

## פקידת דמי יזרעאל על בית יהוא ותורת הגמול האלוקית

מבוא :

הפער בין תאור תקופת יהוא בספר מלכים לבין התוצאות שמהפכה זו הביאה הוא אחד מהנושאים המרכזיים בלימוד ספר מלכים. מצד אחד מציין הכתוב לאורך כל הדרך את העובדה שמהפכה זו נעשתה בהוראת הנביא, ושיהיה מגשים את דברי הנבואה שנאמרה לו<sup>1</sup>. הדברים אמורים הן כלפי תודעת יהוא עצמו והן כלפי הערכת הכתוב את מעשהו. לא זו בלבד, אלא שבסיכום מופיעה ההצלחה הגדולה של המהפכה : "וישמד יהוא את הבעל מישראל", ובכך מאשר הכתוב את העובדה שיהוא הצליח בדרכיו ומלא אחר דבר ד'. אולם, מהפכה זו הביאה, באופן ישיר - כפי שנוכח להלן, לקריסתה של ממלכת ישראל, בכל התחומים המרכיבים את מדדי ההצלחה של ממלכה, ולתקופה שהיתה הקשה ביותר בתולדות ממלכת ישראל העצמאית. הפער הגדול שבין עשיית רצון ד' לבין התוצאות שבמציאות הוא מהקשיים הגדולים של פירוש נביאים ראשונים.

למעלה מזאת, שאלה זו איננה רק שאלה מציאותית אלא גם שאלה נבואית, שכן הנביא הושע ניבא על דמי יזרעאל של בית יהוא: "ויאמר ד' אליו קרא שמו יזרעאל כי עוד מעט ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא, והשבתי ממלכות בית ישראל. והיה ביום ההוא ושברתי את קשת ישראל בעמק יזרעאל" (הושע א, ד-ה). הפירוש המקובל לדברים אלה הוא פירוש הרד"ק, שנבואות הפורענות על דמי יזרעאל מכוונת כלפי בית יהוא על "... הדמים אשר שפך ביזרעאל מבית אחאב", וממילא הדברים קשים שבעתים שכן הכתוב בספר מלכים מדגיש, כאמור, את מילוי רצון ד' ואת השגת היעדים והמטרה.

שאלה זו איננה נשאלת לראשונה על ידינו<sup>2</sup>. לטענתנו, שאלה זו הטרידה מאוד את הדורות שלאחר יהוא, והיא נשאלה, ובעוצמה גדולה, על ידי צאצאיו. העמדת השאלה משתקפת בנבואת עמוס, ומוקד ההתמודדות של עמוס, בתחילת דרכו הנבואית, היא השאלה הזו.

אנו מבקשים, ראשית, להוכיח כי שאלת גורל בית יהוא הטרידה את הציבור בממלכת שומרון דאז, וזאת על ידי ניתוח הטענות שעומן נאלץ עמוס הנביא להתמודד. לאחר מכן, אנו מבקשים לחפש שתי רמות של תשובה ביחס לשאלה זו: רמה מקומית - אשר מתמודדת בדרכים שונות עם שאלת בית יהוא, ורמה היקפית - אשר ממקמת את השאלה בהקשר נרחב של תורת הגמול האלוקית. דברינו הם בבחינת תגובה למאמרו החשוב של הרב רוזנסון (מגדים כה) ובכמה מקומות אנו סוטים מדרכו ומתפלמסים עם ההצעה שהציע בדבריו.

1 ט, כה: "וד' נשא עליו את המשא הזה"; שם לו: "וישבו ויגידו לו ויאמר דבר ד' הוא אשר דבר ביד עבדו אליהו התשבי לאמר בחלק יזרעאל יאכלו הכלבים את בשר איזבל"; י, ז: "דעו אפוא כי לא יפל מדבר ד' ארצה אשר דבר ד' על בית אחאב, וד' עשה את אשר דבר ביד עבדו אליהו"; שם, טז: "ויאמר לכה אתי וראה בקנאתי לד' וירכבו אתו ברכבו"; שם יז: "ויבא שמרון ויך את כל הנשארים לאחאב בשמרון עד השמידו, כדבר ד' אשר דבר אל אליהו".  
2 באופן כללי ניתן לומר כי הרבה מהשאלות שנראה שאנו הראשונים ששואלים אותן נשאלו כבר בימי התנ"ך עצמו. כך לגבי דוד המלך לאחר חטא בת שבע, וראה את דברי העם המצוטטים על ידי דוד "רבים אומרים לנפשי אין ישועתה הלו באלוקים סלה", כך לגבי אי הצלחת שבי ציון לממש את נבואות הישועה במלוא עוצמתם - שאלה המופיעה בספר הכוזרי אך נשאלה, ובהיקף נרחב, על ידי העם והיא משתקפת היטב בתחילת ספר מלאכי, וכך לגבי שאלות רבות אחרות.

עם מה נאלץ עמוס להתמודד בתחילת דרכו הנבואית ?

חלק בלתי נפרד מהבנת דברי הנביא היא הבנת המציאות שבה הוא דיבר. הנביא לא ניבא בחלל ריק. מולו עמדו אנשים שהיו חלק מהתקופה, ולהם היתה פרשנות שונה על המציאות. העובדות ניצבו בפני כל אחד, אולם כל אדם נותן להם את פרשנותו שלו. דברי הנביא היו הפרשנות האלוקית של המציאות, אולם זו, בדרך כלל, היתה מנוגדת לזו של העם. דברי הנביא היו אלטרנטיבה: מול פרשנות בני האדם לאותה מציאות באו דברי הנביא.

קשה היה לקבל את דברי הנביא. הנביא היה תמיד כמין 'איפכא מסתברא' אולם זו מהות הנבואה. האדם יראה לעיניים, ולו עצמו הבנה וניתוח של ההוה, ומולו עמד הנביא הרואה ללבב, והחושף פרשנות אחרת אחרת לחלוטין של המציאות. מכאן מובן שכמעט תמיד דברי הנביא היו הפוכים לתפישה המקובלת, שאלמלא כן לא היה צורך בדברי הנביא. כך, לדגמא, הרבה יותר הגיוני לראות בעגלי בית אל אלטרנטיבה נכונה לירושלים שמעמדה מתבטל עם חלוקת הממלכה: כשם שמשכן שילה עמד שלוש מאות שנים ותשע שנים ועם החורבן לא נותר ממעמדו דבר, כשם שהר סיני הופקע מקדושתו עם סיום מעמד מתן תורה, כשם שנב וגבעון הוסרו ממעמדם - כך גם ירושלים היא מקום השראת שכניה זמני, ועם פיצול הממלכה מתבטל גם ייחודה<sup>3</sup>; כך, לדגמא, הרבה יותר הגיוני לפנות לארם כדי שיושיע את ממלכת יהודה מידי ישראל הצרים עליה בימי אסא, ולא להמתין ולצפות לנס. דרכה של תורה היא לפעול במסגרת האפשרויות הפוליטיות הקיימות. כך, לדגמא, הרבה יותר הגיוני שרצון שמים הוא להילחם במלך בבל ולא להיכנע כדרישת ירמיהו: הרבה יותר פשוט להבין כי כניעה למלך בבל היא חילול ד' נורא, ודווקא אלה הממשיכים להילחם הם הממלאים את היעוד האלוקי ועוד ועוד. דוגמאות אלה הם ענין למאמר בפני עצמו, שאם ירצה ד' אשלימו, אולם העקרון ברור: דברי הנביא הפוכים למה שנראה הגיוני הרבה יותר ומובן הרבה יותר בעין אנושית. הדברים נכונים לא רק בתחומים הקשורים לניתוח מדיני/בטחוני אלא גם בדברים הקשורים לניתוח אמוני של המציאות ושל רצון ד': כך הגיוני הרבה יותר להבין שלא ייתכן שרשב"ע ירצה להחריב את ביתו, ועל כן הנביא על חורבן ירושלים הוא נביא שקר (ראה ירמיהו כו מול ירמיהו ז), וכך נראה כדבר פשוט כי הקב"ה חפץ בקרבנות המובאים לפניו ובמהפכה הדתית שבימי חזקיהו או יאשיהו. נראה שגם דברי חז"ל<sup>4</sup> המובאים בתחילת ספר נצח ישראל למהר"ל על הפתוי הגדול לעבוד עבודה זרה בתקופתו של מנשה מכוונים לענין זה - המציאות היא זו שמשכה לדרך זו. יש הסוברים כי השמיעה לקול הנביא היתה הדבר הפשוט והמובן מאליו, ועל כן מבארים את אי השמיעה לו כקשיות עורף ועצימת עיניים בחזקה. התחושה היא כי לו היה אדם מאמין בן תקופתו חי בזמנו של מנשה הוא היה הולך אחר הנביא בוודאות מוחלטת. לנו נראה כי ההיפך הוא הנכון: הפרשנות הראלית האנושית לא תמכה בדברי הנביא ומשכה את העם להסיק מסקנות שונות, הגיוניות יותר ונראות יותר בעיני בשר ודם. הנביא, המביא את דבר ד' הנסתר מעיני אדם, הוא המחפש והוא השונה. על כן, הבנת המציאות והפרשנות האנושית למציאות היא חלק בלתי נפרד מלימוד הנביא. מצות ד' היא ללכת אחר הנביא ולשמוע בקולו וזאת למרות כל המעצורים הרבים והקשי הבסיסי לקבל את דבריו !

לאור עקרון זה אנו מבקשים להראות שהמציאות איתה נאלץ להתמודד עמוס הנביא, שניבא בימי ירבעם בן יואש 'שנתיים לפני הרע' היתה קשורה קשר הדוק לימי בית יהוא. מתוך ספר עמוס עצמו ניתן לעמוד על הפרשנות המדינית האנושית, ויותר מכך, על הפרשנות הרוחנית לתקופה. אנו מבקשים לטעון שאכן כך הם הדברים ומתוך כך לחזור אל בעיית יהוא.

<sup>3</sup> דברים אלה אינם ממעטים מעוצמתם של טיעונים נוספים לטובת עגלי ירבעם: המקומות הקדושים המוקדמים, תפיסה 'אהרונסטית' של פרשנות עבודת ד' וכדו'. כל אלה מצטרפים לרקע העקרוני של עצם האפשרות לביטול קדושתה של ירושלים שנראה פשוט הרבה יותר מאשר האידאה של בחירת מקום קבוע ולא משתנה.

