

המלחמות הראשונות בין אחאב ובן-הדד

עיונים במלכים א, פרק כ'

א. "דורו של אחאב... היו יוצאין למלחמה ונוצחין. ולמה כן?"

אף שתחילת פרקנו וסופו מתארים מצבי שפל ביחס לאחאב (ולישראל), הרי תוכו רצוף ניצחונות וישועות גדולים, והללו אף זוכים לבשורה מראש של נביא, המדריך את אחאב לקראתם. במה זכו אחאב ודורו לכל הגדולה הזאת?
ביחס לניצחון אחאב במערכה השנייה, נדמה כי הכתוב עצמו מתכוון לענות על שאלתנו:

וַיִּגַשׁ אִישׁ הָאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה' יַעַן אֲשֶׁר אָמְרוּ אַרְבָּם אֱלֹהֵי הָרִים ה' וְלֹא אֱלֹהֵי עֲמֻקִּים הוּא וְנִתַּתִּי אֶת כָּל הַהֶמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה בַּיַּדְךָ וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי ה'.

ובכן, בלשונו של משה רבנו בספר דברים:

דברים ט"ה ה' לֹא בְצַדִּיקְתָּךְ וּבִישָׁר לְבַבְךָ... כִּי בְרַשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישֶׁם מִפְּנֶיךָ.

וכך באמת פירש רד"ק את פסוק כח בפרקנו:

יען אשר אמרו ארם - כלומר, לא בצדקתך וביושר לבבך, כי לא עזבת הבעלים בראותך התשועה הגדולה שעשה לך האל ועזרך ברעתך, אלא להקדיש שמו יעשה האל עמכם נס, לפי שאמרו אלהי הרים הוא ולא אלהי עמקים.

אולם תשובה זו אינה מספקת ביחס לניצחון הראשון שעליו נתבשר אחאב, שהרי אז, לפני המלחמה הראשונה, לא נמצא בדברי הארמים ביטוי דומה שחייב לקדש שם שמים במפלתם. ולא זו בלבד, אלא שהמתבונן בעין פקוחה ייווכח שאף ביחס לניצחון השני אין תשובה זו מספקת: הרי מיד עם תום המערכה הראשונה, כבר ניגש הנביא אל אחאב והכין אותו להמשך:

סדר העיונים: א. "דורו של אחאב... היו יוצאין למלחמה ונוצחין. ולמה כן?"; ב. מדוע דחה אחאב את תביעתו השנייה של בן-הדד; ג. המערכה הראשונה; ד. "מאויב לאוהב"; ה. "יען שלחת את איש חרמיי"; ו. "גוי נתתי למכים"; ז. נביא אחד בפרקנו, או כמה נביאים?
עיונים אלה מצטרפים אל העיונים בפרשת נבות - מלכ"א, כ"א (מגדים י, שבט תש"ן, עמ' 91-55) הן בסגנונם והן בכמה נקודות של תוכן.

כב לך התחזק ונדע וראה את אשר תעשה כי לתשובת השנה מלך ארם עלה עליך.

ודאי מטרת הנביא היא להכין את אחאב לסיבובי הבא, כדי שגם בו ינצח את בן-הדד. וזאת, עוד בטרם אמרו עבדי בן-הדד אליו "אלהי הרים אלהיהם על כן חזקו ממנו..." אף השוואת דברי הנביא הראשונים, לפני המערכה הראשונה, לדבריו שלפני המערכה השנייה, תלמדנו כי טעם משותף לשתי נבואותיו, וטעם זה אינו תלוי בדברי עבדי בן-הדד:

לפני המערכה השנייה	לפני המערכה הראשונה	
וְנִתַּתִּי אֶת כָּל הַקְּמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה בְּיַדְךָ וְיַדְעֶתָם כִּי אֲנִי ה'	כח	יג הַרְאִיתִי אֶת כָּל הַקְּמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה, הַנִּנְי נִתְּנוּ בְּיַדְךָ הַיּוֹם וְיַדְעֶתָ כִּי אֲנִי ה'

אמור מעתה: ההנמקה שבתחילת פסוק כח "יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא", אינה אלא תוספת הנמקה להבטחת הניצחון. אולם בעיקרה, הנמקה זו אחת היא בשתי המערכות. אם כך, חוזרת שאלתנו למקומה: במה זכו את שאלתנו זאת מייחס רד"ק לאחאב בעצמו. על שאלת אחאב את הנביא בפסוק יד "מי יאסר המלחמה?" (המתפרשת לרד"ק: "מי יאסור את רכבו בראש הלוחמים") תמה רד"ק:

ולמה שאל אחאב מי יאסור? ומי יאסור, אלא הוא שהיה מלך!

ותשובתו לתמיחה:

אלא לפי שהיה עובד עבודה זרה, והקב"ה עושה עם ישראל נס, חשב אחאב שלא יעשה הקב"ה הנס אם יהיה שם הוא, לפי שהוא עובד עבודה זרה. לפיכך שאל מי יאסור המלחמה, ויאמר אתה¹.

¹ אם לפשוטו של מקרא, ניתן לענות על תמיחתו של רד"ק בדרך אחרת: שאלת אחאב לא הייתה אם הוא זה שיצא בראש הלוחמים או אדם אחר מישראל תחתיו, אלא: האם עליו לזוז את המלחמה או שעליו להמתין לכך שארם הם שיאסרו את רכבם ראשונים למלחמה, וישראל רק יגיבו. תשובת הנביא לפי פירוש זה: "עליך לזוז את היציאה למלחמה". וראה לדברינו: אחאב לא יצא בראש לוחמיו היוצאים מן העיר ראשונה, אלא הצטרף למלחמה רק בשלבה השני: "ויצא מלך ישראל ויך את הסוס ואת הרכב... (כא), והרי לפי פירוש רד"ק עבר בכך אחאב על דברי הנביא שציווה עליו "אתה" [תאסור מרכבתך למלחמה, ותצא בראש הלוחמים]! אכן רד"ק הרגיש בשאלה זו, וענה עליה בפירושו לפסוק כא: "אחרי אשר... ראה מלך ישראל כי החלה התשועה, יצא אחר כך, כי עדיין היה לבו נוקפו, עד שראה כי החלה התשועה ונסו ארם יצא גם הוא...". אולם בכל זאת, תשובתו מטילה על אחאב צל כבד, של אי הישמעות לנביא.

מובן שביחס לשאלה הנידונה בגוף העיון למעלה, מוסיפים דברי רד"ק נופך דרמטי: אחאב מפקפק בזכותו, והנביא עונה לו "אתה" - אתה למרות פקפוקך - תזכה בניצחון. ובכך: מדוע באמת?

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

אף חז"ל נתקשו בשאלה זו, וכך ענו עליה:

אמר ר' שמואל בר נחמן: דורו של אחאב עובדי עבודת כוכבים היו, והיו יוצאין למלחמה ונוצחין. ולמה כן? שלא היו ביניהן דלטורין [=מלשינים]. לפיכך היו יוצאין למלחמה ונוצחין. תדע לך, כשביקשה איזבל להרוג כל נביאי ה', מה עשה עובדיה, הטמין אותן במערות, שנאמר: "ואחבא מנביאי ה' וגו' חמשים איש במערה" (מלכ"א, י"ח, יג), ולא היה אדם שאמר לאחאב: כך וכך עשה עובדיה.²

(דברים רבה, ה', י)

חז"ל מצאו אפוא זכות בדורו של אחאב, דווקא בשעה שאיזבל מנסה להכרית את נביאי ה' מישראל, ועוד בטרם קראו בני אותו דור "ה' הוא האלהים" בעומדם על הר הכרמל.

ננסה אנו להוסיף על זכותו של אותו הדור וזכות אחאב מלכו, באותה השעה ההיסטורית שבה מתרחשים הדברים בפרקנו. אמנם נכון הוא, שסיכום מלכותו של אחאב הוא סיכום שלילי ביותר, הן בשעה שהמקרא מציג את אחאב לראשונה (ט"ז, כט-לד) והן בסיכום מלכותו (כ"א, כה-כו).³ אולם אין זאת אומרת שאחאב ודורו עמדו ברמה אחת לכל אורך תקופת מלכותו. היו בתקופה זו עליות וירידות. תחילת הופעתו של אחאב בתיאור שבמקרא היא בירידה גדולה לו ולעם ישראל: הוא לוקח לאישה את איזבל בת אתבעל מלך צידון, ונותן לה יד חפשית לפעול בממלכת ישראל כראות עיניה. והיא, לא זו בלבד שמנהיגה באופן רשמי את פולחן הבעל בשומרון (ט"ז, לא-לג) ומאכילה על שולחנה מאות נביאי בעל ואשרה (שכנראה הביאה אותם מארצה), אלא אף רודפת את נביאי ה' ומנסה להכריתם, וכנראה אף דואגת להרוס את מזבחות ה' בניסיונה להילחם בעבודת ה' בישראל ובעובדיה.⁴

אולם בסימום של המאבק הגדול שניהל אליהו באחאב ובבני דורו (בפרקים י"ז-י"ח) מצאנו שינוי לטובה: בהר הכרמל מצליח אליהו להטות את לב העם (ואחאב כנראה עמהם) להפסיק את הפסיחה על שתי הסעיפים ולהאמין בה'. לאחר מכן אליהו וכל העם הורגים את נביאי הבעל בנחל קישון (ושוב: בנוכחות אחאב). ובסוף פרק י"ח אנו מוצאים שאליהו עצמו נותן כבוד למלכותו של אחאב ורץ לפני מרכבתו בגשם השוטף עד לבית אחאב ביזרעאל.

אמנם נכון: איזבל לא הוסרה ממלכותה, ויש בידה לאיים על חייו של אליהו. דבר זה גורם לאליהו לברוח אל המדבר ולהאשים את עם ישראל בחטאות איזבל (י"ט, י). פרק י"ט משאיר בנו רושם שלילי על מצבו של עם ישראל. אולם יש לזכור כי עלילתו מתרחשת

² בהמשך, מנגיד הדרשן את דורו של אחאב לדורו של שאול: "אבל דורו של שאול כולן היו דלטורין. תדע לך, כשהיה שאול רודף אחר דוד, היו הכול אומרים עליו לשון הרע לשאול... לפיכך היו נופלים במלחמה". מקבילה למדרש זה מצויה בויקרא רבה, כ"ו, ב.

³ על כך שפסוקים אלו בפרק כ"א הם פסוקי סיכום למלכות אחאב, ועל הסיבה להופעתם באמצע פרשת נבות, עמדתו בעיונים בפרשת נבות - מלכ"א, כ"א' מגדים י, שבת תשי"ן, עיון ו, עמ' 78.

⁴ ירידתו הגדולה הבאה של אחאב, ואף היא בהשפעת איזבל ובשותפותה הפעילה, היא להלן, בפרק כ"א, בפרשת הריגת נבות וירושת כרמו על-ידי אחאב. אלו הם החטאים הגדולים שחרצו את גורל אחאב וביתו. עיין על כך במקום שצוין בהערה הקודמת, עמ' 77-78.

בין הנביא לאלוהיו הרחק במדבר, ואין בו כל אישור לדבריו הקשים של אליהו על ישראל. אף דבר ה' לאלהיו בסיום המעמד בהר חורב "והיה הנמלט מחרב חזאל ימית יהוא והנמלט מחרב יהוא ימית אלישע" (יז), אינו מתייחס לעם ישראל באותה שעה. חזאל עתיד למלוך ולהצר לישראל בעוד שנים רבות, ולכן אין לראות בדברים הללו הסכמה של מעלה עם הערכתו השלילית של אליהו לעם ישראל באותה השעה. מבחינתנו, המקום להעריך את אחאב ואת עם ישראל הוא בסוף פרק י"ח, **ועם הערכה זו** עלינו לעבור לפרק כ"ג. בהר הכרמל זכה דור זה להפסקת הבצורת ולגשם של ברכה, ועתה הוא זוכה לניצחון על אויביו. וכשם שהאש מן השמים (והגשם שבא אחריה) הביאו את העם לידיעה "כי אתה ה' האלהים" (י"ח, לז), כך הניצחונות על ארם יביאו לידיעה זו עצמה: "וידעתם כי אני ה'" (כ', כח).

האם ניתן להביא ראיה **מפרקנו**, לצד זה של זכות שאנו טוענים לו באחאב ובישראל? נדמה שכן: לכל אורך פרקנו פועל נביא ה' בחופשיות גמורה⁵. ולא רק לבשר טוב הוא חופשי, אלא גם לבקר ולבשר עונש. ובעת שהוא עושה כן, אחאב אינו מעלה בדעתו להענישו על כך (פס' מג). בסוף פרקנו נראה שאין הוא יחידי, אלא שפעלו אז בישראל נביאים ובני נביאים נוספים (פס' לה ופס' מא).

המסופר בפרקנו, מפריך אפוא את טענתו של אליהו בפרק הקודם:

י"ט, י ... וְאֵת נְבִיאֵיךָ הָרְגוּ בְּחָרֵב וְאֶתֵר אֲנִי לְבָדִי.

אף אם בעבר נהרגו נביאי ישראל בחרב, לא נותר אליהו נביא לה' לבדו. הנבואה לא פסקה מישראל ואין קיומה תלוי רק באלהיו. פרקנו מעיד שהנבואה מתחדשת, והנביאים רשאים לומר את דברם. מכאן יש להסיק שאף אם איזבל נותרה על מקומה, כבר ניטל ממנה אותו תוקף שמכוחו פעלה בעבר. אין היא רשאית עוד להכרית את נביאי ה', ואפשר שאלו שהסתתרו מפניה במערות, פועלים עתה בגלוי.

מכאן תשובה לשאלה, מדוע אין אליהו פועל כנביא בפרקנו. אליהו, המקטרג על ישראל, איננו הנביא המתאים לתפקיד ההפוך: לבשר את ניצחונם על אויביהם ולהדריך את אחאב לקראת ניצחון זה. אדרבה, על אליהו הוטלה בסוף פרק י"ט שליחות הפוכה: לדאוג למיננים של המענישים-לעתיד של עם ישראל. עצם הופעתו של נביא אחר לכל אורך פרקנו, היא בבחינת הפרכת דבריו של אליהו בפרק הקודם. נמצא, כי לפרקנו תפקיד מאזן ביחס לפרק הקודם, והיעדרותו של אליהו מפרקנו, מעיקרי כוונתו הוא.

יחס זה שבין הפרקים הסמוכים, פרק י"ט ופרק כ', נרמז בפרט קטן העשוי להתעלם מן העין. בסוף פרק י"ט נאמר לאלהיו:

⁵ אמנם אין בכך לקבוע את הסמיכות ההיסטורית בין האירועים. זמנה של המערכה הראשונה בפרקנו, עולה מתוך הכתובים (כ', כב; כ"ב, א-ב), והוא ארבע שנים לפני מות אחאב במלחמת רמות גלעד. זמנו של האירוע בהר הכרמל, לעומת זאת, אינו מצוי, וקשה לקבוע אם היה בסמיכות זמן למלחמה בארם או הרבה לפני כן. אולם שאלה זו אינה עניין לנו. אף אם עבר זמן רב בין האירועים, הרי סמיכותם **בספר** היא הקובעת, לעניין ההערכה הדתית של אחאב וישראל בפרק כ'.

⁶ בעיון האחרון לפרקנו נברר אם נביא אחד הוא הפועל לכל אורך הפרק, או כמה נביאים.

י"ט, יח והשארתי בְּיִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים, כָּל הַבְּרָכִים אֲשֶׁר לֹא כָרְעוּ לְבַעַל וְכָל הַפֶּה אֲשֶׁר לֹא נָשַׁק לוֹ.

והנה בפרק כ' אנו מוצאים :

כ', טו וַיִּפְקֹד אֶת נְעָרֵי שְׂרָי הַמְדִינֹת וַיְהִיו מְאֵתִים שָׁנִים וּשְׁלֹשִׁים וְאַחֲרֵיהֶם פָּקֵד אֶת כָּל הָעָם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים.

וחיל זה הוא שהביא את הניצחון לאחאב ולישראל (יט-כ).

רש"י עמד על הקשר בין שני המספרים הללו, והוא אומר על פסוק טו בפרקנו :
אומר אני : הם שאמר עליהם "כל הברכים אשר לא כרעו לבעל" - שבעת אלפים.

את המספר שבעת אלפים בפרק י"ט אין לבאר במשמעו המילולי, אלא כר"י כספי האומר (שם) : "שבעת אלפים - לאו דווקא. והטעם : מתי מספר". וכך ר"י אברבנאל : "אין הכוונה בזה שלא יישארו יותר משבעת אלפים נפשות בכל ארץ ישראל". מדוע אם כן, נבחר מספר זה דווקא? נראה כי מפני היותו מספר סמלי המבטא את השלמות והקדושה המיוחדים למספר שבע. אולם מספר חייליו של אחאב היה שבעת אלפים ממש. ממילא אין לבאר את זהות המספרים בשני הפרקים כזהות ריאלי. אולם דבר זה רק מעצים את הקשר ביניהם : בפרק י"ט אנו שומעים כי לעולם תישאר בעם ישראל שארית נאמנה לה', כזו שהפורענות לא תפגע בה. גרעין מקודש זה מסומל במספר "שבעת אלפים". והינה אנו קוראים בפרקנו כי זהו מספר הלוחמים הריאלי שהביא לניצחון ישראל באותה שעה נגד כוחות עדיפים בהרבה. בשפת הסמלים נאמר כאן, כי באותה שעה גבר בישראל כוחם של "שבעת האלפים" הנאמנים לה' ולתורתו, ובזכות התגברות כוחם זכה אחאב וזכו ישראל בניצחונם על ארם.

שאלות לעיון ולהעמקה

1. השווה את דברי רש"י המובאים לעיל בסוף העיון, לדברי רד"ק אלו:
אפשר שאותם שבעת אלפים היו אותם אשר לא כרעו לבעל.
האם מתיישים דברי כל אחד מהם עם ההסבר הסמלי שניתן בסוף העיון לזהות המספרים שבעת אלפים?
2. בפסוק טו קיים קושי:
וְאַחֲרֵיהֶם פָּקֵד אֶת כָּל הָעָם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁבַעַת אֲלָפִים.
המפרשים בדרך הפשט (רד"ק, מצודות) ביארו, כי המלים "כל העם כל בני ישראל" מתייחסות לסך הכולל של אנשי המלחמה שנאספו באותה עת אל העיר שומרון.
א. מהו הקושי שבאו לפתור בפירושם?
ב. מה נשאר קשה בפסוק בכל זאת, למרות ביאורם?
ג. האם המשמעות הסמלית של המספר "שבעת אלפים" בפרקנו (כפי שעמדנו עליה בסוף העיון) עשויה לסייע בפתרון הקושי?
3. בעיוננו הבאנו את דברי המדרש, בדברים רבה, המנגיד את דורו של אחאב, שאף שהיו עובדי עבודה זרה ניצחו במלחמה מחמת "שלא היו ביניהן דילטורין", לדורו של שאול שנפלו במלחמה על שום שהיו דילטורין (ראה הערה 3). השווה מדרש זה למדרש המובא כאן:

אותן של דור המבול [אף שחטאם כלפי הקב"ה היה קל יותר משל דור הפלגה, כמבואר במדרש לפני כן] לא נשתיירה מהן פלטה, ואלו של דור הפלגה [שחטאם חמור יותר] נשתיירה מהן פלטה! אלא, דור המבול על ידי שהיו שטופים בגזל... לפיכך לא נשתיירה מהן פלטה. אבל אלו, על ידי שהיו אוהבים זה את זה, שנאמר "ויהי כל הארץ שפה אחת", לפיכך נשתיירה מהן פלטה.

