

אליהו בהר חורב עיונים במלכים א', פרק י"ט*

לפרק י"ט במלכים א ישנה חשיבות מיוחדת בין 'פרקי אליהו' הסובבים אותו. עיקרו של פרקנו הוא בבירור הנוקב הנערך בו בין הנביא ובין משלחו, במה שנוגע למדיניות הראויה כלפי עם ישראל בשעת ירידתו. תחילתו של הבירור הזה נעוצה כבר בפרקים הקודמים (י"ז-י"ח) שפרקנו הוא המשכם הרצוף, אלא ששם הדברים פחות ניכרים ומפורשים. העיון בפרק י"ט עשוי להבהיר רטרוספקטיבית את משמעותו של המסופר לפניו.

בפרקנו מצוי גם שורשם של כמה מן האירועים שמסופר עליהם בהמשך, הן אלו שאליהו עומד במרכזם הן כמה מסיפורי אלישע. כאן מתואר מפגשם הראשון של אליהו ואלישע, והיחס בין שני האישים השונים הללו מסתמן בבירורי כאן גם עולים לראשונה שמותיהם של חזאל מלך ארם ויהוא מלך ישראל והמעשים שהם עתידים לעשות. מחמת כל זאת ישנה חשיבות מיוחדת להבהרת המסופר בפרקנו, ואת זאת ננסה לעשות בעיונים הבאים.¹

* סדר העיונים: א. מבנה הסיפור; ב. איומה של איזבל; ג. ההליכה לבאר שבע ולמדברה; ד. "אליהו, שהוא גוזר והקב"ה מקיים... איך הוא פחד מאיזבל?"; ה. ההתגלות הכפולה של מלאך ה'; ו. להר חורב; ז. אליהו בעקבות משה; ח. "והשמיע בסיני תוכחות ובחורב משפטי נקם" - דו-שיח ראשון; ט. ההתגלות; י. "ויבקשו את נפשי לקחתה ד; יא. השליחות; יב. "אי אפשי בנבואתך"; יג. דרכו של אליהו ודרך ה' (סיכום ביניים); יד. מדוע לא מילא אליהו את שליחותו? עיונים אלו מצטרפים אל העיונים בפרשת נבות - מלכ"א, כ"א (מגדים י, שבט תש"ן, עמ' 55-91) ואל העיונים במלכ"א, כ' - 'המלחמות הראשונות בין אחאב ובן הדד' (מגדים טז, אדר ב' תשנ"ב, עמ' 100-55).

בציטוט דברי המפרשים שילבנו לפעמים הסברים או השלמות לשם הבהרה. השלמות אלו באות בסוגריים מרובעים.

¹ בעיונינו הלכנו בעקבות מדרשי חז"ל לפרקנו, המפוזרים בכמה מקומות, ובעקבות דברי המפרשים שפיתחו את הגישה המסתמנת במדרשים הללו.

התפיסה המוצגת בעיונים דומה ביסודה לזו של ר' יהושע בן נון בספרו יונה בן אמיתי ואליהו (ירושלים, תשל"ז), פרק שמיני - 'עד הר האלהים חורב', עמ' 131-142. לנגד עיני עמד מאמרו של פרופ' י' זקוביץ, 'קול דממה דקה - צורה ותוכן במלכ"א י"ט' (תרביץ נא, תשמ"ב, עמ' 329-346). למעט פרטים אחדים במאמר זה שאיני מסכים עמם, מקובלת עלי תפיסתו את פרקנו. החידוש המרכזי במאמרו הובא בשמו ובלשונו בעיון יא.

א. מבנה הסיפור

מתחילת פרקנו ועד לסיומו, עורך אליהו מסע ארוך, הלוך ושוב, שבו נסגר מעגל גאוגרפי כמעט שלם. יציאתו היא מן העיר יזרעאל, במערבו של עמק יזרעאל (שם הוא מצוי בסיומו של פרק י"ח). דרך העיר באר שבע הוא יוצא לעומק מדבר סיני, ומגיע אל תכלית מסעו ואל קצהו - הר חורב. משם הוא שב על עקבותיו, ומגיע בסוף הפרק אל אבל מחולה, עירו של אלישע, בדרום מזרחו של עמק בית שאן.

בהר חורב מתרחשת רוב עלילת הסיפור - פסוקים ח-יח - וההתרחשות שם היא גם בלבו של הסיפור. אולם לב לבו של הסיפור הוא ההתגלות בהר חורב בפסוקים יא-יב. התגלות זו מצויה במוקד הסיפור - עשרה פסוקים לפני (א-י) ותשעה לאחר (יג-כא), והיא משמשת לו ציר מרכזי: האירועים השונים יוצרים מבנה סימטרי סביב ההתגלות²:

יצאתו של אליהו מיזרעאל למדבר להתבודד בו, ובקצה היישוב "וינח את נערו".	א-ד	א ₁	}
התגלות המלאך המצווה על אליהו לאכול ולהתכונן "כי רב ממך הדרך" להר חורב.	ה-ח	ב ₁	
דבר ה' אליו במערה "מה לך פה אליהו" ותשובתו: "קנא קנאתי... ויבקשו את נפשי לקחתי".	ט-י	ג ₁	
הרוח, הרעש והאש, ולאחריהם: קול דממה דקה.	יא-יב	ד	
דבר ה' אליו בפתח המערה: "מה לך פה אליהו" ותשובתו: "קנא קנאתי... ויבקשו את נפשי לקחתי".	יג-יד	ג ₂	
דבר ה' המצווה על אליהו "לך שוב לדרכך" מהר חורב בחזרה לארץ ישראל.	טו-יח	ב ₂	
חזרתו של אליהו מן המדבר לאבל מחולה, והצטרפות אלישע אליו שם כמשרתו.	יט-כא	א ₂	

מובן כי מבנה זה של הסיפור הבנוי סביב ההתגלות בפסוקים יא-יב, מעיד על חשיבותה הרבה של התגלות זו. והרי סגנונה ותוכנה כאחת, מעידים על השגב והרוממות שבה, ועל היותה תכלית כל מה שלפניה וסיבת כל מה שאחריה.

ההקבלות בין אותם חלקי הסיפור הניצבים זה לעומת זה במבנה הסימטרי (א₁) לעומת (א₂) (וכו') נושאות אופי מגוון: החל מהקבלה גמורה ומילולית בין ג₁ ל-ג₂ (שאלת ה' את אליהו במערה "מה לך פה" ותשובתו), דרך הקבלה עניינית בין ב₁ ל-ב₂ (צו מאת ה' או מלאכו לאליהו לצאת לדרכך) שהיא הקבלה ניגודית מן הבחינה הגאוגרפית (ב₁ - דרומה, להר חורב; ב₂ צפונה, מהר חורב חזרה לארץ ישראל), ועד להקבלה ניגודית גמורה בין א₁

² מבנה של סיפור סביב ציר מרכזי מצוי במרכזה של היחידה הספרותית, כמו בפרקנו, אופייני להרבה סיפורים או חלקי סיפורים במקרא. בדרך כלל ניתן גם להצביע על כך שהסיפור בנוי במבנה סימטרי סביב הציר המרכזי, אולם לא תמיד מבנה זה הוא כה מושלם בהקבלותיו כמו בפרקנו. אף בפרקי אליהו ואלישע מצוי מבנה זה כמה פעמים.

ל-א², הן מן הבחינה הגאוגרפית והן מבחינת אופי המעשים שעושה אליהו (פרישתו מן היישוב למדבר והנחת נערו בבאר שבע, לעומת שיבתו מן המדבר למקום יישוב ונטילת נער אחר - אלישע - אשר ישרת אותו).

חשיבות רבה ישנה לחשיפת מבנה הסיפור וההקבלות שבין חלקיו השונים. מתבררות אחדותו הראשונית של הסיפור ושלמותו³, ואף משמעותו מתבהרת אגב כך. ההקבלה בין א¹ לא² מגלה את המשמעות הצפונה בתמונה האחרונה של פרקנו (פס' יט-כא). דבר זה יידון בעיון יד תוך הסתמכות על המבנה שתיארנו כאן.

ב. איומה של איזבל

סיפורו של אחאב לאיזבל אשתו "את כל אשר עשה אליהו" הוא נקודת המוצא של סיפורנו, ובה בעת הוא מהווה חוליית קשר בין סיפורנו לסוף הסיפור הקודם. דמותו של אחאב ומניעיו בספרו זאת לאיזבל אשתו לא יידונו עוד בסיפורנו, ועל כן נעבור לתוצאת דבריו אלו של אחאב:

ב וַתִּשְׁלַח אִיזָבֵל מַלְאָךְ אֶל אֱלִיהוּ לֵאמֹר:

כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵפוּן

כִּי כָעַת מָחָר אֲשִׁים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אֶחָד מֵהֶם.

מדוע דחתה איזבל את ביצוע גזר דינו של אליהו ביממה ('קעת מחר'), ומדוע היא מודיעה לו על כך מראש? הרי בכך אפשרה את בריחתו!

במדרש שמואל (פרשה כב) משווה ר' יהודה ברבי סימון מעשה זה של איזבל למעשה דומה במקצת של שאול, אשר לא איים על דוד ולא הודיע לו מראש על תכניתו להרגו:

שמ"א, י"ט, יא וַיִּשְׁלַח שָׁאוּל מַלְאָכִים אֶל בֵּית דָּוִד לְשַׁמְרוֹ וְלִהְמִיתוֹ בַּבֶּקֶר.

מתוך גנותו של שאול, בא ר' יהודה בר סימון לשבח את איזבל:

זהו שאמר הכתוב "יען הִמְנַכֵּם מן הגוים אשר סביבותיכם... וכמשפטי הגוים אשר סביבותיכם לא עשיתם..." (יחזקאל, ה', ז). רבי יהודה ברבי סימון אמר: אפילו כרעים [- שבגויים לא עשיתם. איזבל בת כומרים היא, משלחת ואומרת לאליהו: 'קעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם' ופותחת לו פתח שיברח. והכא 'וישלח שאול מלאכים' וגומר. הווי: אפילו כרעים לא עשיתם.

³ אי ההכרה של מבנה הסיפור ובנוסף לגורמים אחרים, הביא מבקרים אחדים לתלוש איברים שונים מן הסיפור החי. טענות קלושות שטענו הביאו אותם להוצאת קטעים מתוך הסיפור, מבלי לחוש בפגיעה החמורה שנפגע מכך המבנה ההרמוני הברור של סיפורנו. כך עוקר ווירטווין (דבריו מובאים במאמרו של זקוביץ (לעיל, הערה ז), עמ' 339 הערה 20) את לב לבו של הסיפור, פסוקים יא-יב (ולאחר עקירת הלב אין עוד משמעות לעובדה שהוא תולש איברים נוספים). וולהאוזן (דבריו אצל זקוביץ, עמ' 335, הערה 11) עקר את פסוקים ט-י מסיפורנו ('מה לך פה' - "קנא קנאתי") בטענה שהם הכפלה של פסוקים יג-יד. זקוביץ עצמו (עמ' 330) בעקבות שטאם (שם הערות 1-2) עוקר את פסוקים יט-כא (פגישת אליהו ואלישע). כל אלו מחבלים אנושות ברקמת הסיפור, מתוך חוסר רגישות ספרותית-אסתטית. זאת, בנוסף להסתייגויות עקרוניות אחרות שיש להסתייג מדרכם.

את נפשך כנפש אחד מהם **ופותחת לו פתח שיברח**. והכא 'וישלח שאול מלאכים' וגומר.
הווי: אפילו כרעים לא עשיתם.

הסבר זה למניעיה של איזבל, שהיא מעוניינת 'לפתוח לאליהו פתח שיברח', קשה לראות בו הסבר ההולם את פשוטו של מקרא: הרי איזבל מצרפת לאימה על אליהו שבועה באלוהיה: "כה יעשון אלהים וכה יוספו"; ואם כוונתה לאפשר לאליהו לברוח, הרי היא עושה את שבועתה זו פלסטר.

הסבר אפשרי למעשיה של איזבל נוכל ללמוד מפרשת כרם נבות בפרק כ"א. שאלה קצת דומה לשאלתנו כאן, מתעוררת ביחס למזימה המסובכת שרקמה שם איזבל סביב נבות, להמיתו במשפט שקר מבויס בשיתוף פעולה נסתר של זקני עירו. כך שואל שם רד"ק (לפסוק י):

יש לשאול: כיוון שהשרים והסגנים ידעו הדבר כי שקר היה, למה היו צריכין לכל זה?
יהרגוהו במצוות איזבל בלא עדות ובלא דבר!

התשובה: כי זקני העיר והשרים היו מעטין וידם היה במעל עם איזבל. כי אילו רצו הזקנים לגלות הדבר לעם, לא היו מניחין להרגו בחינם, כל שכן הקרובים שהיו לנבות בעיר. **ואילו רצתה איזבל להרגו בלא משפט, לא היה כוח בידה**, כי אף לגזול הכרם לא היה לה כוח. כי אחאב ואיזבל, אף על פי שהיו רשעים, היו לשמים, לעבוד עבודה זרה. **אבל אם היו הורגין וגוזלין שלא במשפט, היו ישראל מורדין בו**, כי לא היו מניחין מלך עליהם אם לא יעמיד ארץ במשפט... לפיכך ביקשה איזבל עלילה שיהרג נבות במשפט...

גם בפרקנו נוכל לענות, בעקבות דברי רד"ק הללו, כי איזבל הייתה חייבת 'לארגן' את המתתו של אליהו בדרך חוקית: ב'משפט צדק' ומתוך סעיפי אישום גלויים. איזבל מודעת למגבלות כוחה: אין היא מסוגלת להרוג את אליהו במעשה עריצות מלכותי ובשרירות לב. רבים בעם יתקוממו כנגדה על מעשה זה. לפיכך היא חייבת להיערך לקראת הריגת אליהו בדרך 'חוקית' שיש בה כדי להדוף את טענות התומכים באליהו. לשם כך היא זקוקה לשיתוף פעולה מצד אחאב בעלה ומצד רשויות המשפט, והשגת דבר זה כרוכה בפרק זמן כל שהוא⁴.

זהו אפוא טעם הדחייה וזהו גם טעם השליחות. כלומר: איזבל מבטאת בכך את כוונתה כי לא במחתרת תבוא כנגד אליהו ולא שליחי סתר שלה הם שיהרגוהו, אלא נגד השמש הוא יומת, במשפט רשמי וגלוי. היא חפצה שמותו של אליהו יהיה מידה כנגד מידה על שהרג את נביאי הבעל 'שלה'. זאת היא מביעה בפירוש: "אשים את **נפשך כנפש** אחד מהם" - מה הם הומתו על ידו בגלוי, אף אליהו ייהרג כן. כיוון שכך הדבר, שממלכת ישראל, על ממסדה המשפטי והמשטרתי, היא העומדת כביכול כנגד אליהו, אין איזבל חוששת כל כך מברירתו. אפשר גם שאיזבל דאגה לשמירה באזור שהייתו של אליהו.

⁴ מעין דברים אלו כתב מלבי"ם (תוך שהוא תולה את פירושו בשיטתו כי אחאב הצדיק את מעשי אליהו בפני איזבל): "ראתה כי לב אחאב נוטה אל אליהו ומצדיקו, ולא ערב לבה להורגו תכף, וחשבה כי בלילה תהפוך לב אחאב לשוב אל רשעו". אף אם נבאר את מגמת אחאב בסיפורו לאיזבל שלא כמלבי"ם, עדיין הכנת המשפט לאליהו (בגיבוי אחאב) וניהול המשפט עצמו מצריכים זמן.

אלא שכידוע לא הועילו לה לאיזבל כל תכניותיה, ואליהו חמק מפניה :
וַיֵּרָא וַיִּקְסם וַיִּלְךְ אֶל נַפְשׁוֹ...

ג

שאלות לעיון ולהעמקה

1. השווה את שבועת איזבל (ב) "כה יעשון אלהים וכה יספון" ואת זו של בן-הדד בפרק הבא (כ', י) "כה יעשון לי אלהים וכה יספו..." לשבועת שאול בשמו"א, י"ד, מד: "כה יעשה אלהים וכה יוסף..." מהו ההבדל בין שתי לשונות השבועה הראשונות לזו השלישית, וממה הוא נובע? (התשובה מצויה בדברי רלב"ג.)
2. עיין בסיפור שהשווה לסיפורנו במדרש שמואל - ניסיון ההתנקשות של שאול בדוד (שמו"א, י"ט, יא-יח) ומצא תקדים להשערה ששיערנו בסוף העיון, כי איזבל הפקידה שומרים על אזור שהייתו של אליהו ביזרעאל, ובכל זאת הצליח אליהו לחמוק מן העיר.
3. כיצד ניתן לבאר את ההבדל בין התנהגותו של שאול לזו של איזבל (זו שציין המדרש) שלא על דרך מדרש שמואל?

ג. ההליכה לבאר שבע ולמדברה

וַיֵּרָא וַיִּקְסם וַיִּלְךְ אֶל נַפְשׁוֹ

ג

וַיָּבֹא בְּאֵר שָׁבַע אֲשֶׁר לַיהוּדָה וַיִּנַּח אֶת נַעֲרוֹ שָׁם.

וְהוּא הֵלֵךְ בַּמְדְּבָר דֶּרֶךְ יוֹם

ד

וַיָּבֹא וַיֹּשֶׁב תַּחַת רִתֵּם אַחַת [אַחַד קרי] וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לְמוֹת

וַיֹּאמֶר: רַב, עֲתָה הִ' קַח נַפְשִׁי, כִּי לֹא טוֹב אֲנִי מֵאֲבֹתַי.

וַיִּשְׁכַּב וַיִּישָׁן תַּחַת רִתֵּם אַחַד...

ה

אליהו אינו מתמהמה (ג) "וירא ויקסם וילך אל נפשו". סמיכותם של שלושה פעלים ברציפות מעידה על פעלתנות נמרצת מצדו. "וירא"⁵ - פירושו שאליהו הפעיל שיקול דעת והסיק מסקנה: "ויקסם וילך".
מה פירוש "וילך אל נפשו"? רד"ק: 'הלך ונמלט אל נפשו'. רלב"ג: 'הלך למלט את נפשו'. מדוע הלך אליהו לבאר שבע דווקא? נדמה שהפסוק עצמו רומז לסיבה: "אשר ליהודה". וכך פירש זאת רד"ק:
כלומר יצא לו מתחת רשות אחאב ומארצו והלך לו אל ארץ יהודה מפחדו מאיזבל.

אולם המשך פעילותו של אליהו אינו מתיישב עם האמור עד כאן, שמגמת פניו של אליהו אינה אלא לברוח מפני איזבל לשם הצלת נפשו: מדוע משאיר אליהו את נערו בבאר שבע ויוצא למדבר דרך יום, כנראה ללא אוכל וללא מים? מהי מגמת פניו בהליכה זו?

⁵ כך הוא בספרים שלנו. אולם בכמה כתבי-יד עבריים, וכך גם בתרגומים העתיקים מלבד הארמי, הקריאה היא "וירא". רד"ק, שאינו מכיר גרסה זו, מתקשה: "והמפרשים וירא כמו וירא לא ידעתי למה, כי לא ייתכן מדרך הדקדוק, וגם יונתן תרגם 'וחזא'".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בפסוק ד נאמר: **"ויבא וישב תחת רתם אחד"** ובצדק מתקשה מלבי"ם: מילת 'ויבא' לא יצדק, רק אם בא אל מחוץ החפץ, לא הנווד במדבר.

אם כן, ההתבודדות בלב המדבר תחת רותם אחד - היא מגמתו של אליהו. אולם לשם מה? על כך עונה המשך הפסוק:
**וַיִּשְׂאֵל אֶת נַפְשׁוֹ לְמוֹת
וַיֹּאמֶר: רַב, עֲתָה ה' קָח נַפְשִׁי, כִּי לֹא טוֹב אֲנִי מֵאֲבֹתַי.**

זוהי אפוא תכלית הליכתו אל נפשו, למדבר באר שבע: לבקש את מותו. דבר זה אינו מתיישב בנקל עם מגמת הבריחה שייחסנו עד עתה לפעילותו של אליהו בפסוקים אלו. הנמלט על נפשו, הרי נפשו יקרה לו, והוא פועל לשם הצלתה. כיצד אפוא תתיישב פעילות נמרצת לשם הצלת הנפש עם פעילות סותרת של יציאה למדבר לבד, ללא אפשרות קיום ולשם שאילת הנפש למוות ובקשה מפורשת על כך מאת אדון הנפשות? הבה נבחן את תשובותיהם של שני פרשנים לשאלה זו. הראשון - פשטן מובהק (ודבריו מייצגים פרשנים נוספים ההולכים בדרך זו), והשני - פרשן הנוטה לדרך הדרש. כך עונה רד"ק לשאלותינו (פסוק ד):

הוא הלך במדבר - אפילו בארץ יהודה לא בטח, כי ירא שמה תשלח איזבל להרגו שם, ויצא מן היישוב והלך לו במדבר, במקום שלא ימצא מחיה וימות, כי בחר מותו מחייו או **ייראה אליו דבר ה' מה יעשה.**

ויאמר: רב - כלומר רב לי עוד בעולם הזה ואני **בו בסכנה כל יום ויום.**

לא רחוק ממנו רלב"ג:

בחר ללכת במדבר כדי שלא יראהו איש שיוכל להגיד זה לאיזבל.
וישאל את נפשו למוות - הנה **מחוזק הרעב** היה בוחר במוות.

הוזה אומר: לדעתם של פרשנים אלו ההתחלפות בין בריחתו הנמרצת של אליהו לשם הצלת נפשו, לבין ייאושו ובקשתו את המוות, נובעת מחוסר התוחלת שבבריחתו, מן הסכנה המתמדת שאין להימלט ממנה, או מן הרעב המאיים על חייו במקום היחיד שבו אין חשש שייתפס. רד"ק אף מוסיף אלטרנטיבה חיובית לבקשת המוות של אליהו, ובכך הוא מצמצם את המתח והניגוד בין שני הלכי הנפש של אליהו - מה שאנו מתקשים בו. רד"ק הוסיף (מה שאינו נאמר בכתוב, אף לא ברמז) **"כי בחר מותו מחייו או ייראה אליו דבר ה' מה יעשה"**.

נדמה, כי המעבר של אליהו למצב הנפש של שאילת נפשו למוות, מהיר מדי: זה עתה החל בבריחתו, וכבר הוא מתלונן על כך שהוא בסכנה **יום יום** (רד"ק) וכבר עתה **מחוזק הרעב** (רלב"ג) הוא מבקש למוות? הבה נמשיך לראות כיצד יתפרש סיפורנו לפי הרד"ק. נראה כי הועיל 'איומו' של אליהו המבקש את נפשו למוות, ומלאך נשלח אליו להחיותו

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

במדבר בעוגת רצפים ובמים. נס זה מזכיר לנו את נסי המזון שנתרחשו לו לאליהו בהיסתרו מפני אחאב (בפרק י"ז). אולם מדוע לא חסך ה' מאליהו את השלב הקשה שבו שאל נפשו למות? הרי בנחל כרית ובצרפת אשר לצידון דאג ה' **מראש** להגנתו של נביאו ולמחייטו, ומדוע עתה הוא נותן לו להתענות תחילה?

החל בפסוקים ז-ח, שבהם מתוארת הליכתו של אליהו להר חורב, מתעוררת השאלה: מהו פשרה של הליכה זו וכיצד היא מתקשרת לבריחתו של אליהו מפני איזבל ולמצוקתו שנתגלתה בהמשכה? שאלה זו שואל ה' את אליהו כדי להיכנס עמו בדברים (ט): "מה לך פה אליהו?" אליהו אינו מחדש בתשובתו דבר. לפי פירוש רד"ק הוא מגולל את הנסיבות לבריחתו:

קנא קנאתי הקנאה שקינאתי לשם ה' והרגתי נביאי הבעל... אותה הקנאה גרמה לי לצאת ממקומי לברוח מפני איזבל ולבוא פה.

אלא שדברים אלו תמוהים: שאלת ה' 'מה לך פה אליהו', אף שהיא כדי להיכנס עם אליהו בדברים, צריכה להישאל כלפי ה' השואל: מדוע הביא ה' את אליהו להר חורב? הרי לא ביזמתו הגיע אליהו לשם, אלא בהנחיה אלוהית, כדברי רד"ק בפסוק ז: והוא לא היה יודע אנה ילך, אלא שהיה הולך לתומו ארבעים יום וארבעים לילה, עד הר חורב, ונתיישר לו הדרך שם כמו לארון, שאמר "וישרנה הפרות בדרך" וגו' (שמו"א, ו', יב).

ויותר מכך תמוהה תשובת אליהו: וכי סבר שעליו לספר את העובדות הידועות זה מכבר, שקדמו להגעתו להר חורב? על כל פנים, דו שיח זה בין ה' לאליהו מתפרש כמבוא להמשך, להתגלות ה' בפסוקים יא-יב. אולם התגלות זו עצמה, מה טעמה? כך שואל רד"ק (לפסוק יג):

ויש לשאול: **מה היה כל זה העניין**, ולא אמר לו מה יעשה עד שהביאו אל הר חורב [] - כלומר: לא הודיעו על כך מראש] והראה לו כל זה הכבוד?

נדמה כי תשובתו תפתיענו:

והנראה בעיני, כי כל זה היה גמול המעשה הטוב שעשה בהר הכרמל וקידש שם ה' בתוך בני ישראל, והחזירם למוטב עד שאמרו כולם "ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים", והרג נביאי הבעל, גמלו האל בצדקו והביאו אל מקום הכבוד, עם פלא גדול שעשה עמו בדרך [] - הליכתו ארבעים יום בלא אכילה ושתיה, והראה לו כל הכבוד הזה.

עיקר גמולו הטוב של אליהו על מעשיו בפרק הקודם, אינו בנס ההליכה ארבעים יום בלא אכילה ושתיה, וגם לא בעצם הבאתו להר חורב 'מקום הכבוד'. אלו אינם אלא הכנה לעיקר: להתגלות שהייתה בהר. על שאלת פְּשָׁרָה של התגלות זו, אין לרד"ק תשובה ברורה. הוא אומר:

וצריך להתבונן [כלומר: 'צריך עיון'] ברוח וברעש ובאש ובקול דממה דקה.

ביחס לעצם העניין, שה' מזכה את הנביא בנבואה שאינה לצורך שליחותו לעמו, אלא לכבודו ולטובתו של הנביא עצמו, יכול היה רד"ק להסתמך על דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה (פרק ז, הלכה ז):

הנביא, אפשר שתהיה נבואתו לעצמו בלבד, להרחיב לבו ולהוסיף דעתו עד שידע מה שלא היה יודע מאותן הדברים הגדולים. ואפשר שישולח לעם מעמי הארץ או לאנשי עיר או ממלכה...

ואם אכן הייתה הנבואה בהר חורב מיועדת לאליהו בלבד, "להרחיב לבו ולהוסיף דעתו" שידע "מאותן הדברים הגדולים", אין זה חיסרון ניכר שאין בדברי רד"ק הסבר לרוח, לרעש, לאש ולקול הדממה הדקה. ברור שיש בהתגלות זו "מאותן הדברים הגדולים", אולם דבר זה אינו קשור במישרין לעלילת סיפורנו, ולכן הרשה הרד"ק לעצמו שלא להיכנס לעומקה של ההתגלות.

אלא שכאן, בהמשך קריאתנו את הפרק לפי פירוש רד"ק, אנו מגיעים לקושי חמור על כל המהלך הפרשני שלו: מהו פשר שאלת ה' הנשנית אל אליהו "מה לך פה אליהו" (בפסוק יג) ומהו פשר תשובתו של אליהו (בפסוק יד) החוזרת אף היא, מילה במילה, על תשובתו הקודמת (זו שבפסוק י)? האם גם דו-שיח זה תכליתו להיכנס עם אליהו בדברים? הרי הדיבור האלוהי עם אליהו לא פסק מאז השאלה והתשובה הקודמות (פסוקים ט-י): לתימהוננו, אין רד"ק אומר מילה על חזרה זו.

ואין זו שאלה פרשנית רגילה, שאלה של כפילות דברים שכל פרשן חייב לענות עליה כמיטב יכולתו. כפילות זו מוכיחה את מה שחש בו כל קורא כבר מתחילת הפרק: שבסיפורנו מצוי מתח רב בין הנביא לאלוהיו. כאשר ה' פונה אל האדם פעמיים באותה שאלה, אין משמעו של דבר אלא שהוא אינו מרוצה מתשובתו הראשונה של האדם, והוא מצפה ממנו לשינוי עמדתו בתשובתו השנייה⁶.

