם, וגרם להם לחזור להצעה הראשונה אותה הם קיבלו. מהו השינוי המדובר? השינוי המרכזי, ששאר השינויים משתלשלים ממנו, הוא הוספת ההתמודדות האישית מול אהרן. ייתכן שהנשיאים לא הסכימו לקבל את הצעת המבחן השנייה של משה, כי מבחינתם השותפות עם קרח הייתה רק כדי לפתוח את הכהונה גם למי שלא מזרע אהרן, אך הם לא ערערו על עצם כהונת אהרן ולא תמכו בשאיפתו של קרח להתמודד מולו. לפיכך היה עליהם לפעול בדרך שתבדיל אותם מקרח. אם ימתינו לבוקר כדברי משה, הדבר יתפרש כניסיון התמודדות שלהם מול אהרן, שיבוא אף הוא עם מחתתו באותה עת, ובהתמודדות הזו אין הם חפצים. לפיכך הם החלו מייד במבחן הקטורת בנוסחו הראשון ללא שותפותו של אהרן. פעולה זו של הנשיאים גרמה לקרע במחנהו של קרח, והיוותה פגיעה קשה בתוכניתו.

מעתה הביצוע של מבחן הקטורת משנה את כיוונו ואופיו: הנשיאים, שרצו להתבדל מקרח, החלו מיד בהקטרה, כי לא רצו להתמודד מול אהרן למחרת היום. אהרן עצמו אינו יכול להשתתף במבחן בשלב זה כי עוד לא הגיע המועד שקבע לו משה למחרת בבוקר. לפיכך אהרן

16 ראו אלשיך (ט"ז, יט): "הנה בצווי באומר וקחו וכו', מצוה משה מהיום מה שיעשו מחר. ובאומר מיד ויקחו וכו' נראה כאילו אחר הצווי מיד לקחו. ולא היה רק למחרתו, ואם כן היה לו לומר ויהי ממחרת ויקחו וכו'". ובדומה לכך בפירוש שד"ל.

נעמד לפי שעה בידיים ריקות לצד משה בפתח אוהל מועד מול מקריבי הקטורת. **וקרח?** קרח, שחפץ בהתמודדות מול אהרן, מצא את עצמו לבדו ללא הנשיאים מול משה ואהרן, כשאינ טעם בעיניו להביא את מחתתו לעת עתה עד שיגיע הבוקר ואף אהרן יביא את מחתתו. מצב זה הביא את קרח לפעול בדרך חלופית:

וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם קִרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פְּתַח אֹהֶל מוֹעֵד... (ט"ז, יט).

מה מטרתה של פעולה זו? מה ראה קרח להקהיל את העדה דווקא לאחר שהנשיאים החלו בהקטרה ולא רצה להקהילה בבוקר בהגיע מועדו להקטיר מול אהרן? ייתכן שאת התשובה לכך נמצא אם נתאר לעצמנו מה המראה שרואים בני העדה שנקהלו שם: נשיאי העדה ניצבים עם מחתותיהם טעונות אש וקטורת, ומולם ללא מחתה ניצב אהרן לצידו של משה. מחזה זה עשוי לעורר בצופים תדהמה: מדוע לאחר שמשה קבע מבחן לבירור מעמד הכהונה רק נשיאי העדה שותפים במבחן? אהרן עשוי להיתפס בעיני המתקבלים המוסתים, שלא בצדק כמובן, כמתחמק מהתמודדות על הכהונה!!! אם כנים דברינו הרי שבהבאת הקהל אל זירת מקריבי הקטורת, העומדים מול אהרן חסר המחתה, הפך קרח, שפיקח היה, את הקערה על פיה, והציג לעיני העדה את אהרן כמי שמתחמק מהתמודדות. בשלב זה של האירוע מתגלה כבוד ה' אל העדה, ורוצה לכלותה, אולם בעקבות תפילת משה ואהרן לבל יקצוף על כל העדה מנחה ה' את משה כיצד לפעול.

התערבות ה' בדרכי ההתמודדות עם קבוצות המורדים (ט"ז, כג-כז)

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר הֲעֵלוּ מִסִּבֵּי לְמִשְׁכַּן קִרַח דָּתָן וְאַבִּיָּהֶם. וַיִּקָּם מֹשֶׁה וַיֵּלֶךְ אֶל דָּתָן וְאַבִּיָּהֶם וַיִּלְכּוּ אַחֲרָיו זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיִּדְבֹר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ נָא מֵעַל אֹהֲלֵי הָאֲנָשִׁים הָרָשָׁעִים הָאֵלֶּה וְאַל תִּגְעוּ בְּכָל אֲשֶׁר לָהֶם פֶּן תִּסְפוּ בְּכָל חַטָּאתָם. וַיַּעֲלוּ מֵעַל מִשְׁכַּן קִרַח דָּתָן וְאַבִּיָּהֶם מִסִּבֵּי וְדָתָן וְאַבִּיָּהֶם יָצְאוּ נֹצְבִים פְּתַח אֹהֲלֵיהֶם וַנְּשִׂיהֶם וּבְנֵיהֶם וְטַפָּם (ט"ז, כג-כז).

ההנחיה של ה' ואף הפעולה של משה מעוררות שני קשיים מרכזיים:

א. צו ה' בפסוק כד התפרש על ידי תרגום אונקלוס (ואחרים בעקבותיו): "אסתלקו מסחור סחור למשכנא דקרח דתן ואבירם". הווה אומר: על העדה להסתלק ולהתרחק ממשכן קרח, דתן ואבירם. מדוע הסיט ה' את תשומת הלב מאירוע מקריבי הקטורת, שגרם לקצפו ומתרחש זה עתה בפתח אוהל מועד, ותחת זאת הוא מבקש להרחיק את העדה דווקא מהזירה המקבילה של ההתרחשויות - זירת משכן קרח, דתן ואבירם?

ב. דברי משה אל העדה בפסוק כו לסור מעל אוהלי האנשים הרשעים הם לכאורה קיום של צו ה'. מדוע דברי משה נאמרים רק לאחר שעזב את זירת אוהל מועד, והלך אל משכן קרח, דתן ואבירם, והרי בשלב זה אותה עדה כבר לא נמצאת עמו, אלא נותרה עם קרח בפתח אוהל מועד?¹⁷ וכי לא היה לו לצוותם בעודו עמם בפתח אוהל מועד?

דברי הפרשנים שנטו לפרש את ציווי ה' כבקשה שהעדה תתרחק ממשכן קרח, דתן ואבירם נראים קשים, שהרי לפי זה היה הכתוב צריך לנקוט לשון של "העלו/הרמו מעל משכן...". השימוש במילה "מסביב" מצביע על כך שמטרת הצו אינה להביא להתרחקות אלא **להתייבשות מסביב**, והרי זה כאילו אמר הכתוב: העלו **אל** מסביב למשכן קרח, דתן ואבירם. צו ה' מופנה לעדה שהתקהלה בפתח אוהל מועד, ואין בקשתו שיתרחקו ממשכן החוטאים, אלא שתחת ההתקהלות בפתח אוהל מועד בדבר קרח, יתייבשו סביב משכן החוטאים. דברי ה' הם בבחינת מתן הזדמנות לעדה לתקן את חטאה: תחת עמידתם בפתח משכן ה' בצפייתם במבחן הקטורת מתוך פקפוק בשליחות משה, יצייתו עתה לדבריו של משה, ויתייבשו מסביב למשכנם הפרטי של החוטאים, שפעלו נגדו, ובעצם נוכחותם שם יחזקו את מעמדו של משה כשליח ה', ויחזו בעונשם של המורדים בו.

הכתוב שכינה את אוהלי החוטאים בשם "**משכן**" רומז שיש לראות את שתי ההתכנסויות זו מול זו – ההתכנסות מסביב למשכן החוטאים, ובהם קרח, שהובדל לעבוד את עבודת **משכן** ה' (ט"ז, ט), אל מול ההתקהלות בפתח משכן ה' – אהל מועד:¹⁸

ההתכנסות מסביב למשכן קרח דתן ואבירם

וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר
הָעֵלֹו מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן קָרַח דָּתָן וְאַבִּירָם... וַיַּעֲלוּ
מֵעַל מִשְׁכַּן קָרַח דָּתָן וְאַבִּירָם מִסָּבִיב וְדָתָן
וְאַבִּירָם יֵצְאוּ וְנִצְבִּים פֶּתַח אֹהֲלֵיהֶם...
(ט"ז, כג-כז).

ההתקהלות בפתח אוהל מועד

וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם קָרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל
מוֹעֵד
(ט"ז, ט).

במעמד הראשון **העדה** הצטרפה למקריבי הקטורת, ונקלה **על** משה ואהרן **בפתח אוהל מועד**,

17 מן השימוש החוזר ונשנה בביטוי "**הָעֵדָה**" עולה שהעדה שנקלה בפתח אוהל מועד, וה' רצה לכלותה, היא העדה עליה התפללו משה ואהרן, ועליה ציווה ה' שיעלו מסביב למשכן החוטאים, ולא מדובר בקבוצות שונות כפי שהציע י' ליכט (**פירוש על ספר במדבר (יא-כא)**, ירושלים תשנ"א, עמ' 144). הדבר גם מסתבר שהרי הציווי להעלות מסביב למשכן החוטאים הוא תשובת ה' לתפילת משה ואהרן להצלת העדה, והצעת ה' מהווה הזדמנות הצלה **לאותה עדה** שנקלה בפתח אוהל מועד, והיא זו שצריכה לציית לדבר ה'.
18 על הזיקה בין ההתקהלות בפתח אוהל מועד לבין ההתכנסות סביב משכן החוטאים ראו: הרב חנוך וקסמן, 'מבחן הקטורת', אתר בית המדרש הוירטואלי של ישיבת הר עציון בכתובת: <https://www.etzion.org.il/he/מבחן-הקטורת>.

ובמעמד ההתכנסות השני דתן ואבירם ובני ביתם ניצבו **בפתח אוהליהם** כנגד משה, ושאר **העדה עלתה** והתבדלה **מעליהם** והתייצבה סביב **משכנם**.

מסתבר שהכתוב שמספר על הליכת משה אל זירת משכן החוטאים מקצר ולא מתאר את מסירת דברי ה' על ידי משה לעדה, הניצבת בזירת אוהל מועד. בהיעדר תיאור של סירוב למלא את דברי ה' יש להניח שהעדה לא התנגדה לדברי משה אלא הלכה אחרי משה והזקנים. כשמשה מגיע לזירה החדשה הוא פונה לזירת אוהל מועד. בהיעדר תיאור של סירוב סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה ואל תגעו בכל אשר להם פן תספו בכל חטאתם" (ט"ז, כו). **דברי משה אלו אינם קיום של דבר ה' אליו**, שכבר התקיים, אלא **זו פנייה חדשה שאמר משה מדעתו**, וכדברי רמב"ן (ט"ז, כו) שזהו מעין חרם שמטיל משה מדעתו על מי שינסה להנות מרכוש המורדים, כדרך שקרה לאשת לוט שלא שמעה לצו החרם של מלאך ה'. לאחר ציווי משה להתרחק מתאר הכתוב את פעולת העדה: "ויעלו מעל משכן קרח דתן ויאביקם מסביב ודתן ויאביקם יצאו נצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם" (ט"ז, כז). דומני שכתוב זה מתאר כאחד הן את קיום צו ה' והן את קיום ההרחקה של משה. הביטוי "ויעלו מעל משכן..." מתאר את התרחקות העדה מעל משכן החוטאים כדבר משה: "סורו נא מעל...", אך המילה "**מסביב**" מלמדת שלא נפוצו לכל עבר, אלא ניצבו במרחק מה מסביב כדברי ה': "העלו **מסביב** למשכן..." לדעה מה יעשה לחוטאים. ייתכן שהכתוב כך את תיאור קיום שני הצווים יחד לומר לנו שכשם שהעדה צייתה לדבר ה' היא צייתה לדבר משה, ויש בציור זה התחלה של חידוש בניין האמון במשה. לפי דברינו במהלך זה אין קטיעה של מבחן הקטורת ומעבר בלתי מוסבר לזירה אחרת, אלא מהלך אחד של תיקון חטא עדת המתקלים.

עם זאת עדיין לא נחה דעתנו, שהרי נוסח הציווי "העלו מסביב למשכן קרח דתן ויאביקם" מתמקד דווקא בנוכחות העדה סביב משכן החוטאים ולא בהיעדרה מזירת הקטורת בפתח אוהל מועד. נראה שבבחירת ניסוח זה ה' אומר שההכרעה במחלוקות שנוצרו לא תתחיל במערכה מול מקריבי הקטורת, אותה יש להניח לעת עתה, אלא ראשית יש להכריע את המערכה מול דתן ואבירם, ורק לאחר תוכרע שאלת הכהונה. מה הסיבה להעתקת ראשית ההכרעה דווקא למאבק מול דתן ואבירם? שאלה זו נשאיר פתוחה לעת עתה, והיא תבוא על פתרונה כשנגיע לביאור מבחן המטות.

המבחן שקבע משה – בליעה באדמה לעומת עונש מקריבי הקטורת בשרפה (ט"ז, כח-לה)

התערבות ה' באירוע כיוונה את משה באיזה מרחב לפעול, אך השאירה לו מרווח פעולה. ה' רק רמז לכך שהמורדים עומדים להיענש, אך לא קבע באיזה אופן יענשו. משה עצמו קבע את דרך מותם באופן שיבהיר את היותו שליח ה'. מה משמעות הבחירה של משה בעונש של בליעה באדמה? נראה שמשמעות הדבר היא למחוק כל זכר לטענה החמורה שמשה בודה את הדברים מליבו. טענה זו צריכה להיעקר מן השורש, משום שהיא מערערת לא רק את מנהיגותו הזמנית של משה בדור המדבר, אלא אף את אמינות מצוות התורה שמשה מעביר לעם ישראל מפי ה'.

תיאור הבליעה הארוך נחתם במילים "וַיֵּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֹּהֶל" (ט"ז, לג). מילים אלה לכאורה מיותרות – וכי תעלה על ליבך שלאחר שהחוטאים נבלעו וכוסו על ידי הארץ טרם אבדו? יש לראות במילים אלה חתימת האירוע לאור מעשיו של קרח: בכל שלבי האירוע קרח ראה את עצמו כמוביל הקהל: **בהקהלת** העדה על משה ואהרן, בטענת "מדוע תתנשאו על קהל ה'", ולבסוף **בהקהלת** העדה אל פתח אוהל מועד. אולם רבות מחשבות בלב קרח, ועצת ה' קמה והשיבה לו גמולו בראשו, באובדו מתוך **הקהל**.

רק לאחר תיאור אובדנם של המורדים בבליעה באדמה חוזר הכתוב אל מקריבי הקטורת ומתאר את עונשם בשרפה האוכלת אותם (ט"ז, לה), אולם זכרם לא נמחה, ואף נקבע באות זיכרון.

אות ראשון: ציפוי המזבח במחתות השרופים (י"ז, א-ה)

לאחר שרפת מקריבי הקטורת ה' אומר למשה לומר לאלעזר הכהן לקחת את המחתות שיהפכו לציפוי למזבח כאות לבני ישראל. מחד זהו אות על דרך השלילה, שבא להנציח את תוצאות מבחן הקטורת, ומעתה זר לא יקרב להקטיר קטורת. מאידך יש בפעולה זו גם אמירה על דרך החיוב, ובעצם הפנייה לאלעזר בן אהרן **הכהן** לקחת את מחתות השרופים מתחזקת בחירת ה' באהרן ובזרעו. לפי סדר הכתובים היה מתבקש שמשמעות האות והזיכרון תימסר במסגרת צו ה' על הכנת האות בפסוקים ב-ג. תחת זאת נמסרת משמעות האות רק בתוך תיאור ביצועו על ידי אלעזר: "וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן... זָכְרוֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר... כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד מֹשֶׁה לו' (פסוקים ד-ה). פסוק ד פותח בפעולת אלעזר; סיום פסוק ה חוזר שוב אל אלעזר, ובתווך מופיעה משמעות האות. מבנה זה מעצים את הרושם שהשיתוף של אלעזר הכהן בביצוע הוא חלק מהאות, שמחזק את בחירת אהרן וזרעו.

הפיכת המחתות לציפוי למזבח, והאמירה שהמחתות התקדשו ממשיכות את מגמת הסיפור, המבחין בין חפצם של הנשיאים מקריבי הקטורת לבין חפצו של קרח: הנשיאים חפצו לשמש בקודש לצד אהרן, ולכן יש משמעות להשאת זכרם לדורות בקודש, ואילו קרח שמרד בהנהגת משה, נבלע באדמה מבלי להשאיר כל זכר.

עם זאת דווקא לאור העצמה זו של בחירת אהרן וזרעו, תיאור תוכן האות מעורר קושי: "זָכְרוֹן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אֶהְרֵן הוּא לְהִקְטִיר קְטוֹת לְפָנַי ה'..." (י"ז, ה). מדוע הזיכרון מצטמצם רק להקטרת קטורת? מה באשר לשאר עבודות הכהונה? הקושי בולט בייחוד לאור התיאור הרחב והכוללני שלאחר שוך להבות המחלוקת, המרחיק את הלוויים מכל קרבה אל כלי הקודש ואל המזבח: "וַשְׁמְרוּ מִשְׁמֵרֹתָיָהּ וּמִשְׁמֵרֹתָיָהּ כָּל הָאֱהָל אֲדָא אֶל כָּלִי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרְבוּ וְלֹא יָמְתוּ גַם הֵם גַּם אֲתָם..." (י"ח, ג). ננסה להביא קושי זה על פתרונו בעיונונו בביאור מבחן המטות.

תלונת העם למחרת והנגף שבעקבותיה (י"ז, ו-טו)

וַיִּלְנוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּחְרַת עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הַמֵּתֶם אֶת עַם ה' (י"ז, ו).

לאיזה מוקד של המחלוקת מופנית תלונה זו?
 נראה שתלונה זו קשורה דווקא לשרפת **המקטירים** ולא למות הבלועים. ניתן להביא לכך מספר ראיות מן הכתובים:
 תלונת העדה גוררת אחריה את התגלות כבוד ה' ורצונו לכלות את העדה, ובכך יש המשך להתגלות כבוד ה' ורצונו לכלותם לאחר התקהלותם במצוות קרח סביב מקריבי **הקטורת**, וכפי שיוכח בהמשך דברינו.
 המגפה שבאה בעקבות התלונה נעצרה על ידי **קטורת** אהרן – עובדה הקושרת את התלונה לאירועי הקטורת.
 דברי ה' למשה שתלונות ישראל ישוכו על ידי מבחן המטות (י"ז, כ) מראים שמדובר בתלונה שקשורה לקטורת, שהרי מבחן המטות עצמו מקיים זיקה ישירה למבחן **הקטורת**, כפי שיוכח בהמשך עיוננו בביאור מבחן המטות.
 כדמות ראייה אפשר להוסיף מן השימוש בביטוי "עם ה'", המתאים יותר לתוכנה של טענת קרח והנשיאים שהזכירו פעמיים את שם ה', כינו את העם "קהל ה'", רצו לשמש ככהנים לפני ה', והוזמנו למבחן **הקטורת**, בעוד שדתן ואבירם לא הזכירו בדבריהם את שם ה' ועבודה לפני ה'.
 לפי ההבנה המקובלת, שאהרן השתתף במבחן הקטורת, תלונת העם משוללת הבנה, שהרי שרפת הנשיאים מקריבי הקטורת מחד וקבלת קטורת אהרן מאידך היו אמורות להוות ראייה, שאין עליה עוררין, הן לאי כשירותם של זרים לשמש ככהנים והן לבחירת אהרן ע"י ה'. על פי דרכנו בהבנת ההתרחשויות נראה שכך יש להבין את משמעות תלונת העם:
 הפיצול שחל בין הנשיאים לבין קרח הצריך בעצם את קיומם של שני מבחנים: מבחן אחד על פי נוסח ההצעה הראשון של משה לבחון אם הנשיאים ראויים לשמש ככהנים לצד אהרן, ומבחן נוסף על פי ההצעה השנייה של משה לקרח עצמו שרצה להתמודד מול אהרן. בפועל רק מבחנם של הנשיאים התקיים. משה סבר שניסי מות הבלועים והשרופים ואות ציפוי המזבח במחנות מייתרים את הצורך במבחן נוסף. אולם מסתבר שהעדה, שהתקהלה בדבר קרח בפתח אוהל מועד, ציפתה שמלבד המבחן שנעשה לנשיאים תהיה בחינה גם לאהרן במועד שקבע משה.
 אפשר שעתה ניתן להבין מדוע הכתוב מציין את העובדה שתלונת העדה עלתה רק למחרת היום ולא מיד לאחר מות הנשיאים – רק בהגיע הבוקר, שלא הביא בכנפיו מבחן לכהונת אהרן, כפי שציפו, התחזק בלב העדה החשד כלפי משה ואהרן, שמא מבחן הקטורת שימש רק אמצעי לפגוע בעם ה', מקריבי הקטורת, ואהרן ניצל רק משום **שבעיניהם** נתפס כמי שהתחמק מן המבחן. סימן השאלה שהציב קרח על מעמדו של אהרן נותר בעיניהם על כנו.

בתלונה זו התגלה שהעדה, שביום אתמול התבקשה להבדיל את עצמה ממשכן קרח, וסרה פיזית מעל אוהלו, ובכך ניצלה מהבליעה, לא סרה ממחשבתו ודבריו של קרח, שערער על מעמד כהונתו של אהרן.

לפיכך ההגנה שחלה עליה ביום אתמול בעקבות תפילת: "הָאִישׁ אֶחָד יִחְטָא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף" כבר אינה קיימת. משה הבין זאת, ואף בהיותו לפני אוהל מועד ידע בבירור שעם הסרת ההגנה המגפה כבר החלה: "יֵצֵא הַקָּצֵף מִלְּפָנַי ה' הַחַל הַנֶּגֶף". בשלב זה כבוד ה' מתגלה שוב.

התגלות כבוד ה' בענן ומשמעותה

מה משמעות התגלות כבוד ה' באירוע זה? מה על משה לעשות עתה? כיצד ידע מה לעשות? התגלות כבוד ה' כאן דומה מאוד לזו שאירעה לאחר שקרח הקהיל את העדה, אולם נשים לב להבדלים:

התגלות כבוד ה' לאחר תלונת העדה על משה ואהרן (י"ז, ז-יא)

(ז) וַיְהִי בַּהֲקֵהַל הָעֵדָה עַל מֹשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן וַיִּפְּנוּ אֶל אֶהֱל מוֹעֵד וַיִּהְיֶה כַּסֵּהוּ הָעֵנָן וַיֵּרָא כְבוֹד ה'.
(ח) וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאֶהֱרֹן אֶל פְּנֵי אֶהֱל מוֹעֵד.

(ט) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.
(י) הֲרִמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכְלָה אֹתָם כְּרָגַע וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם.

התגלות כבוד ה' לאחר שקרח הקהיל את העדה (ט"ז, יט-כד)

(יט) וַיִּקְהַל עֲלֵיהֶם קֶרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֶהֱל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְבוֹד ה' אֶל כָּל הָעֵדָה.

(כ) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶהֱרֹן לֵאמֹר.
(כא) הַבְּדִלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וְאָכְלָה אֹתָם כְּרָגַע.
(כב) וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם

וַיֹּאמְרוּ אֶל אֱלֹהֵי הָרוּחַת לְכָל בָּשָׂר הָאִישׁ אֶחָד יִחְטָא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף.

(יא) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן קַח אֶת הַמַּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קִטְרֹת וְהוֹלֵךְ מֵהָרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יֵצֵא הַקָּצֵף מִלְּפָנַי ה' הַחַל הַנֶּגֶף.

(כג) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.
(כד) דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר הֶעֱלוּ מִסְבִּיב לְמִשְׁכַּן קֶרַח דָּתוֹ וְאַבִּירָם.

בשני האירועים יש התקהלות של העדה על משה ואהרן, ובעקבותיה התגלות של כבוד ה', שרוצה לכלות את העדה ומבקש ממשה ואהרן להיבדל ממנה. האירועים נבדלים זה מזה הן בתיאור ההתגלות: רק בפעם השנייה הכתוב מציין שההתגלות היא בענן, והן במה שקורה אחרי רצון ה' לכלות את העדה: בפעם הראשונה משה ואהרן מתפללים אל ה', שמציע דרך

להצלת העדה, לעומת הפעם השנייה בה אין כלל תפילה אלא יוזמה של משה להצלת העדה באמצעות הקטורת.

נראה שבפעם השנייה משה לא מתפלל כבראשונה משום שתפילה על העם, שהצטרף למרידתו של קרח, **כבר נאמרה** אחרי ההתקהלות הראשונה, וה' **כבר נענה לה** בהצעתו להצילם מכליה בהיבדלותם מקרח. עתה התברר שהעדה לא סרה מטענותיו של קרח, ולפיכך על משה כמנהיג מוטל ליזום ולהחליט מה לעשות.

מ' שפיגלמן¹⁹ מעלה בקצרה הסבר מעניין לכך שמשה פעל לעצירת המגפה באמצעות קטורת: הקטורת מהווה חציצה בין האדם לבין גילוי השכינה.²⁰ זה תפקידה של הבאת הקטורת על ידי הכהן הגדול ביום הכיפורים בבואו אל קודש הקודשים, וזה תפקידה של הקטורת אף בכל יום. ולפיכך גם כאן החליט משה לחצוץ באמצעות קטורת בין כבוד ה' הנוגף לבין העם הניגף. מה שלא נתבאר בדבריו הוא מדוע דווקא במקרה זה משה עצר את המגפה על ידי קטורת, ולא עשה כן במקרים אחרים בהם נענש העם, כמו בסיפורי המתאוננים (י"א, א-ב), שילוח הנחשים בעם (כ"א, ו-ט), והמגפה בשיטים (כ"ה, א-ט) בהם הנגף נעצר בדרכים אחרות. נראה שכדי לעמוד על משמעות הדבר יש לשים לב לשני דברים: ראשית, ביחס לתפקידה של הקטורת: **ענן** הקטורת מכסה מפני השכינה המתגלה אף היא **בענן**, ומציל את הנכנס אל הקודש ממיתה (ויקרא ט"ז, ב, יג). שנית, יש לעמוד על כך שבתיאור התגלות כבוד ה' בפעם השנייה נוסף שההתגלות הייתה על ידי **ענן**.

מבהיטוי "**וְהָיָה כְּסָהוּ הָעֲנָן**" (י"ז, ז) משתמע שהענן הופיע רק בשלב זה של האירוע, וכיסה את האוהל, אולם הדבר תמוה מאוד שהרי בתיאור תבנית המסעות (ט', טו-כג) נאמר מפורשות שהענן שכן על המשכן בכל עת שחננו, ורק בזמן נסיעה נעלה הענן מעל האוהל. מהי ההופעה המיוחדת של הענן בסיפורנו?²¹

התיאור המפורט של מיקום הענן ותנועותיו בתקופת המדבר פותח כך: **"וּבַיּוֹם הָקִים אֶת הַמִּשְׁכָּן כְּסָה הָעֲנָן אֶת הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדוּת...**" (ט', טו). פעולת כיסוי הענן את המשכן טעונה בתיאור, שהרי המילה "משכן" מתפרשת בתורה בשני מובנים:

א. שם חלופי לכל אוהל מועד.²²

ב. כינוי לכיסוי התחתון של האוהל, העשוי מעשר יריעות.²³

19 לעיל הערה 10, עמ' 215.

20 לבירור משמעות תפקיד הקטורת ראו סקירת גישות שונות אצל: סמט, **סדרה ראשונה**, (לעיל, הערה 2), עמ' 237-251, ובייחוד עמ' 249-251; ד' הנשקה 'משכן העדות ובית הבחירה - לבירורו של ניגוד', **מגדים** יא, עמ' 60-62.

21 נראה שרס"ג בפירושו לפסוקנו חש בקושי.

22 ראו לדוגמה שמות כ"ה, ט.

23 ראו לדוגמה שמות כ"ו, א.

לאור זאת עולה השאלה: האם הענן כיסה את המשכן במובנו המצומצם, ושכן רק מעל יריעות האוהל או שמה כיסה את אוהל מועד כולו? דומני שהכתוב מסיר את הספק: "כִּסָּה הָעֲנָן אֶת הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדוּת" (ט', טו) – הענן כיסה את המשכן של אוהל העדות, ובזמן החניות שכן רק מעל יריעות המשכן של האוהל. הבנה זו מסתברת ופשוטה, שהרי אהרן ובניו צריכים היו להיכנס לאוהל לצורך עבודתם, ואילו הענן היה מכסה את כל האוהל לא יכלו להיכנס ולעבוד בו. בפרשתנו לשון הכתוב היא: "וַיִּפְּנוּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כִּסְּהוּ הָעֲנָן... (י"ז, ז). הענן כיסה את אוהל מועד כולו, ולא רק את יריעות המשכן. עתה ברורה תנועת הענן הייחודית: זו הפעם היחידה מאז חנוכת המשכן²⁴ בה הענן התפשט ממקומו הקבוע מעל יריעות המשכן וכיסה את כל האוהל. ברור שבמצב זה משה ואהרן לא יכלו להיכנס אל אוהל מועד, כדרך שמשה לא יכול היה להיכנס אליו עם סיום בניית המשכן, ולכן הכתוב: "וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד" (י"ז, ח) יתפרש כעמידה מול פתח האוהל. פירוש זה מוכח גם מתיאור שובו של אהרן: "וַיֵּשֶׁב אֶהָרָן אֶל מֹשֶׁה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהַמִּגְפָּה נִעְצְרָה" (י"ז, טו). עתה מובנת תוכנית הפעולה הייחודית של משה דווקא במגפה זו: יש לחצוץ על ידי ענן הקטורת בין כבוד ה', המתגלה באופן ייחודי בענן, לבין העם הניגף, ובכך לעצור את המגפה. משה יכול היה לעשות פעולה זו בעצמו, שהרי לא מדובר כאן בהקרבת הקטורת היומית, שנמסרה לאהרן ולבניו – מדוע משה ביקש מאהרן לעשות זאת?

הצלת העם על ידי אהרן באמצעות הקטורת

בקשת משה מאהרן שהוא זה שייקח מחתה וקטורת להצלת העם הניגף אירעה בדיוק בבוקר בו אמור היה אהרן לעמוד במבחן הקטורת מול קרח. ייתכן שבקשת משה נועדה ליצור מעין מבחן קטורת חלופי לאהרן לעיני העדה, תחת זה שלא התקיים באותו בוקר, אלא שעתה בנסיבות החדשות שנוצרו זירת המבחן של אהרן הועתקה מאוהל מועד אל תוך קהל העדה, ולא הקטורת של אהרן תזמין את התגלות ה' באש, אלא התגלות ה' בנגף תיעצר על ידי קטורת מאת אהרן.

אפשר שהדבר נרמז גם בכך שמשה לא ציווה את אהרן בלשון: 'קח מחתה' אלא "קח את המחתה..." (י"ז, יא) – המחתה המיוחדת: לשון זו יוצרת המשכיות בין המבחן, שאהרן היה אמור להתייצב אליו בבוקר זה עם המחתה, לבין פעולת הצלת העם, שאהרן מתבקש לעשות עם אותה מחתה – פעולה שאף היא תיחשב כמבחן.

על פי עדות הכתוב אהרן פועל כאשר ציווה משה: "וַיִּקַּח אֶהָרָן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיִּקַּח אֶל תוֹךְ הַקֹּהֶל וְהָיָה הַחֵל הַנִּגָּף בָּעַם וַיִּתֵּן אֶת הַקְטֹרֶת וַיִּכְפֹּר עַל הָעַם" (י"ז, יב), אולם מסדר

24 גם בסיום בניית המשכן כיסה הענן את כל האוהל, ובכך מנע את אפשרות הכניסה אליו, כפי שעולה מן הכתוב בשמות: "וַיִּכַּס הָעֲנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּכְבֹּד ה' מִלֵּא אֶת הַמִּשְׁכָּן. וְלֹא יָכַל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֲנָן..." (שמות מ', לד-לה).

הכתובים נראה שאת הקטורת הוא נתן על האש רק לאחר שרץ אל תוך הקהל הניגף. הדבר מוכיח שהמטרה היא לא רק הצלת העם אלא גם שהעם יראה את נתינת הקטורת המצילה אותו בידי אהרן.

לדרכנו שיש כאן מבחן כהונה חלופי לאהרן ניתן לשפוך אור על הפסוק החותם את מעשה אהרן: "וַיָּשֶׁב אֶהֱרֹן אֶל מֹשֶׁה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהַמַּגֵּפָה נִעְצְרָה" (י"ז, טו). מה תורמת לנו הידיעה שאהרן שב אל משה? לשם מה מספר הכתוב שהמגפה נעצרה, והרי זה כבר נאמר בפסוק יג? נראה שתיאור שיבתו של אהרן אל אוהל מועד מעצים את הקשר שלו לעבודת אוהל מועד - קשר שעמד למבחן באירוע זה.

לפעולת אהרן יש משמעויות נוספות, שיש לתת עליהן את הדעת: ראשית, הדבר העניק לקטורת משמעות של סם חיים תחת סם מוות כפי שציינו כאן פרשנים. שנית. גם האש, עליה ניתנה הקטורת, הפכה את משמעותה: אש זו נלקחה מעל המזבח, שרק ביום הקודם עלה הצו לצפותו במחתות החוטאים, שנשרפו באש. עתה מעל אותו ציפוי לוקח אהרן אש ועוצר באמצעותה את הקצף. האש השורפת ומכלה את מקריבי הקטורת הפכה בידו של אהרן לאש מכפרת ומצילה.

האמנם היוזמה של משה לבסס את כהונת אהרן בהבאת הקטורת אכן הצליחה, וניתן לראות בכך סגירה של הפרשה? המשך השתלשלות העניינים מראה שלא כך הם פני הדברים, וה' מציע מבחן נוסף - מבחן המטות, כדי להסיר את תלונות בני ישראל. כאן חוזרים אנו לשאלה בה פתחנו את עיוננו: מה יתרונו של מבחן המטות על פני כל תהליך הבירור שקדם לו?

מבחן המטות (י"ז, טז-כד)

עיון בניסוח מבחן המטות מראה שהכתוב יוצר הקבלה בין מבחן המטות לבין מבחן הקטורת בשני נוסחיו, רק שתחת לקיים את המבחן עם מחתות, המבחן מתבצע עם מטות. תחת התמודדות של אהרן מול קרח ונשיאי העדה, אהרן מוצב מול נשיאי בתי אבות ישראל:

מבחן המטות (י"ז, טז-כו)

(טז) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.

(יז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתְּם מִטָּה מִטָּה לְבֵית אָב

מֵאֵת כָּל נְשֵׂי־אֲבֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם
שְׁנַיִם עָשָׂר מִטּוֹת אִישׁ אֵת שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל
מִטָּהוּ.

(יח) וְאֵת שֵׁם אֹהֶרֶן תִּכְתֹּב עַל מִטָּה לְוִי...

(כ) וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֲבָחַר בּוֹ מִטָּהוּ יִפְרָח
וְהִשְׁכַּתִּי מֵעַלִי אֵת תְּלֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם
מְלִינִים עֲלֵיכֶם...(כב) וַיִּנַּח מֹשֶׁה אֵת הַמִּטּוֹת לִפְנֵי ה' בְּאֹהֶל
הָעֵדֻת.

(כג) וַיְהִי מִמַּחֲרַת וַיָּבֵא מֹשֶׁה אֶל אֱהֱלֵ הָעֵדוּת...

הצעות מבחן המחנות (ט"ז, ה-ז, טז-יז)(יז) וְקָחוּ אִישׁ מִחֻתּוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת...
אִישׁ מִחֻתּוֹ(ב) וְאֲנָשִׁים מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמֵאֲתָיִים
נְשֵׂי־אֵי עֵדָהקָרְאִי מוֹעֵד אֲנָשֵׁי שָׁם. (יז) חֲמִשִּׁים וּמֵאֲתָיִים
מִחֻתּוֹ

וְאֵתָהּ וְאֹהֶרֶן אִישׁ מִחֻתּוֹ.

(ז) וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' הוּא הַקָּדוֹשׁ.
(יא) וְאֹהֶרֶן מֶה הוּא כִּי תִלּוּנוּ [תְּלִינוּ קְרִי] עָלָיו.(טז) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קַרְחַת אֵתָהּ וְכָל עֲדֹתָהּ הָיוּ
לִפְנֵי ה'

אֵתָהּ וְהֵם וְאֹהֶרֶן מַחֲרָה.

שני המבחנים נעשים כדי להראות מיהו האיש אשר יבחר ה', ולסלק את תלונות העם. המבחנים נערכים בלקיחת מחנות או מטות מאת המתמודדים, שהם נשיאי עדה אנשי שם מבני ישראל או נשיאי ישראל ששמם צריך להיכתב על המטות, מול אהרן שמחתו או מטהו בתוכם. את המחנות או המטות, שמצוין מספרם המדויק, מביאים לפני ה'. הקשר בין המטות לבין מחנות הקטורת נרמז גם בתיאור המקום בו נצטווה משה להניח את המטות: "וְהִנֵּחְתֶם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אוֹעֵד לְכֶם שְׁמָה" (י"ז, יט). לשון זו נזכרה עוד שתי פעמים בתורה בלבד, ושתיהן קשורות לקטורת: האחת ביחס למיקומו של מזבח הקטורת: "וְנִתְּתָה אֹתוֹ לִפְנֵי הַפְּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדֻת לִפְנֵי הַכְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת אֲשֶׁר אוֹעֵד לְךָ שְׁמָה" (שמות ל', ו), והשנייה ביחס לקטורת עצמה: "וְשָׁחֲקֶתָ מִמֶּנָּה הַדֶּק וְנִתְּתָה מִמֶּנָּה לִפְנֵי הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר אוֹעֵד לְךָ שְׁמָה..." (שמות ל', לו). אף ההשתהות היזומה של משה בבירור תוצאות המבחן בהוצאת המטות רק למחרת יוצרת זיקה למבחן המחנות, שבירור תוצאותיו נקבע למחרת היום. מה פשר עיצוב מבחן המטות בתבנית מבחן המחנות, ומה ישיג מבחן זה שלא הושג עד עתה?

דומני שעיצוב מבחן המטות בתבנית מבחן המחנות בא לומר שמבחן הקטורת, שנקבע ביוזמת משה כשל, ויש להציב מבחן חלופי במקומו. עיונינו בפרשה מראה שיציבותו של מבחן הקטורת מתערערת ומתרופפת שלב אחרי שלב כבר מתחילתו, והתרופפות זו גררה אחריה רצף אירועים מתמשך: משה שינה את נוסח המבחן הראשון בעקבות דברי דתן ואבירם; המבחן לא התקיים במועד שנקבע לו, וקרח ואהרן, שותפיו המרכזיים, נעדרו ממנו; בעת המבחן קרח הקהיל את כל העדה, שחזתה בהיעדרות אהרן מן המבחן; מקריבי הקטורת נשרפו, אך שרפתם

לא מנעה מן העדה מלהמשיך להתלונן; פעמיים רצה ה' לכלות את העדה בהקשר התלונות על מעמד הכהונה, ובפעם השנייה אף הייתה מגפה שהכתה אלפים בעם, ונעצרה על ידי קטורת אהרן. דברי ה' במבחן המטות: "וְהִשְׁכַּחְתִּי מֵעַלִי אֶת תְּלֹנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם מְלִינִם עֲלֵיכֶם" (י"ז, כ) קובעים בעצם שאות ציפוי המזבח במחנות וגם שליחתו של אהרן על ידי משה למעין מבחן קטורת אישי בהצלת העם הניגף לא יסירו תלונות עתידיות של העם, ולא ישימו קץ לאירוע המתמשך – רק מבחן המטות יצליח לעשות זאת.

כישלון מבחן הקטורת כנגד מערערי הכהונה בולט במיוחד אם נשווה אל מול הצלחת מבחן הבליעה באדמה, שקבע משה כנגד המערערים על הנהגתו: תוצאותיהם של שני המבחנים נזכרות בכתוב בזו אחר זו. תיאור תוצאת מבחן הקטורת פותח באופן חריג במילים "וְאֵשׁ יִצְאָה" במקום הסדר הרגיל "ותצא אש", ובכך נוצר מבנה כיאסטי שמראה זיקה בין שני העונשים:

"וְתִבְקַע הָאֲדָמָה... וְאֵשׁ יִצְאָה..." (ט"ז, לא-לה).

נוצר הרושם שעונשם של מקריבי הקטורת הושהה על ידי ה' כדי שיבוא בו זמנית בשעה שהמערערים על משה נבלעים. הזיקה בין העונשים מזמינה את הקורא להשוות ביניהם: בעוד שאירועי מבחן הקטורת והכהונה הולכים ומתמשכים אף לאחר עונש השרפה – ההתמודדות של משה מול המורדים במנהיגותו הוכרעה באופן חד וברור בבליעתם באדמה בדבר משה, ולתלונות על מנהיגותו של משה אין המשכיות, ולא היה כל צורך בהתערבות נוספת של ה'. כל שרשרת האירועים שאחרי הבליעה והשרפה נקשרת, כפי שראינו,²⁵ דווקא לערעור על הכהונה, שמשם ניסה לפתור באמצעות מבחן הקטורת, ולא לערעור על מנהיגותו.

מהו, אפוא, חסרונו של מבחן הקטורת שלא צלח?

אילו מטרת מבחן המטות הייתה זהה למטרת מבחן הקטורת – בחינת מעמד הכהונה, ניתן היה לצפות שאהרן יידרש לעשות פעולת כהונה כלשהי, כדרך שנדרש קודם להקריב קטורת, אולם בפועל מבחן המטות אינו מעמיד למבחן שום עבודת כהונה, ואינו דורש מאהרן לעשות דבר וחצי דבר.

מלבד זאת ניסוח מבחן המטות מציין גם את השתייכותם השבטית של הנבחנים ושל אהרן לבית האב שלהם, ומורה על כך שגם מעמד הלוויים עומד כאן לביור: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתְּם מִטָּה מִטָּה לְבֵית אָב מֵאֵת כָּל נְשִׂאֵהֶם לְבֵית אֲבֹתָם... וְאֵת שֵׁם אֶהְרֹן תִּכְתֹּב עַל מִטָּה לְוִי כִּי מִטָּה אֶחָד לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם... וְהָיָה פָּרַח מִטָּה אֶהְרֹן לְבֵית לְוִי".

דומני שהדבר עולה גם מכך שהמבחן נעשה באמצעות מטה. מדוע נבחר דווקא מטה ככלי לביור הכהונה? למילה מטה במקרא משמעות כפולה: 1. מקל. 2. בית אב – קבוצת

25 ראו לעיל בביאור תלונת העדה ממחרת מבחן הקטורת, עמוד 43.

השתייכות.²⁶ הבחירה במטה יכולה להתפרש בכך שהוא יבטא שני מעגלי בחירה: פריחת המטה – מקל עצמו תורה על בחירת בית האב של שבט לוי – מטה למטה, והשם שנכתב עליו מורה על בחירת הכהן.

מכיוון שכך עולה הקושי: לשם מה מבחן המטות מעיר מרבצו מעגל בחירה שלא עלה עליו גל המרי, שהרי קרח הלוי ודאי לא ערער על מעמד הלוויים?