(בראשית רבה, ל"ח, ו)

א. שני המדרשים הללו מתקשים בקושי דומה, ומתריצים אותו בתירוץ דומה. מהו דמיון כפול זה?
ב. מהו החידוש העקרני העולה ממדרשים אלו, ביחס לקנה המדה הנכון שעל-פיו יש להעריך

התנהגותה של חברה אנושית?

ב. מדוע דחה אחאב את תביעתו השנייה של בן-הדד?

עד עתה ניסינו לענות על שאלת זכאותם של אחאב ודורו לניצחון על ארם, על-פי הידוע לנו מן האמור לפני פרקנו (בפרק י"ח), ועל-פי הסקת מסקנות מתמונת המצב העולה מפרקנו, בהשוואה לזו העולה מן הפרקים שלפניו. האם ניתן להעלות תשובה לשאלתנו, גם מתוך האירועים המתוארים בפרקנו גופם? האם ניתן למצוא נקודות זכות בהתנהגותו של אחאב בפרקנו, שיהיה בהן צידוק לניצחונו בשתי המערכות הצבאיות?

תשובותיו של אחאב לתביעות בן-הדד העומד לצור על שומרון ולהילחם בה, עוברות שינוי אחר שינוי בתחילת פרקנו, ועלינו לבאר את פשר השינויים. תחילה נשווה את שלושת השלבים במשא-ומתן שביניהם:

תשובת אחאב	דברי בן-הדד (באמצעות שלוחיו)	שלב א	שלב ב	שלב ג
ד כדברך אדני המלך לך אני וכל אשר לי	ד כה אמר בן הדד כספך וזהבך לי הוא ונשיך ובניך הטובים לי הם	א	ב	ג
ט אמרו לאדני המלך כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה	ט כה אמר בן הדד לאמר כי שלחתי אליך לאמר כספך וזהבך ונשיך ובניך לי תתן כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו	ה	ו	ז
יב והדבר הזה לא אוכל לעשות	יב כה יעשון לי אלהים וכה יוספו אם ישפיק עפר שמרון לשעלים לכל העם אשר ברגלי.	ח	ט	י

השאלה בולטת לעין: מה החידוש בתביעתו השנייה של בן-הדד, שגרמה לו לאחאב לחזור בו מהיענותו לתביעתו הראשונה? והרי אין בה אלא יישובם של דבריו הראשונים ועיגונם בזמן ("כעת מחר") ובהליך ("אשלח את עבדי... וחפשו... ישימו בידם ולקחו")? לכאורה ניתן היה לענות, שאחאב חזר בו מהסכמתו הראשונה, בעקבות עצת הזקנים וכל העם שיעצו לו "אל תשמע ולוא תאבה" (ח). אולם תשובה זו אינה נכונה. כבר בדבריו אל הזקנים, מבדיל אחאב בין תביעתו הראשונה של בן-הדד לתביעתו השנייה. על הראשונה הוא אומר: "כי שלח אלי לנשי ולבני ולכספי ולזהבי ולא מנעתי ממנו" (ז), ואילו על השנייה הוא מחווה דעתו: "דעו נא וראו כי רעה זה מבקש". ואדרבה: כוונת אחאב לומר שדווקא על רקע היענותו לתביעה הראשונה, מתפרשת זו השנייה כ'בקשת רעה'. ודבר זה הוא שגורם לזקנים לייעץ לאחאב מה שיעצו.

כמו כן מפורש הדבר בתשובתו השנייה של אחאב לבן-הדד: אין הוא חוזר בו מהיענותו הראשונה: "כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה - אעשה", ורק את החידוש שבתביעה השנייה הוא דוחה: "והדבר הזה לא אוכל לעשות". ובכן: מהו "הדבר הזה" שנתחדש בתביעתו השנייה של בן-הדד?
כך דרשו חז"ל את פרשתנו:

כל מי שנוטל עצה מן הזקנים אינו נכשל. תדע לך, כששלח בן-הדד אצל מלך ישראל יכה אמר בן-הדד כספך וזהבך לי הם ונשיך ובניך הטובים לי הם" שלח לו מלך ישראל "כדברך אדני המלך, לך אני וכל אשר לי". שלח לו פעם שנייה: "כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו". כל מה שתבע בראשונה, אינו חמדה?

ביקש כסף וזהב - והן חמדה, שנאמר "ובאו חמדת כל הגוים ומלאתי את הבית הזה כבוד" (חגי, ב', ז).

ביקש נשים - והן חמדה, שנאמר "בן אדם הנני לקח ממך את מחמד עיניך במגפה" (יחזקאל, כ"ד, טז).

ביקש בנינים - והן חמדה, שנאמר "והמתתי מחמדי בטנם" (הושע, ט', טז).

הוי: כל מה שתבע בראשונה - חמדה. ומה הוא "והיה כל מחמד עיניך"? דבר שהוא חמדה מתוך חמדה. ואיזו זו? התורה, שנאמר: "הנחמדים מזהב ומפז רב" (תהילים, י"ט, יא).

כיוון ששמע מלך ישראל כך, אמר: אין זו שלי, הדבר הזה של זקנים. מיד: "ויקרא מלך ישראל לכל זקני הארץ, ויאמר דעו נא וראו כי רעה זה מבקש. כי שלח אלי לנשי ולבני ולכספי ולזהבי ולא מנעתי ממנו. ויאמרו אליו כל הזקנים וכל העם: אל תשמע ולוא תאבה". כיוון ששמע לעצת הזקנים, מיד: "ויצא מלך ישראל ויך את הסוס ואת הרכב והכה בארס מכה גדולה". הוי: לעולם נמלכים בזקנים.

(תנחומא, שמות, כ"ט)

בעוד מדרש זה מבליט את צדקתו של אחאב שנמלך בזקנים, בא מדרש אחר ומבליט את זכותו של אחאב על עצם כיבוד התורה:

בוא וראה, שאין לך דור חייב כדורו של אחאב... ואין לך מלך רשע יותר מאחאב... וכששלח בן-הדד על ספר תורה לקחתו, אמר לו: "כל אשר שלחת אל עבדך בראשונה אעשה, והדבר הזה לא אוכל לעשות". אמר לו אחאב: הכול ברשותך והכול שלך, חוץ מספר תורה. באותה שעה עלה ספר תורה ונשתטח לפני הקב"ה. אמר לפניו: **רשע, זה**

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

שחמל עלי יינתן ביד בן-הדד? מיד: "והנה נביא אחד נגש אל אחאב מלך ישראל ויאמר, כה אמר ה', הראית את כל ההמון הגדול הזה, הנני נתנו בידך היום וידעת כי אני ה'". (מדרש הגדול, ויקהל, עמ' תשלז)

הנה מצאו חז"ל בדרשותיהם אלה את זכותו הגדולה של אחאב וזכותם של "הזקנים וכל העם", בעצם דחייתה של דרישת בן-הדד. רש"י, אשר הביא את מדרש תנחומא בקיצור, מסכם את משמעותו:

אף על פי שהיו עובדין עבודה זרה, היו מכבדים את התורה.

ובכך מוסבר טעם הניצחון המובטח לאחאב ולישראל על ידי נביא?

דרשה זו של חז"ל, מזכירה לנו את דרשתם על פרשה דומה. מלך אחר ותקופה רחוקה, אך סיטואציה קרובה לזו שלנו. בתחילת מלכותו של שאול עמדה העיר יבש גלעד בפני אולטימטום של מלך נכרי שצר עליה:

מלכ"א, כ'	שמו"א, י"א	הטלת המצור
ובן-הדד מלך-ארם קבץ את-כל-חילו...ויעל ויצר על שמרון.	א ויעל נחש העמוני ויחן על יביש גלעד.	א
ויען מלך-ישראל... לך אני וכל אשר לי.	ד ויאמרו כל אנשי יביש אל נחש: כרת לנו ברית ונעבדך.	הכניעה
כי שלחתי אליך לאמר כספך וזהבך ונשיך ובניך לי נתן כי אם כעת מחר אשלח את עבדי אליך וחפשו את ביתך ואת בתי עבדיך והיה כל מחמד עיניך ישימו בידם ולקחו.	ה ויאמר אליהם נחש העמוני: בזאת אכרת לכם, בנקור לכם כל עין-ימין ושמתיה חרפה על כל ישראל.	ב הדרשה המשפילה
ויקרא מלך ישראל לכל זקני הארץ...	ז ויאמרו אליו זקני יביש: הרף לנו שבעת ימים ונשלחה מלאכים בכל גבול ישראל...	ג התייעצות
ויכו איש אשו וינסו ארם... ויצא מלך ישראל ויד את הסוס ואת הרכב והכה בארם מכה גדולה.	כ-כא ויהי ממחרת... ויכו את עמון.	ד הניצחון

והנה גם שם דרשו חז"ל, כי דרישתו של נחש העמוני לנקור את עין ימין של תושבי יביש קשורה בתורה:

⁷ במסכת סנהדרין (קב, ע"ב) מובאת דרשתו של ר' יוחנן, שבזכות סירובו של אחאב לדרישת בן-הדד ליטול את התורה "זכה אחאב למלכות כ"ב שנה מפני שכיבד את התורה שניתנה בכ"ב אותיות".

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

רבי סימון אמר: אלו סנהדרין של ישראל, שהן גלגל עיניהם של ישראל, כמה דאת אמר: "והיה אם מעיני העדה" וגוי' (במדבר, ט"ו, כד).
ורבני אמרי: זה ספר תורה. אמר להם נחש העמוני: הביאו לי ספר תורה ואעקרה מתוכה "לא יבא עמוני" (דברים, כ"ג, ד).
(מדרש שמואל, י"ד; הובא בשינוי גם ברש"י וברד"ק)

מה אומרים בעלי הפשט בפתרון הבעיה בפרקנו⁸? נראה שדברי רד"ק (ובעקבותיו רלב"ג ומצודות) מיישבים יפה את מקומנו. וכך דברי רד"ק על פסוק ד: "לך אני וכל אשר לי" - לא אמר על דעת שייקה, אלא שיהא הכול תחת ממשלתו להטיל מס ועבודה עליהם. והוא שלח לו אחר כן: "לי תתן" כלומר: מה שאמרתי "לי הם", על דעת כן אמרתי, כי מעתה תיתן אותם "כי אם כעת מחר אשלח את עבדי" וגוי'. וזה היה בין הדברים הראשונים [שתבע בן-הדד מאחאב] והאחרונים [=תביעתו השנייה]. ומפני זה, מיאן אחאב והזקנים בדבריו האחרונים. ומה שאמר [אחאב לזקנים] "ולא מנעתי ממנו" [ומשמע לכאורה "לא מנעתי ממנו לקחת"], וזה סותר את תחילת פירוש רד"ק, שהסכמת אחאב בראשונה לא הייתה על דעת שייקה, פירושו: לא מנעתי, אלא הודיתי. לא שיהו לו ולא שייקחם. לפיכך אמרו לו הזקנים: "לא תשמע ולא תאבה".

וכן פירש רד"ק את פסוק ט:

"והדבר הזה לא אוכל לעשות" - שתחפש את בתינו ותיקח כל המחמד והנשים והבנים הטובים. אלא, מה ששלחת בראשונה, שיהיו לך ותחת ממשלתך, הדבר ההוא אעשה, ואשמע לך בדבר ההוא.

לדבריו, הייתה אפוא אי-הבנה בין בן-הדד לאחאב. אחאב הבין את דרישתו הראשונה של בן-הדד "כספך וזהבך לי הוא, ונשיך ובניך הטובים לי הם" - כמטונימיה: השייכות "לי הם" באה לבטא שלטון מדיני, שעבוד, ולא שייכות ממשית, נטילת בעלים. שכך הבין אחאב, ניתן לדייק מתשובתו:

כְּדָבְרְךָ אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ לֵךְ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לִי.

הרי על אחאב עצמו לא דובר בתביעת בן-הדד, מדוע אפוא מקדים אחאב "לך אני"?

מסביר המלבי"ם:

לפי הבנתו השיב... כי אחר ששלך אני לעבד, ממילא כל אשר לי עבדים לך.

אולם בן-הדד מעמיד את אחאב על טעותו: "כי שלחתי אליך לאמר כספך וזהבך ונשיך ובניך לי תתן". מה שאמרתי בראשונה "לי הם", התכוונתי למשמעות המילולית של המלים: כל אלו יהיו שייכים לי ממש משום ש"לי תתן" אותם, בפועל ממש. ובן-הדד ממשך ומבאר מתי וכיצד מתכוון הוא לממש 'נתינה' זו, ודרכי המימוש משפילות ביותר: עבדי בן-הדד 'יחפשו' את בית אחאב ואת בתי עבדיו ויקחו בידם כל מחמד עין (כסף וזהב,

⁸ בפרשת יבש גלעד נראה שחז"ל דרשו מה שדרשו בגלל הסיפא בדברי נחש: "ושמתיה חרפה על כל ישראל". לפיכך חיפשו דבר שהפגיעה בו גורמת חרפה לכל ישראל, ולא רק לאנשי יבש. אולם שם אין כל קושי לבאר את הדברים על-פי הפשט: בנקור כל עין ימין של תושבי יבש תושם חרפה על כל ישראל שאינם יכולים להושיע את אחיהם.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בנים ובנות ונשים) שימצאו בבתים הללו.

מדוע אפוא סירב אחאב, על-פי עצת הזקנים וכל העם, לדרישתו זו של בן-הדד? התשובה ברורה: ישנן דרישות החורגות מ'כללי המשחק' הרגילים במלחמות שבין עמים ומלכיהם. וכזאת הייתה דרישתו של בן-הדד, שכדברי ר"י אברבנאל היה "מבקש דברים שאין אדם בעולם שיודה בהם". עיקר דרישתו היא להביא השפלה קשה על אחאב ועל ישראל. לא בהישג מדיני, הרחבת שלטונו, הוא חפץ - שהרי לכך נענה אחאב - אלא בהתעללות באחאב ובעמו. והוא הדבר שהסיק אחאב: "דעו נא וראו כי רעה זה מבקש". דרישות שזהו טעמן - אין עם בן חורין רשאי לקבלו, אף אם לשם כך עליו לצאת למלחמה קשה. לפיכך אומרים הכול פה אחד לאחאב: "אל תשמע ולוא תאבה", אף שיודעים הם את יחסי הכוחות שהם לטובת בן-הדד.

האם ניתן לקרב את הפשט ואת הדרש זה לזה? האם גם לפי הפשט יהא ניתן לראות בסירובו של אחאב לדרישת בן-הדד זכות שבעבורה ניצח את ארם? ננסה לתרגם את דרשת חז"ל ללשון מושגית. לשני המקומות שבהם דרשו חז"ל כי דרישת המלך הנכרי מתייחסת לתורה, ישנו מכנה משותף: דרישה זו נועדה להשפיל את כבודם של ישראל, והיא מהווה חריגה מן הנוהג המקובל במאבקים בין עמים. חז"ל במדרשיהם חיפשו את הסיבה להתנהגות יוצאת דופן זו של מלכי אומות העולם, והם מצאו אותה בהתבדלותו של עם ישראל מן העמים שסביבו. התבדלות זו, המתבטאת באמונתו, באורחות חייו השונים המוכתבים לעם זה על ידי תורתו, 'מרגיזה' את העמים השכנים, ולכן כאשר רמה ידם על עם ישראל, הם חפצים להשפיל את העם 'יהיר' הזה. חז"ל מעצבים אפוא את התנגדותם של העמים לישראל, כהתנגדות מעשית לספר התורה, שהוא המקור והוא הסיבה למה שמבדיל בין ישראל לעמים.⁹

⁹ במדרש שמואל הדברים מנוסחים בבהירות יתרה: נחש מעוניין לעקור מספר התורה את הפסוק "לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'" שהוא המבדיל בין ישראל לעמים שבשכנותו ממזרח, והוא המרגיז כל כך את מלך עמון. דברים אלו שכתבנו למעלה, על המניע הנסתר להתנגדותם של עמים שונים לישראל, מנסחם הרמב"ן בפירושו לתורה בסוף פרשת האזינו:

"ואמרה השירה כי בסוף ישיב נקם לצריו ולמשנאיו ישלם. והטעם: כי הם עשו כל הרעות עמו לשנאתו של הקב"ה. כי לא ישנאו את ישראל בעבור שעשו ע"ז כהם רק [על] שלא יעשו כמעשיהם, ויעבדו את הקב"ה, וישמרו את מצוותיו, ולא יתחתנו בהם ולא יאכלו מזבחייהם, ויבזו ע"ז שלהם ויבערו אותה ממקומותיהם. כענין שנאמר "כי עליך הִרְגֵנוּ כל היום" (תהילים, מ"ד, כג). אם כן, לשנאתו של הקב"ה יעשו בנו כל הרעות האלה, והם צריו ומשנאיו, ועליו להינקם מהם".

על-פי זאת, קרוב טעמה של בשורת הניצחון במערכה השנייה "יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים", לטעמה של בשורת הניצחון במערכה הראשונה. בשתי המערכות היה ניצחון ארם על ישראל גורם לחילול השם משום שבשתייהן נושאת מלחמתה של ארם אופי אידיאולוגי-דתי. ואף שבמערכה הראשונה מודגשת ההתנגדות לישראל כעם, הרי "כל מי ששונא את ישראל כאילו שונא את מי שאמר והיה העולם... כל מי שקם על ישראל כאילו קם על המקום... וכן הוא אומר: 'כי הגוע בכס נגע בבבת עיניו' (זכריה, ב', יב). ר' יהודה אומר: 'בבת עין' - לא נאמר אלא 'בבת עינו' - כביכול כלפי מעלה, הכתוב מדבר" (ספרי על במדבר, פרשת בעלתך, פסקה פ"ד). אלא שבעיון זה עמדנו על זכותו של אחאב, העומד על כבודו כמלך ישראל ועל כבודם של ישראל, זכות שהעניקה לו ניצחון גדול על אויביו.