<sup>4</sup> "רב אשי אוקי אשלושה מלכים. אמר: למחר נפתח בחברין. אתא מנשה איתחזי ליה בחלמיה. אמר: חברך וחבריי דאבוך קרית לן? מהיכא בעית למישרא המוציא? - אמר ליה: לא ידענא. - אמר ליה: מהיכא דבעית למישרא המוציא לא גמירת, וחברך קרית לן? - אמר ליה: אגמריה לי, ולמחר דרישנא ליה משמך בפירקא. - אמר ליה: מהיכא דקרים

נציג את העובדות העומדות לפני העם במאה השנים האחרונות<sup>5</sup> בטבלה (לא נאריך בציון מקור לדברים מפורשים בכתוב):

---

בישולא. אמר ליה: מאחר דחכימתו כולי האי, מאי טעמא קא פלחיתו לעבודה זרה? אמר ליה: אי הות התם - הות נקיטנא בשיפולי גלימא ורהטת אבתראי. למחר אמר להו לרבנן: נפתח ברבוותא" (סנהדרין קב ע"ב).  
<sup>5</sup> בעיה בפני עצמה היא המקורות המשמשים ללימוד השנים האחרונות של בית יהוא, ימי יהואחז ויואש. הסגיא מתמקדת בעיקר בזמנם של פרקים ד' עד ח' בספר מלכים ב'. פרקים אלה עוסקים בעיקר באלישע הנביא וכיון שכך לא מוזכר שם שמו של המלך אלא הוא קרוי רק מלך ישראל או המלך. כיון שכך, לא ברור זמנם הכרונולוגי ואת איזה תקופה הם מלווים - האם את ימי יורם בן אחאב, אחרון המלכים לשושלת זו, כפי שמשמע מסדר הפרקים, או את ימי בית יהוא כפי שמשמע מתוכנם. כדי שלא להלאות את הקורא נמנענו כמעט לחלוטין מלהשתמש בפרקים אלה קודם שיוכרע זמנם, אם כי אנו נוטים לומר שהם מלווים את ימי בית יהוא, וזאת שלא על פי סדר הפרקים. אנו נשתמש בפרקים אלה במהלך דברינו פעמיים, אולם בשני המקומות דברינו אינם מתבססים על פרקים אלה אלא מורחבים על ידם: פעם אחת כדי להוכיח שתקופה זו היתה גם תקופת רעב ופעם שניה כדי לדון בהותו של 'בן המרצח' המכוון להרוג את אלישע.

מַצֵּב מְדִינִי	אֲחָאב	יְהוָה	יְרַבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ
מַצֵּב מְדִינִי	ברית עם אתבעל מלך צידונים - עוצמה בטחונית וכלכלית	הריגת בתו של אתבעל מובילה בהכרח לניתוק הברית	לא ידוע
יְחִסִּים עִם מַמְלַכַת יְהוּדָה	קשרי חיתון	רציחת מלך יהודה, דבר המביא בהכרח לאיבוד הברית	תקופת שגשוג משותפת
מַצֵּב בְּטַחוּנִי	נצחונות גדולים על מלך ארם (למעט תקופת מצור שומרון שאולי מעידה על מעידה בטחונית קשה בתקופה מסוימת במלכותו), מלחמות ברמות גלעד ולא בלב הארץ	הריגת מלך ישראל תוך כדי מלחמה מביאה לתחילת ההתמוטטות הבטחונית עד לתאור קשה של 'וישימם כעפר לדרוש'	תקופת שגשוג שאולי לא היתה כמוה מאז הפכה ממלכת ישראל לממלכה עצמאית
מַצֵּב כִּלְכִּלִי	מלבד תקופת הרעב היזומה על ידי אליהו נראה שהמציאות משגשגת <sup>6</sup>	רעב <sup>7</sup>	הנביא עמוס מפליג בתאורים של שפע כלכלי שממנו נהנים עשירי עם.
אַחַדוֹת פְּנִימִית	דור שלא היו בו דילטורין	מלחמת אחים, הארץ רווית דם	לא ברור. מעמוס נראה פער מעמדות נורא, אולם לא מלחמה פנימית

המסקנות העולות מתאור שכזה של המציאות הם ברורות: כל המציאות מתנהלת באופן הפוך למה שאמר הנביא, וזאת כבר בפעם השלישית! דווקא אחאב וסיעתו, שעליהן הכתוב אומר שלא היה מלך גרוע מהם ממלכי ישראל מביא למציאות משגשגת. בימיו של אחאב מתפתחים קשרי החוץ של עם ישראל, מתהדקים הקשרים עם ממלכת יהודה, אחאב מושל בכיפה וכל המדדים שבהם בוחנים ממלכה מגיעים לשיא. לפי חז"ל יש לציין גם את היחוד הפנימי של דור שלא היו בו דילטורין - כל זה על רקע הקביעה של הנביא כי לא היה מלך גרוע ממנו ממלכי ישראל. ואילו בתקופתו של יהוא המציאות היא הפוכה: דווקא יהוא, אשר פותח במהפכה פנימית דתית פנימית, בשם ד' ובהדרגת הנביא, מביא לחורבן בטחוני<sup>8</sup> מדיני וחברתי. המלחמה ברמות גלעד נקטעת ובמקום להילחם כנגד האוייב החיצוני פורצת מהפכה דתית הרוויה שפיכות דמים. מלחמה זו מדרדרת

<sup>6</sup> נראה כי הברית עם אתבעל מלך צידנים תרמה רבות לשיפור המצב הכלכלי. ראה גם את דברי אחאב המובאים בירושלמי המתורגמים להלן הערה 30 "לכל טוב ונחמות העולם באו בדור". את זה נדרש אליהו ללמוד על בשרו בצווי על גלותו לאשה הצרפתית ואכמ"ל.

<sup>7</sup> דברים אלה נכונים רק אם הפסוקים מפרק ו ואילך ("ויהי רעב גדול בשמרון והנה צרים עליה עד היות ראש חמור בשמנים כסף ורבע הקב חרייונים דביונים בחמשה כסף") עוסקים בתקופת בית יהוא, ראה לעיל הערה 5. אולם, כאמור שם, גם אם הפרקים מלווים את אחרית בית עמרי הרי עצם הטעון שבטבלה זו, על המצב הקשה שבתקופה, אינו נסתר על ידי כך.

<sup>8</sup> נראה בעליל שהדבר קשור לעצם המהפכה. המרידה הפנימית נעשית על ידי שר הצבא, יהוא, תוך כדי מלחמה ברמות גלעד, כאשר המלך מתרפא מפצעי המלחמה. במקום לעסוק בייצוב המצב הצבאי פותח שר הצבא במלחמה פנימית אשר ממוטטת את החזית ומביאה, בהמשך, לקריסה ולכניסת המלך הארמי עד גת.

את ממלכת שומרון לא רק במישור הפנימי אלא גם במישור הבטחוני, ואנו מוצאים את הכתוב מתאר את יחסי הכוחות שבין עם ישראל לבין ארם כך: "כי לא השאיר ליהואחז עמ, כי אם חמישים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי, כי אבדם מלך ארם וישמעם כעפר לדוש" (מלכ"ב יג, ז). ! ושוב, בימי ירבעם בן יואש חזרת המציאות ומאירה פנים לממלכת ישראל, ללא שום הצדקה רוחנית. לא רק שלא נעשה שום שינוי לטובה אלא ייתכן שהוא נעשה לרעה, שכן בימי יהואחז עוד כתוב "ויחל יהואחז את פני ד', וישמע אליו ד' כי ראה את לחץ ישראל כי לחץ אותם מלך ארם" (מלכ"ב יג, ד) ואילו בימי ירבעם לא מוזכרת שום זיקה לענין האלוקי. המסקנה הבלתי נמנעת היא שאין בדברי הנביא דבר נכון ואין ביכלתו לפרש את המציאות ! נראה שניתן להוכיח שזו הבעיה המהותית הראשית הניצבת בפני עמוס - חוסר אמון בנבואה, הנובע לא מצד אופיו של הנביא (אם כי ייתכן שהעובדה שהוא היה בולס שקמים מתקוע תרמה לענין זה) אלא מצד חוסר הגיבוי האלוקי שלכאורה למהלכים הנבואיים של הדורות האחרונים.

הבשורה המרכזית של עמוס היא חורבן שומרון הממשמש ובא. עמוס הוא נקודת הציון של חורבן זה, כפי שמופיע בדברי ישעיהו 'ובעוד ששים וחמש שנה יחת אפרים מעם'...<sup>9</sup>. אולם, נבואותיו הראשונות צריכות להתמודד עם עצם קבלת דברי הנביא.

שני מעצורים מונעים את קבלת דברי הנביא על ידי העם. הראשון שבהם הוא ניתוח המציאות כפי שהבאנו לעיל - זוהי כבר תקופה שלישית שבה, לכאורה, הנביא טועה: הוא טען שבית עמרי אינו רצוי בעיני ד' ואילו המציאות הראתה את ההיפך, הוא טען שבית יהוא עושה את הרצוי בעיני ד' ואילו התוצאות בשטח הן הפוכות לחלוטין. ימי ירבעם בן יואש הם ימים של שגשוג, למרות המציאות הרוחנית הקשה, ועל כן דבריו העוסקים בחורבן נתקלים בחומה כבדה של חוסר אמון.

אולם, לא זו בלבד אלא שקיים מעצור נוסף: המעצור השני הוא מעצור אמוני, דתי. הרי יואל<sup>10</sup>, בסוף ספרו, ניבא באותן מילים של עמוס: "ד' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו", ודברים אלו נבואת נחמה היו. התפישה הבסיסית המובאת בנבואת יואל היא שרובש"ע אוהב את עמו ישראל ולא ינאף בם, שהגויים הם אלו שיבואו לעמק יהושפט להישפט שם, ובסופו של דבר יצא עם ישראל לא רק כזכאי במשפט אלא גם כמטהו של הקב"ה המשמש כ'שליח בית דין' הממשכן את האומות הזרות. השגשוג הגדול שבימי ירבעם בן יואש והכבישה של הגויים מסביב תחת עול ישראל רק מחזקת תפישה זו, ועם ישראל רואה את עצמו כמטהו של הקב"ה המשתלח בגויים מסביב<sup>11</sup>. על עמוס הוטל לבשר לאומה שפקידה אלוקית אכן תהיה, אך עם ישראל, על שתי ממלכותיו, הוא חלק מהם, הנפקד, לא הפוקד ! הדבר עולה בנבואות שבריש ספר עמוס (פרקים א'-ב') שמכלילות את האומה הישראלית באותה מטבע לשונית עם הגויים שמסביב. על כולם נאמרה אותה מטבע לשונית 'על שלושה ועל ארבעה'. כיצד יכול עם ישראל לקבל את דברי עמוס המנוגדים, לפי דעתו, הן לדברי יואל הנביא, הן להיותו של עם ישראל העם הרצוי והאהוב של רבונו של עולם והן, כאמור, למציאות המראה את ההיפך הגמור ? זוהי המשמעות האמיתית של נבואת פרק ג' בעמוס. עיקריה הם שניים:

א. "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם": משמעות בחירת עם ישראל איננה, רק, הבטחת שפע טוב והגנה מתמדת על כנפי נשרים, אלא גם, ואולי בעיקר, תביעתיות יתר, דרישה יותר גדולה מהאומה הישראלית ופקידה עליהם על כל עוונותיהם. דברים אלו ילכו ויתעצמו עד דברי הנביא בסוף נבואתו "הלוא כבני כושיים אתם לי...", אשר מעלים, לפי חלק מהפרשנויות, שאלה על עצם

<sup>9</sup> ראה בפרשנים שם המוכיחים כי מניית הזמן של ששים וחמש שנה היא מימי נבואת עמוס.  
<sup>10</sup> הדברים הבאים כתובים מתוך הנחה שיואל קדם לעמוס ולא הרבה. זהו זמנו של יואל הוא מהעבודות הקשות שבזהו ואף חז"ל פרשו את תקופתו מתקופת השופטים ועד ימי סוף הנבואה. אנו הולכים בשיטה המסתברת כי ימיו הם ימי המלך יהושפט.  
<sup>11</sup> גם רעיון זה שמעתי מפיו של ר' יעקב מדין.