נראה שבהצעת מבחן המטות קורא ה' למשה לראות בעין אחרת את מטרת המבחן:

מטרת מבחן המטות נוסחה על ידי ה' במילים הבאות: **"וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר בּוֹ מִטְּהוֹ יִפְרָח"** (י"ז, כ). נוסח זה כמעט זהה להגדרתו של משה את מטרת מבחן הקטורת הראשון: **"וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר יִבְחַר ה'** הוא הַקְּדוֹשׁ" (ט"ז, ז), אולם הבדל קטן בין הנוסחים עשוי ללמדנו רבות: ה' השמיט את עניין הקדושה, ולא נקט לשון: 'וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר בּוֹ הוּא הַקְּדוֹשׁ ומטהו יִפְרָח'. דברי ה' מורים על כך שיש צורך בסלילת דרך חדשה לטפל בתלונות, ורק דרך זו תסיר את תלונות בני ישראל:

לא את קדושת המתקהלים ולעומתם את אהרן יש להעמיד למבחן אלא את משה עצמו ואת היותו ממנה אנשים לתפקידים בשליחות ה'. האיזון במבחן המטות מתהפך, ולכן משה, שבמבחן הקודם רק עמד כצופה מן הצד, נדרש עתה להתייבב בעצמו במוקד הבחינה, והוא זה שמצטווה לקחת את המטות, לכתוב עליהם את שמות אהרן והנשיאים, ולהכניסם לפני ה'. עתה ברור הצורך בבירור מעמד הלוויים, שהרי אם הבחינה היא ליכולתו של משה למנות לתפקידים – כשם שיש לאשש את כהונת אהרן, שמונה על ידי משה, כך יש לחזק אף את מעמד שבט לוי, שמונה על ידי משה. לאור זאת יובן גם מדוע לאחר הכרעת מבחן המטות מוגדרים מחדש לא רק התפקידים והזכויות של הכהנים אלא אף אלה של הלוויים (פרק י"ח).

עתה נוכל להביט לאחור וליישב שאלה נוספת שנתרה פתוחה במהלך העיון: לאחר שקרח הקהיל את העדה אל אוהל מועד ציווה ה' את משה באופן מפתיע להניח את המערכה מול מקריבי הקטורת בפתח אוהל מועד, ולעבור אל המערכה במשכן המורדים. לאור דברינו ניתן להציע פשר למהלך זה בכך שהוא נועד לאותת למשה שהוא עצמו צריך לעמוד למבחן בעת הזאת ולא המתמודדים על הכהונה. מול דתן ואבירם משה חייב היה להציב למבחן רק את עצמו, שהרי טענתם הייתה רק כלפיו על כך שהוציאים ממצרים למות במדבר. לפיכך משה פעל שם בנחרצות, והוכיח במעשיו שה' שלחו. נראה שההכוונה לדרך הפעולה מול המורדים בהנהגתו של משה מרמזת כיצד לפעול גם מול מערערי הכהונה.

ייתכן שגם העולה מן הפרשה ביחס לעונשו של קרח מרמז לביקורת על מבחן הקטורת, שהרי קרח לא הקריב קטורת, ולכן לא נאכל באש, ואף מבחן הבליעה, שהתייחס ל"אהלי האנשים הרשעים האלה" (ט"ז, כו), כלל לכאורה את מי שנכח שם, ואילו קרח עמד באותה עת

26 נראה שהמשותף לשתי המשמעויות הוא שהמטה – מקל הוא כלי שמבטא את סמכות מנהיג המטה – בית האב. גם המילה המקראית המקבילה למילה "מטה" – "שבט" בעלת אותו כפל משמעות.

בפתח אוהל מועד. הקורא העוקב אחר השתלשלות האירועים חש טעם של החמצה בטיפול בקרח עצמו, שנדמה כאילו חמק מעונש. רק בפרשת פנחס מגלה התורה במבט לאחור שאף קרח עצמו התגלגל לפתח האדמה יחד עם שאר הבלועים (כ"ו, ט-י). יש לצפות, אם כן, לכך שהמבחן החלופי – מבחן המטות יערך כמתוכנן ובכך ישיג את יעדו – האמנם כך היה?

מבחן המטות – ביצוע לעומת ציווי

בתיאור ביצוע מבחן המטות התורה לא הסתפקה במשפט קצר כדוגמת "ויעש משה ככל אשר צוה ה'" אלא פירטה את הפעולות שנעשו. נראה שבכך התורה מזמינה אותנו להשוות את הציווי לביצוע ולחשוף את ההבדלים ביניהם:

ביצוע מבחן המטות	ציווי מבחן המטות
(כא) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	(טז) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: (יז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּתְּנוּ אֵלָיו כָּל נְשִׂאֵיהֶם מִטָּה לְנָשִׂיא אֶחָד מִטָּה לְנָשִׂיא אֶחָד לְבַיִת אֲבֹתָם שְׁנַיִם עָשָׂר מִטּוֹת	וְקַח מֵאֲתָם מִטָּה מִטָּה לְבַיִת אָב מֵאֵת כָּל נְשִׂאֵיהֶם לְבַיִת אֲבֹתָם שְׁנַיִם עָשָׂר מִטּוֹת
וּמִטָּה אֶהְרֹן בְּתוֹךְ מִטּוֹתָם.	אִישׁ אֶת שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל מִטָּהוּ. (יח) וְאֵת שֵׁם אֶהְרֹן תִּכְתֹּב עַל מִטָּה לְוִי כִּי מִטָּה אֶחָד לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם.
(כב) וַיִּנַּח מֹשֶׁה אֶת הַמִּטּוֹת לפני ה' בְּאֶהֱל הָעֵדוּת.	(יט) וְהִנַּחְתָּם בְּאֶהֱל מוֹעֵד לְפָנַי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אֲנִיעַד לָכֶם שָׁמָּה.
(כג) וַיְהִי מִמְּחֻרַת וַיָּבֵא מֹשֶׁה אֶל אֶהֱל הָעֵדוּת וְהִנֵּה פָּרַח מִטָּה אֶהְרֹן לְבַיִת לְוִי וַיֵּצֵא פָּרַח וַיִּצַּץ צִיץ וַיִּגְמַל שְׂקָדִים.	(כ) וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֲבָחַר בּוֹ מִטָּהוּ יִפָּרַח...

בציווי נאמר: "וקח מאתם מטה מטה לבית אב מאת כל נשיאיהם לבית אבותם" (י"ז, ז). יש הדגשה על כך שכל מטה משויך לבית האב – השבט, ומייצג אותו, ומתוך בית האב המטה יילקח מנשיאו. כאמור לעיל²⁷ אף עצם השימוש במטה לצורך המבחן מורה על כך שקודם עומד

לבחינה מעגל המטה – בית האב, ובמטה עצמו יתקיים נס הפריחה, ובמעגל בחירה משני ייבחר האישי ששמו ייכתב על המטה שיפרח.

בביצוע, לעומת זאת, חל היפוך. הדגש הושם על המעגל הפרטי: המטה – משויך בראש ובראשונה לנשיא עצמו, רק בסוף נזכרת הזיקה לבית האב: "וַיִּתְּנוּ אֵלָיו כָּל נְשִׂאֵיהֶם מִטָּה לְנִשְׂיָא אֶחָד מִטָּה לְנִשְׂיָא אֶחָד לְבֵית אֲבֹתָם" (י"ז, כא). שורש ההבדל נעוץ בשאלה מהי הבחירה המובילה ומהי הבחירה המשנית שמשתלשלת ממנה. תיאור הביצוע מלמדנו שהנשיאים פעלו כמי שמעמידים למבחן ראשוני את מעמדם הפרטי כנשיאים, ומכוח זה ייבחר גם בית האב שלהם, ולא כפי שעלה בציווי ה'.

דומני שאבחנה זו יכולה לבאר הבדלים נוספים בין הציווי לבין הביצוע: מכיוון שכאמור מבחן המטות הוא מבחנו האישי של משה, הרי שעל משה עצמו לעשות את הפעולות השונות במבחן, והציפייה היא שאיסוף המטות יתואר כפעולה של משה כנאמר בציווי: "וְקַח מֵאֹתָם" (י"ז, יז), אולם בביצוע התיאור מפתיע, ומייחס את הפעולה לנשיאים ולא למשה: "וַיִּתְּנוּ אֵלָיו כָּל נְשִׂאֵיהֶם...". ניתן לראות סטייה זו מלשון הציווי כרמיזה לכך שהנשיאים לא הסתפקו בעמידה פסיבית בהילקח מהם המטות על ידי משה, אלא נתנו את המטות מעצמם מתוך רצון להעמיד בראש המבחן את מעמדם.

לאחר תיאור נתינת המטות על ידי הנשיאים מספר הכתוב בנפרד על מטה אהרן: "וּמִטָּה אֶהְרֹן בְּתוֹךְ מִטּוֹתָם". תיאור זה מחריג את אהרן מפעולת הנתינה היזומה של הנשיאים, ומתאר רק את התוצאה הסופית שמטהו שרוי בתוך מטותם. עם זאת המיקוד החדש של המבחן אליו חתרו הנשיאים הביא גם לשינוי בהגדרת המטה המתמודד מולם, וכשם **שמטה לבית אב** הפך ל**מטה לנשיא** אף המטה שנקרא בציווי **מטה לוי** נקרא מעתה **מטה אהרן**.

אפשר שבכך ניתן יהיה להסביר חריגה נוספת בין הציווי לביצוע: התורה מתארת את קיום שלבי המבחן השונים, אולם אינה מספרת שמשה כתב את השמות על המטות. אמנם פעמים רבות התורה מקצרת בתיאור הביצוע, אולם פה נזכרו השלבים האחרים ורק שלב זה נשמט. מה פשר השמטת כתיבת השמות?

ניתן להציע שתי אפשרויות: האחת – משה אכן כתב את שמות הנשיאים כפי שצווה, אך תיאור פעולה זו הושמט כביקורת של התורה על התנשאות הנשיאים: הם הפריזו בחשיבותם בהקדימם את מעמדם האישי לפני השתייכותם לבית אבותם, וכנגד זה התורה מיעטה בחשיבותם, ולא ציינה את כתיבת שמותיהם על המטות.

אפשרות שנייה, העדיפה בעיניי, כפי שאבאר, היא שמשה לא כתב את שמות הנשיאים על המטות. ה' ציווהו על כתיבת שמות הנשיאים על מטות שמייצגים את בתי האב, אך מעולם לא ציווהו על כתיבת שמות הנשיאים על מטות שמייצגים את הנשיאים עצמם.

ניתן לבסס אפשרות זו ממה שנאמר לאחר גילוי תוצאות הניסוי: "וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶת כָּל הַמִּטּוֹת מִלִּפְנֵי ה' אֵל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּרְאוּ..." (י"ז, כד). בשלב זה הקורא סבור שהפועל "וַיֵּרְאוּ" מוסב על בני ישראל, אך לפתע חלה תפנית בכתוב שממשיך ואומר: "וַיִּקְחוּ אִישׁ מִטָּהוּ" – מסתבר שהרואים אינם אלא הנשיאים, ובני ישראל טרם הבחינו בנס בשלב זה. מה מלמדנו

הכתוב בכך שכל איש ראה ולקח את מטהו? לכאורה נכון היה לסיים את הלקח של הסיפור בראיית כל ישראל את מטה אהרן שפרח לעומת שאר המטות שלא פרחו. אם נניח שמשה לא כתב את השמות על המטות הרי חלק בלתי נפרד מגילוי תוצאת המבחן הוא זיהוי המטות. משה הוציא את כל המטות, אך רק לאחר שכל אחד מן הנשיאים ראה וזיהה²⁸ את המטה שנתן ולקחו משם, ניתן היה לדעת שהמטה הפורח שנשאר הוא מטה אהרן. על כן רק לאחר לקיחת שאר המטות ציווה ה' את משה להשיב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת.

תוצאתו הסופית של המבחן אף היא מפתיעה לעומת המצופה. לא זו בלבד שמטה אהרן פרח, כפי שנאמר בציווי, אלא הוא אף הציץ ציץ וגמל שקדים. אילו זו הייתה כוונת הציווי ניתן היה לצפות שהציווי יציג מראש את כל מה שיקרה למטה או לכל הפחות את שלב הופעת השקדים הסופי, ולא יסתפק בתיאור שלב הפריחה הראשוני. נראה שהופעת הציץ והשקדים לא הייתה מתוכננת, ומסתבר שהיא אירעה כתגובת ה' לשינוי במוקד המבחן שקידמו הנשיאים. הכתוב המתאר את הנס מפריד בין שלב פריחת המטה לשלב הופעת הציץ והשקדים: "וְהָיָה פֶּרַח מִטֵּה אֶהֱרֹן לְבֵית לֹוי וַיֵּצֵא פֶּרַח וַיֵּצֵץ צִיץ וַיִּגְמַל שְׁקָדִים". קודם כל מציין הכתוב את פריחת המטה, ורק לאחר שהוא מכנהו "מִטֵּה אֶהֱרֹן לְבֵית לֹוי" שב הכתוב לתאר את הפריחה, ומוסיף עליה את הופעת הציץ והשקדים. נראה שתיאור הפריחה הראשון מוכיח כמתוכנן בציווי את בחירת המעגל הכללי – בחירת שבט לוי, ולכן הכתוב מייחס את אהרן לבית לוי. אולם ביחס לבחירת המעגל הפרטי חל פיחות, שהרי בפועל שמו של אהרן, כשם של שאר הנשיאים, לא נכתב על מטהו, ואין במטה סימן בולט לשייכותו לאהרן. משום כך הזכיר הכתוב שנית את הוצאת הפרח ועליו נוספו הופעת הציץ והשקדים, שרומזים באופן מובהק לתפקידי אהרן הכהן, שעוטר את הציץ ומדליק את המנורה, שקניה **משוקדים** כפתור **ופרח**, ובכך הועצמה הבחירה באהרן.

אם כנים דברינו בזה יש בכך הבלטה יתרה של הפער בין מבחן המטות לבין מבחן הקטורת. בשני המבחנים חלה תפנית בשלב הוצאת המבחן לפועל, אולם השפעת התפנית על התוצאה שונה: מבחן הקטורת, שבחן את מתמודדי הכהונה ולא את משה, לא השיג את יעדו, והתפנית גררה אחריה שרשרת אירועים וקצף גדול. לעומת זאת מבחן המטות, שבחן את משה, השיג את יעדו, ועל אף השינוי שחל בעריכתו, חתם בחותם ניסי את מינויי שבט לוי והכהונה, שקבע משה על פי ה'.

נראה שראיה נוספת לדברינו על תפקיד מבחן המטות ניתן להביא גם מהפיכת מטה אהרן לאות.

28 ראו תרגום אונקלוס המתרגם את המילה "וַיֵּצֵא": "ואשתמודעו" במובן של הכירו ולא תרגם 'חזרו' במובן של ראייה פשוטה.

אות שני: השבת מטה אהרן לפני ה' (י"ז, כה-כו)

הן למבחן המחנות והן למבחן המטות נקבע אות החותם אותו, וגם כאן מתבקשת השוואה בין שני האותות:

אות המטות (י"ז, כה-כו)

(כה) וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה

אות המחנות (י"ז, א-ה)

(א) וַיִּדְבַר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.

השב את מטה אהרן

(ב) אָמַר אֶל אֱלֻעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן
וַיָּרֶם אֶת הַמַּחֲתֹת...

לפני העדות

לְמִשְׁמַרְתָּ לְאוֹת לִבְנֵי מִרְיָ

(ג) וַעֲשׂוּ אִתְּם רִקְעֵי פָחִים צְפוּי לְמַזְבֵּחַ
וַיְהִי לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל.

וּתְכַל תְּלוֹנֹתָם מֵעַלֵי וְלֹא יָמָתוּ.

(ה) זָכְרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִקְרַב
אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזְרַע אֶהֱרֹן הוּא לְהִקְטִיר
קִטְרֹת לִפְנֵי ה' וְלֹא יִהְיֶה כְּקִרְחַח וְכַעֲדָתוֹ

כיועש משה

כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ כִּן עָשָׂה.

(ד) וַיִּקַּח אֱלֻעָזָר הַכֹּהֵן...

(ה) כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד מֹשֶׁה לוֹ.

הכתוב מדגיש ששני האותות נעשים על ידי שליחי ה' כפי שנצטוו, אולם הבדל ניכר הוא שהאות הראשון נעשה בשיתופו של אלעזר הכהן, והאות השני נעשה על ידי משה. מדוע לא ביקש ה' ממשה לצוות את אלעזר הכהן לקחת את מטה אהרן לעיני העדה ולתתו לפני ה', והרי בכך יתחזק מעמד הכהונה עוד יותר כדרך שנעשה באות הראשון?

אות המחנות שנעשו ציפוי למזבח בציווי ה' מהווה המשך למבחן הקטורת שעשה משה, ובו עצמו רומז ה' למשה שעל אף שאלעזר הכהן שותף בעשיית האות, הבעיה לא תבוא על פתרונה. האות יהיה מצומצם בהשפעתו, ויזכיר אמנם שלא יקרב איש זר להקטיר קטורת (י"ז, ה), אך לא יהיה בכך למנוע ערעור על קרבה לעבודות כהונה אחרות, ואכן מיד למחרת באה תלונה נוספת של העם. לפיכך פעולות מבחן המטות ואף הצבת האות שלו לפני ה' נעשים על ידי משה בלבד ללא שום שותפות של אהרן או אלעזר, והכתוב שב ומדגיש שהכול נעשה על ידי משה כפי שה' ציווה: "וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ כִּן עָשָׂה". המבחן שנעשה למשה ישמש כאות מוחלט לבני מרי, ויכלה את תלונותיהם.

ההבדל בין האותות ומה שהם מייצגים בולט גם באופי האות ובמיקומו: האות הראשון, שהזכיר את ה**נדהים** מעבודת הקטורת, אך כשל בביסוס כהונת אהרן, נקבע על גבי **המזבח החיצון**²⁹ במחנות שרופות אש שמנציחות את **תהליך כיליון** החוטאים. האות השני, לעומת זאת, בא להרים על נס את מעמד ה**נבחרים**, והוא נוצר על ידי **תהליך צמיחה**, ונקבע בתוככי הקודש פנימה **לפני העדות** למשמרת.

סיום: מבחן המטות במבחן התוצאה

לאורך עיוננו ראינו שמהלך תיאור גלגולי מבחן הקטורת מתנקז לתובנה שאין מנוס מהעמדה למבחן את משה עצמו ואת יכולתו למנות אחרים לתפקידם על פי ה', ואכן רק לאחר מבחן המטות, בו נבחן משה, אנו רואים שינוי בהתייחסות העם לעניין הכהונה: במהלך הפרשה התרעומות בעניין הכהונה הופנו שלוש פעמים כנגד משה ואהרן כאחד (ט"ז, ג, יט; י"ז, ו), וניסיונו של משה להוציא את אהרן מן התמונה (ט"ז, יא) לא צלח. לעומת זאת לאחר מבחן המטות בני ישראל פונים בדרך הבאה: "וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֲנִי גִּוְעִנוּ אֲבָדְנוּ כָּלֵנוּ אֲבָדְנוּ. כָּל הַקָּרֵב הַקָּרֵב אֶל מִשְׁכַּן ה' יָמוּת הָאֵם תִּמְנוּ לְגֹעַ" (י"ז, כז-כח)³⁰ – למרות שמדובר בפנייה ביחס לקרבה למשכן הפנייה היא אל משה בלבד. בעקבות מבחן המטות בני ישראל הפנימו את ההכרעה שמשה בלבד הוא הכתובת לכל ענייני המשכן, והוא זה שמעביר את דבר ה' ביחס לגדרי עבודת הקודש ובחירת האנשים הראויים לעבודת הקודש.

נספחים

עונשו של קרח מעורר קושי, שהרי קרח הוביל שתי קבוצות, אך נענש רק בעונשה של אחת – קבוצת המורדים שנבלעו באדמה. האם למרות שבפועל קרח לא הקטיר קטורת – אין מן הדין שעונשו יביא לידי ביטוי גם את חלקו בערעור על מעמד הכהונה? שני הנספחים הבאים יראו

29 הכתוב אמנם לא פירש איזה מזבח יש לצפות במחנות, אולם בהמשך האירוע משה מבקש מאהרן לקחת אש מהמזבח – בפשטות זהו אותו מזבח מצופה מחתות. ברור מכך שמדובר במזבח החיצון, כפי שכתב רש"י (י"ז, ג), שהרי רק בו יש אש תמיד. מלבד זאת אהרן גם לא יכול היה להיכנס פנימה אל מזבח הקטורת משום שבאותה עת עמוד הענן כיסה את האוהל. ועל הכול מסתבר שמחנות הנחושת יצפו את מזבח הנחושת ולא את מזבח הזהב.

30 יש להעיר שדברי העם הללו אל משה לאחר מבחן המטות אינם באים מתוך התקלות של תלונה (לשון של "התקלות על" נזכרת בהקשר של תלונה: ט"ז, ג; י"ז, כ; ב), שהרי מבחן המטות הסיר את התלונות בעניין. זוהי פנייה כנה של הבעת חשש מפני הקרבה למשכן שעשויה לפגוע בעם, בדומה לבקשת העם לאחר מעמד עשרת הדיברות שמשה ימשיך לדבר עמם ולא אלוקים פן ימותו (שמות כ', טז). אי לכך תשובת משה על פי ה' לא כרוכה בחרון אף אלא קובעת גבולות ותפקידי שמירה לכהנים וללוויים, שימנעו קרבה של זרים למשכן (פרק י"ח).

שניתן לראות בכתובים, שעונש הבליעה של קרח הוא אף על קריאת התגר שלו על הכהונה, ולא רק על שיתוף הפעולה שלו עם דתן ואבירם כנגד מנהיגותו של משה.

נספח א: קרח ותפקידי הלוויים ובני קהת

השוואת תפקידי הלוויים ותפקידי בני קהת לאירועי פרשת קרח מורה על זיקה בין עונש הבליעה של קרח, שמוצג כקרח בן יצהר בן קהת בן לוי, לבין גישתו הפסולה של קרח לעבודת המשכן: ביחס לכלל הלוויים נאמר:

וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֵדֻת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (א', נג).

וביחס לאירועי פרשת קרח נאמר:

וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הַרוּחֹת לְכֹל בְּשׂוֹר הָאִישׁ אַחַד יַחֲטֵא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף. וַיַּדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר הֵעֵלוּ מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן קֶרַח דָּתָן וְאַבְיָרָם (ט"ז, כב-כד).

תפקידי הלוויים הוא לחנות **מסביב למשכן** ולהגן על **עדת** ישראל **מפני הקצף** לבל יקרבו אל המשכן. לא זו בלבד שקרח בן לוי לא ביצע את תפקידו, ולא הגן על העדה מפני הקצף, אלא ברצותו לקרב אל המשכן גרם למצב הפוך בו על **העדה** להגן על עצמה מפני **הקצף**, שהתעורר בגללו, בכך שתתכנס **מסביב למשכן** קרח הלוי ושותפיו. התורה קובעת את גדרי תפקידי אהרן ובניו לעומת תפקידי בני קהת:

וְכֹלֵה אַהֲרֹן וּבָנָיו לְכֹסֶת אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת כָּל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ בְּנִסְעֵי הַמַּחֲנֶה וְאַחֲרָיִךְ כִּן יָבֹאוּ בְּנֵי קֵהֶת לְשֵׂאת וְלֹא יִגְעוּ אֶל הַקֹּדֶשׁ וְנִמְתְּנוּ אֵלֶּה מִשָּׂא בְּנֵי קֵהֶת בְּאַהֲל מוֹעֵד. וַיַּדְבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר. אֵל תִּכְרִיתוּ אֶת שִׁבְט מִשְׁפַּחַת הַקֵּהֲתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם. וְזֹאת עָשׂוּ לָהֶם וְחִיו וְלֹא יָמָתוּ בְּגִשְׁתֶּם אֶת קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל עִבְדוֹתָו וְאֶל מִשָּׂאוֹ. וְלֹא יָבֹאוּ לְרֹאוֹת כְּבָלֵעַ אֶת הַקֹּדֶשׁ וְנִמְתְּנוּ (ד', טו-כ).

על טענתו של קרח על הכהונה ועל עונשו נאמר:

וַיִּשַׁח קֶרַח בֶּן יִצְחָר בֶּן קֵהֶת בֶּן לֵוִי... וַיִּקְהֵלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב לָכֵם כִּי כָל הָעֵדָה כְּלָם קֹדְשִׁים וּבְתוֹכְכֶם ה' וּמִדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קַהֲל ה'... וַיַּדְבֵּר אֶל הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ נָא מֵעַל אֹהֲלֵי הָאֲנָשִׁים הַרְשָׁעִים הָאֵלֶּה וְאֵל תִּגְעוּ בְּכֹל אֲשֶׁר לָהֶם פֶּן תִּסְפּוּ בְּכֹל חַטָּאתְכֶם. וּתִפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וּתְבַלַּע אֹתְכֶם... וְתִכְסַּע עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיִּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֵּהֶל. וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סָבִיבֵיהֶם נָסוּ לְקֶלֶם כִּי אָמְרוּ פֶּן תִּבְלַעֲנוּ הָאָרֶץ

(ט"ז, א-ג, כו-לד).

משה ואהרן צוו על כך שעל **אהרן** ובניו יהיה לשמור על חיי **בני קהת** מתוך **הלוויים** בכך שהכהנים **יכסו** את כלי הקודש, וימנעו מבני קהת, הבאים **לשאת** את כלי **אוהל** מועד, **מלגעת בקודש** ולראות את **בליעת** הכלים בעת כיסוים.

קרח **בן קהת בן לוי**, טשטש את גבולות התפקידים, ובהתקלות על **משה ואהרן** האשימם **בהתנשאות** על העדה בטענת "כלם **קדשים**", וערער על מינויו של **אהרן**, שתפקידו היה בעצם להגן עליו ועל משפחת בני קהת. אי לכך קרח יחד עם **אוהלי** האנשים הרשעים שחברו אליו ומי **שנוע** בהם **נבלעו** באדמה **וכוסו** בארץ.

נראה כי השימוש הנרחב בביטויים דומים ביחס לתפקידי הלוויים ובני קהת מחד וביחס לאירועי קרח ועדתו מאידך מכוון לתובנה שעונשו של קרח בבליעה הוא גם על מעילתו בתפקידו בקודש כבן קהת ובן לוי.

נספח ב: העימות בין קרח ומשה בזיקה לסיפור קין והבל

קדמונינו זיהו זיקה בין העימות בין קרח ומשה לבין העימות בין קין והבל,³¹ וניתן לעמוד על כך מתוך השוואת האירועים:

31 הקבלה זו עומדת בבסיס דברי הזוהר בכמה מקומות, שרואה במשה גלגול של הבל. ראו לדוגמה: תיקוני זוהר תקונא שתיין ותשע קב ע"א. ראו פירוש מנחם הציוני (**ספר ציוני**, למברג 1882, דף סג ע"א): "אבאר ברמיזה כאשר קבלתי אני, דע איש המעיין, שהוא סוד שופך דם האדם באדם - באותו אדם עצמו, וההורג הורג את הורגו ע"ד דאטפת אטפוך וכו', וכן הבל הרג קין בימי משה, ומיתת קרח בבליעה מדה כנגד מדה ידועה". בעקבותיו הובא רעיון זה אף בספרי קבלה וחסידות רבים, ומפורסמת דרשת הראי"ה קוק בעניין בספרו **אורות** (ירושלים תשמ"ט, עמ' לב-לד), ואכמ"ל.

<p>קרח ומשה (במדבר ט"ז-י"ז)</p> <p>פרק ט"ז (ב) וַיִּקְמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה...</p> <p>(ד) וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל פְּנָיו...</p> <p>ניסיון שכנוע להיטיב את הדרך: (ח) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קַרְח שְׁמְעוּ נָא בְנֵי לִוִּי. (ט) הַמַּעַט מִכֶּם כִּי...</p> <p>(טו) וַיַּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל ה' אֵל תִּפְּן אֶל מִנְחָתָם...</p> <p>(ל) וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' וּפְצָתָהּ הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם...</p> <p>(לה) וַאֲשֵׁי יִצְאָה מֵאֵת ה' וַתֹּאכַל אֹתָם...</p> <p>פרק י"ז (ג) אֵת מַחְתּוֹת... וַיְהִיו לְאוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל...</p>	<p>קין והבל (בראשית ד', ד-טז):</p> <p>(ח) ... וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ...</p> <p>(ה) וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָנָיו.</p> <p>ניסיון שכנוע להיטיב את הדרך: (ו) וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נִפְּלוּ פָנֶיךָ. (ז) הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת...</p> <p>(ה) וְאֵל קַיִן וְאֵל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד...</p> <p>(יא) וַעֲתָה אָרוּר אַתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ.</p> <p>(טז) וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנֵי ה'...</p> <p>(טו) ... וַיִּשָּׂם ה' לְקַיִן אוֹת לְבִלְתִּי הַכּוֹת אוֹתוֹ כֹּל מִצָּאוֹ.</p>
---	--

ההקבלה בין הסיפורים בולטת בייחוד על רקע תיאור האדמה שפוצה את פיה – תיאור שמופיע במקרא רק בשני מקומות אלה.

מה משמעות הקבלה זו? המשותף לשני האירועים הוא המתח סביב השאלה: מי רצוי בעבודת ה'. המתח בין קין והבל סביב מנחתם לה' הסתיים בכך שקין קם על הבל אחיו והרגו, והאדמה פצתה את פיה ולקחה את דמיו. הזיקה שבין הסיפורים עשויה ללמדנו שאף קרח בדומה לקין פעל כנגד משה ואהרן מתוך קנאה: קרח קם על משה במאבק על עבודת ה' במשכן, אולם הפעם הסיוס התהפך, והאדמה פצתה את פיה ובלעה את קרח ועדתו. הקבלה זו תורמת להבנתנו את פרשת קרח לכשעצמה, ומלמדת שלעונש הבליעה יש משמעות כפולה: מחד הוא חל על קרח ודתו ואבירים שותפיו במרידתם בהנהגת משה, ומאידך הוא חל על קרח גם כמחולל הוויכוח על עבודת ה' במשכן. אפשר שניתן לראות רמז לכך גם בכפל ביטויים העולה מתוך הפסוקים:

וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' וּפְצָתָהּ הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם... וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבְקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם... וַתִּכַּס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיֵּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקֶּהֶל. וְכָל יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סָבִיבֵיהֶם נָסוּ לְקִלְמָם כִּי אָמְרוּ פֶן תִּבְלַעֵנוּ הָאָרֶץ (ט"ז, ל-לד).

הכתוב נוקט לחלופין בביטויים "אדמה" ו"ארץ", וייתכן שניתן לראות בכך זיקה כפולה לשני המוקדים להם היה שותף קרח: הביטוי "ארץ" מתקשר למרי כנגד הנהגתו של משה, כפי שבא לידי ביטוי בדבריהם של דתן ואבירם: "הַמַּעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מִמִּצְרָיִם זֶבֶת חֶלֶב וּדְבַשׁ לְהַמִּיתָנוּ בְּמִדְבָּר... אֵף לֹא אֶל אֶרֶץ זֶבֶת חֶלֶב וּדְבַשׁ הַבְּיֹאֲתָנוּ... לֹא נַעֲלֶה" (ט"ז, יג-יד). דתן ואבירם, שחלקו על הנהגתו של משה בטענה שהוא אחראי לאי הגעתם אל **ארץ** זבת חלב ודבש, נענשו מידה כנגד מידה בירידתם עם קרח חיים שאול בבליעתם בפי **הארץ**.³² המילה החלופית "**אדמה**", שפצתה את פיה, מתקשרת למחלוקת סביב עבודת הכהונה ולמנחת - קטורת עדת קרח, שלא התקבלה על ידי ה', בזיקה ל**אדמה** שפצתה את פיה ולקחה את דמי הבל, שמנחתו התקבלה על ידי ה'.

32 ראו מדרש הגדול במדבר ט"ז, יד (מהדורת רבינוביץ, ירושלים תשל"ה), עמ' רעג: "כל מה שהכסילים מוציאים מפיהן, על עצמן הן נותנין את האפופסון... וקרח, 'אף לא אל ארץ זבת חלב', ולקה 'ותפתח הארץ את פיה'".



הנהגת שמואל במלחמת אבן העזר (שמ"א ז') - פרדיגמה של תשובה

ראשית דבר

אחד הקרבות שבהם נחלו ישראל הצלחה גדולה היה מלחמת ישראל בפלשתים בהנהגת שמואל הנביא. התקבצות העם במצפה, כחלק מתהליך התשובה, הביאה לעימות חריף עם הפלשתים שבסופו ניצחו הישראלים, והפלשתים ברחו מפניהם עד למקום שזכה לשם 'אבן העזר' ואשר סימל את עזרת ה' במלחמה (ז', יב).

סיפור ניצחונם של ישראל על הפלשתים בקרב אבן העזר מתמקד בפועלו הרוחני והצבאי של שמואל הנביא. זהו הסיפור היחידי ששמואל עומד במרכזו ולא לצידם של אחרים כעלי ובניו, שאול או דוד.

שמואל הוא השופט האחרון בישראל (ז', טו; י"ב, יא). הוא חותם את ימי השופטים ובדומה לשופטים אחרים הוא מתואר כמושיע את ישראל.¹ אולם בניגוד להם (למעט דבורה) הוא אינו מנהיג כריזמטי הכובש את השלטון ברגעי משבר ומוביל לניצחון סוחף בשדה הקרב, אלא מנהיג רוחני המבקש לקרב את עם ישראל לקב"ה ולעבודתו לאורך שנים. תפקידו הייחודי של שמואל בסיפור אבן העזר ניכר גם בשימוש במוטיבים המצויים בסיפורי השופטים באופן שונה: הסיפור פותח בתיאור חיובי של עבודת ה' במשך עשרים שנה (ז', ב). פרק הזמן של עשרים שנה מופיע בספר שופטים (שופטים ט"ו, כ; ט"ז, לא), והוא מיוסד על תבנית זמן שכיחה של ארבעים או שמונים שנה. בספר שופטים זוהי נוסחת חתימה המסכמת את תקופת השקט הביטחוני שהשיג השופט בניצחונו, ואילו כאן משך הזמן נזכר בפתיחה המתארת תיקון דתי. בספר שופטים האויב נשלח על ידי ה' כעונש על עזיבתו (עבודת אלילים), ואילו בספר שמואל הסכנה נוצרה בעקבות טקס טהרה ועזיבת האלילים. נדמה כי הכתוב מבקש לתאר את

* אני מבקש להודות לרעי אביעד עברון על הערותיו והארותיו המשוקעות במאמר.

כל המקורות הם בספר שמואל א אלא אם כן נציין אחרת.

1 מ' גרסיאל, **ספר שמואל א', עיון ספרותי במערכי-השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן תשמ"ג, עמ' 54; מ' אילת, 'השופט שמואל לאור שמואל א ז', **שנתון המזרח הקדום** ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 10-11, 14-15.

שמואל כשופט האחרון אשר עיצב מרחב חדש של מנהיגות רוחנית בעם ישראל, והתמודד באופן שונה עם אתגר עבודת האלילים שהיה שכיח בספר שופטים. חשיבותו של פרק ז' בכך שהוא מתאר את תרומתו של שמואל הנביא לעיצוב חיי הרוח של עם ישראל. התיאור קושר את דרכו הרוחנית להצלחתו הצבאית וממחיש את השינויים שהנהיג. באופן מפתיע הסיפור נותן מקום משמעותי גם למעשי העם, ומתאר את תהליך התשובה כדיאלוג דינמי ומתמשך, כשלעיתים הנביא מוביל ולעיתים העם הוא היוזם. הצלחתו של התהליך ניכרת בכך שאין בהמשך ספר שמואל עוד אזכור לעבודת אלילים בקרב ישראל. במאמרנו נבקש להציג את גישתו הנבואית של שמואל לתהליך התשובה. לטענתנו, שמואל הנביא שילב בין תהליך מודרג לטקסים ושינויים מהירים ובין יוזמה נבואית להמתנה לצעדים מצד העם - כך שהעם היה שותף מלא בתהליך התיקון. גישתו הייחודית של שמואל תתעצם לאור הנגדה לדרכו של אליהו הנביא אשר בחר בנסיבות דומות לפעול באופן תקיף, מייד וניסי.

תמונת מראה במלחמות אבן העזר

התמונה העולה מפרק ז' מתחדדת לאור הקבלתו לסיפור בפרק ד', עליה עמד יהודה אליצור. לדבריו, הניצחון באבן העזר מהווה תמונה מראה ניגודית למלחמת בני עלי בפלשתים, שהסתיימה בכישלון צורב ונפילת הארון בשבי:²

- א. בשני המקרים נלחמים ישראל בפלשתים.
- ב. בשתי המלחמות מוזכרת 'אבן העזר' (ד', א; ז', יב), ומקום זה נזכר רק פעמיים בתנ"ך, בשני סיפורים אלה!
- ג. בשני הקרבות אחד הצדדים שומע וכתוצאה מכך נתקף חרדה: "וַיִּשְׁמְעוּ... וַיִּיָּאֻ" (ד', ו-ז; ז', ז-ח).
- ד. בשניהם דווקא זה החושש מתוצאות המערכה הוא המנצח: בפרק ד' הפלשתים, ובפרק ז' הישראלים.
- ה. בשתי המלחמות נוקטים ישראל בלשון דומה כשהם מצפים לישועה בקרב "וַיִּשְׁעֲנוּ מִכַּף אֲיָבֵינוּ" (ד', ג); "וַיִּשְׁעֲנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (ז', ח).
- ו. לשני הסיפורים לשונות דומים: נגף (ד', ב; ז', י; מכה (ד', י; ז', יא); המם (ד', ה; ז', י); קול גדול \ תרועה גדולה (ד', ה; ז', י).

2 'אליצור, 'אבן העזר', בתוך: א' אלינר (עורך), **ספר זיידל, מאמרים בחקר התנ"ך**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 111-118.

אליצור טען שפרק ז' ערוך כניגוד לפרק ד' וההשוואה ביניהם מלמדת על השינוי שחל בקרב העם ביחס לארון הברית. בפרק ד' האמין עם ישראל שניצחוננו תלוי בהימצאות ארון הברית בקרב ועל כן כשל, ולעומת זאת בפרק ז' התשובה, התפילה והזעקה הן שהובילו לניצחוננו. עיון בפרק ד' מחזק את דבריו. זקני העם מבקשים לברר את סיבת המפלה, ותולים באופן מידי את האשמה בכך שלא נטלו עימם את הארון לקרב (ד', ג). התחושה העולה מן הסיפור היא שלא נערך חשבון נפש מעמיק. כבר בתורה נאמר שיציאת הארון בראש הלוחמים יש בה להביא לניצחון (במדבר י', לה-לו) והיעדרותו היא סימן לכישלון (שם י"ד, מו). אולם במקרה זה הבאת הארון היא פתרון טכני ומידי המחליף את הצורך בחזרה בתשובה. השימוש בכינוי 'ארון הברית' בפרקנו הוא אירוני, שהרי אין כאן ברית אמיתית בין ה' לישראל, והאירוניה מתעצמת כשהארון מכונה 'צבאות' בסיפור בו ה' אינו מופיע כאל מלחמה ועם ישראל הוכרע בשדה הקרב.³

אזכור בני עלי בתיאור הבאת הארון אל המערכה (ד', ד) מביא את הקורא ליחס מנוכר כלפי המהלך שנעשה ככל הנראה ללא רשותו של עלי. כזכור, בני עלי הוצגו בפרק ב' כחוטאים הנהנים מן המקדש שלא כראוי ומשתמשים בו למימוש צרכיהם. בהזכרתם כאן משווית הבאת הארון לשם ניצחון בקרב ללקיחת הבשר על ידי בני עלי, והופכת את היוצרות: עולם הקודש נועד לספק את צורכי האדם. זאת ועוד, בפרק ישנה הקבלה בין הישראלים לפלשתים בכך ששניהם בטוחים שהבאת הארון למערכה תביא באופן ודאי לניצחון (ד', ה לעומת ו-ח). בכך יוצר הכתוב תחושה שהתלות בארון באופן מכני היא מעשה מאגי. מעבר לכל הטיעונים עצם המפלה בקרב מבטאת הסתייגות מהבאת הארון בסיפור שלפנינו.

לעומת זאת, בפרק ז' ישנה הפרדה בין ה' לארון כבר בתחילת הסיפור (ב). הארון נמצא במקומו הראוי לו, מוגן על ידי אנשי קודש.⁴ הוא אינו נזכר עוד בסיפור והטקס נערך הרחק ממנו במצפה, ואפילו בשעת צרה אין העם מבקש להביאו, אלא פונה לשמואל על מנת שיתפלל בעדם. אליצור העיר שהדמיון בלשון בבקשת הישועה ממחיש את הפער. בפרק ד' הם תולים את תקוותם בהבאת הארון "נִקְחָה אֱלֵינוּ מְשָׁלָה אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' וְיָבֵא בְּקִרְבָּנוּ וְיִשְׁעֵנוּ מִכַּף אֱיִבֵינוּ" (ד', ג) - זהו פתרון מידי שכשל. לעומתו, בפרק ז' הם תולים את ישועתם בתפילה ותשובה שארכה ימים רבים "וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אֵל תַּחֲרֹשׁ מִמֶּנּוּ מִזְעַק אֵל ה' אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (ז', ח) - ופתרון זה צלח.

בעזרת ההקבלה הספרותית עמד אליצור על התיקון הדתי שהוביל לניצחון באבן העזר, ודבריו אכן משכנעים. אולם בעוד אליצור בחן את הסיפורים באופן כללי וראה בפרק ז' תמונה מנוגדת ומתוקנת של העיוות הדתי שנחשף בפרק ד' (מאירוע לתהליך), הרי שקריאה צמודה

3 גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 44.

4 כבר עמדו על כך שהשם 'אבינדב בן אלעזר' הוא שם כוהני, והוא כולל את שמות בני אהרון הכהן: אלעזר, דב ואביהוא. ראו אליצור (לעיל, הערה 2) הערה 10.

מראה כי פרק ז' מתאר תהליך מורכב בפני עצמו, אשר כלל שילוב של תהליך מודרג לצד טקס רב רושם, שרק השילוב ביניהם יצר יחד תנועת התעוררות רוחנית שלמה.

קריאה צמודה: איזוהי תשובה גמורה?

שלב ראשון: נהייה ראשונית אחרי ה'

סימונו של מסע הארון מפלשת לישראל (ה'–ו') מסתיים בהבאתו לקרית יערים ושמירתו על ידי המוקדשים לכך (ז', א), ובכך יש תיקון לבעיית ראיית הארון שהביאה למגפה (ו', יט).

(ב) נִיְהִי מִיּוֹם שֶׁבֵּית הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יַעֲרִים נִירְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה וַיִּנְהוּ כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'.