הד של תקופות מאוחרות עולה ממדרשים אלו, תקופות שבהן גזרו הגויים על לימוד התורה בישראל (ומאוחר יותר אף גזרו שרפה על ספרי הקודש). אולם לעתים עשויה דווקא תקופה מאוחרת לחשוף נקודת אמת בתקופה קדומה לה. לפיכך, אף אם נבאר את סירובו של אחאב לדרישת בן-הדד בדרכים של בעלי הפשט (רד"ק וההולכים בעקבותיו), לא יהא הפשט כה רחוק מן הדרש: סירובו של אחאב מהווה עמידה על כבודם של ישראל והדיפת שנאה לישראל, כזו שמקורותיה הסמויים הם בהתנגדות למה שעם זה נושא עמו. המגן על כבודם של ישראל - על כבוד התורה הוא מגן, ומונע במעשיו חילול שם שמים. לפיכך, בדין הוא שהבא ליטהר - מסייעין בידו. אחאב מנצח את מי שניסה בגודל לבבו וברמות רוחו להשפיל את כבודם של ישראל עד עפר, וניצחון זה בא בזכות עמידתו הגאה ונכונותו למסור נפשו על כבודם של ישראל, שהוא גם כבודו שלו כמלך ישראל.

שאלות לעיון ולהעמקה

כיצד עונה יוסף בן-מתתיהו על השאלה העומדת במרכז עיונו: מדוע הסכים אחאב לדרישתו הראשונה של בן-הדד וסירב לדרישתו השנייה?

באו השליחים ואמרו במצוות מלכם, שעושרו של אחאב ובניו ונשיו שייכים להדד... ואחאב אמר לשליחים... שהוא וכל אשר לו קניינו [של בן הדד] הם... שלח [בן-הדד] שוב אנשים אל אחאב, ודרש ממנו אחרי הודאתו כי הכול שייך להדד, לקבל את עבדיו, שישלחם למחרת היום, וליתן להם בפקודתו אחרי חיפוש בארמון המלך ובבתי ידיו וקרוביו, כל חפץ יקר ערך שימצאו שם... כעס אחאב על שליחותו השנייה של מלך הסורים וכינס את העם לאספה ואמר, שהוא עצמו היה מוכן לשלוח לאויב את נשיו ואת ילדיו ולהניח לו את כל רכושו למען הצלתו ושלומו של העם, כי אלה היו דרישותיו של הסורי בשליחותו הראשונה. אולם עכשיו הוא דורש לשלוח את עבדיו לחפש בכל הבתים... והרי אין הוא אלא מבקש תואנה להתגרות מלחמה, בדעתו שאף-על-פי שלא הייתי חוסך את שלי למענכם, הרי בהתנהגותו הקשה כלפיכם, יכול הוא למצוא תואנה להתגרות מלחמה. ברם, אני מוכן לעשות מה שתחליטו.

(קדמוניות היהודים, ספר שמיני, פרק י"ד, סעיף א')

תרגום אברהם שליט, עמ' 305)

- א. במה שונה פירושו של יוסף בן-מתתיהו **לדרישה** הראשונה של בן-הדד, ולהיענות אחאב לה, מפירוש הרד"ק?
- ב. במה שונה הדרישה השנייה של בן-הדד מדרישתו הראשונה, לדעת יוסף? על איזה רמז בכתוב הוא מסתמך?
- ג. איזה פירוש נראה לך יותר מתאים לבעייתנו, זה של יוסף או זה של הרד"ק? מה הם שיקולך?

השלב האחרון במשא ומתן בין המלכים

סירובו של אחאב לדרישתו המשפילה של בן-הדד, גורר אחריו איום תוקפני של המלך הארמי, איום המנוסח כשבועה:

י וַיִּשְׁלַח אֵלָיו בֶּן הַדָּד וַיֹּאמֶר כֹּה יַעֲשׂוּן לִי אֱלֹהִים נְכֹחַ יוֹסֵפוּ אִם יִשְׁפֹּק עֲפָר שְׁמֵרוֹן לְשַׁעֲלִים לְכָל הָעַם אֲשֶׁר בְּרָגְלִי.

מהי כוונת שבועה זו? רד"ק רואה בה התפארות של בן-הדד בריבוי חייליו. כך עולה משני פירושו:

כל כך העם רב אשר אתי, כי כל עפר שמרון ידבק בפרסות רגליהם ולא יספיק. ועל הדרך הזה תרגם יונתן...
ויש לפרש: "לשעלים" ענין "מי מדד בשעלו מים" (ישעיה, מ', יב) שהוא האגרוף. ופירושו: אם כל אחד מן העם אשר אתי יקח מלא אגרופו מן העפר אשר בשמרון - לא יספיק.

אלא שיש להשלים את פירושו: שבועה כמו זו של בן-הדד מכוונת ודאי להתחייבות מעשית, ולא להתפארות בעלמא. מהי אפוא ההתחייבות הרמוזה בדבריו? לדעת יוסף בן-מתתיהו (המפרש כפירושו השני של רד"ק) זו התחייבות להטיל מצור יעיל על שומרון:
הדד... איים שאנשי צבאו יקחו עפר איש מלוא חופנו וישפכו סוללה גבוהה מן החומות שהוא [אחאב] בוטח בהן. וגילה לו [ככה] את רוב מספר חילותיו כדי להפחידו (קדמוניות היהודים, ספר שמיני, י"ד, ב).

אולם יותר נראים דברי בעל דעת-מקרא:

עפר שומרון החרבה בידי חייליו [של בן-הדד] לא יספיק למלא את בית הקיבול של כף ידם של חייליו הרבים¹⁰.

איום זה, אין בכוחו לשבור את רוח אחאב, ואדרבה, בתשובתו לדברי הרהב הללו מתגלה אחאב כמי שאינו נבהל, ומוכן למלחמה מתוך אמונה שתוצאותיה אינן נוטות בהכרח לטובת הצד החזק דווקא. דבריו האחרונים לבן-הדד כבר אינם נאמרים בהכנעה כמקודם. הדבר ניכר כבר בצורת הפנייה (ט) לא עוד "אמרו לאדני המלך" כמו בפעמים הקודמות, אלא "דברו" שפירושו המפרשים "אמרו לו". כך סתם, ללא גינוני כבוד. ר"י אבן כספי מפרש בדרך מיוחדת את "דברו" זה של אחאב:
דברו כרצונכם הרבה, אבל אין ראוי שיתהלל חוגר חרבו... כמו המפתח.

¹⁰ לפירוש זה, שעל פיו מאיים בין-הדד בהחרבת העיר שומרון והפיכתה לתל-עפר, מתאים יותר דווקא הפירוש הראשון של רד"ק בעקבות תרגום יונתן (וכך גם רש"י). כיום היינו מנסחים זאת כך: "שטחה של שומרון החרבה לא יספיק למסדר הניצחון של חייליו".

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

לדעתו אין זו פנייה לשלוחי בן-הדד אלא תגובה אירונית על דברי הרהב הקודמים, והיא מופנית לבן-הדד עצמו, וכוונתה בעצם:
שמו"א, ב, ג אל תִּרְבוּ תִּדְבְּרוּ גְבוּהָ גְבוּהָ, יֵצֵא עֵתְּכֶם מִפִּיכֶם...

כך או אחרת, עיקר דברו של אחאב הוא באמרתו המלוטשת:
יא אל יתהלל חֲגֵר כְּמִפְתָּח.

בהקשר המסוים הזה שבו נאמרים הדברים, יש לבארם כרלב"ג:
אין ראוי שיתהלל בניצוח המלחמה מי שהוא חוגר החרב ללכת למלחמה, ואע"פ שיש לו חיל רב, כמו שראוי להתהלל מי שהוא מפתח החרב אחר שובו ממלחמה ונוצח אויביו. כי לא ידע החוגר מה יקרה לו, כי לפעמים ינצחו החיל המועט [את] החיל הרב.

בצדק נתפסת תשובתו זו של אחאב בעיני בן-הדד כהזמנה לפתיחה במלחמה, ולכן:
יב וַיְהִי כִשְׁמַע אֶת הַדְּבָר הַזֶּה וְהוּא שֵׁתָה הוּא וְהַמְּלָכִים בְּסָפוֹת וַיֹּאמֶר אֶל עֲבָדָיו: שִׁימוּ!

ופירש רש"י את פקודתו: "שימו כלי מצור על העיר". ומיד מתבצעת הפקודה:
"וַיִּשְׁימוּ עַל הָעִיר" - והמערכה הראשונה החלה.

הזרכת הנביא את אחאב

כאשר אנו משווים את הופעת הנביא לפני אחאב ערב המערכה הראשונה (יג-יד), להופעתו לפני ערב המערכה השנייה (כח), בולט הדמיון המילולי הרב בבשורת הניצחון שבפיו בשני המקומות¹¹. אולם מעבר לדמיון זה, בולט שוני עקרוני בין שתי הופעותיו של הנביא: בהופעתו הראשונה לפני אחאב, אין הנביא מסתפק בעצם בשורת הניצחון, אלא גם מנחה את אחאב כיצד לפעול:

יד וַיֹּאמֶר אַחְזָב: בְּמִי?
וַיֹּאמֶר: כֹּה אָמַר ה', בְּנַעֲרֵי שְׂרֵי הַמְּדִינֹת.
וַיֹּאמֶר: מִי יֹאסֵר הַמְּלֹחָמָה?
וַיֹּאמֶר: אֶתָּה.

ואילו בהופעתו לפני המערכה השנייה, אין כל הנחיה מעין זאת. מהו טעם הדבר? נראה כי הסיבה לכך פשוטה: במערכה השנייה, שאלה התכונן אחאב שנה מראש על-פי הנחיית הנביא, לא היו יחסי הכוחות בין ישראל וארם בלתי סבירים¹². ישראל וארם חנו אלו מול אלו בשטח פתוח, כדרך מחנות שווים פחות או יותר, העומדים לפני קרב

¹¹ ראה טבלת השוואה של שתי בשורות הניצחון הללו בעיון א, ומה שהסקנו שם מהשוואה זו.
¹² אמנם גם במערכה השנייה רבו כנראה חיילי ארם מחיילי ישראל, כנרמז בפסוק כז "וארם מלאו את הארץ".

הכרעה. הניצחון הושג על ידי הכרעה רגילה בשדה הקרב, והמיוחד והמפתיע בו הוא שלמותו ומהירותו:

כט ויכו בני ישראל את אַרְם מֵאֵלֶּף רַגְלֵי בְּיוֹם אֶחָד.

אולם במערכה הראשונה היו יחסי הכוחות בלתי סבירים לחלוטין. בן-הדד "קבץ את כל חילו ושלישים ושנים מלך אתו וסוס ורכב" (א), והוא מתפאר בריבוים של חייליו, באמרו: "אם ישפך עפר שמרון לשעלים לכל העם אשר ברגלי" (י). ואף הנביא פותח את דבריו לאחאב בשאלה רטורית:

יג הֲרֵאִיתָ אֶת כָּל הַהֶמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה?

לרשות אחאב מאידך, עמד חיל קטן ביותר:

טו וַיִּפְקֹד אֶת נְעָרֵי שָׂרֵי הַמְּדִינֹת וַיְהִיו מְאֵתִים שָׁנִים וְשְׁלֹשִׁים וְאַחֲרֵיהֶם פָּקֵד אֶת כָּל הָעָם כֹּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, שְׁבַעַת אֲלָפִים.

כיוון שכך, הייתה נבואתו של הנביא על ניצחון ישראל במערכה זו בגדר חידה המצריכה את פתרונה. כיצד יושג ניצחון זה? מי יהיו מגשימיו בפועל? ובאיזו שיטה צבאית יש לנקוט? עדיפותו של אחאב ביחס לארם היא בהיותו מבוצר בין חומות שומרון, ומסוגל להחזיק מעמד במצור ממושך. ובכן, האם לנצל יתרון זה, לחכות לניסיון תקיפה מצד ארם ולצפות לכך שהדיפת ההתקפה הארמית תוכתר בניצחון ישראל, או שמא לוותר על יתרון ההגנה של חומות שומרון, וליזום התקפה על הארמים מחוץ לחומות, וכך יושג הניצחון? זו כוונת שאלתו של אחאב "מי יאסר המלחמה?" "אנו או הארמים"¹³? תשובת הנביא על שאלה זו, כמו גם על שאלתו הראשונה של אחאב "במי" - 'מי יהיו הלוחמים ראשונה בארם', היא הכרחית כהמשך לבשורת הניצחון שבישר. משום שבסיטואציה המסוימת הזאת צריכה הנבואה על הניצחון להבהיר גם את דרכי הפעולה הנחוצות לשם השגתו. ואכן, תשובת הנביא לשאלת אחאב "במי" פותחת במלים "כה אמר ה'..." ללמדך שגם הוראות הפעולה הן חלק מן הנבואה.

כיצד הושג אפוא הניצחון? הנבואה אינה דורשת כאן לסמוך על הנס, אלא פוקחת את עיני האדם לדרכי פעולה נועזות ובלתי שגרתיות, והללו מביאות את נס הניצחון המושג בדרכי הטבע.

אחאב בעקבות גדעון ויהונתן

הדרך שבה הושג הניצחון בפרקנו, מזכירה לנו שתי מערכות מלחמה קדומות, שיש בהן כמה קווים מקבילים לזו שלנו. המערכה האחת היא מלחמת גדעון במדיינים (שופטים, ו'-ז') והאחרת היא מלחמת יהונתן ונערו במכמש (שמו"א, י"ד). גם גדעון מובטח מראש מאת ה' בניצחון על המדיינים ונשלח בידי ה' לעמוד בראש הלוחמים ששיגו ניצחון זה (ו', יא-טז). גם שם יחסי הכוחות הם באופן ניכר לטובת המדיינים ובני בריתם:

¹³ פירוש אחר לשאלת אחאב יש לרד"ק. ראה עיון א והערה 2 שם, במה שכתבנו על פירושו.

שופטים, ז', יב ומדן ועמלק וכל בני קדם נפלים בעמק פארבה לרב, ולגמליהם אין מספר כחול שעל שפת הים לרב.

לפיכך, גם שם אין הנבואה מסתפקת בעצם בשורת הניצחון על מדיין, אלא היא אף מדריכה את גדעון כיצד עליו להשיג ניצחון זה. לא בגיוס רחב של אוכלוסי ישראל יוכל גדעון להתמודד עם ריבוים העצום של המדיינים, כפי שחשב בתחילה (ו', לד-לה). דרך זו אינה מתאימה לנסיבות הצבאיות הקיימות, "כי אתם המעט מכל העמים" המתקפים. זוהי אפוא הזדמנות נאותה לחנך את ישראל להכרה כי ישועתו תלויה באלוהיו, אשר אין לפניו מעצור להושיעו בין רב למעט:

ז', ב ויאמר ה' אל גדעון: רב העם אשר אתך מתתי את מדן בידם פו יתפאר עלי ישראל לאמר, ידי הושיעה לי.

וכך מנחה דבר ה' את גדעון לצרוף את העם צירוף אחר צירוף, עד אשר נותרים לו שלוש מאות המלקקים בלבד.

ז', ז ויאמר ה' אל גדעון: בשלש מאות האיש המלקקים אושיע אתכם, ונתתי את מדן בידך.

וכאן אנו נזכרים בפרקנו:

יג כה אמר ה': הראית את כל ההמון הגדול הזה? הנני נתנו בידך היום ונדעת כי אני ה'

יד ויאמר אחאב במי, ויאמר ה': בנערי שרי המדינות...

טו ויפקד את נערי שרי המדינות ויהיו מאתים שנים ושלשים...

קרבת המספרים מעידה על קרבה במטרתה של ההוראה הנבואית. וכך מפרש ר"י אברבנאל את הוראת הנביא לאחאב:

והודיעו בשם ה' שיתן את כל ההמון הרב ההוא בידו, ושיהיה ביד נערי שרי המדינות... ולהיותם הפחותים שבעם והשפלים שבהם ומספרם מועט, כמו שאמר "מאתים שנים ושלשים" רצה האל יתברך שתהיה התשועה בידיהם, כדי שידעו שאין מעצור ביד ה' להושיע ברב או במעט, ושלא יתפאר ישראל בגבורתו¹⁴.

מספרם המועט להפליא של הלוחמים אשר בהם יושיע ה' את ישראל בשני המקומות הללו, מותאם לפעולה נועזת ובלתי שגרתית. פעולה כזאת מחייבת מעצם טבעה דווקא כוח קטן וגמיש. בנסיבות ההן, כשישראל עמדו לפני כוח עדיף מהם לאין שיעור, הורתה הנבואה כי אין לנסות להתמודד עם הכוח העדיף בדרך המקובלת של העמדת כוח שכנגד.

¹⁴ בסוף דבריו השתמש רי"א בשני פסוקים, הלקוחים משתי הפרשות שאנו משווים כאן למלחמת אחאב בארמים: א. דברי יונתן לנושא כליו (שמו"א, י"ד, ו) "כי אין לה מעצור להושיע ברב או במעט"; ב. דבר ה' לגדעון "פן יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה ליי" (שופטים, ז', ב).

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

בפקדו על הטלת המצור על שומרון והתחלת המלחמה, אין בן-הדד ושלושים ושניים המלכים הכפופים לו מטריחים עצמם אל שדה המערכה. הם יושבים ושותים (יין!) בסוכות, ומנהלים את המערכה בפקודות מרוחק. בהתנהגותו זאת מפגין בן-הדד זלזול באויביו בישראל וביטחון מוחלט בניצחונו (אותו זלזול וביטחון שהפגין קודם לכן באופן מילולי בשבועתו). אף פקודת המצור "שימו!" מבטאת אותה יהירות: כביכול, חבל להשחית מלים מיותרות על אלו.

נקודת תורפה זו במחנה האויב, היא שנתגלתה ליהונתן ולנושא כליו במלחמתם בפלשתים במכמש (שמו"א, י"ד). המבחן שערך יהונתן לחיילי הפלשתים השומרים על "מצב פלשתים" הקדמי ביותר, הנתון במעבורת הנחל מול מחנה ישראל, נועד לברר נקודה זו:

שמו"א, י"ד, ט אַם כֹּה יֵאמְרוּ אֲלֵינוּ דָמוּ עַד הִגִּיעֵנוּ אֲלֵיכֶם -

יתברר שהם חיילים ממושמעים הנוהגים על-פי נוהל צבאי זהיר, והם מצויים בכוננות להתקפה ישראלית אפשרית. לפיכך:

וְעַמְדָנוּ תַחְתֵּינוּ וְלֹא נַעֲלֶה אֲלֵיהֶם,

אלא ניאלץ להסגיר עצמנו בידם וללכת בשבי. אולם:

י"ד, י אַם כֹּה יֵאמְרוּ: עָלוּ עָלֵינוּ -

סימן הוא שדעתם זוחה עליהם, ואין הם יראים מכל הפתעה. חיילים המופקדים על שמירת מוצב בנקודה כה רגישה ונוהגים בדרך כזו (מסתבר, בניגוד גמור לכל פקודה), ודאי אף נשקם אינו עליהם, וניתן יהיה להפתיעם ולהרגם. לפיכך:

וְעָלֵינוּ כִּי נִתְּנָם ה' בְּיָדֵנוּ. וְזֶה לָנוּ הָאוֹת.