יחודה שלהאומה הישראלית<sup>12</sup>. לעינינו הדבר החשוב הוא בעצם הצורך של עמו להתמודד עם ענין סגולת ישראל ומשמעותה, דבר המוכיח את טענתנו כי זוהי התפישה הדתית השולטת באומה, ונגדה הוא צריך לצאת. זהו אחד מהמעצורים הגדולים, וחוסר היכולת לשמוע לדברי הנביא נובע מתפישה דתית אמונית שעמוס מבקש לשנות בדבריו, ונתקל במחסום.

ב. "כי לא יעשה ד' אלוקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים": הפסוקים שקדמו לפסוק זה עוסקים ביחסי סיבה ומסובב. הם מכוונים לטיעון המרכזי: הנביא כן יודע על דברים קודם שיבואו, והקב"ה מגלה את סודו לעבדיו הנביאים קודם שיתקע שופר בעיר. שוב, עצם הצורך לחזור על הראשונות ולטעון טענה מעין זו מלמד על כך שהדברים אינם פשוטים, ויש ספק ניכר בעם. למרות שהעם חי כבר מאות שנים בצילה של הנבואה, למרות שהנבואה הוכיחה את עצמה בעבר, עמוס נזקק לטעון טענות מקדמיות אלה. נראה שניתן לאשש בכך את טענתנו כי הימים הם ימי משבר קשה של הנבואה<sup>13</sup>.

הארכנו בכל המהלך הזה כדי להוכיח כי אכן התגובה האלוקית לימיו של יהוא היא קשה, לא רק בעינינו אלא גם בעיני העם בתקופה הנידונה. פשר שאלת יהוא עמד ברקע הקשה של נבואת עמוס, ומאז ועד היום עולה שאלת הסקת המסקנות מהתוצאות הקשות שהביאה המהפכה.

#### שאלת יהוא במובנה במצומצם:

שתי תשובות עקרוניות ניתנו לתוצאות הקשות של המהפכה יהוא. שתיהן קשורות לנבואת הושע "ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא...". מתוך הנחה שדמי יזרעאל קשורים ליהוא עצמו ולא למעשה שעשו בניו<sup>14</sup> עולה שאלת הפער הגדול של הכתוב במלכים אשר מדגיש חזרו והדגש כי הדברים נעשו בהוראת הנביא ונראה כי נבואת ההכרתה של בית עמרי עומדת ברקע הדברים.

אפשרות אחת היא לטעון כי מלכתחילה במהפכת יהוא היה רובד נסתר מוטעה. למרות שכלפי חוץ נראה כי יהוא אכן מגשים את דברי הנביא הרי הוא עושה זאת גם ממניע אחר, ובאופן שחורג מהצווי שניתן לו. האפשרות השניה היא לטעון כי מהפכת יהוא לעצמה היתה רצויה מאוד בעיני ד', כפי שנראה מפשטי המקראות הגלויים אלא שיהוא החמיץ ושינה את טעמו, ושינוי זה הוא ששלל את דרכו של יהוא ושמט את הקרקע מתחת לרגליו - קנאי ד' הוגדר כשופך דמים באופן רטרואקטיבי.

התשובה הראשונה ניתנה באריכות ובטוב טעם על ידי הרב רוזנסון (מגדים כה), ואין לנו אלא להפנות את הקורא הנאמן לדבריו. עיקר משנתו היא שמהפכת יהוא חרגה מלכתחילה מן המנדט שניתן לה, הן בתחום היקף המהפכה, הן בתחום שפירות הדמים שבה והן בתחום מטרתיה. חריגה זו רשומה במסר הסמוי המתמיד, לדבריו לאורך כל הפרשה. נאמר כאן את דעתנו כי להבנתנו הפריז הרב רוזנסון בחיפוש אחר כשלונות מלכתחילה, ולמעשה לא מצאנו ולו פסוק מפורש אחד האומר כן, וכל דבריו בנויים על ההנחה שבראש דבריו "כבר בשלב מוקדם זה של עיונו ניתן לשער, כי המעשה המורכב והעתיק בפרטים עשוי לצפון בחובו מסרים למכביר, נוסף על המסר הפשוט של הענשת בית עמרי כראוי לו על חטאיו".

<sup>12</sup> "הלא כבני כושיים אתם לי - למה אמנע מלהפרע מכם אחרי אשר אינכם שבים אלי הלא מן בני נח באתם כשאר עכו"ם ככושיים אשר נדמיתם להם כענין שנאמר (ירמיה יג) היהפוך כושי עורו כן אתם תוכלו להטיב" (רש"י שם).

<sup>13</sup> נראה שניתן לעגן את חוסר האמון גם במשמעות סילוקו של אליהו. הנביא הגדול מכולם, אשר הסתובב כזרקור מאיר והזכיר עוון בכל מקום, הסתלק בדרך מיוחדת, ועל פי תפישת העם לקח עימו את הנבואה ואת ההתגלות. הדבר בולט מאוד בקשיים שעמדו בפני אלישע לחזור ולתפוש מקום נבואי ובחוסר האמון המופגן שהיה כלפיו. סגי'א זו הינה סגי'א ארוכה וסבוכה ואף אנו נתייחס אליה בהמשך דברינו, בהסברנו הכולל יותר לימי בית יהוא, אולם היא זוקקת במה לעצמה.

<sup>14</sup> נראה שהסיבה העיקרית לפירוש זה היא שהקשר היחיד המופיע במקרא בין בית יהוא לבין יזרעאל באופן מפורש הוא הריגת המלכים על ידי יהוא. המפרשים נקטו כאן בהרחבה של הכלל 'לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש', וזיהו את דמי יזרעאל עם מקום אחר במקרא המבאר.

הפסוק היחיד שהדברים אינם כתובים כמסר סמוי הוא הפסוק בהושע שהובא בראש דברינו, אולם גם הרב רוזנסון ציין כי הרד"ק באר פסוק זה בצורה אחרת וראה את המשך דברינו.

דבריו של הרב רוזנסון הם המשך לתפישתו את הפסוק העוסק בהכאת בית בעשא על ידי ירבעם: "וגם ביד יהוא בן חנני הנביא דבר ד' היה אל בעשא ואל ביתו ועל כל הרעה אשר עשה בעיני ד' להכעיסו במעשה ידיו להיות כבית ירבעם ועל אשר הכה אתו" (מלכ"א טז,ד). גם שם נוטה הרב רוזנסון להסביר כי העונש על בית בעשא נובע מההכאה שנעשתה ממניע שאינו נכון. האלטרנטיבה לפירוש זה היא המופיעה ברוב פירושי הראשונים על הפסוק הרואים את עוון בעשא כעוון רטרואקטיבי, "ועל אשר הכה אותו - כי נענש בעשא על דמי נדב כיון שהלך בדרכיו והיה רשע כמוהו נענש על הריגתו ונהרג גם הוא" (רד"ק שם), וראה בהמשך דברינו.

אנו מבקשים להתעכב מעט על טיב הראיות שהובאו בדברי הרב רוזנסון, כיון שבהם אנו רואים את עיקר שיטתו. הכלי העיקרי שבו השתמש הוא חשיפת המסר הסמוי שבכתוב. אלא שההוכחה העיקרית לקיומו של מסר סמוי זה היתה רעיונית, ערכית. נראה כי הרב רוזנסון בחן את מהפכת יהוא לאור משנתנו הרעיונית דהיום, ויש בכך מן האנכרוניזם<sup>15</sup>. אין ספק שהיחס לפתרון בעיות בכח החרב השתנה במשך אלפי השנים שחלפו מאז ימי הנביא ויש מקום רב לדון במשמעות שינוי זה. את כח החרב החליפו כלי מלחמה אחרים. אי אפשר לבחון את ימי יהוא לאור הופעת התורה שבכתב בהדרכת נושאי התורה שבעל פה בימינו אלא רק לאור הופעת התורה והדרכתה בימים עברו. נושא זה הוא מהיסודות הגדולים של נצחיות התורה ואכמ"ל<sup>16</sup>.

עיקר טענותיו של הרב רוזנסון מסתמך על טענות עקרוניות ולא על ראיות סגנוניות. הדברים אמורים גם כלפי הביקורת שבדבריו על הריגת מלך פצוע הבא ממחנה המלחמה. להבנתנו, זהו בדיוק הצווי שנצטווה יהוא לעשות, צווי שעמד במוקד הבעיה שהביאה את קשיי עמוס, כפי שכתבנו לעיל, והנסיון לראות בכך מעשה שאינו הגון ולא מוסרי נראה כבחינה אנכרוניסטית של המציאות. למעלה מזאת, ייתכן שאף יהוא התקשה לקבל את הצווי ולבצעו, כיון שכשר הצבא הוא הבין היטב את המשמעות של פריצת מהפכה דתית אל שדה הקרב. הכתוב מספר כי יהוא מהסס לקבל את דבר הנביא ואת השליחות שהוטלה עליו, והדבר מעיד לא על הזדהות יתרה עם התפקיד, אלא על קשי לקבלו ולבצעו. לפי זה, הריגת המלך הפצוע ושאר שפיכות הדמים בפרשה אינם לרצון ליהוא עצמו, ונעשים על ידו רק בגלל הצווי האלוהי. נראה שהרב רוזנסון הפריז על מידותיו גם כאשר מצא בלשון הכתוב ביקורת על הריגת איזבל בדרך שנעשתה<sup>17</sup>. דומה כי הרב רוזנסון נאחז בריבוי הסגנוני של שפיכות הדמים. שפיכות הדמים היא אכן עובדה שלא ניתן להכחישה, אלא שהרב רוזנסון הכריע כי משמעות פירוש עובדה זו היא ביקורת על ריבוי שפיכות הדמים לכלשלעצמה ומלכתחילה, ואילו מהדברים נראה כי הכתוב מבקש לציין דווקא את העמידה בדרישה האלוהית. כמה וכמה פעמים מוזכר כי הדבר נעשה על פי ד'<sup>18</sup> וממילא הריגת כהני הבעל ומסייעיהם, השמדת בית עמרי וסכנותיו אינם נתפשים באופן שלילי.