הכתוב מבחין בין הארון השמור לנהייה (במשמעות של הימשכות והליכה)⁵ אחר ה', הבחנה המטרימה את השינוי העמוק שיתרחש בהמשך הפרק. הפסוק מתאר תקופת זמן ארוכה של זיקה לאל "וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִיו עֹשְׂרִים שָׁנָה". האם הפסוק משמש כותרת לפרק כולו ומלמד שכל מה שיתרחש בו נמשך על פני עשרים שנה או שמא עברו עשרים שנה עד להתרחשות הבאה בפסוק ג?⁶ אף שלא ניתן להכריע, נראה שהאפשרות השנייה היא העדיפה כאן. מדברי שמואל בפסוק ג עולה שתהליך התשובה כבר החל וכעת יש להמשיכו ביתר שאת. אם כן, בשלב הראשון שנמשך עשרים שנה, נטשו הישראלים את האובססיה לארון ועבדו את ה' אך לא באופן בלעדי אלא בשיתוף עבודת אלילים. שמואל הנביא אינו מסתפק בשינוי זה ומוביל את העם אל השלב הבא בתהליך התשובה.⁷

5 ראו את סקירתו של א' רופא, 'וינהו כל בית ישראל אחרי ה' (שמואל א ז 2) האגרון המקראי לאור הביקורת הספרותית-ההיסטורית', בתוך: רפאל יצחק (זינגר) זר, יוסף עופר (עורכים), **ישראל – מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין**, תשע"א, עמ' 355–362, למכלול ההצעות שעלו בתרגומים, בפרשנות ובמחקר לפועל 'וינהו'.

השורש נה"ה מופיע במקרא בהקשר לבכי, קינה ומספד (למשל: מיכה ב', ד), לפי מנחם בן סרוק העם התאבל על מעשיו הרעים, וכך פירש גם רד"ק בפירושו הראשון. רופא ואילת (לעיל, הערה 1), עמ' 10 הציעו, כל אחד בדרכו, שהעם בכה על היעדרות הארון, אולם פרשנות זו אינה הולמת כלל את מגמת הסיפור, כפי שעמד עליה אליצור.

רבים הציעו שבני ישראל נהו כלומר נמשכו אחרי ה' (ר' יונה אבן ג'נאח; רש"י; רד"ק (בפירושו השני); י' קיל, **שמואל א**, דעת מקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' ס; ב' אפרת, **שמואל א**, מקרא לישראל, ירושלים תשס"ב, עמ' 114). חסרונו של פירוש זה הוא העובדה שכל ההיקריות במקרא הן במשמעות שונה, אך יתרונו בכך שהוא הולם יותר את השימוש בסיפורנו.

6 בסדר עולם רבה, יג נאמר שהארון היה בקרית יערים עשרים שנה עד שעלה לירושלים. האברבנאל ורלב"ג פירשו שזה היה משך הזמן מיום העברתו לקרית יערים עד לכינוס במצפה. קיל (לעיל, הערה 5) עמ' ס.

7 אפשרות זו נתמכת גם מהמבנה התחבירי המסורבל של המשפט. מקומו המתבקש של תיאור הזמן "וַיִּרְבּוּ

שלב שני: מעבודת שיתוף לעבודת אל אחד

בשלב השני שמואל מתמודד עם עבודת שיתוף שכללה עבודת ה' יחד עם אלים נוספים – תופעה שהייתה נפוצה בישראל לאורך הדורות ונביאי ישראל נאבקו בה (למשל: מל"א י"ח; הושע ב').

(ג) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֵל ה' הֲסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנִּכְר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂתֶם וְהִכִּינוּ לְבַבְכֶם אֵל ה' וְעַבְדְּתֶם וַיֵּצֵא אֶתְכֶם מִד פְּלִשְׁתִּים: (ד) וַיִּסְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הַעֲשֻׁתָּרוֹת וַיַּעֲבֹדוּ אֶת ה' לְבָדוֹ.

שמואל מדגיש את הפער בין המונותאיזם לעבודת האלילים; בעוד ה' מתואר בלשון יחיד כיאה לאל יחיד, האלילים מופיעים בלשון רבים שכן הנוהג היה לעבוד מספר אלים יחד. הוא מזהה את רצונם לשוב אל ה' אך מדגיש שתשובתם עד כה אינה שלמה "אם בכל לבבכם אתם שבים אל ה'". הצירוף 'בְּכָל לְבַבְכֶם' פותח את דבריו ובכך הוא מדגיש שההכרעה נתונה בידי העם. הלשון מושפעת באופן ישיר מפרשת 'והיה אם שמוע' (דברים י"א) המהווה תשתית תאולוגית לדברי הנביא.⁸ שמואל בעצם מצטט את דרישת התורה מעם ישראל "לְעַבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם" (דברים י"א, ג), הכוללת דבקות מוחלטת ומבטיחה תמורתה שכר. אולם בניגוד לפרשה בתורה המתארת שכר לצד עונש (שם, טז-ז) שמואל מציין את השכר בלבד וכך משרה אווירה חיובית ואופטימית. שמואל פונה אל העם בלשון רכה ולא בלשון תוכחה. דבריו נאמרים בנועם ולא בכעס, והוא מכוון אותם להשלים את מלאכת התיקון "וְעַבְדְּתֶם לְבָדוֹ". הדרישה "הֲסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנִּכְר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂתֶם וְהִכִּינוּ לְבַבְכֶם אֵל ה' וְעַבְדְּתֶם לְבָדוֹ" מזכירה את דברי יעקב והושע,⁹ ובכך ממשיך שמואל את מסורות קודמיו.

הַיָּמִים וַיְהִי עֲשָׂרִים שָׁנָה" הוא בנפרד מהמשפט העיקרי, והיה פשוט יותר לכתוב זאת בשני משפטים (וַיְהִי מִיּוֹם שָׁבַת הָאָרוֹן בְּקִרְיַת יְעָרִים וַיִּנְהָו כָּל בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי ה'; וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַיְהִי עֲשָׂרִים שָׁנָה). הסדר החרגי במשפט מלמד כי הנהייה אחר ה' החלה ביום שמצאו מקום שמור ומכובד לארון הברית. 8 כך הציע ידידי אביעד עברון. ישנן הקבלות נוספות בין שתי הפרשיות: בימי שמואל עם ישראל נהה אחר ה' זמן רב (וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים" (ב) והתורה מבטיחה בפרשה זו שכר בלשון דומה "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם" (כא). בנוסף, שמואל מלווה את עם ישראל "כָּל יְמֵי תְּהִי" (טו) והתורה דורשת כאן קיום מצוות ה' "כָּל הַיָּמִים" (א). שמואל מבטיח שאם יקיימו את מצוות האל הרי שה' יציל אותם מידי הפלשתים (ג), והפרשה בדברים מבטיחה שציונות לחוקי האל יביא עמו רווחה ושפע "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וַיְמִי בְּנֵיכֶם עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לְתֵת לָהֶם" (כא). הבטחה להגנה מפני אויבים עולה גם בפרשה המורחבת בדברים "לְמַעַן תִּחְזְקוּ וּבְאַתֶּם יִרְשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ" (ח, וכך גם בפסוקים כב-כד). 9 כך אמר יעקב לבניו לפני העלייה לבית אל "הֲסִרוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנִּכְר אֲשֶׁר בְּתַכְכֶם וְהִטְהַרוּ וְהַחֲלִיפוּ שְׁמֹלְתֵיכֶם. וְנִקְוָמָה וְנִעְלָה בֵּית אֵל" (בראשית ל"ה, א-ב), וכך דיבר הושע אל העם בברית שכס לפני מותו "וְעַתָּה יְרֵאוּ אֶת ה' וְעַבְדוּ אוֹתוֹ בְּתַמִּים וּבְאַמֶּת וְהִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵים אֲשֶׁר עַבְדוּ אֲבוֹתֵיכֶם בְּעֵבֶר הַנְּהָר וּבְמִצְרַיִם וְעַבְדוּ אֶת ה' " (הושע כ"ד, יד).

שמואל מבטיח לעם שכר בדמות הצלה מידי הפלשתים. כידוע, הפלשתים היו האויב המרכזי בימי טרום המלוכה ומלכות שאול, ובהמשך יבקש העם להקל מעליו את השעבוד הפלשתי בעזרת מינוי מלך (ט', ז). בהבטחת השכר יוצר הנביא זיקה בין מצבם הביטחוני הקשה לעבודת ה', כפי שמקובל בתורה עצמה. הצעתו של שמואל התקבלה על ידי העם, הביצוע מתואר בלשון זהה להצעתו ולכן הפרשנים ראו בכך הצלחה מלאה, אולם נראה שבכל זאת ישנו הבדל המלמד שהתיקון לא נעשה באופן מלא.

אם בָּכַל לְבַבְכֶם אַתֶּם שׁוֹבִים אֶל ה'	-----
הַסִּירוּ	וַיִּסְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶת אֱלֹהֵי הַנֹּכַח מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם	אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֲשֻׁתֹת
וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה'	-----
וְעִבְדוּהוּ לְבָדוּ	וַיַּעֲבֹדוּ אֶת ה' לְבָדוּ

אכן עם ישראל הסיר את אלוהי הנכר והעשתרות כפי שביקש שמואל, אולם הכתוב לא העמיד הקבלה מלאה בין ההצעה לביצוע, והשמיט פעמיים את דברי שמואל המדגישים את הצורך בתיקון הלב. היעדר המונח בתיאור התשובה מלמד כי השינוי עדיין לא היה שלם ולא נעשה בכל לבבם. אף על פי כן שמואל מסתפק בכך ונפנה אל השלב הבא, שהוא כינון טקס רב רושם במצפה.

שלב שלישי: הטקס במצפה

(ה) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קְבְּצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמְּצַפְתָּה וְאֶתְפַּלֵּל בְּעֵדְכֶם אֶל ה'.
 (ו) וַיִּקְבְּצוּ הַמְּצַפְתָּה וַיִּשְׁאַבוּ מִיָּם וַיִּשְׁפְּכוּ לִפְנֵי ה' וַיְצוּמוּ בַיּוֹם הַהוּא וַיֹּאמְרוּ שָׁם חֲטָאנוּ לָה' וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בַּמְּצַפָּה.

שמואל מציע לקיים טקס במצפה בהשתתפות כל העם בשביל להתפלל בעדם. נראה ששמואל מבקש להניע מחדש את תהליך התשובה שעדיין לא הושלם. יש לשים לב כי הוא אינו עושה זאת בעצמו (אזי היה כתוב מעין כך: ויקבוץ את ישראל) אלא פונה אליהם לעשות כן. כמו בשלב הקודם גם כאן הוא מעורר את ליבם אך הם מארגנים בפועל את המפגש. שמואל הצהיר שבכוונתו להתפלל בעדם כלומר לשאת תפילה אל הקב"ה כדי שיעתר לצורכי העם ויחלץ אותו מצרותיו. זה פירוש הצירוף 'תפילה בעד' במקומות רבים,¹⁰ וסביר להניח שהכוונה כאן להצלה מן הפלשתים כפי שהבטיח.

10 ראו למשל אצל אברהם "כִּי נָבִיא הוּא וַיִּתְפַּלֵּל בְּעֵדָךְ וְחִיָּה" (בראשית כ', ז).

מהשוואת חלקו הראשון של תיאור הביצוע ליוזמתו של שמואל יש ללמוד כי גם הפעם הצעתו התקבלה במלואה:

(ה) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל
קִבְצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמְצַפְתָּה (ו) וַיִּקְבְּצוּ הַמְצַפְתָּה

אולם ההקבלה חושפת כי המשכו של הפסוק הוא בגדר הפתעה והוא כולל חריגה מן התוכנית. העם מתקבץ במצפה, אך שמואל אינו מתפלל בעדם כפי שהבטיח, ובאופן מפתיע העם נוטל עליו את היוזמה. רצף הפעולות המיוחסות לעם (ויקבצו; וישאבו; וישפכו; ויצומו; ויאמרו) מעיד על השתתפות עממית נרחבת בטקס. עם התקבצותם במצפה הם שואבים מים ושופכים אותם לפני ה' – פעולה המבטאת טהרה.¹¹ לאחר מכן הם מקיימים צום – פעולה הנעשית באירועי משבר וצרה המתרגשים על העם.¹² בסופו של התהליך התוודה העם על חטאיו וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטָאנוּ לַה' – מעשה שאינו שכיח במקרא. פעולה זו מהווה שיאו של תהליך התשובה, שכן היא כוללת הכרה עמוקה בחטאם ורצון לתיקון שלם. נדמה כי יש כאן התפתחות דרמטית. בשני השלבים הקודמים היוזם היה שמואל והעם נענה להצעותיו, ואילו כעת העם פועל על דעת עצמו והוא שיוזם את סדרת הפעולות שמשמעותן טהרה ובקשת סליחה וכפרה.

רק לאחר מכן חוזר שמואל לפעול, אך גם כעת הוא אינו מתפלל בעדם כפי שתכנן, אלא שופט אותם. מה משמעות פעולת השפיטה? ומדוע לא פעל על פי התוכנית להתפלל בעדם (ז, ה)? נראה לומר שהפועל שפ"ט בא כאן במשמעות של להוכיח (למשל: יחזקאל י"ז, כ)¹³ ולפי זה שמואל חש את גודל השעה ובמקום להתפלל בעבורם, בחר להוכיחם על מנת להעמיק את תהליך התשובה ולדרבן את העם להמשיך במהלך. אם צודקים אנו הרי שההבדל בין התכנון לביצוע הוא גדול. תפילה בעד מכוונת כלפי שמיא ותוכנה הוא בקשת עזרה בעבור העם. זהו השכר שהובטח בעבור התשובה, ולפיכך הוא מסמן את סיום התהליך. לעומת זאת, התוכחה שנשא שמואל מכוונת אל העם ומניחה שיש עוד מקום להתקדמות ונכונות בקרב העם להמשיך בתהליך ולהעמיקו.

11 רש"י פירש שזהו סימן לכפיפות, ואילו רד"ק ראה בכך סימן לכפרת עוונות. אילת (לעיל, הערה 1), עמ' 12 הראה ששפיכת מים כמעשה של טהרה שכיחה במזרח הקדום.

12 על עריכת צום לפני קרב לשם כפרה ראו מ' אילת, שמואל וכינון המלוכה בישראל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 49.

13 יש שפירשו את השיפוט במשמעות של קיום סדרי דין. רש"י; אפרת (לעיל, הערה 5), עמ' 116. לפי זה משפט צדק הוא ערך יסודי במסגרת תיקון דתי, ושמואל דן בסכסוכים בין איש לרעהו על מנת להסיר את העוולות מקרב העם. רד"ק על אתר הצייע שכל אחד מישראל התוודה על חטאיו ושמואל הענישו כחלק מן התשובה. שני הסברים אלה קשים בעיניי, שהרי אין זה סביר ששמואל חשב שיוכל לטפל במהלך אותו הלילה באופן פרטני בכל הסכסוכים המשפטיים או הווידויים האישיים. על כן נראה יותר סביר בעיניי שהוא הוכיח את העם והורה באופן ציבורי את דרכי התשובה.

שלב רביעי: רגע המבחן – המתקפה הפלשתית

ההתכנסות במצפה שתוארה כרגע מפעים מבחינה דתית הביאה לסכנה ביטחונית חמורה.

(ז) וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים כִּי הִתְקַבְּצוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַמְּצַפֶּתָה וַיַּעֲלוּ סַרְנֵי פְּלִשְׁתִּים אֶל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּרָאוּ מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים. (ח) וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל שְׁמוּאֵל אֵל תַּחֲרֹשׁ מִמֶּנּוּ מִזְעַק אֶל ה' אֱלֹהֵינוּ וַיִּשְׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים. (ט) וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל טֹלָה חֶלֶב אֶחָד וַיַּעֲלֶהוּ [וַיַּעֲלֶהוּ קָרִי] עוֹלָה כָּלִיל לַה' וַיִּזְעַק שְׁמוּאֵל אֶל ה' בְּעַד יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲנֶהוּ ה'. (י) וַיְהִי שְׁמוּאֵל מַעֲלָה הַעוֹלָה וּפְלִשְׁתִּים נָגְשׁוּ לְמַלְחָמָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּרְעַם ה' בְּקוֹל גְּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיְהִימָם וַיִּנְגַּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל. (יא) וַיֵּצְאוּ אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל מִן הַמְּצַפָּה וַיִּרְדְּפוּ אֶת פְּלִשְׁתִּים וַיִּכּוּם עַד מִתַּחַת לְבֵית כָּר. (יב) וַיִּקַּח שְׁמוּאֵל אֶבֶן אַחַת וַיִּשֶׁם בֵּין הַמְּצַפָּה וּבֵין הַשָּׁן וַיִּקְרָא אֶת שְׁמָהּ אֶבֶן הָעֶזֶר וַיֹּאמֶר עַד הִנֵּה עֲזָרְנוּ ה'. (יג) וַיִּכְנְעוּ הַפְּלִשְׁתִּים וְלֹא יָסְפוּ עוֹד לְבֹא בְּגִבּוֹל יִשְׂרָאֵל וַתְּהִי יַד ה' בְּפְּלִשְׁתִּים כָּל יְמֵי שְׁמוּאֵל. (יד) וַתִּשְׁבְּנָה הָעָרִים אֲשֶׁר לְקַחוּ פְּלִשְׁתִּים מֵאֶת יִשְׂרָאֵל לְיִשְׂרָאֵל מֵעַקְרוֹן וְעַד גַּת וְאֶת גְּבוּלֵן הַצִּיל יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים וַיְהִי שְׁלוֹם בֵּין יִשְׂרָאֵל וּבֵין הָאֲמֹרִי.

בעקבות ההתקבצות במצפה גבר חששם של הפלשתים מפני התקוממות ישראלית והם יצאו למלחמה. כוחם הרב ניכר בכך שלא נרתעו ויזמו מתקפה בשטח ההר הישראלי (וַיִּשְׁמְעוּ פְּלִשְׁתִּים וַיַּעֲלוּ – ז) בעוד שהישראלים שומעים ויראים (וַיִּשְׁמְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּרָאוּ מִפְּנֵי פְּלִשְׁתִּים – ז). תמונת המשבר מתחדדת לאור ההקבלה לסיפורי השופטים הנמצאים ברקע, ובהם האויב פוגע בישראל כעונש על עזיבת ה' ועבודת אלילים ולא בגלל התעוררות דתית.

יש לשים לב לכך שבשלב זה שמואל אינו מציע מיוזמתו להתפלל בעדם, כפי שיכולנו לצפות. הקורא מצפה להתערבות הנביא שכן שמואל הבטיחם שיתפלל בעדם (ה), ואף התחייב בתחילת התהליך שיוושעו מהפלשתים "וַיִּצַל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (ג). שתיקתו ניכרת לאור בקשת העם משמואל להפסיק אותה "אֵל תַּחֲרֹשׁ מִמֶּנּוּ" (ח). מדוע, אם כן, לא יזם שמואל הנביא תפילה בעדם, כפי שהבטיח?

נדמה כי שמואל ממתין לראות כיצד יגיב העם לסכנה מתוך תקווה שאכן חל שינוי עמוק בהתנהגותו.¹⁴ האם ייסוג מתהליך התשובה ויטיח בנביא ביקורת ותוכחה או יקרא לאלוהי הנכר שעבד עד כה או שמא יבקש להשיב את ארון ה'.

14 הרב אמנון בזק (שמואל א, ירושלים 2013, עמ' 89) טען ששמואל יזם במכוון את ההתכנסות במצפה מתוך ידיעה שהפלשתים יעלו על ישראל למלחמה. לדבריו, המהלך נועד לבחון את התנהגותם של ישראל. הרב מנשה וינר (ומי כעמך, מעלות תשע"ה, עמ' 69) הלך בדרך דומה וטען ששמואל פעל כאלוהי הנביא. אלוהי העמיד את העם במבחן אמונה קשה כשדרש לשפוך שנים עשר כדי מים על המזבח בזמן בצורת, וכאן שמואל בוחן את אמונתם בה' במלחמה.

קשה לקבל את טענתם ולדעתנו אין לדברים כל ביסוס בכתובים. אין שימוש בלשונות הקשורות לניסיון (שורש נס"ה או הצהרה המצויה בסיפורי ניסיון "עתה ידעתי"). יתרה מכך, קשה להעלות על הדעת

קעת מתעצמת פרשנותו של אליצור ביחס לפער שבין פרקים ד' ו-ז', שהרי לפנינו סיטואציה דומה אך הפעם הם מגיבים כראוי.¹⁵ גם בפרק ד' נלחמו הפלשתים בישראלים, ושם העם ציפה שהארון יביא לישועתם "נִקְחָה אֵלֵינוּ מִשְׁלָה אֶת אַרְוֹן בְּרִית ה' וְיָבֵא בְּקִרְבָּנוּ וְיִשְׁעֵנוּ מִכַּף אֹיְבֵינוּ" (ד', ג). לעומת זאת קעת הם משליכים את יתבם על תפילה לקב"ה "אֵל תַּחֲרֹשׁ מִמֶּנּוּ מִזְעֶק אֵל ה' אֱלֹהֵינוּ וְיִשְׁעֵנוּ מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (ז', ח). הפנייה אל שמואל כמתפלל בעד, הקורא בשמו של ה', היא משום האמונה בכוחו כבעל תפילה, אך במוקד בקשתם עומד ה' המכונה על ידם בכינוי קרבה ושייכות "אלהינו".

לאור בקשתם שמואל מתערב, הוא מקריב עולה ומתפלל בעדם. הצירוף "וַיִּזְעַק... בְּעַד יִשְׂרָאֵל" מקביל להבטחתו בתחילת הדרך "וְאֶת־פְּלִל בְּעַדְכֶם אֵל ה'" (ה).¹⁶ הכפלת שמו של שמואל בפסוק ט מבליטה את תפקידו החשוב, אולם ניכר שאין הוא אלא שליח אל הקב"ה הנזכר בפסוק שלוש פעמים. המלחמה בפלשתים מיוחסת, אם כן, לה', הוא המרעים בקול גדול והוא המביא מהומה על הפלשתים (י).

כתוצאה מן השינוי בהתנהלותם זכו ישראל לניצחון במלחמה, ושוב נוצר ניגוד לפרק ד', שם העם מריע תרועה גדולה ומתעוררת מהומה עם בוא הארון "וַיְהִי כְּבֹא אַרְוֹן בְּרִית ה' אֵל הַמִּחְנֶה וַיִּרְעוּ כָּל יִשְׂרָאֵל תְּרוּעָה גְדוֹלָה וַתִּהְיֶה הָאָרֶץ" (ה). העם הניח שהניצחון מובטח מעצם הבאת הארון לשדה הקרב, אך כמובן שציפייה זו נגוזה. לעומת זאת, בהופעתם בפרק ז' מתארים פעלים הללו את ניצחון ה' על הפלשתים "וַיִּרְעֶם ה' בְּקוֹל גְּדוֹל בַּיּוֹם הַהוּא עַל פְּלִשְׁתִּים וַיִּהְיֶם וַיִּנְגְּפוּ לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל" (י).

שמואל מבקש להודות לקב"ה על ניצחונם. הוא מקים אנדרטה לה' וקורא לה 'אבן העזר' ומצהיר שה' הוא שעזרם בשדה הקרב. הקמת אנדרטה לשם הודיה והצהרה שהניצחון מיוחס לה' שכיחה במקרא (שמות י"ז, טו-טז; שמ"א י"ד, לה). בנקודה זו הפער בין שני הסיפורים ניכר. בפרק ז' היא מסמלת את העזרה האלוהית בניצחון על הפלשתים וחותמת את תהליך התשובה. לעומת זאת בפרק ד' היא מופיעה בראשית הקרב כנקודת ציון להיערכות הכוחות והשימוש בשמה יוצר נפילה אירונית שהרי האל לא עזר במלחמה כלל והקרב הסתיים במפלה.¹⁷

ששמואל יעמיד את העם במכוון בניסיון קשה כל כך, שכישלון בו היה הופך לאסון רב נפגעים ומסיג את העם לאחור. זאת ועוד, תפיסה שכזו אינה הולמת את פועלו של שמואל כפי שעולה מן הפרק שלפנינו כנביא המבקש לחזק ולעודד את העם להתעלות דתית מתוך הקשבה למצבם. והרי זהו בעל תשובה גמורה, כדברי רב יהודה בגמרא (יומא פו ע"ב). הרמב"ם פוסק בהלכות תשובה פ"ב ה"א: "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבה לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה".

16 החלפת הפועל פל"ל בפועל זע"ק נועדה לחזק את ההקבלה לסיפורי השופטים בהם הזעקה מביאה לישועת ה'. למשל: "וַיִּזְעַקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵל ה' וַיִּקָּם ה' מוֹשִׁיעַ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹשִׁיעֵם" (שופטים ג', ט).
17 אליצור (לעיל, הערה 2), עמ' 118 ראה בקריאת השם 'אבן העזר' בפרק ד' מעשה מאגי ופעולת נחש שתביא לדעתם בהכרח לניצחון - מהלך שכשל. גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 43 הציע שמקורו של השם

הסיפור נחתם בתיאור התוצאות יוצאות הדופן של הקרב, והוא נועד להמחיש שההבטחה שה' יושיעם מידי הפלשתים התקיימה. הפלשתים נכנעו בפני הישראלים ולא הוסיפו לפלוש לשטחי ישראל. יתרה מכך, הערים שנלקחו בשבי הוחזרו לעם ישראל, ובגלל התחזקותו הופרה הברית שבין האמוריים לפלשתים (יג-יד).
נדמה כי כאן יכול היה הסיפור להסתיים בשיא מרשים אך סיפורנו לא תם, ויש שלב נוסף בתהליך.

שלב חמישי: חזרה לשגרה והפנמת השינוי

סיומו של הפרק אינו בתהילת הניצחון אלא בחזרה אל העבודה היומיומית והסיזיפית, זו הנפרשת על פני שנים רבות. זוהי חתימה ראויה לסיפור שבמוקדו תהליך פנימי האורך זמן רב.

(טו) וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּיו. (טז) וְהָלַךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהִגְלָל וְהִמְצִיפָה וְשִׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה. (יז) וַתִּשְׁבְּתוּ הַרְמָתָה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שִׁפֹּט אֶת יִשְׂרָאֵל וַיָּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לָהּ.

נראה שחווית ההצלה הייתה רבת עוצמה, אך היא זמנית ויש סכנה שתתפוגג במהרה בשטף החיים. שמואל מבקש לתת תוקף לטקס ולמלחמה ועל כן הוא מקיים מפגש קבוע עם העם. הפעולה מתקיימת "כל ימי חייו" (טו) ונערכת בתדירות קבועה "מדי שנה בשנה" (טז), שכן רק פעולה ארוכת טווח יש בה הכוח להביא לשינוי אמיתי.

מבנה הפרק כולל מסגרת המתארת תהליך מתמשך: הפתיחה מתארת פרק זמן ארוך "וַיָּרְבוּ הַיָּמִים" (ב), וכך גם החתימה "כל ימי חייו" (טו-טז). לעומת זאת, במרכז הפרק מתואר אירוע דרמטי "בַּיּוֹם הַהוּא" (ו, י). נדמה שהמבנה מלמדנו שאין לאירוע חד פעמי משמעות ללא הכנה מוקדמת, ואין לו תוקף אם אינו מעוגן בסדרי החיים לאחר מכן.

ואכן, בין האירוע הדרמטי לעבודה הרוחנית היומיומית נמתחים חוטים רבים בחתימת הסיפור. הטקס במצפה מוחלף כעת במפגש קבוע בערי בנימין, שהמצפה היא רק אחת מהן (טז). שפיטת העם בטקס (ו) חוזרת שלוש פעמים בפסוקי החתימה (טו-יז), ללמדנו ששמואל המשיך לשפוט את העם (הן במשמעות של הנהגה והן של עשיית דין) כל ימי חייו. כמו כן, העלאת הקרבן במלחמה (ט) תורגמה להקמת מזבח בעירו (יז) ששימש לסעודות זבח לאורך השנה (ראו ט', יג).

'עזר' הוא במשפחת עזר משבט אפרים או כקיצור מ'אביעזר' משבט מנשה. לדבריו, בקריאה חוזרת ולאור פרק ז', הפך שם המקום בפרק ד' לאירוני. לעניות דעתי השימוש בשם 'אבן העזר' בפרק ד' הוא על שם סופו (כלומר השם ניתן בעקבות אירועי פרק ז', אך השתמשו בו גם בסיפור שקדם לו) והוא אוזכר בפרק ד' במכוון כדי להעצים את האירוניה בכישלונם של בני עלי.

שמואל ואלהיו: הטקס במצפה ומעמד הר הכרמל

עד כה עמדנו על דרכו של שמואל באמצעות קריאה צמודה בסיפור אבן העזר. התמונה תתחדד אף יותר אם נעמיד את שמואל הנביא מול נביא אחר שעמד בסיטואציה דומה אך בחר לפעול בדרך הפוכה – אליהו במעמד הר הכרמל (מל"א י"ח).¹⁸

א. בשני המקרים העם עובד את הבעל והאשרה לצד האמונה בה' (שמ"א ז', ג; מל"א י"ח, כא), תופעה שנהוג לכנותה 'עבודת שיתוף'.

ב. שני הנביאים מנסים להניא את העם מעבודת השיתוף ומעודדים את נטישת הבעל לטובת אמונה באל אחד (מונותאיזם). כך שמואל בפנייתו לעם "אִם בָּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם רֹת וְהִכִּינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעִבְדוּהוּ לְבַדּוֹ..." (שמ"א ז', ג), וכך אליהו במעמד הר הכרמל "עַד מָתִי אַתֶּם פֹּסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסַּעֲפִים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֵן אֲחַקֶּינִי וְאִם הַבַּעַל לָכֵן אֲחַקֶּינִי" (מל"א י"ח, ג).

ג. בשני הסיפורים הנביאים יוזמים התקבצות של העם במקום מקודש על הר גבוה על מנת לקיים טקס דתי. הנביאים מבקשים מהמלך או מהעם לכנס את האנשים ומשתמשים בבקשתם בשורש קב"ץ: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קַבְּצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמִּצְפָּתָה" (שמ"א ז', ה); "וַעֲתָה שְׁלַח קַבְּצִי אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכְּרִמָּל..." (מל"א י"ח, יט-כ). שני הטקסים כוללים שפיכת מים. אצל שמואל הדבר נעשה ביוזמת העם, ומשמעות המעשה היא ככל הנראה טהרה ובקשת כפרה (שמ"א ז', ו). במעמד הר הכרמל זוהי יוזמה של אליהו המבקש להעצים את הנס (מל"א י"ח, לג-לה, לח).¹⁹

ה. הטקסים כוללים הקרבת עולה (שמ"א ז', ט; מל"א י"ט, לד). אצל שמואל קרבן העולה הוא חלק מן התפילה והזעקה למען הצלת ישראל במלחמה, ואצל אליהו הקרבת העולה נועדה להכרעה מי האל שיש לעובדו וזאת בעזרת הורדת אש מן השמים.

הדמיון הרב בין אליהו לשמואל מעלה פער גדול בדרכי הנהגתם. שמואל הנביא מוביל את העם אל אמונה בלעדית בה' תוך שיתופם בתהליך. הוא מלווה אותם בדרכם אל המונותאיזם עקב בצד אגודל. הוא משוחח עימם בלשון רכה תוך שהוא מציין את שכבר השיגו וקורא להמשך התהליך (שמ"א ז', ג). במהלך גילויי התשובה ניכרת שותפות העם; שאיבת המים ושפיכתם לפני ה' נעשתה ביוזמתם שלהם וביטאה את רצונם להיטהר, ובהמשך אף הצהירו על חטאם

18 ההקבלה בין סיפור אבן העזר למעמד הר הכרמל היא רק חלק קטן מהקבלה רחבה בין דמויותיהם ופועלם של שמואל ואליהו. אני עמל על כתיבת מאמר רחב בעניין זה.

19 רבים מן הפרשנים ביארו את יציקת המים כפעולה שנועדה להגדיל את הנס. ראו רש"י, רד"ק, רי"ק ואברבנאל. לעומתם, א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, רמת גן תשנ"ז, עמ' 228, שעסק גם הוא בסוגיה זו, שלל את הפרשנות שמדובר במעשה מאגי המסמל הורדת גשם, והציע שבכך ביקש אליהו לתת עדיפות ליריביו ובעיקר להסיר כל חשד להונאה מצידו.

(ו). מעיון בסיפור ראינו שהטקס במצפה היה רק בבחינת חיזוק והעצמה לתהליך התשובה שהחל עוד קודם לכן (ד), ואף לאחריו המשיך שמואל לפעול עימם לאורך שנים רבות. לעומת זאת, אליהו פועל לבדו במעמד הר הכרמל. אליהו היה מנותק מן העם במשך שלוש שנים (מל"א י"ח, א), לאחריהן הוא הופיע באופן פתאומי בפני אחאב ודרש ממנו לקבץ את העם ואת נביאי הבעל (והאשרה) בהר הכרמל. בניגוד לשמואל הוא מקיים את הטקס ללא כל הכנה מוקדמת, ועל כן פנייתו אל השכל הישר של העם כשלה (כא). או אז פנה אליהו אל דרך ההכרעה הניסית בשביל לכפות על העם את הבחירה בה' (כב-כד). בניגוד למסופר בשמואל, שאיבת המים ושפיכתם על המזבח נעשים בהוראתו של הנביא, ותפקידם היה להעצים את הנס ועל ידי כך להכריח את העם להכריע את מי הם עובדים. זו הסיבה לכך שהוא מורה על פעולה טקסית החוזרת על עצמה שלוש פעמים ועל ידי כך מעצימה את הנס (לד). בסיום מעמד הר הכרמל רץ אליהו לפני מרכבת אחאב (מו) ואינו נשאר לפעול בקרב העם, כך שהמעמד נותר אירוע בודד וחסר כל השפעה של ממש. יש לשים לב שהיעלמותו הראשונה נעשתה בהוראת האל (י"ז, ג), אולם לאחר מעמד הר הכרמל אליהו בחר על דעת עצמו ללוות את המלך ולא להישאר עם העם ולהדריך בתהליך התשובה (י"ח, מו).

נראה שלפנינו שתי דרכי הנהגה נבואיות ובעוד אליהו נוקט במידת הדין ובתקיפות, הרי ששמואל נקט בדרך רכה יותר וביקש לצעוד עם העם בשבילי התשובה. גם במישור ההצלחה הפער רב. בעוד שמואל זוכה להצלחה ועבודת הבעל אינה נזכרת עוד בספר שמואל, הרי שאליהו נכשל בתפקידו כפי שהוא עצמו מעיד "כִּבְ עֵתָהּ ה' קַח נִפְטִי כִּי לֹא טוֹב אֶנְכִי מֵאַבְתָּי" (י"ט, ד). נדמה כי ירידת האש מן השמיים אכן זוכה להצלחה רבה והעם מצהיר על אמונתו בה' (י"ח, לט), אך ההצלחה הייתה קצרת ימים והעם והמלך חזרו לסורם (י"ט, י).

סוף דבר

סיפור המלחמה באבן העזר מזמן עבורנו תהליך תשובה מורכב ועמוק. הוא מצייר מערכת יחסים עדינה והרמונית בין שמואל הנביא לעמו, ומחדד את תפקידו של הנביא להוביל את התהליך מחד, ומאידך לאפשר לעם להיות שותף פעיל ואף בעל היוזמה בשלבים שונים של התהליך.

ההשוואה בין פרקים ד' ל-ז', עליה עמד אליצור, מחדדת את הפער שבין ההסתמכות האוטומטית על הארון המבטאת כמיהה לשינוי מידי, אוטומטי וחיצוני, לעומת תהליך מודרג ועמוק של תשובה. עם זאת, מעיון בפרק ז' למדנו כי לצד התהליך המתמשך עולה גם הצורך בטקס רב רושם ודרמטי הממצה את מכלול הכוחות לכדי מעשי טהרה והכרה בחטא. דרכו המקרבת של שמואל ניכרת לאור ההקבלה לדרכו של אליהו הנביא, אשר בנסיבות דומות בחר במעמד הר הכרמל לפעול בתקיפות ודרש שינוי מידי של דרכם ואף השתמש בנס מפעים כדי להביא לשינוי מהיר בהתנהגותם. בכך התממשו דברי חז"ל שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פט ע"א).

נדמה כי כוחו של שמואל לרכז מאמץ ולשנות את המציאות בתפילה אקסטטיית לצד יכולת התמדה ופעילות קבועה מושפע מאביו ואמו. כמו חנה אמו, שמואל מתגלה כבעל תפילה אקסטטיית הפורצת את המציאות ומביאה לישועה, ובכך הוא נודע (ירמיהו ט"ו, א; תהילים צ"ט, ו). לצד זאת, תמונת השגרה "וְהִלַּךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה" (טז) מלמדת שהלך בדרכו של אלקנה אביו המזוהה עם עבודה עקבית והתמדה רוחנית "וְכֵן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה" (א' ג, ז; ב' יט).²⁰ בשילוב שתי התנועות המנוגדות זו לזו ביקש הנביא שמואל לקרב את ישראל לאביהם שבשמיים ולעורר אותם לתשובה בכל לבבם.

20 בכך קיבל סיפור לידתו משמעות חדשה של המחשה לאילו עולמות רוחניים נולד, וכיצד השפיעו אביו ואמו על הנהגתו הנבואית.



”ובדברך עשיתי” – סיפורי אליהו ואלישע

במקרים רבים בתנ”ך יש טקסט או נושא שעולים בו קולות שונים או סותרים – חלק מן הפסוקים או המקורות מושכים לכיוון אחד, חלק לכיוון אחר, והשאר גמישים יותר. בדרך כלל, הפרשנים השונים חלוקים בין אלו המדגישים את המקורות מן הסוג הראשון לבין אלו המדגישים את המקורות מן הסוג השני.¹ בעקבות כך, כל אחד מפרש את המקורות הגמישים יותר על פי המקורות אותם הוא הדגיש, והוא נאלץ לספק הסברים למקורות ה”סותרים” את שיטתו.²

סיפורי אליהו הם דוגמה קלאסית לטקסט המכיל כיוונים או ”קולות” שונים, וניתן לפרשם לכאן או לכאן.³ עם זאת, בסיפורים אלו, קול אחד זכה לאור הזרקורים, ולפיתוח פרשני, בעוד הקול השני לא קיבל, לדעתי, את הבמה הראויה לו. במאמר זה אבחן את שתי האפשרויות הפרשניות שהוצעו, את התימוכין במקורות לכל אחת משתי האפשרויות, ואת המסר שעולה מכל אחת מהן, ואפתח בצורה נרחבת יותר את הכיוון הפחות מוכר. השאלה המרכזית שעומדת על הפרק שדרכה נבחן אליהו, נבחנים מעשיו, ונבחן המסר של הסיפור היא שאלת הערכת דמותו של אליהו: האם אליהו היה שליח ה’ להגיב ולפעול מול העם, או שאליהו פעל על דעת עצמו בניגוד לדעתו של ה’.

- 1 בנוסף, יש פרשנים שידגישו את הסתירה בין המקורות ויפתרו אותה ב”תברא – מי ששנה זה לא שנה זה”. זוהי דרכם של מבקרי מקרא רבים. ראו לדוגמה: א’ רופא, **סיפורי הנביאים, הסיפורת הנבואית במקרא, סוגיה ותולדותיה**, מהדורה שלישית מורחבת, ירושלים תשע”ד, עמ’ 164–165.
- 2 דוגמה מובהקת היא היחס למלוכה במקרא בכלל ובספר שופטים בפרט. ראו לדוגמה: י’ לורברבוים, **מלך אביון, המלוכה בספרות היהודית הקלאסית**, רמת גן 2008. דוגמה נוספת נוגעת להערכה של התנהגותם של בני ישראל במדבר, במיוחד לאור ירמיהו ב’ א–ב מחד, ויחזקאל כ’ מאידך. על הקולות השונים של הטקסט, שבאים לידי ביטוי בפירושים השונים, ראו: ד’ בויארין, **מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מדרש**, תרגום: דוד לוביש, ירושלים תשע”א; Boyarin, D., ‘Voices in the Text: Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative’, *Review Biblique* 93–4 (1986), pp. 581–597. לתופעה שמזהה בויארין בנוגע למדרש, ישנה מקבילה בפרשנים הקלאסיים והמודרניים.
- 3 מחקרים רבים ראו שינוי בין האופי של אליהו כמשתקף במקרא (דמות של קנאות) לדמותו בספרות חז”ל (שהיא רכה יותר). עם זאת, לדעת ע’ ישראלי (‘קנאותו של אליהו במסורת המדרש ובספר הזוהר’, **דרך אגדה** ו [תשס”ג], עמ’ 113, הערה 22), ספרות חז”ל מביאה לידי ביטוי היבטים שונים של הדמות של אליהו שכבר קיימים בטקסט – הקשים יותר לצד הרכים יותר (ראו שם גם לדעות החולקות).

הכיוון הראשון, והמוכר יותר, גורס שאליהו **יזם** את הצעדים שלו מול העם, והוא שבחר לעצור את הגשם (מל”א” י”ז, א). לפי שיטה זו, אליהו הנביא ראה את התנהגות העם, את המצב הרוחני הירוד של הדור, והחליט לעשות מעשה. מסיבות שונות הקב”ה החליט לעמוד מאחורי ההחלטה הזו ולקיימה,⁵ אם כי הוא לא היה מרוצה ממנה.⁶

הכיוון השני הוא שאליהו פעל **בשליחות ה’**. לפי הפירוש הזה, ה’ שלח את אליהו להעניש את העם ולהחזירו בתשובה. בין אם ה’ בחר באופן ישיר באמצעי של בצורת, ובין אם אליהו בחר בדרך המסוימת הזו, השליחות עצמה הייתה בדבר ה’ ולרצונו.

השאלה, האם ענישת העם הייתה ביוזמת אליהו (שלא לגמרי לפי רצון ה’) או ביוזמת הקב”ה או לרצונו, משפיעה על ההבנה של הסיפור כולו. לשאלה זו השלכות בנוגע להבנת האירועים המתרחשים לאליהו בשנות הבצורת – ההסתתרות בנחל כרית, וכלכלתו בידי העורבים (י”ז, ב-ז); ייבוש הנחל, המעבר לבית האלמנה בצרפת ומות הילד (שם, פס’ ח-כד); ולהבנת הדרך והעיתוי שבהם אליהו מתגלה לאחאב (שם, פרק י”ח). באופן מיוחד יש לשאלה זו השלכה על הבנת המעמד בהר חורב והנחיית ה’ לאליהו בסוף המעמד בנוגע למינויים של חזאל, יהוא ואלישע (שם, י”ט טו-יח).⁷ יש לכך גם השפעה על הבנת המסר של כלל סיפורי אליהו.