התגלותם של שני אנשים בלבד, העולים מתחתית הנחל על ידיהם ועל רגליהם במצוק התלול (יג), וזאת באמצע היום, לא רק שאינה מעוררת בפלשתים כל חשש, אלא מביאה אותם לידי זלזול באויבם:

י"ד, יא וַיִּגְלוּ שְׁנֵיהֶם אֶל מַצֵּב פְּלִשְׁתִּים, וַיֵּאמְרוּ פְּלִשְׁתִּים: הִנֵּה עֲבָרִים יֹצְאִים מִן הַחַרְזִים אֲשֶׁר הִתְחַבְּאוּ שָׁם.

בביטחון עצמי מוחלט הם קוראים אל יונתן ונערו קריאה מזלזלת:

י"ד, יב עָלוּ אֲלֵינוּ וְנֹדִיעָה אֶתְכֶם דְּבָר!

הם משוכנעים כי שניים אלו באו להתמסר בשבי. בכך גזרו את דין עצמם:

י"ד, יג וַיִּפְּלוּ לַפְּנֵי יוֹנָתָן וַנְּשֹׂא כָלֵיו מִמוֹתֵת אַחֲרָיו.

השמועה על פריצה ישראלית למחנה הפלשתי העצום והבוטח בעצמו, מערערת את ביטחון הפלשתים באחת:

י"ד, טו וַתְּהִי חֲרָדָה בְּמַחֲנֶה בְּשָׂדֶה... וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ וַתְּהִי לְחֲרָדֵת אֲלֵהֶם.

וכמו במלחמת גדעון, לא נותר עתה לשאול אלא להזעיק את בני עמו המתחבאים למרדף אחר הפלשתים הנסוגים. יכולתו של יהונתן ליזום יזמה כה נועזת מעין זאת ולגשת לביצועה, היא פרי תפיסתו כי:

י"ד, ו אולי יעשה ה' לנו, כי אין לה' מעצור להושיע בְּרַב או בְּמַעַט.

שלא כמו בפרקנו, אין נביא מדריך את יהונתן לפעול כפי שפעל, אלא לבו הוא שהורה לו דרך זו. כך מגיב נושא כליו על הצעתו:

י"ד, ז עֲשֵׂה כֹל אֲשֶׁר בְּלַבְבְּךָ, נְטָה לְךָ, הֲנִי עִמָּךְ כְּלַבְבְּךָ.

וביאר שם המלבי"ם:

כי הלב הוא החוזה האלוהי בעניינים גדולים כאלה, ואיש הרוח יוכל לסמוך על חזיון לבו בזה.

ועוד הבדל בין מעשה יהונתן לבין פרקנו: במלחמה כנגד הפלשתים, הנגועים בביטחון עצמי מופרז היו חיילים פשוטים המופקדים על שמירת נקודה צבאית רגישה. אולם בפרקנו, בנוסף לחיילים הארמים, בן-הדד מלך ארם הוא הנגוע העיקרי בנגע זה, והוא הדבר שקובע את כישלונו. למרות זאת, קיים דמיון רב בין שני המקומות, בדרך הפעולה שהביאה לניצחון.

על-פי מצוות הנביא, נבחרים לצאת אל מחנה האויב מאתיים שלושים ושניים "נערי שרי המדינות". קשה לדעת בוודאות מי הם, והמפרשים אומרים זה בכה וזה בכה. אולם אפשר כי צודק ר"י אברבנאל שאין אלו המובחרים שבחיילים, ואפשר שהיותם "נערים" אכן בא ללמד על גילם הצעיר. קבוצה זו, שאינה נראית מסוכנת, לא מפאת גודלה ולא מפאת איכותה, נשלחת על ידי אחאב **בצהרים** (טז) - באמצע היום. בנסיבות אלה, מסתבר שאין יציאתם מעוררת חשש רציני בקרב הארמים הבוטחים בעצמם, והחיילים הארמים מדווחים למלכם דיווח סתמי:

יז אֲנָשִׁים יָצְאוּ מִשְׁמְרוֹן.

אין הם אומרים: "חיילים באים עלינו למלחמה משומרון", אלא "אנשים יצאו משמרון". מהי אפוא מטרת יציאתם, לדעת המדווחים? אולי להתמסר בשבי, אולי לקבל את תנאי הכניעה. הדבר אינו ידוע עדיין.

פקודת בן-הדד ותרומתה לניצחון

מלך אחראי וזהיר, היה פוקד על חייליו לנהוג בחשדנות, ולהתכונן לאפשרות של הפתעה שתחייב אותם להילחם ביוצאים משומרון. אולם לא כזה הוא בן-הדד הבוטח בעצמתו ובריבוי חייליו, ואינו מעלה על דעתו אפשרות של כישלון צבאי. על כן הוא פוקד:

יח וַיֹּאמֶר: אִם לְשָׁלוֹם יָצְאוּ, תִּפְשׂוּם חַיִּים וְאִם לְמִלְחָמָה יָצְאוּ, חַיִּים תִּפְשׂוּם.

משונה פקודה זו בעינינו, הן מפאת תוכנה והן מפאת סגנונה. מצד תוכנה: מדוע אם יצאו למלחמה יש לתופשם חיים ולא להורגם? ואם כדי לחקור אותם, די בשבוי אחד או באחדים, ומה טעם בתפישתם של מאות? מצד הסגנון: הרי בשני המשפטים שבפי בן-הדד ניתנת פקודה אחת, לתופשם חיים, מדוע אפוא הוא כופל את דבריו? נראה כיצד פירש רד"ק את פקודתו:

מה שכתוב "תפשוש חיים" "חיים תפשוש" [כלומר: היפוך סדר המלים] אחד הוא, אלא ששינה מפני הכפל. רוצה לומר: בין יצאו למלחמה בין יצאו לשלום - תפשוש חיים. כי היה בדעתו כי יהיו מתגברים עליהם האנשים אשר היה הוא שולח אליהם, עד שאם ירצו לתופשם חיים, שיוכלו. כי לא יעלה בלב אנשי שומרון שיצאו להילחם עמם, כיוון שיגיעו אליהם מפחדם, לפיכך אמר "תפשוש חיים". ובגאווה ובגודל לבב אמר.

את עצם הכפילות בדברי בן-הדד לא ביאר רד"ק, ורק את שינוי סדר המלים שבתוך הכפילות ביאר בדרך המקובלת "כפל עניין במלים שונות". גם על שאלתנו ביחס לתוכן הפקודה לא ענה: אם היה בן-הדד פוקד רק "תפשוש חיים", ולא יותר, היה מקום לדבריו אלו של רד"ק שפקודתו מבוססת על ההנחה "כי לא יעלה בלב אנשי שומרון שיצאו להילחם עמם, כיוון שיגיעו אליהם מפחדם". אולם בן-הדד הוא זה שמעלה בדבריו את האפשרות כי "למלחמה יצאו". מדוע אפוא הוא מצווה גם ביחס לאפשרות זו "חיים תפשוש"?

המלבניים, אשר שיטתו הפרשנית היא לבאר כל ייתור וכל כפל לשון במקרא שלא יהא "כפל עניין במלים שונות", שואל כאן:
למה כפל דבריו? ולמה בזה אמר "תפשוש חיים", ובה אמר "חיים תפשוש"?

והוא מתרץ את שתי שאלותיו כך:

אם לשלום יצאו תפשוש חיים - הקדים מלת "תפשוש" שהוא עיקר החידוש: שאף שיצאו לשלום, יתפשו אותם;
ואם למלחמה יצאו חיים תפשוש - הקדים מלת "חיים" שהוא עיקר החידוש: הגם שיצאו למלחמה לא ימיתום רק יתפשוש חיים;
וקלל בלשון: שדבר שהוא עיקר החידוש יקדים במאמרו.

מלבד מה שהתעלם המלבניים מן הקושי ההגיוני בפקודתו השנייה של בן-הדד, נדמה שלא כאן הוא המקום הראוי ליישום שיטתו הפרשנית של המלבניים, מן הטעם שיוסבר להלן.

בשעה שהגיע הדיווח על יציאת אנשים משומרון אל בן-הדד, ובשעה שהלה פקד את פקודתו הנידונה כאן, עדיין היו הוא והמלכים שעמו מצויים במשתה שערכו בסוכות. משתה זה נערך עוד משעות הבוקר, בשעה שהתנהל עדיין משא ומתן עם אחאב (בפסוק יב), אלא שבינתיים הוא נותן את אותותיו בבן-הדד: אם בתחילתו נאמר רק:

יב והוא שִׁתָּה, הוא וְהַמְלָכִים בְּסֻכּוֹת

הרי עתה בשעת הצהריים, כבר נאמר:

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

טז וכן הִדַּד שֶׁתָּה שְׁפֹר בְּסִכּוֹת, הוּא וְהַמְּלָכִים שְׁלֹשִׁים וְשָׁנַיִם מְלֶכֶד עֶזְרָא אֲתוֹ.

נראה שבן-הדד לא שנה את המשנה במסכת אבות (ג', יד):
שינה של שחרית, ויין של צהרים... מוציאין את האדם מן העולם.

ואף מקרא מפורש בספר החכמה, לא קרא:
משלי, ל"א, ד אֶל לְמַלְכִים שְׁתוּ יַיִן וְלְרוֹזְנִים אוּ [קרי: אֵי] שְׁכָר.

ואם כל אדם אינו ראוי שישתה יין בצהריים, ומלך אינו ראוי שישתה יין בכל עת, קל וחומר בן בנו של קל וחומר, למלך המצוי בשעת הצהריים, ועוד נתון בעיצומה של מערכה צבאית נגד אויביו, בשעה שעליו לשקול מצבים משתנים ולהגיב עליהם בפקודותיו. שכרותו זו של בן-הדד, שהכתוב מדגיש אותה (בפסוק טז) כמבוא לדבריו שבהמשך, היא שהולידה את 'משפט המופת' שלו, שאנו כה מתלבטים בביאורו:
יח אם לְשִׁלּוֹם יִצְאוּ, תִּפְשׁוּם חַיִּים - וְאִם לְמִלְחָמָה יִצְאוּ - חַיִּים תִּפְשׁוּם

נראה כי לפנינו תיאור הומוריסטי של מלך שיכור, וכך יש להתייחס לשיקול הדעת שהוליד פקודה מגוחכת זו. מהו הדבר המעורר בנו גיחוך? היחס שבין שני חלקי הפקודה, מכין את השומע לכך שיש ניגוד גמור ביניהם, כניגוד שבין מלחמה לשלום: "אם לשלום יצאו - נהגו בדרך אחת. ולעומת זאת (הוי"ו של "ואם" מתפרשת כוי"ו הניגוד) אם למלחמה יצאו - נהגו בדרך הפוכה". והנה, בניגוד לציפיית השומע ולמבנה התחבירי הזה, מתברר שחלק התוצאה בשני המשפטים המנוגדים הללו, זהה ("תפשו חיים"), ורק סדר המלים שבהם מתחלף. מובן עתה, שאין מקום לנסות להסביר את דברי בן-הדד הללו ולדייק בהם, כפי שעושים בדברי אדם פיכח וכפי שעשו רד"ק ומלבי"ם בפירושיהם שהובאו לעיל.

מהו הדבר שהוליד משפט משונה זה? הלא כבר אמרנו: שכרותו של בן-הדד, ומי ידע לבאר הגיונו של שיכור? אולם בכל זאת ננסה לבאר את התהליך שעבר על בן-הדד בשכרותו. המבנה התחבירי שהצבענו עליו לעיל, רומז אולי לכוונתו המקורית של בן-הדד, ותר ממה שמלמדות המלים עצמן. לו היה פיכח אולי כך היה אומר:

"אם לשלום יצאו - תפשו חיים
ואם למלחמה יצאו - מתים תפשו!"

אולם מה שיצא מפיו בסיפא בפועל, התהפך. אולי הייתה זו סתם 'תאונה' מילולית אופיינית למי שנתון בשכרות, ואינו מודע לסתירה ההגיונית שבין תוכן דבריו לעיצובם התחבירי. אולם יותר מסתבר, שכשבא לסיים את פקודתו ולומר "הרגום" (או "מתים תפשו"), נכנסה מחשבה בלבו וכי ראויים הללו שחיילי ילחמו בהם? לא כן, אלא גם כי יצאו למלחמה, אפקוד על חיילי לצוד אותם חיים. "ובגאווה ובגודל לבב אמר" מה שאמר

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

(כדברי רד"ק לעיל), אלא שמחמת היותו שיכור גברה גאוותו על השיקול הרציונלי- התועלתית שהיה עליון לשקול. וכך מתאר המדרש את השיכור ואת הלך רוחו:
שְׁתָּה כְּהוֹגֵן – הָרִי הוּא גִיבּוֹר כָּאֲרִי, וְאֹמֵר אֵין כְּמוֹתוֹ בְּעוֹלָם

(תנחומא נח, יג)¹⁵

וכאן מקום לשאול: וכי אין מי שיעמיד את המלך השיכור על מקומו ויבקר את דבריו חסרי האחריות? והרי בן-הדד ישב ב'מועצת מלחמה' שכללה את שלושים ושניים המלכים העוזרים אותו? אלא ש'מועצת מלחמה' זו, כולה הייתה באותו המצב שבו היה נתון בן-הדד: בשתייה כדת מן הבוקר ועד הצהריים, וכפי שמבואר בפסוק טז "שְׁתָּה שְׁכוֹר בַּסְּכוּת הוּא וְהַמְּלָכִים שְׁלֹשִׁים וְשָׁנַיִם מֶלֶךְ עִזָּר אֹתוֹ"¹⁶. הייתה זו אפוא מועצת שיכורים. אולם יש להוסיף: אותם "גאוה וגודל לבב" המתורגמים לביטחון עצמי מופרז, אינם רק נחלת המלך השיכור. הרי כבר ראינו (בדיונונו על פסוק יז "אֲנָשִׁים יֵצְאוּ מִשְׁמֶרֶתוֹ" - לעיל), שהחיילים הארמיים, אף הם לא יראו מפני הפתעה.

כך קרה, שכאשר פגשו "נערי שרי המדינות" את החיילים הארמיים הבאים לקראתם ללא מורא, הם פגשו חיילים שנשקם נצור בפקודת מלכם השיכור, חיילים המנועים מלהשיב מלחמה, מחמת שחזקה עליהם הפקודה האבסורדית "חיים תפשו" בכל הנסיבות, אף אם "למלחמה יצאו". בנקל "הִכּוּ אִישׁ אִישׁוֹ" הבא מולו (פסוק כ), ופרצו פרצה ממשית, ועוד יותר מכך פרצה מוראלית, בחייל הארמי הנבוך והמתוסכל, והתוצאה המתבקשת: "וַיִּנְסוּ אַרְסִי". כאן מצטרפים כמובן, אותם שבעת אלפים לוחמים ישראלים שהיו בהמתנה לרגע זה "החיל אשר אחריהם" (יט), "וירדפם ישראל", והמלך השיכור, האחראי למפלת צבאו, מתפכח באמת מיינו "וימלט... על סוס ופרשים" (כ). או-אז יוצא אחאב משומרון ומסיים את המלאכה: "וַיֵּךְ אֶת הַסּוּס וְאֶת הַרְכָּב, וְהִכָּה בְּאַרְסִי מִכָּה גְדוֹלָה" (כא).

להגשמת דבר ה' בפי נביאו, מצטרפים שני גורמים: הגורם האחד הוא שאנונותם של הארמיים הבוטחים בעצמם, וגאוותו המופרזת של מלכם בן-הדד. הגורם האחר הוא פעילותו של אחאב, המאמין בדבר ה' שמבטיחו ניצחון מעטים על רבים. מתוך אמונה זו בדבר ה', הוא מתכנן (בהכוונת הנביא) פעולה צבאית נועזת באופן בלתי רגיל: כוח צבאי קטן יוצא בצהרי היום אל הארמיים ומפתיע אותם בהילחמו בהם. אחאב מודע לשאנונותם של הארמיים ולביטחון העצמי הרב של מלכם, והוא בונה את תכניתו הצבאית במידה רבה על ידיעתו זאת. מובן שאין ידיעתו זאת מקטינה במאומה את האמונה ואת אומץ הלב המשוקעים בתכניתו הצבאית ובביצועה. אולם דבר אחד לא יכול היה אחאב לדעתו מראש

¹⁵ והנה, יחיד הוא ר"י אברבנל מבין פרשנינו המעלה אפשרות פירוש כזה:

"...ואולי שלהיותו שותה שיכור בסוכות, כלל דבריו ואמר "חיים תפשו" - תפשו חיים."

אולם בזאת הוא בא לענות רק על השאלה, מדוע כפל בן-הדד את דבריו ולא כללם במשפט אחד, וגם מפירושו זה הוא נסוג מיד וממשיך: "ויותר נכון לפרש..." בפירוש המנסה להעניק משמעות הגיונית מדוקדקת לדברי בן-הדד.

¹⁶ במה עזרו לו הללו? נראה שכוונת הכתוב כאן, לרמוז כי הללו עזרו לו בשתייה כדת.

ולהתחשב בו בתכנית הפעולה שלו, דבר שהתברר כאן כגורם מרכזי בהצלחת תכניתו. דבר זה הוא שכרותו של בן-הדד ותולדתה - הפקודה האבסורדית שכבלה את ידי חייליו. במרכיב זה בניצחונם של ישראל, מתבטאת התערבותו הנסתרת של מסובב הסיבות:

משלי, כ"א, א פִּלְגֵי מַיִם לָב מֶלֶךְ בְּיַד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יִחְפֹּץ יִטְנֶנּוּ.