יתרה מזאת: אף שאלתו הראשונה של ה', שרד"ק מפרש את טעמה כ"תחילת הדברים לשמוע המענה, כדרך לשון בני אדם", אינה מתפרשת בדרך מספקת. בכל מקום שבו מתחיל ה' דו-שיח בשאלה מעין זו, יש לפרשה ככניסה בדברים באותו הנושא העומד להיות נידון בהמשך הדו-שיח, כהכנה להמשך הדברים. בשאלה האינפורמטיבית, לכאורה,

⁶ והנה דוגמה: סדרת השאלות הראשונה שהמטיר ה' על איוב מן הסערה (בפרקים ל"ח-ל"ט) לא זכתה לכל מענה מאיוב. אז נדרש איוב לענות (מ', ב): "הרב עם שדי יסור / מוכיח אלוה יעננה! ואיוב מסרב לענות ולהיכנע (מ', ה): "אחת דברתי ולא אענה / ושתים ולא אוסיף". אז חוזר ה' וממטיר על איוב סדרת שאלות שנייה מן הסערה (בפרקים מ"א-מ"ב), והפעם משיגות השאלות את מטרתן (מ"ב, ה-ו): "לשמע און שמעתיד / ועתה עיני ראתך. על כן אמאס ונחמתי / על עפר ואפר". אף שאלתו הכפולה של ה' את יונה "ההיטב חרה לך?" (יונה, ד', ט) נוגעת לענייננו: כלפי חוץ נראות השאלות הללו בלתי קשורות. השאלה הראשונה מתייחסת לרעתו של יונה על כך שה' ניחם על מחשבתו להפוך את נינה (רעה שמחמתה ביקש מאת ה', ד', ג): "קח נא את נפשי ממנה כי טוב מותי מחייה". השאלה השנייה מתייחסת לרעתו של יונה על כך שהקיקיון התייבש והוא נחשף לחום הנורא (אף על כך נאמר [ד', ח] "וישאל את נפשו למות, ויאמר טוב מותי מחייה"). תשובתו הזוהה (מבחינה עניינית) של יונה לשתי שאלות ה' הללו, מלמדת שלא הבין את הנרמז לו, ולא חזר מדרכו. דבר זה מכין את תוכחת ה' הגלויה, הבאה בעקבות עמידתו העיקשת הזו של יונה (ד', י-יא): "אתה חסת על הקיקיון... ואני לא אחוס על נינוה...?" כך הדבר גם בפרקנו: תשובתו הזוהה של אליהו לשאלת ה' הנשנית מלמדת שאלהו לא שינה את עמדתו, ועל כן באה תוכחת ה' הגלויה בדברו לאליהו (טו-יח): "לך שוב לדרכך... ואת אלישע... תמשח לנביא תחתיד". דברים אלו יתבארו בהמשך העיונים לפרקנו.

מאפשר ה' לאדם להציג את עמדתו בטרם ישמע את העמדה האלוהית המנוגדת⁷. ואם ישכיל האדם, ימצא בשאלה הפותחת רמז לתביעה האלוהית שתבוא בהמשך. כך הדבר בשאלת ה' לאדם "אִיָּהָה" כך בשאלתו לקין "אֵי הבל אחיד", כך בשאלתו לבלעם "מי האנשים האלה עמך", וכך גם במקומנו: שאלת ה'"מה לך פה אליהו" מעידה על מתח כבוש ועל גערה נסתרת לאליהו. משלא הניחה תשובתו של אליהו את דעת ה', חזר ה' ושאלו אותה השאלה עצמה לאחר ההתגלות שהייתה לו, מתוך ציפייה לשינוי עמדתו. מתיחות זו בין הנביא למשלחו, לא בהר חורב החלה. עוד במדבר באר שבע חשנו בה, בעת שהנביא שאל נפשו למות, ופנה אל ה' בנימת התרסה (המזכירה את יונה במצב דומה): "רב, עתה ה' קח נפשי, כי לא טוב אנכי מאבותי". אף שנתו של אליהו תחת הרוותם (המזכירה את שנתו של יונה בספינה המיטלטלת) ומעשה המלאך המתגלה אליו פעם אחר פעם ומעיר אותו - מתיחות בהן. וממילא, אף הליכתו להר חורב, ללא הודעה מוקדמת לאן הוא מובל, יש בה הפתעה לאליהו, המשתלבת במתיחות השוררת בין הנביא לאלוהיו. מתיחות זו באה לידי ביטוי גם בכך שבבואו אל המערה הוא לן בה, כפי שלן תחת הרוותם, ואינו חושש לקדושת המקום⁸.

בטרם נרחיב את הביאור לפרקנו בכיוון שנסתמן בדברים הקודמים, נראה כיצד גם הנטייה הדרשנית עלולה להחטיא את מטרתו של הסיפור ואת כוונתו. נחזור אל השאלה הראשונה שהצבנו, בדבר ההיפוך שחל בהתנהגותו של אליהו מבריחה על נפשו לשם הצלתה, עד לשאילת נפשו למות. נראה כיצד מפרש מלבי"ם עניין זה:

וילך אל נפשו - כי אליהו היה מתבודד רוב ימיו ועוסק בשלמות עצמו להשלים את נפשו רק בעת הצורך היה נביא שלוח אל העם. ואחר שראה שכל הנפלאות שעשה לא פעלו [- ההפך מן הרד"ק!] ראה כי אין לו עסק להשלים את העם, ולכך קם **וישב ללכת אל השלמת נפשו**. והגם שבא אל באר שבע אשר ליהודה, ששם לא התיירא עוד מאיזבל [- ההפך מן הרד"ק!], בכל זה הניח את נערו שם, להיפרד מבני אדם לצאת אל המדבר להתבודד, כי זה היה מחוץ חפצו עתה, כמו שנאמר (ירמיה, ט', א) "מי יתנני במדבר מלון אורחיים" וכי'. והוא לבדו הלך במדבר דרך יום, "ויבא" - רוצה לומר: ואז בא אל מחוץ

⁷ כך זקוביץ (לעיל, הערה 1), עמ' 335, אודות סוג השאלות הללו שה' שואל את האדם: "בכל המצבים הללו מבקש ה' לשמוע את גרסתו של האדם, לתת לו פתרון פה בטרם ישמיע באוזניו דברים כדרבונות".

⁸ פרשנים רבים, קדמונים וחדשים, מזהים את 'המערה' (המיועדת בה"א היידוע) עם נקרת הצור שמושה היה נתון בה בעת התגלות ה' אליו בעלייתו להר חורב (שמות, ל"ג, כב-כג). הבאת אליהו לימקום הכבוד' להר חורב ולמערה זו, שבה נתגלה ה' למשה - מעידה על כוונת ה' להתגלות גם לאליהו ולדבר עמו. ואף על פי כן הוא לן במקום. על יעקב אשר לן במקום שבו נתגלה אליו ה', נאמר: (בראשית, כ"ח, טז-יז): "וייקץ יעקב משנתו ויאמר: אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי. ויירא ויאמר: מה נורא המקום הזה...". ופירש רש"י: "ויאנכי לא ידעתי - שאם ידעתי, לא ישנתי במקום קדוש כזה". וראה דברי ר"י בכרך (לעיל, הערה 1), עמ' 37 ו-138, והערתו על כך בעמ' 187-189. ראה עד כמה עלול פירוש שהוא אדוק ב'פשט' לסטות מאווירת הפרק ומרוחו! רד"ק ודאי הכיר את מדרשי חז"ל על פרקנו, שהם כה קשובים למתח הפנימי האצור בו, ונותנים לו ביטוי ברור (הוא אף הביא בקיצור את אחד המדרשים הללו, בסוף ביאורו לפסוק טז). אולם הוא בחר להתעלם מהם ולבאר את כל המהלך בפרקנו באופן 'פשוט'.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

חפצו, כי אחר שהתרחק דרך יום מן היישוב היה במקום מגמתו, כי שם יתבודד עם האלוהים.

את מה שראו הפרשנים האחרים רק כבריחה מפני איזבל, רואה מלבי"ם כ'הליכה אל השלמת נפשו', כהתבודדות לשם השתלמות רוחנית מתוך מגמה חיובית. כיצד יפרש אפוא את שאילת אליהו את נפשו למות?

וישאל את נפשו כי ראה שכבר תיקן לצורך עצמו את אשר היה לו לתקן בחיים הזמניים, וראוי כי תשוב נפשו אל צרור החיים ותעזוב את הלבוש החומרי המאפיל בינה לבין האור הבהיר, וזהו שאמר ששאל את נפשו רוצה לומר: לתועלת נפשו. והנה, שלא ימות יהיה... מצד שלא השלים את אשר עליו להשלים בחייו. ועל זה אמר: רב עתה ה' כי כבר השלים ועשה רב והותר.

שוב ניטלת מתוך הסיפור כל מתיחות: הליכת אליהו למדבר אינה מתוך ייאוש מר, אלא לשם התבודדות רוחנית המאפשרת לנביא 'להשלים את נפשו'. והמוזר ביותר: אף שאילת נפשו למות - מתפרשת למלבי"ם בניחותא. לא מרירות ולא ייאוש מוצא בה מלבי"ם, אלא מסקנה רוחנית מחושבת היטב ונימה חיובית בה?

ננסה לבאר עתה את הליכתו של אליהו למדבר באר שבע ואת שאילת נפשו למות שם, בדרך שונה משני המפרשים הללו. תחילה ניקח מדברי מלבי"ם את מה שיש להסכים עמו: הליכתו אל המדבר הייתה "אחר שראה שכל הנפלאות שעשה לא פעלו"⁹. יחסית לתחושת הרוממות ולהצלחה הגדולה שבסוף הפרק הקודם, על הר הכרמל, מהווה המסופר בפרקנו מבחינתו של אליהו ירידה 'מאיגרא רמא לבירא עמיקתא'. דבריו של אליהו אל ה' בהר חורב, הנאמרים פעמיים (בפס' י ובפס' יד), מעידים על תחושת כישלון מוחלט שחש אליהו ביחס למאמציו בפרקים הקודמים להשיב את ישראל אל ה'. ממילא, בהארה לאחור, יש לבאר אף את בקשתו מה' שייקח נפשו ממנו כביטוי של ייאוש מתפקידו הנבואי ומן הדרך שהלך בה עד עתה. אולם מה פירושו של ייאוש שהנביא מתייאש מתפקידו? אין פירושו אלא ייאוש מעם ישראל. שכן תפקיד הנביא הוא להיות שליח ה' לישראל, וכישלון תפקידן הוא בעצם כישלונם של ישראל לחזור בתשובה אל ה'. מה טובו דברי מלבי"ם, שברצותו להסבירנו כי המדבר הוא מקום ראוי להתבודדות הנביא, הביא את הפסוק שאמר

ירמיהו:

ירמיה, ט', א מִי יִתְּנֵנִי בְּמִדְבָּר מְלוֹן אֲרָחִים

⁹ אולם מלבי"ם חש את ההפך מדברי רד"ק, כי אליהו הגיע להתבודדות במדבר מתוך תחושת כישלון בתפקידו הנבואי. עוד יש לציין, שמלבי"ם ביאר את המשך פרקנו, החל מפסוק ט - הדו-שיח הראשון בין ה' לאליהו בהר חורב, כרווי מתח. הזיקה בין פירושו לתחילת הפרק (פסוקים א-ח) לפירושו להמשכו ועיקרו בהר חורב - אינה ברורה לי.

¹⁰ אף בזוהר (חלק ב, דף קצ, ע"א) תפסו כך את ישיבתו תחת הרוותם במדבר. אליהו טוען: "אנא עאלית בינייהו ואכרזית קמיהו ולא יכלנא". ובתרגום: אני באתי ביניהם והכרזתי לפנייהם ואיני יכול [- להחזירם למוטב].

אלא שבמקום להביא את המשך הפסוק **שהוא העיקר לצורך ההשוואה לאליהו**,
הסתפק ב"וכו". אולם המשך אותו פסוק הרי הוא:
וְאֶעֱזְבָה אֶת עַמִּי וְאֶלְכָה מֵאֲתָם, כִּי כֻלָּם מִנְאֲפִים עֲצָרְת בְּגֵדִים.
...וְלֹא לְאֲמוֹנָה גָּבְרוּ בְּאֶרֶץ.

ג

עתה, כמה מאיר פסוק זה את הליכתו של אליהו להתבודד במדבר, מתוך ייאוש מעם ישראל¹¹.

מעתה יש לבאר בדרך שונה אף את טעם הליכתו של אליהו דווקא לבאר שבע. סוף מעשהו של אליהו, לצאת אל המדבר באקט של ייאוש ובקשת המוות, במחשבה תחילה היה. לפיכך בחר לבוא לבאר שבע, עיר המדבר וקצה גבולה המיושב של ארץ ישראל (כמסומן בכמה מקומות במקרא "מדן ועד באר שבע")¹².

כאן עלינו לשאול מה ששאלו רבים: לייאוש מה זה עושה? וכי בגלל איומה של איזבל בת מלך צידוניים בטלו כל ההישגים של יום אתמול בהר הכרמל? וכי ציפה אליהו שאיזבל אף היא תהיה בין החוזרים בתשובה אל ה'? ומה טעם לייאושו מתפקידו ומעם ישראל כולו בגלל התנהגותה הצפויה של זו, המלכה הנכרייה?

התשובה לשאלה זו צריכה שתהא נתונה בשני מישורים: במישור האובייקטיבי, תשובה שתהפוך את תגובת אליהו לכזו התואמת את משמעות האירוע - איומה של איזבל ובמישור הסובייקטיבי - שתהא תגובתו של אליהו בהתאמה לאישיותו כפי שנתבלטה בפרקים הקודמים (וכפי שתתגלה גם בהמשך).

במישור האובייקטיבי נראה כי המצב שבו מתאפשר לאיזבל 'להפטיר כדאשתקד' ולאיים על חייו של אליהו באופן כה בוטה, אכן מעיד במידת מה על ביטול המשמעות המעשית והלאומית של מעמד הר הכרמל. לכאורה התחוללה בכרמל מהפכה רוחנית כבירה: עם ישראל שפסח על שתי הסעיפים, הכיר באלוהיו כאל יחיד אשר רק אותו ראוי לעבוד. הוא אף הביע נכונות לתרגם הכרה דתית זאת לשפת המעשים, בהשתתפותו בהריגת ארבע מאות וחמישים נביאי הבעל אוכלי שולחן איזבל. בזאת הראה העם כי הוא נכון להתעמת עם איזבל, אשת המלך התקיפה. אלא שמהפכות מסוג זה אינן נשלמות אם אינן מקבלות ביטוי פוליטי מיידי, בסמוך להתפרצותן. תקוותו של אליהו, מסתבר, הייתה שיקרה אחד מן הדברים הבאים (בסדר יורד): שהתכנסות ההמונים בכרמל לא תתפזר,

¹¹ במקום שנמצא השווה יש להדגיש גם את השונה: ירמיהו מביע בפסוק זה משאלה תאורטית, במסגרת נאום תוכחה לעמו. זהו אפוא אמצעי נבואי רטורי בלבד. אולם אליהו אכן הולך בפועל אל המדבר על מנת לעזוב את עמו. ועוד: ירמיהו אינו מדבר על מוות אלא רק על התבודדות במדבר מפני עמו. ואילו אליהו שואל נפשו למות.

¹² הדגשת הכתוב ביחס לבאר שבע כי היא 'אשר ליהודה', לא נועדה אפוא להסבר מקום בריחתו של אליהו מן הבחינה הפוליטית, כדברי רד"ק שהבאנו בראש עיון זה, אלא כדי להבדילה מבאר שבע הגלילית (שעל קיומה אנו יודעים מספרו של יוסף בן מתתיהו, מלחמות היהודים, ב, כ, ו; ג, ג, א. היא מזוהה בתל אבו שבע, 8 ק"מ דרומית מערבית לצפת). בציון היות באר שבע שאליה ברח אליהו זו 'אשר ליהודה', מודגש ההיבט הגאוגרפי-אקלימי של באר שבע זו, שהיא עיר המדבר, בקצה הדרומי של תחום ההתיישבות ביהודה.

אלא תפנה לארמונו של אחאב בדרישה לגרש את איזבל חזרה לעמה; אם לא קרה כך, לפחות אחאב - אשר שיתף פעולה עם אליהו בפרק הקודם וזכה למחוות התפייסות מצדו של אליהו אשר רץ לפני מרכבתו - יגרש את איזבל ביזמתו; המעט מכול שהיה לו לאליהו לצפות, הוא שאיזבל תאבד את כוחה לפעול, ולא תהיה עוד גורם מסית ביחס לאחאב בעלה ולעם ישראל כולו, ואין צריך לומר שלא תוכל להמשיך ברדיפתה אחר נביאי ה'.

אולם שום דבר מאלו לא קרה. איזבל ממשיכה לפעול בדרכה, ואין מוחה בידה. המהפכה הרוחנית לא ניתרגמה תרגום פוליטי לחיים המעשיים. אחאב, לא זו בלבד שלא פעל נגד איזבל, אלא שבשבו לתחום השפעתה חזר לסורו, והוא המעורר אותה, בכוונה או שלא בכוונה, לפעולה נגד אליהו בספרו לה שאליהו הרג את נביאיה. כמה מאוכזב אליהו מהתנהגותו של מלך הפכפך זה, שאך אתמול עוד רץ אליהו לפני מרכבתו בגשם השוטף, כדי לתת לו כבוד. בעיון הקודם ביארנו, כי איומה של איזבל משמעו גילוי דעת מצדה על תכניתה להרוג את אליהו במשפט גלוי ופומבי לעין השמש. אולם היכן הם אותם ההמונים שהיו על הכרמל? מדוע נשמטו כולם מעם אליהו? מדוע לא ימנעו זאת ממנה ולא יתמרדו כנגד בת המלוכה? מדוע לא יגנו בגופם על אליהו? הרי רק אמש ראו את האש הנופלת משמים בגזרת אליהו ואת הגשמים היורדים בזכותו, ועתה נאלץ הנביא הגדול הזה, שהשיבם אל אלוהי אבותיהם, לברוח מתוכם כעברייני נמלט. אין זאת, אלא יעכל מה שהושג על הר הכרמל היה חיזוני ורגעי בלבד.

מלבד המשמעות הזאת, האובייקטיבית לכאורה¹³, של איום איזבל, יש לתת את הדעת על דרכו של אליהו כנביא עד עתה: לכל אורך פעילותו עד עתה (ובמידת מה גם בהמשך) פועל אליהו בדרכים דרסטיות ומצפה להישגים מיידיים. כך בגזרת הבצורת המוחלטת, כך במפגשו עם האלמנה בשערי צרפת וכך במעמד שבהר הכרמל בכמה עניינים שהיו שם. דרכו זו, ככל שהיא כרוכה בענישה חמורה של עם ישראל, אינה זוכה בתמיכה, ואדרבה, ה' מניאו ממנה. אולם משהפכה דרכו של אליהו, זו הדרך התואמת את אישיותו רבת התביעות מישראל, לדרך שאינה כרוכה בענישה אלא בפקיחת עיניים דרסטית, כפי שהיה בכרמל, נדמה כי היא זוכה בהסכמה אלוהית ובהצלחה בתחום האנושי. כאן נכונה לאליהו אכזבה אישית מרה: דרכו אינה נושאת את הפרות אשר להם ציפה. דברי הרגעה שהיינו מעלים בדעתנו, כגון זאת כי הזרע שנזרע בכרמל אולי עתיד להבשיל פרי ראוי בעתיד הרחוק יותר, אין בהם כדי לנחם את אליהו החפץ בהצלחה מלאה ומיידית.

הדבר שנתגלה עתה לאליהו, נתגלה כבר למשה במדבר: העם שרגליו עמדו בהר סיני, ואשר בלב אחד כאיש אחד קרא "כל אשר דבר ה' נעשה" וזכה בהתגלות ה' אליו בדיברות קודשו, הוא זה שחולל סביב העגל לאחר ארבעים יום.

ההתגלות והנס אין כוחם אלא לשעתם, שכן ביסודם קיימת כפייה חיזונית על האדם

¹³ משמעות אובייקטיבית רק 'לכאורה', משום שבאמת, עקב צפיפות האירועים בין המעמד על הכרמל לבין בריחתו של אליהו כבר למחרת, לא ניתן היה להעמיד את העם במבחן הנכונות להגן על אליהו מפני משפטה של איזבל. אלא שאין תימה בדבר אם כך חש אליהו הנרדף.

להגיע לדרגת אמונה שאליה הגיע במעמדם. מכאן ביטויים של חז"ל ביחס למעמד הר סיני "כפה עליהם הר כגיגית". חוויית האש היורדת מן השמים לעיני ישראל שעל הר הכרמל, הביאה להתרוממות רוח גדולה ולפקיחת עיניים כי "ה' הוא האלהים". אולם מהפכה עמוקה, יסודית וארוכת טווח - לא הושגה עקב כך. בזאת נוכח אליהו כבר למחרת אותו מעמד, והדבר גרם לו ייאוש גדול.

רק הישג רוחני הנחשב מתוך אישיותו של האדם במאמץ, בהתמדה, בתהליך חינוכי ארוך טווח, הוא הישג בר קיימא. המוכן אליהו לכך?

ד. "אליהו, שהוא גוזר והקב"ה מקיים... איך הוא פחד מאיזבל?!"

כאשר אנו קוראים על בריחתו החפוזה של אליהו מפני איזבל של איזבל:

וַיֵּרָא וַיִּקַּם וַיֵּלֶךְ אֶל נֶפֶשׁוֹ וַיֵּבֵא בָּאֵר שֶׁבַע...

קשה שלא להצטרף אל שאלת הזוהר (לפרשת ויגש, בראשית, דף רט, ע"א): וכי אליהו, כיוון דאיהו גזר וקודשא בריך הוא מקיים [- כיוון שהוא גזר והקב"ה מקיים]. ואיהו גזיר על שמיא דלא לאחתא מטרא וטלא [- והוא גזר על השמים שלא להוריד מטר וטל].

היך דחיל איהו מאיזבל דשדרת ליה [- איך פחד הוא מאיזבל ששלחה לו].

דכתיב: "כי כעת מחר אשים את נפשך כנפש אחד מהם"

ומיד דחיל וערק על נפשיה?]¹³ [- ומיד פחד וברח על נפשו].

בריחתו של אליהו מחמת הסכנה, מזכירה לנו נביא אחר שמחמת הסכנה פעל אף הוא כאחד האדם:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׂמוּאֵל: עַד מָתַי אֶתֶּה מִתְאַבֵּל אֶל שְׂאוּל וְאֶנִּי מְאַסְתִּיו מִמֶּלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל, מֵלֵא קִרְנֶךָ שְׁמֹן וְלֶךְ אֶשְׁלַחְךָ אֶל יְשֵׁי בֵּית הַלְחָמִי כִּי רָאִיתִי בְּבִנְיָ לִי מֶלֶךְ. וַיֹּאמֶר שְׂמוּאֵל: אֵיךְ אֵלֶךְ וְשָׁמַע שְׂאוּל וְהִרְגֵנִי? וַיֹּאמֶר ה': עֲגֵלַת בָּקָר תִּקַּח בְּיָדְךָ, וְאָמַרְתָּ: לְזִבְחֵי לַה' בָּאתִי.

ואכן, כך עושה שמואל, ותחת מסווה זה הוא מתחיל לבצע את שליחותו למשווח את דוד למלך (שם, פסוקים ד-ה). בכמה מקומות בתלמוד לימדונו חז"ל ממעשה זה של שמואל, כי אף ש"שלוחי מצווה אינן ניזוקין" הרי במקום שההיזק הוא מצוי, אין לסמוך על כך, ויש להתגונן מפני ההיזק¹⁴.

אף במקומנו עונה הזוהר על שאלתו בדבר בריחת אליהו (כפי שהוא מבאר שם גם את מעשה שמואל):

הא אוקמוה דצדיקיא לא בעאן לאטרחא למאריהון באתר דנזקא אשתכחת לעינא [- הרי העמידוה, שהצדיקים אינם חפצים להטריח לבוראם במקום שהנזק מצוי בעין]. כגוונא דשמואל דכתיב [- כגון בשמואל שכתוב] "איך אלך ושמע שואל והרגני" אמר לו:

¹³ ראה הערה 5.

¹⁴ פסחים, ח, ע"ב; יומא, יא, ע"א; קידושין, לט, ע"ב; חולין, קמב, ע"א.

"עגלת בקר תקח בידך" ... אוף הכי אליהו, כיוון דחמא דנוקא אשתכח, לא בעי לאטרחא למאריה. [- אף כאן, אליהו, כיוון שראה שהנוק מצוי, לא רצה להטריח את אדונו].

אולם תשובה זו, המבארת את התנהגותם של שני הנביאים הגדולים בשעת סכנה, מעוררת קושי גדול: הרי סכנה זו שאליה נקלעו שמואל ואליהו, אינה סכנה צדדית ומקרית שהזדמנה להם בדרכם כשלוחי מצווה. אם הייתה זו סכנה כזאת, ניתן אכן לומר שכיוון שהיא סכנה מצויה, יש להיזהר מפניה¹⁵. אולם הסכנה במקרים שאנו דנים עליהם, הרי היא נובעת מן ההתנגדות לעצם שליחותם הנבואית של שמואל ואליהו, והמתנגדים הגורמים להיזק המצוי, הרי הם אלו שהשליחות הנבואית מכוונת נגדם, ועל כן הם באים לסכלה! הייתכן שהנביא ייאלץ למלא את שליחותו בדרכי עקיפין או אף לברוח ממילוי תפקידו, ולא יעמוד מול מתנגדיו בתוקף? והאם בקשה מאת ה' שיגן על שלוחיו מפני הקמים עליהם ועל דבר ה' שביניהם בשעה שהם מבצעים את שליחותו, להטרחת ריבון העולם תיחשב?

הרי רבים המקומות במקרא הסותרים הנחה זאת. הנביאים אינם יראים למלא את שליחותם, אף במקום שהסכנה לחייהם מחמת כן היא סכנה מצויה וצפויה מראש. ואף אליהו עצמו הופיע פעמים אחדות בפני אחאב ובפני אחזיהו בנו, ובפיו דברים קשים שיש באמירתם כדי לסכנו¹⁶. הסבר התנהגותם הוא בכך, שבעצם הטלת השליחות על הנביא כלולה הבטחת ה' להגן עליו מפני המתנכלים לו ולשליחותו. הנה, כך אמר ה' לירמיהו הנביא בפתח שליחותו:

ירמיה, א, יז-יט וְאַתָּה תֵּאָדָר מֵאֲזֹר מִתְּנִיךְ וְדַבַּרְתָּ אֵלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי אֶצְוֶךָ, אֵל תַּחַת מַפְנֵיהֶם פֶּן אֶחְתָּךְ לַפְּנֵיהֶם.
וְאֲנִי, הִנֵּה נִתְּנִיךְ הַיּוֹם לְעִיר מְבֻצָּר וְלְעַמּוּד בְּרָזֶל וְלַחֲמוֹת נְחֹשֶׁת עַל כָּל הָאָרֶץ, לְמַלְכֵי יְהוּדָה, לְשָׂרֵיהָ, לְכַהֲנֵיהָ, וְלְעַם הָאָרֶץ.
וְנִלְחַמוּ אֵלֶיךָ וְלֹא יוֹכְלוּ לָךְ, כִּי אֶתְּךָ אֲנִי נָאֵם ה' הַחֲצִילֶךָ.¹⁷

ובאמת כמה פעמים עמד ירמיהו בסכנת חיים, ולא נמנע מלהינבא. הנצי"ב פקח עינינו להבין נכונה את דברי חז"ל הללו (שבמקום שבו ההיזק שכיח, לא חל הכלל ששלוחי מצווה אינם ניזוקים, אף לא בנוגע לנביאים). בפירושו לתורה, העמק דבר (לשמות, ל"ב, כו) הוא מעמידנו על ההקשר שבו מתרחש הדו-שיח בין שמואל לה': אף על גב דשלוחי מצווה אינם ניזוקין אינו אלא במקום שלא שכיח היזק, כידוע... זה הכלל אינו אלא מי שעושה מצווה כטבע האדם, לקוות שכר וגמול, אם בעולם הזה אם בעולם הבא. אבל מי שהוא מופרש לה' בלי שום רצון עצמו כלל, אינו ראוי לפחד משום דבר, אפילו

¹⁵ דרך משל: ברי לנו שנביא ההולך בשליחותו הנבואית, חייב להיזהר בדרכו מתאוונות דרכים כדרך שכל אדם נזהר מהן, אף שהוא שליח מצווה.

¹⁶ שאלה זו מעורר רי"א: "למה פחד אליהו מאיזבל, ולא פחד מאחאב באמרו אליו פעמים רבות דברים קשים?" התשובה הניתנת בעיונו, שונה מזו שלו.

¹⁷ ובדומה לכך נאמר אף ליחזקאל בפתח שליחותו (ג', ח-ט): "הנה נתתי את פניך חזקים לעמת פניהם ואת מצחך חזק לעמת מצחם. כשמיר חזק מצר' נתתי מצחך, לא תירא אותם ולא תחת מפניהם, כי בית מרי המה"

מהיזקא דשכחא¹⁸... אבל ודאי לא כל אדם זוכה לכך... והנה שמואל הנביא הגיע למידה גבוהה זו, משום כך לא אמר [לן] ה' תחילה שייקח עגלת בקר. אבל שמואל הרגיש בעצמו שהיה מתעצב באותו עניין על שאול, כידוע, ולא מצא בלבבו שמחה של מצווה, שמגיע לאהבת ה' ודבקות. משום כך שאל כדן [- "איך אלך..."] והקבי"ה השיבו כהלכה [- "עגלת בקר..."].

ובכן: רק בשעה שהנביא עושה שליחותו ולבו בל עמו, הוא רשאי לירא מפני סכנה שבעין. ואז, אף ה' מצדיק זאת (אם כי אין הוא מצדיק את הסיבה שבגללה זקוק הנביא לאמצעי זהירות). ומעתה נחזור לשאלת הזוהר ביחס לאלהיו ונאמר אף כאן: אם היה אליהו שלם בלבו עם שליחותו הנבואית, ומוכן להמשיך במאמציו להחזיר את ישראל לעבודת ה', אף בשעה שידה של איזבל תקיפה ואף כשהיא מאיימת על חייו באין תגובה מצד העם, היה מוצא אליהו בעצמו את העוז לעמוד למולה ללא חת, ולזכות בהגנת ה' מפני סכנתה של זו. והיה מתקיים בו אז מה שהובטח ירמיהו:

וְאֲנִי, הִנֵּה נִתְתִּיךָ הַיּוֹם לְעִיר מְבֻצָר וְלְעִמּוּד בְּרָזָל וְלַחֲמוֹת נְחֹשֶׁת עַל כָּל הָאָרֶץ... כִּי אֲתָךְ אֲנִי נֹאֵם ה' לְהַצִּילְךָ.