- 4 כל ההפניות בהמשך יהיו לספר מלכים א’ אלא אם כן צוין אחרת.
- 5 הסברים שונים מדוע ה’ קיים את דברי אליהו הם: מכיוון שבאמת היה צריך להעניש את העם; בגלל האוטונומיה המוענקת לנביא לפעול כראות עיניו, גם אם הקב”ה היה מחליט לפעול אחרת (ראו: א’ סמט, **פרקי אליהו**, תל אביב תש”ע, עמ’ 14-18); או בשל השבועה ש”כפתה” את הקב”ה לקיים את דבר הנביא (השוו: בבלי תענית כג ע”א).
- 6 אפשר להציג ביקורת אלוהית על דרכו של אליהו, גם אם נאמר שהרעיון לבצורת היה מאת ה’. המכילתא מבקרת את אליהו על כך שאימץ את ההנחיה להעניש את העם, ולא ביקש ללמד עליהם סנגוריה (מכילתא דרבי ישמעאל בא מסכתא דפסחא פרשה א, מהדורת הורביץ ורביץ, עמ’ 4, ובמקבילות): ”נמצאת אתה אומר שלשה בנים הם אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן. ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן. ואחד תבע כבוד הבן ולא בכבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן... אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן שנאמר קנא קנאתי ליי’ אלהי צבאות וגו’ (מלכים א’ יט י) ומה נאמר שם... שאין תלמוד לומר לנביא תחתיך אלא שאי איפשי בנבואתך. יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב...”. דברי המדרש הם למעשה גוון אחר של ייחוס מעשה הקנאות לאליהו, וביקורת עליו בשל כך.
- 7 בדברים הבאים נציג את שני הכיוונים המרכזיים הללו. ישנן כמה עמדות ביניים, לדוגמה: דעת הרב א’ בזק, שהבצורת הייתה ברצון ה’, אך יש ביקורת על אופן הצגתה לעם, כאילו הייתה ביוזמת אליהו. ראו, לדוגמה: <https://www.youtube.com/watch?v=9y8IGINT9fY>. לאחרונה הופיעה עמדה נוספת, של י’ ברוכי, **מעשי אליהו ואלישע, הזווית ההיסטורית**, מרכז שפירא תשפ”א. לדעתו, הפסקת הגשמים הייתה יוזמת אליהו, בניגוד לעמדת ה’, שרצה לבער את בית אחאב, כשם שביער את המלכים הקודמים וביתם. אליהו ביכר ניסיון לחינוך העם באמצעות הפסקת הגשם, במקום האפשרות הישירה יותר של ביעור בית אחאב, ניסיון שהתברר בחורב שכשל. עיינו שם. ישנם כמה קשיים בפירוש שלו, אך אכמ”ל.

"ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כ"ב, כח) – אליהו גוזר והקב"ה מקיים

הכיוון הראשון, או ה"קול" הראשון, שמפותח במדרשי חז"ל,⁹ בפרשנות הקלאסית¹⁰ ואצל פרשנים מודרניים,¹¹ הוא שאליהו הנביא החליט על דעת עצמו למנוע גשם מעם ישראל.¹² זהו הכיוון המפורסם יותר,¹³ ונראה על מה הוא מבוסס, לפני הצגת הביסוס לכיוון השני, ופיתוחו. **שבועת אליהו** – הבסיס העיקרי לכיוון זה הוא העובדה שאליהו עצמו נשבע להפסיק את הגשמים. הוא אמנם נשבע בשם ה', אך נראה שהוא בא בשם עצמו (י"ז, א): "וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵיוּ

8 פסוק זה נבחר בשל ציטוטו בתוך דברי רד"ק (על י"ז, א). פסוק זה גם מצוטט בבבלי תענית כג ע"א לגבי חוני המעגל שגזר על הורדת הגשמים בעת בצורת (ואולי משם היווה מקור השראה לרד"ק). סוגיה זו משווה בין חוני המעגל לבין אליהו הנביא, וראו על כך גם אצל סמט (לעיל, הערה 4), עמ' 240-245. 9 לדוגמה: מכילתא דרבי ישמעאל פסחא א, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 4; ירושלמי ברכות פ"ה הל"ב; ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, כח ע"ב; סדר אליהו זוטא פירקא ח; ברכות ה ע"ב, תענית ג ע"ב, סנהדרין קיג ע"א; שיר השירים רבה פרשה א ו; שיר השירים זוטא, מהד' בובר ח ו; פסיקתא רבתי פ"א, מהד' איש שלום מב ע"ב; ועוד רבים. לעיון במדרש וברקע לפרשנות המוצגת בו, ראו בניתוח של ע' קדרי, **עד שיבוא אליהו – דמותו של אליהו הנביא בספרות התנאים**, ירושלים תשפ"א, עמ' 100-121.

10 רש"י, רד"ק (באופן חלקי), אברבנאל, מלבי"ם. 11 י' זקוביץ, "קול דממה דקה" – צורה ותוכן במלכים א' יט', **תרביץ** נא (תשמ"ב), עמ' 329-346; י' אמית, **עולם התנ"ך**, מלכים א', תל אביב 1994, עמ' 182-183; י' נבו, **איש המקרא מול בוראו, עיונים בסוגיות מקראיות**, ירושלים תשע"ט, עמ' 111-117; הרב אביה הכהן, **עיונים בעריכת סיפורי אליהו ואלישע – מלכים א' ט"ז כט – מלכים ב' ח' כט**, עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים תשס"ג, עמ' 62-76; הרב בן-ציון קריגר, **אליהו, נביא בעין הסערה, עיון מחודש בפרקי אליהו בתנ"ך עפ"י המקורות**, מרכז שפירא תשס"ו; סמט (לעיל, הערה 4), עמ' 283-289; ראו גם התייחסויות לאופנים שונים של ביקורת על מעשיו של אליהו אצל: A.J Hauser, R. Gregory, *From Carmel to Horeb, Elijah in Crisis*, Sheffield 1990. 12 נראה שתפיסה זו מבוססת על ההנחה שלנביאים יש מנדט לפעול, גם אם לא תמיד לפי רצון ה', ושה' לא תמיד מסכים, אך ישתף פעולה ויפעל לשכנע את הנביא לפעול באופן אחר. קשה למצוא דוגמה נוספת להתנהלות כזו בתנ"ך. יונה חולק על דרך הרחמים של ה', וה' כופה אותו למלא את תפקידו בתוכנית האלוהית (אמנם לדעת הרב לאו, ייתכן שיונה משפיע על ה' להפעיל את מידה הרחמים גם כלפי ישראל. ראו: ב' לאו, **שמונה נביאים, בעבותות אהבה**, ראשון לציון 2016, עמ' 33). משה מבקש מה' להפעיל את מידה הרחמים כלפי עמו, וה' מקבל את דבריו, אך בהמשך נראה שזה מתאים גם לתוכנית האלוהית (ה' לא משפיע על משה להפעיל תוכנית פעולה הפוכה). יש לנו מקומות שבהם ה' מעביר את הנביא תהליך – ה' מרגיל את ירמיהו לרעיון שיש בכוחו להינבא אל העם, הוא משתמש במראות נבואה כדי להבהיר לנביא עמוס שלא תמיד הוא מבין הכול עד הסוף, וממילא היכולת שלו לבקש רחמים על העם מוגבלת, ועוד כיוצא בזה. אך דוגמה ממשית שבה ה' ממלא את רצון הנביא, בניגוד לרצונו, ומנסה לגרום לנביא לשנות את דעתו, קשה למצוא. אם בכלל, אפשר למצוא שה' ממלא את רצון העם, אך מבטא חוסר נחת ברור בעניין – כפי שניתן לראות בסוגיית מינוי מלך (שמ"א ח'). בנוסף, קשה למצוא מקרה נוסף של "פיטורי נביא", כפי שנטען במכילתא ובפרשנים בעקבותיה.

13 זה הכיוון שקיים בתוכנית הלימודים של החינוך הדתי באתר ללמוד וללמד, וממילא גם הכיוון העיקרי שמוכר בציבור.

התשבי מתשבי גלעד אל אחאב חי ה' אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי¹⁴. אליהו לא פותח את דבריו ב"כה אמר ה'" (כפי שהוא עושה, לדוגמה, בהבטיחו לאלמנה הצרפתית שכד הקמח לא יכלה וצפחת השמן לא תחסר)¹⁵. הוא נשבע בשם ה', את שבועת עצמו. הוא אף מתנה את ירידת הגשם בדברי עצמו: "כי אם לפי דברי"¹⁶.

המעמד בהר חורב – המקור השני התומך לכאורה בכיוון זה הוא תיאור המעמד בהר חורב. כאשר אליהו נשאל "מה לך פה אליהו?", הוא עונה ("י", ט, י): "ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו ברייתך בני ישראל את מזבחתיך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב ואנתר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה". עדותו של אליהו "קנא קנאתי" כמוה כהודאה בכך שאליהו הוא היוזם של הפעולות שבהן נקט עד כה.¹⁷ בהמשך לכך, משתמע שהשאלה החוזרת של הקב"ה "מה לך פה אליהו" מבטאת חוסר נחת מהתשובה של אליהו "קנא קנאתי", ומכאן שקנאת אליהו לא הייתה לרוחו של הקב"ה. מינוי אלישע לנביא תחת אליהו, בעקבות הדין ודברים הללו, מתברר כהדחת אליהו מתפקיד הנבואה, והחלפתו בנביא אחר.¹⁸

שאר סיפורי אליהו – בעקבות ההבנה שעצירת הגשמים הייתה יוזמת אליהו, ושהמעמד בהר חורב נועד "לפטור" את אליהו ולמנות נביא אחר תחתיו, מתפרשים גם הסיפורים בינתיים

14 בעקבות סמיכות הפסוקים בין מעשה חיאל בית האלי לבין שבועת אליהו, חז"ל (ירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב, כח ע"ב; בבלי סנהדרין קיג ע"א) דרשו שהגזרה על הבצורת הייתה תגובה של אליהו להקנטה של חיאל בית האלי (ששבועת יהושע מתקיימת, אבל לא דבר ה' בספר דברים). וכן מביא רש"י ("י", א). לפי ניסוחו של רד"ק ("י", א), הקב"ה בחר להאריך אפו, ואילו אליהו החליט שיש להפעיל את האיום שנאמר בתורה: "ועצר את השמים ולא יהיה מטר" (דברים י"א, ז). יש לציין שהרבה מפירושי רד"ק מתאימים לכיוון השני, כפי שנראה בהמשך, ולכן נראה שלדעת רד"ק אף אם עצירת הגשמים הייתה ביוזמת אליהו, היא הייתה קרובה מאוד לדעת הבורא.

15 י"ז, יד.

16 ראו: M. Cogan, *1 Kings, Anchor Bible, Doubleday* 2001, p. 45.

17 ניתן להשוות את קנאת אליהו לקנאת פנחס לה' (במדבר כ"ה, ז-יג). כשם שפנחס הגיב באופן עצמאי למציאות שלפניו והרג את הנשיא ואת המדיינית (וכשם שיהושע תבע את כבוד רבו כאשר נוכח לדעת שאלדד ומידד מתנבאים במחנה – במדבר י"א, כז-כט), כך ניתן להבין שאליהו תבע את כבוד ה', על דעת עצמו, כשקניא את קנאתו. ראו לדוגמה: סדר אליהו זוטא פירקא ח, מהד' איש שלום עמ' 186. ההשוואה בין פנחס לאליהו באה לידי ביטוי בדברי ריש לקיש (בילקוט שמעוני פנחס רמז תשפא) שפנחס הוא אליהו (וראו גם בבא מציעא קד ע"א, פרקי דרבי אליעזר פרק מז, זוהר שמות כי תשא מו). אך ראו במאמרו של ע' ישראלי [לעיל, הערה 3], עמ' 103-124), שחז"ל טשטשו את הזיהוי הזה, והוא עולה דווקא במקורות חוץ לתלמודיים או בתר תלמודיים. מכל מקום, חשוב לציין כי לדעת פרשנים רבים (רש"י, רד"ק, רלב"ג, ר"י קרא, וכו') אמירה זו נאמרה על הריגת נביאי הבעל ולא על אי הורדת הגשם. הריגת נביאי הבעל דומה יותר למעשה של פנחס מאשר הגזרה על הגשם. השוו גם: ר' יצחק עראמה, **עקידת יצחק**, למברג 1868, ספר במדבר, שער שמונים ושלושה, קצו ע"א-ע"ב.

18 רש"י על י"ט, טז: "תמשח לנביא תחתיך – אי איפשי בנביאותך מאחר שאתה מלמד קטיגוריא על בני". וראו לעיל, הערה 8.

שם י"ז, ז): אליהו נשלח לגלות; ראשית הוא נשלח "קדמה"¹⁹ לנחל כרית, לחוות את המים שנכרתים, ובהמשך נשלח לחזות בקשיי האנשים הפשוטים בצידון. גלות זו נועדה להבהיר לאליהו שה' אינו מרוצה מהבצורת.²⁰

דמות של אש ודמות של מים – על פי ההנחה שאליהו מייצג מידת דין נוקשה, נוקשה יותר ממה שהקב"ה חפץ, נתפסת גם דמותו של אלישע. אליהו נתפס כנביא של אש²¹ ואלישע כנביא של מים.²² ואכן, דמותו של אליהו רצופה באש שיורדת מן השמיים – באש שיורדת בהר הכרמל (י"ח, לח) ובאש שירדה ואכלה את שליחי אחזיה מלך ישראל (מל"ב א', י-ד). אפשר להוסיף לכך את הבצורת שייבשה את הטל ואת המטר (י"ז, א), ולבסוף את האש שלקחה עמה את אליהו חזרה השמימה (מל"ב ב', יא).²³ לעומת זאת, אלישע מאכיל את הפועלים העובדים

19 כלשון **הכלי יקר**, ר' שמואל לניאדו, מלכים א, חלק ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 597-598: "לך נע ונד ופנית לך קדמה". בפסוק עצמו כתוב (י"ז, ג): "יֵלֶךְ מִזֶּה וּפְנִיטָ לָךְ קְדָמָה". הוספת "נע ונד" לתוך ציטוט הפסוק רומז לעונשו של קין לאחר הריגת הבל (בראשית ד', יב-טז): "נָע וְנָד תְּהִיָּה בְּאָרֶץ... וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנֵי ה' וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ נֹד קְדָמַת עֵדֵן". גם קין (כמו גם האדם הראשון) גורש מזרחה. סמט (לעיל, הערה 4), עמ' 37-38 בנה את פירושו סביב דברי הכלי יקר. אך יש לציין שבפירוש הכלי יקר עצמו לא ברורה דיה ההבחנה בין דבר הנביא לבין השליחות, ומשמע מדבריו שאליהו בא בשליחות ה', אבל הגזים בתגובה בכך שמנע גם את הטל ולא רק את המטר.

20 ראו: רש"י לפרק י"ז, ז ובפירוש ר"י קרא שם. השוו גם פירוש המצודות, מלבי"ם ואלשיך על אתר, ובפירוש אברבנאל, הוצאת חורב, ירושלים תשע"א, עמ' 331. הדברים מבוארים בדברי כלי יקר, שהובאו בהערה הקודמת.

21 ראו אברבנאל למלכים ב פרק ב'; **ספר בן סירא** מח, א-ט, מהד' כהנא, עמ' 89-90; ב' אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 186-187; ד' חשן, **אש ומים, מודלים פילוסופיים בחז"ל ובמקרא**, ירושלים 2012, ובמיוחד עמ' 216-288, 232-235; רלב"ג, אברבנאל ומלבי"ם על אתר שהתייחסו לרוח, לרעש ולאש כצורות הקנאה שהפעיל אליהו, שה' לא חפץ בהם. וראו גם שו"ת רדב"ז, חלק ו, שני אלפים, רצד.

22 א' הכהן, **עיונים בעריכת סיפורי אליהו ואלישע – מלכים א ט"ז כט – מלכים ב ח' כט**, עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים תשס"ג, עמ' 62-76; **מלכים ב', דפים למעיין ולמורה**, מכללת הרצוג, אלון שבות תשס"ה, עמ' 18. לאו (לעיל, הערה 11), עמ' 17 (אם כי ראו להלן הערה 68). השוו: סדר אליהו רבה פירקא יז, שמזחה את אלישע כמי שמילא את התעלה בהר הכרמל במים.

23 ניתן להוסיף על כך גם את הקשר שבין אליהו לרוח – עובדיה מסביר לאליהו שהוא חושד שהרוח תיקח אותו ותעלים אותו שנית (י"ח, יב), וכך גם סבורים בני הנביאים שמא אליהו, שעלה בסערה השמימה נלקח על ידי הרוח והושלך באחד הגיגיות (מל"ב ב', טז). הן הרוח והן הרעש מוגדרים במעמד בהר חורב ככאלו שאינם מייצגים את הקב"ה: "לא ברוח ה'... לא ברעש ה'..." (י"ט, יא). בעקבות כך מפרש מלבי"ם שההתגלות בחורב נועדה להבהיר לאליהו מה הם האמצעים הלא רצויים לפעילות בעולם. גם האלשיך (על אתר) מפרש ברוח דומה, וקובע שמקום ההתגלות לאליהו – בהר חורב, בנקרה/מער, אמור לעורר אצלו את ההבנה שזהו מקום של רחמים, שכן באירוע דומה ירדו לעולם י"ג מידות של רחמים. עם זאת, אליהו נשאר דבק בקנאותו, ולא קיבל את המסר.

עמו לפני שהוא עוזב עם אליהו (י"ט, כא),²⁴ מרפא את המים ביריחו (מל"ב ב', יט-כב), מוריד מים בארץ אדום (מל"ב ג', טז-כב) ומאכיל אנשים - את האלמנה באמצעות שפע השמן (מל"ב ד', א-ז), את בני הנביאים מספר פעמים (שם לח-מד) ואפילו את תושבי שומרון ואת מלך ארם (מל"ב ו'-ז). גם את נעמן המצורע מרפא אלישע באמצעות ההנחיה לטבול במים (מל"ב ה', י). אלישע גם מתואר כמי שיצק מים על ידי אליהו (מל"ב ג', יא).²⁵ תיאורים אלו מבססים את ההבנה כי אליהו בא לשרוף ואילו אלישע בא להחיות, ודרכו של אליהו נדחית מפני דרכו של אלישע.

"כִּי אִם גָּלָה סוּדוֹ אֶל עַבְדָּיו הַנְּבִיאִים" (עמוס ג' ז) - אליהו כשליח ה'

הכיוון השני והמוכר פחות לפרש את סיפורי אליהו יוצא מנקודת הנחה שאליהו לא פעל על דעת עצמו אלא כשליח ה'. כמה מקורות מבססים הבנה זו ומוליכים אליה, וניתן למצוא מעט מהפרשנים הקלאסיים²⁶ ומפרשני זמננו²⁷ שמפרשים באופן זה. ברצוני להציג את המקורות הרלוונטיים, ולפתח את התפיסה הזו, שנראית לי נכונה יותר בהבנת הפסוקים.

עדותו של אליהו בפני העם - מקור חשוב לתפיסה זו הוא עדותו של אליהו עצמו. כאשר אליהו עומד בהר הכרמל ומבקש מה' להוריד אש מן השמיים, הוא זועק את הדברים הבאים (י"ח, לו): "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיִשְׂרָאֵל הַיּוֹם יִנְדַע כִּי אַתָּה אֱלֹהִים בִּישְׂרָאֵל וְאֲנִי עַבְדְּךָ וּבְדַבְרֶיךָ [ובדברך קרני] עֲשִׂיתִי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה". אליהו מעיד על עצמו, ומבקש אף מה' שיעיד

24 אלישע אף עושה זאת במהירות בכך שהשתמש בכלי הבקר כדי ליצור את האש ולא חיפש עצים במקום אחר. כפי שמציין הרב אביה הכהן, הוא גם קשור יותר לאנשים באופן כללי - יש לו הורים שהוא נפרד מהם, ואנשים שהוא דואג להם, בניגוד לאליהו המתבודד והבודד. ראו: א' הכהן, 'סיפור פגישת אליהו ואלישע', **דרך אגדה** ו (תשס"ג), עמ' 4033.

25 ראו גם ברש"י, ולעיל, הערה 21.

26 כדברי ר"י כספי (י"ז, א): "כי אם לפי דברי - הכנוי לאלהו, ואין ספק שדבריו יהיו מאת יי', ובאור זה הכלל אוצר יי' יבוא". קשה לדעת למה מתכוון ר"י כספי, בייחסו הדברים לה', לאור גישתו הפילוסופית הכללית, שכל דבר מיוחס לה' בתור הסיבה הראשונה. ראו ר"י כספי, **טירת הכסף**, מתוך **משנה כסף**, הוצאת י"ה לאסט, פרעסבורג תרס"ה, עמ' 13. וראו להלן את דברי רלב"ג בגוף המאמר. כמו כן, ניתן למצוא בדברי רד"ק אמירות הקרובות לרעיון הזה, אם כי גם דבריו מושכים לכיוונים שונים.

27 ראו: הרב י' אריאל, **מקדש מלך, עיונים בספר מלכים**, חספין 1994, עמ' 146-165. חלק גדול מהדברים הבאים מובאים שם. עיקרי הדברים מופיעים אף בפירושו י' קיל, **דעת מקרא** (מלכים), חלק א, ירושלים תשמ"ט). בסוף דבריי אגיע למסקנות שונות, בעיקר בכל הנוגע למשמעות המעמד בהר הכרמל ובנוגע לתפקידו של אלישע. ראו גם: א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, ירושלים-רמת-גן, תשנ"ז**, עמ' 189-278 (ובעקבותיו לאחרונה: ע' קדרי, **עד שיבוא אליהו - דמותו של אליהו הנביא בספרות הנביאים**, ירושלים תשפ"א, עמ' 100-105). דברים רבים מן הדברים שיובאו להלן מקבילים לדבריהם. מטרת הדברים כאן לבדוד את הטעונוים המרכזיים בעד ונגד כל שיטה כדי שיהיה אפשר לדון בהם באופן עצמאי, ולא רק כחלק משטף הדברים והפרשנות, וכדי לחדד את המסר של כל שיטה.

עליו, כי פעולותיו עד כה היו בדבר ה'. דברי אליהו אלו מזכירים את דברי משה רבנו מאות שנים קודם (במדבר ט"ז):²⁸

(כח) וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תִּדְעוּן כִּי ה' שְׁלַחְנִי לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי לֹא מִלְּבִי. (כט) אִם כְּמוֹת כָּל הָאָדָם יִמְתּוּן אֵלֶּה וּפְקַדְתָּ כָּל הָאָדָם יִפְקַד עֲלֵיהֶם לֹא ה' שְׁלַחְנִי. (ל) וְאִם בְּרִיאָה יִבְרָא ה' וּפְצִתָּהּ הָאֲדָמָה אֶת פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר לָהֶם וַיִּרְדּוּ חַיִּים שְׂאֵלָה וַיִּדְעֶתֶם כִּי נֶאֱצַו הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת ה'. (לא) וַיְהִי כְּכֹלְתוֹ לְדַבֵּר אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבְקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם.

אליהו, כמשה, עומד מול אנשים הסבורים כי הוא המשפיע על המציאות והוא קובע את רצון ה'. כמו משה, שצריך להוכיח לקרח, לעדתו ולעם כולו "כי לא מלבי", אף אליהו צריך להוציא מידי אחאב ומדעת העם את התפיסה שהוא עוכר ישראל ושהוא זה שהביא את הרעב על העם (י"ח, יז). כשם שה' עונה למשה במדבר, כך הוא עונה לאליהו בכרמל.²⁹ פירוש זה מופיע בדברי הרלב"ג (שם):

ובדבריו עשיתי את כל הדברים האלה – ר"ל בשליחותך ובמצותך כי ידמה שצוהו על זה כמו שזכרנו.³⁰

תפילת אליהו לה' – מקור נוסף להבנה שעצירת הגשם לא הייתה יוזמה של אליהו אלא של הקב"ה הוא מתוך דבריו של אליהו לקב"ה. בסוף השנה שאלהו ניזון בבית האלמנה, מת בנה.

28 וראו קיל שם, עמ' שעג.

29 אמנם ייתכן שהן פתיחת האדמה את פיה (רעש?) בימי משה והן האש שאכלה את הקרבן היו ניסים שמשה ואליהו יזמו, אך מטרתם לומר שהשליחות כולה הייתה בדבר ה'. לשיטת רש"י ואחרים בעקבות חז"ל (ירושלמי פ"ב ה"ח, סה ע"ד ובמקבילות, והשוו רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג), אליהו מבקש הוכחה לכך שבניית המזבח בהר הכרמל, בניגוד לאיסור הבמות, היא על פי דבר ה'. לדעת רד"ק, עצם התפילה מעידה על כך שאלהו עשה את המזבח מליבו, והוא מבקש לכך אישור אלוהי. ועם זאת, הוא מתרץ את עניין התפילה גם על פי ההנחה שהמעשה כולו היה בדבר השם, עיינו שם. לדעת אברבנאל (הוצאת חורב, עמ' 344) "בדברך" פירושו "לשמך", והוא מתפלל שה' יראה שאלהו פעל עבור הקב"ה, גם אם מיוזמתו שלו. אף הוא מסכים לדעת רד"ק, ש: "והנה נצטרך אליהו להתפלל ולפצור ולהרבות בתפילה ובתחנונים על הורדת האש, לפי שאלהו עשה הבחינה הזאת מעצמו בלי ציווי אלהי". עם זאת, כפי שמציין אברבנאל בעצמו, תימה גדולה שאלהו לא רק מנסה את ה' אלא עושה זאת באמצעות עבירה על איסור תורה של זביחה בבמות. ראו דיון בדעות השונות ומקורות נוספים אצל קריגר (לעיל, הערה 10), עמ' 153–158 שנוטה לדעה שאלהו עשה על דעת עצמו. מכל מקום, לדעתי פשוטה יותר ההבנה, שיש כאן עדות שמכלול מעשיו של אליהו נעשה בשליחות ה'.

30 רלב"ג מפנה לפירוש שלו למל"א י"ז, א, שם הוא קובע שמעבר לשליחות ה' אליהו הוסיף גזרה גם על הטל שייפסק, גזרה שלא נתקיימה (ויש להניח שהיא לא נתקיימה כי היא לא הייתה ברצון ה'). עם זאת, רלב"ג (י"ח, לו) מניח שיייתכן שהאמצעים נעשו ביוזמת אליהו (כגון תהליך הברירה מול נביאי הבעל), אך המטרה הסופית של החזרת העם בתשובה באמצעות מניעת הגשם ואחר כך הורדתו, היו בדבר ה'.

בעקבות מוות זה, אליהו לוקח את הילד ומניחו על מיטתו וזועק כלפי ה' (י"ז, כ): "וַיִּקְרָא אֶל ה' וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי הַגֹּם עַל הָאֱלֻמָּנָה אֲשֶׁר אָנִי מִתְגֹּרֵר עִמָּה הַרְעוֹתָ לְהַמִּית אֶת בְּנָהּ". אליהו קובל על כך שה' הרע גם לבן האלמנה. אף כאן מהדהדים באוזנינו דברי משה רבנו (שמות ה', כב-כג): "וַיִּשָׁב מֹשֶׁה אֶל ה' וַיֹּאמֶר ה' לָמָּה הַרְעִיתָהּ לָעַם הַזֶּה לָמָּה זֶה שְׁלַחְתָּנִי. וּמֵאֵז בָּאתִי אֶל פְּרַעֲהוּ לְדַבֵּר בְּשִׁמְךָ הֲרַע לָעַם הַזֶּה וְהִצַּל לֹא הִצַּלְתָּ אֶת עַמֶּךָ".³¹ משה קובל על כך שהוא נשלח להציל ובמקום להציל התוצאה היא הרעה לעם, תוצאה שה' לא הזהירו מפניה והוא לא ציפה לה. גם אליהו הנביא מתרעם על ההרעה שהורעה לבן האלמנה, הרעה שלא הייתה צפויה. מדבריו משתמע שהרעה זו מתוספת להרעה קודמת שה' כבר גרם לה, ומסתבר לומר שהרעה זו היא הבצורת שה' שלח את אליהו לגזור על העם.³² כך אכן מפרש הרד"ק (שם):³³

הגם אל האלמנה – כלומר אפילו על האלמנה פקדת העון כמו **שאתה** פוקד היום עונם לישראל בעצירת הגשמים.³⁴

דברי אליהו לאלמנה – דברי אליהו לאלמנה מהווים עדות נוספת לתודעה של אליהו שה' הוא שיוריד את הגשם (וממילא מי שעצר אותו הוא ה'): "כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּד הַקָּמַח לֹא תִכְלָה וְצִפְחַת הַשָּׂמֶן לֹא תִחָסֵר עַד יוֹם תֵּתֶן [תת קרי] ה' גְּשָׁם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (י"ז, יד). אליהו איננו תולה את ירידת הגשם ב"דברו" אלא בקב"ה.³⁵

הציווי על סדרת המינויים בהר חורב – מקור נוסף שמהווה לדעתי ראייה חזקה דווקא לתפיסה שענישת ישראל בימי אליהו הייתה על דעת ה', הם דברי ה' לאלהו בסוף המעמד בהר חורב (י"ט):

31 ראו: קיל (לעיל, הערה 26), עמ' סס; סימון (לעיל, הערה 26), עמ' 202-203.
32 מדרש חז"ל, חריג יחסית, רואה גם בדברים נוספים של אליהו, האשמה כלפי שמיא, שה' הוא האשם בחטאי העם. ראו בבלי ברכות לא ע"ב: "ואמר ר' אלעזר: אליהו הטיח דברים כלפי מעלה...".

33 ראו גם קוגן (לעיל, הערה 15), עמ' 429.

34 כפי שציינתי בתחילת דבריי, הפרשנים שצוינו בחלק הקודם אינם יכולים לפרש כך את הפסוק וממילא הם מפרשים אותו באופן אחר, ובהתאם לתפיסה הכללית של הפרשה כולה. פרשנים רבים (מצודות, מלבי"ם, אלשיך) קובעים שה"גם" מתייחס לאלהו (וראו גם פרקי דרבי אליעזר לג). אליהו זועק על כך שה' הרע לא רק לו (על ידי נדודים וגלות) אלא גם לבן האלמנה שהוא מתגורר עם אמו. לדעת אברבנאל (הוצאת חורב, עמ' 334), הקביעה "הגם על בן האלמנה הרעת" באה להשוות בין בן האלמנה לבין בניו של חיאל בית האלי, שבניו מתו בשל רשעות אביהם, ואילו בן האלמנה מת למרות צדקת אמו.

35 הרב סמט (לעיל, הערה 4), עמ' 56-57 מתייחס לניסוח הזה וקובע שאליהו כאן מתחיל להבין את הרעיון שה' הוא שייתן את הגשם. הוא רואה בכך תהליך, כשהוא מפרש את המקורות שתומכים בכך שהיוזמה היא של אליהו כפשטם, ואת המקורות האחרים, כניצנים של הבנה, תהליך של שינוי וכיוצא בזה. הרב בזק (לעיל, הערה 6) סבור שהביקורת על אליהו הייתה על כך שתלה את הדברים בעצמו, וכאן הוא הפנים את המסר שהגשם ועצירתו הם משמיים. כאמור, אפשר להפנות את הזרקור לדברי אליהו הראשונים ולפרש באמצעותם את דבריו כאן, ואפשר לעשות להפך, ולהסיק מדברי אליהו כאן על הבנת דבריו הראשונים.

(טו) וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו לֵךְ שׁוּב לְדַרְכְּךָ מִדְּבַרְךָ דְּמַשֶּׁק וּבֵאתָ וּמְשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמַלְךְ עַל אָרֶם. (טז) וְאַתָּה יְהוָה בֶּן נִמְשִׁי תִמְשַׁח לְמַלְךְ עַל יִשְׂרָאֵל וְאַתָּה אֱלִישֶׁע בֶּן שָׁפָט מֵאֲבֵל מְחֹלָה תִמְשַׁח לְנַבְיָא תַחְתֶּיךָ. (יז) וְהָיָה הַנִּמְלָט מִחֶרֶב חֲזָאֵל יָמִית יְהוָה וְהַנִּמְלָט מִחֶרֶב יְהוָה יָמִית אֱלִישֶׁע. (יח) וְהִשְׁאֲרֵתִי בְיִשְׂרָאֵל שְׁבַעֶת אֲלָפִים כָּל הַבְּרָפִים אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לְבַעַל וְכָל הַפָּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ.

פסוקים אלה מעידים על המשך הקו התקיף של אליהו. המלכים והנביא שהוא מצווה למשוך נועדו להמית, כדי שלבסוף יישארו בישראל רק אלו שלא עבדו את הבעל.³⁶ מקריאה זו עולה תמונה שונה לחלוטין מזו שהציעו האוחזים בכיוון המקובל. מסתבר יותר שמינוי אלישע בא כדי לענות על תלונת אליהו "ואותר אנכי לבדי" (י"ט, י, יד).³⁷ כאן ה' נענה לו ומעניק לו עוזרים מבחוץ – חזאל ויהוא, ועוזר, ממשך דרך, מבפנים – אלישע.³⁸ כתב המינוי של אלישע מוכיח את התפיסה שאלישע ממשיך בדרך של מידת הדין:³⁹ "וְהַנִּמְלָט מִחֶרֶב יְהוָה יָמִית אֱלִישֶׁע" (שם, יז).⁴⁰ יש לשים לב, שאף לאחר המעמד הזה אליהו ממשיך בתפקידו כנביא, עד ימי אחזיה בן אחאב (מ"ב א'), ואין סימן לכך ש"פוטר" מתפקידו או שזנח את דרך האש המקנאת. ניתן לראות זאת בבירור בסיפור כרם נבות (כ"א) ובשריפת שליחי המלך אחזיה (מ"ב א'). המקורות שצוינו לעיל מהווים בסיס חזק לתפיסה, שענישת ישראל הייתה חלק מהתוכנית האלוהית, ולא נכפתה על ה' בידי אליהו.⁴¹ בחלק מהמקורות נראה באופן ברור יותר שאף

36 קושי זה הוביל לשני כיוונים אצל האוחזים בדעה שאליהו קינא על דעת עצמו. חוקרי מקרא נטו לנתק בין שני החלקים ולראות את החלק השני כ"זר" לחלק הראשון. ראו לדוגמה: א' ארליך, **מקרא כפשוטו**, ניר-יורק 1899, עמ' 316. אחרים ראו בסיפור "כניעה" לדרכו של אליהו והקצנתו כדרך נוספת לכפות את אליהו לחזור בו. ראו לדוגמה: מלבי"ם על אתר, הרב סמט (לעיל, הערה 4), עמ' 301-312.

37 נראה שבדידותו של אליהו, על אף שהוא זוכה לשהות במחיצת הבורא, זוכה לגילוי פני שכינה, זוכה לקול דממה דקה, כפי שנראה בהמשך, עדיין מעיקה עליו. ניתן להשוות זאת לתלונותיו של ירמיה הנביא, אשר מחד אומר "ויהי דבריך לי לששון" (ירמיהו ט"ו, טז), ומאידך חווה את חוויית הבדידות במלא עוצמתה הכואבת. המחשה נוספת של הבדידות של הנביא, כאשר אפילו התומכים בו יראים מפניו ומאשימים אותו, מצויה בדברי סימון (לעיל, הערה 25), עמ' 212-216.

38 רופא (לעיל, הערה 1) עמ' 163 רואה כאן מענה לשלשת הגיבורים של הסיפור הקודם: "שלשה גיבורים חדשים יעלו על הבימה במקומם של שלשת הגיבורים שפעלו בדור הזה: נביא – אלישע במקום אליהו; מלך ישראל – יהוא במקום אחאב; מלך זר – חזאל מלך ארם, לעומת איזבל בת אתבעל מלך צידונים. כולם ימשחו בידי אליהו וימשיכו את פעולתו. הם יעבירו את ישראל בכור המצרף".

39 ראו גם: י' גוטמן, 'אלישע', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך א, ירושלים תש"י, עמ' 356; סימון (לעיל, הערה 25), עמ' 270.

40 בהתאם לשיטתו, רש"י מקטין את ההיבט המעניש בפעילות של אלישע: (על י"ט, יז): "ימית אלישע – לא מצינו שהמית אלא ארבעים ושנים ילדים על ידי הדובים ביריחו (מלכים ב' ב' כ"ד)". אמנם, גם על הנתון הזה שמביא רש"י ניתן להתווכח, כפי שנראה בהמשך.

היוזמה הייתה משמיים ("ובדברך עשיתי"), ובחלקם אפשר להישאר עם ההנחה שהיוזמה הספציפית הייתה של אליהו, אך היא הייתה בהתאם לרצון ה': ה' הוא שמביא פורענות לעמו והוא שמביא להם את הישועה. בעקבות התפיסה הזו ניתן להבין ולפרש גם את הסיפור כולו. **שבועת אליהו** – את ניסוח שבועת אליהו בנוגע לעצירת הגשמים (י"ז א: "חִי ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עֲמַדְתִּי לְפָנָיו אִם יִהְיֶה הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל וּמָטָר כִּי אִם לְפִי דְבַרְי"), ניתן להשוות לשבועה נוספת של אליהו בפרק הבא. בפרק י"ח, אליהו הולך בציווי המפורש של ה' (י"ח, א): "לֵךְ הַרְאָה אֶל אַחְזָב וְאֶתְנֶה מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה". הוא פוגש את עובדיה בדרך, והוא נשבע לעובדיה, באותה לשון ממש, כי הוא הולך להתגלות לאחזב (שם טו): "וַיֹּאמֶר אֶלְיָהוּ חִי ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר עֲמַדְתִּי לְפָנָיו כִּי הַיּוֹם אֶרְאֶה אֵלָיו"⁴². גם כאן, אליהו נשבע לעשות משהו, אלא שבסיפור הזה ברור שהדבר שהוא נשבע לעשות, הוא עושה בשם ה'.⁴³ מכאן אפשר להקיש שגם בסיפור הראשון, השבועה נעשתה על פי ה'.⁴⁴

המעמד הכפול בהר חורב – רד"ק משווה בין ההתגלות לאלהו בהר חורב, לבין ההתגלות הדומה למשה. וכך הוא מסביר (י"ט, יא):

ויש לשאול מה היה כל זה הענין ולא אמר לו מה יעשה עד שהביאו אל הר חורב והראה לו כל זה הכבוד, והנראה בעיני כי כל זה היה **גמול המעשה הטוב** שעשה בהר הכרמל וקדש שם ה' בתוך בני ישראל והחזירם למוטב עד שאמרו כלם ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים והרג נביאי הבעל גמלו האל בצדקו והביאו אל מקום הכבוד עם פלא גדול שעשה עמו בדרך והראה לו כל הכבוד הזה וצריך להתבונן ברוח וברעש ובאש ובקול דממה דקה.⁴⁵

41 אף י' ברוכי (לעיל, הערה 6, [עמ' 39-54, 68-70]) רואה בכך את התוכנית האלוהית, אלא שהוא סבור שאליהו התנגד לענישה קשה לישראל, ולכן אף מנסה להתנער ממשיחת אלישע ומאלישע עצמו המלווה אותו. עם זאת, לדעתו אלישע רחום יותר מן התוכנית האלוהית שיועדה לו, בעקבות השפעת אליהו.

42 ראו גם אמית (לעיל, הערה 10), עמ' 169. אמנם יש הבדל בין השבועות, בכך שאליהו מעיד שהגשם ירד לפי דברו. עם זאת, ברגע שמניחים שאליהו הוא השליח ששלח ה' לייצג אותו בפני אחזב ובני דורו, אכן רק כשהוא יאמר (לאחזב ובני דורו) הגשם ירד. יש בכך רמזיה שהגשם לא ירד מעצמו, אלא יקדמו לכך דין ודברים, כפי שהיה בפועל.

43 לשאלה, שעולה לאורך כל המקרא כולו, מדוע לעיתים מופיע הציווי האלוהי לפני המעשה האנושי ולעיתים הוא לא מופיע במפורש, מתייחס רמב"ן בפירושו לשמות י', ב; ט"ז, ד ובמקומות נוספים.

44 סימון (לעיל, הערה 25), עמ' 195-197, מביא את הטיעונים שהובאו כאן, ומוסיף שהסיפור עצמו בונה את דמותו של אליהו כמי שמציית לצו ה'. לדעתו, הופעתו הפתאומית של הנביא, בלי ציווי קודם, נועדה לתת את התחושה הדרמטית שהצהרה של אליהו אמורה הייתה ליצור.

45 השוו: י' גוטמן, 'אליהו', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך א, ירושלים תש"י, עמ' 340.

אליהו הנביא, כגמול על אומץ ליבו ועל קנאותו לשם ה', זוכה להתגלות שכמוה כהתגלות ה' אל משה בנקרת הצור, התגלות שמטרתה "להראות את כבוד ה'".⁴⁶ גם התגלות ה' למשה באה להוכיח שמשה מוצא חן בעיני ה' (שמות ל"ג, יב-כג).

בהמשך לכך, אפשר להבין את השאלה הכפולה של הקב"ה "מה לך פה אליהו" ואת התשובה הכפולה, כהתגלויות ברמות שונות.⁴⁷ בתחילה מגיעה שאלת ה' אל אליהו בחורב. בעקבות תשובת אליהו שהוא קינא לשם ה', הוא זוכה להיכנס בעד לכמה מחיצות: בעד למחיצת הרוח, הרעש והאש,⁴⁸ כדי להגיע להתגלות העליונה של "קול דממה דקה". שם הוא זוכה לנהל את אותו דו-שיח עצמו עם התגלות ברורה יותר ובהירה יותר של הקב"ה.⁴⁹

מסעות אליהו – אליהו נשלח להסתתר בנחל כרית למטרה כפולה. בהיבט הלאומי, הסתרת הנביא מסמלת את הסתר הפנים של ה'⁵⁰; ובהיבט הפרטי, ה' מכלכל את אליהו, שליחו הנאמן, באופן ניסי, כך שאפילו האכזריים שבעופות⁵¹ תומכים בשליחותו של אליהו. הם מאכילים אותו בשר ולחם כמאכלם של בני ישראל במדבר, כשהיו תחת השגחתו הצמודה והמגוננת

46 'כבוד ה' מתייחס, לפי חלק מן הפרשנים, לדרכים השונות שבהן ה' מתגלה בעולם, למידותיו השונות (הכוללים יחד עם 'רחום' ו'חנון' גם 'לא ינקה'). עם זאת, הרמב"ן כותב בפירושו להתגלות ה' לאברהם בפרשת וירא (בראשית י"ח, א) שלעיתים 'כבוד ה' מתגלה כתגובה למעשה חיובי או שלילי לבני אדם. התגלות בעקבות חטאים מוכרת לכל אורך ספר במדבר (י"ד, י; ט"ז, יט; י"ז, י; כ', ו), אך הרמב"ן מציג שיש בהתגלות ה', כגון זו לאברהם בעקבות ברית המילה, שכר על המעשה הטוב שנעשה.

47 לדעת סימון (לעיל, הערה 25), עמ' 259 מדובר על נבואת הקדשה מחודשת! וראו הפניות נוספות בהערה 137 שם. גם לדעתו, יש במעמד זה "אישור רבתי למאבק שיטתי וממושך בעבודת הבעל בישראל, עד להכחדה הגמורה של כל עובדיו" (שם, עמ' 263).

48 כפי שמציינים קיל (לעיל, הערה 26, עמ' שפג), הרב אריאל (לעיל, הערה 26, עמ' 226-229) והרב סמט (לעיל, הערה 4, עמ' 292 ובהערות), הרוח, הרעש והאש הם אופנים שונים של התגלות ה', או של הופעה המטרימה את התגלות ה', כפי שמופיע במספר מקורות.

49 זקוביץ (לעיל, הערה 10), עמ' 341 עומד על ההבדל בין הכתוב בתחילה: "והנה דבר ה' אליו" לבין הכתוב בהמשך "והנה אליו קול": "לרמוז לך ש'קול דממה דקה' שזכר קודם לכן בפס' יב הוא הוא המבטא את הופעתו של ה'!". אמנם הוא רואה את ההתגלות כתוכחה לאליהו. אך לפי דרכנו, יש בכך רמז לדיבור בדרגה שונה. אפשר להשוות זאת להתנהלות אליהו מול המלך אחזיה במל"ב פרק א'. שם אליהו שלח מסר מרחוק, היו שלוש משלחות שנשלחו אליו, ולבסוף הוא הגיע למפגש אישי עם המלך, שם חזר על אותו מסר בדיוק.

50 לפי פירוש קיל (לעיל, הערה 26), עמ' שנד אפשר ששם הנחל על שם הגזרה של איזבל להכרית את נביאה ה' ועל שם הבצורת שהכריחה אדם ובהמה.