מלבד במגילת אסתר, נראה שאין עוד דוגמה במקרא לכך שהנהגתו הנסתרת של ה' מתגלה בהתנהגותו של מלך נכרי השותה לשכרה.¹⁷

"לאמונה גברו בארץ"

נסיים את עיוננו בכך שנשוב אל השאלה שעמדה לפנינו בשני העיונים שלפנינו: במה זכה אחאב לניצחון הגדול הכפול על הארמים? על-פי מה שנתברר מתחילת העיון, יש לראות את הנבואה לאחאב בעת המצור על שומרון לא רק כמבטיחה ניצחון, אלא גם כמתנה ניצחון זה בעמידתו של אחאב במבחן אמונה קשה: האם יישמע להוראות הנביא, ויזום פעולה כה נועזת ומסוכנת מתוך אמונה בדבר ה' שאין לפניו מעצור להושיע מעטים מול רבים, או שמא ידחה את הוראותיו ויסתגר בין חומות שומרון, כפי שנהגו בדרך כלל מלכים במצבים דומים? רק היענותו לדרישות הפעולה שהוצבו לו על-ידי הנבואה זיכו את אחאב בניצחון. לא כמתנת חינם ומתוך אפס מאמץ הושג הניצחון, בחינת "ה' יִלְחֶם לָכֶם ואתם תחַרְשׁוּן", אלא כתוצאה של התגברות רבה, התגברות של אמונה, "לאמונה גברו בארץ", והתגברות של תעוזה צבאית. ניצחונו של אחאב, כפי שראינו, נושק בנקודות אחדות בניצחונם הרחוק של גדעון ואנשיו את המדיינים, ויהונתן ונושא כליו את הפלשתים. במערכה השנייה, שוב לא היה צורך להדריך את אחאב ולהעמידו במבחן, והוא זכאי היה לניצחון אף בלא זאת.¹⁸

¹⁷ אחרי כתיב כל זאת, מצאתי כי נ"ה טור-סיני (בספרו **פשוטו של מקרא**, כרך ב, עמ' 239) מציע לתקן את גרסת הפסוק שאנו דנים בו, וכך הוא כותב: "העניין דורש לדעתי משפט כגון: 'אם לשלום יצאו - תפשו חיים, ואם למלחמה יצאו - תפשו והמיתו'". הצעתו דומה למה שכתבנו למעלה בשחזור **כוונתו המקורית** של בן-הדד. אלא שהוא מביא זאת, כדרכו באותו הספר, כהצעה לתיקון גרסה, היינו שכך אמר בן-הדד למעשה, ובכך הוא מאבד את כל משמעות הסיפור. זו דוגמה אחת מני רבות לכך שהחופש שנוטל לעצמו המבקר בהצעת תיקוני גרסה ללא כל אסמכתא, במקום לעמול על הבנת הגרסה הקיימת, מסתיר מפניו דרך להבנת 'פשוטו של מקרא'. במקרה זה ההפסד מתייחס לא רק להבנת הפסוק הבודד הנידון כאן, אלא זוהי החמצה של הסיטואציה הקומית כולה, ובסופו של דבר של כוונת סיפור הניצחון. (דוגמה נוספת להחמצה מעין זו הבאתי במגדים ט, עמ' 47, עיין שם.)

¹⁸ בשלושת העיונים האחרונים מצאנו אפוא שלוש זכויות שהיו בהם באחאב ובבני דורו באותה השעה, והם שזיכוהו בניצחון על בן-הדד: השינוי לטובה שחל בעם ישראל ובאחאב בתקופה זו (כפי המתואר בסוף פרק י"ח וכפי המסתבר מפרקנו בהשוואה לפרקים קודמים) - עיון א; סירובו הגאה של אחאב לתביעותיו המשפילות של בן-הדד, ומשמעות סירובו בהיותו עמידה על כבודם של ישראל (עיון ב); עמידתו של אחאב במבחן אמונה שבו העמידו הנביא המבשר על הניצחון, כשער לניצחון (עיון ג).

שאלות לעיון ולהעמקה

1. בתחילת עיונו הבאנו שני פירושים לשבועתו של בן-הדד (פסוק י'): האם הוא מתחייב להטיל מצור יעיל על שומרון (כדעת יוסף בן-מתתיהו) או להחרבת העיר (כדעת בעל "דעת-מקרא"). השיקול להעדפתו שם את האחרון, אף שאינו חד-משמעי, נובע מתגובת אחאב לשבועתו זו של בן-הדד בפסוק יא. מהו השיקול הזה ומדוע אינו חד-משמעי?
2. בסוף עיונו הצבענו על כך שגם במגילת אסתר, כמו בפרקנו, מהווה שכרותו של מלך נכרי אמצעי ביד ההשגחה העליונה לסבב את האירועים. היכן רואים זאת במגילה?

ד. מאויב לאוהב

תמה המערכה השנייה. הניצחון הישראלי מוחלט:

כט ויִכְבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲרָם מֵאֵלֶיךָ כְּגַלִּי בְּיוֹם אֶחָד.
ל וַיִּגְּסוּ הַנּוֹתְרִים אֶפְקָה אֶל הָעִיר, וַתִּפֹּל הַחוֹמָה עַל עֶשְׂרִים וְשִׁבְעָה אֶלֶף אִישׁ הַנּוֹתְרִים.

אף בן-הדד מלך ארם התוקפן, אשר יזם את שתי המערכות הללו, לא הצליח הפעם להימלט "על סוס ופרשים" כמו במערכה הראשונה (פסוק כ). הפעם הוא נתון בידי אחאב אויבו לעשות בו כרצונו. כשהוא מסתתר בעיר החרבה אפק "חדר בחדר" (ל), יועצים לו עבדיו להסגיר עצמו יחד עם אל אחאב:

לא הֲנֵה נָא שְׂמִעֵנוּ כִּי מַלְכֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל כִּי מַלְכֵי חֶסֶד הֵם... אוֹלֵי חֵזָה אֶת נַפְשְׁךָ.
לב וַיַּחְגְּרוּ שָׂקִים בְּמַתְנֵיהֶם וַחֲבָלִים בְּרַאשֵׁיהֶם, וַיָּבֵאוּ אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ עֲבֹדְךָ בֶן הַדָּד אָמַר תַּחֲיֵי נָא נַפְשִׁי.

את המשמעות הנרמזת בלבושם המיוחד הזה ("חבלים בראש" לא מצאנו עוד במקרא) מבאר ר"י אברבנאל:

והינה היו השקים במתניהם כדרך שבויי מלחמה, והחבלים בראשיהם - מוכנים להיתלות בהם, וכאילו אמרו בזה: אדוננו המלך הננו שבויי חרבך, וראויים אנחנו שתצווה לתלות את ראשנו בחבלים הללו, אם לא מפני היותך מלך חסד.

כיצד יגיב עתה אחאב, מלך ישראל המנצח? הן בן-הדד זה המבקש עתה רחמים על נפשו, מלך תוקפן הוא: פעמיים שש אֵלֵי קרב כנגד ישראל. אך לפני שנה ניסה להשפיל את כבודו של אחאב ואת כבודם של ישראל בתביעתו לאפשר לעבדיו לחפש את בית אחאב ואת בתי עבדיו, וליטול עמם את כל מחמד עינו של אחאב: כספו וזהבו נשיו ובניו. ואחאב קבע אז בדברו אל זקני הארץ:

ז דַּעוּ נָא וְרָאוּ כִּי רָעָה זֶה מִבְּקֶשׁ.

זהו בן-הדד, שבגאוותו איים כי יחריב את שומרון, ונשבע: "אם ישפך עפר ש'מרון לשעלים לכל העם אשר ברגלי" (ז). כיצד אפוא ינהג בו אחאב? האם ישתמש בחבלים הללו

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בראשי הארמים הנכנעים, ויתלה אותם בהם? או שמא ישית עונש אחר על בן-הדד ושריו:
אולי יכלאם בבית סוהר?
במקום כל זאת, אנו קוראים להפתעתנו:
לב-לג וַיֵּאמֶר הַעֹדֵדְנוּ חֵי אַחֵי הוּא!... בֹּאוּ קָחְהוּ! וַיֵּצֵא אֱלִיּוֹ בֶן הַדָּד, וַיַּעֲלֵהוּ עַל
הַמִּרְכָּבָה.

מהו פשר המהפך הזה ביחסו של אחאב לבן-הדד? מה הם מניעיו?
מתוך המשך הסיפור, היה נראה לומר שטעמים פוליטיים הם שהנחו את אחאב. בן-
הדד, הנפעם מכך שזכה בחייו במתנה, מתחייב לפני אחאב:
לד הָעָרִים אֲשֶׁר לָקַח אָבִי מֵאֵת אֲבִיךָ, אֲשִׁיב
וְחֻצוֹת תְּשִׁים לְךָ בְּדַמְשֶׁק כְּאֲשֶׁר שָׁם אָבִי בְּשִׁמְרוֹן.

אמנם ייתכן שאחאב היה יכול ליטול לעצמו הישגים אלו בכוח, גם אילו היה הורג את
בן-הדד. אולם אז היה קם מלך חדש בארם, ושאיפת הנקם של הארמים הייתה גוררת
מלחמה נוספת. בנדיבות לב זו של אחאב כלפי אויבו המנוצח הוא זוכה בכך שאויבו
מתמול מעניק מרצונו את ההישגים הללו, אך יישאר אסיר תודה למלך ישראל שחנן אותו.
כך ייפרץ מעגל האיבה, ושלוש ישרור בין ישראל וארם. ואכן, בתגובה להתחייבותו זו של
בן-הדד, מבטיח אחאב:
וְאֲנִי, בְּבְרִית אֲשַׁלְּחֶךָ.

התחלפות המדברים בפסוק זה, אינה מצוינת בכתוב, ואלמלי בדקנו את תוכן
הדברים, היינו מייחסים את כל האמור בפסוק לדובר אחד. אפשר שטעמו של 'חספוס'
זה הוא להמחיש את מהירות תגובתו של אחאב לדברי בן-הדד. הוא 'מתפרץ' ממש
לדבריו, כאילו ציפה להזדמנות זו, שבה יוכל להציע כריתת ברית. ומיד באותו פסוק עצמו,
בא תיאור קיום ההבטחה:
וַיִּכְרֹת לוֹ בְּרִית וַיִּשְׁלַחְהוּ.

ובכן, על-פי הדרך המוצעת כאן, סוף מעשהו של אחאב - כריתת הברית בין ישראל
לארם - היא שהייתה במחשבתו תחילה, והיא שהביאתו לחון את אויבו המנוצח¹⁹.

¹⁹ היסטוריונים מצביעים על מניעים יותר ספציפיים, שבגללם היתה נחוצה ברית זו שבין ישראל וארם. כך
כותב פרופ' בנימין מזר במאמרו 'מלחמות ישראל עם ארם' (היסטוריה צבאית של ארץ-ישראל בימי
המקרא, תשל"ח, עמ' 212; ההוספות בסוגריים הן שלי - א"ס).
"נראים הדברים כי לברית זו בין שתי הממלכות המתחרות היה גורם חיצוני רב משקל - הסכנה של
פלישת האשורים לסוריה. מהמקורות האשוריים למדים אנו, שבשנת 853 לפה"ס [=שנה אחר המערכה
באפק] יצא שלמנאסר הג' בראש צבא גדול לעבר הנהר פרת מערבה, הכניע את כל מלכויות הארמים
והחתים בגלילות הפרת ובסוריה הצפונית והגיע עד קרקר שבארץ חמת. שם התייצבו נגדו מלכי סוריה
וא"י, ובראשם הודעור מלך דמשק, הוא בן הדד הב' [שעליו מדובר בפרקנו]. בין בעלי הברית היה גם
אחאב מלך ישראל... על אף דברי ההלל והשבח לשלמנאסר המנצח שבתיאור האשורי של המערכה,
מסתבר בוודאות שהמערכה נסתיימה בלא תוצאות, ושלמנאסר נאלץ לשוב אשורה ריקם. הסכנה

אף שאין להכחיש את החשבון הפוליטי הזה של אחאב, המתגלה בסוף מעשה החנינה, קשה לייחס מניע זה לאחאב מתחילתו. שהרי תגובתו של אחאב בעת שעבדי בן-הדד באים אליו ואומרים "עבדך בן-הדד אמר, תחי נא נפשי" (לב), היא תגובה רגשית וספונטנית של שמחה, ואינה נראית לנו תגובה מפוכחת וזהירה של פוליטיקאי מרחיק ראות, המכלכל צעדיו בקור רוח.

לב וי'אמר: העוֹדְנוּ חַי? אָחִי הוּא!

אף עבדי בן-הדד חשים שלפניהם התפרצות של רגש אחווה ורצון טוב (והדבר אינו מובן להם), ועל כן הם ממהרים לנצל 'שעת רצון' זו לטובת אדונם, בטרם תחלוף: **לג והָאֲנָשִׁים יִנְחָשׁוּ, וַיִּמְהָרוּ וַיַּחֲלְטוּ הַמַּמְנֵנִי, וַיֹּאמְרוּ: אָחִיךָ בֶן הַדָּד.**

את 'ניחושם' מבאר רש"י:

אמרו: כיוון שנפלו דברי שלום בפיו, אפילו שלא במתכוון, סימן טוב הוא זה.

האשורית חלפה לשעה, וממילא הקיץ הקץ על ברית מלכי סוריה וארץ ישראל בראשותו של בן-הדד, שהצליחה לעצור את צבא הכיבוש האדיר של מלך אשור."

השערה זו שכתב מזר בלשון "נראים הדברים", כותבה פרופ' אברהם גרוסמן בוודאות, במאמרו 'ברית צבאית עם עמי נכר בספר מלכים' (מים מדליו - שנתון המכללה הדתית למורים ע"ש רא"מ ליפשיץ, ירושלים, תש"ן, עמ' 145):

"מכל בחינה שהיא, מעשה השחרור [של בן-הדד] נראה תמוה... יש רמז קצר בלבד בכתוב למניע של אחאב למעשה השחרור: "ואני בברית אשלחך, ויכרת לו ברית וישלחהו" (כ', לד). מהי אותה ברית ומהי חשיבותה הגדולה, עד כדי כך שהיא גרמה לאחאב לשחרר אויב כה מסוכן? הפתרון לכך טמון במקור חיצוני. בתעודה אשורית מספר המלך שלמנאסר השלישי על מלחמה גדולה שהוא ניהל נגד קואליציה של מספר עמים במזרח התיכון ("שנים עשר מלכים") אשר יצאו למלחמה נגדו. בראשם עמדו אחאב הישראלי ובן-הדד מלך ארם... המקור מתאר את הקרב בעיר קרקר הסמוכה לנהר פרת בשנת 853 לפה"ס... היה זה למעשה קרב שנסתיים במעין תיקו. שחרורו של בן-הדד והברית הנוכרת במקרא מובנים עתה ביתר בהירות. אחאב חשש כי אם הוא יהרוג את בן-הדד וישתלט על ארם, ייאלץ הוא לבדו לעמוד מול האויב האשורי הגדול. הוא הניח, כי סיכוייו לעמוד מול מעצמה חזקה זו הם קטנים. מכאן, שניצחון מלא על בן-הדד וכיבוש ארם יהיו בבחינת "ניצחון פירוס", ניצחון לשעה, שתוצאותיו הוות אסון. מקור זה מאיר את מעשהו של אחאב באור שונה לחלוטין. הוא נהג לכאורה כמדינאי נבון, מרחיק ראות הדואג לטובת עמו ולטובת ארצו. במחקרים היסטוריים שונים אכן מתואר מעשה השחרור של אחאב והברית שלו עם בן-הדד כפעולה של מדינאות מזהירה".

אולם ספק הוא עד כמה אנו רשאים לפרש את המקרא במקרה כגון זה שלא מתוך עצמו, אלא על סמך ידיעות חיצוניות מעין אלו, שהמקרא עצמו אף אינו רומז להן. כמו כן דברי ההיסטוריונים כאן אינם יוצאים מכלל השערה, והם מחייבים להניח כמה הנחות מסופקות. הנחה כזו היא שבשעת המערכה באפק, כבר הייתה המערכה נגד אשור צפויה, עד כדי כך שהכתיבה לאחאב את מהלכיו. אולם אם כך הוא, תמוהה התנהגותו של בן-הדד, שסכנת אשור קרובה יותר לגבולו, והוא הולך להקיז את דם חייליו במלחמה מיותרת נגד בן ברית פוטנציאלי. מן הטעמים הללו, אף מי שירצה לפרש כי מניעו של אחאב מתחילה פוליטיים היו (פירוש שנסה להלן לדחות), די לנו במה שצָאָמַר בפירוש במקרא, שאחאב כרת ברית עם בן-הדד, ואל ינסה לתפוס מרובה מעבר לכך.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

את המלים "ויחלטו הממנו" מתרגם יונתן: "וחטפוהא מניה", וביאר זאת רד"ק:
ויונתן תרגם כאילו, ה' "הממנו" קשורה עם ויחלטו, כאילו אמר: "ויחלטו ממנו".

השרש "ח-ל-ט" אמנם יחידאי במקרא, אולם בארמית ובלשון חכמים אנו מכירים אותו במשמעות של 'קבע', 'הסכמה גמורה'. ובכן: ברצותם לחזק ולקבוע 'בהחלט' את התפרצותו של אחאב, המוזרה בעיניהם, הם חוזרים על דברי אחאב, המנוגדים לדבריהם. הם אמרו: "עבדך בן-הדד", ואחאב אמר "אחי הוא". עתה הם חוזרים על דבריו: "אחיך בן-הדד", ושוב אינם חוזרים על בקשתם בשם מלכם "תחי נא נפשי", שהרי אם 'אחי' הוא לאחאב, ועובדת היותו חי עדיין כה משמחת את אחאב, מה יש עוד לבקש? אלא שעבדי בן-הדד לא היו צריכים לכל זאת. התרגשותו ושמחתו הבלתי מובנות של אחאב, ממשיכות לסחוף אותו בדיבוריו ובמעשיו:
וַיֹּאמֶר: בְּאוֹ קַחְהוּ!

ופירש בעל 'דעת מקרא': "והיא לקיחה בדברים". אם כן כוונת אחאב: "פייסו אותו, רצו אותו שלא יירא להתגלות".
וַיֵּצֵא אֵלָיו בֶּן־הַדָּד, וַיַּעֲלֵהוּ עַל הַמֶּרְכָבָה.

הנה מעלה אחאב עצמו את בן-הדד על מרכבתו - מרכבת המלך, בפומבי ובכבוד גדול. דברי יוסף בן-מתתיהו (קדמוניות היהודים, ספר שמיני, מהדורת שליט, עמ' 387) כי "אחאב הושיט לו את ימינו והרימו אל מרכבתו וחיבקו ונשקו" - אף שאינם כתובים במפורש במקרא, הם בהחלט מתאימים לרוח המתואר בו. נחזור ונאמר: האם התנהגותו זו של אחאב, מעידה על שיקול פוליטי תועלתי קר המנחה אותו במעשיו? קשה לקבל זאת. עלינו לומר אפוא, כי הברית שכרת אחאב לבסוף, הינה תוצאה של מעשיו שעד כאן, ואינה סיבה להם. אם כך, חזרה שאלתנו: מהו המניע של אחאב ביחסו החם כל כך אל אויבו המר?

אם סוף התיאור (כריתת הברית בפסוק לד) אינו נותן בידנו מענה ברור, שמא מצוי המענה בתחילתו, בדברי עבדי בן-הדד:
לֹא הִנֵּה נָא שְׁמַעְנוּ בְּכִי מִלְכֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּכִי חֶסֶד הָאֵל.