אולם אליהו אינו חפץ בהמשך שליחותו הנבואית, ובלא שמחה של מצווה, ובלא הזדהות עם תפקידו, אין הוא חש עצמו מוגן מול איומיה של איזבל. על כן, בדן הוא שיחוש לסכנה המצויה של זו, ויברח על נפשו לבאר שבע. למדנו אפוא שלא הבריחה מפני איזבל היא שהולידה את ייאושו של אליהו ואת שאילת נפשו למות; ההפך הוא הנכון: ייאושו של אליהו מתפקידו ומעם ישראל מושא שליחותו הוא שקדם, וייאוש זה הוא שגרם לו לברוח מאיזבל.

שאלות לעיון ולהעמקה

1. אלו דוגמות תוכל להביא מן המקרא, לנביאים שעמדו מול מתנכלים לשלומם ובכל זאת לא פסקו מלהיבא בשל כך?
2. הנצי"ב אומר את דבריו המצוטטים בעיונו בפירושו לפסוק בשמות, ל"ב, כו: "ויעמד משה בשער המחנה, ויאמר מי לה' אֵלֵי וַיֹּאסֶפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לִוִּי" והדברים מכוונים להסביר את המילים "מי לה' אֵלֵי":
אין הכוונה מי הוא שלא עבד עבודת כוכבים, שהרי רוב ישראל לא עבדו עבודת כוכבים. אלא מי יודע בעצמו שהוא אך לה', למסור נפשו וכל אשר לו לאהבת ה' וכבודו... שאינו עובד את עצמו כלל, רק הוא מופרש לה'. ונדרש משה לשאלה זו... [וכאן באים הדברים המצוטטים בעיון].
מהי הבעיה המתעוררת שם (בציווי משה לבני לוי בפסוק כז) שהצריכה את הנצי"ב לברר סוגיה זו של שלוחי מצווה במקום שההיזק מצוי? כיצד פתר בעיה זו?
3. "שמואל הרגיש בעצמו שהיה מתעצב באותו עניין של שאול, כידוע, ולא מצא בלבבו שמחה של מצווה". הבא סימוכין לדברי הנצי"ב הללו משמו"א, ט"ו, לד, וט"ז, א. אף האירועים בבית ישי, בהמשך פרק ט"ז, הן במה שקדם למשיחת דוד והן במשיחת דוד עצמה, עשויים להיות מוסברים על-פי דברי הנצי"ב הללו. כיצד?

¹⁸ הציטוט מכאן ואילך לקוח מדברי נצי"ב, הרחב דבר, שם.

ה. ההתגלות הכפולה של מלאך ה' לאליהו

פעמיים מתגלה מלאך ה' לאליהו, ותיאור התגלותו ותוכן דבריו כמעט זהים:

התגלות ראשונה	התגלות שנייה
ה מצבו של אליהו תיאור התגלות המלאך תוכן דבריו	ז...וישב וישכב וישב מלאך ה' שנית ויגע בו ויאמר: קום אכל כי רב ממך הדרך.
ו ויבט והנה מראשתי... ויאכל וישת	ח ויקם ויאכל וישתה וילך בכח האכילה ההיא...

ניכר מטבלת השוואה זו, כי רוב ההבדלים בין שני טורים הם תולדת העובדה שההתגלות השנייה באה כחזרה על הראשונה. לפיכך נאמר פעמיים "וישב" בהתגלות השנייה (ואף "וישב... שנית"). אף חסרון תיאור מקום שכיתבו של אליהו בהתגלות השנייה ("תחת רתם אחד"), חסרון ההפתעה בהתגלות המלאך בשנית ("והנה זה מלאך...") וחסרון ההפתעה לנוכח הימצאותם של עוגת רצפים וצפחת מים ("ויבט והנה...") - כל אלה מוסברים בכך שהם מיותרים בהתגלות השנייה, בהיותה חזרה על ההתגלות הראשונה.

רק הבדל עקרוני אחד קיים בין שני צדי הטבלה: בהתגלות השנייה מוסיף המלאך בדבריו מה שלא אמר בראשונה, את תכלית האכילה שעליה הוא מצווה את אליהו: "קום אכל כי רב ממך הדרך". כתוצאה מכך, אף היענות אליהו לצו השני תואמת את מה שנתחדש בתוספת זו, כפי שיתבאר להלן.

ראשית, בהיענות אליהו לצו השני נאמר "ויקם". דבר זה לא נאמר בהיענותו לצו הראשון, שכן בו נתפרשה לאליהו ההוראה "קום" במשמעות 'התעורר משנתך' כדי לאכול. 'קימה' כזו יכולה להיעשות אף בהמשך השכיבה (או בישיבה או בהסבה)¹⁹, ואין צורך לציינה בכתוב, שהרי מעצם הנאמר "ויבט... ויאכל וישת" אתה למד שקם משנתו. אולם

¹⁹ כך יש לפרש בדרך כלל כל 'קימה' במקרא, הבאה בהקשר לשנה - כהתעוררות מן השנה, ולא דווקא כעמידה על הרגליים. אמנם בצו המלאך הראשון, אין הציווי 'קום' קשור בקשר **לשני** לשנתו של אליהו (שהרי אין הוא אומר לו: 'קום משנתך') ועל כן יכול הציווי להתפרש גם במשמעו המלולי: 'עמוד על רגליך'. דוגמה לקימה מן השנה שיש בה כנראה המשך השכיבה, היא בפסוק הבא (מלכ"א, ג', כא): "ואקם בבקר להניק אה בני...". והנה ציון לכמה פסוקים, שבהם יש לפרש 'קימה' כהתעוררות משנה (אף שיש בחלקם, במשמע, גם עמידה על הרגליים): בראשית, כ"ד, נד; מלכ"ב, ו', טו; תהילים, קי"ט, סב; קכ"ז, ב; איוב, ז', ד; י"ד, יב - עיין שם היטב; משלי, ו', ט. נראה כי בביאורה של 'קימה' זו שלאחר שנת הלילה, נחלקו בית שמאי ובית הלל במשנה ברכות, פרק א, משנה ג: "בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטה ויקרא **ובבוקר יעמוד**. שנאמר: 'ובשכבך **ובקומך**'. ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו [רש"י: או בקימה או **בשכיבה** או **בישיבה** או מהלך]... למה נאמר 'ובשכבך ובקומך' - בשעה שבני אדם שוכבים [- רגילים לישון] ובשעה שבני אדם עומדים [- רגילים להתעורר]".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בצו השני מתפרשת ההוראה "קום", כניגוד ל**שכיבתו** של אליהו, במובן 'עמוד על רגליך'. זאת משום שלא נאמר שאליהו ישן בין שתי ההתגלויות, אלא רק ששכב, וכן משום שקימה על הרגליים נדרשת כהכנה להליכה בדרך.

שנית, לאחר שאכל אליהו ושתה בשנית (כנראה אותם עוגת רצפים ומי צפחת, שהפעם כילה אותם עד תומם) נאמר: "וילך בכח האכילה היא ארבעים יום וארבעים לילה" - זאת בהתאם להודעת המלאך שקדמה: "כי רב ממך הדרך".

חזרה כמעט סטריאוטיפית זו, מעוררת כמובן את השאלה: מה צורך בכפילות זו? מדוע לא הודיע המלאך לאליהו מיד בהתגלות הראשונה, כי קימתו ואכילתו הם לצורך הליכה בדרך ארוכה, וכך היה נחסך הצורך בהתגלות נוספת לאליהו, ואליהו לא היה חוזר אז לשכב?

הנחת שאלתנו היא שתכלית אכילתו של אליהו אחת היא: הכנה להליכה בדרך ארוכה במדבר. אלא שתכלית זו מתבררת למפרע רק בהתגלות השנייה של המלאך. ר"י אברבנאל המעורר את שאלת הכפילות, עונה עליה תוך שהוא שולל הנחה זו:

והנה ראה המלאך לצוותו שתי פעמים שיאכל... וגם בפעם השנית אמר: "כי רב ממך הדרך" ולא אמר כזה בפעם הראשונה, הנה הסיבה בכל זה אצלי הוא, שאליהו היה רעב מהתענית שעשה אותו יום עם עמל הדרך. והנה המלאך בפעם הראשונה ציווהו שיאכל כדי לתת לו תמורת מה שניתך J - כנראה טעות הדפוס, ואולי צריך להיות: 'נחסך' ממנו אותו היום בתעניתו. ולהיות המאכל הראשון מכוון לרוות צרכיו מהרעב אשר עבר, לא אמר בו "כי רב ממך הדרך", שלא היה מכוונת האכילה הראשונה ההיא, בעד הזמן העתידי להלך, כי אם כנגד העבר. אבל בפעם השנית ציווהו שיאכל, לא מפני התענית שכבר עשה, כי אם מפני מה שהיה עתיד לעשות, ולזה אמר פה "כי רב ממך הדרך" - להגיד שזאת האכילה השנית הייתה מכוונת לצורך העתיד, והראשונה לצורך העבר, וזהו הנרצה בצוואתו על האכילה שני פעמים.

אין לטעון כנגד פירוש רי"א, כי אכילה רצופה אחת שהיה אוכל אליהו את כל מה שהונח למראשותיו, הייתה מועילה לו לשני הצרכים גם יחד: להשביעו מרעבונו שלשעבר, ולהכינו להליכתו בעתיד. שהרי לא העניין הגופני עיקר כאן, אלא דאגת ה' לאליהו, שהיא נוגעת הן למה שעבר עליו והן למה שעתיד לעבור עליו. לו היה המלאך מתגלה פעם אחת בלבד, ואליהו היה אוכל באחת את כל מה שניתן לו, לא היה אליהו יודע, ולא היינו אנו יודעים, כי גם תלאותיו שעברו עליו באותו יום די היה בהן לחייב את התגלות המלאך לאליהו ואת נס המזון שנתרחש.

אולם טענות אחרות יש לטעון כנגד פירושו: ראשית, הסטריאוטיפיות בתיאור שתי התגלויות המלאך, זו שנוכחנו בה בתחילת עיוננו באמצעות טבלת השוואה, מלמדת על קשר פנימי ואולי אף על זהות המטרה של שתיהן. אולם על-פי הסברו של רי"א חשובה דווקא ההבחנה הגמורה ביניהן. ואם כדבריו, היינו מצפים שבהתגלות הראשונה יהא הצו לאליהו מכיל בתוכו את טעמו, כגון: 'קום אכול והשב את נפשך' או כדומה. אז היה ניכר יותר ההבדל בין צו זה למקבילו "קום אכל כי רב ממך הדרך".

הטענה השנייה, המכריעה בעינינו (והיא מהווה המשך לקודמתה), נובעת מן ההקבלה בין ההתגלות הכפולה של המלאך לאליהו, להתגלותו הכפולה של ה' לאליהו בהר חורב.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אף שם, בהר חורב, מכילה ההתגלות הכפולה חזרה סטריאוטיפית-מילולית כמעט גמורה:

דבר ה' הראשון	דבר ה' השני
ט ...והנה דבר ה' אליו ויאמר לו: מה לך פה אליהו	יג ...והנה אליו קול ויאמר: מה לך פה אליהו
י ויאמר: קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחתך הרסו ואת נביאיך הרגו בחרב ואָנְתָר אני לבדי, ויבקשו את נפשי לקחתה	יד ויאמר: קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחתך הרסו, ואת נביאיך הרגו בחרב ואָנְתָר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה.

הצורך להקביל בין התגלות המלאך להתגלות ה' נובע לא רק מן החזרה הסטריאוטיפית הקיימת בשתייהן, אלא מן האופי הדומה של שתי ההתגלויות: בשתייהן מדובר בדרישה מאליהו, ובהיענותו לדרישה זו. בהתגלות הראשונה זו דרישה לפעולה: 'קום אכול', ואילו בשנייה זו דרישה לקבלת תשובה. בשני המקומות נענה אליהו לדרישה: בראשונה, אכל ושתה, בשנית - ענה על מה שנשאל. זאת ועוד. בשני המקומות באה ההתגלות הראשונה לאליהו בשעה שהוא ישן, ומפתיעה אותו:

התגלות המלאך	התגלות ה'
ה וישכב ויִישָׁן תחת רתם אחד והנה זה מלאך נגע בו ויאמר לו...	ט ויבא שם אל המערה וילן שם והנה דבר ה' אליו ויאמר לו...

מעתה, כיוון שברור לנו (עוד בטרם נזקקנו להוכיח זאת) כי ההתגלות הכפולה בהר חורב אחת היא מטרתה, כך גם ההתגלות הכפולה המקבילה לה והמכינה אותה, זו של המלאך, ברור לנו שהיא סובבת סביב מטרה אחת. אולם מהי מטרה זו ומה פשר הכפילות? מובן הדבר, שכל החפץ בגילוי מטרת התגלות המלאך **הראשונה** לאליהו, חייב לקשור התגלות זו לדבר האחרון שסופר לנו קודם לכן: לשאלת אליהו את נפשו למות ולבקשתו מה' שייקח את נפשו. (אף שנתו תחת הרוותם לפני שהעירו המלאך יש לפרשה כבריחה מן המצוקה שאליהו שרוי בה.)

ואכן רי"א קושר היטב בין שני העניינים הללו. בקשת המוות של אליהו התפרשה לו (בעקבות רלב"ג) כך:

וידמה שאמר כל זה מפני זלעפות הרעב, וכאילו להיותו קרב למות, שאל ממנו יתברך שייקח נפשו, ובהיותו באותה חולשה מהדרך והרעב, ישב תחת אותו רותם אחד...

ואם כך הדבר, הרי מתבקש כי התגלות המלאך הראשונה באה לענות על אותה מצוקת רעב וחולשה שפקדה את אליהו:

בפעם הראשונה ציווהו [- המלאך] שיאכל כדי לתת לו תמורת מה שניתך [= נחסך] ממנו אותו היום בתעניתו.

אולם אנו, שראינו עד עתה את בקשת אליהו מה' שיטול נפשו ממנו כביטוי של ייאוש מתפקידו, כבקשת שחרור מן הנבואה, איך נכלכל את הקשר בין זאת לבין התגלות המלאך בראשונה?

נדמה שאין הדבר צריך לפנים: המלאך המתגלה לאליהו ומצווה עליו "קום אכל", מביע בכך את סירוב ה' לבקשת אליהו להשתחרר מתפקידו כנביא ולמות. על משאלתו של אליהו למות, עונה לו המלאך: לא תמות, כי תחיה! משמעות הדבר היא שאליהו נדרש להמשיך בתפקידו כנביא. לשם כך עליו לחזור אל דרכי החיים: עליו לאכול ולשתות ולעמוד על רגליו מלא חפץ חיים מחודש, מוכן לשרת את משלחו כבעבר (אפשר כי נגיעת המלאך באליהו מבטאת העברת עצמה אלוהית מחודשת אליו). לו היה אליהו מקבל דרישה זו, המשתמעת מהתגלות המלאך אליו בראשונה, היה שם פניו בכוח האכילה ההיא **הראשונה**, צפונה, חזרה לעמו ולארצו, וממשיך בפעילותו הנמרצת נגד בית המלוכה ולמען שיבת עם ישראל לאלוהיו. הנבואה איננה רק זכות לנביא, כזאת שהוא רשאי לקבלה ברצותו, או לדחותה מעליו; אלא היא מצווה על הנביא, כמו כל מצווה אחרת המוטלת על אדם מישראל, ואין הנביא רשאי להיפטור ממנה. ואכן, מעולם לא קיבל ה' בקשת 'התפטרות' של נביא, או בקשת שחרור ממשימת הנבואה בשעה שהיא מוטלת על האדם. כך החל במשה, רבם של כל הנביאים, ועד לירמיהו הנביא. אף אליהו בפרקנו אינו יוצא מכללם של הנביאים; ייאושו העמוק תחת הרוותם ושאלת נפשו למות נהדפים במצוות מלאך ה' הנוגע בו ומצווה עליו חד-משמעית: "קום אכול!"

כיצד הגיב אליהו על צו מלאך ה' ועל המשתמע ממנו? באמת יש להפריד שאלה זו לשתיים: אליהו נשמע אמנם לצו, אולם רק ברמתו המילולית, ואף זאת על-פי הפירוש היותר מצמצם. את הצו "קום אכול" אליהו אמנם מקיים, כנאמר להלן "ויאכל וישת", אולם אינו 'קם' לשם כך, וכנראה עורך הוא את סעודתו תחת הרוותם בישיבה או בהסבה. בתחילת עיון זה הסברנו זאת בכך שאליהו מעניק למילה 'קום' את הפירוש המצמצם 'התעורר משנתך' (וזאת בניגוד ל'קום' שבצו השני). ובכן, מבחינה פורמלית עשה אליהו את המצווה עליו. אולם האם קיבל אליהו אף את המשתמע מתוך צו המלאך ביחס להמשך נבואתו ושיבתו למקומו? אם צודקים אנו בייחוס משמעות זו לצו המלאך, הרי התשובה לשאלתנו ברורה: אליהו אינו נענה למשתמע מן הצו. לא רק שלא 'קם' על רגליו ממש, אלא יותר מכך: לאחר שאליהו סיים את אכילתו ושתייתו המועטות - לצאת ידי חובת הציווי שנצטווה - נאמר "וישב וישכב". מה פירושה של התנהגות זאת? אליהו עומד בסירובו לשוב למקומו, והוא חפץ להישאר בבדידותו תחת הרוותם במדבר. "פה אֶשֶׁב כי אויטיה!" ואם כך הוא הדבר, הוויכוח בין הנביא לאלוהיו רק החל. אם אין הנביא מזומן לחזור צפונה, למקומו ולהמשך שירותו, לא יזכה בויתור שישאירונו בלהט המדבר למות תחת רותם ולהיפטור בכך מתפקידו, אלא יצטרך לפנות הפעם דרומה, בהודעה מפורשת "כי רב ממך הדרך", ולעמוד מול טיעונים חדשים והוראות שלא שיערך. על כן מתגלה המלאך אל אליהו, הממשיך לשכב במקומו תחת הרוותם, פעם שנייה. כנגד "וישב וישכב" נאמר מיד: "וישב מלאך ה' שנית ויגע בו". התביעה האלוהית אינה מרפה מאליהו, וכנגד עמידתו על שלו עומד המלאך על שלו, אך מוסיף תביעה חדשה:

"קום אכל כי רב ממך הדרך". אם אינך מוכן לשים פעמיק לדרך צפונה, כמשתמע מכוונת הצו הראשון, היכון לדרך ארוכה ומפתיעה שתביאך לכיוון ההפוך.

נמצא אפוא כי ההתגלות השנייה אכן אינה ביאור לראשונה (ולא כפי שהנחנו בשאלתנו בתחילת עיון זה, ובכך אמנם צדק רי"א שהבחין ביניהן); אולם גם אינה התגלות שונה במהותה מן הראשונה. שתי ההתגלויות סובבות סביב ציר אחד: ציר הוויכוח בין נביא מיואש החפץ לסיים את תפקידו ואת חייו, לבין משלחו החפץ בהמשך שירותו כנביא ובהשבתו אל עמו וארצו. אלא שההתגלות הראשונה היא שלב ראשון בוויכוח - הודעה על סירוב קבלת ההתפתרות. ואילו ההתגלות השנייה, שהיא תולדת עמידת הנביא על שלו, היא הכנה להמשך הוויכוח ברמה אחרת - הוויכוח בהר חורב.

החזרה הסטריאוטיפית שבהתגלות השנייה ביחס לראשונה, מובנת עתה מצד המטרה המשותפת לשתיהן גם יחד: שתיהן מכוונות להשיב את הנביא מדרכו, והן מהוות שני שלבים באותו ויכוח. אף ההשוואה בין התגולות הכפולה של המלאך לבין התגולות ה' הכפולה בהר חורב, מובנת עתה, אף בהר חורב מכוונות השאלות המופנות לאלהיו לאותה מטרה עצמה. ואף שם מהוות תשובותיו הזהות של אליהו המשך לעמידתו על דעתו. ועוד נדון בכך בעיונינו הבאים.

אולם מדוע הובל אליהו להר חורב, ומה פשר הדברים שאירעוהו שם, על כך ידובר בהמשך.

שאלות לעיון ולהעמקה

במדרש שיר השירים רבה (פרשה א, לט, על הפסוק "אל תראוני שאני שחרחרת") דנו על הנביאים שנענשו מפני שקטרגו לפני ה' על ישראל.

אין לך שמח בבני יותר מישיעיהו, ועל ידי שאמר (ישעיה, ו', ה) "ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב" אמר לו הקב"ה: ישעיה, בנפשך את רשאי לומר 'כי איש טמא שפתים אנכי' - ניחא; שמא 'ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב'? אתמהא! תא חמי [=בוא וראה]: מה כתיב תמן [=מה כתוב שם]? "ויעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה" (שם, ו) - אמר רב שמואל 'רצפה' - 'רוץ פה' - רצוף פה למי שאמר דילטוריא [=מלשינות] על בני.

דכוותיה [=שכמותן] כתיב באלהו, שנאמר "ויאמר קנא קנאתי לה' אלהי צבאות, כי עזבו בריתך בני ישראל"... תא חמי [=בוא וראה]: מה כתיב תמן? "ויבט והנה מראשתיו עגת רצפים" מה הוא 'רצפים'? אמר רב שמואל בר נחמן: 'רוץ פה' - רצוף פיות בכל מי שאמר דילטוריא על בני.

- א. מהו פשוטה של התיבה 'רצפה' בישיעיהו (על-פי ההקשר שם) ומהי עוגת רצפים לפי הפשט?
- ב. על-פי תשובתך הקודמת: היכן מדרש זה מתקשר טוב יותר עם האירועים המתוארים בכתוב, בישיעיהו או במלכים?
- ג. ביחס למדרש הנוגע לאלהיו ישנו קושי כרונולוגי: הרי עוגת הרצפים ניתנה לאלהיו לאכילה לפני שאלהיו אמר אותו פסוק שהוגדר במדרש כ'דילטוריא' על ישראל: "קנא קנאתי לה'..." ענה על כך בעזרת הנאמר בעיון זה!

ו. להר חורב

המלאך שציווה על אליהו בשנית: "קום אכל, כי רב ממך הדרך", לא פירש לו את מטרתה של דרך זו. מניין אפוא ידע אליהו את הכיוון להליכתו ואת היעד אשר אליו עליו להגיע? הכתוב סתם בנקודה זו ותיאר לנו רק את העובדות עצמן:

ח וַיֵּלֶךְ בְּכַח הָאֲכִילָה הַהִיא אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה עַד הָר הָאֶלְהִים חֲרֵב.²⁰

ונראים דברי רד"ק בביאורו לפסוק ז (ד"ה כי רב ממך הדרך):
והוא לא היה יודע אנה ילך, אלא שהיה הולך לתומו ארבעים יום וארבעים לילה, עד הר חורב. ונתיישר לו הדרך שם, כמו לארון, שאמר (שמו"א, ו', יב) "וישרנה הפרות בדרך" וגו'. וכשהגיע שם, עמד, כי חשב כי שם יראה לו דבר ה'. שבאותו ההר נגלה תחילה למשה, ובו נגלה הכבוד, ונתן תורה לישראל.

דברי רד"ק נראים, שאם לא כדבריו, נצטרך לבאר שהמלאך הודיע לאליהו מראש על מטרת הליכתו. אולם אז לא היה הכתוב סותם, אלא מפרש זאת בקיצור. במקום לומר לאליהו רק "כי רב ממך הדרך", היה המלאך מוסיף עוד שתי מילים: 'להר חורב'. מלבד זאת, משתלבת הסתרת המידע מאליהו בדבר יעד הליכתו, כפי שפירש זאת רד"ק, במטרה של הולכתו שמה, זו שאותה נברר מיד בהמשך.

מדוע אפוא הובל אליהו להר חורב?

הר חורב מסמל בתולדות האומה את הברית שכרת ה' עם עמו ישראל בהר זה, ואת ההתגלות לישראל במתן תורה. בהר זה מצויים, אם כן, שורשיו ההיסטוריים של עם ישראל כעם ה'. תן דעתך לאירוניה שבדבר: אליהו ברח מבני עמו, ונתן פניו אל המדבר כדי להתבודד בו:

ירמיה, ט"ו, א מי יתַנְנִי בַמִּדְבָּר מְלוֹן אֲרֻחִים וְאֶעֱזֹבָה אֶת עַמִּי וְאֶלְכָה מֵאֶתְּם...

אולם בעל כורחו הוליכוהו רגליו אל עומק המדבר הזה, דווקא אל נקודת התשתית ההיסטורית של ישראל. וכך מוצא עצמו אליהו, הבורח מתפקידו ומעמו, מתחבר לפתע אל הסמל המובהק של ההווה הישראלית הבראשיתית, אל הר חורב. והמדבר, מקום הבריחה וההתבודדות מעמו, הופך להיות זה שעליו אמר הנביא (אותו נביא שהבאנו דבריו קודם):

ירמיה, ב', ב כֹּה אָמַר ה': זְכַרְתִּי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ, אֶהְבֵּת פְּלוּלֶיךָ, לְכַתֵּךְ אֲחִי בַמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ לֹא זְרוּעָה.

ל"א, א כֹּה אָמַר ה': מִצָּא חֵן בַּמִּדְבָּר עִם שְׂרֵיפֵי חֲרָב, הַלּוֹךְ לְהִגִּיעוֹ יִשְׂרָאֵל.

²⁰ פירוש ר"י אברבנאל (ובעקבותיו הלך גם בעל המצודות), כי אליהו התכוון להגיע להר חורב מתחילת בריחתו, קשה ביותר.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

תפקידו של הר חורב לפי זה, הוא להזכיר לאליהו את זכותם של ישראל לפני ה', שקיבלו את תורתו בהר זה ונכנסו עמו שם בברית. האם קיבל אליהו את הלקח הזה, הנרמז לו בהבאתו להר חורב? כך רואה מדרש אליהו זוטא (פרק ח') את פני הדברים:

וכשאמר הקב"ה לאליהו "מה לך פה אליהו" [- האם הבנת את לקח הבאתך לפה?] היה לו לאליהו לומר לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, בניך הם, בני בחוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, שעשו רצונך בעולם. **ולא די שלא אמר כן, אלא אמר: "קנא קנאתי לה"** אלהי צבאות **כי עזבו ברייתך בני ישראל** וגו'.

מעתה, מדגיש המדרש, אין להסתפק במשמעות הנרמזת מעצם הבאתו של אליהו להר חורב, ויש לומר לו דברים ברורים ביחס למסומל בהר זה. זוהי תכלית ההתגלות הבאה בהמשך, לדעת מדרשנו: לפרש את מה שרק השתמע עד עתה מהבאתו של אליהו לכאן: מיד התחיל הקב"ה לדבר עם אליהו דברי תנחומין ואמר לו: כשנגלית ליתן תורה לישראל לא נגלו עמי אלא מלאכי השרת, שהן רוצין בטובתן של ישראל. שנאמר (יא-יב): "ויאמר: צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה', לא ברוח ה'. ואחר הרוח רעש, לא ברעש ה'. ואחר הרעש אש, לא באש ה'. ואחר האש קול דממה דקה".

את כוונת מדרשנו פירש ר' שמואל היידא מפראג בעל 'זיקוקין דנורא' (פירוש על מדרש יתנא דבי אליהו):

כל מה שנזכר בזה הפסוק מעניין רוח חזק ורעש ואש וקול דממה דקה שהיה בהר הזה אצל אליהו, היה גם כן הכול, בזה ההר בשעת מתן תורה²¹. שמע מינה [- יוצא מזה] שנזכר [- שהזכיר] הקב"ה לאליהו זכות של מתן תורה לישראל, כדי שאליהו יבקש רחמים וזכות וסיניגוריא על ישראל.

נמצא, לפי תפיסת מדרשנו נועדה ההתגלות לאליהו להיות מעין תזכורת למעמד הר סיני ולהתגלות ה' לישראל בו. הרוח הרעש והאש הם המכניסים את ההתגלות האלוהית על ההר, הם מלאכיו של ה' המקדימים את בואו. ואף שהם מציינים בדרך כלל את כוחות ההרס בעולם, הרי בהקשר זה של הופעתם בהר סיני בשעת מתן תורה, במגמה להכין את ישראל להתגלות ה' ולפשט עקמומיות שבלבם, הרי הם מלאכים 'שהן רוצין בטובתן של ישראל'. ודאי יש כאן רמז לאליהו, מהי הדרך הראויה להשתמש בכוחות הרס אלו וכיצד יש להפכם למלאכים הרוצים בטובתם של ישראל, ולא חס וחלילה למלאכי חבלה המענישים את ישראל.

מדרש נוסף מצטרף אל מדרשנו בתפיסת ההתגלות לאליהו כתזכורת להתגלות ה' לישראל בהר סיני. זאת יש ללמוד מקושיית הספרי בסוף פרשת נשא (ספרי במדבר, פסקא (ח):

²¹ ביחס לרעש ולאש ניתן להביא פסוקים המוכיחים זאת: (שמות, י"ט, יח-יט) "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש, ויעל עשנו כעשן הכבשן, ויחרד כל ההר מאד. ויהי קול השפך הולך וחזק מאד...". אולם ביחס לרוח - לא מצאנו אזכור שלה במעמד הר סיני.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

כתוב אחד אומר (שמות, י"ט, טז) "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים [וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד...]" וכתוב אחד אומר: "קול דממה דקה". כיצד יתקיימו שני כתובים הללו?²²...

כתוב אחד אומר (דברים, ה', יח) "קול גדול ולא יסף" וכתוב אחד אומר "ואחר האש קול דממה דקה". כיצד יתקיימו שני כתובים הללו?...