51 פירוש אחר המופיע בפרשנים הוא שהעורבים הם אנשים מסוימים (ראו, לדוגמה בפירוש רד"ק לי"ז ד). לפי פירוש זה, אליהו איננו מתנתק לגמרי מהציוויליזציה ונשאר בקשר צמוד עם בני אדם. וראו גם בראשית רבה פרשה לג ה, עמ' 309.

של הקב”ה⁵²; לצידון אליהו נשלח גם כדי להגן עליו, ועוד בתוך ארצה של איזבל⁵³ מייבאת עבודת הבעל והאשרה.⁵⁴ בנוסף, הוא מתחיל ”יציאה” למרחב האנושי, ובו הוא מדגים את העיקרון החשוב (שנראה ביתר שאת אצל אלישע) שקרבה לנביא והבעת אמונה בו ובשלוחו, יכולה להוריד שפע לעולם.⁵⁵ התחנה הבאה במסע של אליהו, תהיה לשם הורדת הגשם בידי ה’, כאשר ה’ מחליט שהגיע הזמן, לאחר שהעם יביע גם הוא אמונה בה.⁵⁶ במעמד הר חורב, אליהו מתלונן על הבדידות בדרך,⁵⁷ ומקבל שותפים להמשך קיום המשימה.⁵⁸

נביאי האש והמים – לצד בשורות הפורענות של אליהו, אנו מוצאים כי הוא מביא ברכה. גזרת הבעצורת לא הייתה מוחלטת, אלא כללה מראש הבטחה לירידת הגשם. לאחר שאליהו מביא את העם לחזרה בתשובה, הוא פועל בעצמו ומתפלל בשביל להוריד את הגשם (שם, י”ח, מב): **”וַיִּגְהַר אֶרְצָה וַיִּשֶׁם פָּנָיו בֵּין בְּרָכָיו”**.⁵⁹ גם כשאלוהו מגיע בדבר ה’ לצרפת, הוא מחיל שם ברכה הן על כד הקמח והן על צפחת השמן של האישה הצרפתית. בנוסף הוא מחיה את בנה. כשם שעצר את הגשם, כך הוא התפלל להשיבו. כשם שבישר על הגזרה הרעה על ישראל, כך קבל על פגיעתה.

- 52 הפסוק על האכלת אליהו מעורר אסוציאציה לסיפוק צרכיהם של בני ישראל במדבר. השוו: **”לֶחֶם וּבָשָׂר בְּבִקְרָה וְלֶחֶם וּבָשָׂר בְּעֶרְבֹה”** (י”ז, ו) עם **”בֵּית ה’ לָכֶם בְּעֶרְבֹה בָשָׂר לְאֹכַל וְלֶחֶם בְּבִקְרָה לְשִׁבְעַ”** (שמות ט”ז, ח). בעקבות כך, כנראה, הפסוק מנוסח בתרגום השבעים: **”והעורבים מביאים לו לחם בבוקר ובשר בערב”**. ראו: כוגן (לעיל, הערה 15), עמ’ 424. 426; י’ זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, תל אביב 1995, עמ’ 64.
- 53 מ’ רואי, **מסע בין סיפורים – קריאה ז’אנרית בסיפורי מסע במקרא**, ירושלים תשע”ט, עמ’ 136135 ובהערה 4, מזהה מוטיב חוזר של הליכה בדרך ושמירה של ה’ על אליהו בדרך. לדעתו, זה מכוון כנגד האשרה שהייתה אלת דרכים / אלת השמירה על הולכי דרכים, שגם נגדה נלחם אליהו.
- 54 ראו: תנחומא מקץ ו; השוו: אמית (לעיל, הערה 10), עמ’ 169; כוגן (לעיל, הערה 15), עמ’ 431–432.
- 55 סימון (לעיל, הערה 25), עמ’ 199–201 רואה מהלך של חינוך של האישה הצרפתית, והבאתה לכדי אמונה, ושזה מה שצריך לעשות עם מלך ישראל. וראו להלן, הערה 69.
- 56 לפי רד”ק (י”ח, א), אליהו נשלח להוריד את הגשם כשהעם חזר בתשובה. פרשנים אחרים רואים כאן מהלך שבו ה’ מאלץ את אליהו להוריד גשמים, כהנחיה משמיים (אברבנאל, אלשיך), או כעיצומו של תהליך חינוך אליהו לדאוג לעם (הרב סמט, לעיל, הערה 4, עמ’ 98–102), אולי בעקבות החייאת בן האשה האלמנה (מלבי”ם, על פי דברי המדרש בבבלי סנהדרין קיג ע”א ובמקבילות). האפשרות שמוצעת כאן היא שזה היה חלק מהתוכנית האלוהית, למנוע מים מן העם לזמן מספיק כדי שהעם יחוש דחק, וכדי שהמבחן מול נביאי הבעל יהיה בעל משמעות, הן בשל אוזלת היד של נביאי הבעל להוריד מים והן בבקשה החריגה של אליהו לשפוך מים על המזבח, שהם למעשה שאריות אחרונות של מים. לבסוף, כדי לזכות בגשם, העם יצטרך גם להכיר שה’ הוא האלוהים.
- 57 אמנם אליהו מודע לכך שגם בימיו יש נביאים נוספים, אך למיטב ידיעתו הם עודם מסתתרים במערה.
- 58 אליהו לא מינה בעצמו את מלך ארם ומלך ישראל, כפי שנצטווה, אך מכיוון שאלישע נמשח כממשיך, ממילא הפעולות שעשה הם מכוחו של אליהו.
- 59 רש”י, רד”ק, רלב”ג, מצודות וכו’. וראו דברי רלב”ג בפרק י”ז, ה, בתועלת העשרים – שזכותו של אליהו עזרה להביא את הגשם.

אף דמותו של אלישע פנים רבות לה. לצד מעשי החסד וההאכלה של אלישע⁶⁰ (שדומים באופיים גם למעשי ההאכלה של אליהו), ניתן למצוא גם תקיפות במעשיו ובתקופתו. מיד לאחר ריפוי מי יריחו, אלישע גורם, ככל הנראה, למות ארבעים ושניים ילדים (!) שצחקו על היותו קרח (מל"ב ב', כג-כד). במקביל לניסים של אלישע שנועדו להחיות ולרפא, אנו רואים אותו ממית ומביא מחלה.⁶¹ צרעת נעמן שהוסרה ממנו נגזרה לדבוק בגיחזי ובבניו עד עולם (סוף פרק ה'). הבאת האוכל בסיום המצור על שומרון הייתה כרוכה בהמתת השומר אשר בשער (סוף פרק ז'). גם האשמת הנביא על הרעב גררה מחיצת אדם בדלת (סוף פרק ו'). במקרים אלו, כמו בנערים בבית אל, אלישע מעניש על חוסר אמון בה' ובבניאו.

יתרה מזאת, דווקא רצף סיפורי הניסים, בהם אלישע מביא ברכה באוכל, מונע מן הקוראים לשים לב להקשר שלהם. בשני סיפורים בסוף מל"ב פרק ד', אלישע מביא ברכה באוכל – הוא מסיר את הרעל שבסיר והוא משפיע ברכה על מעט האוכל כדי שיספיק ליותר ממאה איש. עם זאת, הסיבה שאלישע נדרש להסיר את הרעל מהסיר ולברך את האוכל מצוינת בכותרת לשני הסיפורים הללו – "וְאֵלִישֶׁעַ שָׁבַב הַגְּלָגְלָה וְהָרַעַב בְּאֶרֶץ" (מל"ב ד' לח). פשרו של רעב זה מתברר בפרק ח' (פס' א): "וְאֵלִישֶׁעַ דִּבְרָה⁶² אֶל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ לְאִמֹּר קוּמִי וּלְכִי אִתִּי [את קרי] וּבִיתְךָ וְגוּרֵי בְּאֶשֶׁר תְּגוּרִי כִּי קָרָא ה' לְרַעַב וְגַם בָּא אֶל הָאֶרֶץ שֶׁבַע שָׁנִים". הבצורת בימיו של אליהו נמשכה שלוש שנים. בשנה הראשונה, לכל הפחות, המים עוד זרמו בנחלים. בימי אלישע הכתוב מודיע על רעב של שבע שנים! לא מדובר כאן על הגורם (מניעת גשם) אלא על התוצאה (שבע שנות רעב כבמצרים).⁶³

אותן שבע שנות רעב מתחזקות לאורך התקופה, ובפרק ו' הכתוב מודיע על מצב קשה ביותר בשומרון שנולד, ככל הנראה, מצירוף של שנות רעב יחד עם מצור של ארם על שומרון (כד-כה): "וַיְהִי אַחֲרֵי כֵן וַיִּקְבֹּץ בֶּן הַדָּד מֶלֶךְ אֲרָם אֶת כָּל מַחְנֵהוּ וַיַּעַל וַיִּצַּר עַל שְׁמֶרוֹן. וַיְהִי רַעַב גָּדוֹל בְּשְׁמֶרוֹן וַהֲנֵה צָרִים עָלֶיהָ עַד הַיּוֹת רֹאשׁ חִמּוֹר בְּשָׁמְנִים כֶּסֶף וְרַבַּע הֶקֶב חֲרוּנִים [דְּבִיזוֹנִים קרי] בְּחֶמְשָׁה כֶּסֶף". המציאות הזו בשומרון היא מהקשות שידעה ישראל, ודומה בחריפותה

60 ראו לעיל, עמ' 4 ואילך.

61 למרות שהרב אריאל (לעיל, הערה 26, עמ' 162) מצדד בגישה שמוצגת כאן, גם הוא מתעלם מן הרעה הרעב שבאים לעם בתקופת אלישע. לדעתו, המדיניות של אלישע תהיה "שמאל דוחה וימין מקרבת". לדעתו, מדיניות זו היא המשך המדיניות בתקופת אליהו – שגזר על הגשם, אך גם הוריד אותו. לשון זו היא לשון של עבר מושלם. בעת שהסיפור מסופר בפרק ח', כבר עברו שבע השנים הללו, שהחלו עוד הרבה קודם.

62 כשם שאחאב תולה את שלוש שנות הבצורת באליהו (י"ח יז), כך מלך ישראל יודע לקשור בין שנות הרעב הקשות לבין אלישע (מל"ב ו' לא). וראו בפירוש רלב"ג, י"ט יז: "וידמה שהרעב החזקה אשר היה בשמרון היה בסבת אלישע ולזה אמר המלך כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף אם יעמוד ראש אלישע בן שפט עליו היום". כשם שאחאב מאשים את אליהו שהוא עוכר ישראל (י"ח, יט), כך מלך ישראל מאשים את אלישע ברעב (מל"ב ו', לא).

רק לתקופת החורבן. בזמן הזה התקיימו גם דברי איכה (ב', כ): ”אם תאכלנה נְשִׁים פְּרִיָם עֲלֵי טַפְחִים”, שכן כאן מתוארת פניית האישה למלך בטענה (מל"ב ו', כז-כח): ”הָאִשָּׁה הַזֹּאת אָמְרָה אֵלַי תְּנֵי אֶת בְּנֶךְ וְנֹאכְלָנוּ הַיּוֹם וְאֶת בְּנֵי נֹאכְל מֶחֶר. וְנִבְשַׁל אֶת בְּנֵי וְנֹאכְלָהוּ וְאָמַר אֵלֶיהָ בַּיּוֹם הָאֲחֵר תְּנֵי אֶת בְּנֶךְ וְנֹאכְלָנוּ וְתַחֲבֹא אֶת בְּנָהּ”⁶⁴. הנהגת ה' בתקופת אלישע לא נוטה לכיוון החסד, אלא משלבת מעשים של חסד בתוך מסגרת חמורה יותר של דין, כפי שהיה גם בתקופת אליהו.

גם מוטיב האש מפציע בסיפורי אלישע. כאשר מלך ארם בא ללכוד את אלישע, מסופר (מל"ב ו', ז): ”וַיִּתְפַּלֵּל אֱלִישֶׁעַ וַיֹּאמֶר ה' פָּקַח נָא אֶת עֵינָיו וַיִּרְאֶה וַיִּפְקַח ה' אֶת עֵינֵי הַנְּעַר וַיֵּרָא וְהִנֵּה הֶהָר מְלֵא סוּסִים וְרֶכֶב אֵשׁ סְבִיבֹת אֱלִישֶׁעַ”. אלישע גם מכה את שלוחי מלך ארם בסנוורים. מסתבר שסוסי האש ורכב האש הם אלו המניסים את מחנה ארם בהמשך (ז', ו): ”וה' השִׁמְעַ אֶת מַחְנֵה אֲרָם קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חֵיל גְּדוֹל”⁶⁵. לכן גם אין פלא כאשר מלך ישראל קורא לעומתו את אותה הקריאה שקרא אלישע לאליהו: ”אָבִי רֶכֶב יִשְׂרָאֵל וּפָרְשָׁיו” (מל"ב י"ג, יד).

למעשה, למרות הרצון להבחין בין הנהגתו של אליהו להנהגתו של אלישע, הדמיון ביניהם גדול מן השוני. בניגוד למרבית הנביאים בתנ"ך, שניהם מחוללי ניסים (ולא רק כאמצעי חיזוק לנבואה שלהם)⁶⁶, ואף ניסים דומים – באופן הפעולות⁶⁷, ובהישגיהם (בדרך כלל למנוע אוכל/מים/חיים ולהעניקם בחזרה). ניסים רבים שלהם – לחוד וביחד – מזכירים את ניסי יציאת

64 וכדברי רש"י (מל"ב ו', לג): ”הנה זאת הרעה מאת ה' – זאת אחת מן הקללות שקלל על ידי משה ואכלת פרי בטנך במצור ובמצוק וגו' (דברים כ"ח, נג).”

65 גם לדעת הרב אריאל (לעיל, הערה 26, עמ' 229) והרב א' סמט (**פרקי אלישע**, ירושלים תשס"ז, עמ' 443-446) יש קשר בין רכב האש של אליהו לזה של אלישע.

66 נביאים נוספים מחוללים ניסים, אבל כדרך לאישוש נבואתם. שמואל מזמן את המטר בימי קציר חטים כדי להוכיח לעם את חוסר הנחת של ה' מבקשת המלך (שמ"א י"ב, יז-יח). איש האלוהים מיהודה קורע את המזבח ועוצר את ידו של ירבעם כדי להוכיח את אמיתות נבואתו (י"ג, ג-ה), ולכך נועד גם מותו בידי האריה בהמשך הסיפור (שם, כא-כו). החזרת הצל במעלות אחז נועדה להוכיח את דברי ישעיה כי חזקיה אכן יירפא ממחלתו (מל"ב כ', ח-יא) ועוד. נביאים רבים כלל אינם נעזרים בניסים כדי להוכיח את נבואתם, ונראה שהנביאים שנבואותיהם מכוונות בנביאים אחרונים (המכונים גם "נביאי הכתב" או "נביאי הספר") נמנעים מכך בדרך כלל.

67 החל מקריעת הירדן (מל"ב ב', ז-ח, יד), ריבוי על-טבעי של שמן ואוכל (י"ז, יד-טז; מל"ב ד', א-ו, לח-מד), החייאת המת (י"ז, יז-כד; מל"ב ד', לב-לו, י"ג, כ-כא), ליווי של סוסי אש ורכב אש (מל"ב ב', יא-יב, ו', יז) וכו'. לעצם הדמיון, ראו בבלי סנהדרין מז ע"א, ועוד רבים. שם ההנחה היא שאלישע לא רק חזר על ניסי אליהו אלא גם עשה כפול. וראו גם: הרב אריאל (לעיל, הערה 26), עמ' 231. יש הסבורים, בעקבות בקשת אלישע ”וַיְהִי נָא פִי שְׁנַיִם בְּרוּחַ אֱלִי” (מל"ב ב', ט), כי כוחותיו של אלישע עלו על כוחות אליהו, ויש הסבורים כי לאלישע היו רק שני שלישים, או שני חלקים, מכוחות אליהו (ראו בפירוש רד"ק על אתר).

מצרים.⁶⁸ שניהם מחוללים ניסים לקבוצות וליחידים כאחד.⁶⁹ בניסים של שניהם חוזר מאפיין ברור – מי שלא מאמין בה' ובנביאו נפגע, ומי שמבטא אמונה זוכה לישועה.⁷⁰

68 אליהו במעמד הכרמל באופן לאומי, ובמעמד הר חורב באופן אישי, משחזר את ניסי מעמד הר סיני (=חורב). כשם שמשה המתיק את המים המרים באמצעות זריקת עץ למים (שמות ט"ו, כה) כך אלישע ממתיק את מי יריחו באמצעות מלח (מל"ב ב', כ-כא), ומציף את הברזל של הגרזן באמצעות זריקת עץ למים (שם ו', ה-ז). לא בכדי חז"ל מפרשים שמשה רבינו המתיק את המים באמצעות עץ מר, שכן הם שאבו חזרה את המוטיב הזה מסיפורי אלישע, שם הנס נעשה באמצעות הפכים – המתקה באמצעות מלח והצפת ברזל באמצעות עץ. ראו: D. Boyarin, 'Inner Biblical Ambiguity, Intertextuality and the Dialectic of Midrash: The Waters of Marah', *Prooftexts* 10 (1990), pp. 29-48. אלישע מרבה בניסים שנועדו ליצור שפע באוכל ובשתייה, בדומה לכתוב (דברים ל"ב, יג): "וַיִּנְקְהוּ דָבֶשׁ מִסְּלַע וְשֶׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר". מן העבר השני, גם בריכוז סיפורי המצורעים ישנו דמיון בולט בין סיפורי אלישע לבין סיפורי משה. לבסוף, אליהו מעביר את "שרביטו"/אדרתו לאלישע כאשר שניהם קורעים ועוברים את הירדן.

69 ראו לדוגמה: י' יעקובסון, 'חזון המקרא, תל אביב תשכ"ב, עמ' 64-66. אם משה קרע לישראל את הים והוריד להם מן מהשמיים, ושמואל הוריד גשם מן השמיים לעיני כל ישראל, אליהו לא מסתפק בכך (עצירה והורדה של גשם לעיני כל ישראל) אלא הוא גם פועל ישועות במסגרות פרטיות – כגון כלכלת האישה הצרפתית והחייאת בנה ושרפת שליחי המלך אחזיהו. כך אלישע עושה ניסים קטנים ומקומיים לבודדים (אישה אחת מנשי בני הנביאים, האישה השונמית, נעמן) ולקבוצות (בני הנביאים במספר מקרים, אנשי יריחו, אנשי שומרון, ועוד). זהו אחד המאפיינים המייחדים את אליהו ואלישע משאר הנביאים במקרא. ראו גם: י' גוטמן, 'אלישע', **אנציקלופדיה מקראית**, כרך א, ירושלים תש"י, עמ' 357. גם הרב לאו (לעיל, הערה 21) מציין זאת בעמ' 30-31, למרות דבריו בעמ' 17 שם.

70 ראו: רלב"ג, י"ז, ה, בתולעת השמונה עשר; הרב יעקבסון (לעיל, הערה 68), עמ' 416; סימון (לעיל, הערה 25), עמ' 199-201; וראו גם: הרב אריאל (לעיל, הערה 26), עמ' 223-224: "הוא הבהיר לעם **שיש אלהים בישראל** [ההדגשה במקור – ע"ש], ושהופעתו מתקיימת בתוכו באמצעות הנביא, ולכן נאבק באופן חיובי על מקומה ומעמדה של הנבואה בישראל". הוא מוסיף (שם, הערה 4) שבשל כך הוא גם נעזר בנביאים אחרים לעשות את שליחותו, כדי להרבות נבואה בישראל. לדעתו, העניין קשור גם להבנה שהוא איננו בודד במערכה, וכי חלק מן המענה לקושי שהוא מביע בכרמל בא דרך ריבי נביאים עושי דבר ה', ואכן עד סוף חייו רואים כיצד נתרבו בני הנביאים, ואף "יצאו ממחבואם" (מל"ב פרק ב', וראו: הרב י"א הלוי, **דורות ראשונים**, כרך ו, ירושלים תרצ"ט, עמ' 116-117). באופן אחר, רנטריה רואה בסיפורי אליהו ואלישע יצירת כוח מתחרה למלכות (ראו: T.H. Renteria, 'The Elijah/Elisha Stories: A Socio-cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E. Israel', *Elijah and Elisha in W.J. Socioliterary Perspective*, R.B. Coote (ed.), Georgia 1992, pp. 75-126). בקווים דומים ראו: .Bergen, 'The Prophetic Alternative: Elisha and the Israelite Monarchy', *ibid.*, pp. 127-137

אמנם, אליהו מחולל מעט ניסים, אבל בצורה בולטת ופומבית יותר, ואילו אלישע מרבה בניסים, אם כי בצורה מקומית יותר,⁷¹ בדרך כלל.⁷² עם זאת, כמו אליהו, גם אלישע פונה למלך ישראל, ומשפיע עליו.⁷³ הוא אף מגיע לכדי השפעה על החיילים והמלכים של ארם, שידעו ש"יש נביא בישראל".⁷⁴

נתונים אלו מאששים את ההבנה, כי אלישע לא בא להחליף את אליהו, אלא ללוותו, להמשיך אותו, ולהרחיב את תפקידו הלאה.⁷⁵

סוף דבר

אליהו הנביא עלה על במת ההיסטוריה באחת התקופות הקשות ביותר מבחינה דתית של עם ישראל. מאז לידת ממלכת ישראל היא לא הלכה בדרך הישר, אלא נמשכה אחר חטאות ירבעם

71 ראו לעיל, הערה 67. לדעת רמב"ן (שמות י"ג, טז), ניסי יציאת מצרים נועדו להביא לאמונה בה', ובניסים הנסתרים, ובדורות הבאים זיכרון יציאת מצרים יספיק לשימור הידיעה הזו. לתחושת, יש כאן שחזור של ניסי יציאת מצרים, עבור דור שמנותק משורשיו, ושכבר לא זוכר שה' הוא האלוהים. וראו להלן, הערות 76 ו-77.

72 אלישע דואג לאנשים שעוזרים לנביא או לבני הנביאים - אשתו של אחד מבני הנביאים צריכה לקבל עזרה (מל"ב ד', א-ז), האישה השונמית שמארחת את אלישע וגיחזי מקבלת ברכה (שם, יב-יז, וכן: ח', א-ו), וכן יש לוודא שמחזירים את הגרון השאול למי שעזר לבני הנביאים (שם, ו', ה). נראה שהוא גם פועל להרחיב את קבוצת בני הנביאים. את בני הנביאים פוגשים לראשונה בקבוצות של חמישים איש כאשר אלישע נפרד מאליהו (מל"ב ב'), אחרי כמה שנות פעילות משותפת, בסוף פרק ד' כבר פוגשים קבוצה שמונה מעל מאה איש (פס' מב-מד), ובפרק ו' כבר נאלצים למצוא מקום התיישבות חדש בגלל התרחבות המעגל.

73 בימי אליהו, עוד ישבה איזבל על כס השלטון ונשבעה: "כה יַעֲשֶׂוּ אֱלֹהִים זָכָה יוֹסֵפוּן כִּי כָעַת מְחָר אָשִׁים אֶת נַפְשֶׁךָ כְּנַפְשׁ אֶחָד מֵהֶם" (י"ט, ב). אך בנה (לפי רד"ק ורלב"ג) כבר יחזור לנוסח המעיד על אמונה באל אחד: "וַיֹּאמֶר כֹּה יַעֲשֶׂה לִּי אֱלֹהִים זָכָה יוֹסֵף אִם יַעֲמֵד רֹאשׁ אֱלִישֶׁע בֶּן שָׁפֵט עֲלָיו הַיּוֹם" ראו: אמית (לעיל, הערה 10), עמ' 179. ראו גם מל"ב ה', ח - בסיפור נעמן, ושם ח', ד-ו - בהתעניינות של מלך ישראל בניסיו של הנביא.

74 ריפוי צרעת נעמן (מל"ב ה'), בגילוי מקום חניית מנחה ארם (מל"ב ו', ח-יב), והתחמקות ממצור והובלת חיילי ארם לתוך שומרון (שם, יג-כג), ובהצלה ניסית מהמצור (שם, ז', ו-ז), עד כדי שאילה בנביא בנוגע למחלה (שם, ח', ז-טו).

75 הרב יעקבסון (לעיל, הערה 68), עמ' 420, רואה את ההמשכיות גם במעשה יוצא-הדופן של נביא שממנה נביא שימשיך אותו. יעל שמש רואה בסיפור פרדתו של אלישע מאליהו בקשה של אלישע להיות כבנו בכורו של אליהו - הן בבקשת פי שניים מהרוח והן בקריאה "אבי אבי", כל זאת לצד ביטוי האבלות של קריעת הבגד ולבישת אדרתו של אליהו במקום. י' שמש, **אבלות במקרא, דרכי התמודדות עם אבדן בספרות המקראית**, תל אביב תשע"ו, עמ' 125-127. קשר נוסף בין משה לאליהו ואלישע, בא לידי ביטוי בסיפור עליית אליהו בסערה השמימיה, בעוד אלישע רואה. עלייה זו נעשית בעבר הירדן, אולי במקום מותו של משה. ראו: הרב אריאל (לעיל, הערה 26), עמ' 225 הערה 11.

בן נבט. חטאי ירבעם בן נבט כללו עבודת ה' "דרך אמצעים", אבל בימי אחאב נכנסה עבודה זרה ממש לתוך ארץ ישראל על ידי איזבל בת אתבעל מלך צידון.⁷⁶ מהמשך סיפורי אליהו ואלישע נראה כי עזיבת ה' ועבודת הבעל פשתה בעם כולו ולא נשארה רק ברמת המלכות.⁷⁷ בהר הכרמל אליהו מבקש מהעם לבחור בין ה' לבעל, והעם איננו מסוגל לבחור.⁷⁸ הדעה המקובלת, רואה באליהו קנאי שבוחר להתנגד למציאות הזאת, גוזר בצורת על העם כדי להעניש אותם, ונוקט קו קשה כלפי העם. לדעתם, ה' דווקא בחר להאריך אפו ולנקוט במידת הרחמים (ולמעשה, גם בסוג של הסתר פנים), אך אליהו חשב שנכון להפעיל את מידת הדין, וניצל את כוחו כנביא להעניש את העם. לפי שיטה זו, למרות שה' נענה לגזרת אליהו, הוא דוחה את שיטתו, ולבסוף מחליף אותו באלישע, נביא של חסד. בהמשך לכך, המסר של הסיפור הוא שמידת החסד ואהבת ה' לעמו גוברת על הקנאה והדין, וה' פועל בעולם כדי ללמד – את נביאו דווקא – את חשיבות 'קול הדממה הדקה'.

עם זאת, ממקורות רבים עולה תמונה אחרת – לפיה ה' מפסיק להסתיר את פניו, ובוחר להתגלות באמצעות נביאיו בקרב העם. אליהו נשלח בדבר ה' לעם, ואלישע מונה בהמשך כדי לסייע בידו ולהמשיך את דרכו. הכלים שניתנו בידיהם הם כלים קיצוניים של ענישה ופורענות, המבטאים את מידת הדין, מצד אחד, אך גם של התגלות אלוהית בהירה ומעניקת חסד למי שזכאי לכך, מצד שני. גם אליהו, וגם אלישע, פועלים להחזיר לעם את תחושת ההשגחה הגלויה,⁷⁹ שמדגישה את הקשר בין מעשי האדם לתגובת ה' המיידית.⁸⁰ הם הופכים את ההליכה

76 על ההנגדה בין השם אליהו, שמייצג את עבודת ה', לבין השם איזבל, שמייצג את הבעל ('זבל' הוא הכינוי של האל בעל בכתבי אוגרית), ראו: רופא (לעיל, הערה 1), עמ' 171 הערה 26.

77 סיפור חיאל בית האלי, מצביע לדעתי על משהו עמוק יותר. חיאל, שכבר לא חש לקללה נגד בונה ירחו, שהחזיקה מעמד עוד מימי יהושע בן נון, מעיד על עמעום זיכרון המסורת שעברה מדור לדור, ששימרה את הקשר בין הישיבה בארץ לאלוהי ישראל. לדעתי, ניסים כדוגמת ניסי יציאת מצרים נועדו לעורר את הזיכרון ההיסטורי של העם.

78 בעיות דתיות דומות היו בתקופת השופטים. ניתן לשים לב לדמיון בין תקופה זו לתקופת המדבר מחד, ולתקופת אליהו ואלישע מאידך. עם ישראל עוזב את ה' ועובד אלוהים אחרים. המלאך בבוכים (שופטים ב' א-ה) מבקר את העם דווקא על שכחת יציאת מצרים. בפועל נעשים לא מעט ניסים (באמצעות קשר מובהק בין המצב הדתי למצב המדיני של העם, ירידת אש מן השמיים לגדעון, למנוח ולאם שמשון, שיטפון גדול בתקופת סיסרא וברק, כוח פיזי ניסי של שמשון ועוד). תקופת השופטים מסתיימת בחזרה בתשובה (פרק י') ועזיבת האלוהים האחרים (שם), בדיוק בסיפור שהתודעה ההיסטורית חוזרת ועולה (בדברי יפתח למלך בני עמון בפרק י"א).

79 כלי הבצורת לא נבחר רק בגלל הכתוב בתורה (דברים י"א, טז-יז), אלא גם כחלק מהמאבק בבעל, אל הגשם. ראו לדוגמה: ש"ל גורדון, **נביאים ראשונים**, כרך שלישי: מלכים א, מלכים ב, תל אביב תשנ"ב, עמ' 106; אמית (לעיל, הערה 10), עמ' 169.

80 לא בכדי אליהו מוזכר בנבואת מלאכי (פרק ג') כמי שקשור לבוא יום ה', שאז גם יהיה ברור שטוב לצדיקים ורע לרשעים, ותהיה בהירות גדולה בהשגחת ה' בעולם.

בעקבות ה' לדבר שהוא "כדאי" ומענישים מיידית על חוסר אמון. אנשי האלוהים מחזירים את האמונה ש"ה' הוא האלהים".
לפי ההבנה הזאת, אמנם ה' מאריך אפו פעמים רבות, אבל הוא גם בוחר לעיתים להתערב, באמצעות נביאיו, באופן פעיל יותר וגלוי יותר במציאות. דרך זו היא דרך של דין, שמשולבת בה מידת הרחמים, ומטרתה להחזיר את העם בתשובה כדי שיזכו לברכה בזכות ולא בחסד.

”וּבְרַד בְּרִדַת הַיַּעַר”: משחקי לשון וישעיהו ל”ב

חזרה על צלילים היא מהמאפיינים הבולטים של לשון השירה, הן זו הקדומה הן זו המודרנית. משחקי צלילים רווחים לרוב בספרות המקרא על כל סוגיה, אך מדרך הטבע, הם משולבים במיוחד בלשון השירה, בספרות החכמה ובספרות הנבואה. יש סוגים שונים של חזרה על צלילים,¹ ובראשם יש להזכיר את הפרנומסיה (לשון נופל על לשון, כמו ”ואדם אין לעבד את האדמה. ואד יעלה” – בראשית ב', ה-ו); אסוננס (חזרה על תנועה, כמו: ”יום מְהוּמָה וּמְבוּסָה וּמְבוּכָה” – ישעיהו כ”ב, ה);² חרוז (חזרה על צלילים בסופי מילים, כמו ”אֲבֵלָה נְבֵלָה” – ישעיהו כ”ד, ד; ובמשפט שלם: ”ויבקע אלהים את המכתש אשר בלחי / ויצאו ממנו מים וישת ותשב רוחו ויחי” – שופטים ט”ו, יט); והאליטרציה (חזרה על עיצור). נושק לעולם זה גם משחק מילים עם מילה שהקורא מצפה לה, אך היא מוחלפת ברעותה. כך למשל, רק קורא שיוודע שהצופים במקרא הם החוזים, יבין את המשחק השנון שמתקיים בפסוק הבא: ”צפו [צִפְּיו קרי] עוֹרִים כָּלָם לֹא יִדְעוּ כָּלָם כְּלָבִים אֱלֹמִים לֹא יוֹכְלוּ לְנִבְחַת הַזִּים שְׂכָבִים אֲהַבִּי לָנוּם” (ישעיהו נ”ו, י).³ קשה להכריע בכל פסוק האם משחק לשון מכוון לפנינו, וכידוע, יש קוראים שנוטים להרחיב את גבולות הגדרת המשחק הלשוני,⁴ בעוד אחרים מבקשים לצמצמה.⁵ גם אם מדובר

- 1 ראו במיוחד את מאמרו הקלאסי של: I. M. Casanowicz, "Paronomasia in the Old Testament", *JBL*, 12 (1893), pp. 105-167. לסיכום קצר נוסף, ראו: ש' בר אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא**, בני ברק תשמ"ד (מהדורה שנייה), עמ' 15-16.
- 2 לעיתים המילים רחוקות יותר זו מזו ובכל זאת ניכר הקשר האסוננסי ביניהן, כמו: ”אָפָה כָּל סוּס בַּתְּמֹהוֹן וְרָכְבוֹ בְּשִׁגְעוֹן... וְכָל סוּס הָעַמִּים אָפָה בְּעִנְרוֹן” – זכריה י”ב, ד).
- 3 יש מן החוקרים שהציעו לגרוס 'חוזים' תחת 'הוזים', אבל המשחק הלשוני נשען דווקא על שילוב 'הוזים'. ראו למשל על התלבטות זו אצל ד' ויצמן, **אחי הנביאים לוחמי הצדק החברתי**, אזור תשפ”א, עמ' 141-143.
- 4 ראו למשל את הדוגמאות המובאות לאורך הספר: B. G. Ley, *Die metrischen Formen der hebräischen Poesie*, Leipzig 1866.
- 5 לאורך מאמרו, מתריע קזנוביץ (לעיל, הערה 1), בפני החלה לא מבוקרת של פרנומסיה. תופעה מעניינת בפני עצמה היא משחקי הלשון שנוודים מספר לספר. כך למשל התנבא ישעיהו: ”פִּחַד נִפְחַת נִפְחַת עֲלֶיךָ יוֹשֵׁב הָאָרֶץ. וְהָיָה הִנֵּס מִקוֹל הַפִּחַד יִפֹּל אֶל הַפִּחַת וְהַעוֹלָה מִתּוֹךְ הַפִּחַת יִלְכַּד בְּפִחַח” (כ”ד, יז-יח). אליטרציה זו מצוטטת גם אצל ירמיהו: ”פִּחַד נִפְחַת נִפְחַת עֲלֶיךָ יוֹשֵׁב מוֹאָב נָאֵם ה'. הַנִּיס [הִנֵּס קרי] מִפְּנֵי הַפִּחַד יִפֹּל אֶל הַפִּחַת וְהַעוֹלָה מִן הַפִּחַת יִלְכַּד בְּפִחַח” (ירמיהו מ”ח, מג-מד). והנה, משחק הלשון אומץ גם במגילת איכה, אך בקיצור: ”פִּחַד נִפְחַת הָיָה לָנוּ הַשָּׂאת וְהַשִּׁבְר” (איכה ג', מז). מצד אחד משחק הלשון התקצר בהשמטת 'הפח', אך מצד שני שולבה אליטרציה נוספת – ”השאת והשבר”.

במשחק לשון מכוון, לא תמיד קל להכריע האם יש לראות בחזרות על צלילים קישוט ספרותי גרידא, שכל תפקידו להעצים את ההנאה האסתטית מקריאת היצירה, או שמא הדבר נוטל תפקיד בעיצוב מגמת היחידה הספרותית, והוא משתלב בשלל האמצעים הספרותיים האחרים שיחדיו מכוונים את הקורא לחשיפת מגמת הכתובים. כך למשל, היו שטענו שבמכוון חוזר הכתוב על הצלילים ל-מ בחלום יוסף הראשון: "וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ מְאַלְמִים אֲלֵמִים בְּתוֹךְ הַשָּׂדֶה וְהִנֵּה קָמָה אֲלֵמְתִי וְגַם נִצְבָּה וְהִנֵּה תִסְבֶּינָה אֲלֵמְתֵיכֶם וְתִשְׁתַּחֲוֶינָה לְאֵלֵמְתִי" (בראשית ל"ז, ז). שני עיצורים אלו קושרים את החלום להקשר העלילה, שמתארת אחים שלא יכולים לדבר עם יוסף 'לְשָׁלֵם' (שם, ד); ומדווחת על חלומות: "הַחֲלוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר חִלְמֵתִי" (ו). גם בפענוח חלומות יוסף על ידי האחים שולבו צלילים אלו: "וַיֹּאמְרוּ לוֹ אֶחָיו הַמֵּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תִּמְשָׁל בָּנוּ" (בראשית ל"ז, ח).⁶ על כך כתב פרנק פולק: "תחום הצלילים מצטרף, אפוא, למבנה ולסמליות".⁷ גם אם נאמץ את עצם הטענה שלפנינו אליטרציה מכוונת, יש מקום להתלבט האומנם נכון לראות זאת כקשור בסמליות הסיפור. עצם לכידות הטקסט איננה פורצת עדיין לעולם המגמה והמשמעות הסמלית.

אולם, היו אחרים שטענו שהחזרה העיקשת בפסוק על עיצורים אלו, במיוחד בצירוף הפועל - "מְאַלְמִים אֲלֵמִים", מבקשת לעורר אסוציאציות של 'אלמות', של שתיקה (כמו "כָּלֵם כְּלָבִים אֲלֵמִים לֹא יוֹכְלוּ לְנַבֵּחַ" - ישעיהו נ"ו, י), ובכך החלום לא רק רומז למה שעתיד לבוא בעתיד הרחוק, אלא משקף את מצב האחים בבית שאינם מדברים זה עם זה.⁸ ניסוח כזה כבר קרוב יותר למגמת הסיפור ולהבלטת המתח שבבית.

שאלה נוספת שיש להעיר עליה כבר בתחילת הדיון היא האם משחק הצלילים מופנה לשומע הטקסט או למי שקורא אותו. האם יש לחפש את משחקי המילים מבעד לדרך שמיעתן של המילים או כתיבתן? האם אפשר לטעון שהמילה 'לא' משמשת כמילה דו-משמעית מכוונת, בשל הוראה מקבילה של 'לו'?' הרי קורא הסיפור מבחין מיד בין 'לא' לבין 'לו'. האומנם משחק מילים מכוון חבוי בפסוק: "יְהִי שְׁלוֹם בְּחֵילְךָ שְׁלוֹהַּ בְּאֶרְמֹנוֹתֶיךָ" (תהלים קכ"ב, ז)? אכן שתי

6 מדרך הטבע, תרגומים אינם יכולים להותיר על כנם משחקי צלילים מעין אלו. מאמץ מיוחד השקיעו בהקשר זה מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג בתרגום התנ"ך לגרמנית שלהם, אך גם הם נאלצו להרים ידיים נוכח חזרה על צלילים. עם זאת, בפסוקים שלפנינו חשוב היה להם לשמר את החזרה על המונחים 'מלך' ו'ממשלה' שבדברי האחים: "הַמֵּלֶךְ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ אִם מְשׁוּל תִּמְשָׁל בָּנוּ" (ל"ז, ח), ולכן תרגמו אותו כך: "König sein möchtest gar, König über uns oder walten gern, walten du bei uns?"

7 פ' פולק, **הסיפור במקרא**, ירושלים תשנ"ט (מהדורה שנייה), עמ' 99.

8 י' זקוביץ, **אביעה חידות מני קדם: חידות וחלומות - חידה בסיפורת המקראית**, תל אביב תשס"ו, עמ' 34. לא במקרה הבאתי למעלה את הפסוק בישעיהו להדגמת אלמות. גם שם ניכרת האליטרציה של העיצורים ל-מ במשפט השלם: "כָּלֵם כְּלָבִים אֲלֵמִים".

9 כך למשל הציע יוסף רוט ביחס לשני כתובים: בראשית ג', א-יט; מל"ב ח', ז-טו. ראו: י' רוט, "השימוש בדיבור הדו משמעי בסיפור המקראי", **תרביץ** מא (תשל"ב), עמ' 245-254.

המילים 'שלום' – 'שלוה' פותחות באותן שלוש אותיות, אולם האות ו' היא עיצור במילה אחת ואם קריאה בשנייה, ועל כן נשמעת שונה לגמרי.¹⁰

בדברים הבאים אני מבקש לתהות עד כמה נכון להרחיב את אפשרות משחקי המילים שמקיימות משחקי לשון וחזרות צליליות, גם במחיר בהירות הכתוב. ברור, שבמקרים מסוימים מתאים היה לשלב מילה אחת, אך לשם הטמעת משחקי הצלילים משולבת מילה אחרת, שגם אם יש עדיפה ממנה היא נבחרה לשם קיום משחק הלשון. אולם לרוב, גם אם יש מילה מתאימה יותר, אין מדובר בהשלכה של ממש על פענוח הכתובים. כך למשל, אפשר היה לצפות להגדרה שונה של תיאור פעולת ה' באחרית הימים: "הִילִילוּ כִּי קָרֹב יוֹם ה' כְּשֶׁד מְשֻׁדֵי יְבוּא" (ישעיהו י"ג, ו), אך לשם משחק המילים של 'כְּשֶׁד' – 'מְשֻׁדֵי', מתוארת פעולת ה' כשוד. במקרה זה בחירת מילה זו או אחרת איננה משפיעה באופן ניכר על פירוש הכתובים, אך יש מקומות שבהם משחק המילים מקשה על הבנת הכתובים, ובכל זאת הוא שולב. קשה לדעת כמה שומעים או קוראים הבינו את המשפט הבא של ישעיהו, כבר במפגשם הראשון אתו: "הִנֵּה דְמָשֶׁק מוֹסָר מֵעִיר / וְהִיְתָה מְעִי מִפְּלָה" (י"ז, א). כוונת הנביא בתיבה 'מְעִי' היא כמו 'עִי' במשמעות של 'גל', אך תוספת המ"ם בתחילת התיבה מקשה על הבנה אינטואיטיבית זו. הנביא העדיף את 'מְעִי' לשם משחק המילים עם מְעִיר שזכור לפני כן, גם במחיר בהירות הכתוב. במקרה זה, גם אם משחק המילים מקשה על ההבנה של הפסוק, בסופו של דבר, לאחר חשיפת משחק המילים מתבררת כוונתו. אך יש מקרים שבהם הבחירה לממש משחק מילים יכולה להסיט את הפרשנות לדרך אחרת מכוונתו המקורית של הכתוב.

לשם הבהרת ההתלבטות נפתח בדוגמה קצרה הקשורה להערכת הדמויות. את בני עלי מתאר הכתוב כך: "וּבְנֵי עֲלִי בְּנֵי בְּלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'" (שמ"א ב', יב). סביר להניח שכוונת מחבר עומדת מבעד למשחקי הצלילים כאן, שהרי הכתוב לא רק חוזר על העיצורים ע-ל-י בתיאורם – 'בליעל', אלא גם על הכינוי הפותח – 'בני', ובכך נוצרת התאמה של ממש: 'בני עלי' – 'בני בליעל'.¹¹ הנחה זו תתחזק אם נזכור שבסוף הפסוק הקודם נאמר על שמואל: "וְהִנְעַר הָיָה מְשֻׁרֵת אֶת ה' אֶת פְּנֵי עֲלִי הַכֹּהֵן" (שמ"א ב', יא). בכך שמואל העומד נוכח 'פני עלי' ניצב כניגוד ל'בני עלי', שהם, כאמור, 'בני בליעל'.¹² האם יש איזו משמעות מיוחדת שמלווה משחק

10 קזנוביץ (לעיל, הערה 1, עמ' 109-110) הביא דוגמה זו כמשחק צלילים מכוון. למעשה, במקרה זה יכול הטוען לטעון (בצדק) שדי בשילוב שתי אותיות פותחות בתקבולת שהאיברים מסודרים בה זה כנגד זה, כדי לשכנע בטענת משחק הצלילים המכוון. כך שאין צורך לתמוך את יתד המשחק הלשוני באות ו' שתפקידה משתנה בין שתי המילים.