ובכן, שמא התנהגותו הרגשית-הספונטנית של אחאב אינה אלא גילוי של חסד מתפרץ?²⁰ דבר זה נראה מופרך מעיקרו: הרי במלחמה זו נשפכו נהרי נחלי דם:
כֹּס וַיִּכּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת אֲרָם מֵאֵה אֶלְף רִגְלֵי בְּיוֹם אֶחָד.

אף לאחר 'מכה' זו, שכבר הכריעה את המערכה, נאמר:

²⁰ בין לאפשרות הראשונה שהעלינו להסבר מניעיו של אחאב (שיקול פוליטי) ובין לאפשרות השנייה הזו, קשה להבין את הביקורת הקשה שעתיד הנביא להטיח באחאב בהמשך פרקנו, שהרי מניעים אלו חיוביים ביסודם. אלא שלא אלו מניעיו של אחאב. על הביקורת הנבואית נדון בעיון הבא.

ל וינסו הנותרים אפקה אל העיר, ותפל החומה על עשרים ושבעה אלקף איש הנותרים.

ופירש בעל ידעת מקרא':

מסתבר שישראל צרו על העיר ועלה בידיהם לפרוץ העירה ולהפיל את חומותיה "על עשרים ושבעה אלף איש הנותרים".

ובכן, אחאב וחייליו מכים את הארמים ללא רחם, מכה אחר מכה. מה מקום יש אפוא לפרץ הרחמים הזה של אחאב כלפי שורש כל הרע, כלפי מלך ארם שהביא לידי מרחץ הדמים הזה של עמו?

סיפור החנינה לבן-הדד מזכיר, כמובן, סיפור דומה בספר שמואל: חנינת אגג מלך עמלק על-ידי שאול:

וַיֵּץ שְׂאוּל אֶת עֲמֶלֶק... וַיִּתְּפֵשׂ אֶת אֲגַג מֶלֶךְ עֲמֶלֶק חַי, וְאֶת כָּל הָעַם הַחֲרִים לְפִי חֶרֶב. וַיַּחְמַל שְׂאוּל וְהָעָם עַל אֲגַג וְעַל מֵיטֵב הַצֹּאן וְהַבְּקָר וְהַמִּשְׁנֵיִם וְעַל הַכְּרִים וְעַל כָּל הַטּוֹב וְלֹא אָבוּ הַחֲרִימָם, וְכָל הַמְּלָאכָה נִמְבָּזָה וְנִמְסָ אֹתָהּ הַחֲרִימוּ.

אף שם יש לשאול: מה היו מניעיו של שאול? שיקול פוליטי - אינו בא שם בחשבון. הרי אגג נותר מלך ללא עם. ובכלל לא יעלה על הדעת ששאול מתכנן ברית עם עמלק שעליו נצטווה במלחמת חרם. אולם הטעם האחר שהעלינו ביחס לאחאב, חמלה ורחמים, אולי אפשרי, שהרי נאמר שם:

וַיַּחְמַל שְׂאוּל וְהָעָם עַל אֲגַג וְעַל מֵיטֵב הַצֹּאן וְהַבְּקָר. ט"ו, ט

אלא שגם שם אין לומר זאת: הרי הכתוב מעיד ששאול היכה את כל עמלק והחרים את כל העם לפי חרב. "כל העם" - פירושו כפי שנצטווה על-ידי שמואל בפסוק ג: "מאיש עד אשה מעלל ועד יונק". האם דווקא על מלך עמלק התעוררו רחמיו של שאול? מדוע לא על זקנים וחלשים, על נשים וטף? והאם ראוי מלך זה לרחמים? והרי שמואל מעיד עליו (פסוק לג) כי חרבו של זה "שפלה נשים".

אף הנאמר בפסוק ט "ויחמל שאול והעם" - אינו יכול להתפרש כעדות לרחמים, שהרי לאחר שנאמר כי העם חמל על מיטב הצאן והבקר, מסיים הפסוק "וכל המלאכה נמבזה ונמס, אותה החרימו". הרי כך מתואר ביחזקאל מי שמרחם באמת על צאנו: יחזקאל, ל"ד, טז אֶת הַאֲבָדֹת אֲבָקֶשׁ, וְאֶת הַנְּדַחֹת אֲשִׁיב, וְלִנְשָׁבֶרֶת אֲחַבֵּשׁ, וְאֶת הַחוֹלָה אֲחַזֵּק וְאֶת הַשְּׂמֵנָה וְאֶת הַחֹזֶקֶה אֲשַׁמִּיד, אֲרַעְנָה בְּמִשְׁפָּט.

והם נהגו ממש להפך. לפיכך יש לבאר שם את הפועל "ויחמל" כדברי המלבי"ם: 'הרחמים', לא יהיו רק מאדם לאדם, בעבור שקצרה נפשו לראות באובדן איזה אדם או בצרתו. וה'חמלה' וה'חוסה' - תמצא על כל דבר. והחמלה - תהיה כששופט בשכלו שאין ראוי להשחית הדבר ההוא, וקיומו טוב יותר.

ובכן, שאלתנו ביחס לאחאב תקפה גם ביחס לשאול: מה טעם להתנהגותם של שני מלכי ישראל הללו שחמלו על שני מלכים נכריים שנפלו בידם, ולא הרגום? התשובה הנראית היא כי הזדהות מעמדית היא המניעה את המלכים הללו לחון את 'עמיתיהם'²¹. בקרב עמי הקדם אשר נשלטו על-ידי מלכים (וגם בתקופות רבות אחר-כך) נתפס מעמדו של המלך כשונה מהותית ממעמדו של אדם פשוט, וממילא נתקבלה הדעה כי החוקים החלים על האזרח אינם תופסים ביחס למלך. תפיסה מעמדית זו יצרה ברית בלתי כתובה בין מלכי האומות. אף בשעה ששיסו את עמיהם אלו באלו, ידעו המלכים במקרים רבים כי אפשר ואליהם לא תיגע הרעה. תפיסה זו ביחס למעמד המלך, פוסלת התורה באומרה:

דברים, י"ז, כ לְבַלְתִּי רוּם לְכַבּוֹ מֵאַחֵיו וּלְבַלְתִּי סוּר מִן הַמְצָנָה יְמִין וּשְׂמֹאל.

'אחוות מלכים' זו בולטת ביותר בדבריו של אחאב:

לב העוֹדְנוּ חַי? אָחִי הוּא!

מניין 'אחוה' זו בין השניים? הרי אינם בני אב אחד ולא בני אם אחת, ואף לא בני עם אחד? אף היחסים הקודמים ביניהם, אינם מצדיקים כינוי זה ביחס לבן-הדד. אולם כוונת אחאב כאן היא: "שינוי הרי בני מעמד אחד הננו, 'אחים' אנו בהיותנו שנינו מלכים"²². ודאי החמיאה לו לאחאב ההזדמנות לחון את בן-הדד, מלכה של ארם החזקה והגדולה מישראל, ולראות בו את 'אחיו' למעמד. 'אחוה' זו גברה על איבת העמים הנלחמים והעניקה למלך ארם יחס שונה לגמרי מזה שזכו לו אזרחיו המומתים. מכאן אפוא שמחתו של אחאב על "חי אחיו עמו", מכאן העלאתו למרכבה, ומכאן - הברית שכרת עמו.

ה. "יען שלחת את איש חרמי"²³

שילוחו של בן-הדד לארצו בברית, שינה באחת את היחס אשר לו זכה אחאב עד עתה בפרקנו מצד הנביא. בסיומה של המערכה הצבאית הראשונה הופיע הנביא לפני אחאב כדי לחזקו ולהכינו לניצחון גם במערכה הבאה:

כב לְךָ הַתְּחִזֵּק וְדַע וְיָרֵאָה אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה, כִּי תִשְׁיָבֵת הַשָּׁנָה מִלְּךָ אָרֶם עֲלֶיךָ.

²¹ ביאור זה לחטאם של שאול ואחאב לקוח מעיונה של נחמה ליבוביץ' להפטרט "זכור", ויקרא, סדרה ה, תשי"ט. ב'עיונים בפרשת נבותי' (לעיל, הערה 4), עמ' 71-72, עמדנו על כך בקיצור.

²² כך גם בדברי חירם לשלמה (מלכ"א, ט', יג). וראה ב'ידעת מקרא' לפרקנו, הערה 48, שכך היא פנייתו של מלך בבל לפרעה במכתבי תל אל-עמארנה.

²³ עיון זה, אף שהוא עוסק בסיומו של הפרק, נידון כבר כאן, משום שיש בו המשך לדברים שבעיון הקודם. בעיון הבא נשלים את הדיון בקטע שמפסוק לה ואילך.

לעומת זאת, בסיומה של המערכה השנייה מופיע הנביא לפני אחאב לבשר לו על עונשו במערכה הבאה:

מב וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי: כֹּה אָמַר ה' יַעֲן שְׁלַחְתָּ אֶת אִישׁ חַרְמֵי מִיַּד וְהִיתָה נַפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ.

מה פשר הביקורת הקשה הזו, המלווה בעונש כבד, המוטחת באחאב? על מה בעצם מאשימו הנביא?

בעיון הקודם עסקנו במניעיו של אחאב לחנינת בן-הדד. פסלנו שם ייחוסם של מניעים חיוביים למעשהו, מתוך השיקולים שהעלינו באותו עיון, אולם גם משום שביקורתו של הנביא לא תהא מובנת לנו אם אכן פעל אחאב בתום לב²⁴. בסוף העיון הקודם, אף ניסינו לחשוף את המניע השלילי למעשהו של אחאב. אולם דברי הביקורת שבפי הנביא כלל אינם מתייחסים למניעיו של אחאב, יהיו מה שיהיו, אלא לעצם המעשה שעשה: שילוחו של בן-הדד מידי. מובן שביודענו כי מעשה זה נעשה מתוך כוונה שאינה טהורה (כמוסבר שם) ייקל עלינו להבין את חומרת הביקורת והעונש, אולם תנאי לכך הוא שנבין את חומרת המעשה כשלעצמו, שכן אחאב נתבע על המעשה שעשה ולא על כוונת הלב²⁵.

חומרת שאלתנו הביאה את חז"ל לחפש ולגלות בדרך הדרש, ציווי מפורש על אחאב שלא לשחרר את בן-הדד. כך נדרש פסוק כח בפרקנו:

וַיִּגַשׁ אִישׁ הַאֱלֹהִים וַיֹּאמֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר: כֹּה אָמַר ה' יַעֲן אֲשֶׁר אָמְרוּ אַרְסָם... וְנִתְּתִי אֶת כָּל הַהֶמְוֶן הַגָּדוֹל הַזֶּה בְּיָדְךָ.

בתלמוד ירושלמי סנהדרין, פרק יא, הלכה ה:

²⁴ ראה לעיל, הערה 19. גרוסמן (לעיל, הערה 18) רואה את מעשה החנינה של אחאב כמכוון מעיקרו לכריתת ברית בין ישראל

²⁵ וארם לשם הדיפה משותפת של מלך אשור, הדיפה שאף צלחה בידם. הוא שואל שם (עמ' 145): "עובדה זו מעמידה במלוא חריפותה את השאלה, מה הטעם בביקורת הנוקבת המצויה במקרא בפי נביא ה' לשחררו של בן-הדד... מדוע קצף הקב"ה על אחאב קצף כה גדול?... הרי המניע למעשהו של אחאב הוא לכאורה פטריטי ביותר...".

כיוון שאין אנו מסכימים לייחוס מניעים נעלים למעשה החנינה של אחאב, אין להסכים גם להעמדת השאלה בסגנון זה. ובכל זאת יש לעמוד על טעם הביקורת הנבואית החריפה. נשמע את הפתרון המוצע בידי המחבר:

"הפתרון החד-משמעי הוא: לפנינו התנגדות עקרונית לכריתת ברית צבאית עם עמי נכר. זאת, גם במקום שמניעה כשלעצמם הם חיוביים ואף כאשר בעיני בשר ודם המעשה נראה כנכון וכמוצדק".

בהמשך המחבר קושר בין הביקורת הנבואית על אחאב, לזו שבפי נביאים אחרים כנגד אחז חזקיהו ועוד מלכים, על בריתות שברתו עם עמי נכר. אולם קשה לראות בדבריו פירוש נאות לביקורת על אחאב שבפרקנו: לא נאמר בדברי הנביא כאן, דבר וחצי דבר על הברית עם בן-הדד, אלא רק על כך שאחאב שילח אותו לחפשי: "יען שלחת את איש חרמי מיד". על מעשה זה, ורק עליו, נידון אחאב, ואין כאן כל רמז ל"התנגדות עקרונית" לכריתת ברית עם עמי נכר. כפי העולה מן המשל שבפי הנביא, נתפס מעשהו של אחאב כהתרשלות ומעילה בחובתו כלפי ה', שמסר בידו את בן-הדד.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ולמה "ויאמר ויאמר" שני פעמים? אלא באמירה הראשונה אמר לו: אם בא בן-הדד מלך ארם תחת ידך אל תחוס עליו ואל תחמול עליו.

ואף רש"י מפרש כך את פסוק כח בעקבות מדרש חז"ל, ובפירוש עונה בכך על שאלתנו:

ויאמר אל מלך ישראל ויאמר - אמר ר' יוחנן: כל מקום שנאמר "ויאמר ויאמר" - צריך לדרוש. אמירה ראשונה אמר לו: "ונתתי את כל ההמון (הגדול) הזה בידך" אמירה שנייה: אם ייפול בן-הדד בידך אל תחמול עליו. **לפיכך כשהמל עליו, אמר לו "יען שלחת את איש חרמי מיד" וגו'.**

נמצא לפי זה, כי מעשהו של אחאב היה בו משום עברה מפורשת על דברי הנביא שנאמרו לו לפני פרוץ המערכה השנייה. בכך דומה חומרת מעשה זה, לחומרת מעשהו של שאול במלחמת עמלק, שאף הוא עבר על דברי שמואל המפורשים. אולם קשה לראות תשובה זו כמכוונת לפשוטם של המקראות: ראשית, אם אכן עבר אחאב על ציווי מפורש של הנביא, מדוע יש צורך במשל בפי הנביא, כדי להבהיר לאחאב את חטאו? אמצעי כזה ננקט (כמו במשל כבשת הרש) רק כאשר החטא אינו ברור דיו לחוטא והוא עשוי להכחישו. אולם אם היה צו מפורש של נביא שאחאב הפר אותו, היה על הנביא לתבוע ברורות מאחאב, כשם שתבע שמואל משאול: "למה לא שמעת בקול ה'... יען מאסת את דבר ה'..." (שמו"א, ט"ו, יט; שם, כג)²⁶. שנית, מדוע הושמט צו זה מן הכתוב, תוך השארת רמז בלבד בכפילת המלה "ויאמר"? הרי בקיומו של צו זה תלויה הבנתנו את הביקורות ואת העונש שבסוף!

המפרשים על פי הפשט, אף מצאו טעמים אחרים לכפילת המלה "ויאמר". לדברי רד"ק:

אמר לו פעם אחר פעם, לחזק בלבו כי מה' התשועה. וכן "ויאמר המלך אחשוורוש ויאמר לאסתר המלכה" (אסתר, ז, ה); "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר" (בראשית, כ"ב, ז).

ולדברי המלבי"ם:

לפי הפשט, תחילה אמר אליו דבריו מענייני המלחמה ולא בשם ה'... ואח"כ אמר לו בשם ה'... (ש"ייתנהו שנית בידו).

על כן נראה שעלינו לחפש תשובה לשאלתנו, שתהא נובעת מפשוטם של המקראות.

נתבונן בתשומת לב בתוכחה שבפי הנביא לאחאב, אולי נוכל לדלות ממנה רמז לתשובה: "יען שלחת את איש חרמי מיד..." אומר הנביא לאחאב. מה פירוש הביטוי "איש חרמי"?

ראיה זו מן הצורך במשל לאחאב, נראית חרב פיפיות, שכן דווקא מן המשל יש להביא הוכחה הפוכה: הרי השומר נצטווה בפירוש: "שמר את האיש הזה. אם הפקד ופקד והיתה נפשך תחת נפשו" (לט). התשובה לכך היא, שאף שלא נאמרה הוראה מפורשת כזו לאחאב, בכל זאת היא **משתמעת** מפרקנו (ואותה אנו מחפשים בעיוננו). כוונת המשל אפוא לומר לאחאב שהצו המשתמע הרי הוא כאותו צו מפורש שניתן לשומר.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

המלה "חרם" באה במקרא בכמה משמעויות. משמעות אחת היא: כליון והשמדה. בהקשר המלחמתי, מלחמה שיש בה החרמת האויב היא מלחמה שיש בה משמעות דתית מיוחדת. כך הוא במלחמת יריחו "והיתה העיר חרם" (יהושע, ו', יז), או בנדר שנדרו ישראל לה' להחרים את הכנעני במלחמת חרמה (במדבר, כ"א, ב-ג). מכאן, שגם הקדשת דבר לה' ואיסורו בהנאה אף הוא קרוי "חרם". (או שמא התהליך הפוך: מהקדשת דבר ואיסורו בחרם, הושאל הדבר למלחמה טוטאלית שבה השלל אסור בהנאה.) משמעות אחרת למלה "חרם" חוזרת פעמים ספורות במקרא, והיא 'רשת דייגים'.
חבקוק, א', יד-טו וַתַּעֲשֶׂה אֶדָם כַּדְגֵי הַיָּם... כָּלֵה בַחֲפָה הַעֲלָה, יִגְרְהוּ בַחֲרָמוֹ וַיֵּאֱסָפְהוּ בַמִּכְמָרְתוֹ.

מה הפירוש המתאים למקומו?

בהמשכו של אותו מאמר חז"ל שהבאנו לעיל מן התלמוד הירושלמי (סנהדרין, פרק יא, הלכה ה), מופיע ביאור זה:
ען שלחת את איש חרמי - כמה מצודות וחרמים עשיתי לו עד שמסרתיו תחת ידך, ושילחתו והלך בשלום? לפיכך: "והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו".

ופירש שם בעל קרבן העדה:

דרש "חרמי" מלשון מצודות וחרמים. כלומר: שם [הקב"ה] בלב ארם שיתקבץ למלחמה ואח"כ הפיל החומה על עשרים ושבעה אלף איש.

שניים ממפרשי הפשט קיבלו פירוש זה. רלב"ג:

איש חרמי - ר"ל: איש לכדתי בחרמי וברשתי לתתו בידך, כי לא היה לו מקום לנוס.

ובעל המצודות:

שילחת מייד את בן-הדד אשר לכדתי אותו כמו הצודה את הדג בחרמו...

מהי תרומתו של פירוש זה להבנת הביקורת שבפי הנביא? מעשהו של אחאב הוא החמצת הנס, הפניית עורף לכוונה האלוהית לאפשר לאחאב לתפוס את בן-הדד. כאשר ה' מזכה את ישראל עמו בנס גדול של ניצחון על אויביהם, בוקעת ועולה מתוך המציאות הזו תביעה חד-משמעית: למצות את הנס, לנצל את ההצלחה בזרזות ובחריצות. הנס אינו אירוע היסטורי אילם. יש בו הוראה אלוהית משתמעת, ויש אשר הוראה זו משתמעת בבהירות לא פחותה מזו של הוראה מפורשת.