הצבת פסוק הלכות מתיאור מעמד הר סיני, ולעומתו פסוק המתאר את ההתגלות לאלהיו בהר חורב, והעמדתם כסותרים זה את זה בקושיית המדרש, מלמדת על הזהות שרואה המדרש בין שתי ההתגלויות הללו. אחרת, אין מקום לקושייה. ראינו בעיון זה זווית הסתכלות אחת על מטרת הובלתו של אליהו להר חורב. המדרשים שהבאנו, אינם מסתפקים בציון היותו של הר חורב המקום שבו ניתנה תורה לישראל, אלא מבארים את כל ההתגלות לאלהיו שם בהקשר זה של ההתגלות לישראל בעת מתן תורה. בכך הם מנסים לפתור את התעלומה הגדולה שבפרקנו, את משמעותם של הרוח, הרעש, האש וקול הדממה הדקה, בדרך המקשרת אותם אל הקו המרכזי של הסיפור כולו - אל הוויכוח בין אליהו לבין ה'. בעיונים הבאים נפתח כיוונים אחרים ביחס למשמעות הולכת אליהו להר חורב, וביחס להתגלות שזכה לה שם.

שאלות לעיון ולהעמקה

1. בהערה הראשונה בעיונו (הערה 20) כתבנו שפירושם של ר"א ובעל המצודות כי אליהו חשב להגיע להר חורב מתחילת בריחתו, הוא פירוש קשה ביותר. איזו טענה מפרקנו ניתן להביא נגד פירוש זה?
 2. למה מתכוון רד"ק באומרו כי "נתיישר לו הדרך לשם כמו לארון שאמר 'וישרנה הפרות בדרך'" מי עוד הובילוהו רגליו מבלי דעת להר חורב ולהתגלות ה' אליו שם?
 3. לעמידתו של אליהו בהר חורב מציע רד"ק פירוש נוסף על פירושו הראשון שהובא בעיונו: או הייתה העמידה בלי כוונה, כמו שהייתה ההליכה שמה. אם כוונתו לכך שאלהיו עמד במקום זה בבלי דעת מהו, מה יש לומר על פירוש זה לאור כל האמור בעיונו?
 4. "היה לו לאלהיו לומר לפני הקב"ה: ריבוננו של עולם בניך הם... בני אברהם יצחק ויעקב..." (אליהו זוטא, פרק ח). מי הוא שהתפלל על ישראל במקום זה עצמו, והזכיר בתפילתו את שלושת אבות האומה, ובאילו נסיבות היה הדבר?
- ז. אליהו בעקבות משה**

אי אפשר שלא להבחין בכוונה המיוחדת בסיפורנו ליצור זיקה גלויה בין אליהו למשה. הבה נעמוד על נקודות הדמיון ביניהם על-פי סדר הופעתן בפרקנו:

א. עוד בטרם נודע לנו מהו היעד שאליו יגיע אליהו בסוף דרכו במדבר, כבר עולה ההשוואה בין שני הנביאים:

²² תשובת הספרי: "כשהקב"ה מדבר הכול שותקים". משמע: קול הדממה הדקה הוא הרקע המתאים להתגלות דבר ה' בקול גדול, ואין הוא זהה לעצם ההתגלות הזאת.

ובמשה נאמר:

שמות, ל"ד, כח וַיְהִי שֵׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וַיִּמָּוֶה לֹא שָׁתָה²³

לפיכך אף אלמלא היינו קוראים את סוף הנאמר באלהו, היינו משערים מעצמנו שהוא הובא להר חורב.

ב. אף עצם הבאתו להר חורב מופיעה בלשון המזכירה את משה, אך הפעם ההקבלה היא לביאתו הראשונה של משה אל ההר, כשהוא רועה את צאן יתרו חותנו:

אליהו

משה

שמות, ג', א בא אֶל הַר הָאֱלֹהִים חֲרֵבָה ח וַיִּלֶךְ... עַד הַר הָאֱלֹהִים חֲרֵב

שבע עשרה פעמים מופיע במקרא שמו של הר זה - 'חורב' - ורק בשני המקומות הללו נסמך לשמו התואר 'הר האלוהים'²⁴.

ג. מיד בהמשך נאמר באלהו:

ט וַיְבֹא שֵׁם אֶל הַמַּעֲרָה וַיִּלֶן שֵׁם

ופסוק זה מקביל לפסוקים ד-ה בפרקנו, המתארים את שהייתו של אליהו במדבר באר שבע:

וַיְבֹא וַיִּשָׁב תַּחַת רֹתֶם אחת [אָחַד קרין]...
וַיִּשָׁב וַיִּישָׁן תַּחַת רֹתֶם אָחַד.

דווקא הדמיון בין שני המקומות מבליט את ההבדל: בהר חורב לא נאמר 'ויבוא שם אל מערה אחת וילן בה', אלא 'ויבא שם אל המערה' בה"א הידיעה. איזו מערה היא זו שעל אליהו, ועלינו הקוראים, להכירה זה מכבר? חז"ל במדרשיהם, התרגום הארמי ומפרשים רבים, ישנים גם חדשים, מזהים מערה זו עם נקרת הצור הנזכרת בעלייתו של משה להר סיני לאחר חטא העגל:

²³ פסוק זה נאמר בעלייתו של משה לקבל לוחות שניים. אף בעלייתו הראשונה, לקבלת הלוחות הראשונים, נאמר (שמות, כ"ד, יח): 'ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה', אך שם לא הודגשה אי אכילתו ואי שתייתו של משה באותם ארבעים יום. רק בנאומו של משה בפרשת עקב (דברים, ט', ט) כשהוא חוזר על תיאור עלייתו הראשונה, הוא מודגש זאת: 'בעלתי ההרה לקחת לוחות האבנים... ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה, לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי'. ושוב חוזר שם משה על דבר זה בתארו את עלייתו לאחר חטא העגל (דברים, ט', יח).

²⁴ שלא בסמיכות לשם 'חורב' מכונה ההר עוד שלוש פעמים 'הר האלוהים' ופעם אחת 'הר ה'.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

שמות, ל"ג, כא-כג ו'יאמר ה': הנה מקום אתי ונצבת על הצור. והיה בעבר כבדי, ושמתיד בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי. והסרתי את כפי וראית את אחרי, ופני לא יראו.

שם, בנקרת הצור, נתגלה ה' למשה במידת טובו, בשלוש עשרה מידות של רחמים. ואכן, 'נקרה' היא מערה, כפי שתרגם שם אונקלוס 'ושמתיד בנקרת הצור - ואשוינד במערת טנרא', וכפי שעולה מהשוואה של שני פסוקים סמוכים בפרק ב' בישעיה:

יט ובאו במערות צרים ובמחלות עפר מפני פחד ה' ומהדר גאוונו בקומו לערץ הארץ.

כא לבוא בנקרות הצרים ובסעפי הסלעים מפני פחד ה' ומהדר גאוונו בקומו לערץ הארץ.

ד. בעקבות זיהוי זה, אנו מוצאים השוואות נוספות בין שני המקומות הללו, הנוגעות להתגלות שזכו לה שני הנביאים באותה המערה: 1. למשה נאמר "ונצבת על הצור" (שם, כא) ובהמשך הפרשה "ונצבת לי שם על ראש ההר" (ל"ה, ב) ולאלהיו נאמר "צא ועמדת בהר לפני ה'" (יא); 2. למשה נאמר "והיה בעבר כבדי" (שם, כב) ולאלהיו נאמר "והנה ה' עברי" (יא); 3. למשה נאמר "ושכתי כפי עליך עד עברי" (שם, כב) ולאלהיו נאמר "ויהי כשמע אליהו וילט פניו באדרתו" (יג).

ההשוואה האחרונה מחזירה אותנו לפסוק דומה יותר שנאמר במשה, בביאתו הראשונה אל הר חורב:

שמות ג', ו ייסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים.

נראה אפוא, כי כל עליותיו של משה להר חורב משמשות תקדים להבאת אליהו לשם: בהיות משה רועה את צאן יתרו כאשר בא אל הסנה, במתן תורה²⁵ ובכפרת חטא העגל בקבלתו לוחות שניים. אולם מהו פשר הליכת אליהו בעקבות משה? לשם מה נועדה? במדרש אליהו זוטא (פרק ח'), שדבריו הובאו בעיון הקודם, מופיע ביטוי חריף ביחס להבאת אליהו להר חורב, וזאת במסגרת תיאור הוויכוח בין ה' לאלהיו עוד בענין הבצורת, ויכוח הנמשך לפרקנו:

ול עוד [J - שהקב"ה שלחו לאחאב לבטל את הבצורת] אלא עמד הקב"ה ודחפו לאלהיו למקום שביקשו אבותיהם של ישראל רחמים על בניהם²⁶.

למרות לשון הרבים 'אבות', נראה שכוונת המדרש היא לבקשת משה רחמים על ישראל בהר סיני לאחר חטא העגל. ואכן, מרבית ההשוואות שהבאנו למעלה בין אליהו למשה קשורות בפרקים ל"ג-ל"ד בספר שמות, שבהם זוכה משה לחדש את הברית בין ה'

²⁵ ראה בעיון הקודם מה שכתבנו על כך, וראה לעיל, הערה 23.

²⁶ במהדרת איש שלום: "למקום שביקשו אבותיו רחמים על בניו" והוא פחות מובן. בהערה 3 שם מובא נוסח כתב יד פארימה: "עד שדחפו למקום שביקשו האבות רחמים מלפני הקב"ה, והוא לא רצה לבקש רחמים...".

לישראל לאחר שזו הופרה בחטא העגל. משה מתחנן על חידוש הברית ועל מחילה גמורה לישראל, לאחר שבסוף ארבעים היום הראשונים לשהותו בהר סיני, כשהודיעו ה' על חטאם של ישראל, התפלל משה על מניעת כילויים ונענה (ל"ב, יא-יד).

מעתה ברורה תכלית הבאתו של אליהו להר חורב בעקבות משה: אליהו נתבע לדבוק בדרכיו של משה, רבם של כל הנביאים בישראל, שהן הן הדרכים הראויות לו לנביא. אף כשהנביא שלוח קשות לישראל, הרי בהיותו עם אלוהיו שומה עליו להיות סניגורן של ישראל. כשהיה משה בהר חורב התפלל על ישראל והעביר מעליהם את רוע הגזרה (ל"ב, יד), ואילו כשירד מן ההר אל מחנה ישראל, השליך מידיו את הלוחות ושיברם, ופעל נמרצות להעניש את החוטאים. ושוב, בעלייתו אל ה' לאחר מכן, לא נותר בו דבר מן הזעם, ורק דברי תחנונים בפיו על ישראל. ולא עוד, אלא שהוא דיבר עזות אל ה': שמות, ל"ב, לב וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם, וְאִם אֵין מַחְנֵי נָא מִסַּפְרְךָ אֲשֶׁר קָתַבְתָּ

דברים אלו מזכירים לנו את בקשת אליהו "קח נפשי", אולם בכיוון הפוך: משה עושה זאת מתוך מסירות נפשו על ישראל, ואילו אליהו מבקש זאת מתוך ייאושו מעם ישראל. במכילתא (פתיחתא לפרשת בא) עמדו על ההבדל הזה שבין משה לאליהו: ...וכן תמצא: האבות והנביאים היו נותנים עצמם על ישראל. במשה מה הוא אומר: "ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת".

אולם על אליהו נאמר שם:

אליהו תבע כבוד האב [- הקב"ה] ולא כבוד הבן [- ישראל] שנאמר: "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות" וגו'.

במדרש פסיקתא רבתי (פסקא ד) נערכת השוואה רחבת היקף בין משה ואליהו: "וְאֵת מוֹצֵא שִׁמְשָׁה וְאֵלֶיהוּ שׁוּוִין זֶה לְזֶה בְּכָל דְּבַר". **יותר משלושים השוואות** מפורטות שם, וחלק מהן, הרי הן אלו שאנו דנים בהן בעיון זה:

במשה (שמות, ל"ד, ו) "ויעבר ה' על פניו" ובאליהו "והנה ה' עבר".

במשה (במדבר, ז', פט) "וישמע את הקול" ובאליהו "והנה אליו קול".

משה נטמן במערה (שמות, ל"ג, כב) "ושמתיד בנקרת הצור" ואליהו נטמן במערה ולן שם, כדכתיב: "ויבא אל המערה וילן שם".

במשה (שמות, ג', א) "ויבא אל הר האלהים" ובאליהו "ויבא אל הר האלהים". [צריך להיות: "וילך... עד הר האלהים"].

משה בא למדבר (שמות, ג', א) ואליהו בא למדבר "והוא הלך במדבר...".

משה השיח עמו על יד מלאך (שמות, ג', ב) "וירא מלאך ה' אליו" ואליהו על ידי מלאך "והנה זה מלאך".

משה שהה ארבעים יום וארבעים לילה שלא אכל ושלא שתה, וכן אליהו הלך בכוח האכילה היא ארבעים יום.

השוואה זו, במה שנוגע לאליהו בהר חורב, יש בה כדי להטעות. שהרי לא על גדולתו של אליהו, שהוא דומה למשה, היא באה ללמד, אלא על מה שמנסה הקב"ה לגרום לו לאליהו, שיאמץ את דרכיו של משה ויהא דומה לו. ואכן, בהמשך אותו מדרש, במהלך

ההשוואה הארוכה, מופיעה הסתייגות קצרה במה שנוגע ליחסם של שני הנביאים להר חורב. הסתייגות זו הופכת את כל ההשוואה הזו על פיה:

בדבר אחד מצינו משה גדול מאלהו: שלמשה אמר (דברים, ה', כז) "ואתה פה עמד עמדי", ולאליהו - "מה לך פה אליהו".

"דבר אחד" זה, הוא המבדיל בין מי שעלייתו להר סיני הייתה לקבל תורה לישראל ולהתפלל עליהם בכל עת, ועמידתו בהר עם ה' הייתה לו לדרגה של קבע, לבין מי שהובא להר סיני כדי שישנה את דרכיו וילמד מדרכיו של משה, ולשם זירוזו הוא נשאל בגערה נסתרת "מה לך פה".

שאלות לעיון ולהעמקה

לאור מסקנת עיונו בדבר מטרת הולכת אליהו בעקבות משה, יש לבחון מחדש את ההשוואות שנערכו בעיון זה בין שני הנביאים, ולחפש בהן דווקא את המבדיל. הבדלים אלו הם שירמזו לנו על כך שאליהו לא הגיע לדרגת משה, אלא רק נדרש ללכת בדרכיו. האותיות בשאלות הבאות, מתייחסות לסעיפי ההשוואה בגוף העיון.

א. מה הם ההבדלים בין ארבעים היום שעברו על משה בלא אכילה ושתייה, לבין אלו שעברו על אליהו? (הבדלים הנוגעים לטיב הנס, לתכליתו, לאופי הפעילות של הנביא באותם ימים).

ב. משה ואליהו הגיעו להר חורב בלא דעת כי רגליהם מובילות אותם להר זה. ובכל זאת: מהו ההבדל בין אי המודעות של משה לאי המודעות של אליהו? מהו הדבר שמשך את משה לבוא אל ההר עצמו, ומה הדבר שמשך את אליהו?

ג. מה בין התנהגותו של אליהו. בבואו למערה, היא נקרת הצור, לזו של משה?

ד. מה בין ההתגלות למשה בהיותו בנקרת הצור, להתגלות לאליהו ביציאתו מן המערה? מדוע היה משה בעת ההתגלות בתוך נקרת הצור, ואילו אליהו יצא מן המערה?

ח. "והשמיע בסיני תוכחות / ובחורב משפטי נקם"²⁷ – דו-שיח ראשון

ט... וְהִנֵּה דִבֶּר ה' אֵלָיו, וַיֹּאמֶר לוֹ: מַה לְּךָ פֶּה אֲלֵהוּ.

שאלת ה' זו, פירשה רד"ק כך:

טעם השאלה, תחילת הדברים לשמוע המענה, כדרך לשון בני אדם... ואע"פ שהוא יודע לב בני האדם. וכן (בראשית, ג', ט) וַיֹּאמֶר לוֹ אֱיִקֶה, (שמות, ד', ב) 'מה זה בידך', וכן עניין 'מה לך פה' למה יצאת ממקומך, מה יש לך פה.

ובדומה לו פירש בעל המצודות:

²⁷ ציטוט זה לקוח מספר בן סירא, מסדרת הפרקים המצויה בסופו וכותרתה "שבח אבות העולם". הציטוט שלנו מצוי בפרק מ"ח של הספר (מהדורת סגל, עמ' של), פרק שחלקו הראשון מוקדש לאליהו. בהמשך עיונו נדון במשמעותם של דברי בן סירא הללו.

ובא השאלה בדרך לשון בן אדם השואל **בכדי להיכנס עמו בדברים**, ודוגמתו (בראשית, ד' ט): "אי הבל אחיד".

אולם כבר אמרנו (בעיון ג בביקורת על דעתו של רד"ק)²⁸ כי לא רק במקומו, אלא בכל המקומות שבאה בהם שאלת ה' לאדם כדי להיכנס עמו בדברים, יש לחפש את המשמעות הפנימית הנסתרת בשאלה זו, שנבחרה דווקא היא לפתוח את הדו-שיח עם האדם. לעולם קשורה השאלה במהותו של דו-שיח זה שהיא עומדת בפתחו, והיא רומזת לכיוונו. ואם ישיכיל האדם שאליו מופנה שאלת ה' לעמוד על כוונתה, יוכל להקדים ולדעת מה עומד ה' לדרוש ממנו.

מהו אפוא המסתתר בשאלת ה' לאלהו במקומו? לאור כל האמור בעיונים הקודמים על משמעות הליכתו של אלהו למדבר ועל משמעות הבאתו להר חורב, ברור שיש לפרש שאלה זו כגערה נסתרת לאלהו, וכניסיון עדין להביאו באמצעותה לשינוי דרכו. כך הם דברי מדרש אלהו זוטא (פרק ח) שהבאנו בעיון ו:

וכשאמר הקב"ה לאלהו "מה לך פה אלהו", היה לו לאלהו לומר לפני הקב"ה: ריבנו של עולם, בניך הם, בני בחוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, שעשו רצונך בעולם.

נראה כי הדגש בשאלת ה' הוא על התיבה 'פה'. אלא שתיבה זו יש מי שמוצא בה הדגשה על דרך השלילה (מה לך פה - ולא במקום אחר), ויש מי שמוצא בה הדגשה על דרך החיוב (מה לך פה - דווקא במקום זה). כך מבאר מלבי"ם את שאלת ה':
הלוא הנביא צריך שיימצא בין העם להוכיח ולנבאות, לא שיתבדד במדבר ובהרים.

ובכן: מדוע הנך פה - ולא בקרב העם. שאלה זו מתייחסת, אם כן, להליכתו של אלהו אל המדבר ולסיבתה העמוקה: (ירמיה, ט', א) "מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי", וזוהי כמובן שאלת תוכחה.

חסרונו של פירוש מלבי"ם בכך שהתיבה 'פה' אינה מתייחסת לפי פירושו להר חורב באופן ספציפי, אלא אל המדבר הגדול כולו, כמקום בריחתו והתבודדותו של אלהו. והרי ראינו בעיונים הקודמים, שיש כוונה מיוחדת בהבאתו של אלהו לכאן, ומסתבר ששאלת ה' רומזת לאותה כוונה מיוחדת. מסתבר שהיא מיועדת לברר האם הבין אלהו וקיבל את מה שנרמז לו בהבאתו להר חורב, ומשמעה: 'האם הבנת מדוע הובאת לפה, אלהו, האם פעל עליך הדבר ושינה את עמדתך?'

על כן, נשלים את דברי מלבי"ם בפירושו של ר' משה אלשיך, המבאר באר היטב את חשיבות הדגשתו של הר חורב בשאלת ה':

והנה דבר ה' אליו מה לך פה אלהו - לומר: הנה המקום הזה, מה שהיה בו [- מה שאירע בו] הוא הפך מידתך, והוא: כי שם נכנס משה במאמרו יתברך (שמות, ל"ג, כב) "ושמתוך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי" ושם (שמות, ל"ד, ו) "ויעבר ה' על פניו וכו' שהם

²⁸ בעיון זה יהיו חזרות אחדות על דברים שנאמרו בעיון ג. החזרה נובעת מכך שבעיון ג ביקרנו את תפיסתו הכוללת של רד"ק את פרקנו בשלמותו, ואילו כאן נעסוק רק בביקורת על פירושו לדו-שיח הראשון שבין ה' לאלהו. במסגרת זו נרחיב את האמור באותו עיון.

י"ג מידות רחמיו אשר אמר משה (שם, ל"ג, יג) "הודעני נא את דרךך ואדעך למען אמצא חן בעיניך" שהוא כמו שאמרו ז"ל "ואדעה במה אשכך רוגזך ואפייסך כשתכעוס על בניך", ואז כביכול "נתעטף כשליח צבור ויאמר וכו' [נראה שצ"ל "ויקרא"...] יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם" (ראש השנה, יז, ע"ב). ו"ברית כרותה לייג מדות שאינן חוזרות ריקם" (ראש השנה, שם). נמצא כי במערה ההיא, שם נגלה ה' אל משה כעובר לפניו, ויאמר לו י"ג מידות לרחם על ישראל. ועל כן אמר לו הוא יתברך "מה לך פה אליהו" - כי מידתך הפך מה שהיה פה, **כלומר: האם שבת מאותה מידה ותבקש רחמים ואריכות אפיים על בני?** והיה יתברך חפצו [כי] יתהפך ממידתו, ויאמר שיעשה כן הוא יתברך, ויאריך אפו ויחון את עמו.

כיצד הגיב אליהו על שאלת ה'? תשובתו ניתנת במשפט מחובר שיש בו שישה משפטים

קצרים:

י וַיֹּאמֶר קָנָא קִנְאָתִי לְה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת
כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אֶת מִזְבְּחֵינֶיךָ הַכֶּסֶו
וְאֶת נְבִיאֶיךָ הִרְגוּ בְּחָרֶב
וְאֶתְּרָאנִי לְבָדִי
וַיִּבְקְשׂוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ

מובן הדבר שכדי להתאים את דברי אליהו הללו לשאלת ה' שקדמה, כך שיהוו תשובה לעניין מה שנשאל, יש לחזור לדיון הקודם שערכנו בעיון זה ביחס לכוונת השאלה. כל מי שהציע לפרש את שאלת ה' במשמעות מסוימת, חייב להמשיך ולפרש גם את תשובת אליהו כמתייחסת למשמעות הזאת.

ושוב יהא לנו ויכוח עם פירוש רד"ק, אשר ראה בהבאתו של אליהו להר חורב גמול המעשה הטוב שעשה בהר הכרמל²⁹, ובשאלת ה' 'מה לך פה אליהו' - שאלה פורמלית חסרת כל כוונה פולמוסית. רד"ק אשר סירב להבחין בפירושו בכל מתח או ויכוח בפרקנו בין אליהו לבין ה', ממשיך לפרש ברוח זו אף את תשובתו של אליהו. הנביא אך מגולל את הרקע העובדתי שקדם לבואו הנה. ובאמת מה יענה על שאלה שאין מטרתה אלא להיכנס עמו בדברים? וכך מפרש רד"ק את תשובתו:

קנא קנאתי לה' - הקנאה שקנאתי לשם ה' והרגתי נביאי הבעל המתעים את ישראל עד [נראה שצ"ל: 'עלי'] שעזבו בריתך שכת עם בני ישראל בהר סיני... אותה הקנאה גרמה לי לצאת ממקומי לברוח מפני איזבל ולבוא פה.

חיזוק-מה לפירוש רד"ק, כי דברי אליהו אינם אלא שחזור האירועים בעבר שהביאו לבריתו הנה, יש בכך שלכל אחד מששת המשפטים המרכיבים את תשובת אליהו, ניתן להביא הקבלה מן הסיפור שבפרקים הקודמים ובתחילת פרקנו (וזאת אכן עשה רד"ק חלקית בהמשך פירושו): **קנא קנאתי לה' אלהי צבאות** - לשון זו אמנם אינה מופיעה,

²⁹ ראה על כך בהרחבה בעיון ג.

אולם בצדק מייחס רד"ק תיאור זה להריגת נביאי הבעל (אף שאפשר היה להרחיב זאת גם לעצירת הגשמים). **כי עזבו בריתך בני ישראל** - אף לשון זו אינה מופיעה, אולם ניתן לייחס דברים אלו לעבודה הזרה שפשתה בישראל באותם ימים. **את מזבחתך הרסו** - כמו שאמר למעלה (י"ח, ל) 'את מזבח ה' ההרוס' (רד"ק). **ואת נביאיך הרגו בחרב** - כמו שאמר למעלה (י"ח, יג) 'בהרג איזבל את נביאי ה'' (רד"ק). **ואנתר אני לבדי** - (י"ח, כב) "אני נותרתי נביא לה' לבדי". **ויבקשו את נפשי לקחתה** - (י"ט, ב) "כעת מחר אשים את נפשי כנפש אחד מהם".

אלא שעל דברי רד"ק הללו יש להקשות כמה קושיות חמורות:

א. דברי אליהו אינם תשובה נאותה לשאלה שנשאל. לפי דברי רד"ק שלושה חלקים בתשובתו של אליהו: 1. מה עשה אליהו ל"קנא קנאתי" - הרגתי את נביאי הבעל); 2. מהו הרקע למעשיו אלו ל"עזבו בריתך" "את מזבחתך הרסו" "את נביאיך הרגו בחרב ואנתר אני לבדי"; 3. מהי התוצאה של מעשיו ("ויבקשו את נפשי לקחתה" - איום איזבל עליו). אולם כל שלושת השלבים הללו אינם אלא מבוא אל העיקר, שהוא בלשון רד"ק: "אותה הקנאה גרמה לי לצאת ממקומי... ולבוא פה" - והעיקר חסר מן הספר! הייתכן שאחרי מבוא כה ארוך, לא יענה אליהו תשובה ישירה למה שנשאל, אלא יותיר דווקא את עיקר התשובה להשלמת השומע?

ועוד קושי: השלב הראשון בתשובתו, המהווה נקודת מוצא להשתלשלות שאחריה, הוא הריגת נביאי הבעל על-ידי אליהו. האפשר ששלב מכריע זה (הקובע את 'בקשת נפשו' על-ידי איזבל כמידה כנגד מידה) יסתתר מאחרי המילים הכלליות "קנא קנאתי"? ועוד: שלושה או ארבעה משפטים - רוב דברי תשובתו של אליהו - מהווים לדברי רד"ק מאמר מוסגר, והם מוקדשים לחטאי ישראל שבגללם קינא לה'. מדוע מאריך אליהו כל כך בדבר שאיננו נצרך לתשובתו?

ולבסוף: המשפט האחרון בתשובת אליהו 'ויבקשו את נפשי לקחתה' נראה כהמשך רצוף של ההאשמות שמאשים אליהו את ישראל במה שנוגע ליחס אל נביאי ה': "ואת נביאיך הרגו בחרב - ואנתר אני לבדי - ויבקשו את נפשי לקחתה". אולם לפירוש רד"ק אין זיקה ישירה בין שני המשפטים הראשונים בשלשה זו, שהם מתייחסים לתקופה **שקדמה** להריגת אליהו את נביאי הבעל (ושימשו סיבה להריגתם), למשפט השלישי המתייחס **לתוצאה** של הריגת נביאי הבעל. הפרדה זו אינה סבירה מבחינה עניינית ולשונית.

ב. מדוע נעדר שמה של איזבל מתשובתו של אליהו ומדוע הוא מייחס לבני ישראל את חטאיה המובהקים, כגון הריגת נביאי ה' (י"ח, ד, יג)? הרי לפירוש רד"ק אין בדברי אליהו כל מגמה להתלונן על ישראל, ואדרבה: בואו של אליהו להר חורב הוא גמול הצלחתו להשיב את ישראל למוטב (כפי שכתב בפירושו לפסוק יג). מתשובתו של אליהו קשה לקבל רושם חיובי על עם ישראל. והרי אליהו חולל בהם מהפכה גדולה, ומדוע אינו מזכיר את הצלחת קנאתו לה'?

ג. כל המידע המצוי בדברי אליהו הרי הוא סוף סוף מיותר. הרי ה' השואל את אליהו שאלה פורמלית בלבד, יודע את הנסיבות שהביאוהו לכאן, ובכן: מדוע מאריך אליהו כל כך בפירוט הנסיבות הללו?

ד. מה יעשה רד"ק ביחס לחזרת השאלה והתשובה בהמשך, באותן מילים עצמן? הרי לא ייתכן לפרש את שאלת ה' בשנית ככניסה עם אליהו בדברים, ואת תשובתו כחזרה על אותו מידע שכבר נתן קודם לכן. רד"ק לא התייחס כלל לכפילות זו³⁰.

אולם מי שראה את הליכתו של אליהו למדבר כבריחה מתפקידו הנבואי מחמת ייאוש מעם ישראל, ואת הובלתו להר חורב כהוראה נסתרת לאליהו לשנות את יחסו לישראל, ומי שהמשיך ופירש את שאלת ה' כגערה נסתרת לאליהו וכחזמנה להציג את עמדתו בוויכוח, הוא לא יתקשה לגלות בתשובתו של אליהו כתב קטרוג חמור על עם ישראל, "דילטוריא" בלשון חז"ל, ובו חמש האשמות המצויות ברצף אחד. בקטרוג זה נאשם העם כולו באשמת מלכתו איזבל, על כך שאין הוא מוחה בידה. אפילו את האיום על חייו מייחס אליהו לעם: "ויבקשו את נפשי לקחתה". לשון הרבים 'ויבקשו' - מתייחסת ליבני ישראל הנאשמים לפני כן בעוד שלוש האשמות.