11 כך הציע למשל: י' קיל, שמואל א, דעת מקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' כג.

12 על הניגוד שבין שמואל לבני עלי בסיפור זה ראו: מ' גרסיאל, **ספר שמואל א: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות**, רמת גן תשמ"ג, עמ' 38-41. הפסוק השלם המתאר את שמואל פותח בתיאור אביו החוזר לרמה: "וַיֵּלֶךְ אֶלְקָנָה הַכֹּהֵן עַל בֵּיתוֹ וְהִנְעַר הָיָה מְשֻׁרֵת אֶת ה' אֶת פְּנֵי עֲלִי הַכֹּהֵן". אם בכינוי 'בליעל' יש לשמוע הד לאלו שאינם זכאים 'לעלות' (כטענת רבנו בחיי בפירושו לדברים י"ג,

צלילים זה? סביר, שהמדרש הסמוי של הכינוי שלהם ("בני עלי") מבקש להנכיח בלב הקורא את הזהות הקיימת בינם לבין רשעותם. הם בני בליעל כפי שעולה גם משמם בסיפור ('בני עלי'), ובכך תכונה זו הופכת להיות מאפיין מהותי שלהם.¹³

אם טיעון זה משכנע, יש לדבר השלכה חשובה על שיפוט הדמויות. הבחירה בכינוי 'בני בליעל' לבני עלי מפתיעה. זהו כינוי חריף במיוחד שמוקדש בדרך כלל במקרא למעשים נפשעים במיוחד שפוגעים באחרים (דברים י"ג, יד; שופטים י"ט, כב; כ', יג; כ"א, י; דה"ב י"ג, ז). אכן, יש ביקורת על בני עלי בסיפורנו, ואף ביקורת חמורה, אך היא לא נראית מתאימה לאפיון השכיח של דמויות שמכונות בני בליעל. בדרך כלל, על הקורא להיעתר עד תום לקונוטציות הנלוות לבחירת המילים, ואדרבה, זו אחת מהדרכים הבולטות של הכתוב למסור את הערכתו לדמויות.¹⁴ אולם במקרה זה, אם בחירת כינוי זה באה לשם משחק הלשון, הרי שבאמת לא מוצדק להחיל עליהם את הקונוטציות הרגילות שמתלוות לכינוי 'בני בליעל', ולשילוב הגדרה זו בסיפורנו יש מטרה ספרותית אחרת.¹⁵

בדברים הבאים ברצוני להעלות את האפשרות למשחק מילים בישעיהו ל"ב, שאם יש בה ממש, היא השפיעה רבות על חוסר בהירות הכתוב והקשתה על הבנתו.¹⁶ כאמור לעיל,

(יד), הניגוד בולט עוד יותר. מאחר ש'רמה' הוא תיאור של מקום גבוה, הרי שאלקנה הלך 'הרמתה', בעוד בנים אלו אינם מורשים 'לעלות'; הם 'בני בליעל'.

13 כך למשל הצייע מ' גרסיהל, **מדרשי שמות במקרא**, רמת גן תשמ"ח, עמ' 141-142. בנוסף, בעצם הגדרת בני עלי כבני בליעל, נוצר ניגוד מרומז עם חנה - אם שמואל, שהעידה על עצמה שהיא איננה בת בליעל (פסוק ז). ראו: ש' בר-אפרת, **שמואל א, מקרא לישראל**, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, עמ' 67.

14 הדגמתי זאת בהזדמנות אחרת: ל' גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, בני ברק 2015, עמ' 77-80.

15 דוגמה דומה נוספת, נוגעת להערכת דמות הגר בסיפור גירושה מבית אברהם: "וַיִּכְלְוּ הַפְּיִים מִן הַחֶמֶת וַיִּתְּשְׁלַךְ אֶת הַיֶּלֶד תַּחַת אֶחָד הַשִּׂיחִים" (בראשית כ"א, טו). לדעתי הצדק עם הטוענים שיש בסיפור זה ביקורת עדינה על הגר שנוטשת את בנה כשהוא על ערש דוויו. יש לקריאה זו ראיות שונות, אך המרכזית שבהן היא שימוש הכתוב בפועל 'ותשלך'. פועל זה אינו מתאים לניתוק כואב של אם מבנה הגוסס, ואפשר היה לצפות לפועל רך יותר, כדוגמת 'ותנח את הילד', או 'ותשם את הילד' (ראו על כך: ל' גרוסמן, 'עיצוב דמות הגר בבראשית והנמקת ברכת ישמעאל', **בית מקרא סג** (תשע"ח), במיוחד עמ' 269-271). אולם, המילטון הצייע שהפועל 'ותשלך' נבחר כדי לבנות אליטרציה עם פעולת אברהם ביחס לבנו ואמו, כפי שמדווח בפסוק הקודם - "וַיִּשְׂכֶם אֲבִיבָהֶם בְּבֶקֶר וַיִּשְׂקוּ לָחֶם וַחֲמַת מִיָּם וַיִּתְּנוּ אֶל הָגֵר שֵׁם עַל שְׂכֵמָה וְאֶת הַיֶּלֶד וַיִּשְׁלַחֶהָ" (שם, יד; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, NICOT, Michigan, 1995, p. 83). אם נאמץ את הצעתו, יש להסתייג מהערכת דמות הגר שביקשתי למצוא בכתובים. לא כדי לומר משהו על הגר משולב הפועל 'ותשלך', אלא כדי ליצור תחושה של רציפות בין יחס האב לבנו ליחס האם לבנה. הוריו של ישמעאל נפרדו ממנו, ורק אלוהים הוא ששמע את קול הנער באשר הוא שם.

16 רבים סבורים שלא כל פרק ל"ב בישעיהו הוא יחידה נבואית אחת, אולם אחרים הצביעו על לכידותה של היחידה כולה, ועל הזיקות שבין חלקיה השונים, ראו: M. W. Hamilton, "Isaiah 32 as Literature and Political Meditation", *JBL* 131 (2012), pp. 663-684

בספרות הנבואה משחקי מילים וצלילים רווחים באופן רחב, אך ישעיהו בן אמוץ בולט במיוחד בניצול משחקי לשון רבים. כמעט שאין נבואה של נביא זה שלא משולבים בה משחקי לשון, על גווניהם השונים. בסיכום מחקרו המקיף של קזנוביץ על לשון נופל על לשון במקרא, הוא סיכם את מספר משחקי הלשון שהוא מצא בספרי המקרא השונים, ולמסקנתו, בנבואות ישעיהו בן אמוץ יש למעלה מפי שלושה מהמקובל בספרי מקרא אחרים.¹⁷ לעיתים מדובר בחזרה רגילה על עיצורים ("כִּי צוֹ לְצוֹ צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ קוֹ לְקוֹ זְעִיר שָׁם זְעִיר שָׁם" – "כ"ח, י); לעיתים קרובות באליטרציה ("כִּסְפָּף הָיָה לְסִיגִים סְבָאָף מְהוּל בְּמִים. שָׁרִיף סוֹרְרִים" – א', כב-כג; "בְּיֹם הַהוּא יוֹשֵׁר הַשִּׁיר הַזֶּה בְּאָרֶץ יְהוּדָה עִיר עֵז לָנוּ יְשׁוּעָה יִשְׁתִּי חוֹמוֹת נְחָל" – כ"ו, א);¹⁸ לעיתים בדרך משמעות מכוון,¹⁹ במדרשי שמות ("צִהְלִי קוֹלְךָ בַּת גְּלִים" – י', ל), ועוד ועוד.

בכלל זה משתלבת גם הנבואה בפרק ל"ב. נבואה זו קשה לפירוש ועמדות מגוונות הוצעו לגביה. מחלוקת הפרשנים נוגעות בעצם הגדרת אופייה. היו שכינו יחידה זו 'נבואת דיאלוג',²⁰ אחרים טענו שהיא נמנית עם נבואות התוכחה שיש בהן גם פולמוס,²¹ או נבואת קינה (או לפחות קריאה לקינה), שמשולבת בנבואת נחמה הבאה בצידה.²² הגדרת אופי הנבואה תלויה גם בהבנת יחס שלוש היחידות ששולבות בה (פסוקים א-ח; ט-י; טו-כ). בדברים הבאים כמעט שלא אדון במסריה של הנבואה ובמגמתה, אלא בחזרות הצלילים השונות שיש בה ובתפקידן. אזכיר בקיצור כמה חזרות על צלילים שמשולבות לאורך הנבואה, אך עיקר דיוננו יוקדש לחזרות על מילים בעלות כמה משמעויות, ולמשחק המילים המשולב בחתימתה. בנבואה זו רווחים משחקי מילים וצלילים, ומעניין הדבר שבמהלכה, ערך הדיבור האסתטי עולה כביטוי לגאולת ישראל: "וּלְבָב נְמָרִים יִבִּין לְדַעַת וּלְשׁוֹן עֲלִיָּם תִּמְהַר לְדַבֵּר צָחוֹת" (ישעיהו ל"ב, ד).²³ אכן, נבואה זו מדגימה גם 'דיבור צחות'.

W. A. M. Beuken, "Woe to Powers כ"ח-ל"א ראו: in Israel that Vie to Replace YHWH's Rule on Mount Zion! Isaiah Chapters 28-31 From the Perspective of Isaiah Chapters 24-27", in: M. N. van der Meer, et. al. (eds.), *Isaiah in Context*, Leiden and Boston 2012, pp. 25-43.

- 17 קזנוביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 167. הספרים הבאים אחריו הם החומשים בראשית, שמות וויקרא.
 18 על שילוב העיצורים ס'-ש' במשחקי צלילים מעין אלו, ראו: קזנוביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 108. הוא מדגים זאת גם בפסוק: "נִתְּן הַסֶּכֶל בְּמְרוֹמִים רַבִּים וְעִשְׂרִים בְּשֹׁפֶל יִשְׁבוּ" (קהלת י', ו).
 19 על כך ראו במיוחד: J. J. M. Roberts, "Double Entendre in First Isaiah", *CBQ* 54 (1992), pp. 39-48.
 20 J. D. W. Watts, *Isaiah* 1-33, WBC, Waco, Texas 1985, p. 487.
 21 B. S. Childs, *Isaiah*, OTL, Louisville 2001, pp. 240-241.
 22 J. Blenkinsopp, *Isaiah* 1-39, AB, New York 2000, p. 433. יש מן הצדק בטענה של המילטון, שבמידת מה כל קריאה לקינה היא עצמה קינה: "בעוד המחבר המשתמע קורא לנשים רגועות לקונן, הקהלה האמתי (של הנבואה), המודע לטרגדיה שפקדה את יהודה, כבר מתאבל. הקריאה לקינה היא הקינה" (המילטון [לעיל, הערה 16], עמ' 676).
 23 היו שראו בדברים אלו הד לתפיסת ישעיהו שבעלי המומים עתידיים להירפא בגאולה, בדומה לנבואת כ"ט,

וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל

כבר בפתיחת הנבואה משולבת פרנומסיה: ”הֵן לְצַדֵּק יִמְלֹךְ מֶלֶךְ / וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל” (ישעיהו ל”ב, א). המלך צריך למלוך לשם עשיית צדק, ובהקבלה, השרים ”לְמִשְׁפָּט יִשְׂרָאֵל”. הפועל יִשְׂרָאֵל איננו רווח במקרא, אך הוראתו ברורה – יממשו את שררתם. ברור שהנביא ניצל צורה זו של הפועל כדי ליצור לשון נופל על לשון עם כינויים כשרים.²⁴ אך לא נח הנביא בהטמעת חזרות אלו, אלא ביקש שהמשפט כולו יתגלגל על הלשון, ועל כן שילב גם אליטרציה שבולטת במיוחד בעיצור למד: ”לְצַדֵּק יִמְלֹךְ מֶלֶךְ וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט”. כנראה לשם כך, נאמר ’וּלְשָׂרִים’, למרות שהיה מתאים יותר לכתוב ’וּשְׂרִים’ וכך לשמור על תקבולת מלאה: ’לצדק ימלך מלך / ושרים למשפט ישיר’.

’לשון נופל על לשון’ דומה מתרחש בהמשך הנבואה. הנביא מתאר את העולם המתוקן העתיד להגיע, אשר בו יקבל איש כגמולו הראוי לו. בהקשר זה מזכיר הנביא את הנבל והכילי המנוולים, וכנגדם את הנדיב והשווע, שלהם ראויה ההנהגה:

לֹא יִקְרָא עוֹד לְנִבֵּל נְדִיב וּלְכִילִי לֹא יֵאָמֵר שׁוֹעַ.
כִּי נִבֵּל נִבְּלָה וְנִדְבָר וְלִבּוֹ יַעֲשֶׂה אֲנֹן לַעֲשׂוֹת חֲנֹף וּלְדַבֵּר אֶל ה’ תּוֹעָה לְהָרִיק נֶפֶשׁ רָעֵב
וּמִשְׁקָה צָמָא יַחְסִיר.
וְכִילִי כִלְיוֹ רָעִים הוּא זְמוֹת יַעֲץ לְחַבֵּל עֲנוּיִם [עֲנִיִּים קִרִי] בְּאִמְרֵי שֶׁקֶר וּבְדַבַּר אֲבִיוֹן
מִשְׁפָּט.
וְנְדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם

(ה-ח).

מתוך העתיד לבוא אפשר לשמוע גם את ביקורתו של הנביא על שמתרחש בזמנו: הנבל מקבל כבוד שמגיע לנדיבים; הכילי – המקביל לנבל – עולה לשררה ואף מקבל כבוד של בני המעמד הגבוה. בביקורתו דורש הנביא את הכינויים ’נבל’ ו’כילי’ באופן הבא: ”נִבֵּל נִבְּלָה וְדַבַּר / כִּילִי כִלְיוֹ רָעִים”. הצמדת נבל לנבלה מתבקשת מאליה, ובקושי אפשר להגדירה כמשחק מילים של ממש, אלא כחזרה על צלילים שהם בעלי אותה משמעות. אולם, אצל הכילי מנצל הנביא הוראות משתנות של העיצורים כ”י – כלים (כנראה) אינם קשורים ללשון ’כילי’, והצמדת שתי המילים בעלות ההוראות המתחלפות היא משחק מילים שנון.²⁵ ייתכן שלשם שלמות

כח (ראו למשל: P. D. Miscall, *Isaiah*, Sheffield 1993, p. 81). אינני משוכנע שכן יש להבין את דבריו אצלנו. הניסוח אצלנו מתאים יותר לתפיסה סמלית של ראייה, הקשבה ודיבור (בדומה לנאמר בנבואת הקדשת ישעיהו – ו’, י), שלא כמו הניסוח בפרק כ”ט שמתמקד בעצם הפגיעה הגופנית.
24 דבר דומה מתרחש בספר משלי: ”בִּי שָׂרִים יִשְׂרָאוּ וְנְדִיבִים כָּל שֹׁפְטֵי צֶדֶק” (ח’, טז). עוד נזכיר פסוק זה להלן, בדיון בהוראת ’נדיב’ בנבואתנו.

25 לא מספיק ברורה הוראת ’כילי’ שנזכרת במקרא רק כאן. רש”י פירש: ”רמאי נוכל חורש רעים” (פירושו לל”ב, ה, וכן פירש ע’ חכם, ישעיהו, **דעת מקרא**, כרך א, ירושלים תשמ”ד, עמ’ שלה). רד”ק הבליט שאומנם

משחק המילים שינה גם הנביא את צורת שם העצם ובפעם זאת לא אמר וְכִלִּי (כפי שאמר בפסוק ה) אלא וְכִלִּי, שנשמע קרוב עוד יותר לכלים.²⁶ מכאן אפשר לעבור לפסוק החותם חלק זה, אשר בו גם נדיב הלב זוכה לדרשה יפה: "וְנָדִיב נְדִיבוֹת יָעֵץ / וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם". המונח 'נדיב' הוא מונח רב משמעי במקרא (גם אם ההוראות המשתנות קשורות זו בזו). לרוב הוא משמש בהקשרי מעמד חברתי ומביע את מי שנמנה עם בעלי המעמד העליון ("אציל, נכבד"),²⁷ כמו: "בְּאֵר חַפְרוֹהַ שְׁרִים / כְּרוֹהַ נְדִיבֵי הָעָם" (במדבר כ"א, יח); "בֵּי מַלְכִים יִמְלְכוּ וְרֹזְנִים יִחַקְקוּ צֶדֶק. בֵּי שְׁרִים יִשְׁרוּ וְנְדִיבִים כָּל שְׁפָטֵי צֶדֶק" (משלי ח', טו-טז), וכך גם בנבואה אחרת של ישעיהו עצמו: "וַיָּבֵאוּ פְתָחֵי נְדִיבִים" (ישעיהו י"ג, ב).²⁸ במשמעות זו של 'נדיב', אין תיאור של עולמו המוסרי ושל מידותיו אלא רק של מעמדו, וכפי שהדגיש ראב"ע בפירושו לפסוק: "כִּי תֵאמְרוּ אֵיךְ בֵּית נְדִיב וְאֵיךְ אֵהָל מְשַׁכְּנֹת רְשָׁעִים" (איוב כ"א, כח) – "בית נדיב – בעל ממון ואיננו צדיק" (פירושו על אתר). יכול הנדיב להיות גם צדיק כמובן, אך הדבר לא עולה מעצם הגדרתו כשר וכבעל ממשלה או ממון. לצד זאת, יש נדיב שהוא "אדם טוב העוזר לזולת ומעניק לו משלו",²⁹ כמו: "וַיָּבֵאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נִשְׂאוֹ לְבוֹ וְכָל אֲשֶׁר נָדְבָה רוּחוֹ אֹתוֹ הֵבִיאוּ אֹתוֹ תְרוּמַת ה'... וַיָּבֵאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנְּשִׁים כָּל נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חֹחַ וְנָזֶם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלֵי זָהָב" (שמות ל"ה, כא-כב). יכול אדם זה להימנות

מדובר ברשע אך לא כמו הנבל שנזכר בתחילת הפסוק, "כי הנבל יעשה מעשה הרעה, אבל הכילי אינו רע כל כך שיעשה מעשה, אבל חושב ומדבר רע על החלושים העניים ובאמרי שקר שמדבר יועץ לחבל העניים" (פירושו ל"ב, ז). יש שהסתפקו בהצבעה על התקבולת 'כילי' – 'נבל' והשאירו את הפירוש המדויק פתוח (מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית**, רמת גן תשס"ו, עמ' 505, ובאופן דומה גם: D. W. Baker, "kilay", *NIDOTTE*, vol. 2, pp. 634-635). בן יהודה ראה בכילי את הקמץ (**מלון הלשון העברית הישנה והחדשה**, ירושלים 1948-1959, כרך ה, 23-44), ואחרים הציעו לפרש את הכילי כמי שראוי למאסר, בהתאמה ל *kīlu* באכדית שהוא 'מאסר' (R. Borger, "Review on: A. L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams* (in the Ancient Near East", *Archiv für Orientforschung*, 46 (1957-8), p. 416).

26 חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלה.

27 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 698.

28 "ושרי בבל קורא נדיבים שהיו גדולים בעושר ובמעלה" (רד"ק על ישעיהו י"ג, ב). ראו גם את הפסוקים הבאים: "נְדִיבֵי עַמִּים נֶאֱסְפוּ עִם אֱלֹהֵי אֲבֹתָם" (תהלים מ"ז, י); "שִׁיתְמוּ נְדִיבֵימוּ כְעֶרְב וְכַזָּאב / וְכַזְבַּח וְכַצְלִמָּנֶע כָּל נְסִיכֵימוּ" (תהלים פ"ג, יב). אומנם לא מקובל לפרש כך, אך ייתכן שכך יש להבין את הנדיבים הנזכרים גם בשירת דבורה: "לְבִי לְחֹקְקֵי יִשְׂרָאֵל הַמֵּתְנַדְבִּים בָּעָם בְּרָכוּ ה'" (שופטים ה', ט). יש מקום לתהות האם הגדרה זו שויכה במיוחד לבני המעמד העליון שיש בידיהם ממון רב, כמו: "מְקִימֵי מִצְפָּר דָּל מֵאֲשַׁפְתֵי יָרִים אֲבִיוֹן. לְהוֹשִׁיבֵי עִם נְדִיבִים עִם נְדִיבֵי עַמוֹ" (תהלים קי"ג, ג, ז-ח).

29 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 698. עמוס חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלה חלק על כך וטען שאין במקרא 'נדיב' בהוראת מי שמרבה להיטיב עם הבריות. הצדק עמו שההוראה הרווחת יותר היא זו של ממשלה, אך יש פסוקים נוספים, מלבד האמור מעלה, שעולה מהם שהנדיב הוא שעושה חסד ותורם לאחרים משלו (ראו למשל דה"ב כ"ט, לא).

עם המעמד החברתי הגבוה או הנמוך, אך אם הוא רחום כלפי אחרים ותורם משלו, 'נדיב' ייקרא לו.

על איזה 'נדיב' מדבר הנביא בנבואה זו? הפסוק הראשון מבלבל למדי. מן העבר האחד, מציב ישעיהו את הנדיב בניגוד לנבל. לפי הַעֲמָדָה זו, נראה שהנבואה עוסקת בהקשר מוסרי: הנבל הוא הרי המנוול הפוגע בזולת, ומכאן שהנדיב הוא שעוזר לאחרים מרצונו הטוב. אולם, התקבולת שבפסוק מעניקה לנדיב דווקא משמעות מעמדית – "לא יִקְרָא עוֹד לְנָבֶל נְדִיב / וְלִכְלִי לֹא יֵאָמֵר שׁוֹעֵץ". גם אם לא ברור מספיק מהו הכילי המקראי (שנזכר במקרא רק כאן), ה'שוע' הוא בוודאי אפיון מעמדי-חברתי, ומכוון לבני המעמד העליון, העשיר ובעל האמצעים, כמו: "אֲשֶׁר לֹא נָשָׂא פְּנֵי שְׂרָיִם וְלֹא נָכַר שׁוֹעֵץ לְפָנָי דָּל" (איוב ל"ד, יט), ו"אדם במעמד חברתי כזה היה נחשב כ'שר ונדיב', שאף הם היו בעלי כוח חברתי, מדיני וכלכלי"³⁰. לפי תקבולת זו, הנדיב הנידון בנבואה הוא איש המעמד העליון, שהנבל מקבל את הכבוד המגיע לאדם כזה, למרות שהוא עצמו לא ראוי לכך.

המשך הנבואה יכול להתבאר על פי שתי המשמעויות של 'נדיב', אך הוא קרוב יותר לאפשרות הראשונה – נדיב במשמעות מוסרית. הפסוקים הבאים מתארים את פגיעתו של הנבל באחרים – "כִּי נָבֵל נָבְלָה יְדַבֵּר וְלָבוּ יַעֲשֶׂה אֶן לַעֲשׂוֹת חֲנֹף וְלַדְּבַר אֶל ה' תּוֹעָה לְהָרִיק נַפֶּשׁ קָעַב וּמִשְׁקָה צָמָא יִחְסִיר". אם הנבל הוא שאיננו נותן לרעבים ולצמאים לאכול ולשתות, סביר שהנדיב העומד בניגוד לו, הוא שמעניק לאחרים משלו בחפץ לב.

כפל המשמעות המלווה את הנדיב בפסוק הראשון מגיע לידי מיצוי בפסוק החותם יחידה זו: "וְנְדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם" (ה-ח). שלוש פעמים מוזכר כאן לשון 'נדיב' אך כלל לא ברור שכל אזכורי המילה באים באותה המשמעות.

החלק הראשון של הפסוק נמנה עם דרשות השם או הכינוי הפשוטות שחוזרות על השורש בשתי מילים סמוכות: "וְנְדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ". בניגוד לכילי ש"זְמוֹת יַעֲץ" ובכך פגע בעניים, הנדיב "נְדִיבוֹת יַעֲץ". ניגוד זה מלמד (גם אם לא בהכרח) שהנדיבות שהנביא מדבר עליה כעת היא נדיבות הלב המרחמת על הזולת. שלא כמו הנבל שעצותיו נועדו לשם פגיעה בזולת, הנדיב נותן עצות טובות כי ברצונו להועיל לאחרים.

הנביא ממשיך ומתאר את שכרו של הנדיב, בעודו חוזר בפעם השלישית על לשון נדיבות בפסוק: "וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם". יש מן הפרשנים שפירשו את הפסוק במשמעות של 'בזכות נדיבותו'. כך למשל רש"י: "בשביל נדיבותו תהי לו תקומה", ובלשון רד"ק: "בעבור הנדיבות יקום ויעלה במעלה גדולה" (פירושיהם על אתר). לפי דבריהם, גם 'הנדיבות' החותמת את הפסוק ממשיכה את הוראת נדיב הלב.

30 קדרי (לעיל, הערה 25), עמ' 1068 (ראו שם גם את דעתם של ששון ושל גורדון הקרובים לפירוש המוצע למעלה).

הפועל 'יקום' משולב בכמה מקראות בהקשרים של הנהגה ושל מי שמקבל נשיאות, כמו: "וַיָּקָם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרָיִם" (שמות א', ח); "הֵן עִם כְּלָבִיא יָקוּם וְכֹאֲרֵי יִתְנַשֵּׂא" (במדבר כ"ג, כד). לפיכך, צודק רד"ק שהנביא מבטיח לנדיב הלב 'מעלה גדולה', אך אם כך, אולי חוזר כאן הנביא להוראה השכיחה יותר של 'נדיב' – ההבטחה עוסקת במשרת נדיבות, הוא עתיד להיות מנהיג בישראל.

כזכור, נבואתנו פתחה בדרישה ממנהיגי הציבור – מהמלך ומהשרים – שישלטו בצדק ובמשפט. כעת, מנבא הנביא שנדיב הלב הוא שיקום כמנהיג, זה שמבקש לעזור לזולתו הוא שיתנשא על הציבור והוא שיקבל לידיו את מושכות השררה. לפי קריאה זו, הנביא מבטיח שכר טוב למי שפועל בנדיבות, כלומר מבטיח הנביא 'נדיבות' למי שפועל ב'נדיבות', ועקרון המידה כנגד מידה בוקע ועולה מאליו.³¹

במקרה זה, משחק המילים נוגע בעיקר מגמתה של הנבואה. הנביא הלוא מתלונן על ההנהגה שהיא איננה פועלת באופן הגון, שיש בה כשלי צדק ומוסר. בכלל טענות אלו משלב הנביא גם את ביקורתו על הכבוד שמגיע לרשותם של עושי הנבלה, במקום לאלו הראויים לכך. לפיכך, רב המשמעות של המונח 'נדיב' הוא בדיוק מה שהנביא מבקש ליישם – שהנדיבים בני המעמד העליון והשליטים יהיו גם נדיבי רוח ולב; עושי משפט וצדקה.

עַל שְׂדֵי חֶמְדָּ

משחק המילים הבא המשולב בנבואה זו נושק גם הוא לעולם כפל המשמעות. לאחר שהבטיח הנביא לנדיב שהוא עתיד 'לקום', הוא פונה לנשים שאננות ומצווה גם עליהן 'לקום' ולשמוע את דבריו.³² בדומה לפניית למך לנשותיו ("עדה וצלה שְׁמַעַן קולי / נשי למלך האזנה אמרתני" – בראשית ד', כג), אומר גם הנביא: "נְשִׁים שְׂאֲנָנוֹת קִמְנָה שְׁמַעֲנָה קולי / בְּנֹת בְּטָחוֹת הָאֲזָנָה אֲמַרְתִּי" (ט; השווה גם לכ"ח, כג). אך בעוד למך הרגיע את נשותיו נוכח פציעתו והבטיח להן

31 להטמעת מידה כנגד מידה במקרא מבעד לשימוש חוזר באותן מילים ובמשחקי לשון, ראו: י' שמש, "מידה כנגד מידה בסיפורת המקראית", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 261-277; י' פלג, "עיקרון ה'מידה כנגד מידה' – באמצעות 'מילה כנגד מילה' (ביטוי נוסף לזיקה בין ה'צורה' וה'תוכן')", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 357-360; י' יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 96-129.

32 בדבריי למעלה אני מניח שיש קשר בין פסוקים ט-יד לפסוקים שנזכרו לפנייהם – כמו גם לפסוקים שבאים אחריהם. כאמור לעיל, הנחה זו נתונה במחלוקות רבות, באשר נבואת הזעם של הנביא על הנשים הבטוחות בעצמן חורגת מנושא הנבואה הכללי, ומרוחו החיובית. בהצעה אמיצה הציג המילטון לראות את נבואת הזעם המופנית לנשים ציטוט של הנדיב, כלומר לפנינו מימוש של חתימה היחידה הקודמת "וְנָדִיב נְדִיבוֹת יַעֲקֹב". כעת משלב הנביא את עצותיו של אותו נדיב (המילטון [לעיל, הערה 16], עמ' 674-675). אם הצדק אתו, ברור שיש לקרוא יחידות אלו ברצף אחד.

שהן מוגנות ושהוא עתיד לנקום ממי שיפגע בו ובמשפחתו,³³ ישעיהו אומר לנשים השאננות והבוטחות שיש להן סיבה של ממש לדאוג ולרגוז:

יָמִים עַל שָׁנָה תִּרְגְּזֶנָּה בְּטָחוֹת כִּי כָּלָה בְּצִיר אֶסֶף בְּלִי יָבוֹא.
 חֲרָדוּ שְׂאֲנָנוֹת רְגָזָה בְּטָחוֹת פְּשֻׁטָּה וְעָרָה וְחָגוּרָה עַל חֲלָצִים.
 עַל שְׂדֵיִם סְפָדִים³⁴ עַל שְׂדֵי חֶמֶד עַל גֶּפֶן פְּרִיָּה.
 עַל אֲדָמַת עֲמִי קוֹץ שְׂמִיר תִּעְלָה כִּי עַל כָּל בְּתֵי מְשׁוֹשׁ קָרְיָה עֲלִיזָה
 כִּי אֲרָמוֹן נָטַשׁ הַמּוֹן עִיר עֲזָב עֲפָל נֶבְחַן הִיָּה בְּעַד מְעָרוֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה
 עֲדָרִים (י-יד).

לא מספיק ברור מדוע פונה הנביא דווקא לנשים. ייתכן שהצדק עם הטוענים שהנביא פונה כאן לנשים שנטלו חלק בחגיגות הקציר.³⁵ הדבר אומנם לא נאמר בפירוש, אך תוכן הנבואה תומך בקריאה שכזו. גם ייתכן שמכיוון שהנבואה עוסקת במקוננות המטפחות על חזן, הנמען המתבקש הוא נשים, שהן היו המקוננות המקצועיות בעולם הקדום (ירמיהו ט', טז). לפי הנביא, לא די בכך שעל הנשים לדאוג מפני העומד לבוא, אלא הן עצמן עומדות להתפשט כשרק חגורה על חלציהם, ולהכות על החזה שלהן, כמחווה המקובלת של ההספד בעולם הקדום.

לאחר תיאור הנשים הסופדות על שְׂדֵיִם, ממשיך הנביא ואומר: ”על שדים סְפָדִים על שדי חֶמֶד”. במבט ראשון נדמה שיש לנקד את הצירוף ”שדי חמד” בשין ימנית, כהמשך לתיאור השדיים שעליהם מכות הנשים הסופדות. החזרה על שדי[ם] מעודדת קריאה שתעמיס משמעות זהה לשתי הופעות המילה. לפי זה, יש לפענח את ”על” המקדים את ”שדי חמד” באותו האופן שבו פוענח ”על” שהקדים את ”שדים”, כלומר זהו תיאור מקום שמתאר את מקום הכאות הסופדות על גופן. אולם, עם המשך הקריאה מתברר שיש להעמיס על הצירוף ’שדי חמד’ הוראה אחרת: יש לנקד את שדי בשין שמאלית, בהוראת שדה, ובהקבלה לגפן הפורייה. לפי זה משמעות ”על” הופך להיות ’על אודות’.

גם במקומות אחרים במקרא כרם הגפן מכונה ’חמד’ (ישעיהו כ”ז, ב; עמוס ה’, יא), והצירוף מתאים כמובן להמשך הפסוק, אך מאחר שהמונח ’חמד’ כשלעצמו סובל נושאים נוספים (ראו במיוחד בנבואת יחזקאל כ”ג, פסוקים: ו, יב, כג), והוא אף מוקדש לתיאור מערכת יחסים זוגית

33 רבו הפירושים לשירת למך. למעלה אימצתי את הקריאה שנראית לי הפשוטה ביותר (ראו על הצעה זו: י’ גרוסמן, **בראשית: סיפורן של התחלות**, ראשון לציון תשע”ז, עמ’ 147-148).

34 אפשר היה לצפות ללשון נקבה – ”על שדים סופדות”. ייתכן שלשון זכר רבים שולב כאן כדי ליצור מעין חריזה עיצורית על האותיות ’דים’ – ”שְׂדֵיִם סְפָדִים”.

35 J. N. Oswalt, *The Book Of Isaiah, Chapters 1-39*, NICOT, Grand Rapids 1986, p. 584 עמוס חכם הצייע, שמא הנשים האלו ”הן השליטות בעם או נשי השליטים בעם” (חכם [לעיל, הערה 25], עמ’ שלו).

של אהובים (יחזקאל כ"ד, טז; משלי ו', כה; דניאל י"א, לז; שה"ש ב', ג; ה', טז), אפשר הדבר שכיניו זה מתאר את שדי הנשים שיאלצו לספוג את הכאותיהן במספד.

נוהגים לכתות תופעה זו בשם 'תקבולת יאנוסטית' (Janus Parallelism), על פיה תיבה אחת היא בעלת שתי משמעויות שונות, שאת האחת היא מקבלת לאור מה שנזכר לפנייה ואת השנייה לאור מה שמובא אחריה.³⁶ אין מדובר כאן בחזרה על מילה, אלא בתופעה שהיא תמונת הראי שלה: יש לקרוא מילה אחת פעמיים, בשתי הוראות מתחלפות. אך גם כאן, את משמעות שדי הנשים מחיל הקורא על הצירוף 'שדי חמד' לאור האזכור המפורש של השדיים בתחילת הפסוק. במקרה זה, הנביא יוצר זיקה בין פריון האדם שמשתקף בדרך כלל מבעד לשדיים המניקות, וכעת מכים עליהם במחוות מספד, לבין פריון האדמה שקמל ונחרב, זיקה שהמקרא מציף בהזדמנויות שונות.³⁷

הערה אחרונה ביחס לחלק זה שבנבואה. הנביא מנבא שקוצים יעלו "על כל בְּתֵי מְשׁוֹשׁ קָרְיָה עֲלִיזָה". זוהי אווירת קינה ברורה, שמתארת את חורבן הערים השמחות. מיד בפסוק הבא, חוזר הנביא על התיבה 'משוש', שעתידיה לעבור לרשות אחרים: "כִּי אֶמְוֹן נְטָשׁ הַמֶּוֹן עִיר עֲזָב עַל־נַחַח וְנָחַח הָיָה בְּעַד מְעָרוֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה עֲדָרִים" (יד). מקובל לפרש פסוק זה כמתאר את מקומות החורבן שיהפכו להיות מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים שבהם כעת רועים עדרים. בניצול אותה התיבה עצמה (מְשׁוֹשׁ) רומז הנביא להיפוך הגדול שעומד להתרחש: לא עוד מושש האנשים הגרים בעיר, אלא מושש הפראים שהמדבר השמם הוא ביתם.

עם זאת, יש מקום להתלבט האומנם גם הצירוף "מרעה עדרים" ממשיך ומתאר את החורבן העתידי לבוא. כך מקובל לפרש, ואכן זו קריאה אפשרית, שהרי פרא המדבר הוא שנזכר לפני כן, ואפשר – גם אם בקושי – לראות את הפראים כעדרים המתוארים במרעה החדש שנפל בחלקם.³⁸ אולם לפי קריאה זו התקבולת בפסוק נשברת:

36 ראו דיון רחב ודוגמאות רבות מתוך ספר איוב, אצל: S. B. Noegel, *Janus Parallelism in the Book of Job*, Sheffield 1996 כשאר משחקי הלשון, תופעה זו שכיחה במיוחד בלשון השירה ובספרות החכמה, אך גם היא איננה נעדרת מהסיפור המקראי. בהזדמנות אחרת דנתי בכך בנוגע לפסוק "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך" שבבראשית י"ב, א (אברהם: סיפורו של מסע, תל אביב תשע"ה, עמ' 39).

37 יש מקום להתלבטות, האם לפנינו דו־משמעות יציב, שגם בסוף הקריאה הקורא מוזמן לאמץ את שתי ההוראות גם יחד, או שמא לפנינו סוג של 'דו־משמעות זמני', על פיו מילה מקבלת משמעות אחת ברצף הקריאה, אך עם המשך הקריאה מבין הקורא את טעותו ועליו להעמיס על מילה זו משמעות אחרת (ראו על כך: גרוסמן [לעיל, הערה 14], עמ' 80–88). כלומר, האם הנביא ביקש להעמיס דו־משמעות על הצירוף 'שדי חמד' או שהוא ביקש שאפשרות שדי האישה תעלה לתודעת הקורא בשלב ראשון, אך תיגנז עם המשך קריאת הפסוק.

38 השוו: "עֲזָבוֹת עָרֵי עֲרַעֲרָה לְעֲדָרִים תִּהְיֶינָה וְרֶבְצוּ וְאִין מְחֲרִיד" (ישעיהו י"ז, ב). גם בפסוק זה בולטת האליטרציה הרווחת אצל ישעיהו.

כִּי אַרְמוֹן - נֶטֶשׁ
הַמוֹן עִיר - עָזַב
עֶפְלָן וַבַּחֵן - הָיָה בְּעַד מְעֵרוֹת עַד עוֹלָם
מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה עֲדָרִים

שלושה היגדים שמתארים את מקומות העיר משולבים בפסוקים אלו (ארמון / המון עיר / עופל ובחן) אך כנגדם יש ארבעה אפיונים של החורבן (נטוש / עוזב / מערות עד עולם / משוש פראים מרעה עדרים). זאת ועוד, כפי שרמזתי לעיל, גם אם אפשר לראות בצירוף 'מרעה עדרים' תיאור של חורבן, יש להודות שהקונוטציות המידיות יותר לעדרים הן של יישוב פעיל, של אנשים שהם בעלי מקנה והם רועים את עדריהם. פעולת המרעה היא פעולה מתורבתת של מגדלי צאן ולא תיאור של פראים העושים במקום ככל העולה על רוחם. אדרבה: ביטול מקומות המרעה מובא בדרך כלל כסימן לחורבן: "מֵה נֶאֱנַחָה בְּהֶמָּה נִבְכּוּ עֲדָרֵי בְּקָר כִּי אֵין מִרְעָה לָהֶם גַּם עֲדָרֵי הַצֹּאן נֶאֱשָׁמוּ" (יואל א', יח); "הָיָה שְׂרִיָּה כְּאֵילִים לֹא מִצְאוּ מִרְעָה וַיִּלְכוּ בְּלֹא כֶּף לִפְנֵי רוֹדְף" (איכה א', ו).

בשביל להתגבר על קושי זה הוסיף רש"י שהמרעה המתואר בפסוק הוא: "למרעה אדום וחילותיו" (פירושו לישעיהו ל"ב, ד), ובכך כלל גם תיאור מתורבת זה בנבואת הפורענות. אולם, הנבואה איננה מזכירה את האויב שיגיע לשערי העיר, אלא את עצם החורבן והשתלטות הקוצים על אדמת ישראל. זאת ועוד, היו שתמהו על סדר הרכיבים המפתיע במשפט, על פיו לאחר שכבר הזכירו חיות ספציפיות – הפראים, שב הכתוב לאפיון כללי של 'עדרים', וציפו להקבלה הרמטית יותר.³⁹

דומני שיש לחלק את איברי הפסוק באופן אחר ובכך יקבל מרעה העדרים את מקומו המתאים. אפשר לראות את 'מרעה עדרים' כתיאור המקביל למקומות היישוב שלפני החורבן, ובתבולת כיאסטית לעופל ולבחן:

(א) עֶפְלָן וַבַּחֵן (ב) הָיָה בְּעַד מְעֵרוֹת עַד עוֹלָם
(ב) מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים (א) מְרַעָה עֲדָרִים

כלומר, מקומות שהם עופל ובחן עתידיים להפוך למערות; ומקומות שהם היום מרעה עדרים עתידיים להיות משוש פראים. כלומר, את מקומם של עדרי האדם עתידיים לרשת פראי המדבר החופשיים.

39 בשל כך הציע דרייבר לגרוס 'ערודים' תחת 'עדרים', כך שהקבלה לפרא תהיה מלאה (G. R. Driver, "Isaiah I-XXXIX: Textual and Linguistic Problems", *Journal of Semitic Studies* 13 (1968), p.52 ויילדברגר תהא האם הנביא ביקש לשחק עם שם המקום 'מגדל עדר', שהרי הוא מזכיר תחילה את הבחן (=מגדל גבוה), שייחפך למקום עדרים (H. Wildberger, *Isaiah* 28-39, *Continental Commentary* [trans. (by T. H. Trapp)], Minneapolis 2002, pp. 253-254).

וּבְרַד בְּרֵדַת הַיַּעַר

מכאן עוברת הנבואה לחלקה השלישי, שיש בה נבואת נחמה ופיוס. בניגוד חריף לאווירת הקינה וההספד שליווה את החלק הקודם, כאן הנביא מתאר כיצד המקום השמם עתיד להתיישב מחדש, והפעם יהיו בו משפט וצדקה. ביחידה זו אנו גם מגיעים לעיקר דיונונו.

עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מִמְרוֹם
וְהָיָה מְדַבֵּר לְכַרְמֶל וְכַרְמֶל [וְהִכְרַמְלָה קְרִי] לַיַּעַר יִחְשָׁב.
וְשָׁכֵן בַּמְדַּבֵּר מִשֹּׁפֵט וְצַדִּיקָה בְּכַרְמֶל תֵּשֵׁב.
וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדִיקָה שְׁלוֹם וְעִבְדַּת הַצְּדִיקָה הַשֶּׁקֶט וְנִטְחָה עַד עוֹלָם.
וְיָשֵׁב עִמִּי בְנֵיהַ שְׁלוֹם וּבְמִשְׁפָּחוֹת מִבְּטָחִים וּבְמִנוּחַת שְׁאֲנָנוֹת.
וּבְרַד בְּרֵדַת הַיַּעַר וּבִשְׁפָלָה תִשְׁפַּל הָעִיר.
אֲשֶׁרִיכֶם זֶרְעִי עַל כָּל מַיִם מִשְׁלַחֵי הַגֶּל הַשּׁוֹר וְהַחֲמוֹר.
(טו-כ).