<sup>15</sup> הרב רוזנסון נוקט בלשון 'פרשנים שונים עומדים על כך' כאשר הוא מבקש לראות במעשה יהוא מעשה חריג באכזריותו היתרה, אולם כשהוא מבקש להכווין את דבריו הוא מציין שנים: ב' אופנהיימר וחז"ל, תוך כדי הודאה ש'פרשנים קדומים לא הבליטו פן זה'. לענ"ד דברי חז"ל מוכיחים את ההיפך, וראה בהמשך דברינו. מעבר לכך, נראה לי כי הביטוי 'פרשנים' צריך להתייחד למפרשי המקרא המסורתיים והקלאסיים כיון שיש בו מימד מטעה, כמו נקיטת לשון רבנים כלפי הרפורמים וכדו'.

<sup>16</sup> אני מחדש את קריאתי למערכת מגדים לקיים יום עיון ולייחד חוברת מגדים שלמה לשאלת הסקת מסקנות מן המסופר בספרי הנביאים. לשאלה זו השלכה של ממש למשמעות לימוד התורה שבימינו. יש עמדי, לדגמא, קובץ של תשובות שהסיקו מסקנות ישירות מספורי התנ"ך שלא דרך ההשתלשלות הרגילה של תורה שבעל פה וניתן להעמידו לצורך דיון תורני.

<sup>17</sup> אני מבקש להדגיש כי אין בדברים קביעה ערכית לימינו אנו אלא נסיון להבין האם הכתוב רומז על ביקורת. ההתמודדות עם המערכת הערכית והמוסרית של התנ"ך לא צריכה להיעשות דרך הנסיון לשנות את העולה מפשטי הכתובים ולשעבד את התנ"ך לתפישותינו המוסריות דהיום. היא צריכה להיעשות מתוך האמת - האמת היא שפשוטי המקראות בתנ"ך בנויים על עקרונות מסוימים והאמת היא שהמציאות דהיום היא שערכי מוסר מוסימים קיימים בו. היחס בין השתיים הוא מהעבודות הקשות שבמקדש הלימוד, אולם הוא לא נעשה על ידי טשטוש העובדות. ראה את דברי בהערה הקודמת.

<sup>18</sup> ראה לעיל הערה 1.

בסוף דבריו עומד הרב רוזנסון על משמעות החידוש והטיעון שבדבריו. ראשית ציין את החשיבות של תשומת לב סגנונית למסר סמוי ובכך נראים דבריו כקילורין לעיניים וכחשובים ביותר. העקרון הסגנוני שבדבריו נראה נכון מאוד, וקיומו של מסר סמוי הוא מדרכי המידות שהתורה נדרשת בהן. הרב רוזנסון גם מתפלמס תוכנית עם א' רופא ואף בזאת נראה כי דבריו נכוחים, שכן מדבריו רופא עולה כי אנו משמשים כמבקרים טובים יותר מאשר המקרא עצמו. אלא שהרב רוזנסון נקט בתשובה שנראית בעיני כמשמעותית לא פחות והיא שספר מלכים העוסק בעיקרו בעבודה זרה מסיט אל בין השיטין את שפיכות הדמים. דבר זה קשה לאמרו, הן בתחום הפרשני, כיון ששפיכות דמים כעבירה מרכזית תופסת מקום רב בספר מלכים<sup>19</sup>, והן כדבר תוכני. אנו מעדיפים לבחון שתי דרכים שונות, האחת מסכימה עם דרכו של הרב רוזנסון בחיפוש הפגמים שנעשו על ידי יהוא בעת המהפכה אך מוצאת אותם לא במקום שהוא ציין אותם, והשניה שונה בצורה משמעותית.

בראשונה - אנו מבקשים ללכת בדרך זו של הרב רוזנסון - אך לא מטעמו. כל הנקודות המצויות בדבריו, אף אם פשוטו של מקרא היה מלמד עליהן, הן הופעות של הסיבה האמיתית ולא מהותה: אין תחום אחד שאיננו סובל שתי פרשנויות - הפוכות לחלוטין, למרות הקרבה הנפשית שבין השתיים. שתיקה יכולה להיות בטוי לשיא הזרות מחד, ולשיא הקרבה הנפשית המובעת בשתיקה. הסתערות על אויב עשויה לנבוע מגבורה עצומה אך מנגד היא יכולה להיות תוצאה של פיזיות. אין דבר אחד במציאות שלא יכול להתפרש כהיפוכו.

ביחוד הדברים אמורים כלפי קנאת ד'. קנאת ד' יכולה להיות שיאה של נאמנות לרעיון האלוקי, כמו גם מקור להופעת היצר הנורא של שפיכות דמים. יכולת ההבחנה בין השניים בעיני בשר ודם איננה אפשרית כאשר אנו עוסקים בדבר עצמו. אולם, ניתן לבחון את המאורע הבודד כאשר בוחנים אותו בתוך רצף של מאורעות ומעשים, ואז יהיה זה בבחינת דבר הלמד מענינו. זהו מקורה של שיטת הפירוש הנקראת 'השלכה לאחור' - מאורעות שבאים בעתיד מפרשים את המאורע שקדם להם. נדגים את דברינו בשתי דוגמאות:

חז"ל דנו את שאול ברותחין על כך שהחריש ביום המלכתו<sup>20</sup>. בקריאה ראשונית נראית החרשה זו ביטוי של עוצמת מלך שאינו נוקם ואינו נוטר ביום המלכתו, והתנהגותו אף מזכירה את דבריו של דוד בתגובה להצעה לפגוע בשמעיה בן גרא בעת חזרתו ממחניים לאחר מרד אבשלום<sup>21</sup>. אולם, דברי חז"ל אלה יובנו היטב לאור המשך ימיו של שאול. בולטת בהתנהגותו חוסר המהיגות וההיסחפות אחר העם. חסרונה של תכונה זו בא לידי בטוי בשתי דרכים: או בכניעה לרצון העם ולהתנהגותו כמלחמות מכמש, עמלק וגלית או בדרך ההפוכה: הפעלת עוצמה חריגה כדי לכוון את רצון העם כבגיוס לקרב יבש גלעד, בסיפור יערת הדבש ובהריגת נב עיר הכהנים. רצף מאורעות זה מלמד על כך שפרשנות החרשתו ביום המלכתו שונה לחלוטין: לא היה זה ביטוי של עוצמת נפש אלא של חולשה, לא ביטוי של גדלות ורוחב לב ביום המלכה כי אם פחד מעימות עם חלקים בעם המתנגדים לשלטונו<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> ראה, לדגמא, את אי קבלת מהפכת יאשיהו בגלל הדם הרב ששפך מנשה: "וכמהו לא היה לפניו מלך אשר שב אל ד' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו ככל תורת משה, ואחריו לא קם כמהו. אך לא שב ד' מחרון אפו הגדול אשר חרה אפו ביהודה על כל הכעסים אשר הכעיסו מנשה" (מלכ"ב כג, כה-כו).

<sup>20</sup> "אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נענש שאול - מפני שמחל על כבודו, שנאמר: ובני בליעל אמרו מה ישענו זה ויבזהו ולא הביאו לו מנחה ויהי כמחריש, וכתוב: ויעל נחש העמוני ויחן על יבש גלעד וגו'..." (יומא כב ע"ב).

<sup>21</sup> "ויען אבישי בן צרויה ויאמר התחת זאת לא יומת שמעי כי קלל את משיח ד'. ויאמר דוד מה לי ולכם בני צרויה כי תהיו לי היום לשטן, היום יומת איש בישראל כי הלוא ידעתי כי היום אני מלך על ישראל. ויאמר המלך אל שמעי לא תמות וישבע לו המלך".

<sup>22</sup> בדרך שכזו יקראו אף מאורעות קודמים ליום חידוש המלוכה. המשווה את הדו שיח שבין שאול לנערו לבין הדברים שבין יונתן לנערו יבחין כי יוזם ההליכה אל הרואה הוא הנער ואילו הוא המעלה בעיות ואילו אצל יונתן יונתן הוא היוזם והנער מסכים. גם כאן ניתן היה לראות בדברים את ענוותנותו של שאול עד שבאו ימים אחרים ולמדו של ענוותנות יש כאן אלא חוסר יכולת הנהגה.



הדגמא השניה, הקרובה יותר לנושאנו, היא מעשה שכס ולוי בשכס. קולמוסין רבים כבר נשתברו על טיב ההבחנה שבין מימוש ברכת יעקב בלוי לברכת יעקב בשמעון: למרות שמעשה שניהם הובא בפסוק אחד ואף דברי יעקב להם הובאו בפסוק אחד, למרות שאצל שניהם התממשה ברכת יעקב באי קיומה של נחלה עצמאית<sup>23</sup>, הרי שיש להבחין בין שני המימושים: לוי לא קיבל נחלה כיון שקיבל משהו שהוא יותר מנחלה ואילו שמעון קיבל משהו שהוא פחות מנחלה. אחת מהדרכים ליישובו של קשי זה הוא בקביעה כי מעשה שכס היה שונה מהותית אצל שניהם, למרות הדמיון החיצוני: לימים אנו מוצאים את אחד מבני שמעון קרוי 'שאול בן הכנעני' ונשיא השבט עומד בראש העם וקרוב אל האשה המדינית. לימים אנו מוצאים את שבט לוי אומר לאביו ולאמו לא ראיתו ואת אחיו לא הכיר ואת נשיא השבט עומד כנגד זמרי בן סלוא. אלה מלמדים על אחת משתיים: או על הבדל שהיה מלכתחילה - אצל שמעון טיבו הפנימי של מעשה שכס היה שונה באופן מהותי למרות הדמיון החיצוני, או על תשובה ושינוי דרך של שבט לוי בעת מעשה העגל. המבקש לבאר את השוני במעשה שכס לעצמו יתקשה בפשוטו של מקרא, שכן הפסוק אינו מבחין בין שמעון ללוי, לא בביצוע המעשה ולא בברכת יעקב. המבקש לעסוק בתשובה יתקשה אף הוא בפשוטו של מקרא שכן לא מופיעה תשובת שבט לוי ושינוי מגמתו, אולם בחטא העגל אכן באה לידי ביטוי קנאת ד' המזוקקת והנקיה.

אף אנו נאמר זאת על יהוא: עיקר הבעיה אצל יהוא לא התמקדה במעשה החיצוני ובשיכות הדמים לכשלעצמה. אלה היו סימנים פנימיים של בעיה במעשהו. השאלה האם יהוא שפך דמים או קנא קנאת ד', האם יהוא הוא מנהיג מהפכה רוחנית או תאב שלטון אינה מוכרעת במעשה עצמו. הכרעתה היא בנוסח 'איגלאי מילתא למפרע': כיון שאחריתו למדה על אי שמירת דרך ד' הרי שהפרשנות האמיתית של מעשהו מלכתחילה היתה שונה<sup>24</sup>. על משמעות פירוש זה נבקש לעמוד בפרק הסיכום של דברינו.