האיחוי בין המשפט האחרון הזה למשפטים שלפניו, מלמד שמה שקרה בינו לבנים - הריגת נביאי הבעל ומעמד התשובה בהר הכרמל - נשכח כלא היה, ואינו בא כלל בחשבון בביטול קנאתו של אליהו לה'. האיום המחודש על חייו של אליהו, מחיה את החטאים הקודמים, ויוצר עמם רצף המבטל כל הישג רגעי שהושג בינתיים. את ההסבר להשקפה זו של אליהו נתנו בעיון ג בסופו.

כיצד אפוא מהווה כתב קטרוג זה תשובה לשאלת ה' 'מה לך פה אליהו'?

אם נבאר את השאלה כמלביים, הרי לך תשובת אליהו לפי דבריו:

ויאמר... - הנה אנכי לא אוכל להיות נביא מורה ומוכיח לעם הזה, כי צמתני קנאתי על רוע מעשיהם³¹.

בכך משיב אליהו על טעם בריחתו למדבר מתוך ייאוש מן העם, ועל אי רצונו ואי יכולתו להמשיך בתפקידו בתוכם.

ואם נבאר את שאלת ה' כדברי אלשיך, הרי תשובת אליהו לדבריו:

אך הוא החזיק במידתו ואמר "קנא קנאתי" וכו' 'קנאתי על כבודך... לא אשוב ממנה'... לא שב ממידתו.

היינו: סירוב לקבל את ההוראה המשתמעת מהבאתו לחורב בעקבות משה. הר חורב לאליהו אינו מקום תפילה על ישראל כמו שהיה עבור משה, אלא מקור לקטרוג על כך ש"עזבו בריתך בני ישראל" - אותה ברית שנכרתה במקום זה.

על כל פנים, לפי מלביים ולפי האלשיך אין לפרש את הפועל הנכפל "קנא קנאתי" כמתייחס רק לעבר, אלא כפעולה שהחלה בעבר וממשיכה גם בהווה: 'קנאתי והריני ממשיך לקנא גם עכשיו'³². סיבת המשך הקנאה היא מה שנתגלה לאליהו ב"ויבקשו את

³⁰ עיפיים ג-ד נזכרו כבר בעיון ג, בביקורת תפיסת רד"ק את פרקנו שם.

³¹ אמנם מלביים מוסיף פירוש כעין זה של רד"ק לדבריו המצוטטים: "ועל ידי קנאתי שהרגתי נביא הבעל, יבקשו את נפשי, ולכן לא אוכל לעשות שליחותי". אולם נדמה שאין בכך כל צורך.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נפשי לקחתה": הרג הנביאים נמשך, וידה של איזבל עוד נטויה, בהסכמת אחאב בעלה ובשתיקת העם כולו.

דומה כי עדיין לא יצאנו ידי חובה בבירור משמעותה מרחיקת הלכת של תשובת אליהו. יש לברר: האם תשובת אליהו מכילה רק תיאור של הלך רוחו ל"קנא קנאתי..." או שמא יש בה יותר מכך? כך מבאר רלב"ג את תשובתו:

והנה השיב כי הוא מקנא לשם יתברך [- "מקנא" - עכשיו בהווה!] כי בני ישראל עזבו את ברית התורה והרסו מזבחות השם יתברך, כי לא רצו לעבוד כי אם אלוהים אחרים, והרגו נביאי השם בחרב, כי כבר הרגה אותם איזבל כמו שקדם, ונשאר אליהו לבדו מן הנביאים הידועים לה וביקשה להרוג אותו. **וכאילו שאל מהשם יתברך על זה, שינקום נקמתו על אלו הרעות שעשו ישראל.** והנה קרה זה לאליהו מרוב כעסו על חטאת ישראל.

לדבריו, לא רק שאליהו מצוי בהלך רוח של 'כעס על חטאות ישראל'; כעס זה הוליד בקשת נקמה בישראל! בקשת נקמה זו היא התכלית המעשית של דבריו³². קדם הרבה מאוד לרלב"ג בתפיסתו זו את דברי אליהו, ספר בן סירא (ראה לעיל, הערה 27) במשפט שהעמדנוהו בראש עיוננו:

והשמיע בסיני תוכחות ובחורב משפטי נקם

מניין להם זאת?

'קנאה ל...' במקרא, לעולם אינה רק הלך רוח, אלא תמיד היא דחף לפעולה דרסטית המתלווה אליה ומתחייבת ממנה. כך הוא הדבר כאשר ה' הוא המקנא. נביא כאן פסוקים אחדים המדברים בקנאת ה', ונדגיש בהם את התוצאה המעשית של קנאת ה':

שמות, כ', ד ...ה' אֱלֹהֵיךָ אֵל קָנָא פִּקְד עֲוֹן אֲבֹתַי עַל בְּנֵים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים לְשָׁנָי .
דברים, ד', כד כִּי ה' אֱלֹהֵיךָ אִישׁ אֲכֹלָה הוּא, אֵל קָנָא .
דברים, ו', טו כִּי אֵל קָנָא ה' אֱלֹהֵיךָ בְּקִרְבְּךָ, פֶּן יִחַרְךָ אֵף ה' אֱלֹהֵיךָ בְּךָ וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה .
דברים, כ"ט, יט ...כִּי אִזְ עֲשֹׂן אֵף ה' וְקִנְאָתוֹ בְּאִישׁ הָהוּא... וּמַחָה ה' אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם .
נחום, א', ב אֵל קָנֹא וְנָקָם ה', נָקָם ה' וּבִעַל חֲמָה, נָקָם ה' לְצַרְיוֹ וְנוֹטֵר הוּא לֹא יִבְיֹ .
זכריה, א', יד-טו ...קִנְאָתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן קִנְאָה גְדוֹלָה. וְקִצְף גְּדוֹל אֲנִי קִצְף עַל הַגּוֹיִם הַשְׂאֲנִיִּים ...

כך הוא אף בקנאתו של בשר ודם, בין אם הוא מקנא לה' ובין אם הוא מקנא לדברים

³² זאת, שלא כפירוש ר"ק שפירש את הפועל ביחס לפעולה שנשלמה בעבר - הריגת נביאי הבעל. לעומתו פירש רלב"ג בדבריו (שיובאו מיד להלן) "השיב אליהו כי הוא מקנא לשם יתברך". שימוש בפועל בצורת הפרפקט במשמעות זו, של התמשכות מן העבר להווה, רווחת במקרא.

³³ אף ר"י אברבנאל (פסוק ט) ובעל המצודות (פסוק ז) מבארים כך את תכלית תשובתו של אליהו.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

אחרים היקרים לו. הבעל אשר "עבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו" מביא אותה אל הכוהן לבירור העניין ולהשבעת האישה:

...איש אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קְנָאָה וְקָנָא אֶת אִשְׁתּוֹ, וְהֶעֱמִיד אֶת הָאִשָּׁה לִפְנֵי ה'...³⁴

יהושע, בשמעו על התנבאות אלדד ומידד במחנה, אומר למשה:
במדבר, י"א, כח **אֲדֹנָי מֹשֶׁה, כָּלֵאִם.**

ועל כך אומר משה:

שם, שם, כט **הַמְקַנָּא אֶתָּה לִי?**

על יחסו של שאול לגבעונים נאמר:

שמו"ב, כ"א, ב **וַיִּבְקֹשׁ שְׂאוּל לְהַכֹּתֵם בְּקִנְאָתוֹ לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְהוּדָה.**

יהוא אומר ליהונדב בן רכב:

מלכ"ב, י', טז **...לָכֵה אֶתִּי וְרָאָה בְּקִנְאָתִי לָהּ.**

ובהמשך אותו פרק הוא משמיד את עובדי הבעל מישראל (בשיתוף פעולה של יהונדב).

ונסיים סדרת דוגמות זו בפסוק שיש בו גם קנאת ה' וגם קנאת אדם לה':

במדבר, כ"ה, יא **פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן הִשִּׁיב אֶת חַמְתִּי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא כְלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי.**

וקנאתו של פינחס הייתה: (שם, ח-ט) **"וַיִּקַּח רֶמַח בִּידוֹ... וַיִּדְקַר אֶת שְׁנֵיהֶם... וַתַּעֲצֹר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל."**

מדוגמות אלו, ונוספות שלא הובאו כאן, יש לראות עד כמה צדקו דברי בן-סירא ודברי רלב"ג, שייחסו לקריאת אליהו "קנא קנאתי לה" משמעות של בקשת נקמה בישראל על הרעות שעשו.

מעתה מקבל הוויכוח בין אליהו לה' משמעות חריפה יותר: הוויכוח אינו רק ביחס לעבר, לעזיבת אליהו את תפקידו ואת עמו, אלא ביחס למדיניות ה' כלפי ישראל עתה ובעתיד: אליהו תובע עונש ונקמה, הפוך ממש מעמדו של משה, שבעמדו במקום זה עצמו השיב את הכעס והחמה מעל ישראל.

פירוש זה לדברי אליהו מבאר למפרע אף את הליכתו למדבר ושאילת נפשו למות שם. לא רק ייאוש מעם ישראל יש במעשים אלו, ולא רק בקשת התפטרות מתפקידו, אלא יותר, מכך: מעשים אלו של אליהו מבטאים את מחאתו על מדיניות ה' כלפי ישראל באותו דור,

³⁴ נראה כי קנאת הבעל לאשתו היא הבסיס לדימוי ה' כאל קנא.

מדיניות שאליהו רואה בה ארך אפיים וסלחנות יתרה³⁵. כאשר בקשת מותו לא נתקבלה, והוא הובא להר חורב ונשאל על עמדתו, 'יצא המרצע מן השק' ואליהו מפרש את מחלוקתו עם משלחו במילים ברורות וחריפות:
קָנָא קָנָאתִי לְה' אֱלֹהֵי צְבָאוֹת

ט. ההתגלות

- יא וַיֹּאמֶר צָא וְעַמְדָּתְךָ בְּהָר לְפָנַי ה' וְהִנֵּה ה' עֹבֵר
רוּחַ גְּדוּלָה וְחֶזֶק מִפְּרֶק הַרִים וּמִשְׁבַּר סְלָעִים לְפָנַי ה',
לא ברוח ה'
יב וְאַחַר הַרוּחַ - רָעַשׁ,
לא ברעש ה'
וְאַחַר הַרְעֵשׁ - אֵשׁ,
לא באש ה'
וְאַחַר הָאֵשׁ - קוֹל דְּמָמָה דְקָה.
יג וַיְהִי כִשְׁמַע אֱלֹהֵיו וַיִּלֵּט פָּנָיו בְּאֲדָרְתּוֹ וַיֵּצֵא וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַמְּעָרָה...

כל הקורא את פרקנו חש שנקודת השיא בו היא בתיאור התגלות ה' לאליהו בקול דממה דקה, שקדמו לה הרוח, הרעש והאש. שיאו זה של פרקנו בפסוקים יא-יב, מצוי גם במרכזו של הסיפור: לפנינו עשרה פסוקים ואחריו תשעה³⁶. אולם מוקד זה של סיפורנו, המעורר בנו רושם עצום, הוא גם התעלומה שבו: זהו החלק המסתורי והפחות מובן בו. מהו המכוון בהתגלות זו לאליהו, וכיצד היא משתלבת במהלכו הרחב של הסיפור? מה טעמה של חזרת השאלה "מה לך פה אליהו" אחרי ההתגלות הזאת? איזה טעם חדש נתנה ההתגלות בשאלה זו, ומה המשמעות של חזרת אליהו על תשובתו אף לאחריה?
בטרם נתייחס לשאלות אלו, עלינו לברר ראשית לכול את המשמעות המילולית הראשונית של הנאמר כאן. בתחילת פסוק יא מתחיל דבר ה' לאליהו: "צא ועמדת בהר לפני ה'". היכן מסתיים דיבור זה? האם המילים הבאות "והנה ה' עובר", הן עדיין חלק מציטוט דבר ה', או שהן סיפור הכתוב? והאם המילים "ורוח גדולה... לפני ה'" הן תיאור הכתוב, או שמא עדיין הן ציטוט דבר ה'? ואם הן תיאור הכתוב, מי הוא האומר "לא ברוח ה'?" שתי השאלות האחרונות מתייחסות גם לרעש ולאש.

בפסוק יג נאמר "ויהי כשמע אליהו, וילט פניו באדרתו...". ובכן, מה שמע אליהו? אם נאמר שפסוקים יא-יב כולם הם ציטוט דבר ה', אפשר לפרש שאליהו שמע את דבר ה' הארוך הזה, המודיעו על מה שצפוי לו לכשיצא מן המערה, עד תומו, ואז הליט פניו באדרתו, ויצא לעמוד פתח המערה כפי שנצטווה. במקום זה, באמצע פסוק יג, כשאליהו עומד בפתח המערה ופניו מכוסות, אכן אירע כל מה שהודיעו ה' כשהיה במערה, אלא

³⁵ בכך מתחזק הדמיון, הנרמז בכמה מקומות בפרקנו, בין אליהו ליונה: שניהם מבקשים את מותם (בסיטואציה דומה ובמילים דומות), כמחאה על מדיניות ה' כלפי החוטאים, מדיניות שיש בה לדעתם סלחנות בלתי מוצדקת.

³⁶ עיין על כך בעיון א: 'מבנה הסיפור'.

שהכתוב אינו חוזר על תיאור ההתרחשות עצמה, לשם הקיצור. ולאחר שהגיע שלב הדממה הדקה, שמע אליהו קול האומר לו "מה לך פה אליהו"³⁷. אולם אם נבאר את תיאור הופעת הרוח, הרעש, האש וקול הדממה הדקה כתיאור הכתוב ולא כציטוט דבר ה', מה שמע אליהו? את 'קול הדממה'? הייתכן? ועוד נשאל לפירוש זה: מדוע חיכה אליהו עד שלב הדממה הדקה כדי לצאת מן המערה, ולא עשה כן מיד כשנצטווה על כך בתחילת פסוק יא, עוד לפני עבור הרוח? למרות יתרונה של השיטה הרואה בפסוקים יא-יב דיבור אחד רצוף של ה' ביחס לפרשנותו של פסוק יג, אין היא נראית לנו הולמת את פשוטם של פסוקים יא-יב עצמם. שכן מדוע יבחר הכתוב להשמיענו את תיאור ההתגלות הדרמטית בהודעה מוקדמת מאת ה' ולא בתיאור ההתרחשות עצמה? על כן נראה לנו כך: הדיבור האלוהי אל אליהו מסתיים במילים "והנה ה' עבר", ומשמעו: 'צא ועמדת בהר לפני ה' כאשר יעבוד ה', ולא מיד' (וזו כוונת הנאמר "לפני ה'"). אליהו מחכה אפוא במערה לאות כי אכן ה' עובר. אז הוא שומע "רוח גדולה וחזק... לפני ה'" (וכאן משמעות המילים "לפני ה'" - בזמן), ותיאור הופעתה הוא בלשון הכתוב. המילים "לא ברוח ה'" אפשר שהן קול הנבואה המושמע לאליהו (כהמשך לדבר ה' הקודם "צא ועמדת... והנה ה' עבר" וכאילו נאמר לו: 'אל תטעה, עדיין אין ה' עובר'). אך אפשר גם שמילים אלו בלשון הכתוב הן החצנה של תודעת אליהו האומר לעצמו: "לא ברוח ה'". וכך חוזר שילוב זה בין תיאור הכתוב את הופעת אחד הכוחות לבין התגובה על הופעת אותו כוח 'לא בזה ה'", עד לתיאור הכתוב את הופעת קול הדממה הדקה. כאן חסרה התגובה (החיצונית או הפנימית) 'לא בזה ה'", ואליהו מבין שקול הדממה הדקה הוא המבשר את מעבר ה'. "כשמע אליהו" - פירוש, או: כשמעו את הקול החשאי העולה מן הדממה, לדעת המפרשים שלא היה זה שקט מוחלט (כך בתרגום יונתן המתרגם "קל דמשבחין בחשאי")³⁸, או אם נפרש שדממה היא שתיקה: לאחר סדרת הרעשים הקודמים, שמע אליהו את הקול הבוקע ועולה מן הדממה הדקה, והוא קול שרק שמיעה פנימית מבינה את משמעו: "לך דומיה תהלה". 'בשמעו זאת, הבין אליהו כי הגיע

³⁷ בדרך זו ביאר זקוביץ (לעיל, הערה 1, עמ' 338, 341) את פסוקי ההתגלות (יא-ג).

³⁸ ביסוס לשוני ודוגמות נוספות למשמעות זו של השורשים ד-ו ו-ד-מ-ם ראה בספרו של משה זיידל ז"ל חקרי לשון (ירושלים, תשמ"ו), בפרק חקר מלים (עמ' 16-17). הוא כותב שם: "לשורש ד-ו-ם שהוראתו המקובלת הוא שתק יש גם הוראה של דָּבַר... דיבור זה הוא, כנראה, על פי רוב דיבור בלחש, ריגון. בהוראה זו אנו מוצאים גם שורש ד-מ-ם, השווה: 'קול דממה דקה'... על הדוגמות הרבות והמאלפות שהוא מביא שם מכל שכבות הלשון יש להוסיף את ההערה הבאה: הנאמר בפסוק (ויקרא, י', ג) "וידם אהרן" מתורגם באונקלוס שלפנינו "ושתיק אהרן" (וכן הוא במיוחס ליונתן ובהרבה מדרשים). אולם באונקלוס אשר בתאג' התימני, וכן בפירוש המשניות לרמב"ם על אבות, פי"ג, מ"ג (מהדורת קאפח ומהדורת שילת), המביא את תרגום אונקלוס לפסוק הזה, התרגום הוא "ושבח אהרן", היינו שאמר צידוק הדין. (וראה דיון על כך בתורה שלמה על הפסוק.) ושים לב: אף במקומו מתרגם הארמי דממה - שבח. והשווה לפסוקים האלה בספר תהילים: (ס"ה, ב) "לך דמיה תהלה"; (מ"ח, ז) "דמינו אלהים חסדך בקרב היכלך"; (ל"ז, ז) "דום לה' והתחולל לו". ועל פירוש זה עמדו חז"ל והראשונים. עיין בהערה 17 בדברי זיידל (זיידל לא שם לב להבאת תרגום אונקלוס הנ"ל בפירוש המשנה לרמב"ם, אף שהביא את תחילת דברי הרמב"ם שם בתוך דבריו, משום שהשתמש במהדורה הנדפסת שבה 'הגיהו' את דברי הרמב"ם ותיקנו את ציטוט התרגום כדי שיהא כמו בתרגום הנדפס).

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

זמנו לצאת מן המערה ולהתייצב לפני ה' העובר שם, על כן הוא מליט פניו באדרתו ("כי ירא מהביט אל האלהים") ויוצא לעמוד בפתח. אז, מתוך הדממה הדקה, בוקע אליו לפתע קול ה', "והנה אליו קול ויאמר: מה לך פה אליהו"³⁹.

עוד עלינו לברר שאלה נוספת: מתיאור ההתגלות כאן, נראה כי הרוח הרעש והאש אינם מבטאים את הופעת ה', ואדרבה, הם מהווים ניגוד לה: 'לא באלו ה"'. אולם בכמה מקומות במקרא נראה ההפך:

תהילים, קי"ד, ד עֲשֵׂה מְלֶאכֶי רִחוֹת מִשְׁרָתֵינוּ אֵשׁ לְהֵט.

הרעש - שהוא רעש האדמה⁴⁰ - מתואר באותו מזמור בתהילים, כמעשה ה':

לב המַבִּיט לְאַרְץ וַתִּרְעַד יַגַע בְּהָרִים וַיַּעֲשֵׂנוּ

התגלות ה' במתן תורה (שמות, י"ט) מתוארת בליווי קולות וברקים, אך גם שניים מן הכוחות המוזכרים בפרקנו:

שמות, י"ט, יח וְהָרַסְנוּ עֵשָׂן בְּלֹא מַפְנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה' בְּאֵשׁ... וַיַּחֲרַד כָּל הָהָר מְאֹד.

בתחילת ספר נחום מתוארת הופעת ה' כשהוא מלווה בכל שלושת הכוחות שבפרקנו

(ונוספים עליהם עוד כוחות הרס) ואף באותו הסדר:

נחום, א', ג ה' בְּסוּפָהּ וּבִשְׁעָרָהּ דָּרְכוּ וְעָנָן אֲבַק רָגְלָיו.

ה הָרִים רָעְשׁוּ מִמֶּנּוּ וְהַגְּבְעוֹת הִתְמַגְּגוּ...

ו חֲמָתוֹ נִתְּכָה כְּאֵשׁ, וְהַצְרִים נִתְּצוּ מִמֶּנּוּ.

אלא שבאמת גם בפרקנו לא נאמר כי אין זיקה בין הרוח, הרעש והאש לבין ה'. נהפוך הוא: כוחות אלו משמשים בפרקנו מבוא והכנה לקראת הופעת ה'. הדבר מפורש ביחס לרוח: "ורוח גדולה וחזק... לפני ה'". ואף כי דבר זה מפורש רק ברוח, הרי הוא נכון גם ביחס לשאר. הזכרתו רק בהופעת הרוח הוא מחמת היותה ראשון הכוחות⁴¹.

מהי, אם כך, כוונת האמור במקומנו שלוש פעמים 'לא (בוה) ה"?' נראה כי הכוונה היא להבחין בין מלאכיו ושלוחיו של ה', האמצעים העומדים לרשותו והמעידים על שלטונו

³⁹ דברינו קרובים לפירוש רד"ק, אלא שרד"ק רואה גם במילים "והנה ה' עבר" את תיאור הכתוב, הבא ככלל שלאחריו בא פירוטו: וקודם לכן 'עבר לפניו תחלה רוח גדולה...'. כדאי לציין כי מדברי התלמוד הבבלי, חגיגה, טז, ע"א, אפשר שעולה גרסה, שבה המילים "והנה ה' עבר" מצויות לאחר המילים "קול דממה דקה". חזקוני לגרסה כזו מצוי בנוסח אלכסנדרינוס של תרגום השבעים, המוסיף אחר המילים "קול דממה דקה" את המילים "ושם ה"'.
⁴⁰ כך רד"ק: "שרעש ההר". בזאת דומה הרעש, שיהוא כלי להפיכת הארצות' (כדברי רלב"ג), לשני רעיו, הרוח והאש, שאף הם כוחות הרס וחורבן. 'רעש' במשמעות זו במקרא, ראה: יחזקאל, ל"ח, יט; עמוס, א', א; זכריה, י"ד, ה.

⁴¹ מסיבה זו עצמה גם תוארה הרוח בהרחבה שאינה מצויה בתיאור שני הכוחות האחרים. ראשית, תוארה הרוח עצמה כ"גדולה וחזק", שנית - פעולתה "מפרק הרים ומשבר סלעים". מן הרוח יש להקיש על עצמתם של הרעש ושל האש, על מובנם כאן ככוחות הרס, וכמובן גם על תפקידם לבוא קודם להופעת ה'.

בעולם, לבין ה' עצמו שהוא לעילא ולעילא מכל כוחות הטבע הנשלטים על ידו, ואינו מזוהה עמם.

אף שנכחנו כי תיאור ההתגלות במקומו אינו עומד בסתירה למקומות אחרים במקרא, הרי הוא בכל זאת שונה מהם בכך שהוא מדגיש דווקא את ההבחנה בין כוחות הטבע ההרסניים לבין ה' עצמו, מה שלא מצאנו דוגמתו במקומות אחרים.

הגיעה העת לברר את משמעותה של התגלות ה' בהקשרו של סיפורנו. כבר נגענו בשאלה זו פעמיים במהלך עיונינו: בעיון ג הובאה דעת רד"ק הרואה בהתגלות זו לאלוהים "גמול המעשה הטוב שעשה בהר הכרמל, וקידש שם ה' בתוך בני ישראל, והחזירם למוטב"⁴². אלא שכל קריאתו של רד"ק את פרקנו שונה ממה שאנו קוראים בו (בעקבות מדרשי חז"ל ודברי פרשנים אחדים), ועל כן הסברו של רד"ק אינו אפשרי על-פי קריאתנו.

בעיון ו הבאנו את דברי חז"ל, הרואים בהתגלות לאלוהים תזכורת למעמד הר סיני וקבלת התורה. דרך זו אמנם קושרת את ההתגלות לאלוהים בנושאו המרכזי של סיפורנו - בוויכוח המתנהל בין הנביא לאלוהים: מטרת ההתגלות היא להזכיר לאלוהים את זכותם של ישראל שכרתו ברית עם ה' בהר הזה, וקיבלו עליהם את התורה. אלא שלפי דרך זו, אין לרוח, לרעש ולאש כשלעצמם (וכן לשלילת זיהוים עם ה') תפקיד עצמאי הקשור בעלילת סיפורנו. תפקידם אינו אלא לעורר אסוציאציה למעמד הר סיני. על כך יש לטעון שתי טענות: ראשית, הרי דווקא שם (שמות, י"ט) לא קיימת הבחנה כה ברורה בין הקולות והאש לבין הופעת ה' עצמו, כפי שהדבר בפרקנו. ושנית, דרך זו קושרת את ההתגלות לעלילת הסיפור בדרך משנית, ואילו אנו חשים כי בהתגלות זו מצוי טיעון ישיר ומרכזי בוויכוח המתמשך בין הנביא לאלוהים.

נציג עתה שתי גישות של שני מפרשים שדבריהם הובאו בעיון הקודם - בהסבר הדושיח הראשון בין ה' לאלוהים, ונראה כיצד מתאים כל אחד מהם את פירושו להתגלות, ביחס למה שפירש את הדו-שיח שקדם לה.

מלבי"ם, שפירש את שאלת ה' כתוכחה לנביא על שהוא מצוי 'פה' במדבר, ולא בקרב עמו להוכיחו ולהינבא לו, ושפירש את תשובת אלוהים כך: "לא אוכל להיות נביא מורה ומוכיח לעם הזה כי צמתני קנאתי על רוע מעשיהם", ממשיך באותו קו לבאר גם את ההתגלות הנבואית כתוכחה לאלוהים וכהוראה כיצד עליו לנהוג כנביא בקרב עמו. תוכחתו של ה' הסתתרה כבר בשאלתו "מה לך פה אליהו", אולם בהתגלות היא הופכת להיות גלויה ומפורטת, ויש בה תשובה לדברי אלוהים שקדמו (כפי שפירשם המלבי"ם). דברי מלבי"ם כאן מתרוממים לדרגת השירה⁴³, ועל כן אנו מעתיקים אותם בדרך שבה רגילים לכתוב דברי שירה:

⁴² אמנם רד"ק לא הסביר את תוכנה של ההתגלות, אולם ציינו באותו עיון, כי אין זה חיסרון לשיטתו, שהרי ממילא לפירושו אין ההתגלות קשורה לנושאו המרכזי של סיפורנו.

⁴³ מלבי"ם, שהיה איש אשכולות, שלח ידו גם בשירה. בשנת תרכ"ז התפרסם בפרוץ ספרו 'משל ומליצה', שהוא מחזה בעל תוכן פילוסופי-מוסרי בלשון פיוטית. אף ההקדמות שכתב לספרים אחדים במקרא, נושאות אופי פיוטי.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הראה לו :
כי במחנה רוח רעש ואש
אין ה' בם.
רק בקול דממה.
וממנו ילמדו שלוחיו ונביאיו :
בל יסערו סער
בל ירעישו רעש
ובל יבעירו אש
(כמו שעשה אליהו בקנאתו לה' צבאות, שעצר את השמים ושחט את נביאי הבעל)
כי ה' ישלח את נביאיו
שיבואו אליהם בקול דממה
וימשכו את העם בעבותות אהבה
ובדברים רכים.

רלב"ג, אשר פירש את דברי אליהו 'קנא קנאתי...' כבקשת נקמה בישראל על הרעות שעשו, ממשיך אף הוא באותו קו, ורואה בהתגלות מענה על תביעתו זו של אליהו :

אז אמר לו השם יתברך שיצא ויעמוד בהר לפני ה'... וידמה שכבר עשה זה השם יתברך **כדי שיבקש אליהו רחמים על ישראל, לא שיתפלל להשחיתם על רוע מעלליהם.** כי היה רצון השם יתברך להאריך להם אפו כדי שישובו אליו. ולזה הראה לו הדברים המשחיתים כמו הרוח הגדולה והחזקה שהיא מפרקת הרים ומשברת סלעים, ולא היה ברוח ה' - **כי אין מדרך השם יתברך שיביא הרעות אם לא לתכלית שיגיע מהם טוב.** ולפי שנתבאר לשם יתברך שלא יהיו מקבלים תוכחת (הלא תראה כי מפני עצירת הטל והמטר שלוש שנים, לא נכנעו מפני ה' יתברך)⁴⁴ לא רצה לענשם על אלו החטאים לפי מה שראוי, אבל המתין להם אם ישובו מדרכם הרעה.
והנה היה אחר הרוח - רעש, והוא מזיק כי הוא כלי להפיכת הארצות, וזכר גם כן שלא ברעש ה', כמו שזכרנו ברוח. והנה אחר הרעש - אש, שהוא יותר מזיק. וזכר גם כן כי לא באש ה' לסיבה שזכרנו.

אף בעל המצודות, אשר פירש את דברי אליהו 'קנא קנאתי...' כפי שפירשם רלב"ג - כתיבנה לנקמה בישראל⁴⁵, ממשיך ומפרש אף את ההתגלות בדומה לרלב"ג :
הראהו הכבוד, ולא עבר ברוח וברעש ובאש כי אם בקול דממה דקה, **כי חפץ חסד הוא ולא יעיר כל חמתו** לבוא ברוח וברעש ובאש⁴⁶.