התיאור המלבב של העתיד לקרות פותח בתיאור זמן שתולה את ההתרחשות בשפיכת רוח ממרום. מרתקת העובדה שישעיהו נמנע מלומר בפירוש שה' הוא שיערה על עמו רוח זו, אלא מאמץ את לשון הנפעל ומותיר את הפועל ללא נושא גלוי – "עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מִמְרוֹם". בנבואות דומות אחרות, מעורבות ה' דווקא מובלטת, כמו: "וְנִתְתִּי לְכֶם לֵב חֲדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֲתֹן בְּקִרְבְּכֶם וְהִסְרִיתִי אֶת לֵב הָאֲבָן מִבְּשָׁרְכֶם וְנִתְתִּי לְכֶם לֵב בָּשָׂר. וְאֶת רוּחִי אֲתֹן בְּקִרְבְּכֶם וְעִשְׂתִּי אֶת אֲשֶׁר בְּחֻקֵי תִלְכוּ וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמְרוּ וְעִשְׂתֶּם" (יחזקאל ל"ו, כו-כז). סביר שגם כוונת ישעיהו היא שה' הוא שישפוך את רוחו על עמו, כפי שגם עולה מהמקום שממנו הרוח תגיע – 'ממרום'. זהו הרי המקום שבו האל יושב, גם לפי ישעיהו (למשל כ"ד, כא; ל"ג, ה; ל"ח, יד, ועוד). אך דווקא משום כך, אימוץ הלשון הפסיבית מפתיע.⁴⁰ יש בדבר הדגשה של התוצאה של הפעילות הצפויה על פני עושה הפעילות. כלומר, יותר משביקש הנביא לתאר בפסוקים אלו את חידוש מערכת היחסים בין ה' לעמו, הוא ביקש לתאר את המציאות המתקנת העתידה לבוא; הן את השינוי שיחוו ישראל כשיישפך עליהם רוח ממרומים, הן את השינוי שיתרחש במציאות שתשוב להיות פורה ומצמיחה.

40 לפיכך, יש להסתייג מקביעתו של אוסולט שכתב על פסוקים אלו: "בפסוקים טו-כ יש מעבר מנבואת פורענות (פס' ט-יד), לנבואת נחמה. הממלכה המובטחת תבוא; יהיה שלום וביטחון. אבל זה יגיע רק באמצעות יוזמה אלוהית והעצמתה, ולאחר שתתברר פשיטת הרגל של המאמץ האנושי" (אוסולט [לעיל, הערה 35], עמ' 587). הוא צודק שהנביא תולה את התיקון ברוח שתבוא ממרומים, דבר שאכן מורה על ייאוש מאפשרות האדם לתקן את עצמו. אולם, לשון הנפעל אומר דרשני.

לצד הפתעה זו, יש הפתעה לשונית נוספת שחשובה לדיוננו עוד יותר. משום־מה, אימץ הנביא את הפועל ‘לערות’, שמשמעותו כאן היא ‘ישפוך’.⁴¹ זו בחירה מפתיעה. לא רק מכיוון ש‘לערות’ (בבניין פיעל) מתאים יותר לנוזלים וכאן הנביא מדבר על רוח,⁴² אלא בעיקר מכיוון שבמקומות אחרים במקרא, ובהקשרים נבואיים דומים, הפועל המתאר את הרוח הבאה מאת ה’ הוא ‘לשפוך’, כמו: “וְלֹא אֶסְתִּיר עוֹד פְּנֵי מַהֵם אֲשֶׁר שִׁפְכְתִי אֶת רוּחִי עַל בַּיִת יִשְׂרָאֵל” (יחזקאל ל”ט, כט); “וְהָיָה אַחֲרַי כֵּן אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי עַל כָּל בָּשָׂר וְנִבְּאוּ וְנִבְּאִיכֶם וּבְנִיתִכֶם... וְגַם עַל הַעֲבָדִים וְעַל הַשִּׁפְחוֹת בְּיָמֵים הָהֵמָּה אֲשַׁפּוֹךְ אֶת רוּחִי” (יואל ג’, א-ב).⁴³ פרשנים שונים הרגישו צורך לכתוב על פסוקנו שלשון ‘שפיכה’ מתאים לרוח, כדוגמת רש”י: “לשון שפיכה נופל על הרוח כמו ‘ושפכתי על בית דוד רוח חן’, וכן ‘אשפוך רוחי על כל בשר’.” בכך ביקשו להצדיק את בחירת הפועל בצמוד לרוח שהרי “עד יערה עלינו – ישפוך עלינו” (רש”י במקום). אולם בכך גם הסגירו את החרגה הלשונית שבפסוקנו, כי באמת ‘לשון שפיכה נופל על הרוח’, אך לא מצאנו עוד מקום שבו לשון ‘להערות’ מוסב על רוח.⁴⁴

מה ראה הנביא לבחור בפועל החרגי? דומה שגם כאן התשובה נעוצה במשחק המילים שביקש הנביא לשלב בפסוק זה: “עד יערה עלינו רוח מְמָרוֹם וְהָיָה מִדְבָּר לְפָרְמֶל וּכְרַמֵּל [וְהַפְּרָמֶל קָרִי] לַיָּעַר יִחְשֵׁב.”⁴⁵ יש שתי דרכים מרכזיות להבנת התיאור הבוטני שבפסוק. ייתכן שהפסוק מתאר את התקדמות הצמחייה, והתהליך כולו מיוצג דרך ריבוי הצמחים וכנראה גם דרך גובהם. המדבר שיש בו שיחים מועטים ונמוכים עתיד להיות כרמל, שהוא בעל צמחייה רבה יותר וגבוהה יותר, והכרמל עתיד להפוך ולהיות יער – שיש בו עצים גבוהים רבים: “בכתוב שלפנינו מציין הנביא, כי כל תצורה בוטאנית תדלג בדרך נס על שלב אחד: המדבר על צמחיו הנמוכים ייהפך ל’כרמל’, שהוא אזור עשיר בצמחים שיחניים, ואילו הכרמל יצמיח יער.”⁴⁶

41 יש שטענו שיש קשר לשוני בין שתי המשמעויות השונות של ער”ה – לשפוך ולחשוף: “אנו עוסקים כאן בשינויים של המשמעות הבסיסית של השורש, שהוראתו להיות ערום, ריק” (H. Niehr, “ערה”, *TDOT*, vol. 11, p. 344).

42 ער”ה בפיעל נזכר גם ביחס לנפש, כדימוי של מוות – הנפש נשפכת מהגוף (ישעיהו נ”ג, יב). ניהר טען שהדבר נובע מתפיסה שהנפש מיוצגת בדם (בראשית ט’, ד-ה; ויקרא י”ז, יא; דברים י”ב, כג), ולכן מתאים לשלב פועל שמייצג שפיכת נוזלים (ניהר [לעיל, הערה 41], עמ’ 345).

43 השוו גם לנבואת זכריה: “וְשִׁפְכְתִי עַל בַּיִת דָּוִד וְעַל יוֹשֵׁב יְרוּשָׁלַם רוּחַ חַן וְתִתְנַנְנִים” (י”ב, י).

44 ניהר התנסח על כך: “יש לשים לב שכאן אנו לא מוצאים עדיין את הטרמינולוגיה הקבועה של ‘שפך’ או ‘יצק’, לתיאור נזילת רוח” (ניהר [לעיל, הערה 41], עמ’ 345). מדבריו נראה שלדעתו מדובר בהתפתחות סמנטית היסטורית, ובשלב מוקדם נוצל השורש ער”ה גם ביחס לרוח. אולם מאחר שזה המקום היחיד שהדבר מתרחש בו, נראה יותר שלפנינו ניצול מכוון שיש לו תפקיד ספרותי.

45 יש מקום לתהות האם אין כוונת מכוון בשילוב העיצורים י-ע-ר כבר בחתימת הפסוק הקודם: “הִמּוֹן עֵיִר עָזָב עַפְלָן וְבָחַן הָיָה בְעַד מַעְרוֹת עַד עוֹלָם מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעָה עֲדָרִים. עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ.”

46 ל’ פליקס, “והיה המדבר לכרמל”, בתוך: ישעיה, עולם התנ”ך, תל אביב 1994, עמ’ 150. ראו שם בהרחבה גם את המשך דבריו. מתוך הקשר הפסוק אכן נראה שהיער מבטא כאן חורשת עצים גבוהים, אך יש לציין

לחלופין, היו שהציעו שהיער הסוגר את הפסוק איננו עדיף על הכרמל, אלא שפריון האדמה יהיה בישראל כה רב, עד שאפילו הכרמל – המבורך בפריון האדמה שלו – ייחשב כיער שיש בו אילנות סרק.⁴⁷

בין אם כך בין אם כך, בבחירת הפועל 'יערה' בתחילת הפסוק נרמז סוף התהליך המובא בסוף הפסוק בדמותו של ה'יער'.⁴⁸ כפי שנראה להלן, הפועל יַעֲרָה נוטל תפקיד דרמטי עוד יותר בעיצוב הנבואה שלפנינו, וייתכן שהקשר בין הפועל 'לערות' לבין שם העצם 'יער' גדול עוד יותר ממה שעולה מפסוק זה.

לאחר תיאור המשפט והשלום שעתידיים לשרור בקרב ישראל, חותם הנביא את נבואתו באחד הפסוקים הקשים ביותר בספר ישעיהו כולו: "וּבְרַךְ בְּרַדְתְּ הַיַּעַר / וּבְשִׁפְלָה תִשְׁפַּל הָעִיר" (יט). קולמוסים רבים נשברו בניסיון להבין פסוק זה – הן מהבחינה הלשונית, הן מבחינת שילובו ברצף הנבואה.

בקריאה ראשונה נראה שהפסוק מתאר המטרת ברד על יער, ומתוך התקבולת נראה שמדובר בנבואת זעם, שהרי הברד המוטח ביער מקביל לעיר שעתידה להישפל. אולם קריאה תמימה זו נתקלת בשני קשיים חמורים. הראשון הוא לשוני. כפי שהעירו פרשנים רבים, מסורת הקריאה, כפי שבאה לידי ביטוי בניקוד המילה וּבְרַךְ, לא רואה מילה זו כשם עצם אלא כפועל, כפי שעולה מהפתח שתחת הריש. לו היה מדובר בברד היורד מן השמיים היינו מצפים לניקוד 'וּבְרַךְ'. שנית, לפנינו גם קושי הקשור בתוכן הדברים. חלק הנבואה שאנו מצויים בו מתאר חזון אחרית ימים שליו ורגוע. יש בו מַעֲשֵׂה צְדָקָה שמוביל לשלום, לַהֲשִׁקֵּט וּבְטִיחַ עד עולם. הנביא אף מוסיף, שעתידיים ישראל לשבת בַּנְּיָה שְׁלֹום ומשכנותיהם יהיו בטוחים ושאננים. תיאור מפויס זה ניצב כתיקון לביקורת שהטיח הנביא בנשים הבוטחות והשאננות קודם לכן (פסוק ט). הנה כעת חוזה הנביא שעוד יבוא היום וישראל עתידיים לשבת בבטחה, הפעם בצדק וביציבות. גם לאחר הפסוק הקשה שאנו דנים בו ממשיך הנביא ומתאר נבואת נחמה שעל פיה ישראל זורעים בכל מקום, מוצאים מים בשפע ורועים בשגשוג את מקניהם (כ).⁴⁹ לא נח הנביא

שיש 'יער' במקרא שלא מכוון דווקא לעצים גבוהים אלא גם לצמחייה נמוכה. ראו: "יער", I. Cornelius, *NIDOTTE*, vol. 2, p. 492 עמימות זו מלווה גם את ה'יער' בשפות שמיות אחרות (במיוחד אוגריתית ואכדית). על כך ראו: M. J. Mulder, "יער", *TDOT*, vol. 6, pp. 210–211. באופן כללי יש לזכור, ש"הנביא ישעיהו היה איש יער מובהק. תיאוריו את היער ועציו רבים ביותר, ודימויו העשירים מצביעים על ידע רב בסוגי עצים ותכונותיהם" (ד' יהב, "החקלאות, הטבע והנוף בנבואת ישעיהו", **מגדים** כג [תשנ"ה], עמ' 98).

47 חכם (לעיל, הערה 25), עמ' שלח.

48 לאור משחק זה מרתק לבחון את מחלוקת האמוראים בנוגע לפסוק אחר בישעיהו: "וְהָיָה יַעֲרָה" (ג'), (ז): "רב ושמואל, חד אמר: שנשפכו כקיתון, וחד אמר: שנעשו פתחיהן כיער" (בבלי שבת סב ע"ב).

49 ליבי אומר לי שפסוק כ, שמתאר את שפע המים שמזמין זריעת אדמה קלה ומתמקד ב**רגלי** הבהמות הרועים ("אֲשִׁרְיָכֶם זֶרְעִי עַל כָּל מַיִם מְשֻׁלְחֵי רְגְלֵי הַשּׁוֹר וְהַחֲמֹר"), מנהל דיאלוג מרומז עם שפע מצרים שבתיאור משה: היכולת לזרוע: ביקש הנביא לדרוש מחדש את הפסוק בדברים: "אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זֶרְעֶךָ וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלֶךָ כְּגֹן הַיַּרְק" (דברים י"א, י). אך ידי הספק לא יצאנו.

עד שכשתיאר את מצבם הצפוי של ישראל אף הוסיף: ”אֲשַׁרְיָכֶם!” כיצד אם כן אפשר להבין את הפסוק התחוב באמצע אשר מתאר ברד מוטח ביער ועיר העומדת להיות מושפלת עד שאול תחתיה? פסוק זה נראה תלוש מאווירת הנחמה שמלווה את היחידה הנבואית. בשל שתי בעיות אלו, ניסו פרשנים להבין את ’בְּכַדַּת’ כפועל שמביא בכנפיו נבואת נחמה. רש”י פירש כך:

וברד ברדת היער – על כרחך אין ברד זה שם דבר שהרי נקוד חציו קמץ וחציו פתח בל’ פעל. וכן פתרונו לשון פעולה כמו: ורחץ, וישב, ועמד, וברד – ’ויברוד את ברידת היער’. ויהיה הבי”ת של ’ברדת’ מן יסוד כמו ’עטרת’, ’עקרת’, כלומר ’וימטיר הקב”ה את מטר פחי הרשעים [בני שעיר] שהם עכשיו בנויים ומלאים ערים כיער’ (פירוש רש”י על אתר; ’בני שעיר’ – על פי כתבי יד).

לפי רש”י נבואת נחמה לפנינו, כי ההמטרה הנרמזת בפסוק עתידה להגיע למקומות יישוב הרשעים, ואותם להשפיל. העיר הנזכרת בסוף הפסוק אשר עתידה להישפל היא, לפי רש”י, ”מטרפולין של אדום (בדפוסים מופיע: ’פרס’)”⁵⁰. בפרשנות המודרנית היו שאחזו בקריאה דומה וראו את אשור כמושא הנסתר של הפסוק,⁵¹ או כל אויב אחר.⁵² החיסרון בביאור זה הוא כמובן הטענה שהפסוק מתאר את אשר יקרה בערי האויב, שכלל לא מוזכרות בנבואה. אדרבה, רוב הפרשנים רואים את ’היער’ שנזכר כבר בפסוק הפותח כתיאור שגשוגם של ישראל.⁵³ רד”ק אימץ גם הוא את הכיוון הלשוני של רש”י, וראה בתיבה הפותחת את הפסוק פועל ולא שם עצם, אך פירש את הדברים באופן אחר:

50 על תוספת ”בני שעיר” בהגדרת הרשעים הנזכרת בכתבי יד של פירוש רש”י, כמו גם שהעיר המדובר עליה היא ”של אדום” ולא של פרס – כפי שנכתב בדפוסים, ראו: א’ גרוסמן, **רש”י והפולמוס היהודי-הנוצרי**, רמת גן תשפ”א, עמ’ 76; 173; 271. הוא מראה שרש”י שילב את שיער ואת אדום בפירושו, למרות שהדבר רחוק מפשטי המקראות, כחלק מהפולמוס נגד הנצרות.

51 O. Kaiser, *Isaiah 1-12: A Commentary*, OTL (New edition), London 1983.
52 חכם (לעיל, הערה 25), עמ’ שלט, וראו את סקירתו של ויילדברגר (לעיל, הערה 39), עמ’ 258. יש לציין, שיש בישיעיהו כמה נבואות על אויב לא מוגדר, ויש מקום להעלות את האפשרות שבכוונה הן אנונימיות באשר האויב הספציפי שיממש את הנבואה יכול עוד להשתנות. השוו לניסוח דומה (גם אם אחר) של שמואל ורגון ביחס לנבואה אחרת של ישעיהו: ש’ ורגון, ”תיאור בוא האויב בישיעיהו ה 26-30”, **בית מקרא** מד (תשנ”ט), עמ’ 289-305. הוא חותם את מאמרו במפשט הבא: ”הנביא מנבא על הפורענות, ואיננו מזקיק את עצמו לחיזוי פוליטי צבאי מוגדר, אלא הוא נוקט לשון כללית-מקובלת המתאימה לאיום צבאי, יהא אשר יהא” (עמ’ 305).

53 באמת היו שנאלצו לומר שלמילה יער שנזכרת בשני הפסוקים ”יש שני סמלים שונים – של צמיחה בפסוק טו ושל חורבן בפסוק יט” (מיסכל [לעיל, הערה 23], עמ’ 82).

וברד - חציו קמץ וחציו פתח והוא פעל עבר ואם היה שם יהיה כולו קמוץ, אמר כשיברד יפול הברד ביער שלא יזיק לצמחים ועצי מאכל ברדת שם כמו ברד (פירוש רד"ק על אתר).

לדבריו, היער הוא באמת יער עצים ולא דימוי לאויב, אולם נבואת נחמה לפנינו, כי היער יכול לספוג את הברד ולא להיפגע מכך.⁵⁴ גם קריאה זו לא נוחה, שהרי ה' לא חייב להמטיר ברד מסוכן על הארץ ולנתב אותו למקומות שבהם לא תהיה פגיעה. אפשר היה לוותר על אזכור הברד המאיים לחלוטין, בהתאמה לרוח הנחמה שמלווה את הנבואה שלפנינו. הנחת היסוד של הפרשנים הנזכרים - ורבים נוספים - היא שגם אם התיבה 'וברד' הפותחת את הפסוק איננה שם עצם, באמת הדבר העומד לרדת הוא ברד, והוא נרמז בהמשך המשפט, במילה העוקבת: יש להבין את 'בְּרֵדָתְךָ כְּבֵרֵד' (כפי שהאריך רש"י לבאר). לחלופין אפשר לטעון שהברד שעתיד לרדת על הארץ אומנם לא נזכר בפירוש בפסוק, אך השימוש בפועל 'וברד' מסגיר שמדובר בירידת ברד דווקא, כמו שהפועל 'להמטיר' רומז כבר למטר דווקא.⁵⁵ על הנחה זו אפשר לחלוק, כפי שאציע להלן.

אם אומנם בצלע הראשונה בפסוק מתואר ברד שיורד על יער - בין אם יער ממשי כדברי רד"ק, בין אם יער מטפורי כדברי רש"י - אין בפסוק זה תקבולת של תוכן, שהרי בצלע השנייה ("וּבִשְׁפֹלָה תִשְׁפֹּל הָעִיר") אין אזכור של ברד או של דבר אחר היורד מן השמיים. הדבר כמובן אפשרי, אבל יש לשים לב שבכך פסוק זה חורג מקודמיו, למרות שהקצב שלו נראה מתאים לתקבולת:

- "וְיִשְׁכַּן בְּמִדְבַר מִשְׁפָּט / וְצִדְקָה בְּכִרְמֵל תֵּשֵׁב".
- "וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצִּדְקָה שְׁלוֹם / וְעֵבֶדְתָּ הַצִּדְקָה הַשְּׁקֵט וּבִטַח עַד עוֹלָם".
- "וּבְרֵדָתְךָ הָעִיר / וּבִשְׁפֹלָה תִשְׁפֹּל הָעִיר".

המבוכה נוכח הפסוק ממשיכה גם בפרשנות המודרנית. יש שהציעו תיקוני נוסח,⁵⁶ או הזתת הפסוק לסיום יחידת הפרענות - אחרי פסוק יד.⁵⁷ יש שהציעו לראות את המושא הנסתר

54 כדבריו של ר' יהודה אבן בלעם: "כשירד הברד, יתרחק ממקומות המזרע שלהם אל היער, מקום שם לא יביא נזק" (מ' גושן-גוטשטיין, **פירוש ר' יהודה אבן בלעם לספר ישעיהו**, רמת גן תשנ"ב, עמ' 155).

55 כך נכתב גם בכמה מילונים, כמו: "ברד, קל: 'ירד ברד' (ישעיהו ל"ב, יט)" (קדרי [לעיל, הערה 25], עמ' 123).

56 כך כתב סקוט ללא שום ספקות (R. B. Y. Scott, *Isaiah, Chapters 1-39, The Interpreter's Bible, New*) (York 1956, p. 346).

57 א' כהנא, ירושלים תרס"ד, בפירושו לפסוק, ובהוצאת התנ"ך של BHS, הם מציעים לגרוס: 'ירד' תחת 'וברד'. D. Stacey, *Isaiah 1-39, Epworth Commentaries, London 1993, p. 200*.

58 בדרך זו אחז גם ש"ל גורדון, **ישעיהו עם ביאור חדש**, תל אביב, עמ' 308.

של הפסוק בגאווה הישראלית, שאותה הברד מבקש לשבור,⁵⁸ והיו שהרימו ידיים מהניסיון לבאר פסוק זה. אולם עלה גם כיוון אחר בפרשנות החדשה, על פיו הפסוק כלל אינו עוסק בברד שעתיד לרדת. שמריהו בר־הון הציע שהפסוק מתאר אנשים העומדים לרדת: ”יושבי הקריה העליזה ישפילו לרדת”,⁵⁹ והיו שהציעו לפענח את ’וברד’ לאור הערבית ולהעמיס על התיבה את משמעות ’יתקרר’ (’היער יתקרר’),⁶⁰ או לראות את ’וברד’ כמו ’ופרד’, במשמעות של ’יחתוך’.⁶¹ יתרונן הברור של הצעות אלו הוא שבאמת ברד לא נזכר בפסוק, שהרי, כאמור, ’וברד’ הוא פועל המורה על ירידה, ולא שם עצם, וכשם שאפשר להמטיר גפרית ואש (בראשית י”ט, כד), או להמטיר מן ושליו לישראל הרעבים במדבר (תהלים ע”ח, כד-כז) ולא רק מטר, כך תאורטית אפשר ’להבריד’ דברים מגוונים – כל עוד הם יורדים למטה – ולא דווקא ברד.⁶² דוגמה ל’ברד’ שאיננו גבישי קרח יש במלחמת יהושע עם ארבעת מלכי הדרום: ”הם במורד בית חורן וה’ השליך עליהם אבנים גדלות מן השמים” (יהושע י’, יא). אבנים אלו, שהושלכו מן השמים, מכונות בהמשך הפסוק: ”רבים אשר מתו באבני הברד מאשר הרגו בני ישראל בחרב” (שם). היו אומנם שהציעו שהמשך הפסוק חושף שמדובר בברד כבד שירד מן השמים, אך הדעת נוטה לאמץ את עמדת יהודה קיל שכתב ש”כיוון שלא אמר ’המטיר’ כי אם ’השליך’ נראה שאין הכוונה לגבישי קרח גדולים... כי אם לאבנים ממש”.⁶³ הרי לנו ברד אבנים, שהרי הם יורדים מן השמים.

בעיה נוספת מקבילה שמלווה פסוקית קשה זו היא תפקידו התחבירי של היער בפסוק. אפשר להבין את תפקידו בפסוק כתיאור המקום שבו יבריד הברד, אך אפשר גם להבינו כנושא התחבירי של המשפט – הוא זה שִׁירְד יִרְד, או בלשונו של הנביא – הוא ’יתברד’ ארצה. זו כמובן קריאה מוזרה – כיצד יכול יער לרדת – ואין פלא שרוב הפרשנים לא הלכו בדרך זו,⁶⁴ אך כפי שנראה להלן, ייתכן שדווקא יש בקריאה זו כדי לפתור חלק מהמבוכה שמלווה פסוק זה.

58 אוסולט (לעיל, הערה 35), עמ’ 588-589. מתוך השוואת פרקנו לנבואת ישעיהו בפרק ב’ (השוואה שעוד נשוב אליה בהמשך) הגיעה גם קירסטן נילסן למסקנה שיש לראות ביער ובעיר המושפלים ייצוג ל”טיהור הפנימי” שישראל צריכים לעבור (K. Nielsen, *There is Hope for a Tree: The Tree as Metaphor in* [Isaiah] [JSOTSUP 65; translate by C. and F. Crowley], Sheffield 1989, p. 180 לכיוון העקרוני של קריאה זו נחזור בהמשך, גם אם מכיוון אחר.

59 ש’ בר־הון, ”וברד ברדת היער” (ישעיהו לב, יט), ”בית מקרא ז (תשכ”ב), עמ’ 94-96.

J. Reider, "Contributions to the Scriptural Text", *HUCA* 24 (1953/3), p. 88

61 W. H. Irwin, *Isaiah 28-33: Translation with Philological Notes (Dissertation)*, Rome 1973 pp. 133-134

62 התרגומים המודרניים השלימו בדרך כלל את הברד בלשון הפסוק (כמו, למשל: "Though hail flattens" (the forest and the city is levelled completely) – The New International Translation)

63 י’ קיל, יהושע, דעת מקרא, ירושלים תשמ”ג, עמ’ עד.

64 אך היו שכן פירשו כך. בלנקינסופ תרגם את הפסוק כך: "It will hail when the forest goes down" (בלנקינסופ [לעיל, הערה 22], עמ’ 432), וגם ווטס תירגם את היער כנושא של הדבר שירד ("The forest descends")

דומני, שאם לוקחים בחשבון את אינטנסיביות משחקי המילים שיש בנבואה זו, התעלומה יכולה להתברר. לפרשנים השונים יש נטייה לראות ביער הנזכר בפסוק את תיאור המקום שעתיד לקבל את הברד, במיוחד נוכח אזכור היער בתחילת הנבואה, המתאר חורשת עצים סבוכים. אכן, הפסוק שלפנינו מעוצב כתקבולת שיוצרת לשון נופל על לשון בהצבת 'היער' בהקבלה ל'העיר':

וּבְרַד בְּרִדָּת הַיָּעַר
וּבְשִׁפְלָה תִשְׁפַּל הָעִיר

פועל הירידה הפותח את הפסוק מקביל ללשון השפלה שבצלע השנייה, ומול 'היער' ניצבת כאמור 'העיר'. הַעֲמָדָה זו ממשיכה ומחזקת את פענוח היער כתיאור מקום. אולם, כבר ראינו שבנבואה זו 'היער' מנהל דיאלוג צלילי עם הפועל שפתח את יחידת הנחמה שבנבואתנו: "עַד יַעֲרָה עָלֵינוּ רוּחַ מַמְרוֹם". בפסוק הפותח הפועל 'יערה' הדהד גם במילה יער, ויש למשוך משחק זה גם לסגירת הנבואה. דבר זה מוביל לאפשרות שלמעשה הַיָּעַר שסוגר את הנבואה אינו מתאר כלל מקום חורשת עצים, אלא הוא רומז לדבר שאותו יַעֲרָה ה', כמתואר בפתח הנבואה. כלומר, אין מדובר רק במשחק מילים, אלא במשמעות העיקרית של הפועל: 'ברדת היער' הוא שפיכת הרוח שפתחה את הנבואה.

לאור כך אפשר לשוב לתחילת הפסוק ולפועל הקשה - "וּבְרִדָּת". צודקים רש"י ורד"ק שמסורת הקריאה מלמדת שהתיבה 'וברד' איננה שם עצם אלא פועל המורה על הַמְטָכָה, על שפיכת דבר-מה ממרום, אך כלל לא ברור שהדבר שיישפך הוא ברד ('ברדת' = 'ברד', כשם עצם). נראה יותר ש'ברדת' מתפקד בפסוקנו כמו בכל שאר אזכוריו המקראיים כב' השימוש לפני 'רדת' בהוראת תיאור זמן (כמו "וַיְהִי בְרִדָּת מִשָּׁה מִהָרַ סִינַי וְשָׁנִי לַחַת הָעֲדָת בְּיַד מֹשֶׁה בְּרִדָּתוֹ מִן הָהָר" - שמות ל"ד, כט), וכאן הוא מקדים את היער - בשעה שהרוח תיערה ממרומים ותרד על ישראל. כלומר, הפסוק אומר כך: 'בשעה שהרוח תיערה ממרום (=ברדת היער) - ירד (=וברד; דבר-מה שלא נזכר עדיין)'.²⁰

אם כך, מהו הדבר 'שיבריד' בשעת שפיכת הרוח ממרומים? פירוט הדבר שיבריד בא רק בצלע השנייה - היא העיר שתשפיל את עצמה, היא שנדרשת 'להתברד'. גם שם ביקש הנביא לומר: בעת הַשִּׁפְלָה - שפיכת-השפלת הרוח ממרומים - תִשְׁפַּל העיר ותנמיך את גאוותה. כלומר לפנינו תקבולת **כיאסטית**:

(א) וּבְרַד (ב) בְּרִדָּת הַיָּעַר
(1) וּבְשִׁפְלָה (א1) תִשְׁפַּל הָעִיר

²⁰ [20, עמ' 417]. "with condescension", והוא ביאר שהיער הוא מטאפורה לאשור שעתידים ליפול (ווטס [לעיל, הערה NAB: "And the forest will come down completely, the city will be utterly laid low"(NAB).

עצם דחיית הנושא לצלע השנייה מקובל בכתיבה הנבואית, גם אצל ישעיהו, כמו: ”בָּאִים מֵאֶרֶץ מְרֻחָק מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם / ה' וְכָלִי זְעֵמוֹ לְחַבֵּל כָּל הָאָרֶץ” (י”ג, ה) – הבאים מארץ מרחק, הם ה' וכלי זעמו, המפורטים רק בצלע השנייה. לפנינו אם כן תקבולת חסרה שההשלמה שלה באה רק בסוף הצלע השנייה, בדומה לדברי ישעיהו: ”צוֹר תְּעוֹדָה / חָתוּם תּוֹרָה בְּלִמְדָּי” (ח', טז). גם את התעודה, ולא רק את התורה, יש לצור ולשמור בקרב התלמידים, גם אם תלמידים אלו נזכרים רק בסופה של הצלע השנייה.⁶⁵

כלומר, ה**יער** איננו אלא כינוי לדבר שאותו **יערה** ה' ממרומים – את רוחו, ושפיכת רוח זו תגרום לירידת-הברדת-השפלת העיר. בתרגום לעברית מודרנית הפסוק אומר כך: 'ותרד, בשעת שפיכת הרוח / בעת שפיכה זו, תישפל העיר'. לשם משחק המילים ניצל הנביא את המילה בכפל משמעויותיה – היער מזכיר כמובן גם את חורשת העצים שנזכרה בתחילת היחידה אך עיקר הוראתו כאן הוא 'הדבר הנִעְרָה-הנשפך ממרום'.

לפי הצעה זו, הנביא חותם את נבואתו בעיקר דבריו: לכשיערה ה' את רוחו על הארץ, העיר האנושית תשפל, תאמץ מנהגי צניעות ותשפיל את רוחה. רעיון זה הוא מהרעיונות היסודיים בנבואת ישעיהו, ודי להיזכר בפרק ב', הקרוב ברוחו לנבואתנו (יושם לב במיוחד ללשון השפלה המשולבת בנבואה זו, כניגוד לגאוה):

וַיִּשַׁח אֶדְמָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ וְאֵל תִּשָּׂא לָהֶם... עֵינֵי גְבוּהוֹת אָדָם שְׁפַל וְשַׁח רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא. כִּי יוֹם לָה' צְבָאוֹת עַל כָּל גְּאוֹה וְרוּם וְעַל כָּל נִשְׂא וְשָׁפַל. וְעַל כָּל אֲרִזֵּי הַלְּבָנוֹן הַרְמִים וְהַנְּשָׂאִים וְעַל כָּל אֱלוֹנֵי הַבְּשֹׁן. וְעַל כָּל הַהָרִים הַרְמִים וְעַל כָּל הַגְּבְעוֹת הַנְּשָׂאוֹת. וְעַל כָּל מְגֵדֵל גְּבוּהָ וְעַל כָּל חוֹמָה בְּצוּרָה. וְעַל כָּל אֲנִיּוֹת תְּרִישֵׁי וְעַל כָּל שְׂכִיּוֹת הַחֲמָדָה. וְשַׁח גְּבוּהוֹת הָאָדָם וְשָׁפַל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׁגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא (ב', ט-ז).

עיקרון זה חוזר פעמים רבות אצל ישעיהו, וגם העיר מובאת בנבואותיו כמקום שעתיד 'להישפל':

כִּי הִשָּׁח יִשְׁבִּי מְרוֹם / קִרְיָה נִשְׁגָּבָה יִשְׁפִּילָנָה
יִשְׁפִּילָה עַד אֶרֶץ / יִגְיַעֲנָה עַד עֶפְרָיִם
(כ"ו, ה).

לפי ישעיהו, הגאוה האנושית היא המחסום העיקרי העומד בפני מלכות ה', וככל שהופעת ה' נגלית בעולם, כך האדם הולך ומבין את מעמדו, והוא משפיל את עצמו – מרצונו או בעל כורחו.

65 כאמור, הדבר ש'ירד' הוא העיר המוזכרת בהמשך הפסוק. לעצם 'ירידת' כבודה של העיר, השוו: 'וַיְבַרֵךְ הַדְּבָרָה וְהַמּוֹנָה וְשָׂאוֹנָה וְעֵלְזָ בָּה' (ה', יד). גם שם עובר הנביא מלשון 'ירידה' ללשון 'השפלה': 'וַיִּשַׁח אֶדְמָם וַיִּשְׁפַּל אִישׁ וְעֵינֵי גְבוּהֵם תִּשְׁפִּילָנָה' (שם, טו).

ראיה לקריאה זו אפשר למצוא במעקב אחר שלושת אזורי הצמחייה הנזכרים בנבואה – המדבר; הכרמל והיער. כזכור, כך פתחה הנבואה: "וְהָיָה מְדַבֵּר לְכַרְמֶל וּכְרַמֶּל [וְהַכְרָמֶל קרי] לְיַעַר יִקְשֹׁב". בפסוקים הבאים מפתח הנביא את העתיד להתרחש במקומות אלו, אולם למרבה ההפתעה הוא מתייחס לשני המקומות הראשונים בלבד: "וְשָׁכַן בְּמִדְבָּר מִשְׁפָּט וַיִּצְדָּקָה בְּכַרְמֶל תֵּשֵׁב". הנביא קושר את הצמחייה שעתידיה לפרוח במקומות אלו עם עולם מוסרי שיתפתח בהם במקביל – משפט עתיד ללוות את המדבר, וצדקה את הכרמל. משום-מה, היער נעדר מתיאור מוסרי-רוחני זה.

מסתבר, שאין מדובר בהתעלמות אלא רק בדחייה. לאחר שמדווח הנביא על ישיבת ישראל בעריהם ("וְהָיָה מַעֲשֵׂה הַצְּדָקָה שְׁלֹום וְעֵבֶדְתָּ הַצְּדָקָה הַשְּׁקֵט וְנָפְטַח עַד עוֹלָם. וַיֵּשֶׁב עַמִּי בְּנֹה שְׁלֹום וּבְמִשְׁפָּנוֹת מְבֻטָּחִים וּבְמִנוּחַת שְׁאֲנָנוֹת"). הוא שב ודורש גם את היערות: "וּבְכַרְדַּת בְּרִדְתָּ הַיַּעַר / וּבְשִׁפְלָה תִשְׁפַּל הָעֵיר". 'היער' הנזכר כאן אומנם איננו תיאור מקום של חורשת עצים שנזכר בתחילה, ועל כן אליטרציה זו איננה מובאת לצד תיאור המשפט והשלום ששוכנים במדבר ובכרמל. אבל בדרשת רמוזה זו של המילה 'יער' משלים הנביא את משחק הצלילים החסר: היער (כמו גם השִׁפְלָה) נדרש מלשון הדבר שאותו הערה ה' על בריותיו, שמהווה בסיס ומסגרת להתרחשות כולה. כשם שבמדבר מתאר הנביא את ההתרחשות החברתית-רוחנית שתביא לשגשוגו ("וְשָׁכַן בְּמִדְבָּר מִשְׁפָּט"), וכשם שבכרמל ישובו ישראל לנהוג במשפט ובצדק ("וַיִּצְדָּקָה בְּכַרְמֶל תֵּשֵׁב"), כך הוא מתאר גם את הענווה שתלווה את יושבי היער שנדרש מחדש גם כ'עיר': "וַיֵּשֶׁב עַמִּי בְּנֹה שְׁלֹום וּבְמִשְׁפָּנוֹת מְבֻטָּחִים וּבְמִנוּחַת שְׁאֲנָנוֹת. וּבְכַרְדַּת הַיַּעַר וּבְשִׁפְלָה תִשְׁפַּל הָעֵיר". עיר זו היא נווה הצדק שעמו של ה' ישכון בה בביטחון, והיא משלימה את הקורות העתידות לבוא בעת שירד 'היער'.⁶⁶

אכן, הפסוק יוצר משחק שנון למדי, שהרי במקביל ל'יער' ניצבת 'העיר', ועל כן יש נטייה אוטומטית לראות גם ביער תיאור מקום, ובהתאמה לתחילת הנבואה, אולם כבר ראינו שנבואה זו מרבה במשחקי מילים, ואף מילים שנדמות בתחילה כקשורות בשדה סמנטי אחד מתבררות כבעלות משמעות אחרת.⁶⁷

אפשר לסכם אם כן את פסוקנו במעקב אחר משחק המילים יַעֲרָה-יער-עיר שמלווה את המסגרת של יחידה נבואית זו: רוח ה' עתידה להישפך על ישראל ("עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מִמְרוֹם"), ומתוך כך פריון האדמה ישוב לקדמותו ויערות ימלאו את הארץ כולה ("וְהַכְרָמֶל

66 תלמידי אורן גלבולום העיר לי שאפשר שגם בשילוב הפועל הנדיר 'וברד' ביקש הנביא להדהד את 'המדבר' שנזכר בראשית הנבואה, ובכך לא רק היער משולב כאן אלא גם צלילי המדבר.

67 לפיכך, צודק בלנקינסוף שזהו מקרה שבו מימוש משחק המילים בא על חשבון בהירות הכתוב: "התמכרותו של המחבר לאסונס ("וברד-ברדת"; "שפלה-תשפל"; "היער-העיר"), אחראית בחלקה לבלבול" (בלנקינסוף [לעיל, הערה 22], עמ' 433).

לַיְעָר יִחְשָׁב"), אך כל זאת בתנאי שבשעה שירד רוח ה' ממרום ("בְּרִדְתָּ הַיְעָר"), ישפיל האדם את עצמו ("תִּשְׁפֹּל הַיְעָר") וייתן לרוח של משפט ושלוש לשלוט.⁶⁸

נדמה שגם במקרה זה אין מדובר רק במשחק מילים שמסתכם בשנינות אסתטית, אלא הוא נוגע בתמה המרכזית של הנבואה. הדבר קשור בתשומת הלב לשילובי התנועה האנכית בנבואה: מלמעלה למטה ומלמטה למעלה. היחידה פותחת בתנועה של רוח שנשפכת ("נעריית") ממרום, וכתגובה לכך מתוארת גדילת הצמחים – מלמטה למעלה. כנאמר לעיל, איכות הצמחייה נמדדת כאן על פי גובהה – שיחי המדבר הנמוכים עתידים לצמוח ולהיות כעצי הכרמל, שגם עציו יצמחו עוד ויתנשאו לגובה של עצי יער. חתימת הנבואה מבליטה שוב את התנועה ממרום: בירידת רוח ה' המעורה מטה, שגורמת לעיר להשתפל ולקבל על עצמה מלכות שמיים. עיקרון זה, כאמור, רווח בישעיהו, ובמקומות נוספים מתאר הנביא את שפלות האדם מול מלכות ה' בסמנטיקה של נמיכות מול גובה וכקשורים זה לזה: "וַיִּשַׁח אֲדָם וַיִּשְׁפֹּל אִישׁ וַיְעִינֵי גְבוּהֵם תִּשְׁפֹּלְנָה. וַיִּגְבֶּה ה' צְבָאוֹת בְּמִשְׁפָּט וְהָאֵל הַקְּדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בְּצַדִּיקָה" (ה', טו-טז). מאחר ששאלות הגובה מלוות את נבואתנו, הנביא מתמקד גם בבנייני ירושלים המתנשאים מעלה. רגע לפני תיאור הרוח המעורה ממרומים תיאר הנביא את נטישת העיר באופן הבא: "כִּי אֲרַמֹּן נָטַשׁ / הַמִּזְבֵּחַ עִיר עֶזְבָּ / עֲפֹל וַבְּחֹן הָיָה בְּעַד מְעֵרוֹת עַד עוֹלָם / מְשׁוֹשׁ פְּרָאִים מְרַעֶה עֲדָרִים" (יד). פרשנים שונים התלבטו מה המשמעות של הפיכת העופל (=הרובע המבוצר של העיר) והבָּחֹן (כנראה מגדלי שומרים גבוהים) למערות, שפרא המדבר יתיישב בהם? נדמה לי שהצדק עם אוסולט שכתב שאין לראות דימויים אלו באופן מילולי, אלא כהטפה נבואית הנוגעת לאלו שתופסים עצמם כגבוהים וכחזקים כמגדלי העיר, שהם יופלו ויונמכו.⁶⁹ עזיבת הבתים המבוצרים והמגדלים הגבוהים היא סמל להנמכת האדם את גובהו. הגבעות והבניינים הגבוהים מוזכרים בפירוט, כי דווקא מהם צריך האדם להיפרד. לאחר שמקומות אלו יהיו למערות, תבוא רוח ממרום ותגאל את ישראל נמוכי הקומה והרוח.

כפי שפתחתי, הרצון לשלב משחקי מילים בא לעיתים על חשבון בהירות הכתוב. במקרה זה, אם הצדק עם הקריאה שהוצעה לעיל, אין זה מקרי שדורות של פרשנים ביארו את הפסוק בדרכים אחרות. אולם, משחק המילים לא בא כאן רק לשם ההנאה האסתטית של הקורא, אלא היא משרתת את מגמת הנבואה, ומחזקת את השילוב שהנביא מטיף לו בין הענווה האנושית הנדרשת נוכח מלכות ה' שעתידה להופיע בעולם.

68 תלמידי קובי רשף העיר לי, שייתכן שמשחק המילים של הערה יער-עיר ממשיך עד לסיום הנבואה ממש,

שם ואומר ישעיהו: "מִשְׁלַחַי יִגְלֵ הַשּׁוֹר וְהַחֲמֹר" (כ), והרי החמור הצעיר והנמרץ הוא 'עִיר'.

69 אוסולט (לעיל, הערה 35), עמ' 586-587.

אמיתי גרוסברגר

הרחבות וחידושים בעקבות מאמרו של יואב ברזלי

קראתי בעניין רב את מאמרו של ברזלי על תפקידו של שלמה בשיר השירים.¹ הרעיון המרכזי במאמר הוא שהאזכורים בשיר השירים של השם 'שלמה' או אזכוריו של תוארו 'המלך', יוצרים הנגדה בין תיאור האהבה התמימה של הדוד והרעיה - לבין תיאור האהבה של המלך בארמונו. אהבתם של הדוד והרעיה מתוארת כאהבה הדדית, אקטיבית ופשוטה. לעומתם שלמה מתואר כקשור לנשים רבות, קשר המתואר בראוונות רבה, ובולטת בו הפסיביות של המלך. ברצוני להמשיך את הרעיון הזה, ולהרחיבו בשני היבטים. האחד, שהניגודיות בין תיאור שלמה/המלך לתיאור הדוד איננו מתייחס רק לשלמה, אלא גם לדוד אביו, והשני - שההשוואות אינן מצויות רק במקומות שבהם מופיעה המילה 'המלך' או 'שלמה' במפורש, אלא גם במקומות שבהם היא איננה מופיעה.