אולם, כאמור, שתי אפשרויות הן להבין: האם מדובר על גילוי מילתא למפרע, ואחריתו לימדה על ראשיתו, או שמדובר על שינוי שעבר, ושינוי זה הוא שהפקיע בדיעבד את הזכות הגדולה שהיה במעשהו כלפי בית אחאב. אנו מתקשים לבאר כי מדובר על עוות מלכתחילה בגלל הקשי אותו העלנו כלפי דבריו של הרב רוזנסון: הכרעת הכתוב 'וישמד יהוא את הבעל מישראל' ודברי ד' הבאים בעקבותיהם עומדים בפני גלי הסערה המבקשת למעט במעשהו של יהוא מלכתחילה.

על כן נראה כי מהפכת יהוא לכשלעצמה, למרות שלא היתה נקיה משגיאות והריגת אחזיהו מלך יהודה, לדוגמא, לא היתה כלולה במטרותיה, היתה רצויה בעיני ד' וקיבלה את ההגדרה 'וישמד יהוא את הבעל מישראל' כסיכום חיובי ורצוי בעיני ד': 'ויאמר ד' אל יהוא: יען אשר הטיבת לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בני רבעים ישבו לך על כסא ישראל' (מלכ"ב י, ל). הבעיה העקרונית נולדה לאחריה וכבר בפסוק הבא כתוב: 'ויהוא לא שמר ללכת בתורת ד' אלקי ישראל בכל לבבו, לא סר מעל חטאות ירבעם אשר החטיא את ישראל' (שם לא), והעונש בעקבותיו 'בימים ההם החל ד' לקצות בישראל, ויכס חזאל בכל גבול ישראל' (שם לב)..

יתרה מזו. ייתכן כי מהפכת יהוא לכשלעצמה היא המשמעות האמיתית של מעמד אליהו בהר חורב. שכן במעמד זה נאמר לו: 'ויאמר ד' אליו: לך שוב לדרכך מדברה דמשק ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם. ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל, ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתיך. והיה הנמלט מחורב חזאל ימית יהוא, והנמלט מחורב יהוא ימית אלשע... (מלכ"א יט, טו-יז), ולכאורה לא היה

<sup>23</sup> אצל לוי נאמר: "לא יהיה לכהנים הלויים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל, אשי ד' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ד' הוא נחלתו כאשר דבר לוי" (דברים יח, א-ב), כלומר: התחליף לנחלתו הוא נחלת ד'. אצל שמעון נאמר: "ויצא הגורל השני לשמעון למטה בני שמעון למשפחותם ויהי נחלתם בתוך נחלת בני יהודה" (יהושע יט, א-ב), כלומר: אין לו נחלה עצמאית.

<sup>24</sup> דברים דומים כתבנו במאמרו 'ודבר בהם לשמם', עלון שבות, גליון המאה, בעיקר מעמ' 111.

בישראל נמלט מחרב חזאל שהמית יהוא אלא יהורם בלבד<sup>25</sup> ! לפי זה שורשה של המפכה אינו בדברי הנביא הבא אל יהוא אלא חלק מהותי ממעמד אליהו בהר חורב, ועוד נידרש לכך בהמשך. אלא כשסטה יהוא מדרכו איבד את הזכות להיקרא כקנאי ד' והרי הוא נידון על שם סופו. הערכת מעשיו של יהוא התחלפה מקנאת ד' לשפיכות דמים.

דין האדם על שם סופו עומד במוקד ויכוח שבין יחזקאל הנביא לבין העם, ויכוח המופיע פעמיים בספר יחזקאל<sup>26</sup>. העם הטוען לא ייתכן דרך ד' טוען כי יש לערוך שקלול של מעשיו של אדם, בעוד שהנביא מלמד על דרכי הנהגתו של ד' "והרשע כי ישוב מכל חטאתו חטאתיו אשר עשה ושמר את כל חקותי ועשה משפט וצדקה חיה יחיה לא ימות... ובשוב צדיק מצדקתו ועשה עול ככל התועבות אשר עשה הרשע יעשה וחי, כל צדקתו צדקתיו אשר עשה לא תזכרנה במעלו אשר מעל ובחטאתו אשר חטא במות" (יחזקאל יח, כא ואילך). הקב"ה מביט על השורה התחתונה, הן כלפי הצדיק השב מצדיקותו והן כלפי הרשע השב מרשעו. אנו מבקשים שלא להאריך בתורת גמול זו כעת.

על פי דרך זו, במהפכה מלכתחילה לא היה דבר הראוי למשפט בית הדמים, על אף החריגות השונות שבמהלכה. אולם, השינוי הגדול שחל ביהוא ובביתו הפך את הקערה על פיה. השורה האחרונה בפועלו של יהוא היתה אי שמירה ללכת בדרך ד', וזאת נתנה משמעות מחודשת לדרכו הקודמת. מי שבא בשם שמים ושפך דמים בישראל ולאחר מכן לא שמר ללכת בדרך ד' איבד את זכותו הגדולה להיקרא קנאי בשם ד'. זו, כאמור, היתה דרכו של הרד"ק: "ולמה אמר דמי יזרעאל הדמים אשר שפך ביזרעאל מבית אחאב, ואף על פי שעשה בזה הדבר הישר בעיני ה' כיון שהוא לא שמר ללכת בתורת ה' ולא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט נחשבו לו הדמים ששפך לדם נקי, וכן ראינו כי נענש בעשא על דמי נדב בן ירבעם ואף על פי שהיה רשע כמו שנאמר ועל אשר הכה אותו". הרד"ק ממשיך את שיטתו בבאורו למלכים א פרק טז: " ועל אשר הכה אותו - כי נענש בעשא על דמי נדב כיון שהלך בדרכיו והיה רשע כמוהו נענש על הריגתו ונהרג גם הוא, וכן הוא אומר ג"כ בבית יהוא ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא". הרד"ק מבליט את העובדה כי ההכרעה על אי כשרות מעשה יהוא היא רטרואקטיבית: יהוא, במעשיו לאחר המהפכה, הוא המשמיט את הקרקע מתחת לרגליו. אף לפירוש זה משמעות מרחיקת לכת שנבקש לעמוד עליה בסיום דברינו.

### שאלת יהוא במובנה המורחב:

שתי הדרכים בהן הלכנו לעיל הניחו כהנחה מובנת מאליה כי פקידת בית יהוא היא תוצאה של מעשיו של בית זה ודמי יזרעאל הם דמי מהפכת יהוא, וחיידו חידוש של ממש בדרכי ההנהגה האלוקית ובדרכיה של הנבואה. אולם נראה שהן מותירות כמה שאלות בסיסיות שלא ניתנה עליהן התשובה:

1. על פי דרכנו, השגשוג שהיה בימי ירבעם בן יואש אינו מובן כלל וכלל. אם אכן דרכי ההנהגה הן תוצאות של התנהגות הרי שאין בימיו של ירבעם בן יואש סיבה לשגשוג. פער זה בולט מאוד בפסוקים מבפר מלכים המתארים את ימי מלכותו: "ויעש הרע בעיני ד', לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל. הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה, כדבר ד' אלקי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא אשר מגת החפר" (מלכ"ב די, כד-כה). צמידות שני הפסוקים מבליטה את הפער העצום שבין התנהגותו של ירבעם לבין הגמול האלוקי שעל ממלכתו. הפסוקים הבאים, המנמקים את ההנהגה האלוקית המיוחדת, מלמדים שהסיבות למפנה היו סיבות שנוגעות לטיב ההנהגה האלוקית ולא כתגובה על מעשיו

<sup>25</sup> אף רעיון זה שמעתי מפי הרב מדן. על השאלה מדוע לא נתקיימה נבואת אליהו על ידיו ומדוע הוא לא מילא את כל השליחות שהוטלה עליו, אלא רק את משיחת אלישע, ראה במאמרו של הרב סמט 'אליהו בהר חורב', מגדים כא מעמ' 113. הרב סמט מחדש שם כי אליהו שינה את טעמו וממילא נשתנתה שליחותו, ויש מקום נרחב לדון בעצם האפשרות של פירוש זה וכן ביישומו אצל אליהו.  
<sup>26</sup> בפרק יח ובפרק לא.

של ירבעם: "כי ראה ד' את עני ישראל מרה מאד ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל. ולא דבר ד' למחות את שם ישראל מתחת השמים, ויושיעם ביד ירבעם בן יואש" (שם כו-כז). ממילא יש לבחון את כל התגובה האלוקית לבית יהוא על רקע פרשנות מעין זו.

2. עוצמת הפגיעה בדור השני והשלישי של בית יהוא מעמידה את ההסברים הקודמים על שאלת הפרופורציה. הנביא מתאר בספר מלכים את הימים כתקופת השפל הקשה ביותר: "כי לא השאיר ליהואחז עס, כי אם חמישים פרשים ועשרה רכב ועשרת אלפים רגלי, כי אבדם מלך ארם וישמם כעפר לדוש" (מלכ"ב יג,ז), וזאת למרות שהיו מלכים גרוועים הרבה יותר. נראה שמידת הדין נמצאת לוקה: דווקא לבניו של המלך הצדיק, באופן יחסי, הביא הקב"ה מציאות שכזו. אמנם, ניתן להבין כי דווקא על רקע האיגרא רמה, דווקא על רקע יהוא, הנפילה היא קשה יותר, והקב"ה מדקדק עם יראיו כחוט השערה<sup>27</sup>. אולם דומה שהסבר אחר, שלא יבנה על מידת דין שונה בין מלכים שונים אלא יקשר את נפילת השושלת לתחום אחר ולסיבה אחרת יהיה טוב מקודמו.

3. כאמור לעיל, מהפכה יהוא עמדה במוקד דברי ד' לאליהו בהר חורב: "ויאמר ד' אליו: לך שוב לדרכך מדברה דמשק, ובאת ומשחת את חזאל למלך על ארם. ואת יהוא בן נמשי תמשח למלך על ישראל, ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך" (מלכ"א יט,טו). גם הצבת המטרה של השמדת הבעל נאמרה שם ובאותן מילים: "והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע. והשארתי בישראל שבעת אלפים כל הברכים אשר לא כרעו לבעל וכל הפה אשר לא נשק לו". בפרקנו מתואר מימושה על ידי יהוא. ככל שיחטא יהוא, הרי הוא המקיים הגדול של דבר ד', ושאלת הגמול עולה במלוא חריפותה. לעיל טענו כי שאלה זו היתה אחת הסיבות לקשיים שנערמו בפני עמוס עם בואו לדבר על ממלכת ישראל. השאלה היא שאלה אמיתית וקשה לפותרה בהשחרת פניו של יהוא. בעיקר יש לשאול, לפי הדרכים שהלכנו בהן לעיל, היכן השכר לבית יהוא, וכי הקב"ה מקפח שכרה של בריה ?