לפי מלבי"ם מהוויים הרוח, הרעש והאש, ולעומתם קול הדממה הדקה, **מִשָּׁל לַיָּחִס**

⁴⁴ את המילים המוסגרות הכנסתי הנה מסוף דברי רלב"ג בעניין הרוח הרעש והאש, משום שייכותן לדבריו כאן.

⁴⁵ דבריו בעניין זה מצויים בסוף פירושו לפסוק י, ד"ה ויבקשו.

⁴⁶ הציטוט לקוח מפירושו לפסוק יג, ד"ה מה לך פה. המילים המודגשות בציטוט דבריו למעלה, הן שיבוץ של שני פסוקים : מיכה, ז', יח : "לא החזיק לעד אפו **כי חפץ חסד הוא**". תהילים, ע"ח, לח : "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית, והרבה להשיב אפו **ולא יעיר כל חמתו**".

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

הנבואי הראוי והבלתי ראוי כלפי עם ישראל (הן יחס ה' אליהם, והן היחס הראוי להם גם מצד נביאו) וההתגלות כולה היא תוכחה והדרכה לאליהו כיצד עליו לכלכל את דרכו כנביא בקרב עמו; ואילו לפי רלב"ג ובעל המצודות, הרוח, הרעש והאש הם כפשוטם: כוחות ההרס והחורבן שה' משתמש בהם להעניש את בריותיו, הן יחידים והן ארצות שלמות. התגלות זו אין עניינה, לפי פרשנים אלו, בדרכי הנבואה, ואין מטרתה להוכיח את אליהו על דרכו כנביא. מטרתה להודיע את דרכי ה' בהנהגת עולמו, ויש בה תשובה לתביעת הנקמה שבפי אליהו: "אין דרך השם יתברך שיביא הרעות אם לא לתכלית שיגיע מהם טוב". ועל כן אין ראוי לנביא להתפלל להשחיתם אלא "יבקש אליהו רחמים על ישראל".

לאחר ההתגלות חוזרת שאלת ה' אל אליהו "מה לך פה אליהו", והפעם היא נסבה על הדברים שנתבררו לאליהו בהתגלות (כל פרשן לשיטתו), ומשמעה אפוא: 'האם הבנת את לקח ההתגלות? האם עדיין אתה עומד על עמדתך?'. מלבי"ם מפרשה: מדוע אינך שב אל שליחותך, לנבאות ולהוכיח בלא קנאה ורעש?

ובעל המצודות (ההולך בשיטת רלב"ג) מפרשה:

ולזה [- כתוצאה ממה שנתבאר לו בהתגלות] שאל לו שוב "מה לך פה"; רוצה לומר: העודך באת הנה לבקש נקמה?

ותשובת אליהו, שהיא חזרה מילולית מדויקת על דבריו הקודמים, משמעה: 'לא שיניתי דעתי כלל ועודני בשלי'. אלא שרלב"ג מוצא בו, בנביא המתעקש להחזיק בעמדתו אף עתה, צד זכות:

וידמה כי **מרום כעס אליהו** על רוב חטאות ישראל, **לא שם אל לבו להבין את דבר המראה הזאת**, ולזה השיב באופן שאמר בראשונה.

והוא כעין מה שאמרו חז"ל במסכת פסחים (סו, ע"ב):

ריש לקיש אמר: כל אדם שכועס, אם חכם הוא, חכמתו מסתלקת ממנו, אם נביא הוא, נבואתו מסתלקת ממנו...

בעיון יא בהמשך, עוד נשוב לדון במשמעה של התגלות זו לאליהו, ונגלה בה נופך נוסף.

שאלות לעיון ולהעמקה

כך פירש את התגלות ה' לאליהו ר' יעקב פידאנקי (פירושו 'הוספות הרי"ף' משולב בתוך פירוש ר"י אברבנאל הנדפס):

יש ארבע מידות בבני אדם: (א) יש מי שכועס, ובחרונו פעל הכעס, וזהו 'רוח גדולה... מפרק הרים', שעושה הדבר בפועל - לא בחר ה' באלה להשרות עליו שכינתו. (ב) ואחרי הרוח, יש מידה טובה הימנה, שתפעם בתוך לבו ובקרבו, ופיו **ימלא רעש** ורעדה, והגיגו תבער כמו אש **ולא יעשה הדבר בפועל**. וזהו שאמר 'רעש' - מתרעש בקול דברים

בעלמא, ולא בפועל. גם באלה לא בחר ה', כי לא ברעש ה' - במי שמידתו בכך. (ג) גם אחרי הרעש מידה אחרת טובה הימנה: **אש תיקוד בקרבו**, ויכחידנה תחת לשונו **ולא ייזכר על שפתינו**, וגם בזה לא בחר ה'.

(ד) אבל המידה הרביעית, שהיא אחר האש, 'קול דממה', שאין לו שם התעוררות כלל, לא בלבו ולא בשפתינו, כי אינו מתרעם כלל, רק מתנהג בנחת. הוא אשר יבחר ה'. וכל זה לרמוז, שאין ראוי לאשר דיבר פי ה' אליו, שיבוא לכלל כעס כלל, כי כל דרכיו ודבריו יהיו בנחת.

- א. לדבריו של איזה מן הפרשנים המובאים בעיונו קרובים דברי הרי"ף?
- ב. נסה לעמוד על ההבדל בין רי"ף לבין אותו פרשן בביאור משמעותם של הרוח, הרעש והאש.
- ג. בשני דברים חולק פירוש רי"ף על דברים שכתבנו בעיונו כמוסכמים. באר את המחלוקת בעניינים אלו: 1. פירוש המילה 'רעש' בהקשר של התגלות זו (ראה בגוף העיון ובהערה 40); 2. מדוע רק ביחס להופעת הרוח נזכרו התוצאות של פעולתה (ראה הערה 41).
- ד. לפי דבריו, מהווה ההתגלות לאלהיו תוכחה לנביא. לאיזו מ'ארבע המידות באדם' השתייך אליהו שזכה לתוכחה זו?

י. "ויבקשו את נפשי לקחתה!"

כיצד נתייחס אל הנביא המחזיק בדעתו בעקביות כזו, ואינו נסוג ממנה אף בעמדו בוויכוח כה חריף וממושך עם אלוהיו? הלא יעורר בנו כבוד והשתאות על דבקונו ללא פשרה בעמדתו⁴⁷. אולם חכמינו זכרונם לברכה היו חשדנים, ותהו על אמתות קנאותו של אליהו לה', זו שאין ה' חפץ בה כלל. ובמדרש שיר השירים רבה (א, לט) הם מנתחים באזמל חד את טיעוניו של אליהו, הנשנים בפיו פעם אחר פעם:

"ויאמר: קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל" אמר לו הקב"ה:

בריתי - שמא בריתך?

"את מזבחתיך הִרְסוּ" מזבחתי - שמא מזבחתיך?

"ואת נביאיך הרגו בחרב" אמר לו: נביאי - ואת מה אכפת לך?

אמר לו: "וְאֵתְּרָ אֲנִי לְבָדִי, וְיִבְקְשׂוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ!"

בדו-שיח חריף זה 'מקלף' הקב"ה את טיעוניו העקרוניים של אליהו בזה אחר זה. כל טיעוניו לקנא לשם ה' נהדפים על-ידי 'בעל העניין' עצמו, על-ידי הקב"ה: הברית - בריתו, המזבחות - מזבחותיו, ומה לו לבשר ודם לדאוג לאלו יותר ממה שדואג להם ה' בעצמו? אולם כשמגיע אליהו לטיעון "ואת נביאיך הרגו בחרב", משתנה כבר סגנון שאלתו של הקב"ה: אין הוא שואל שוב 'נביאי - שמא נביאיך?' כסגנון השאלות הקודמות, שכן בטיעון זה של אליהו כבר טמון קצה העוקץ. לפיכך נשאלת כאן השאלה המכינה את

⁴⁷ מובן כי דברים אלו אינם עולים בקנה אחד עם דברי רלב"ג שהובאו בסוף העיון הקודם, כי אליהו דיבר את דבריו בשנית, לאחר ההתגלות, 'מרוב כעסו על רוב חטאות ישראל ועל כן ילא שם אל לבו להבין את דבר המראה הזאת, ולזה השיב באופן שאמר בראשונה'.

תשובת אליהו: "ואת - מה אכפת לך?" - 'שמה זה הדבר שאכפת לך יותר מכל הטיעונים הקודמים?' ואכן, על כך באה התשובה: 'ודאי שאכפת לי הדבר, שהרי גם את נפשי מבקשים לקחתה!'. וכך מתגלה שורש קנאותו של אליהו, שהיא נובעת מפחדו לנפשו ומעלבוננו על היותו מאוּמָן. בעלי המוסר מכנים זאת 'נקודת הנגיעה' המצויה במעמקי נפשו של האדם, אף בשעה שהוא מציג מניעים גבוהים ונשגבים למעשיו.

האם ניתוח זה למערכת טיעונו של אליהו, נובע מטיעונו עצמו, או שמא מהשקפתם של חז"ל במדרשם, השקפה שאותה הם מיישמים על דבריו של אליהו 'מבחוץ' בדרך הדרש, ובאמצעות דו-שיח דמיוני בינו לבין הקב"ה? לכאורה עשויים דברי הקטרוג של אליהו מקשה אחת של קנאות לה', ואף שלושת המשפטים האחרונים, העוסקים בגורלם של נביאי ה', ואליהו בתוכם, לא בענייניו של אליהו כשלעצמו הם עוסקים, אלא במצבו של הקב"ה בעולם שיישאר בלא נביאים: "ואת נביאיך הרגו בחרב"

ושמה תאמר: רבים הם הנביאים ואין החיסרון כה חמור - 'ואַנְתָּר אני לבדי' ואף אני 'ויבקשו את נפשי לקחתה'. ואם יצלח הדבר בידם, יישאר עולמו של הקב"ה בלא נביאים! אפשר אמנם שלכך מכוונים דברי אליהו במישור הגלוי שלהם (למרות הזרות בטיעון הזה). אולם ניתוח לשוני מדוקדק של דברי אליהו, יצדיק את דברי חז"ל במדרשם. שישה משפטים מחוברים בתשובתו של אליהו. והנה, בארבעת הראשונים מצויה נוכחותו של ה', בפירוש או בסיומת השייכות 'ך-⁴⁸'. רק שני המשפטים האחרונים, העוסקים בגורלו של אליהו, נעדרים כל זיקה לה'. הראשון שבהם, מעמיד את ה'אני' של אליהו כנושא המשפט וכמרכזו 'ואַנְתָּר אני לבדי', והשני, מעמיד אמנם את ישראל כנושא, ואת נפשו של אליהו כמושא, אולם הפעם מופיע המושא ללא אותו לוואי שמצאנוהו במשפטים הקודמים: אין אליהו אומר 'ויבקשו את נפש עבדך לקחתה'. ישראל נאשמים אך ורק על יחסם לנפשו של אליהו, בלא כל זיקה לה' במעשה זה. 'אני' ו'נפשי' הם אפוא במרכז חשיבתו של אליהו בסוף דבריו⁴⁹, וממילא הם מגלים את ה'נגיעה' הקיימת בדבריו מתחילתם. כך מהווה הניתוח התחבירי של דברי אליהו חיזוק בדרך הפשט לדרשתם של חז"ל⁵⁰.

חיזוק מכיוון אחר לתפיסתם זו של חז"ל, כי הדאגה הפרטית לנפשו היא העומדת ביסוד מעשיו ודבריו של אליהו בפרקנו, נוכל למצוא בדברים הבאים: המעיין היטב בסיפור שלפנינו (עד פסוק יח) יחוש בנקל במילה אחת החוזרת ונשנית לכל אורכו. מילה זו היא 'נפשי' והיא חוזרת שבע פעמים בסיפור ומשמשת בו 'מילה מנחה'. הבה נעקוב אחר הופעותיה:

⁴⁸ בכל ארבעת המשפטים הללו ה' הוא מושא המשפט, או שהוא לוואי למושא המשפט, בין אם נושאו הוא אליהו, במשפט "קנא קנאתי...", ובין אם נושאו הוא בני ישראל בשלושת המשפטים האחרים.

⁴⁹ מבחינה תחבירית בנויים דברי אליהו משני חלקים מקבילים: המשפט הראשון 'קנא קנאתי...' מקביל למשפט החמישי 'ואַנְתָּר אני לבדי' משום שנושאם של שני המשפטים הוא אליהו. שלושת המשפטים הבאים לאחר הראשון 'כי עזבו... את מזבחתך הרסו, ואת נביאיך הרגו...' מקבילים למשפט השישי - האחרון 'ויבקשו...' משום שבכולם בני ישראל הם הנושא. אולם שני המשפטים האחרונים שונים ממקביליהם שוני מהותי, כפי שמבואר למעלה.

⁵⁰ אלא שהמדרש, כדרכו, עורך ניתוח זה בדרך של דו-שיח דרמטי.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

1. ב קַעַת מָחַר אֲשִׁים אֶת נַפְשׁוֹ
2. ב כִּנְפֹשׁ אֶחָד מֵהֶם
3. ג וַיִּלְךְ אֶל נַפְשׁוֹ
4. ד וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוֹת
5. ד רב, עֲתָה הִי קַח נַפְשִׁי
6. י וַיִּבְקֹשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ
7. יד וַיִּבְקֹשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ

כל הופעותיה של המילה 'נפש' מתייחסות לאליהו. אף בהופעתה השנייה, כשהיא מתייחסת לנביאי הבעל המומתים, הרי זאת בזיקת השוואה בין נפשם לנפשו של אליהו. ניתן אפוא לומר כי 'נפשו של אליהו' (במובן: חייו) היא העומדת במרכז הסיפור. בשתי ההופעות הראשונות של המילה המנחה, משתמשת בה איזבל, המגלה את רצונה ליטול את נפשו-חייו של אליהו. כנגד שתי הופעות אלו מפי איזבל, מופיעה המילה 'נפש' פעמיים בסוף הרשימה (6-7) בפיו של אליהו, כשהוא מתלונן על ניסיונה זה של איזבל לקחת את נפשו. שלוש ההופעות במרכז הרשימה, מעידות על העיסוק האינטנסיבי של אליהו בנפשו: הוא 'הולך אל נפשו' (כלומר, נמלט לשם הצלת נפשו. ואולי כוונת הביטוי החרגי קצת שונה: הוא הולך לעסוק בענייני נפשו). הוא 'שואל את נפשו למוות', והוא מבקש מאת ה' "קח נפשי".

הזיווג 'לקחת נפשי' המופיע במשאלתו של אליהו מאת ה', "קח נפשי", מופיע בפיו פעמיים אחרי כך בדברי תלונתו: "ויבקשו את נפשי לקחתה". ומכאן: נפשו של אליהו יקרה לו ביותר. היא שורש 'הליכתו אל נפשו' למדבר, והיא שורש קגאתו לה' ובקשתו מה' לנקום בישראל. שאילת נפשו למוות ובקשתו מה' "קח נפשי" אינן אלא ביטוי מהופך לערכה הרב של נפשו בעיני עצמו, עד שכאשר נפשו מאוימת ואין מגן עליה הוא מגיב בחריפות כזאת.

אם אמרנו לעיל, בסוף עיון ד, כי היאוש מתפקידו הוא שהוליד את בריחתו של אליהו למדבר, ראוי לתקן עתה אמירה זו ולנסחה כך: התרכזות אליהו ב'נפשו', בגורלו האישי, היא שהולידה את ייאושו מתפקידו ואת בריחתו גם יחד.

יא. השליחות

- | | | |
|----|---|--|
| טו | וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו: יֵלֶךְ שׁוֹב לְדַרְכְּךָ מִדְּבַרְהַ דְּמִשְׁקַי, וּבָאתָ וּמְשַׁחֵת אֶת חֲזָאֵל | |
| טז | וְאֵת יְהוּא בֶן נִמְשִׁי תִמְשַׁח וְאֵת אֱלִישָׁע בֶּן שֹׁפְטַי מֵאֵבֶל מְחֹלָה | |
| | לְמַלְכָּךְ עַל אֲרָם. | |
| | תִּמְשַׁח לְמַלְכָּךְ עַל יִשְׂרָאֵל, | |
| | תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַחְתֶּיךָ. | |

השליחות שה' מטיל על אליהו, לאחר שנסתיים הוויכוח הממושך ללא הכרעה, נראית בתחילה בלתי שייכת למה שנידון קודם לכן: מה למיננים של מלכים חדשים לארם ולישראל ושל נביא (אשר יירש את אליהו) ולשאלת המדיניות האלוהית כלפי עם ישראל החוטא? ומה למינניים אלו ולוויכוח על דרכו של אליהו? אולם בהמשיכנו לקרוא מהי תכלית המינניים הללו, נדמה שהזיקה לדברים הקודמים מתבארת:

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

יז וְהָיָה הַנְּמֻלָּט מְחֻרָב חֲזָאֵל יָמִית יְהוּא
וְהַנְּמֻלָּט מְחֻרָב יְהוּא יָמִית אֱלִישָׁע.
יח וְהִשְׁאֲרָתִי בְּיִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים,
כָּל הַבְּרָכִים אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לְבַעַל, וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ.

תכליתם של מינויים אלו, להעמיד שלושה אישים אשר יביאו פורענות קשה על ישראל. נדמה אפוא כי עמדתו של אליהו היא שניצחה בוויכוח. קריאתו לנקמה בישראל נענית, ושאיפתו לפעול בקרב ישראל 'ברוח ברעש ובאש' - עומדת להתמלא. הייתכן?

רד"ק, שלא ראה בפרקנו עד עתה כל ויכוח בין אליהו להי⁵¹, ממילא אינו רואה בשליחות הנידונה כל קושי. אדרבה: קנאותו של אליהו רצויה לה' תמיד, והיענות ה' לדברי אליהו היא חלק מן ההרמוניה השוררת, לדעתו, בפרקנו.

(טו) 'שוב לדרכך' - אחר שאמר לו 'שוב' הבטיחו שלא יהרגו אותו... אמר לו הקב"ה: על הקנאה אשר קינאת לי כי עזבו בני ישראל את בריתי, אני מודיעך כי על ידי שלושה אלה אכלה כל העוזבים את בריתי. ואתה תמשח את חזאל למלך על ארם... והוא יעשה רעה אל ישראל, וכן יהוא...

אלא שבדברי רד"ק הללו מתגלה לכאורה סתירה לפירושו הקודמים: הרי קנאותו של אליהו לה' אינה מתייחסת לדעתו (בפירושו לפסוק ז) לשעה זו, אלא למעשהו בהר הכרמל ובנחל קישון בהריגת נביאי הבעל, ואליהו מזכיר זאת בדבריו רק כרקע להשתלשלות העניינים שהביאתו ליפה' - להר חורב: קנאותו זו גרמה לאיומה של איזבל על חייו ולבריחתו למדבר עד בואו הנה. וביחס למצבו של עם ישראל עתה, לאחר מעמד הכרמל, הרי כתב רד"ק (בפירושו לפסוק יג) שכל הבאתו של אליהו להר חורב וכן ההתגלות אליו שם "כל זה היה גמול המעשה הטוב שעשה בהר הכרמל וקידש שם ה' בתוך בני ישראל והחזירם למוטב עד שאמרו כולם 'ה' הוא האלהים ה' הוא האלהים', והרג נביאי הבעל". משמע שכל ההישגים הללו קיימים ועומדים הם, ובזכותם הגיע אליהו להר חורב. מדוע אפוא מוטלת על אליהו שליחות להביא פורענות על בני ישראל על חטאים שכבר חזרו עליהם בתשובה?

אולם אנו, שהלכנו בעקבות מדרשי חז"ל ובעקבות הפרשנים הרואים בהולכת אליהו להר חורב ובהתגלות אליו שם ויכוח נוקב וחרף בין ה' לבין נביאו, לא נוכל לראות שליחות זו כשם שרואה אותה רד"ק, כהיענות נינוחה של ה' לאלהיו⁵². לשם פתרונה של שאלתנו, עלינו לדון מחדש במשמעותה של התגלות ה' בפסוקים יא-

⁵¹ על פרשנותו של רד"ק לפרקנו דנו בעיון ג ובעיון ח.

⁵² תמוהים בעינינו דברי הפרשנים, שאף שראו את ההתרחשות בהר חורב כוויכוח בין ה' לאלהיו, פירשו את הטלת השליחות כהסכמה של ה'.

בעל המצודות (יז): "לפי שביקש נקמה מישראל, ציווה לו המקום למשוח אלו, והם יהיו השלוחים בדבר הנקם".

מלבים (יד): "אז אמר לו כי הנהו ממלא רצונו מה שמקנא על כבוד ה', ויעניש את העם על ידי חזאל ויהוא ואלישע".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

יב, ובזיקה שבינה לבין השליחות המוטלת על אליהו, והנידונה בעיון זה. נלך בזאת בעקבות דבריו של פרופ' יי זקוביץ בעיונו בפרקנו⁵³:

נצביע על הזיקה המובהקת שבין תיאור ההתגלות (פסוקים יא-יב) לבין השליחות המוטלת על אליהו (בפסוקים טו-יח), אשר שניהם מבטאים את תשובת ה' לתלונת הנביא ולקריאתו לנקמה. שתי התשובות, זו הסמלית, המציגה את ההתגלות הנקלטת בחושי הראייה והשמע (פס' יא-יב) וזו המבארת לנביא את שנותר לו לעשות **מתייחסות זו לזו כחידה ושברה**. תשובתו הזוהה של הנביא לשאלתו החוזרת של ה' ("מה לך פה") מעידה שהנביא לא פתר את החידה בראשונה וכי הוא צריך לביאור... יחס זה בין ההתגלות וביאורה אינו בחזקת יוצא מגדר הרגיל במקרא. כותב מ' וייס⁵⁴:

יש פרקי מראה אחדים בהם הנודע לנביא בקול, לכאורה אינו אלא המשך כרונולוגי ללא כל קשר ענייני למה שנגלה לו קודם לכן בתמונה, כאילו אין המראה אלא תפאורה, ואחר רדת המסך בא הדיבור... מתכוון אני להצביע על חוקיות סטרוקטורלית [- מבנית] המעוצבת בהם ולהתייחסות העקבית שבין הנראה ובין הנשמע, הקובעת את הטקטוניקה [- אמנות החיבור] של פרקים אלה... כוונתי להראות שאף בפרקים אלה הקשר שבין הצד הוויזואלי [- החזותי] לצד האודיטיבי [- השמיעתי] אינו רק של זיה אחרי זה! אלא גם, ואפילו בעיקר, קשר של זיה מתוך זה! זיה בגלל זה! ולא באופן כללי בלבד כי אם בכל הפרטים. ליתר דיוק: התמונה והקול מסבירים זה את זה, ובמגע הגומלין שביניהם מעצבים את עניינה של אותה יחידה.

על ההקבלה הזו שבין ההתגלות לבין השליחות שאחריה, כבר עמד מלבי"ם בפירושו לפסוק יד⁵⁵ וכתב:

אמר לו כי... יעניש את העם על-ידי חזאל ויהוא ואלישע, שאלה יהיו נגד השלושה מחנות שראה שמורים פורעניות, רוח רעש ואש.

את דבריו ניתן לפרט: סדר כוחות ההרס שראה אליהו בהתגלות, הוא מן הרחוק לקרוב. הרוח באה ממרחק והורסת את מה שבדרכה, הרעש בא ממעמקי האדמה אך במקביל לאותה נקודה שבה מתחולל ההרס, ואילו האש מכלה במקומה את מה שהיא נאחזת בו. אף סדר האישים שעתידיים להביא פורענות על ישראל הוא כזה: חזאל יבוא על ישראל ממרחק, שהרי הוא מלך ארם. מרד יהוא יבוא מתוך עם ישראל, ויגלה את אי שביעות הרצון הרוחשת במעמקים כנגד שלטון בית אחאב⁵⁶. ואילו אלישע יפעל בשכבה הגלויה והמיידית ביותר של ישראל - בקרב העם ממש⁵⁷.

⁵³ לעיל, הערה 1, עמ' 341-342.

⁵⁴ מ' וייס, 'תמונה וקול בפרקי מראות הנבואה', בתוך: דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, א, ירושלים, תשל"ז, עמ' 91 והלאה. נדפס מחדש בספרו של מ' וייס מקראות ככוונתם, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 99 והלאה.

⁵⁵ זקוביץ ציין זאת בהערה 31.

⁵⁶ השווה מלכ"ב, ט', כב-כו, וכן שם לעיל פסוק יג. מעניין כי בעברית בת ימינו מכנים מהפכה פוליטית פתאומית 'רעידת אדמה פוליטית'.

⁵⁷ דימוי דבר ה' בפי הנביא לאש - ראה ירמיה, כ"ג, כט: "הלא כה דברי כאש...".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מחבר המאמר, פרופ' זקוביץ, מרחיב הקבלה זו ומעמיק את משמעותה. בטרם נחזור אל מאמרו, נדון תחילה בקיצור בדגם ספרותי המצוי רבות במקרא, דגם 'שלושה וארבעה'. זקוביץ הקדיש לחשיפתו של דגם זה במקרא ולבירור משמעותו חיבור בן שני כרכים⁵⁸: וכך הוא כותב בפתח דבר של ספרו:

ישנן במקרא יחידות ספרותיות הבנויות ארבעה נדבכים: שלושת הראשונים חוזרים זה על זה, ואין בהם בדרך כלל שינוי או התקדמות של ממש מאיבר לאיבר. ואילו באיבר הרביעי חל המפנה החרף, השינוי שהוא עיקרה ושיאה של היחידה הספרותית. הדגם הספרותי הזה... נפוץ עד מאוד במקרא. הוא מופיע בסוגים ספרותיים שונים ומשמש בעיצובם של נושאים רבים ומגוונים.

נחזור עתה אל פרקנו ואל מאמרו של זקוביץ⁵⁹:

תיאור ההתגלות (פס' יא-יב) ערוך בדפוסי הדגם הספרותי של 'שלושה וארבעה'. שלושה כוחות הרסניים מופיעים תחילה, והדממה הדקה, ניגודם, בסיום.

הבה נרשום את תיאור ההתגלות, בדרך אשר תבליט את הדגם הזה:

- | | |
|--|-----------------|
| (א) וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחֶזֶק מִפְּרֶק הַרִים וּמִשֶּׁבַר סְלָעִים לְפָנַי ה', | לא בְּרוּחַ ה' |
| (ב) וְאַחַר הַרוּחַ - רָעַשׁ, | לא בְּרָעַשׁ ה' |
| (ג) וְאַחַר הָרָעַשׁ - אָשׁ, | לא בְּאָשׁ ה' |
| (ד) וְאַחַר הָאֵשׁ - קוֹל דְּמָמָה דְּקָה. | - |

ועתה נשוב אל המאמר:

על אף הדמיון הבולט בין האיברים המרכיבים את התיאור - אנפורה] - פתיחה מילולית זהה לשני היגדים סמוכים או יותר] בראשיהם 'ואחר ה...', חזרה על המילים 'לא ב...'. בגוף האיברים, ואפיפורה] - סיום מילולי זהה לשני הגדים סמוכים או יותר] בסופם 'ה'' - ניכר בהם גיוון מכוון. המספר מאריך בתיאור הכוח ההרסני הראשון, הרוח, כשהוא מספר אף על רישומי הופעתו בטבע. תיאור כזה אינו מופיע ביחס לרעש ולאש, כדי שלא לפגוע בריתמוס המהיר והמרוכז המובילנו אל הופעת ה' עצמו. גדולה מזו: כדי להדגיש את הקשר שבין כוחות הרסניים אלה לבין ה' קושר המספר בין 'והנה ה' עובר' לבין תיאור הרוח, בהסבירו כי הרוח מקדימה את הופעת ה': 'לפני ה'...'. האיבר האחרון, קול הדממה הדקה, שיאו של הקטע ונקודת המפנה שלו, שונה מקודמיו: כינויו ארוך מזה של הכוחות ההרסניים ('קול דממה דקה' לעומת 'רעש' 'אש') וגם אין בו הסיום שיש בשלושת האיברים שלפניו... דווקא בהיעדר סיום שכזה, יש משום הדגשת הניגוד, כשמכלל לאו שומע הקורא הן: בעוד שבהופעת הכוחות ההרסניים טרם הופיע ה', הריחו נוכח דווקא בדממה הדקה.

⁵⁸ י' זקוביץ, על שלושה... ועל ארבעה, ירושלים, תשל"ט.

⁵⁹ לעיל, הערה 1, עמ' 339.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

נעבור עתה לניתוחו את פסוקי השליחות טו-יח⁶⁰:

חזאל, יהוא ואלישע יביאו חורבן ומוות על ישראל, ומן העם יישארו רק הנאמנים לה' אשר לא הלכו אחר הבעלים. שלושת האישים אשר יזרעו מוות נזכרים בקטע פעמיים: תחילה מצטווה אליהו למשוך את שני המלכים ואת הנביא, והקורא תמה מה בין אותה שליחות לבין טענותיו הקשות של הנביא. ואז שבים השלושה ונזכרים, וכאן מתבררת תכלית השליחות וזיקתה לטרוניות אליהו. שלוש הדמויות הללו - חזאל, יהוא ואלישע - הן מקבליהם של שלושת הכוחות ההרסניים הנזכרים בתיאור ההתגלות: הרוח, הרעש והאש. וכשם שגיוון המספר בעיצוב הכוחות ההרסניים שבהתגלות, כך הוא מגוון אף כאן, למרות החזרה הקצבית המילולית כמעט, הגוררת אף את יצירת הביטוי החריג 'משיחתי' נביא (פסוק טז). לשם גיוון מאריך המספר באופן הדרגתי את כינוייהם של שלושת משוחי אליהו: חזאל, יהוא בן נמשי (הזכרת שם האב), אלישע בן שפט מאבל מחולה (שם האב ושם (עירו)⁶¹... וכאן אנו עדים להשלמת המתאם שבין הפסוקים יא-יב לבין הפסוקים טו-יח: גם הטלת השליחות בנויה בדפוסי הדגם שלושה ארבעה: גם כאן מנוגד האיבר הרביעי לשלושת האיברים הראשונים. שם הופיע ה' לאחר כוחות ההרס בקול דממה דקה. כאן מופיע ה' לאחר הנקם, לאחר ההרג, והוא מרחם ומותיר פליטה לעמו... השארית היא אות לרחמי ה', ליחסו החיובי של ה' לישראל⁶².