המאמר בנוי לפי סדר הפסוקים בספר שיר השירים (חלק א ידון בשיר הפותח את שיר השירים, חלק ב בהמשך פרק א' בשיר השירים, וחלקים ג-ד בשאר המגילה).

א

הפסוקים הראשונים בשיר השירים מהדהדים את דמותו של דוד, אביו של שלמה. דברי הרעיה ש'המלך' מביאה אל 'חדריו', השבח שלה ע"י הדוד כ'יפה בנשים', וכן הביטוי 'אם לא תדעי לך' - מהדהדים את סיפור אבישג, שהובאה אל חדרו² של המלך דוד:

שיר השירים פרק א'	מלכים א פרק א'
<p>מְשַׁכְנֵי אַחֲרֶיהָ נְרוּצָה הִבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ חֲדָרָיו נְגִילָה וְנִשְׁמָחָה בָּךְ נִזְכֶּרְהָ דְדִיךָ מִיַּיִן מִיִּשְׁרָיִם אַהֲבוּךָ (ד)</p> <p>אם לא תדעי לך היפה בנשים צאי לך בעקבי הצאן ורעי את גדיתך על משכנות הרעים (ח)</p>	<p>וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בַּיָּמִים וַיִּכְסְהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ. וַיֵּאמְרוּ לוֹ עֲבָדָיו יִבְקְשׁוּ לְאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ נְעֵרָה בְּתוֹלָה וְעִמְדָה לְפָנָי הַמֶּלֶךְ וְתֵהִי לוֹ סִכְנַת וְשִׁכְבָּה בְּחִיקָךְ וְחָם לְאֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ. וַיִּבְקְשׁוּ נְעֵרָה יָפָה בְּכָל גְּבוּל יִשְׂרָאֵל וַיִּמְצְאוּ אֶת אֲבִישָׁג הַשִּׁוּנִמִּית וַיָּבֵאוּ אֹתָהּ לְמֶלֶךְ. וְהַנְּעֵרָה יָפָה עַד מָאֵד וְתֵהִי לְמֶלֶךְ סִכְנַת וְתִשְׁרָתָהּ וְהַמֶּלֶךְ לֹא יָדָעָה (א-ד)</p>

1 ' ברזלי, 'מה זאת אהבה? תפקידו של שלמה המלך בשיר השירים', **מגדים** נט [תשפ"א], עמ' 41-59.
2 אזכור ה'חדר' בספר מלכים מופיע כשבת שבע הולכת אל חדרו של דוד ומוצאת שם את אבישג: "וּתְבֹא"

הקשר מתחזק בהמשך המגילה, שבו מכונה הרעיה פעם אחת בשם 'השולמית' – שם שמזכיר את כינויה של אבישג – 'השונמית': "שׁוֹבֵי שׁוֹבֵי הַשׁוֹלְמִית שׁוֹבֵי וְנַחֲזָה בָּךְ מִה תִּחְזוּ בְּשׁוֹלְמִית כְּמַחֲלַת הַמְּחַנְיָם" (שה"ש ז', א).³

לאור רעיונו של ברזלי, ניתן לומר שגם כאן מוצגת אהבתם של הדוד והרעיה, "היפה בנשים" (שה"ש א', ח), כמנוגדת ליחסי דוד ואבישג. היחסים בין דוד לאבישג הם פרקטיים. אמנם אבישג מובאת אל המלך, אך מודגש שהוא "לא ידעה" (מל"א א', ד), ואין כל תיאור של קשר נפשי ביניהם. לעומתם הקשר בין הדוד לרעיה הוא קשר נפשי עמוק, השואף להתממש בקשר פיזי.

ב

הרעיה מדמה את עצמה ליריעות שלמה: "שְׁחֹרְךָ אָנִי וְנֶאֱנָה בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם כְּאֵלֵי קָדָר כִּירְיַעוֹת שְׁלֹמֹה" (שה"ש א', ה). הקשר של דימוי זה לחיי שלמה לא מובן, וקשה לעגן את הצעתו של ברזלי (עמ' 57) לפסוקים העוסקים בחיי שלמה בספר מלכים. ברצוני לקשור את הביטוי הזה לבקשתו של דוד לבנות בית לארון ה' בספר שמואל, בה מופיעה המילה הנדירה 'יריעה':⁴ הרקע לבקשתו של דוד הוא העלאת ארון ברית ה' מקרית יערים לירושלים (שמ"ב פרק ו') כשמיד לאחר מכן מסופר שדוד שואל/מבקש לבנות בית לה'. ה' נענה בשלילה לבקשת דוד, אך מבטיח לו שבנו (שמאוחר יותר יתברר שהוא שלמה) יבנה את הבית: "כִּי יִמְלֹאוּ יָמֶיךָ וְשָׁכַבְתָּ אֶת אֲבֹתֶיךָ וְהִקִּמְתִּי אֶת זֶרְעֶךָ אַחֲרֶיךָ אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ וְהִכִּינְתִּי אֶת מְמַלְכָתוֹ. הוּא יִבְנֶה בַּיִת לְשְׁמִי..." (שמ"ב ז', יב-יג). עיון בפסוקים מראה שלא רק המילה 'יריעה/ות' מחברת בין הסיפורים, אלא גם מילים נוספות:

בַּת שֶׁבַע אֶל הַמֶּלֶךְ הַחֲדָרָה וְהַמֶּלֶךְ זָקֵן מְאֹד וְאַבְיִשָׁג הַשׁוֹנְמִית מִשָּׂרֵת אֶת הַמֶּלֶךְ" (מל"א א', טו). הצירוף 'בוא אל חדר' מופיע בתנ"ך 12 פעמים, ומתוכם רק בעוד שני סיפורים – שמשון ואמנון – בהקשר של אינטימיות זוגית (שופטים ט"ו, א; ט"ז, ט, יב; שמ"ב י"ג, י). דוד הוא המלך היחידי שצירוף זה מופיע אצלו ועליו מתאים לומר 'הביאני המלך חדריו'.

- 3 על הקשר האפשרי בין 'השולמית' לבין 'השונמית' (בחילופי למנ"ר) כבר הצביעו רבים (ראו למשל בפירושו של ע' חכם, **דעת מקרא על שיר השירים**, על פסוק זה). החידוש במאמר זה הוא הוספת קווי הדמיון של 'הביאני המלך חדריו', ו'אם לא תדעי לך', וכן המשמעות המוצעת לקווי הדמיון הללו.
- 4 במרבית הופעותיה של המילה, היא קשורה ליריעות המשכן (45 מתוך 54). 7 ההופעות הנותרות מופיעות בהקשרים שונים בישיעהו, ירמיהו, חבקוק ותהלים (ישעיהו נ"ד, ב; ירמיהו ד', כ; י', כ; מ"ט, כט; חבקוק ג', ז; תהלים ק"ד, ב).

שיר השירים פרק א'	שמואל ב פרק ז'
<p>שְׁחֹרָה אֲנִי וְנְאוּהָ בְנוֹת יְרוּשָׁלַם כְּאֵהֲלִי קֶדֶר כִּירְיעוֹת שְׁלֹמָה... הַגִּידָה לִי שְׁאֵהָבָה נִפְשִׁי אֵיכָה תִּרְעָה אֵיכָה תִרְבִּיעַ בְּצִהָרִים שְׁלֹמָה אֶהְיֶה כַעֲטִיָּה עַל עֲדְרֵי חִבְרִיָּה. אִם לֹא תִדְעֵי לֶךְ הַיְפָה בְּנָשִׁים צְאִי לֶךְ בְּעַקְבֵי הַצֹּאן וְרַעֲי אֶת גְּדִיתֶיךָ עַל מִשְׁכְּנוֹת הָרְעִים (ה-ח) קְרוֹת בְּתֵינּוּ אֶרְזִים רַחֲטִנּוּ [רְהִיטְנוּ קְרִי] בְּרוֹתִים (ז)</p>	<p>וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל נְתַן הַנְּבִיא רְאֵה נָא אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בְּבֵית אֲרָזִים וְאַרְוֹן הָאֱלֹהִים יֹשֵׁב בְּתוֹךְ הִירְיעָה...⁵ כִּי לֹא יִשְׁבְּתִי בְּבֵית לְמִיּוֹם הָעֹלָתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמְצָרִים וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה וְאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֵהֶל וּבְמִשְׁכָּן. בְּכָל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִדְבַר דְּבַרְתִּי אֶת אֶחָד שְׁבִטִי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר צִוִּיתִי לְרַעוֹת אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר לָמָּה לֹא בְנִיתֶם לִי בֵּית אֶרְזִים. וְעַתָּה כֹּה תֹאמַר לְעַבְדֵי לְדוֹד כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֲנִי לְקַחְתִּיךָ מִן הַנְּנוּה מֵאֲחֵר הַצֹּאן לְהִיּוֹת נֶגֶד עַל עַמִּי עַל יִשְׂרָאֵל (ב-ח)</p>

דוד יושב בבית ארזים ומבקש לבנות בית לה', שארונו נתון בתוך היריעה. ה' דוחה את בקשתו בטענה שהוא כבר שנים מהלך באהל ובמשכן, ושהוא לא ציווה מהרועים את עמו (ביניהם דוד, רועה הצאן) לבנות לו בית.⁶ בשיר השירים, הרעיה מומשלת ל'אהלי קדר'⁷ ויריעות שלמה, והיא מבקשת מהדוד שיגיד היכן הוא רועה. חלומה הוא על בית ארזים המשותף לשניהם.⁸ הדוד עונה בשלילה על טענה זו, שכן מקומו נע ונד, ביחד עם הצאן ובמשכנות הרועים.⁹

5 ובדה"י - "נְאֻרוֹן בְּרִית ה' תַּחַת יְרִיעוֹת" (דה"א י"ז, א).

6 במאמר קצר זה לא אעסוק בשאלה העקרונית האם ה' רצה בית קבע לשבתו (ראו על כך אצל א' שנדרופי, **הדר העולם**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 188-224). ובכל זאת די ברור מהפסוקים בספר שמואל שמבחינתו של ה' לא היה שום חיסרון בנדודיו 'באוהל ובמשכן', ושהרצון לבנות בית יציב במקום אחד מגיע מדוד.
7 ייתכן שבשל כך נבחר דווקא הדימוי 'אהלי קדר', שכן בני קדר, הישמעאלים הנודדים (בראשית כ"ה, יג), מבטאים בצורה חזקה את הנודדים (ראו ירמיהו מ"ט, כח-לג), והיו מפורסמים ברעיית צאנם (ישעיהו ט', ז; יחזקאל כ"ז, כא).

8 אומנם הפסוק על בית הארזים מופיע בלשון רבים - "קְרוֹת בְּתֵינּוּ אֶרְזִים רַחֲטִנּוּ [רְהִיטְנוּ קְרִי] בְּרוֹתִים" (שה"ש א', ז), אולם נראה שמדובר כאן בשאיפה של האישה לבית משותף של שניהם, כמו שהציע א' עסיס, **אהבת עולם אהבתך - קריאה חדשה בשיר השירים**, תל אביב 2009, עמ' 249 הערה 25. לדעתו: "האישה ממשיכה ומפתחת את הרעיון של מערכת יחסים קבועה וממוסדת: 'קְרוֹת בְּתֵינּוּ אֶרְזִים רַחֲטִנּוּ בְּרוֹתִים' (פסוק ז). עתה היא מדברת על ביתם שלהם... האישה מבקשת לדבר כאן על שאיפתה לקשר ממושך. ההתייחסות לעצים הגדולים והחזקים ולקורות הבית אינה אלא ביטוי לשאיפתה למיסוד הקשר, ליציבותו ולחוסנו" (עסיס, עמ' 53-54). ואכן, לאורך שיר השירים הבית מופיע רק בדברי הרעיה אל הדוד, ובשאיפתה לקשר יציב וחזק ביניהם (א', ז; ב', ד; ג', ד; ח', ב, ז).

9 **בית ארזים** - מופיע רק בדברי דוד בשמ"ב, בתיאור בניית בית ה', ובשיר השירים. משכן - מופיע במקרא כמעט תמיד בהקשר למשכן ה' (90% מ-139 ההופעות קשורות לכך - בעיקר בתורה, בתהלים ובדברי הימים).

לאורך שיר השירים קיים המתח בין הרעיה, המבקשת למסד את היחסים, לבין הדוד, שמדגיש את התנועה והשינוי. בעוד הרעיה שואפת ששניהם יגורו יחד **בבית** ארזים, להביא את דודה אל **בית** אמה ואל **בית** היין, ומשתמשת בדימוי של הקרבת הון **הבית** באהבה (שה"ש ב', ד; ג', ד; ח', ב, ז)¹⁰ - המילה 'בית' נעדרת מעולם הדימויים של הדוד. הדוד מדגיש שאין מקומו קבוע אלא הוא נע עם עדרי הצאן - "צִאֵי לָךְ בְּעֶקְבֵי הַצֹּאן" (שם א', ח), הוא מציץ מן החרכים כמו צבי ועופר האילים (שם ב', ט), דופק על פתחה של הרעיה, אך חומק ועובר כאשר היא פותחת לו (שם ב', בו). המגילה מסתיימת בהזדהות מסוימת של הרעיה עם הדינמיות של הדוד, והיא קוראת לו: "בָּרַח דּוֹדִי וְדָמָה לָךְ לְצִבִי אוּ לְעֶפֶר הָאֵילִים עַל הָרֵי בְּשָׁמַיִם" (שם ח', יד), ובכך מועבר מסר שהאהבה האמיתית מתבטאת בדינמיות ובהתקדמות אין סופית, והיא לעולם אינה עוצרת במקום אחד, גם אם זה יהיה "בית ארזים" מפואר ככל שיהיה.¹¹ בית הקבע שלשמה בונה לארון ה', משמש כסמל מנוגד לאהבה האמיתית שלעולם אינה מתקבעת אלא תמיד ממשיכה להתקדם.

ג

התיאורים השונים בספר שיר השירים, הן של הרעיה, הן של האהבה בין הרעיה לבין הדוד, והן של הטיוולים שברצונם לעשות, מהדהדים באופן יחידאי לתיאור שריו של דוד ותחומי אחריותם בדברי הימים, וכן לתיאור ניצבי שלמה בספר מלכים:

שיר השירים פרקים ב'-ח'	מלכים א פרק ד', דברי הימים א פרק כ"ז
אֲנִי חֲבַצְלֵת הַשָּׁרוֹן שׁוֹשְׁנַת הָעֵמְקִים (ב', א)	וְעַל הַבְּקָר הָרְעִים בְּשָׁרוֹן שְׁטָרִי [שְׁרִטֵי קָרִי] הַשָּׁרוֹנִי וְעַל הַבְּקָר בְּעֵמְקִים שָׁפֵט בֶּן עֲדָלִי (דה"א כ"ז, כט)
מִה יִפּוּ דְדִידֶךָ אֲחֹתִי כֹלָה מִה טָבוּ דְדִידֶךָ מֵיַיִן וְרִיחַ שְׁמָנֶיךָ מִכָּל בְּשָׁמַיִם. נִפְתַּת תִּטְפְּנָה שְׁפֹתֶיךָ כֹּלָה דְבֶשׁ וְחֶלֶב תַּחַת לְשׁוֹנֶךָ וְרִיחַ שְׁלֵמֶיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן (ד', י-יא; ראו גם פרק ה', יג) ¹²	בֶּן אֲבִינֶדָב כָּל נִפְתַּת דָּאָר טָפַת בַּת שְׁלֹמֹה הֵיטָה לּוֹ לְאִשָּׁה... אֲחִימֵעַץ בְּנִפְתָּלִי גַם הוּא לָקַח אֶת בְּשֵׁמֶת בַּת שְׁלֹמֹה לְאִשָּׁה (מל"א ד', טו)

10 ראו הערה 8 לעיל.

11 "אהבה אמתית היא חיפוש מתמיד של האהובים זה אחרי זה, חוויה מתמשכת שאין לה סוף. הספר הסתיים בצפייה להמשך ההתקשרות בין האיש לאישה, משום שזו דרכה של אהבה אמתית. היא תמיד שואפת ליותר, לחיבור גדול יותר, לקשר עמוק יותר" (עסיס [לעיל, הערה 7], עמ' 200-201).

12 כמו כן, ישנו דמיון בין שמותיהם של שניים מהניצבים, 'בן אבינדב' ו'עמינדב', וכן של מקומות גיאוגרפיים המשולבים ברשימת הניצבים, לבין השיר על השולמית: "בֶּן אֲבִינֶדָב כָּל נִפְתַּת דָּאָר טָפַת בַּת שְׁלֹמֹה הֵיטָה לּוֹ לְאִשָּׁה. בְּעֵנָא בֶּן אֲחִילוד תַּעֲנֵךְ וּמְגִדוֹ וְכָל בֵּית שְׁאָן אֲשֶׁר אֶצֶל צְרַתְנָה מִתַּחַת לְיִזְרְעָאל מִבֵּית שְׁאָן עַד

שיר השירים פרקים ב'-ח'	מלכים א פרק ד', דברי הימים א פרק כ"ז
לְכֵה דוּדִי נִצָּא הַשָּׁדָה נְלִינָה בְּכַפְרִים. נְשַׁכְימָה לְכַרְמִים נִרְאָה אִם פְּרָחָה הִגְפֹן פֶּתַח הַסְּמֶדֶר הַנִּצּוּ הַרְמוֹנִים שָׁם אֶתְּן אֶת דְּדִי לָךְ (ז', יב-יג)	... וְעַל הָאֲצֵרוֹת בְּשָׂדֵה בְּעָרִים וּבְכַפְרִים וּבְמַגְדָּלוֹת יְהוֹנָתָן בֶּן עֲזִיָּהוּ... וְעַל הַכְּרָמִים שְׁמַעִי הַרְמְתִי... (דה"א כ"ז, כה-כז)
שִׁימְנִי כַחוֹתֶם עַל לִבֶּךָ כַחוֹתֶם עַל זְרוּעֶךָ כִּי עֲזָה כְמוֹת אֱהָבָה קִשָּׁה כְּשֹׂאֹל קִנְיָה רְשָׁפִיהָ רְשָׁפִי אִשׁ שְׁלֵהבְתִיָּה. מֵיָם רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת הָאֱהָבָה וְנִהְרֹת לֹא יִשְׁטַפּוּקָה אִם יִתֵּן אִישׁ אֶת כָּל הוֹן בֵּיתוֹ בְּאֱהָבָה בּוֹז יְבוֹזוּ לוֹ (ח', ו-ז)	וְעַל אֲצֵרוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזָמוֹת בֶּן עֲדִיָּאל... (דה"א כ"ז, כה)

דומה שהמסר העולה מהשוואה זו הוא שיש יתרון לאהבתם של הדוד והרעיה על פני נכסי המלך. אהבתם העזה כמוות של הדוד והרעיה, שווה יותר מכל אוצרותיו של עֲזָמוֹת; הטיולים המשותפים של בני הזוג במרחבי הארץ עולים בערכם על כל עדריו ושדותיו הרבים של המלך; ריחה של הרעיה עדיף בהרבה מהנישואין (הפוליטיים)¹³ של בנותיו של שלמה.

ד

ישנו דמיון רב בין תיאור כלי המקדש שעשה שלמה, בייחוד הים, העמודים יכין ובוועז והפרוכת, לבין שני השירים בהם מתאר הדוד את גופה של הרעיה:

שיר השירים פרקים ד'-ז'	מלכים א פרק ז'
כַּחוֹט הַשָּׁנִי שִׁפְתֵיךָ וּמִדְּבָרֶיךָ נֶאֱוָה כְּפֶלַח הַרְמוֹן רִקְתָּךְ מִבְּעַד לְצַמְתָּךְ. כְּמַגְדֵּל דָּוִד צִנְאָרְךָ בְּנוֹי לְתַלְפִּיּוֹת אֶלֶף הַמְּגֹן תְּלוּי עֲלָיו כֹּל שְׁלֹטִי הַגְּבוּרִים. שְׁנֵי שְׁדֵיךָ כְּשְׁנֵי עֶפְרַיִם תְּאוֹמֵי צְבִיָּה הַרְוֵעִים בְּשׁוֹשָׁנִים (ד', ג-ה)	וַיִּצַר אֶת שְׁנֵי הָעַמּוּדִים נְחֹשֶׁת שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה אַמָּה קוֹמַת הָעַמּוּד הָאֶחָד וְחוֹט שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה אַמָּה יֹסֵב אֶת הָעַמּוּד הַשְּׁנַיִם... וְכִתְרַת עַל שְׁנֵי הָעַמּוּדִים גַּם מִמַּעַל מְלַעֲמַת הַבֶּטֶן אֲשֶׁר לְעֵבֶר שִׁבְכָה [הַשְּׂבִכָה קָרִי] וְהַרְמוֹנִים מְאֵתִים טָרִים סָבִיב עַל הַכִּתְרַת הַשְּׁנַיִת... וְעַל רֹאשׁ הָעַמּוּדִים מַעֲשֵׂה שׁוֹשָׁן... (טו-כב) ¹⁴

אבל מחולה עד מעבר לקמקם... אַחִינֹדָב בֶּן עֲדָא מַחְנִימָה (מל"א ד', יא-יד) - "לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב... שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך מה תחזו בשולמית כמחלת המחנים. מה יפו פעמיך בנגלים בת נדיב חמוקי ירכיך כמו תלאים מעשה ידי אמן" (שה"ש ו', יב-ז', ב).

13 תודה לאבי מורי על הצעה זה להסבר קווי הדמיון לבנות שלמה הנשואות לניצבים.

14 דמיון נוסף בין העמודים לבין דימוי הרעיה הוא המילה החריגה (בהקשר לעמודים) 'בטן', בצד השושנים: "וכתרת אשר על ראש העמודים מעשה שושן באולם ארבע אמות. וכתרת על שני העמודים גם ממעל"

שיר השירים פרקים ד'-ז'	מלכים א פרק ז'
לְחָזֵק בְּעָרוֹגַת הַבָּשָׂם מְגִדְלוֹת מְרַקְחִים שִׁפְתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נְטֹפּוֹת מוֹר עֵבֶר (ה', יג)	וַיַּעַשׂ אֶת הַיָּם... וַעֲבִיז טֶפֶח וּשְׁפָתוֹ כַּמַּעֲשֵׂה שִׁפְת כּוֹס פָּרַח שׁוֹשֵׁן אֲלָפִים בַּת יָכִיל (כג-כו)
רֹאשֶׁךְ עֲלֶיךָ כְּכַרְמֵל וְדֹלֶת רֹאשֶׁךְ כְּאַרְגָּמָן מְלֹךְ אָסוֹר בְּרִהְטִים (ז', ו) ¹⁵	וַיַּעַשׂ אֶת הַפְּרֹכֶת תַּכְלֵת וְאַרְגָּמָן וְכַרְמִיל וּבוֹץ וַיַּעַל עָלָיו כְּרוֹבָיִם (יד)

כמו כן, ישנם קווי דמיון בין תיאורה של הרעיה את הדוד לבין תיאור עושרו של שלמה במל"א פרק י'. קווי הדמיון הם במילים נדירות המופיעות בשני המקומות - פז/מופז, תרשיש, שן, וכן בשימוש במילים נפוצות יותר **ששילובם** בתוך טקסט קצר בשני המקומות - מלכים ושיר השירים - בולט בייחודו:

שיר השירים פרק ה'	מלכים א פרק י'
רֹאשׁוֹ כֶּתֶם פֶּז קִנְצוֹתָיו תִּלְתְּלִים שְׁחֹרוֹת כְּעוֹרֵב יָדָיו גְּלִילִי ¹⁶ זָהָב מִמְּלָאִים בַּתְּרִשִׁי מַעֲיוֹ עֶשֶׂת שֵׁן מַעְלַפֶּת סַפִּירִים. עֵינָיו כְּיוֹנִים עַל אֲפִיקֵי מַיִם רְחֻצוֹת בְּחֻלְבֵי יִשְׁבוֹת עַל מִילָאת. לְחָזֵק בְּעָרוֹגַת הַבָּשָׂם מְגִדְלוֹת מְרַקְחִים שִׁפְתוֹתָיו שׁוֹשְׁנִים נְטֹפּוֹת מוֹר עֵבֶר. שׁוֹקִיו עַמּוּדֵי שֵׁשׁ מִסְּדִים עַל אֲדָנֵי פֶז מְרָאֵהוּ כְּלָבָנוֹן בְּחוֹר כְּאַרְזִים (יא-טו)	וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כֶּסֶא שֵׁן גָּדוֹל וַיִּצְפֹּהוּ זָהָב מוֹפֵז. שֵׁשׁ מַעְלוֹת לְכֶסֶה וְרֹאשׁ עֶגְל לְכֶסֶה מֵאַחֲרָיו וַיִּדֹת מִזָּה וּמִזָּה אֶל מְקוֹם הַשִּׁבְת וּשְׁנַיִם אֲרִיֹת עַמּוּדִים אֲצֵל הַיְדוֹת... וַיִּגְדֵּל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִכָּל מְלָכֵי הָאָרֶץ לַעֲשֹׂר וּלְחַכְמָה. כִּי אֲנִי תְרִשִׁי לְמֶלֶךְ בָּיָם... וְכָל הָאָרֶץ מִבְּקָשִׁים אֶת פָּנָי שְׁלֹמֹה... וְהִמָּה מְבֹאִים אִישׁ מִנְּחָתוֹ כָּלִי כֶּסֶף וְכָלִי זָהָב וּשְׁלֹמֹה וְנִשְׁק וּבִשְׂמִים... וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוֹשָׁלַם כְּאַבְנִים וְאֶת הָאַרְזִים נָתַן כְּשִׁקְמִים אֲשֶׁר בְּשִׁפְלָה לָרֵב (ד-כז)

מלעמית הַבָּטָן אֲשֶׁר לְעֵבֶר שִׁבְכָה [הַשְּׁבָכָה קרי']... " (מל"א ז', כ), לעומת בטנה של הרעיה: "בַּטְנָה עֲרַמַת חֲטִיִּם סוּגָה בַּשׁוֹשְׁנִים" (שה"ש ז', ג).

15 פסוק זה מוסבר ע"י ברזלי כחלק מ'פסוקי שלמה': "החתמה 'מלך אסור ברהטים' אינה חלק מתיאור השולמית, אלא תוספת שבאה לבטא את הניגוד בינה לבין המלך. היא מחוללת, משוחררת וחופשיה, והוא למרבה האירוניה כבול (=אסור) לארמונו, לעיסוקיו ולתשמישיו" (ברזלי, עמ' 59). אפשר לטעון שפסוק זה אינו קשור לשלמה דווקא, שהרי הוא מתאר 'מלך' בלא ה"א הידיעה, בניגוד לשאר 'פסוקי שלמה' בשיר השירים, בהם הכינויים 'המלך/שלמה' רומזים לאישיות מסוימת. פסוק זה רומז אולי לכך שכל מלך - ואין זה משנה איזה מלך בדיוק - הוא מוגבל ו'אסור ברהטים', כחלק מהגדרת תפקידו וכובד עיסוקיו. אבל לאור קווי הדמיון שהוצגו בטבלה לפרוכת, נראה שגם כאן "מֶלֶךְ אָסוֹר בְּרִהְטִים" רומז דווקא לשלמה שהפרוכת שעשה לפני הדביר, נרמזת בספר מלכים ובספר דברי הימים בעזרת מילים המתקשרות לעשיית קשרים - רתוקות ושרשרות: "וַיִּצְף שְׁלֹמֹה אֶת הַבַּיִת מִפְּנִימָה זָהָב סָגוֹר וַיַּעֲבֵר בְּרִתִּיקוֹת [בְּרִתִּיקוֹת קרי] זָהָב לְפָנָי הַדְּבִיר וַיִּצְפֹּהוּ זָהָב" (מל"א ו', כא); "וַיַּעַשׂ שְׁרָשְׁרוֹת בְּדָבִיר וַיִּתֵּן עַל רֹאשׁ הָעַמּוּדִים וַיַּעַשׂ רְמוֹנִים מֵאֶה וַיִּתֵּן בְּשְׁרָשְׁרוֹת" (דה"ב ג', טז; להקבלה רתק/אסור השווי נחום ג', י - תהלים קמ"ט, ח).

16 המילה 'גלילים' מופיעה גם בתיאור הדלתות של שלמה (מל"א ו', לד-לה). לבד משני מקומות אלו, היא

גם כאן, דומה שהמסר העולה מהדמיון בין תיאור הדוד והרעיה לבין תיאור עושר שלמה, נועד להנגיד ביניהם ולהדגיש שבעיני הדוד והרעיה, העושר האמיתי נמצא בבן הזוג, והאהבה ביניהם, שווה יותר מאלפי זהב וכסף של המלך.¹⁷

סיכום

יואב ברזלי הציע שהזיקות בין תיאורי האהבה בשיר השירים לתיאור עושרו וחיי האישיים של שלמה, נועדו להראות על דרך הניגוד מהי האהבה הראויה ומהי איננה האהבה הראויה. במאמרנו מצאנו ביטוי לרעיון זה במקומות נוספים. הצגנו את הניגוד בין מערכת היחסים של דוד ואבישג, שיש בה קרבה אך לא אינטימיות, לבין הקרבה והאהבה בין הדוד והרעיה; הראינו כיצד 'יריעות שלמה' ובית הארזים רומזים לניגוד בין מערכת יחסים הקשורה לבית קבע, המיוצגת על ידי שלמה, לבין הדוד, המדומה לצבי או לעופר האילים המייצגים מערכת יחסים שלעולם אינה שוקטת ואינה נחה על השמרים, אלא תמיד שומרת על התקדמות ועל דינמיות; ולבסוף, ראינו כיצד האוהבים רואים זה בזה את חזות הכול ובעיניהם כל הונו של המלך אינו שווה לאהבה ביניהם.

מופיעה רק עוד פעם אחת, במגילת אסתר (אסתר א', ו).

17 ניתן להוסיף לקווי דמיון אלו את הדמיון לבית יער הלבנון: "שוקיו עמודי שש מִיִּסְדִּים על אֲדָנֵי פֶז מְרָאָהוּ כְּלִבְנוֹן בְּחֹר כְּאַרְזִים" (שה"ש ה', טו); "וַיִּבֶן אֶת בַּיִת יַעַר הַלְּבָנוֹן מֵאֶה אֶמְה אֶרְכֹּף וַחֲמִשִּׁים אֶמְה רָחֲבוּ וּשְׁלֹשִׁים אֶמְה קוֹמָתוֹ עַל אֶרְבֶּעָה טוּרֵי עַמּוּדֵי אֲרָזִים וְכִרְתוֹת אֲרָזִים עַל הָעַמּוּדִים... וּמִיִּסְדֵּי אֲבָנִים יְקָרוֹת אֲבָנִים גְּדֹלוֹת אֲבָנֵי עֶשֶׂר אַמּוֹת וְאַבְנֵי שְׁמֹנֶה אַמּוֹת" (ז', ב-י). כמו כן, כנגד השימוש היחידאי בשורש על"ה כדי לתאר את עיטור הבית בתמרים: "וַיַּעַל עָלָיו תַּמְרִים וְשִׁרְשְׁרוֹת" (דה"ב ג', ה), וכן תיאור אחיזת הבית בעצים: "וַיִּאֲחֶזֶ אֶת הַבַּיִת בְּעֵצֵי אֲרָזִים" (מל"א ו', י) מקביל להמשלת הרעיה לתמר, שהדוד מבקש לעלות בו ולאחוז בו: "אֶמְרָתִי אֶעֱלֶה בְּתַמָּר אַחְזָה בְּסִנְסִיּוֹ" (שה"ש ז', ט). כמו כן, כנגד בית המקדש, שיש בו רימונים (מל"א ז', יח), פרחים (מל"א ז', כו), ו"מְקַלְעַת פְּקָעִים וּפְטוּרֵי צִצִּים" (מל"א ו', יח), שהם, לפי הפירוש המקובל, פרחים (ראו רש"י על אתר), מתארת הרעיה את אהבתם הקשורה לבלוב הפרחים: "נְשִׁכְמִימָה לְכַרְמִים נְרָאָה אִם פְּרָחָה הִגְפָן פֶּתַח הַסְּמִדָּר הַנְּצוּ הַרְמוֹנִים שֶׁם אֶתָּן אֶת דְּבֵי לֶךְ" (שה"ש ז', יג).



תקצירים

המאמרים בעברית

חגי רוזנברג

פסח כ"קרבן ה'":

פרשת הפסח בספר במדבר (ט', א-יד) כעיצוב מחודש של קורבן הפסח

פרשת הפסח בספר במדבר מתארת ציווי וביצוע של קורבן הפסח במדבר, תלונת אנשים טמאים שאינם יכולים לעשות את הפסח, קבלת תלונתם וציווי על עשיית 'פסח שני' בארבעה עשר לחודש השני. מעקב מדוקדק אחר שלושת חלקי הפרשה מגלה כי קורבן הפסח בפרשה זו מעוצב בהדגשים שונים מקורבן הפסח בספר שמות. בעוד קורבן הפסח בספר שמות מציג את הפסח כקורבן הגנה והצלה, הרי שהפסח בספר במדבר מוצג כקורבן ברית בין עם ישראל לאלוהים, זאת באמצעות טשטוש הקשר הישיר בין יציאת מצרים לקורבן הפסח, הדגשת הפסח כקורבן ברית וחידוש עונש הכרת לנמנע במזיד מעשיית הפסח. בחינת תיעודי עשיית הפסחים במקרא מגלה כי גם בהם מושם דגש על משמעות זו: הפסחים מתוארים כקורבנות ברית שנעשו בהקשרים של חידוש הברית. כך הדבר בפסח גלגל, פסח חזקיהו, פסח יאשיהו ופסח שבי הגולה.

צבי ארליך

ממבחן הקטורת למבחן המטות - גלגולו של מבחן הכהונה

קרח הוביל מאבק על תפקיד הכהונה ומאבק המערער על הנהגת משה. כנגד הערעור על מנהיגותו קבע משה את מבחן הבליעה שהתקיים בהתאם לדבריו, וסילק את הערעור. הטענה המרכזית במאמר היא שמבחן הקטורת שהציע משה לבחינת תפקיד הכהונה עבר גלגולים שונים הן בתכנונו והן בביצועו. בתכנונו הוא מוצג בכתוב פעמיים משום שמסיבה שנתבארה במאמר משה שינה את פרטי המבחן. הכתובים מורים על כך שגם הקיום המעשי של המבחן לא התרחש כמתוכנן הן מבחינת המועד שנקבע והן מבחינת השותפים שהוזמנו לו. שינויים אלה גררו את העם להתלונן ולהינגף. המאמר מראה שמבחן המטות, המיותר לכאורה, לאחר מבחן הקטורת, מעוצב בכתוב בתבנית מבחן הקטורת כדי להורות שהדרך לסילוק המחלוקת על הכהונה אינה במבחן כהונה לאהרן ולמתמודדים מולו, כפי שהציע משה, אלא במבחן למשה עצמו שיראה שהוא ממנה לתפקידים על פי ה'. לאורך הפרשה יש רמזים שונים לכך שהמחלוקת בעניין הכהונה לא תסור כל עוד משה עצמו לא יעמוד למבחן כפי שהעמיד את עצמו במבחן הבליעה במאבק על עצם מנהיגותו.

חזי כהן

הנהגת שמואל במלחמת אבן העזר (שמ"א ז') - פרדיגמה של תשובה

כבר לימדונו חז"ל שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד ומכאן שעל הלומד לנסות לאפיין את דרכו של כל נביא ונביא. מאמרנו יעסוק בניתוח תהליך התשובה שהוביל שמואל הנביא אשר הביא לבסוף לניצחון ישראל על הפלשתים (שמ"א ז'). שמואל מוביל תהליך רב-שלבי המביא לתיקון פנימי ועמוק. במקביל הוא מארגן טקס רב רושם במצפה וזאת מתוך הבנה שלצד התהליך יש ערך גם באירועים דרמטיים ומרגשים שיעמיקו את השינוי בקרב העם. בשיאו של האירוע הוא אף מחריש וזאת על מנת לאפשר לעם להכריע מהי דרכו ומתוך כך להגיע לתשובה עצמית ומלאה. המאמר כולל ניתוח ספרותי של הסיפור על דרך הקריאה הצמודה תוך הקבלתו למלחמה הקודמת באבן העזר (שמ"א ד') שבה כשל עם ישראל. דרכו הנבואית של שמואל ניכרת לאור ההבדלים בינו לבין אליהו הנביא שנהג במידת הדין ושאף לשינוי דרמטי ומיידי במעמד הר הכרמל (מל"א י"ח) - מהלך שלא צלח שכן העם שב במהרה לחטוא. בחתימת המאמר נראה את דרכו של שמואל לשלב אירועי שיא לצד מהלך קבוע בבחינת תמידים כסדרם, ונעמוד על זיקתו לדרכם של אביו ואמו בעבודת ה'.

עדינה שטרנברג

"ובדברך עשיתי" - סיפורי אליהו ואלישע

המאמר סוקר את שתי הגישות המרכזיות להבנת סיפורי אליהו, ובעקבותם - סיפורי אלישע. הראשונה, המוכרת יותר, היא שאליהו פעל על דעת עצמו, שלא בהתאמה לרצון ה', כאשר הבחירה באלישע באה להחליף את הנהגת אליהו. השנייה, המוכרת פחות, שאליהו הוא שליח ה' הנאמן, הפועל לפי דברו, ואלישע בא להמשיך ולשכלל את הנהגה הזאת. המאמר בוחן את המקורות השונים המסייעים ותומכים בכל שיטה, ומפתח ומבסס את הגישה השנייה, תוך התייחסות למסר של הסיפור שעולה מתוך הגישה הזאת.

יונתן גרוסמן

"וַיִּבְרַד בְּרִדַת הַיַּעַר": משחקי לשון וישעיהו ל"ב

משמעות הפסוק "וַיִּבְרַד בְּרִדַת הַיַּעַר" שבישעיהו ל"ב הטרידה פרשנים רבים לאורך כל הדורות. מאמר זה בוחן את האפשרויות השונות שהוצעו ביחס לפסוק זה, ועומד על הקשיים שמלווים אותן. לשם העלאת אלטרנטיבה פרשנית, נזכרים תחילה משחקי לשון רבים ששילב הנביא בנבואה זו, ועל רקע זה, עולה האפשרות שגם בשם העצם 'היער' לא מתכוון הנביא רק לחורשת

עצים, אלא גם, ובעיקר, לתיאור הרוח שעתידה להישפך ארצה, כמתואר בתחילת נבואה זו: "עַד יַעֲרָה עֲלֵינוּ רוּחַ מְמָרוֹם" (ישעיהו ל"ב, טו). בכך מתגלה שבתיאור 'היער היורד', חוזר הנביא ורומז לרוח שעתידה לרדת ממרום.

המאמרים באנגלית

שמעון מגיד

נדב ואביהוא ופסח שני

מאמר זה בוחן את התיאוריה, שהועלתה לראשונה על ידי ר' עקיבא, לפיה יש לזהות את ה"אנשים" האלמונים שפנו למשה וביקשו הזדמנות שנייה לקיים מצוות קרבן פסח (במדבר ט'), כמישאל ואלצפן, בני דודיהם של נדב ואביהוא. תימוכין לתיאוריה זו ניתן לקבל ממספר נקודות טקסטואליות, כולל הכרונולוגיה של אירועי המפתח: אם נדב ואביהוא מתו בשמיני בניסן, אז מישאל ואלצפן שהובילו את גופותיהם, לא היו זכאים להשתתף בקורבן הפסח שבוע לאחר מכן – וזו בדיוק הטענה שהציבו 'האנשים הטמאים' בפרשת פסח השני. לאחר מכן, המאמר בוחן גם את השלכות הזיהוי הזה בעזרת מקבילות טקסטואליות לכמה פרשיות, ביניהן ניתן לציין את ההקבלות בין חנוכת המשכן לחוקת פרה אדומה; בין חנוכת המשכן לפסח מצרים; בין מיתת נדב ואביהוא למכת בכורות; ובין תגובת אהרן למות נדב ואביהוא, לעומת תגובת מישאל ואלצפן, המבקשים, לכאורה, הזדמנות להקריב את קורבן פסח. השוואה אחרונה זו עשויה להוות מודל לתגובה לטרגדיה מנקודת מבט דתית הרלוונטית במיוחד לתקופה הנוכחית.

שלום כרמי

השיבה אל הארץ: נחמיה ט' ורמב"ן

שני נושאים במאמר: 1. עיון בהסברו של רמב"ן להבטחות ירושת הארץ לאברהם החוזרות ונשנות בבראשית, פרקים ט"ו ו"ז; 2. עיון בכמה שאלות העולות בהבנת תפילת הלויים בנחמיה ט', בעיקר השימוש הנרחב יותר בבראשית ט"ו מאשר בבראשית י"ז והיעדר ההתייחסות לגלות בבל. אנו מציעים פשר רלוונטי אפשרי בעניין זה לשיטת רמב"ן וכן מקשרים את הצעתנו לכמה נקודות שנדונו במחקר בזמן האחרון.

ליסה פרדמן

מוטיב הפיתוי לנצרות בפירוש רש"י למשלי

פירוש רש"י למשלי כולל יותר מחמישים וחמש אמירות פולמוסיות גלויות נגד הנצרות, ובקרב אמירות אלו, המוטיב השכיח ביותר הוא הפיתוי והסתה לנצרות. מוטיב זה מוזכר ביותר מחמישה עשר פירושים, שרובם פירושים מקוריים של רש"י. הוא מרבה לכנות את המסיתים 'מינים', והופעתו של השורש 'מין' שתיים עשרה פעמים בפירושו לספר זה, שווה למספר אזכוריו של אותו השורש בפירושי רש"י לכל שאר ספרי התנ"ך גם יחד. הידברות וויכוחים סביב הפירוש הנכון של התנ"ך לא היו נדירים בתקופתו של רש"י, ולעיתים הנוצרים הם אלו שיזמו הידברות זו. רש"י נהג להזהיר יהודים שלא ליזום דיונים כאלו. שכיחותם, מקוריותם ולשונם הגלויה של פירושי רש"י בנושא 'פיתוי והסתה' חושפים את חששותיו העמוקים מפני ההסתה של המטיפים הנוצריים ומודעותו להשפעתה ההרסנית על הקהילה היהודית בצפון צרפת באותה העת.

איתמר רוזנצוויג

הפסוק המקראי כמקור להלכה בפסיקתו הנורמטיבית של רמב"ן

התלמוד הבבלי הוא המקור הסמכותי ללא תחרות של המשפט העברי. ואף על פי כן, חוקרים בני זמננו חולקים לגבי המידה שבה הסתמכו הראשונים על הבנתם ופרשנותם הישירה בתורה שבכתב כדי להסיק מסקנות הלכתיות, ללא תיווך התלמוד. במאמר זה אני טוען שרמב"ן פונה לפרשנותו הישירה בתורה שבכתב כדי להסיק מסקנות הלכתיות. המאמר מציג למעלה מעשר דוגמאות לתופעה זו מתוך חידושי הרמב"ן לתלמוד, פירושו לתורה, תשובותיו, וקונטרסיו ההלכתיים. המאמר גם חוקר את הנחת היסוד התיאולוגית שעומדת בבסיס גישת הרמב"ן לתורה שבכתב כמקור מתמשך להלכה.