על כן, בחלק זה של דברינו אנו מבקשים לבחון את האפשרות שהפקידה על בית יהוא היא תוצאה של ימי אחאב והשגשוג בימי ירבעם בן יואש נובע משני כוונים: הראשון שבהם הוא השכר לבית יהוא, והשני שבהם הוא היות ימי ירבעם חלק מהימים האחרונים של ממלכת ישראל. אלא שלצורך כך אנו מבקשים להקדים הקדמה שיש בה ממש על מידיות ההשגחה האלוקית, דברים שלמדנו לפני שנים בבית מדרשם של הרב יואל בן נון והרב יעקב מדן, ואנו פורעים מקצת מן החוב שאנו חבים להם בדברינו אלה.

#### מידיות הגמול האלוקי:

לאחר חטא העגל ותפילת משה נענה הקב"ה לבקשת משה רבינו, וכך כתוב: "וידבר ד' אל משה: לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב לאמר לזרעך אתננה. ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי והחתי והפרזי החוי והיבוסים. אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך".

<sup>27</sup> תופעה זו זוקקת לימוד לעצמו. נציין רק כי הדבר נכון גם ביחס לסוף שתי הממלכות. המלך האחרון בממלכת שומרון הוא הושע, שבאופן יחסי היה טוב מהאחרים, ואף הכתוב מציין כאן: "ויעש הרע בעיני ד', רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו" (מלכ"ב יז,ב). גם צדקיהו היה טוב מעט מן הקודמים לו. בימי שניהם בא החורבן, וייתכן שאחד ההסברים לכך הוא עקרון דקדוק יתר עם הטובים יותר, והדברים מתאימים לעקרון שבדברי עמוס שהובאו לעיל 'על כן אפקוד עליכם את כל עוונותיכם'.

לבשורת שליחת המלאך שני פנים<sup>28</sup>: מחד היא מבטאת את קבלת תשובתם של ישראל ואת המשך המהלך לארץ ישראל. הצעת ד' למשה 'הרף ממני ואשמידם' מפנה את מקומה לעליה המחודשת לארץ. גזר הדין של חטא העגל 'הרף ממני ואשמידם' מפנה את מקומו להמשך הדרך, והברית בין הקב"ה ועם ישראל מתחדשת. אולם, יש בה גם בחינה של סילוק שכינה, שכן הפסוק מבשר שהקב"ה לא יעלה בקרבם כי עם קשה עורף הם פן יאכלם בדרך. מדברים אלה עולה כי יש קשר ישיר בין רמת השראת השכינה בישראל לבין מידיות הגמול האלוקי: נוכחות שכינה היא הגורמת לתגובה אלוקית מידית. סילוק שכינה הוא המאפשר את ההופעה האתרת. החשש מפני התנהגותה של האומה הישראלית במדבר גורם לשינוי ההנהגה האלוקית, כיון שבהנהגה הישירה הקיימת הם לא יוכלו לעמוד.

עקרון זה עולה ממקומות הרבה בתנ"ך. אחד מהמקומות המרכזיים ביותר שעקרון זה מופיע הוא בספר מלאכי: "חזקו עלי דבריכם אמר ידוד ואמרתם מה נדברנו עליך. אמרתם שוא עבד אלקים, ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ד' צבאו-ת. ועתה אנחנו מאשרים זדים, גם נבנו עשי רשעה, גם בחנו אלקים וימלטו. אז נדברו יראי ד' איש את רעהו, ויקשב ד' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ד' ולחשבי שמו. והיו לי, אמר ד' צבאו-ת, ליום אשר אני עשה סגלה, וחמלתי עליהם כאשר יחמל איש על בנו העבד אתו. ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עבד אלקים לאשר לא עבדו.

כי הנה היום בא בער כתנור, והיו כל זדים וכל עשה רשעה קש, ולהט אתם היום הבא, אמר ד' צבאו-ת אשר לא יעזב להם שרש וענף. וזרחת לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק. ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת רגליכם ביום אשר אני עשה אמר ד' צבאו-ת.

זכרו תורת משה עבדי, אשר צייתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים. הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא, לפני בוא יום ד' הגדול והנורא. והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם".

העם המתלונן על הקורות אותם בימי שיבת ציון<sup>29</sup> נענה על ידי הקב"ה שהוא צודק, אולם באופן חלקי. אכן, לא רואים במציאות את השכר הטוב שניתן לעובדי אלוקים ואת שלילתו מאלה שלא עבדוהו. אך עוורון זה הוא זמני, והוא נובע מההנהגה האלוקית. ההנהגה האלוקית קשורה לכך שעוד לא הגיע היום הגדול שבו יתגלה טיבו של השכר והעונש. באותו יום תופיעה מידת הגמול במלואה וישוב העם לראות בין עובד אלוקים לאשר לא עבדו.

גם כאן עולה העיקרון שמידת הגמול קשורה קשר מהותי לטיב ההשגחה וההנהגה האלוקית: ככל שהסתר הפנים גדול יותר כן הגמול האלוקי מעוכב ופועל בדרך שונה. ככל שהגילוי האלוקי הגדול מופיע הרי שהגמול האלוקי מדי. כשם שבמדבר היה הגמול מדי, ועל כן נשלח מלאך כיון שהעם לא יכול היה לעמוד בו, כך בימי מלאכי, תקופת הסתר הפנים היא שמעכבת את הגמול האלוקי מלהופיע מיד. במקום שבו אנו מוצאים חוסר התאמה בין מעשה בני אדם לבין התגובה האלוקית להם יש לחפש את הסיבה לא רק בניתוח מחודש של מעשה בני האדם, כפי שעשינו בתחילת דרכנו לגבי יהוא, אלא גם, ובעיקר, באופי ההנהגה האלוקית של התקופה.

הדבר בולט גם בהיבט כללי יותר של הסגיא. הופעת בעיית הגמול במשמעותה הציבורית חופפת לתקופה זו שאנו דנים בה. למרות שבעיית הגמול היא מבעיות המרכזיות ביותר הנידונות בתנ"ך, למרות שהסתירה בין המציאות בעולם, כפי שהיא נראית בעיני המתבונן, לבין התגובה האלוקית המעשית הטרידה לאורך כל הדורות

<sup>28</sup> איו אנו עוסקים ביחס שבין מלאך 'כי תשא' למלאך פרשת משפטים ולמלאך שבתחילת ספר יהושע. הדברים נכונים בין אם מדובר באותו המלאך ובין אם מדובר בשינוי ההנהגה האלוקית, אם כי דברינו נוחים יותר לשיטה הרואה במלאך 'כי תשא' שינוי הנהגה אלוקית.

<sup>29</sup> פער גדול היה בימי שיבת ציון בין הנבואות והציפיות של העם לבין המציאות: הצהרת כורש היתה חיוורת יותר מהמצופה, לארץ לא עלו רבים מהשכבה הגבוהה של עם ישראל, מספר העולים היה קטן, בנין בית המקדש עוכב, כתבי שטנה נכתבו על יושבי ירושלים, בצורת קשה (המתוארת בספר חגי), קשיים בטחויים, תחושה של 'הלוא

את יראי ד', הרי שנקודה אחת מרכזית ראויה לציון: בעיית הגמול במובנה הציבורי והלאומי אינה מופיעה עד לימים שאנו עוסקים בהם! למאז צאת בני ישראל ממצרים התגובה האלוקית היא מידית ומדוייקת. אין מנהיג שהוא צדיק - ורע לו, ואין מציאות רווית רשע שהמצב בה הינו טוב. בימי ההליכה במדבר היתה התגובה האלוקית מידית, והפקידה השמימית לא אחרה לבוא. ימי הצדיקות של יהושע זכו לגמול אלוקי מתאים וכיבוש הארץ הונחה על ידי רבונו של עולם. בזמן שחטאו, בכיבוש יריחו, לקו. בכריתת ברית עם הגבעונים לא אחרה התגובה האלוקית של השארת הגבעונים כעצם בגרון מלהופיע. ימי זוהר אלו הסתיימו עם פתיחת ספר שופטים, והספר עצמו מעיד על יחס ישיר ומידי של תגובה אלוקית ראויה למציאות העם. השאלות המועלות על ידי השופטים, כגון על ידי גדעון 'ויש ד' עמנו', אינן באות מכוחה של תורת הגמול, אלא מכוחה של הופעת החסד הראויה, לדעת גדעון. ימי שמואל הם ימים קשים - אך שוברם בצידם, והכתוב בספר שמואל מלמד על תהליך התשובה המקיף שהיה צורך בו. אין פער בין רמתו הרוחנית של המלך לבין המציאות המדינית והבטחונית בימיו מיום תחילת ימי המלוכה עד לימיו של אחאב. כל זאת, למרות ששאלות הגמול במישורן הפרטי כבר מופיעות, וספר תהילים מעיד על כך נאמנה.

שושלת בית עמרי היפכה לראשונה את הסדר, ובה מופיעה לראשונה בעיית הגמול, אותה מעלה אליהו. בקשת המוות שבפי אליהו תואמת ומצטרפת למחאותיהם של הנביאים כלפי שמיא על דרכי ההנהגה האלוקית. טענת אליהו ורצונו למות נובעים מהעובדה שאין גיבוי אלוקי לתוכן נבואתו. בעוד שהוא עוסק בנבואות קשות על דרכי בית עמרי הרי שהמציאות, כפי שלמדנו בתחילת דרכנו, הפוכה, והימים ברובם הם ימי שגשוג וצמיחה. חז"ל שמו דברים אלה בפי אחאב: "אזל ואשכחון עסיקין בהן קרייא וישבע יהושע בעת ההיא לאמר ארוור האיש לפני יי אשר יקום ובנה את העיר הזאת את יריחו בבכורו ייסדנה ובצעירו יציב דלתיה אמר בריך הוא אלההון דצדיקיא דמקיים מילי דצדיקא והוה תמן אחאב אמר לון אחאב וכי מי גדול ממי משה או יהושע אמרין ליה משה אמר לון בתורתו של משה כתוב השמרו לכם פן יפתה לבבכם וסרתם ועבדתם אלהים אחרים והשתחיתם להם ומה כתיב בתריה וחרה אף יי בכס ועצר את השמים ולא יהיה מטר ולא הינחתי עבודה זרה בעולם שלא עבדתי אותה וכל טבן ונחמן דאית בעלמא אתון בדרי מילוי דמשה לא קמן ומילוי דיהושע מקים אמר ליה אליהו אם כדברך חי יי אלהי ישראל אשר עמדתי לפניו אם יהיה השנים האלה טל ומטר כי אם לפי דברי" (ירושלמי סנהדרין פרק י"י)<sup>30</sup>. טענת אחאב היא שהגמול האלוקי איננו מאמת את דברי אליהו, שהרי לא הניח עבודה זרה בעולם שלא עבדה וכל הטוב והנחמות שיש בעולם הזה באו בדורו<sup>31</sup>.