הניצחון במערכה הצבאית השנייה, נבדל מזה שבראשונה בהבדל מכריע: בסופה של המערכה הראשונה, למרות הניצחון הגדול של ישראל, הצליח בן-הדד לחמוק "על סוס ורכב" בחזרה לארצו ולהכין שם סיבוב מלחמה נוסף בישראל. במערכה השנייה, לעומת זאת, סוגר הניצחון על בן-הדד כמלכודת, עד שבליט ברירה הוא נאלץ להסגיר עצמו ביד אחאב. "כמה מצודות וחרמים עשה הקב"ה עד שמסר את בן-הדד תחת יד אחאב" - כל ההתרחשות במערכה השנייה נראית כמובילה אל האירוע המהווה את שיאה ואת מטרתה הנסתרת של ההתרחשות כולה: מסירת בן-הדד ביד אחאב בדרך שיוכל להענישו על גובה

לבבו ועל רשעותו ותוקפנותו. ואז, בניגוד גמור לכוונה האלוהית המתגלה במהלך המערכה השנייה, משחרר אחאב את בן-הדד מן המלכודת שההשגחה האלוהית הכינה לו. אחאב נאשם אפוא בהתכחשות למסר האלוהי המשתמע מן הנס שזומן לו. מתוך מניעים אנוכיים הוא פועל **ההפך** מן ההוראה האלוהית המשתמעת מן הנס, ומשבש את תכניתה של ההשגחה.

לביטוי "איש חרמי" ניתן גם פירוש אחר. תרגום יונתן תרגמו:

גְּבַר דְּחַיֵּב קָטוֹל [=איש שחייב הריגה]

כלומר, התרגום הארמי פירש את המלה "חרם" - השמדה, הריגה. ובעקבותיו רש"י: איש חרמי - איש מלחמתי. לשון חירום. ולשון חירום נופל במלחמה. וכן: "על אדום תרד, ועל עם חרמי למשפט" (ישעיה, ל"ד, ה).

ביתר בהירות פירש רד"ק:

פירוש "חרמי" - הריגתי, מן "לפיל] חרב החרם" (יהושע, י"א, יא); "זובח לאלהים יחרם" (שמות, כ"ב, יט). ר"ל: שהיה חייב הרג. וכן תרגם יונתן²⁷.

ההוראה הרווחת יותר במקרא למלה "חרם", מתאימה לפירוש זה. ועוד יתרון לו: הביטוי הקרוב ביותר ל"איש חרמי" המצוי עוד במקרא, הוא הביטוי "עם חרמי" בפסוק שאותו הביא רש"י מישעיה, ל"ד. נביאנו כאן בהקשרו:

ל"ד, ב כִּי קָצַף לְה' עַל כָּל הַגּוֹיִם וְחָמָה עַל כָּל צְבָאִים, הַחֲרִימִים נְתָנִים לְטָבַח.
ה כִּי רָוְתָה בְּשָׂמִים חֲרָבִי, הִנֵּה עַל אֲדוֹם תִּרְדָּ, וְעַל עַם חֲרָמִי לְמִשְׁפָּט.
ו חֲרָב לְה' מְלֵאָה דָם... כִּי זָבַח לְה' בְּבַצְרָה וְטָבַח גְּדוֹל בְּאֶרֶץ אֲדוֹם.

ברור כי את הביטוי "עם חרמי" ביחס לאדום, חייבים לפרש 'עם הריגתי', ואין שם כל אפשרות לפרש "חרם" - רשת דייגים. הדמיון בין "עם חרמי" ל"איש חרמי" מחזק אפוא את פירושו של רש"י ורד"ק. בחינת הנאמר בפרקנו, מאידך, עשויה לחזק דווקא את הפירוש הראשון שהבאנו, זה של רלב"ג ובעל המצודות. הנביא המופיע בפני אחאב בסוף פרקנו, נושא לפניו משל, כדי להמחיש לפניו במה חטא וכדי שהמלך יחרוץ את דין עצמו מבלי משים:

ט-מ עֲבַדְתָּ יָצָא בְּקָרְבַּת הַמְּלַחְמָה וְהִנֵּה אִישׁ סָר וְנִבְּא אֵלַי אִישׁ, וַיֹּאמֶר שְׁמֹר אֶת הָאִישׁ הַזֶּה אִם הִפְקֵד יִפְקֵד, וְהִיְתָה נִפְשְׁךָ תַּחַת נַפְשׁוֹ, אוֹ כִּכְרֵךְ תִּשְׁקוֹל. וַיְהִי עֲבַדְתָּ עֲשָׂה הִנֵּה וְהִנֵּה, וְהוּא אֵינְנוּ. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: כִּן מִשְׁפָּטְךָ אֶתָּה חֲרָצְתָּ.

²⁷ יש לציין שגם רש"י וגם רד"ק הביאו אחר פירושו זה הראשון, גם את פירוש חז"ל ש"חרם" הוא רשת דייגים. רש"י מקדים לכך את המלים: "ומדרש אגדה..." ובכך מביע את דעתו על היחס בין שני הפירושים.

והנה, ההאשמה שנאשם 'החייל השומר' במשל, אינה על בריחת שבוי שהוא בן-מוות דווקא, אלא על עצם ההתרשלות שאפשרה לשבוי לחמוק ממאסרו. ואם כך, גם הנמשל "יען שלחת את איש חרמיי" יתפרש כיוצא בו, וכפירוש הראשון. אולם באמת אין בכך כדי להכריע, כפי שיתברר להלן.

המשל שבפי הנביא בפרקנו, שייך לקבוצה של חמישה משלים במקרא, שפרופ' אוריאל סימון מכנה אותם 'משלים שיפוטיים'. וכך הוא מתארם במאמרו 'משל כבשת הרש בחינת משל שיפוטי'²⁸:

"המשל השיפוטי" הנו סיפור מעשה ריאליסטי אודות פגיעה בחוק, המושמע באוזני מי שחטא חטא דומה, על מנת שהלה יחרוץ בבלי דעת את דין עצמו. עובר העברה יילכד בפי הנטמן לו, רק אם יאמין לתומו שמובא לפניו מעשה שאמנם אירע, ורק אם לא יגלה בטרם עת את הדומי שבין העברה המסופרת לבין זו שלו... ברם כפי שעל מספר המשל להישמר מהתקרבות יתר לנמשל, כך עליו להישמר גם מהתרחקות יתר ממנו, שמה יתבטל תוקפו המחייב של ההיקש. ומשהשיג את הכיסוי השלם, הוא מסיר פתאום את הלוט בנוקטו לרוב בלשון של זיהוי: גיבורה האמתי של אותה פרשה אינו אלא השומע. המשל השיפוטי הנו אם כן משל מוסווה הנועד להערים על קרבת האדם לעצמו, ולאפשר לו לשפוט את עצמו ע"פ אותו קנה מידה בו הוא הוא מודד את זולתו.

חמישה "משלים שיפוטיים", מצינו במקרא, שלושה בספרי היסטוריוגרפיה (שמו"ב, י"א, א-יד; י"ד, א-כ; מלכ"א, כ', לה-מג) ושניים בספרי הנבואה (ישעיה, ה', א-ז; ירמיה, ג', א-ה). הראשונים שזורים במאורעות שאירעו והם מושמעים באוזני **מלכים**, ואילו האחרונים באים כחלק של התוכחה הנבואית המופנית **לעם**.

...עיקרו של כל משל, וביחוד "המשל השיפוטי" שהעלם הנו נשמת אפו, הוא בזיקה של קירוב תוך ריחוק לנמשל... איש האלוהים מדמה את שחרור מלך ארם משבוי לפשיעתו של שומר בפיקדון שהופקד בידיו. **ההקלה בחומרת העברה היא כמדומה היעיל שבאמצעי ההעלמה**... שחרורו של בן-הדד בכוונה תחילה, חמור בהרבה מן ההתרשלות בשמירת השבוי... וכבר היטיב אברבנאל להסביר (בפירושו למשל כבשת הרש) שבסטייתו זו של המשל לקולא אין כדי להפקיע את תוקפו לגבי הנמשל, מכיוון שהלה כלול בו מכוח קל וחומר.

על דבריו האחרונים של סימון, ביחס לקולת המשל בפרקנו בהשוואה לחטאו של אחאב בנמשל, יש להוסיף. ואחד הדברים שניתן להוסיפם, קשור בפירושים של רש"י ורד"ק להיות בן-הדד "איש חרמו" של ה', דהיינו המלך השבוי **מחויב מיתה לשמים**, מה שלא שמענו על השבוי שבמשל. הבדל זה בין המשל לנמשל אינו מהווה כל קושי, משום שהוא חלק מן האמצעים הננקטים בידי הנביא לשם טשטוש הדמיון בין המשל והנמשל. במה נאשם אחאב לפי הפירוש השני הזה? אשמתו חמורה מזו שעל פי הפירוש הראשון: לא רק ששחרר מלך שבוי שההשגחה נתנה בידו, אלא ששילח מידו את בן-הדד **שנתחייב מיתה לה'**. שהרי הלה הוא "איש חרמו" - איש הריגתו - של ה'. אולם זאת מניין לאחאב (ולנו?) מניין שבן-הדד נתחייב מיתה? בכך שונה פירוש זה מן הפירוש שקדם לו: היותו של בן-הדד לכוד ברשת שה' פרש לו - כפירוש הראשון - זהו דבר המסתבר בנקל

²⁸ א' סימון, 'משל כבשת הרש בחינת משל שיפוטי', בר-אילן ז'-ח', רמת-גן, תש"ל, עמ' 20-23.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

מתוך הנסיבות המתוארות בפרקנו. חוֹטֵיָהּ של רשת זו הם יזמת בן-הדד לצאת למערכה השנייה, הניצחון הישראלי, בריחתו של בן-הדד לעיר אפק חדר בחדר והפלת החומות על הנותרים בעיר עד שלא נותרה לבן-הדד בְּכֶרֶה אלא להסגיר עצמו ביד אחאב. אולם היותו של בן-הדד מחויב מיתה לשמים - כפירוש השני - זאת לא נאמר כלל עד עתה בפרקנו, ואף הנסיבות אינן נראות במבט ראשון כמחייבות מסקנה כזאת²⁹.

כבר ראינו כי ה"חרם" בהקשר הצבאי-המלחמתי מתייחס למלחמה שבה אין היתר למנצחים להנות מפרות ניצחונם. לפיכך אין מותירים במלחמה זו שבויים חיים ואין נוטלים בה שלל. הטעם להתנהגות זו במלחמה - לעולם הוא טעם דתי. כך הדבר לדוגמה במלחמת עמלק, שמלחמת החרם נגדו (שמו"א, ט"ו, ב-ג) נובעת מהיותו אויב ה': "מלחמה לה' בעמלק מדר דר". מכך שבן-הדד הוא "איש חרמו" של ה', עלינו להסיק אפוא שאיננו סתם חייב מיתה, אלא שחייב מיתתו נובע מכך שהוא אויבו של ה', ומלחמתו בישראל נושאת אופי דתי מיוחד של התנגדות לה' אלוהי ישראל. היכן מצינו זאת? נדמה שלא יקשה עלינו לענות על כך. הרי המניע למלחמתם השנייה של הארמים בישראל היה:

כג אֱלֹהֵי הָרִים אֱלֹהֵיהֶם, עַל כֵּן חִזְקוּ מִמֶּנּוּ,
וְאוּלַּם נִלְחַם אִתָּם בְּמִישׁוֹר, אִם לֹא נִחְזַק מֵהֶם!

ועל כן ניגש הנביא אל אחאב ואמר לו:

כח כֹּה אָמַר ה': יַעַן אֲשֶׁר אָמְרוּ אַרְבַּם אֱלֹהֵי הָרִים ה' וְלֹא אֱלֹהֵי עֲמָקִים הוּא,
וְנִתַּתִּי אֶת כָּל הַקְּמוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה בְּיַדְךָ וּיְדַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה'.

נמצא כי טעם הפסדם של הארמים במלחמה זו (או לפחות אחד הטעמים, והמובלט בכתוב) הוא לסתור את תפיסתם האלילית ביחס לה' אלוהי ישראל, תפיסה שהיא בגדר חירוף וגידוף. המלחמה בארמים אמנם לא הוגדרה כמלחמת חרם, אולם המלך שיוזם מלחמה זו ממניעים כאלו, הוא חייב למצוא בה את מותו כאשר יאפשרו זאת הנסיבות. כל ניסיון להפיק רווח כל שהוא מהשארית של בן-הדד בחיים (בין רווח אישי מתוך תחושת הזהות המעמדית "אחי הוא", ובין רווח פוליטי של כריתת ברית) ייחשב למעילה בחרם. והדבר מקרב מחדש את חטאו של שאול בהשארית אגג חי, לחטאו של אחאב בהשארית בן-הדד חי.

הדברים הללו, מבהירים את טעמה של הזיקה הלשונית-המבנית בין דבר ה' בפי נביאו לאחאב בטרם המערכה השנייה, אודות מפלת הארמים, לבין דבר ה' בפי נביאו לאחאב לאחר אותה מערכה, אודות עונשו שלו:

²⁹ מובן שעל פי מדרש חז"ל שהוא לעיל, המניח ציווי מפורש על אחאב, אין כל קושי לענות על כך. ניתן להניח כי באותו צו מפורש שבפי הנביא, זה שנעלם מן הכתוב, הייתה כלולה גם המצווה להרוג את בן-הדד. ולכך אכן נראה שכיוון המדרש בהכניסו בפי הנביא: "אם בא בן-הדד מלך ארם תחת ידך, אל תחוס עליו ואל תחמול עליו" ומשמעות הדבר: "אלא הרג תהרגנו" (השווה דברים, י"ג, ט-ז).

דבר ה' על אחאב	דבר ה' על ארם
מב כה אמר ה'	כח כה אמר ה'
יען שלחת את איש חרמי מיד	יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה'
והיתה נפשך תחת נפשו	ולא אלהי עמקים הוא
ועמך תחת עמו	ונתתי את כל ההמון הגדול הזה בידך

הרי כאן מידה כנגד מידה: הניצחון הובטח לאחאב כיוון שארם יצאו למלחמתם בישראל מתוך חירוף וגידוף של ה'. דבר זה הוא שהפך את בן-הדד לאיש חרמו של ה' המחויב מיתה. כיוון שאחאב לא עשה את המוטל עליו מכוח המשתמע מן הצו הנבואי להרוג את איש חרמו של ה', אלא מעל בחרם בחנינתו את בן-הדד, יתהפך ניצחונו בעתיד למפלה שינחיל לו בן-הדד זה ועמו: "נפש תחת נפשי".

הנה חזרנו לאותו פסוק, כח, שממנו לקח המדרש את תשובתו לשאלה במה חטא אחאב. אולם לא מדויק מדרשי בתחילתו של פסוק זה ("ויאמר... ויאמר") נטלנו את התשובה, אלא מעצם תוכנה של הנבואה המצויה בהמשכו.

עוד נוסף בסיומו של עיוננו, כי בן-הדד ראוי היה לזכות בתואר "איש חרמו" של ה' כפי שנתפרש כאן גם מחמת התנהגותו היהירה בחלקו הראשון של פרקנו, במערכה הראשונה. בדרישותיו המשפילות כלפי אחאב וישראל ובמשמעותן של אלו (כפי שעמדנו עליהן בסוף עיון ב ובהערה 10 שם), ובהתנשאותו וגובה לבבו על כוחו ועוצם ידו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשעה שהטיל את המצור על שומרון (כפי שעמדנו על כך בעיון ג), ראוי היה להתחייב מיתה כאויבו של ה'.

שאלות לעיון ולהעמקה

1. "יען שלחת את איש חרמי מיד". פירוש דעת-מקרא: "מיד - מידך". איזו סיבה, לדעתך, יכולה להיות לכתיבת הפסוק בדרך זו? מדוע לא נכתב "מידך"?
2. "משהשיג [ה'משל השיפוט] את הכיסוי השלם, הוא מסיר פתאום את הלוט..." (מתוך דברי פרופ' סימון המובאים בעיוננו).
 - א. מהי "הסרת הלוט" ב"משל השיפוט" שבפרקנו?
 - ב. מדוע במשל כבשת הרש אומר נתן לדוד "אתה האיש", ואילו בפרקנו אין הנביא אומר מלים אלה, או דומות להן, לאחאב?
3. בעיוננו הובאו שתי נקודות שבהן קלה העברה שבמשל מזו שבנמשל, אך רמזנו לכך שיש נקודות נוספות. מה הן שתי הנקודות? התוכל להוסיף עליהן?
4. במקום אחד בעיוננו, הצבענו על תופעה הפוכה מזו שבשאלה הקודמת: העברה שבמשל חמורה יותר מזו שבנמשל (עיינין בהערה 25).
 - א. מדוע יש קושי בדבר זה, בעוד שבהיפוכו אין כל קושי?
 - ב. מהו ההסבר שהצענו לאי-התאמה זו שבין המשל לנמשל?
5. לפניך עוד אי התאמות בין המשל והנמשל:
 - א. במשל ישנו **איום מראש** בעונש על השומר מה שאין כן בנמשל.
 - ב. במשל מוצעת לשומר "בִּרְת קנס", מה שאין כן בנמשל.

ג. עונשו של השומר במשל, נראה שהיה רק מלקות ולא מיתה ממש (הדברים יתבררו בתחילת העיון הבא), אולם לאחאב נאמר "והיתה נפשך תחת נפשו" ופירושו לכאורה מיתה.

האם אי-התאמות אלו שייכות לסוג ה'לא קשה' (כבשאלה 3) או לסוג 'הקשה'? אם אי-התאמות אלו 'קשות' - נסה לתרץ.

6. בפרפרזה לדברי הנביא לאחאב, כותב יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים:

"ואמר לו: הואיל ונתן להדד **שגידף את אלוהים להימלט מן העונש**, יפרע אלוהים מאחאב... והוא יביא עליך כליה מידי הדד, ועל עמך מידי חילו".

כיצד לדעתך פירש יוסף את הביטוי "איש חרמי", כרלב"ג או כרש"י ורד"ק?

ו. "גוי נתתי למכים"

לח וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רַעְהוּ בְּדָבָר הַיְּפִינִי נָא, וַיִּמְאָן הָאִישׁ לְהַכְתּוֹ.

לו וַיֹּאמֶר לוֹ: יַעַן אֲשֶׁר לֹא שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה', הִנֵּן הוֹלֵךְ מֵאַתִּי וְהַכֵּךְ הָאֲרִיָּה, וַיִּלְכֵךְ מֵאַצְלוֹ וַיִּמְצָאֵהוּ הָאֲרִיָּה וַיִּכְהוּ.