שוב נרשום את הפסוקים בדרך שתבליט את הדגם 'שלושה וארבעה':

- (א-ב) וְהָיָה הַנְּמֹלֵט מִחֶרֶב חֲזָאֵל יָמִית יְהוּא
(ב-ג) וְ הַנְּמֹלֵט מִחֶרֶב יְהוּא יָמִית אֱלִישֶׁע.
(ד) וְהִשְׁאֲרִיתִי בְּיִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים כֹּל הַבְּרָכִים אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לְבַעַל, וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשָׁק לוֹ.

מה 'הרווחנו' מן ההקבלה הברורה הזו בין התגלות ה' לאליהו לבין השליחות המוטלת עליו לאחריה, מבחינת הבנת משמעותה של שליחות זו? כיצד מסייעת הקבלה זו לענות על מה ששאלנו בראש עיונונו? נשוב אל דברי זקוביץ:

⁶⁰ לעיל, הערה 1, עמ' 343.

⁶¹ נרשום את הופעתם הראשונה של שלושת 'הנמשחים', בדרך שתבליט את האמור למעלה:

- (א) ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם
(ב) ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל
(ג) ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיד.

⁶² כאן מפנה המחבר לכמה דוגמות, בעיקר מספר ישעיה (ראה למשל ישעיה, ל"ז, לא-לב), לכך שהשארית שארית היא ביטוי לרחמי ה' על ישראל. כחיזוק לדברים אלו יש להוסיף, כי המספר 'שבעת אלפים' אינו בא כאן במשמעות ראלית. עמד על כך ר"י כספי הכותב: "שבעת אלפים - לאו דווקא. והטעם, מתי מספר". וביתר הרחבה ר"י אברבנאל: "ואין הכוונה בזה שלא יישארו יותר משבעת אלפים נפשות בכל ארץ ישראל, כי אם שלא יחשוב שאחרי שניתן רשות למשחית לחבל... לא יהיה מבחין בין צדיק לרשע, כי לא יהיה כן. לפי שתמיד 'חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם' (תהילים, ל"ד, ח)". מדוע נבחר אפוא המספר שבעת אלפים? נראה שזאת מפני קדושת המספר שבע. לפי זה כוונת הכתוב לומר, שתמיד יימצא **גרעין מקודש** בעם ישראל. כזה שלא נטמא בחטא עבודה זרה, ועל כן תמיד יהא לרחמי ה' על מה לחול.

מתיאור מעשיהם של המשוחים (פסי יז) נראה לכאורה כי ה' נענה לדברי הקטגוריה המרים של אליהו... חזאל, יהוא ואלישע ימיתו בחרב' כנקמה על טענת אליהו 'ואת נביאיך הרגו בחרב'... אליהו הוא שביקש נקמה ולפיכך הוא שצריך לילך, לטרוח ולמנות את הנוקמים. רצונו אמנם ייעשה, אך ידיו הן שתשפוכנה את הדם הזה⁶³. ומה לאחר מכן?... 'והשארתי בישראל שבעת אלפים' - מידת הרחמים 'והשארתי' היא מידתו של ה'.

התפיסה העולה מן ההשוואה היא אפוא כי השליחות המוטלת על אליהו, אינה בגדר היענות נינוחה לדרישותיו של אליהו, אלא היא עונש לאליהו, שימש עתה מכשיר ביד ה' לביצוע מדיניות בלתי אהודה על ה' עצמו, שהרי 'לא באלו ה'.

הטלת השליחות על אליהו, מעבירה את הנביא מן הוויכוח התאורטי, שבו יכול האדם לדרוש מאת ה' את מיצוי מידת הדין עם ישראל, אל המישור המעשי, שבו נתבע אותו אדם לממש את דרישתו זו שדרש מאת ה' באמצעות מעשים קשים. האם יהא אליהו מסוגל לפעול פעולות קשות כאלו כנגד בני עמו? האם ידיו לא תרעדנה במנותו מלך נכרי, על מנת שהלה יניף חרבו על ישראל ויהרוג מהם רבים?

שאלות לעיון ולהעמקה

1. בעיון זה נתפרשה ההתגלות לאלהו בפסוקים יא-יב כהודעה מכינה לקראת השליחות אשר נוטל עליו בהמשך, וכביאור למשמעה של שליחות זו, שהיא מבחן ועונש לאלהו. בעיון ט ביארנו את ההתגלות, בעקבות דבריהם של כמה מפרשים, כחלק מן הוויכוח הנערך עם אליהו על דרכו כנביא המקטרג על ישראל. לפי זה יש בהתגלות תוכחה לאלהו, והיא מהווה ביאור למה שלפניה - הבאתו של אליהו להר חורב ומה שנרמז בה (ראה תחילת עיון ח). מהו, לדעתך, היחס בין שני אופני הביאור הללו: האם הם סותרים זה את זה? האם הם מהווים שתי אפשרויות חלופיות לביאור ההתגלות, או שמא ניתן לראותם כמשלימים זה את זה?
2. השליחות המוטלת על אליהו מעוררת שאלה עקרונית: האפשר כי עם ישראל יענש רק מחמת טענותיו של אליהו? שאלה זו יש לשאול אמנם גם לפי רד"ק, המבאר את השליחות כהתרצות ה' לאלהו. אך בייחוד היא קשה אם נבאר את השליחות כניסיון וכעונש לאלהו. עיין בדבריהם של המפרשים הבאים: רד"ק בדבריו המובאים בראש עיון זה; רלב"ג (לפסוק טו): "מפני רצון אליהו בעונש ישראל, לפי מה שיורה מה שלימד עליהם חובה לפני השם יתברך, הנה הוא סיבת הימשח חזאל למלך על ארם והימשח יהוא למלך על ישראל..."; בעל המצודות ומלבי"ם בדבריהם המובאים בהערה 52.

מהי דעת הפרשנים הללו ביחס לשאלתנו? התוכל לענות עליה בדרך אחרת?

יב. "אי אפשי בנבואתך"

בעיון הקודם העלינו את התפיסה, כי השליחות המוטלת על אליהו הוטלה עליו כעונש על קטרוגו המתמשך על ישראל (וכמבחן ליכולתו לממש קטרוג זה במעשים שיעשה נגד עמו שלו). תפיסה זו נתבססה שם על השוואת השליחות (בפסוקים טו-יח) להתגלות שקדמה לה (בפסוקים יא-יב). בעיון זה נמשיך באותה דרך, ונצביע על כך שדיוק בלשונה של מטלת השליחות עצמה, בפסוקים טו-טז, מאשר תפיסה זו.

⁶³ ביטוי זה נראה מופרז.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

א.

וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו: לָךְ שׁוֹב לְדַרְכְּךָ מִדְּבַר דְּמָשֶׁק...

טו

מפרשים אחדים תמהים: וכי ממדבר דמשק בא אליהו, שלשם הוא מצטווה לשובי והלא מיזרעאל הוא בא. וענו על כך תשובות שונות⁶⁴. אולם נדמה כי פירוש ר"י אברבנאל לפסוקנו הוא הקולע:

כפי דעת חז"ל ודרך המפרשים שאליהו ביקש נקמה על ישראל מפני רוע מעלליהם⁶⁵, ייתכן לפרש "לך שוב לדרכך" שאמר אליו: אחרי שדרכך להיות 'נוקם ונוטר כנחש'⁶⁶, ושאלתך ובקשתך שאעניש את ישראל ושי'אספה עלימו רעות'⁶⁷, **לך מכאן ושוב למנהגך ודרכך**, שהוא להשתדל להעניש את ישראל, **ולכן** לך מדברה דמשק... והם [- חזאל, יהוא אלישע] ינקמו נקמתך מהם.

ר"י א מפרש את הציווי "לך שוב לדרכך" לא במשמעו המילולי - 'לדרכך' במובן הגאוגרפי, אלא במשמעות מושאלת: 'שוב לדרכך חייך'. אם לא נבאר כדבריו, אלא הכזעת אחד המפרשים האחרים המיישבים לשון תמוהה זו (ראה הערה 64) עדיין יש לשאול: מה היה הכתוב חסר אם היה נאמר בו רק 'לך מדברה דמשק'? באריכות לשון זו שבפתח ציווי השליחות על אליהו נמצאת שוב גערתו הנסתרת של ה' לנביאו⁶⁸. אף ציון היעד "מדברה דמשק" - מוזר הוא. הרי אליהו נשלח לפעול במקומות יישוב, ומדוע נזכר המדבר בלשון הציווי?⁶⁹ אולם בזכרנו את הליכתו של אליהו למדברה של באר שבע ואת משמעה של הליכתו זו (ראה עיון ג) מעורר בנו ציווי זה אסוציאציה ל'דרכו של אליהו - להתבודד במדבר ולעזוב את עמו.

ב.

וְאֵת אֱלִישֶׁע בֶּן שָׁפְט מֵאֲבֵל מְחֹלָה תִּמְשַׁח לְנָבִיא תַּחְתֶּיךָ.

טז

מה תכליתו של מינוי זה? לכאורה תכליתו זהה לתכליתם של שני המינויים הקודמים שעליהם נצטווה אליהו: להעניש את ישראל, כנאמר בפסוק הבא (יז): "...והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע". אלא שאם כך הוא, מתעוררים כאן שני קשיים, האחד - סגנוני, והאחר - ענייני: בהשוואתנו את סגנונם של שלושת הציוויים בפסוקים טו-טז, יבלוט מיד ההבדל בין הציווי על מינוי אלישע לשני קודמיו:

⁶⁴ רד"ק: "ואמר 'לדרכך מדברה דמשק' ומדבר דמשק לא היה דרכו? אלא אמר לו: לך לדרכך, ותקח מדרך הזה, דרך המדבר דמשק...".

⁶⁵ דעה זו אין ר"י מסכים עמה, אולם הוא מפרש את פרקנו גם על פיה.

⁶⁶ על-פי דברי הבהלי, יומא, כג, ע"א: "כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם".

⁶⁷ על-פי דברים, ל"ב, כג: "אספה עלימו רעות חצי אכלה בס".

⁶⁸ כמו גם בשאלות ה' ל'אליהו' "מה לך פה אליהו", וכמו בהתגלות בפתח המערה. ראה בעיונים המתאימים.

⁶⁹ אמנם דמשק שוכנת במדבר, והיא עצמה נווה מדבר גדול, אולם מה טעם הזכרת המדבר הזה בלשון הציווי?

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

חזאל - למלך על ארם ;
יהוא - למלך על ישראל ;
אלישע - לנביא תחתיד.

מגמת השויון בין שלושת הציוויים, הבאה לידי ביטוי בהוראה למשוך את שלושתם (וזו פעולה שאינה נוהגת כלל בנביא!), מחייבת לכאורה להגדיר גם אצל אלישע את קהל היעד שבקברו יפעל: 'לנביא בישראל', או לחילופין, לציין גם בשני המינויים הראשונים את המלכים שתחתם יבואו הללו: 'חזאל - למלך תחת בן הדד'.
הקושי הענייני בציווי זה הוא, שכל עצמו אינו מובן לשם מה הוא בא. מדוע לא היא אליהו עצמו הנביא הממשיך את פעולת הענישה של חזאל ויהוא בהריגתם של ישראל?
על כן נדמה שמדרשם של חזאל במכילתא (פתיחתא לפרשת בא) מכוון כאן לפשוטו של מקרא:

אליהו תבע כבוד האב [- הקב"ה] ולא כבוד הבן [- ישראל] שנאמר: "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות" וגו'.
ומה נאמר שם, "ויאמר ה' אליו לך שוב לדרכך מדברה דמשק" וגו' "ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל, ואת אלישע בן שפט... תמשח לנביא תחתיד" - **שאינ תלמוד לומר "לנביא תחתיד"** [- כלומר: לא היה הפסוק צריך לומר "לנביא תחתיד"]? **אלא שאי אפשי [- שאיני רוצה] בנבואתך.**

בהמשך דברי המכילתא שם, נאמרים דברים דומים על נביא אחר, שהתווכח אף הוא עם משלחו, ודרש עונש ונקמה ללא רחמים - יונה הנביא:
יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב שנאמר (יונה, א', ג): "ויקם יונה לברוח וגו'".
מה כתיב (שם ג', א)? "ויהי דבר ה' אל יונה **שנית** לאמר" 'שנית' נדבר עמו - לא שלישית.

לעיל, בעיון ה, כתבנו כי הנבואה היא מצווה המוטלת על האדם, ואין הנביא בן חורין להיפטר ממנה. לפיכך לא קיבל ה' את בקשתו של אליהו למות תחת הרוותם, כשם שלא קיבל את בריחתו של יונה מן הנבואה שהוטלה עליו. אולם אם ממשיך הנביא לעמוד על דעתו, ואינו משתכנע מדברי ה' אליו, הבאים לחנכו ולקרבו למידת רחמיו של ה', הופכת שליחותו, זו הכפויה עליה לשליחותו האחרונה כנביא. אמנם אין הקב"ה מוותר על שליחותם של נביאים החולקים על שליחותם והמבקשים להיפטר ממנה, אולם גם אינו חפץ בהמשך עמידתם לפניו כשהם זעופי פנים וחסרי הזדהות עם שליחותם.

שאלות לעיון ולהעמקה

במדרש שיר השירים רבה (א, לט) מובאים דברי ביקורת על קטרוגו של אליהו בפרקנו (וכבר הבאנו מהם בעיונים קודמים, עיונים ה, י).

שלוש מאות שישים וחמישה בתי עבודה זרה היו בדמשק, כמניין ימות החמה. והיו עובדים כל אחד ואחד יומו... ובאותה שעה שאמר אליהו על ישראל לשון הרע, אמר לו הקב"ה: אליהו, עד שאתה מקטר את אלו, בוא וקטר את אלו. הדא הוא דכתיב: "לך שוב לדרכך מדברה דמשק".

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מניין לו לדרשן (ר' יוחנן) לדרוש כי הציווי על הליכתו למדבר דמשק היא על מנת שיקטרג על יושביה? היעזר בפירושו של ר"א לפסוק זה, שהובא בתחילת עיונו.

ג. דרכו של אליהו ודרך ה' (סיכום ביניים)⁷⁰

עם הוראת ה' לאליהו "לך שוב לדרכך", עומד מסעו של אליהו לפני השלמתו: מהר חורב ישוב אליהו לארץ ישראל, ותחנתו היחידה המוזכרת בכתוב בתיאור שיבתו לארץ היא אבל מחולה, עירו של אלישע. בכך נשלם מעגל גאוגרפי כמעט שלם. שהרי אליהו יצא מן העיר יזרעאל, המצויה במערבו של עמק יזרעאל (ל"ח, מו); דרך העיר באר שבע הוא הולך לעומק המדבר, ומגיע לאחר הליכה מרובה אל תכלית מסעו ואל קצהו - אל הר חורב. משם הוא שב על עקבותיו, ועם סיום הסיפור הוא מגיע אל אבל מחולה, המצויה במזרחו של עמק בית שאן.

אף-על-פי שבהר חורב מתרחשת רוב עלילת הסיפור (פסוקים ח-יח), וההתרחשות שם גם מהווה מוקד של סיפורנו, מכל בחינה שהיא⁷¹, לא היא זה צודק לכנות את סיפורנו 'מסעו של אליהו להר חורב וחזרתו משם'. שכן לא להר חורב נשא אליהו את רגליו בתחילת מסעו, והגעתו לשם, כמו גם חזרתו משם, הינן התפתחויות בלתי צפויות במהלך הסיפור. מסעו של אליהו מתחלק לשלושה קטעים. שלוש פעמים יוצא אליהו לדרך, ורק בפעם הראשונה הוא יוצא ביזמתו שלו למטרה שהציב לעצמו. בשתי הפעמים האחרות הוא מצטווה לצאת לדרך (מפי מלאך ה' או מפי ה'), והמטרה למסעו מוכתבת לו בפירוש או בהנחיה אלוהית⁷².

והנה, קיימת הקבלה בין הליכתו הראשונה של אליהו ומה שהתרחש במהלכה, זו ההליכה שנעשתה ביזמתו ולשם מטרה שהוא חפץ בה, לבין הליכתו השנייה בהנחיית מלאך ה', ומה שהתרחש במהלכה. לאחר שנערך טבלת השוואה ביניהן, נברר מה משמעה של הקבלה זו:

דרכו של אליהו מיזרעאל עד מדבר באר שבע	הדרך ממדבר באר שבע ועד הר חורב
ג (א) וַיֵּרָא וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ אֶל נַפְשׁוֹ וַיָּבֵא בָּאֵר שֶׁבַע אֲשֶׁר לִיהוֹדָה...	ח וַיִּקָּם וַיֵּאָכֵל וַיִּשְׁתֶּה וַיֵּלֶךְ... עַד הַר הָאֱלֵהִים חֲרֵב.
ד (ב) וְהוּא הֵלֵךְ בְּמִדְבַר דֶּרֶךְ יוֹם וַיָּבֵא וַיֵּשֶׁב תַּחַת רִתֵּם אַחַת [אַחַד קָרִי]	ט וַיָּבֵא שָׁם אֶל הַמְעָרָה
ה (ג) וַיֵּשְׁבּוּ וַיִּישָׁן תַּחַת רִתֵּם אַחַד	ט וַיֵּלֶן שָׁם
ה (ד) וְהִנֵּה זֶה מַלְאָךְ נֹגֵעַ בּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ: קוּם אֲכוּל	ט וְהִנֵּה דָבָר יְהוָה אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ: מַה לָּךְ פֶּה אֲלֵהוּ...

⁷⁰ עיון זה מבוסס על הנאמר בכל העיונים הקודמים, והוא משמש להם סיכום, כנאמר בכותרתו. לפיכך, לא ציינו בדרך כלל את העיונים שעליהם מתבססים הדברים בעיון זה.

⁷¹ ראה על כך בעיון א.

⁷² על ההנחיה האלוהית שהונחה אליהו בהליכתו להר חורב, ראה דיונונו (בעקבות רד"ק) בתחילת עיון ו.

<p>יג וְהִנֵּה אֵלָיו קוֹל וַיֹּאמֶר: מַה לָּךְ פֶּה אֲלִיָּהוּ... טו וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו: לָךְ שׁוֹב לְדַרְכְּךָ...</p>	<p>(ה) ז וַיֵּשֶׁב מְלֶאֶךְ ה' שְׁנִית וַיִּגַע בּוֹ וַיֹּאמֶר: קוֹם אֲכָל כִּי רַב מִמֶּךָ הַדָּרֶךְ</p>
--	---

שתי הדרכים הללו הרי הן מצויות ברצף גאוגרפי אחד, ולפיכך נדמה לנו כי חלקה השני של הדרך, אינו אלא השלמה לחלקה הראשון. כביכול, אין השהייה במדבר באר שבע אלא תחנה בדרך אל המטרה העיקרית: הר חורב. אולם הקבלה זו שערכנו מעידה שאין לראות בדרכו של אליהו מסע רצוף ואחיד, אלא שני מסעות מקבילים.

מה הייתה מטרת ההליכה בדרך הראשונה, זו שלמדבר באר שבע? את המטרה הציב אליהו עצמו. הוא שפנה מעצמו ללכת בדרך זו (כפי שנתברר לנו בעיון ג) כדי לברוח מעמו אל המדבר ולהתבודד בו, וזאת כדי להסיר מעל כתפיו את עול הנבואה יחד עם עול החיים: "מי יתנני במדבר מלון אורחים ואעזבה את עמי...". הליכתו אל הבלתי נודע בתחילת חלקו השני של המסע, הרי היא המשך הליכתו לעומק המדבר הרחק דרומה, ומן הבחינה הגאוגרפית יש כאן לכאורה המשך והעמקה של ההתרחקות מישראל, מן העם ומן הארץ. אולם זאת רק לכאורה. משום שכעבור ארבעים יום וארבעים לילה, מוצא אליהו שרגליו הוליכוהו אל הר חורב, המזכיר את שורש קיומו של ישראל כעם בריתו של ה'. בבריחתו מעם ישראל, מצא עצמו אליהו מתחבר בעל כורחו אל שורשי הקיום של עמו. נמצא, כי **ההמשך הגאוגרפי** של הדרך שבה הלך אליהו, אינו אלא **היפוך המטרה** של הליכתו, היפוך שנעשה בהנחיה אלוהית. ולפיכך, הרוותם במדבר באר שבע אינו תחנת ביניים בדרך רצופה, אלא קו הפרדה בין שתי דרכים הפוכות-מטרה.

היפוך זה שאנו מדברים בו, הוא היפוך בין **מטרתו של אליהו** בדרכו עד מדבר באר שבע, לבין **מטרת ה'**, שהוליד את אליהו ממדבר באר שבע ועד הר חורב. היפוך זה מבוטא בטבלת ההקבלה בסעיף א שלה.

ג וַיֵּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל נֶפְטוּ וַיְבֹא בְּאֵר שָׁבַע
ח וַיֵּקָם... וַיֵּלֶךְ... עַד הַר הָאֱלֹהִים חֲרֵב.

אולם מבחינתו של ה' כוונה אחת היא שפעלה ביחס לאליהו במסעו הראשון, והיא שפעלה ביחס אליו במסעו השני. התגלות המלאך המפתיעה את אליהו תחת הרוותם בהוראה "קום אכול", והתגלות ה' המפתיעה את אליהו במערה בהר חורב בשאלה "מה לך פה אליהו" - סעיף ד בטבלת ההשוואה - מטרה אחת להן: להניא את אליהו מבריחתו מעמו ומקטרוגו עליו, ולהשיבו חזרה למקומו. אלא כיוון שלא נענה אליהו למה שנרמז לו בדברי המלאך, ולא שב למקומו ולתפקידו, הוצרך לחידוד המסר האלוהי באמצעות ההליכה להר חורב בעקבות משה.

אף מבחינתו של אליהו לא נשתנתה הכוונה בהרבה בין הליכתו למסעו הראשון לבין הליכתו בשנייה. אל המערה בהר חורב, היא נקרת הצור, מתייחס אליהו כפי שהתייחס אל הרוותם במדבר באר שבע: כמקום מסתור. זאת יש ללמוד מסעיף ב בטבלת ההשוואה, ובסעיף ג אנו מוצאים כי אליהו לן במערה כשם שישן תחת הרוותם. כפי שמתברר מתשובתו של אליהו לשאלת ה' "מה לך פה", לא קיבל אליהו את הלקח שנתבקש ללמוד

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מהבאתו להר חורב ולמערה זו, ועל כן מצווה עליו ה' לצאת מן המערה לקראת התגלות שתחדד עוד יותר את המסר האלוהי, ואף תכין את אליהו למה שצפוי לו אם ימשיך להחזיק בדעתו.

בכל זאת, קיים ניגוד-מה בין דברי אליהו תחת הרותם במדבר באר שבע לדבריו במערה בהר חורב: תחת הרותם שאל את נפשו למות וביקש מה' "קח נפשי", ואילו במערה התלונן פעם ועוד פעם על ישראל אשר ביקשו "את נפשי לקחתה". ניגוד זה הוא חיצוני בלבד. תלונתו במערה היא שמגלה את הנקודה הכואבת לאליהו: האיום על נפשו הוא שמטרידו, והוא שורש הבריחה מעמו, כשם שהוא עומד ביסוד ויכוחו עם אלוהיו.

פקודת ה' לאליהו "לך שוב לדרכך" מהר חורב לארץ ישראל, מה משמעה? מן הבחינה הגאוגרפית יש כאן לכאורה חזרה לנקודת המוצא, וביטול הבריחה מעם ישראל ומתפקידו כנביא בתוכם. השיבה באותה דרך, משמעה במקומות אחדים במקרא (וכך גם בכמה ממנהגי ישראל) ביטול המשמעות של מה שאירע, או הושג, בדרך הלוך⁷³. אליהו שב אפוא לעמו ולארצו, ועל כתפיו שליחות נבואית המחדשת את פעילותו כנביא. אולם כל זה רק לכאורה - משום שבאמת חזרה זו לארצו היא בבחינת עונש לאליהו, העומד על דעתו ועל דעת קנאותו הבלתי רצויה לה'. השיבה שעליה הנביא מצטווה היא 'לדרכך' - לדרכו של אליהו ולא לדרך ה'. על כן מופקדת בידי שליחות נבואית של הבאת פורענות לישראל. שליחות זו תהא אקורד הסיום של תפקידו כנביא, והמטלה האחרונה המוטלת עליו היא למנות את אלישע "לנביא תחתידך" - שאין הקב"ה חפץ עוד בנבואתו של אליהו. אף ציון יעדו של אליהו "מדברה דמשק" מזכיר את מדבר באר שבע שאליו ברח.

נמצא, שדווקא בהוראה על חזרתו של אליהו לעמו ולארצו מתגשמת משאלתו להיפטר ממשא הנבואה ולראות את ישראל נענשים על חטאייהם. אולם זאת לא מתוך הסכמה של מעלה לדעתו, אלא מתוך פנים זועפות כלפי הנביא המתעקש להחזיק בעמדתו. **נמצא שוב כי הכיוון הגאוגרפי של דרך אליהו, חזרה לישראל, הפוך הוא מן הכוונה הצפונה בו**, להשעותו בהליכתו זו מתפקידו כנביא בישראל. הסעיף האחרון בטבלת ההשוואה - סעיף ה - מכיל הקבלה ניגודית בולטת לעין בין "רב ממך הדרך" להר חורב, לבין "לך שוב לדרכך" מהר חורב לארץ ישראל. כאמור, ניגוד זה במישור הגאוגרפי מכיל ניגוד הפוך במישור הרוחני: בין צו ההליכה לחורב, המכיל בתוכו כוונה לחנך את הנביא ולהשיבו לעמו (וזאת באמצעות הולכתו **בדרכו של משה רבן של הנביאים**), לבין צו ההליכה **בדרכו של אליהו** חזרה לארץ ישראל, צו המכיל בתוכו עונש לנביא שלא קיבל את לקח ההליכה הקודמת.

⁷³ כך מתבאר איסור התורה לשוב למצרים בדרך שבה יצאנו ממנה (דברים. י"ז, טז: שם, כ"ח, טח) כאיסור להפוך (אף במשמעות הסמלית בלבד) את התהליך של יציאתנו ממצרים מעבדות לחרות. מאידך, אברהם בשובו ממצרים לארץ כנען, מקפיד לשוב באותה דרך שבה ירד (השווה י"ב, ח, ל"ג, ג; יב, ט, ל"ג, א) על מנת 'למחוק' את משמעות ירידתו. במנהגי ישראל הקשורים לכך, נזכיר את הוצאת ספר תורה מן ההיכל והחזרתו לשם שלא באותה דרך, וכך גם דרכו של העולה לתורה.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הנה נוכחנו, כי לא למראה עינינו נשפוט את דרך ה', המובילה את אליהו למחוזות חפץ שונים, ולא על-פי הכיוון הגאוגרפי נבין את מטרתה. כי הפוכה היא דרך ה' מדרכו של אליהו, גם במקום שלמראית עין היא נראית כמסכימה עמו.

ישעיה, נ"ה, ח כִּי לֹא מִחֻשְׁבוֹתַי מִחֻשְׁבוֹתֵיכֶם וְלֹא דַרְכֵיכֶם דַּרְכֵי יְהוָה הִיא.
ט כִּי גָבְהוּ שָׁמַיִם מֵאָרֶץ, כֵּן גָּבְהוּ דַרְכֵי מִדְרָכֵיכֶם וּמִחֻשְׁבוֹתַי מִמִּחֻשְׁבוֹתֵיכֶם.

יד. מדוע לא מילא אליהו את שליחותו?

השליחות שהוטלה על אליהו בהר חורב, בפסוקים טו-יח, נידונה עד עתה (בעיונים יא-יב) מבחינת משמעותה ביחס לסיפור שקדם לה: כיצד מהווה שליחות זו המשך וסיכום מעשי לוויכוח המתמשך בין הנביא לאלוהיו. בעיון זה, נעסוק בשליחות זו ביחס למה שבא **לאחריה** בפרקנו, בפסוקים יט-כא.

הניסיון להתאים בין מה שנאמר לאליהו במסגרת שליחות זו לבין מה שאירע בפועל לאחר מכן מעורר קשיים חמורים, ראשית לכול מבחינת ההתאמה בין הצו שהוטל על אליהו לבין קיומו. בשלושה ציוויים נצטווה אליהו:

- טו לָךְ שׁוֹב לְדַרְכְּךָ מִדְּבַרְהָ דַמְשֶׁק, וּבָאתָ וּמְשַׁחְתָּ אֶת חֲזָאֵל לְמֶלֶךְ עַל אֲרָם.
- טז וְאֵת יְהוּא בֶן נִמְשִׁי תִמְשַׁח לְמֶלֶךְ עַל יִשְׂרָאֵל.
- יז וְאֵת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפְטַי מֵאֲבֵל מְחֹלָה תִמְשַׁח לְנָבִיא תַחְתֶּיךָ.