גם השוואה בין אליהו לבין יונה נעשתה כבר מימי חז"ל. ההשוואה נושא אופי כפול: מחד גיסא, אליהו תבע את כבוד האב ויונה תבע את כבוד הבן<sup>32</sup>. בכך שונים הם שני הנביאים שינוי קטבי. אולם הבסיס להשוואה הוא

כמוהו כאין בעיניכם' וכדו'. כל אלה הביאו לטענות קשות של עם ישראל כלפי הקב"ה על אי אהבת עמו ועל אי גיבוי המהלך של שיבת ציון. טענות אלו מקופלות בין פסוקי של ספר מלאכי.  
<sup>30</sup> תרגום חופשי: אליהו הגיע לניחום אבלים בביתו של חיאל בית האלי, שכל בניו מתו בתהליך בניית יריחו מחדש, ומצא אותם עסוקים בפסוק העוסק בקללת יהושע את בונה יריחו. אמר אליהו: ברוך אלוקי הצדיקים שמקיים את דברי הצדיקים. בבית חיאל נכח גם אחאב, ואמר: וכי מי גדול ממי, משה או יהושע? אמרו לו: משה. אמר להם: בתורתו של משה כתובה קללת בצורת על מי שסר ועובד אלוקים אחרים, והרי אני לא הנחתי עבודה זרה אחת בעולם שלא עבדתי, וכל טוב ונחמות העולם באו בדורי - דברי משה לא נתקיימו, דברי יהושע כן?! (והמסקנה העולה מדבריו היא שמות בני חיאל איננו קשור לבניית יריחו). אמר לו אליהו: אם כדברך חי ד' אלקי ישראל וכו', וכאן גזר אליהו בצורת איומה על ישראל.

לפי הבנתנו, מודגשת בגמרא זו העובדה שמידת הדין אינה מתגלית בדורו של אחאב.  
<sup>31</sup> גם כאן, כבימי יהוא, ניתן לתרץ שכלל לא עלתה בעיית הגמול, שטעות היא ביד הסוברים שאחאב הוא מלך רשע ושחז"ל סייעו בידינו לחשוף את המשמעות העמוקה של דור שאין בו דילטורין ולראות בכך את ההצלחה ואת סיבת הסיוע האלוקי וההצלחה של ימי בית עמרי, ובעיקר בימיו של אחאב. אולם זהו רק חלק מן ההסבר, שכן הדבר אינו מסביר את אי הפקידה על החלק הנורא שהיה בבית עמרי, ומעבר לכך: נראה כי למרות דברי סנגוריא אלה על הדור אין מקרא יוצא מידי פשוטו והתנהגותו הגדולה של אחאב בתחום זה אינה מבטלת את רעותו בתחום האחר.

<sup>32</sup> "נמצאת אתה אומר שלשה בנים הם אחד תבע כבוד האב וכבוד הבן. ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן. ואחד תבע כבוד הבן ולא בכבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן... אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן... יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב..." (מכילתא דר' ישמעאל בא, פרשא א).

חלק זה של המאמר מבקש להתמודד עם שאלת יהוא לא כמבודדת מהזמן והמקום של ימיו, וממקמת את הסגיא בתוך מהלך כללי. בכך שונה חלק זה מהקודם לו, שביקש להסביר את ימי יהוא ואת זמנו תוך התמקדות ביהוא

המחאה המשותפת כלפי שמיא, ובקשת האמת שבפי כל אחד מהם. ימי אחאב היוו אתגר גדול לפרשנות תורת הגמול האלוקית, כיון שלמלך, שהכתוב מכנה אותו בתור המלך הגרוע ביותר שהיה עד עתה, יש הצלחות משמעותיות, אותן שרטטנו בטבלה שבריש דברינו. פער זה מתגלה לראשונה בימי בית עמרי והוא המהווה את שורש לימודנו, שכן בתקופה זו הפער הופיע שלוש פעמים: השגשוג שבימי אחאב מול דמותו, השפל שבראשית ימי בית יהוא מול עשיית דבר ד' על ידי יהוא והעליה המטאורית שבימי ירבעם בן יואש, הרביעי לבית יהוא, ללא סיבה הנראית לעין.

---

עצמו. זו גם אחת מהמקבילות שבין תקופת לימודנו לבין ספר יונה. גם בלימוד ספר יונה יש שני רבדים: הרובד הראשון בו עולה שאלת היחס שבין התשובה לבין מידת האמת, ויונה משמיט ממידותיו של הקב"ה את המילה 'אמת' ולא בכדי. שאלה זו היא נצחית ואינה קשורה לזמן או למקום מסויים, וכך נלמד ספר יונה כשהוא מציג את עצמו ואת עצמו בלבד. אולם, הממקם את ספר יונה בזמנו ומקומו יגלה כי יונה מוחה על הצלת נינוה, עיר הדמים ובירת אשור, כמה עשרות שנים קודם שתחריב זו את ממלכת שומרון. ספר יונה מקבל אופי אחר ויונה מצטרף אל נביאי ישראל התובעים מאת הקב"ה לנהוג במידת הרחמים עם עם סגולתם, ולא קבל את תשובת נינוה, שבהצלתה של זו תלויה חורבנה של זו.

השינוי הגדול שבמעמד הר חורב:

מה טעם התעוררה בעיית הגמול, בשיא חריפותה, בדור בית עמרי, ומדור זה ואילך? אנו מבקשים לטעון שזו היא המשמעות העמוקה של תקופתנו. כאן משתנה השראת השכינה שבאומה ואנו נמצאים בתחילת תהליך ארוך של סילוק שכינה, תחילה ממלכת ישראל ולאחר מכן ממלכת בית דוד. שינוי זה הוא המאפשר את מידת ההמתנה, שהיא היא מהותה של מידת הרחמים. כאמור, מידת הרחמים איננה ויותר - כל האומר הקב"ה וותרן יותר בני מעיו. מידת הרחמים היא המתנה - הקב"ה ממתין ופוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים ואינו פורע את שטרו מיד. החסד הגדול מלמד שנותרת אפשרות של תיקון, שמידת הדין אינה מבקשת את בטויה באופן מידי אלא ממתנה מסדרת לבעל חוב ומאפשרת לו לנסות ולרכוש מחדש את היכולת לשלם את חובו. הלוא זה פשט הכתוב ב"ג מידות של רחמים: 'נשא עוון ופשע וחסאה - ונקח לא ינקה', כלומר: עיקרה של מידת הרחמים הוא בהסכמה האלוקית לאפשר דרך של תיקון ותשובה לאורך זמן, לתת אשראי אך איננה 'ונקה', וכמדרש חז"ל: נקה הוא לשבים ולא ינקה הוא לאלה שאינם שבים<sup>33</sup>.

כאשר אין האומה יכולה לעמוד בקריטריונים של מידת הדין, כפי שראינו בתגובה האלוקית שלאחר חטא העגל, תופשת מידת הרחמים את מקומה. מידת הרחמים היא היחידה שמאפשרת את הקיום בצל ההשגחה האלוקית, היא המותרת לעם ישראל את הסיכוי לשוב וללכת בנתיב של ממלכת כהנים וגוי קדוש. אולם יש בה גם מחיר - המחיר הוא מחירה של סילוק שכינה, של ריחוק ההשגחה האלוקית הגלויה, של בושפת הפנים באכילת נהמא דכיסופא כבעל חוב ושל גניזת ההופעה האלוקית על פני כל המציאות.

על פי דרכנו, זהו המהפך הגדול שקרה במעמד הר חורב. החלפת אליהו באלישע איננה רק שינוי אישי, זהו שינוי משמעותי בדרכה של הנבואה. דרכו של אלישע היא נבואת הרחמים - בניגוד לאליהו שקודם תובע ואחר כך מעניק, קודם מחייב את האדם לרכוש בדין את הזכות ולאחר מכן פותח שערי שמיים - אלישע פועל בכוון הפוך: הוא מבקש את ההתגלות האלוקית אשר מושכת את האומה לפרוע את חובה בהמשך. דיון מקיף ביחס שבין אליהו ואלישע חורג מגבול מאמרנו אך בו אנו רואים את ההבדל המרכזי בין שתי התקופות, ואת הסיבה לפער העצום המתגלה בתקופתנו בין מעשה אחאב ובין עונשו שבא בימי יהוא.

זוהי הסיבה העקרונית לאי התגובה האלוקית בימי אחאב: העובדה שלא היו דילטורין מאפשרת סיכוי, מציינת שיש בסיס של קודש באומה, מעמידה את הגמול על תנאי - אם אכן יצא מהלך גדול של תיקון ממהפכת יהוא. הקב"ה אינו פוקד באופן מידי על דורם של בית עמרי. ההמתנה האלוקית נובעת בגלל האפשרות הקיימת לתיקון, ומידת הרחמים היא שמתגלגלת על האומה. אולם, כשזו אינה ממלאת את יעודה, ובנים אוחזים במעשה אבותיהם, הרי הפקידה האלוקית על ימי אחאב היא זו המופיעה בימי יהוא. זאת הסיבה הגדולה לקריסה של שושלת בית יהוא, למרות שיהוא עצמו היה ראוי לתגובה אלוקית אחרת. לפיכך, ההדרדרות בימי יהוא אינה נובעת ממעשיו של יהוא. להיפך, אלה היו עשויים לעמוד כתרס המגן בפני הפקידה האלוקית, וראשית ימיו אף מיצתה סיכוי זה. אולם, כאשר התברר כי יהוא אוחז, בסופו של דבר, את מעשה אבותיו, אף כי בצורה מצומצמת, הרי שמוצאת מידת הדין את מקום לבוא ולגבות את חובה. מכאן עוצמת הפקידה שבאה דווקא בימי יהוא.

לאור זה גם יבואר השגשוג הגדול שבימי ירבעם בן יואש: ראשית, יש לשים לב כי ספר מלכים מציין פעמיים כי יש שינוי בהנהגה האלוקית. הנימוקים לשגשוג אינם כתמול שלשום ומופיעים נימוקים להנהגה אלוקית שלא ידענום לפני. באופן בולט מדובר על מידת הרחמים, על אי קיומה של שורת הדין: "ויחל יהואחז את פני ד', וישמע אליו ד' כי ראה את לחץ ישראל כי לחץ אתם מלך ארם. ויתן ד' לישראל מושיע ויצאו מתחת יד ארם, וישבו בני ישראל באהליהם כתמול שלשום. אך לא סרו מחטאות בית ירבעם אשר החטיא את ישראל בה הלך,

<sup>33</sup> יומא פו ע"א.

וגם האשרה עמדה בשמרון" (מלכ"ב יג, ד-ו) ; "ויעש הרע בעיני ד', לא סר מכל חטאות ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל. הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה, כדבר ד' אלקי ישראל אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא אשר מגת החפר. כי ראה ד' את עני ישראל מרה מאד, ואפס עצור ואפס עזוב ואין עזר לישראל. ולא דבר ד' למחות את שם ישראל מתחת השמים, ויושיעם ביד ירבעם בן יואש". (מלכ"ב יד, כד-כז). הסיבה האלוקית המופיעה בנבואה היא סיבה שאינה נובעת משורת הדין ומהשגחת הצדק האלוקי אלא מהנהגה של רחמים, שכאמור, כרוכה בצמצום השראת השכינה בארץ ומבשרת על בוא החורבן. זהו שינוי של ממש מתורת הגמול האלוקית ששררה בעולם ובישראל למן היותנו לעם ועד ימים אלו. על פי דברינו - אין כדבר זה להעיד על קריסתה הרוחנית של האומה ועל אי יכולתה לעמוד בדרישותיה של מידת הדין. כיון שכך, פורע הקב"ה את חובו לבית יהוא בימיו של נינו. מתן שכר מאוחר זה מעיד על ערב החורבן: האומה הישראלית איננה מסוגלת לעמוד באור התביעה האלוקית. כיון שכך משולם שכרה משלם על שמגיע לה, אך חורבנה קרוב.

ייתכן וניתן למצוא לכך הד בנבואת הושע: "...על ראשי ההרים יזבחו ועל הגבעות יקטרו תחת אלוך ולבנה ואלה כי טוב צלה, על כן תזנינה בנותיכם וכלותיכם תנאפנה. לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה, כי הם עם הזנות יפרדו ועם הקדשות יזבחו ועם לא יבין ילבט" (הושע ד, יג-יד). דברי הושע מציינים את העובדה כי הפקידה על הבנות המזנות תפסיק, אולם אינם מנמקים מדוע. חז"ל ראו בכך מקור לביטול המים המאררים על ידי רבן יוחנן בן זכאי: "משרבו המנאפים - פסקו המים המרים, ורבי יוחנן בן זכאי הפסיקן, שנאמר: לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם וגו'" (סוטה מז ע"א). פקידה על ידי מים מאררים היא זכות, והאומה הישראלית איבדה, בימיו של רבן יוחנן בן זכאי ולדעתו, את הזכות להתברר על ידי המים המאררים. אנו מבקשים ללמוד את פירושו של רבן יוחנן בן זכאי לפסוק: לדעתו, הנביא הושע ניבא בתקופתו, שהיא תקופת למודנו, ימי ירבעם בן יואש<sup>34</sup>, על הפסקת הפקידה האלוקית, לא בגלל צדיקות אלא בגלל אובדן, לא בגלל שאין הם ראויים לעונש אלא מפני שאין הם מסוגלים לעמוד בו יותר. כלפי חוץ נראה כי אלה ימי שגשוג אולם הנביא עמוס מבשר לאומה את אמת: הימים הם הימים האחרונים של ממלכת שומרון וההנהגה האלוקית מתנהלת במידת הרחמים ובמתן השכר על מהפכת יהוא, וזאת עד לקריסתה המוחלטת של הממלכה.

את כל זאת עם ישראל לא הבין בימיו של עמוס הנביא, ואריכותנו בתחילת הדברים באה כדי ללמד על המשימה הנבואית המסובכת העומדת בפני עמוס, שהיא, לכאורה, חסרת סיכוי. עמוס הנביא הוא שנשלח לבשר על החורבן, ומתוך כך מתבאר שהפקידה בימי יהוא היא על עוונות בית עמרי והשגשוג שבימי ירבעם בן יואש היא מתן השכר על מהפכת יהוא<sup>35</sup>. כל אלה כפופים לדרך ההנהגה האלוקית שבתקופתו.

#### משמעות ההסברים השונים:

לכל אחד מההסברים השונים לפקידת בית יהוא יש משמעות של ממש לימינו אנו. הדברים אינם רק בבחינה הפוכה של 'הלכתא למשיחא' אלא עוסקים ביסודות תורת הנבואה.

הדרך הראשונה, זו שהרב רוזנסון צעד בה, מלמדת כי הנבואה מבקרת את יהוא תוך כדי עשיית הדברים ולמרות זאת הצד הגלוי שבדברים מציין אותו לשבח. הביקורת מצויה במסר הסמוי. על פי דבריו, כפילות זו היא אחת מהדרכים שהנבואה מביאה בה את דברה והנבואה מלמדת כי מעשה עשוי להיחשב כנכון וכרצוי בעיני ד' ובו זמנית כמעשה של שפיכות דמים. השליחות האלוקית היא שליחות ממוקדת לאותו תחום שעליו נצטווה השליח

<sup>34</sup> דבר ד' אשר היה אל הושע בן בארי בימי עזיה יותם אחז יחזקיה מלכי יהודה, ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל..." (הושע א, א).

<sup>35</sup> בנבואת עמוס לא מצאנו את הבאור אך מצויה מלחמה חזקה כנגד תפיסת העם. ימי השגשוג מתפרשים על ידי העם בצורות שונות ואילו עמוס הנביא הוא שמבשר את החורבן והוא שמלמד את העם כי פרשנותם מוטעית.



וכל סטיה וחריגה ממנה מובילה להגדרתה כחטא. מכאן, שטיבו של מעשה אדם אינו נמדד באופן חד ממדי, והנבואה נותנת לו את מלוא הביטוי המורכב<sup>36</sup>.

כאמור בדברינו, עצם הטיעון של מורכבות ביחס הנבואה כלפי מעשים מסוימים מאומת ממקומות הרבה אולם נראה לנו כי הרב רוזנסון הפריז על מידותיו בראיתו את עצם מעשי ההריגה והמהפכה שנקט בה יהוא כחטא. הליכתנו בדרכו של הרב רוזנסון, על פי המעגל המצומצם של הדברים, לימדנו את משמעות השיפוט לאחור. למרות שמבחינה הלכתית דבר זה נשלל<sup>37</sup> הרי שבנבואה המהות הפנימית של המעשה היא הקובעת. האדם יראה לעינים וד' יראה ללבב - זהו תמציתה של הנבואה. ניתן להבין זאת כטיעון כי המעשה אף שנעשה היה פסול, ואז קרובים דברינו לדבריו של הרב רוזנסון, או כיון ששפיכות הדמים, אף שנעשתה כמצוה, היא מותנית והעתיד הוא שקובע את אופיה. אם נכונים דברינו במעגל מצומצם זהה הרי שיש בדינו את אחד מכלליה 'ההלכתיים' של הנבואה: כוונת המעשים היא חלק בלתי נפרד מהגדרתם והיא שקובעת את אופיים, אם בעת עשייתם ועם בעת השלכה לאחור. אם נכונה דרכנו הרי שיש בדינו את אחד העקרונות הבסיסיים של עשיית רצון ד', וכוון הנותן משקל גדול לתוכן הפנימי של המעשה.

במעגל הרחב יותר אנו נוגעים כבר במשמעות תורת הגמול והיחס בינה לבין נוכחות שכינה. אם נכונים דברינו שם הרי שיש שתי משמעויות אפשריות לקריאת דבר ד' במציאות. בצורת, לדגמא, מעידה על אי הליכה בדרכי ד' רק כאשר התקופה היא תקופה של השראת שכינה באומה, אולם בעת גניזת מידת הדין ושליטתה של מידת הרחמים הרי שאין בצורת עשויה להעיד דבר על המציאות של התקופה - היא יכולה להיות פועל יוצא של זו שקדמה לה. תורת הגמול היא חלק בלתי נפרד משאלת השראת השכינה באומה.

לפי זה ישנם שלושה מצבים של השראת שכינה וגמול אלוֹקִי: הראשון שבהם הוא בעת המילוי השלם - כאן שלטת לה מידת ההופעה האלוֹקִית המידית, זהו אותו יום ד' הבא בווער כתנור שבו מתגלה דבר ד' באופן מדי וממנו אין להסתתר. זוהי תקופה עילאית ביותר שהיא גם מעניקה וגם תובעת, גם רווית הזכות הגדולה לחיות בצל אלוֹקים וגם מחייבת את ההתנהגות הראויה לחיים בפלטרין של מלך בעת שהמלך מצוי בו. זו היתה תקופת המדבר והתקופה הראשונה של התנחלות עם ישראל בארצו.

התקופה ההפוכה לה לחלוטין זו תקופה של סילוק שכינה, של הסתר פנים. התורה מבשרת על הגעתה של תקופה זו שבה מסתיר הקב"ה את פניו מעם ישראל והעולם מתנהג ללא השגחה פרטית גלויה על האומה. זוהי תקופת החושך של הגלות שבה אין ללמוד ממצבו של עם ישראל ומדמותה של האומה דבר.

מצב הביניים שבואר במאמרנו הוא המציאות של שליטתה של מידת הרחמים. מה שנראה במבט ראשון כתקופה נהדרת של חיים בצל הרחמים האלוֹקִיים מתגלה כדו פרצופי: מחד גיסא יש בתקופה זו חסד אלוֹקִי של המתנה ושל עיכוב בתגובה האלוֹקִית. אך מאידך גיסא, למציאות זו יש מחיר של תחילת גניזת הופעת שכינה בגובהי מרומים.

לדבר זה יש משמעות עמוקה למבקש לקרוא את מעשה ד' בזמנינו אנו אלא שהדברים ארוכים ואנו באנו רק לפתוח את דברינו.

<sup>36</sup> אחד מההבדלים הבולטים שבין ספר מלכים לבין ספר דברי הימים הוא במורכבות הדמויות שבספר דברי הימים ובנבואה הפסקנית שבספר מלכים. הסיבות לתופעה זו היא ענין לעצמו. מאמרו של הרב רוזנסון למדנו כי ההבדל הזה אינו כה חד, ויש לראות גם במידת המסר הסמוי כלי לקרוא את המורכבות שבספר מלכים עצמו. ענין זה יש ראוי לפיתוח נרחב גם בדמויות כמו אסא ויהושפט במלכי יהודה, וכן בדמויות אחרות. פיתוח זה יוכל לבסס את טענתו העקרונית של הרב רוזנסון.

<sup>37</sup> ראה לדגמא את הדיון בחז"ל על פשט הדברים 'ואם האכול יאכל ביום השלישי', האם ייתכן פסול רטרואקטיבי, ועל ההקבלה לדיני זבה: "ואם האכל יאכל ביום השלישי לא ירצה, אמר רבי אליעזר כוף אזנך לשמוע שהשוחט את זבחו על מנת לאוכלו ביום השלישי הרי זה בלא ירצה, אמר רבי עקיבא שומע אני אם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, אם אכל ממנו ביום השלישי יהיה פסול, ואי איפשר לומר כן מאחר שהוכשר יחזור ויפסל, הן אם מצינו בזב וזבה ושומרת יום כנגד יום שהן בחזקת טהרה וכשראו סתרו, אף זה שהיה בחזקת היתר אם אכל ממנו ביום השלישי יהיה פסול, תלמוד לומר המקריב בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל ביום השלישי..." (ספרא צו, פרשה ח).