בהמשך פרקנו מסופר שאליהו מתחיל לקיים את הצו; אולם הוא מתחיל מן הסוף: **יט וַיֵּלֶךְ מִשָּׁם וַיִּמְצָא אֶת אֱלִישָׁע בֶּן שָׁפְטַי וְהוּא חָרַשׁ שְׁנַיִם עֶשֶׂר צִמְדִים לְפָנָיו...**

ובכן, תחילת הליכתו היתה לאבל מחולה. מדוע עשה כך?

אל קושי זה מצטרפים קשיים חמורים עוד יותר: מעולם לא מצאנו את אליהו מקיים את הציוויים האחרים שנצטווה בהם! לא ידוע לנו שאליהו הגיע אי פעם לדמשק. את חזאל 'מינה' אלישע (מלכ"ב, ח', ז-טו), זמן רב לאחר עלות אליהו בסערה השמימה. את יהוא בן נמשי משח אחד מבני הנביאים, תלמידו של אלישע, שעשה זאת בפקודתו (מלכ"ב, ט', א-ג), ודבר זה אירע לאחר עליית חזאל למלוכה על ארם. אף את מה שקיים אליהו לכאורה, את מינוי אלישע, לא קיים כפי שנצטווה. הוא נצטווה למנות את אלישע ל**נביא תחתיו**, אך בפועל לא עשה כן. השלכת האדרת אל אלישע, אמנם נתפרשה אצל כמה מפרשים כרמז לכך שאלישע יירש את מקום אליהו כנביא. כך אומר מלבי"ם:

והייתה השלכת האדרת סימן כי הוא יעמוד תחתיו ויקח אדרתו [ראה מלכ"ב, ב', יג-יד]⁷⁴

⁷⁴ ובדומה פירש רלב"ג (פסוק טו): "השליך אדרתו עליו לעשות לו סימן שיהיה נביא, וילבש נבואת אליהו,

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אולם מפרשים אלו ראו בכך רק רמז לעתיד, כמבואר בדבריהם. בהווה נאמר רק

זאת:

וַיִּקַּם וַיִּלְךָ אַחֲרַי אֱלֹהֵי וַיִּשְׁתַּחֲוֶהוּ

כא

ואכן לא מצאנו את אלישע פועל כנביא, אלא לאחר עליית רבו השמימה, שאז אמרו

עליו בני הנביאים:

מלכ"ב, ב', טו נְחָה רוּחַ אֱלֹהֵי עַל אֱלִישָׁע

עד אז פעל אלישע רק כמשרתו של אליהו (ראה מלכ"ב, ג', יא: "אלישע בן שפט אשר יצק מים על ידי אליהו"). מעמד הסתלקותו של אליהו, הוא הוא המעמד שבו נתמנה אלישע לנביא תחת רבו (ראה מלכ"ב, ב', ט-טו).

מן הדברים הללו גם ברור שאליהו לא הפסיק לשרת כנביא לאחר חזרתו מהר חורב. משמעות דבר ה' אליו" תמשח לנביא תחתיד', כפי שפירושוהו חז"ל, 'שאי אפשי] - שאיני רוצה] בנבואתך'⁷⁵ - לא נתקיימה. לא זו בלבד שאליהו ממשיך לנהוג כנביא עוד תקופה ארוכה, אלא ה' עצמו שולחו למלא תפקידי נבואה שונים במאבק נגד בית אחאב. כך בפרק ל"א, בפרשת כרם נבות, כשה' שולחו להוכיח את אחאב היורד לרשת את כרם נבות (שם), פסוקים יז-כט). ושוב, במלכ"ב, א', נשלח אליהו בידי מלאך ה' לעצור את שלוחי אחזיה בדרכם (שם, פסוקים ג-ד) ולהופיע לפני אחזיה עצמו (שם, טו).

נסכם אפוא ונשאל: מדוע לא קיים אליהו את מה שנצטווה בהר חורב? על שאלה זו

ניסו לענות פרשנים שונים, ותחילה נסקור כמה מן התשובות שניתנו:

רד"ק לפסוק טו:

והנה אליהו לא משח את חזאל ולא יהוא? אמר לו הקב"ה... אתה תמשח חזאל למלך על ארם, כלומר תצווה לאלישע שיהיה נביא תחתיד שימנה אותו למלך, והוא יעשה רעה אל ישראל. וכן יהוא תמשח, כלומר תצווה לאלישע שימשחהו. וכן משחו אלישע על ידי אחד הנביאים⁷⁶.

אם כן, למה ציווה לו שילך מדברה דמשק, כיוון שלא משח הוא חזאל? ייתכן לפרש, כי כיוון שהלך מדברה דמשק, ומצא בדרכו אלישע בן שפט, והנבואה אמרה לו משיחת אלישע אחרון לחזאל ויהוא, והוא מצאו ראשון, הבין כי על ידי אלישע יהיו נמשחים, ולא הקדימם האל בנבואה אלא על דרך הנקמה, שיהיה ראשון חזאל, ואחריו יהוא, ואחריו אלישע, כמו שאמר 'והיה הנמלט' וגו'.

עם שלבישת האדרת הייתה סימן לנביא, ולזה אמר הכתוב (זכריה, יג, ד): '[והיה ביום ההוא יבשו הנביאים איש מחזונו בהנבאתו] ולא ילבשו אדרת שער למען כחש" וכן פירש בעל המצודות (פסוק יט).

ראה עיון יב.⁷⁵

כוונת רד"ק להוכיח מכאן כי אין קפידה בכך שהנביא יטיל את המשימה על תלמידו, נביא אחר, שהרי 'שולחו של אדם כמותו'. אולם אין הנידון, העברת השליחות מאליהו לאלישע, דומה לראיה, העברת השליחות מאלישע לתלמידו. שהרי אליהו נצטווה בפירוש על משיחת יהוא, ואילו אלישע לא נצטווה על כך מפי ה', אלא קיבל זאת מרבו.

⁷⁶

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בדומה לרד"ק פירש אף רלב"ג בפירושו הראשון (פסוק טו):

ולפי שלא מצא שם בדרך כי אם אלישע בן שפט, השליך אדרתו עליו לעשות לו סימן
שיהא נביא וילבש נבואת אליהו... וידמה שהודיע אליהו לאלישע את הנבואה וציווהו
שיודיע לחזאל שהוא יהיה מלך על ארם, ושימשח יהוא בן נמשי למלך על ישראל. ולזה
היה כאילו ימשחם אליהו.

שניהם מפקיעים מן המילים "ובאת ומשחת", "תמשי", את הוראתן הישירה כציווי
מוחלט על אליהו, ומבארים אותן כציווי המאפשר לו להעביר מעשים אלו לאלישע שיבוא
כנביא תחתיו. ובאשר מעשיו של אלישע ייעשו מכוח מצוות אליהו רבו עליו, הרי זה 'כאילו
ימשחם אליהו'. מובן שזהו פירוש דחוק ביותר. על כן, שני הפרשנים הללו מנסים להסביר
מניין למד אליהו כי כך עליו לפרש את כוונת הציווי האלוהי: העובדה שבלכתו לקיים את
הציווי למנות את חזאל, **נזדמן לו אלישע בדרכו**, גרמה לו לראות בכך רמז, שעליו להקדים
את מינוי אלישע, וממילא להפוך את אלישע למבצען של שתי השליחויות הראשונות, מינוי
חזאל ומינוי יהוא. מדוע אפוא ציווה ה' על אליהו שילך לדמשק? זאת שואל רד"ק, וקשה
לעמוד על תשובתו: האם נשתנה ציוויו של ה' בשעה שאליהו הגיע לאבל מחולה? או שמא
זאת הייתה כוונת הציווי מראש, שאליהו ייעצר באבל מחולה, ורק אלישע הוא שילך
לדמשק; ומכיוון שיעשה זאת במצוות אליהו הרי זה 'כאילו' הלך אליהו לדמשק.

מלבד הקושי שבהפקעת המשמעות הפשוטה של הציווי המוטל על אליהו וראייתו
כציווי האמור לעבור לאלישע, יש לומר שגם הטעם שנתנו המפרשים הללו להפקעה זו אינו
מסתבר: אליהו לא 'מצא בדרכו' את אלישע באורח בלתי צפוי, כפי שכתבו המפרשים
הללו. הוא הלך לאבל מחולה בכוונה תחילה, ובשדותיה מצא את אלישע החורש בצמד
בקר. לא בהיסח הדעת קרה הדבר, אלא כאבדה המתבקשת לבעליה ונמצאת לו. ממילא,
אין לפרש אירוע זה כרמז אלוהי המכוון את אליהו להפסיק את שליחותו כבר בשלב זה,
אלא יש לחזור ולשאול: מדוע כיוון אליהו את פניו תחילה לאבל מחולה?⁷⁷
לרב"ג הסבר נוסף, מדוע על אף שאלישע הוא המבצע את צו ה', ראוי לייחסו
לאליהו:

או יהיה הרצון בזה, כי מפני רצון אליהו בעונש ישראל, לפי מה שיררה מה שלימד עליהם
חובה לפני השם יתברך, הנה הוא סיבת הימשח חזאל למלך על ארם, והימשח יהוא
למלך על ישראל, והימשח אלישע לנביא תחתיו. ולזה אמר לו השם יתברך בכל אלו
הדברים 'ומשחתי' כי הוא סיבת הימשחם כמו שזכרנו.

מלבד הקשיים הקודמים שעמדנו עליהם, יש להוסיף ביחס לפירוש זה, כי אין זה
מסתבר שרק רצונו של אליהו בעונשם של ישראל הביא למינוים של חזאל ויהוא,
והפרכתם למכשירי ענישה לישראל. מסתבר, שעונש זה ראוי היה לישראל ממילא, ורק

⁷⁷ כמובן, גם מן הבחינה הגאוגרפית מצויה אבל מחולה בדרכו של אליהו הרבה לפני דמשק, ועל כן היה זה
דבר צפוי מראש שאם יעבור אליהו באבל מחולה בדרכו לדמשק, יזדמן לפניו אלישע ראשון.

מסירתו בעת הזו בידי אליהו, היא שנובעת מקטרוגו על ישראל.

דרך שונה לגמרי בתשובת השאלות שבהן עוסק עיוננו, לר"י אברבנאל (פסוק יז):
 והנראה אליי בעניין הזה הוא, שהשם יתברך אמר אל אליהו שסמוך לזה ימשח את חזאל
 ואת יהוא, לפי שהיה רצונו יתברך להעניש את ישראל בימי אחאב ובימי אליהו. וכאשר
 נכנע אחאב ושב לה' בתשובה [- לאחר שהוכיחו אליהו בכרם נבות כ"א, כז-כט], ראה
 יתברך להאריך אפו, וכמו שאמר אל אליהו (י"א, כט): 'הראית כי נכנע אחאב מלפני... לא
 אבי הרעה בימיו, בימי בנו אביא הרעה על ביתו' ואמר אחר זה (כ"ב, א) 'וישבו שלש
 שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל', רוצה לומר: שעם היות שהייתה המלחמה
 ביניהם בהשגחת השם יתברך ורצונו, הנה מפני אריכות אפו חדלו ממנה. ומפני זה לא
 משח אליהו את חזאל ולא את יהוא כמו שציווהו יתברך, כי ניחם ה' על הרעה והאריך
 אפו אליהם, ולכן משחם אלישע אחרי מות אחאב. ואין ספק שאליהו ציווהו על משיתתם
 בדבר ה', כי לא תמצא שיבוא ציווי ולא דיבור אלוהי אל אלישע על משיחת אחד מהם,
 אבל הוא מעצמו אמר אל חזאל שיהיה מלך על ארם אחרי מות בן הדד (מלכ"ב, ח', יג)
 וגם כן מעצמו ציווה על יונה הנביא⁷⁸ שילך וימשח את יהוא (שם, ט', א-ג), לפי שעשה זה
 מפני שציווהו אליהו עליו בדבר ה'. ומה שלא יוכל אליהו לעשות מפני מה שהאריך השם
 יתברך אפו לאחאב, עשה אלישע בימי בנו.

אף מלבי"ם אימץ הסבר זה. הנה דבריו בסוף פרק כ"א, על פסוק כט שם "יען כי נכנע
 מפני לא אבי הרעה בימיו, בימי בנו אביא הרעה על ביתו"⁷⁹:

על ידי שנכנע [- אחאב] 'מפני' לא אביא הרעה בימיו... [אלא] בימי בנו, ולא תבוטל
 הגזרה בהחלט. ומבואר, שאם לא היה אחאב נכנע, אז היה מחויב שיימשח יהוא תכף
 בעת ההיא על ידי אליהו (והיה הורג את אחאב עם ביתו תכף, שעל זה אמר ה' לאליהו
 'ואת יהוא תמשח למלך', ועל ידי תשובתו נתאחר הדבר עד אחר לקיחת אליהו ומות
 אחאב, ונמשח יהוא על ידי אלישע. וכן היה ראוי שימשח אליהו את חזאל, ושיתיקיים
 תכף מה שאמר (כ', מב) 'והייתה נפשך תחת נפשו ועמד תחת עמו', וגם זה נדחה מפני
 תשובתו, ועל זה אמר (כ"ב, א) 'וישבו שלש שנים אין מלחמה בין ארם ובין ישראל' שכל
 זה נמשך על ידי תשובתו, ונדחה משיחת חזאל עד ימי אלישע.

אולם פתרונו אינו מספק: הרי תשובתו של אחאב אירעה זמן רב לאחר חזרתו של
 אליהו מהר חורב⁸⁰. מניין אפוא ידע אליהו לפנות בתחילת דרכו אל אלישע, ולהימנע
 ממשיחת חזאל ויהוא? ואם תאמר שכך נתגלה לו בנבואה מאת מי שהכול צפוי לפניו (אף

⁷⁸ שמו של האיש מבני הנביאים ששלח אלישע למשוח את יהוא לא נזכר בכתוב, ור"י א מזהה אותו עם יונה
 הנביא על-פי מדרש חז"ל.

⁷⁹ לא הבאנו את דברי מלבי"ם בפרקנו (בפסוקים טו-טז), אף שכאן הוא המקום הראשון שבו מפרש מלבי"ם
 כך, משום שבמקומו הוא בא לבאר בעיקר את אי ההתאמה בין הנאמר לאליהו "והיה הנמלט מחרב
 חזאל ימית יהוא..." לבין המציאות ההיסטורית המתוארת בהמשך הספר.

⁸⁰ לפי סדר האירועים שלפנינו בספר (ואין לנו סיבה לשנותו, על דרך 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'),
 מפרידות בין שיבתו של אליהו לממלכת ישראל (בסוף פרק יט) לפרשת כרם נבות (בפרק ל"א) שתי
 מלחמותיו של אחאב בבן הדד (בפרק כ'), כאשר שנה חוצצת בין המלחמה הראשונה לשנייה (כ', כו).
 אולם אפשר שפער הזמן בין פרק י"ט לפרק כ"א גדול בהרבה.

שהרשות נתונה לאחאב להיכנע או לחדול), מה טעם אפוא בהטלת השליחות על אליהו מלכתחילה?

ננסה להציע פתרון אחר לבעייתנו: בעיונים יא ו-יב נתבארה השליחות שהוטלה על אליהו כניסיון לנביא, וכעונש על קטרוגו ותביעתו לנקמה בישראל. תביעתו נענית, אך הוא עצמו יהא זה שיביא את הפורענות על עמו, ושליחות זו תהא שליחותו האחרונה. האם יהיה אליהו מסוגל לפעול פעולות אלו - שאלנו בסוף עיון יא - האם ידיו לא תרעדנה במנותו למלך את אויב עמו, שיניף חרבו הקשה על ישראל?

אולם באמת לא מצאנו את אליהו עושה זאת. אף מה שמצאנוהו מקיים, מתוך כל המוטל עליו, והוא מינוי אלישע, נוכחנו בתחילת עיון זה, כי לא ברוח הדברים שנצטווה עליהם פעל אליהו, ולא על פי כוונתם. אין הוא ממנה את אלישע כנביא במקומו, אלא נוטלו עמו כמשרתו, כשהוא עצמו ממשך לפעול כנביא תקופה לא קצרה. אולם אנו הרי ראינו (בעקבות דברי חז"ל) כי דבר ה' לאליהו "תמשח לנביא תחתיד" מהווה מעין 'הודעת פיטורין' לאליהו: "שאי אפשי בנבואתך"?

אין זאת, אלא שאלהו החוזר מהר חורב אל ממלכת ישראל, שינה סוף סוף את דעתו ואת יחסו לעמו, ואין הוא חפץ עוד בהפסקת שליחותו הנבואית. אם כך הדבר, אין מקום להפסקת תפקידו כנביא, ל'פיטורין', ואין פגישתו עם אלישע מחייבת עוד את העברת התפקיד הנבואי מאליהו לאלישע. במקום זאת נוטל אליהו עמו את אלישע, לשרתו ולהתחנך על-ידו לנבואה.

שינוי זה שחל באליהו אמנם איננו מפורש בכתוב, אולם הוא מעוצב בתמונת הסיום הקצרה בפרקנו. בתמונה זו (בפסוקים יט-כא) נפגשות שתי נפשות רבות תעצומות. ניכרת מגמתו של הרב למשוך אחריו את תלמידו, כשם שהתלמיד נמשך אל רבו בכוחות מגנטיים. אף כי תמונה זו באה לתאר תחילתה של דרך חדשה, דרכו של אלישע, אין בה דבר המעיד על דעיכתה של דרך קודמת - זו של אליהו. ההפך הוא הנכון: אליהו מתבלט בתמונה זו במלוא עצמתו.

אף השתלבותה של תמונת הסיום במבנה הכללי של פרקנו, מוכיחה את טענתנו ביחס למה שמעוצב בה: בעיון א לעיל הראינו כי פרקנו בנוי כמסגרת סימטרית סביב ציר מרכזי, שהוא ההתגלות בהר חורב בפסוקים יא-יב. בין כל שני חלקים של הסיפור הניצבים זה מול זה סביב אותו ציר, כך הראינו שם, קיימת הקבלה שלעתיים היא ניגודית: המקביל לתמונת הסיום (פסוקים יט-כא), הוא תיאור הליכתו של אליהו למדבר באר שבע בפסוקים א-ד.

בין שתי התמונות קיימת הקבלה ניגודית ברורה: בתמונת הפתיחה בורח אליהו ממרכז הממלכה, מן העיר יזרעאל, אל המדבר, במגמה לעזוב את עמו ואת תפקידו. את דרכו עד באר שבע, שהיא קצה התחום המיושב בדרומה של ארץ ישראל, הוא עושה בחברת נערו. אולם בבאר שבע הוא מניח את נערו, ויוצא להתבודד במדבר. אכול ייאוש שוכב אליהו תחת רותם אחד, ושואל נפשו למות.

בתמונת הסיום, חוזר אליהו מן המדבר, שהיה שרוי בו בגפו ימים רבים, אל מזרחו של אותו עמק המצוי בלב ממלכת ישראל, אל העיר אבל מחולה. הוא עושה זאת למרות הסכנה המרחפת עדיין על ראשו מחמת איום איזבל עליו, שעתה אין הוא מתחשב בו

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

עוד⁸¹. את דרכו חזרה לארצו, למקום יישוב, נראה שעשה אליהו לבדו. אולם באבל מחולה הוא נוטל עמו את אלישע ההולך אחריו לשרתו. זהו היפוכה של הנחת אליהו את נערו בבאר שבע לשם התבודדותו במדבר.

משמעות הקבלה ניגודית זו בין פתיחת סיפורנו לבין סיומו היא, שאליהו, במעשה זה של נטילת אלישע עמו, חוזר לחברת בני האדם, חוזר אל עמו, ומבטל את מה שהשתמע מהתבודדותו במדבר ומשאילת נפשו למות שם. אם המעוצב בתמונת התבודדותו של אליהו תחת הרוותם הוא רצונו להפסיק לשמש כנביא בישראל מחמת ייאושו מעמו יכפי שנתבאר בעיון ג), הרי המעוצב בתמונת הסיום הוא ההפך הגמור: ביטול רצונו הקודם, וביטוי לרצונו החדש להמשיך כנביא בקרב ישראל⁸².

כך חברו כאן, בעקבות חשיפת המבנה של סיפורנו, כמה ניגודים בין תמונת הפתיחה לתמונת הסיום, כדי להורות כי עם סיום הסיפור חל שינוי בעמדתו של אליהו. בסופו של חשבון השיג דבר ה' את מטרתו: הוויכוח, על אף שנתארך, סופו ששכנע את אליהו. המלאך שהתגלה אליו פעמיים, ההליכה בעקבות משה להר חורב, הגערה האלוהית פעם ופעמיים "מה לך פה אליהו", ההתגלות המופלאה בקול דממה דקה לאחר הרוח, הרעש והאש שלא בהם ה', ושליחות העונש לנביא המתעקש להחזיק בדעתו - כל אלו בהצטברותם ריכזו לבסוף את עמדתו של אליהו ושכנעוהו לחזור לעמו ולתפקידו בתוכם. אלא שנראה, כי מבין כל 'הטיעונים' שעלו בוויכוח המתמשך עם הנביא, הגדיל 'הטיעון' האחרון והיה היעיל מכל קודמיו. הטלת התפקיד הנורא על אליהו, למנות מלך אכזר שיהא אויב לעמו שלו, ואשר ישמיד בחרבו רבים מישראל - דבר זה היה לאבן הבוחן שבה נתברר קצה גבול הקטרוג שאליהו מוכן לו. לשליחות זו אין אליהו מסכים, ובכך הוא נסוג מעמדתו בוויכוח.

ישעיה, נ"ה, י
כִּי בְאֲשֶׁר יָרַד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג מִן הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם הֲרִיחַ אֶת
הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ וְנָתַן זֶרַע לָאֵרֶץ וְלָחֶם לָאִכֹּל.
יב
כִּן הָיְתָה דְבָרֵי אֲשֶׁר יֵצֵא מִפִּי לֹא יָשׁוּב אֵלַי רִיקָם כִּי אִם עֲשֵׂה אֶת אֲשֶׁר חִפְצָתִי
וְהִצְלִיחַ אֲשֶׁר שָׁלַחְתִּי.

יש, ודבר ה' 'נספג' בלבבות כגשם המרווה את האדמה, ומיד הוא פועל את פעולתו בתוכה. אך יש, ודבר ה' נותר 'קפוא' על פתח לבו של האדם, כשלג הנצבר על גבי האדמה. אף אז, העיכוב בפעולתו של דבר ה' - זמני בלבד. בסופו של דבר נמס השלג, וחודר אף הוא אל האדמה להרוותה ולהצמיחה.

כאן מקום לשאלה: אם אכן כך הדבר, שבסוף סיפורנו, בשלושת פסוקיו האחרונים,

⁸¹ על משמעותו של פרט זה, יש לדון ממשמעותו של הפכו, בריחתו החפוזה של אליהו מפני איומה של איזבל בתחילת הסיפור. עיין על כך בעיון ד.

⁸² בעיון הקודם, עיון יג, אמנם אמרנו כי אין ללמוד מן הכיוון שאלינו נצטווה אליהו לפנות, חזרה לארץ ישראל, על כוונה להשיבו לתפקידו, אלא על הפכה. אולם זאת אמרנו ביחס לכוונת הצו האלוהי להעניש את אליהו ולהשעותו מתפקידו. בפועל, הפכה 'תשובתו' של אליהו את המשמעות של צו ה', והשיבה לארץ ישראל הפכה לשיבה לתפקיד הנבואי.

חלה תפנית, ואליהו חוזר בו מן העמדה שנקט בה מתחילת הסיפור, מדוע אין הכתוב אומר זאת בפירוש? מדוע אין הוא מעלה על נס את 'ניצחון' דבר ה', ואת 'כניעתו' של הנביא וחזרתו בו? הייתכן שידיעתו של סיום כה משמעותי לסיפורנו, תהא תלויה ברגישותו של הקורא למה שמעוצב בתמונת הסיום, ולמה שעולה מן ההשוואה לתמונת הפתיחה?

זו אכן שאלה חשובה. בטרם ננסה לענות עליה, עלינו להדגיש כי אליהו אינו, חס וחלילה, מתנגדו של דבר ה', כאישים אחרים במקרא הנתפסים כאויבי ה' ושעל כן מבליט המקרא בקווים חדים את הכנעתם בידי ה' (לדוגמה: פרעה, ירבעם, אחאב). אליהו מייצג עמדה שיש בה אמת, ואף על פי כן היא עמדה חד-צדדית שאין ה' חפץ בהצגתה על-ידי נביאיו. 'היויכוח' המתנהל בפרקנו הוא עניין פנימי ועדין שבין ה' לנביאו, ואין כל עניין להציג את חזרתו של אליהו מעמדתו כ'כניעה' של הנביא וכ'ניצחון' לדבר ה'. ובכל זאת, עדיין אנו צריכים לענות על השאלה שלמעלה, משום שאף אם לא תוצג חזרתו של אליהו כ'כניעה', עדיין ניתן לתארה במילים מפורשות, השומרות על כבוד הנביא.

התשובה הנראית לנו, היא שבמקום שהמקרא 'מסתיר' תגובתו של אדם ושינוי שנתחולל בו, כמו, שלדעתנו, הוא עושה במקומו ביחס לאליהו, יש כוונה בדבר. בכך מעוצב טיבו של השינוי, וניתן לנו לעמוד על מידתו. ובמה שנוגע לענייננו: באמרנו כי אליהו חזר בו מעמדתו, אין כוונתנו כי הוא החליף את 'שיטתו' מכול וכול, ולא כי נתחולל שינוי בסיסי באישיותו. עיקרו של השינוי שחל באליהו, הוא ביחסו לתפקידו הנבואי: הוא מוכן לשינוי מדיניות. לא עוד תביעה לענישתם של ישראל, ולא עוד בריחת מחאה מתפקידו בתוכם, אלא נכונות לשוב ולפעול כשליח ה', המשתדל לעשות לתקנתם של ישראל, בעיקר על-ידי ביקורת בית המלוכה.

דבר זה, שאליהו לא נשתנה מכול וכול אלא נשאר נביא מחמיר כפי שהיה, ניתן לראות אף בתמונת הסיום של סיפורנו: על אף שהמעוצב בה הוא תיאור שיבתו של אליהו לעמו ולתפקידו, בכל זאת עיון מדוקדק יביאנו למסקנה כי אליהו מתייחס בחומרה לאלישע ולבקשתו "אשקה נא לאבי ולאמי ואלכה אחריד". כך הדבר אף בהמשך פעילותו כנביא עד לעלייתו השמימה: בפרק ל"א הוא תובע את אחאב על רצח נבות וירושת כרמו ומשמיע באוזניו גזר דין קשה, ובמלכ"ב, א', הוא מוכיח את אחזיה בן אחאב על דרישתו את בעל זבוב אלוהי עקרון בעת מחלתו, וגוזר את דינו למות מאותה מחלה. ואף בפרק ב' שם, "בהעלות ה' את אליהו בסערה השמים", עדיין מורגש יחסו המחמיר של אליהו לאלישע הדבק בו, ויחס זה הולך ומפשיר רק לקראת עלייתו של אליהו.

מאידך, ניכר שינוי בדרכו של אליהו, באותן שתי הופעות שבהן הוא פועל כנביא בישראל: אין הוא פועל בהן אלא בהוראה אלוהית מפורשת:

	בכרם נבות, פרק כ"א	מול שליחי אחזיה, מלכ"ב, א'
יז	ויהי דבר ה' אל אליהו התשבי לאמר	ג ומלאך ה' דבר אל אליהו התשבי:
יח	קום רד לקראת אחאב מלך ישראל...	קום עלה לקראת מלאכי מלך שִׁמְרוֹן
יט	ודברת אליו לאמר: כה אמר ה' הרצחת	דבר אלהם: המבלי אין אלהים בישראל
	וגם ירשת?	אתם הלכים לדרש בבעל זבוב אלהי עקרון?

פעילותו של אליהו עד עתה התאפיינה במעשים שנעשו בלא הוראה אלוהית מפורשת, אלא על-פי שיקול דעתו. כך הייתה שבועתו על עצירת הגשם, וכך המעשים שעשה בהר הכרמל. אולם עתה, לאחר שיבתו מהר חורב, אין אליהו מקנא עוד על דעת עצמו, אלא רק כשהוא נשלח על ידי ה' בצו מפורש.

כיצד כל האמור כאן פותר את השאלה שהצבנו בראש עיוננו? בדרך דומה עקרונית לזו של ר"י אברבנאל ומלבי"ם, אולם בהבדל חשוב אחד: לא תשובתו העתידית של אחאב היא שביטלה את מינוים של חזאל ושל יהוא בידי אליהו, אלא תשובתו העכשווית של אליהו עצמו היא שביטלה זאת. תפיסת השליחות המוטלת על אליהו כניסיון לנביא וכעונש לו על מריו (כמבואר בעיונים יא-יב), הופכת ממילא שליחות זו לשליחות על תנאי: כל זמן שאליהו עומד בדבריו ובתביעתו "קנא קנאתי לה" - מוטלת עליו שליחות זו. אולם כשאליהו חוזר לעמו ולתפקידו, ומבטל ממילא את קטרוגו הקודם על ישראל, אין צריך לומר ששליחות העונש הזו מוסרת מעל כתפיו.

את התשובה לאי קיומם של שני הצווים הראשונים, מינוי חזאל ומינוי יהוא, אנו למדים אפוא מן העובדה שאליהו התחיל את קיום צו ה' מן הסוף, מנטילתו את אלישע עמו, ומן האופי של פעולתו זו, שאינו תואם את מה שנצטווה עליו, למנות את אלישע 'תחתיו'. ולאידך גיסא: אי הקיום של הצווים שנצטווה בהם יש בו כדי לחזק את התפיסה כי הללו הוטלו עליו כניסיון וכעונש. בשובו מהר חורב, נשתנתה עמדתו של הנביא המקנא לאלוהיו, ועל כן פטור היה מעולם של ציוויים אלו.