לז וַיִּמְצָא אִישׁ אַחֵר וַיֹּאמֶר הַיְּפִינִי נָא, וַיִּכְהוּ הָאִישׁ הַכֵּה וּפְצָעַ.

לשם מה ציווה אחד מבני הנביאים על רעהו להכותו בדבר ה'! ציווי מוזר הוא זה. נקל להבין את מיאונו של רעהו (שאולי היה אף הוא מבני הנביאים) לעשות את הנדרש ממנו. ודאי מהדהדים באוזניו דברי משה: "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע: לָמָּה תִּכָּה רַעֲךָ?" (שמות, ב', יג). אותו בן נביאים ודאי לא הרים ידו על חברו מעולם.

כדי להבין את טעמה של דרישת ההכאה בהקשרה, עלינו להמשיך ולקרוא:

לח וַיִּלְכֵךְ הַנְּבִיא וַיַּעֲמֵד לְמִלְכָּה עַל הַדָּרֶךְ, וַיִּתְחַפֵּשׂ בְּאַפְרָסִים³⁰ עַל עֵינָיו.

לט וַיְהִי הַמִּלְכָּה עֹבֵר וְהוּא צָעַק אֶל הַמִּלְכָּה.

"הצעקה אל המלך" - היא מוסד של קבע שהיה קיים בתקופת המלוכה בישראל, וכנראה לא רק בה. בשעה שהמלך היה עובר בדרך (כך ברוב המקרים), רשאים היו אזרחים שחשו עצמם מקופחים בגלל עוול שנעשה להם, לגשת אל המלך, ולשטוח לפניו את טענותיהם באופן בלתי אמצעי, כדי שהמלך יפעיל את סמכותו ויצילם מעושקיהם³¹.

³⁰ אַפְרָסִים היא מלה יחידאית במקרא, ופירושה המפרשים על פי מלה דומה בארמית ובלשון-חכמים, ועל פי העניין, כמעפורת - צעיף. בצעיף זה כיסה הנביא את ראשו ואת עיניו.

³¹ 'הצעקה אל המלך' הייתה פותחת בדרך-כלל בקריאה "המלך הושיעני!" ובתשובת המלך: "מה לך?" חסרון הפנייה והתשובה במקרה שלנו, יתבאר על פי פירוש בעל המצודות המובא בסמוך, בכך שכאן אין באלו צורך. במקרים רבים השתמשו בזכות 'הצעקה אל המלך' שנים אלמנות, שהן האלמנט חסר ההגנה ביותר באוכלוסייה. אצלנו משתמש בה חייל פשוט שאין לו הגנה מפני קצין גבוה ממנו. דוגמאות לאמור כאן: שמו"ב, י"ד, ד-ח; מלכ"ב, ח', ה-ו; מלכ"ב, ו', כו-כט ועוד.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

מהו אם כן היעוול' שעליו צעק אותו נביא מתחפש אל המלך? אמנם אפשר לפרש, שהוא מבקש מן המלך פטור מן העונש הכבד אשר הושת עליו (או נפש או כיכר כסף), אולם דבר זה קשה. אמנם הוא מפרט לפני המלך את כל העובדות:

לט עבדך יצא בקרב המלחמה והנה איש סר וניבא אלי איש, ויאמר שמור את האיש הזה אם הפקד יפקד, והיתה נפשך תחת נפשו, או כבר כסף תשקול. מ ויהי עבדך עשה הנה והנה והוא איננו.

אולם מלבד פירוט העובדות, אין בפיו כל בקשה אל המלך. האפשר שהצועק אל המלך לא יפרש את בקשתו?

לכן, נראה יותר לפרש כדברי בעל המצודות, שהלה בא לתבוע את העוול שכבר נעשה לו:

והוא צעק - כאילו קובל על המכות אשר הוכה ממי שהפקיד בידו האיש.

גופו המוכה והפצוע מבטא את "בקשתו לצדק", ללא אומר וללא דברים³². עתה מובן לנו דבר ה' לנביא זה לדרוש מרעהו שיכהו. פעולה זו, עם כל אי-הנעימות שבה, היא הכנת התפאורה לקראת סיפור-המשל שעומד הנביא לספר לאחאב כדי ללכוד את המלך בחריצת משפט עצמו. הסיפור חייב להיראות אותנטי ככל האפשר: הצעקה אל המלך חייבת להיראות עדות למצוקת אמת שלא תחשיד את המופיע בעיני המלך כמתחזה. ומה אותנטי יותר מאדם מוכה וחבול, הצועק מתוך כאבו אל המלך שיעשה את דינו במכהו?

אמנם עונש המכות אינו זהה למה שהוזהר השומר במשל "והיתה נפשך תחת נפשו, או כבר כסף תשקול". אפשר שכוונת הפער הזה ללמדנו, שהמפקד ויתר על חומרת העונש והסתפק במכות הנמרצות שהיכה את החייל שהתרשל. החייל בא לצעוק אל המלך אף על מכות אלו, שלדעתו אין הוא ראוי להן. המלך עונה לו: "כן משפטך אתה חרצת" - הרי אתה בעצמך מודה שאיימו עליך בעונש חמור יותר והוא המגיע לך, מה לך אפוא לצעוק אלי?

רעו של הנביא אשר מיאן להכותו עבר בכך על מצוות ה' בפי נביאו. אי הנעימות הכרוכה בהכאת אדם אינה שקולה כמובן כנגד ביטול מצוות נביא. הרי על כך הזהירה התורה:

דברים, י"ח, יח וְנִבֵּא אֶקִים לָהֶם... וְנִתְּנִי דְבָרֵי בְּפִי וְדָבַר אֲלֵיהֶם אֶת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ. יט וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשָׁמִי, אֲנִי אֲדַרְשׁ מֵעוּמוּ.

ופירשה המשנה את עונשו:

המוותר על דברי נביא... מיתתן בידי שמים שנאמר "אנכי אדרש מעמו".

(סנהדרין, י"א, ה)

³² אף האפר שהוא עוטר בו את ראשו ואת עיניו, נועד לא רק להסתיר את זהות הנביא, אלא גם לשמש כתחבושת על פצעיו. כך לדברי יוסף בן מתתיהו בקדמוניות.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

והדוגמה המובאת בתלמוד :

המוותר על דברי נביא - כגון חבריה דמיכה³³ דכתיב "ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכיני נא וימאן האיש להכותו". וכתיב "ויאמר לו יען אשר לא שמעת" וגו' (סנהדרין, פט, ע"א-ע"ב)
נוסיף כאן, שבהימנעותו מלהכות את רעהו הנביא, אותו אדם מעכב את התגשמות התכנית האלוהית ללכוד את אחאב בחריצת דין עצמו, באמצעות ה"משל השיפוטי".

הסבר זה לתכלית המכות שהוכה הנביא, אף שהוא משתלב יפה בהמשך הסיפור, אינו נראה מספיק. לפי הסבר זה ההכאה אינה אלא הכנה טכנית, בחינת איפור שלפני הופעה במחזה, לקראת העיקר: הופעת הנביא המתחפש לפני המלך.
אולם בקראנו שלושה פסוקים אלו (לה-לו), אנו חשים שיש בהם אריכות רבה מדי ביחס לצעד טכני, חסר חשיבות כשלעצמו: כל המסופר בפסוקים לה-לו על אודות מיאון הך להכות את הנביא, הודעת העונש והתקיימותה - כל זה מיותר. אין הוא מעלה ואינו מוריד ביחס לעיקר, היינו שהנביא אכן הוכה כראוי, וכך הופיע לפני המלך. היה אפשר לקצר ולספר ישירות על האדם השני שצו הנביא היה מיועד לו, זה שהסכים להכותו, וכך היה סיפור ההכאה מצטמצם לפסוק אחד: "ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו הכיני נא, ויכהו האיש הַהּ ופָּצַע".
קריאה מדוקדקת בשלושה פסוקים אלה מגלה מיד כי הפועל "להכות" חוזר בהם בהטיות שונות בצפיפות רבה שבע פעמים, ומהווה 'מלה מנחה':

1.	לה	הַכִּינִי נָא
2.		וַיִּמָּאן הָאִישׁ לְהַכּוֹתוֹ
3.	לו	וְהִכָּךְ הָאֲרִיָּה
4.		וַיִּמְצָאֵהוּ הָאֲרִיָּה וַיִּכֶהוּ
5.	לו	הַכִּינִי נָא
6.		וַיִּכֶהוּ הָאִישׁ
7.		הַכֶּה וּפָצַע

בדרך זו, 'מאותת' לנו הכתוב באמצעות המלה המנחה מהו עיקרו ומהו מהלכו של הקטע הנידון. אנו שמים לב, שהשימוש במלה המנחה כאן אינו רק ביחס להכאתו או אי-הכאתו של הנביא. פעמיים מופיעה המלה המנחה ביחס לעונשו של הממאן, פעם בהודעת עונשו "והכך האריה", ופעם בקיומו "וימצאהו האריה ויכהו". מכאן, שאריכות הכתוב בעניין הממאן להכות ועונשו היא חלק חשוב ועקרוני בכוות הסיפור.
מהי אפוא הכוונה המסתתרת בסיפור קצר זה, מלבד היותו הכנה להמשך?

³³ "חברו של מיכה" - חז"ל זיהו את הנביא הפועל בפרקנו לכל אורכו, עם הנביא הפועל בפרק כ"ב, מיכיהו בן ימלה. ראה על כך בעיון הבא.

רש"י, ובעקבותיו רד"ק ופרשנים נוספים, לא פירשו את ההכאה כהכנה טכנית לקראת הופעת הנביא לפני המלך בהמשך. רש"י פירש את מטרתה דווקא בהקשר שבו סירב הראשון להכות ומה שאירע לו:

הכיני נא - סימן זה רע על אחאב שאמר לו הנביא על פי הגבורה להכות את בן-הדד ולא הכהו, ואף זה שאמר לו הנביא בדבר ה' "הכיני" ולא הכהו, כשם שנפרע מזה, יפרע מאחאב.

יש פה אם כן, לדעת רש"י, משל על חטאו של אחאב ועל עונשו. למי מיועד לקח זה במשל שעל אחאב? הרי אחאב עצמו אינו מודע לו כלל! התשובה לכך היא שהלקח הזה מיועד לנו, העשויים להצדיק את מניעיו של אחאב שלא חפץ בהכאת בן-הדד, כשם שאנו עשויים להצדיק את מניעיו של אותו איש שמיאן להכות את רעהו בדבר ה'. ובא המעשה הזה ללמדנו, כדברי המלבי"ם:

ובזה הראנו כי כשמצוה ה' להכות איש - ייענש הבלתי שומע בקולו.

יהיו מניעיו מה שיהיו. ללמדנו כי:

משלי, כ"א, ל אִין חִקְמָה וְאִין תְּבוּנָה וְאִין יַעֲרָה לְנֶגְדַּי ה'.

בתפיסת הקטע בן שלושת הפסוקים כמשל וכסמל, התרכזנו עד עתה, בעקבות רש"י ומפרשים נוספים, רק בשני הפסוקים הראשונים, העוסקים במיאונו של האיש הראשון להכות את הנביא ובעונשו על כך. הפסוק השלישי, לעומת זאת, נתפרש בדברינו עד עתה רק בהקשר התכליתי-המעשי שלו, כהכנת התפאורה של הופעת הנביא המחופש לפני אחאב. אולם הרי פסוק זה הוא המשך סגנוני של מה שלפניו, ובו מופיעה המלה המנחה עוד שלוש פעמים. האם לא יהיה המשך למה שקדם לו גם בהיותו טעון משמעות סמלית כקודמיו? כדי לענות על כך עלינו לעיין בסיום פרקנו ובמה שמעבר לו.

בחריצת משפטו של אחאב בפי הנביא "והיתה נפשך תחת נפשו ועמך תחת עמו" ישנו עונש כפול: לאחאב ולעם ישראל³⁴. עונש זה נתממש שלוש שנים אחרי כן, במלחמת רמות-גלעד המתוארת להלן, בפרק כ"ב. מלחמה זו, אחאב הוא שזים אותה ויצא אליה בשותפות עם יהושפט מלך יהודה וצבאו, במטרה להחזיר לידי ישראל את רמות-גלעד שבעבר הירדן המזרחי, עיר שנכבשה על-ידי הארמים ולא הושבה על-ידי בן-הדד כפי שהתחייב. נראים הדברים שמבחינת יחסי הכוחות וההכנות לקראת מלחמה זו, הייתה סבירות לניצחון ישראלי ולהשגת מטרת המלחמה. על כן מתנבאים ארבע מאות נביאי השקר פה אחד על הצלחת אחאב: "עלה רמת גלעד והצלח, ונתן ה' ביד המלך" (כ"ב, יב). אולם מלחמה זו לא השיגה לבסוף את יעדה, ונפסקה בערב של היום הראשון בגלל 'תאונה': מותו של אחאב. עם פרסום דבר מותו, נטשו הלוחמים הישראלים את שדה הקרב באופן מסודר בחסות החשכה: "ויעבר הרנה במחנה כבא השמש לאמר: איש אל

³⁴ ואם תשאל: מדוע ייענשו ישראל על מעשהו של אחאב? שאלה זו אינה מיוחדת למקומנו. בכל המקרא נוקפים מעשי המלך על העם, הן לזכות והן לחובה, כשם שמעשי העם נוקפים על המלך.

עירו ואיש אל ארצו" (כ"ב, לו). אמנם מטרת המלחמה לא הושגה, אך נטישת המערכה לא הייתה מלווה מנוסה ומפלה צבאית לישראל³⁵.

על רקע האמור כאן, נשאלה בתלמוד הירושלמי (סנהדרין, פרק י"א, הלכה ה) שאלה

זו:

את מוצא, בשעה שיצאו ישראל למלחמה, לא מת מכולם אלא אחאב מלך ישראל בלבד, והדא הוא דכתיב "ואיש משך בקשת לתמו, ויכה את מלך ישראל בין הדבקים ובין השריו, ויאמר לרָקְבוּ הפך ידך והוציאני מן המחנה כי החליתי" (כ"ב, לד). **ומה אני מקיים "ועמד תחת עמו"?**

התשובה הניתנת שם לשאלה זו, מחזירה אותנו לפרשת הכאת הנביא ולמה ששאלנו

על משמעותה הסמלית של הכאתו:

ר' יוחנן בשם ר' שמעון בן יוחי: **אותה הטיפה** [של דם] **שיצאת מאותו צדיק** [=הנביא שהוכה] **כיפרה על כל ישראל**³⁶.

נמצא, שכשם שהמיוון להכות את הנביא במצוות ה' ועונשו של הממאן הם סמל ומשל לסירוב אחאב להכות את בן-הדד ועונשו על כך, כמו כן הכאת הנביא לבסוף, אף היא משל וסמל לעם ישראל אשר נגזר עליו להיות מוכה בגלל אותו חטא. **אלא שכאן הופך הסמל לתחליף למציאות עצמה**, ומשמש כפרה לעונשם של ישראל. הנביא המצטווה להכותו, מקבל על עצמו בכך את הייסורים המוכנים לעם ישראל כולו, ובכך פוטר את עמו מייסורים אלו. דמותו של הנביא בפרקנו מזכירה את עבד ה' המתואר בנבואת ישעיה. כך הוא מעיד על עצמו:

ישעיה, נ"ה ה' **אלהים פתח לי אָזְן, וְאֶנְכִי לֹא מְרִיתִי, אַחֲזֹר לֹא נְסִוְגִיתִי.**

ו **גוֹי נְתַתִּי לְמַכִּים וְלַחַיִּי לְמַרְטִים פָּנֵי לֹא הִסְתַּרְתִּי מִכְּלָמוֹת נֹרָק.**

ז **וְהִ' אֱלֹהִים יַעְזָר לִי, עַל כֵּן לֹא נִכְלַמְתִּי, עַל כֵּן שְׁמֹתִי פָּנֵי כְּחֻלְמִישׁ, וְאֲדַע כִּי לֹא אָבוֹשׁ.**

ועם ישראל מעיד על עבד ה' זה:

ישעיה, נ"ג, ד **אָכֵן חָלִינֵנוּ הוּא נִשָּׂא, וּמְכַאֲבֵינוּ סָבְלָם. וְאֶנְחֵנוּ חֲשַׁבְנָהוּ נְגוּעַ, מִכֹּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה.**

ה **וְהוּא מְחַלֵּל מַפְשְׁעֵינוּ, מְדַכֵּא מַעֲוֹנֹתֵינוּ, מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלֵינוּ, וּבְחִבְרָתוֹ נִרְפָּא לָנוּ.**

³⁵ דבר זה נזקף לזכותו של אחאב, שבהיותו פצוע התחזק להמשיך ולעמוד במרכבתו לעיני העם עד הערב (ובכך קירב את מותו), כדי למנוע מנוסה מבוהלת באמצע יום הלחימה הראשון.

³⁶ ואף שהנבואה "ועמד תחת עמו" נאמרה **לאחר** שהנביא הוכה ונפצע, תירץ בעל פני-משה ("מראה הפנים" שם): "משום שהנביא אמר לו [לאחאב] כפי שקיבל בנבואה **בתחלה** [=עוד לפני שהוכה, כשהוטלה עליו השליחות לאחאב שלשמה ציווה להכותו] ואחר-כך כשהיכהו זה, כיפר דמו על כל ישראל, והנביא לא ידע מזה".

נחזור אל דבר ה' שציווה להכות את הנביא, זה שהיה בעינינו מוזר וקשה בתחילת העיון, ואל המיאון של רע הנביא שמניעו היו לכאורה טוב לב ורחמים. בסיום חלקו הראשון של עיונו אמרנו כי הלך ממעשה זה הוא "כי כאשר מצווה ה' להכות איש - ייענש הבלתי שומע בקולו" כי "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'". חובת ההישמעות לצו ה' חלה גם כאשר צו זה נראה לו לאדם קשה ובלתי מובן. אולם בסיום עיונו מתברר, כי רק למראית עין, עינו של האדם קצר הראות וההשגה שאינו צופה את פני העתיד, נראה צו ה' אכזרי ומוקשה. בטווח הרחוק מתברר, כי צו ה' הזה יש בו חסד ורחמים, מחילה וכפרה לישראל.

שאלות לעיון ולהעמקה

1. על הכאת אדם מישראל קיים איסור לאו מן התורה: "לא י'סיף, פן י'סיף להכ'תו..." (דברים, כ"ה, ג). כיצד אפוא מצווה הנביא על רעהו להכותו בדבר ה'? התוכל להביא דוגמה נוספת מספרנו, לפעילותו של נביא הסותרת מצווה בתורה? (ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה, ט', ג).
2. בשני מקומות נוספים בספר מלכים משתמשת ההשגחה באריות להעניש בהם בני אדם שחטאו.
 - א. מה הם שני המקומות הללו?
 - ב. איזה מהם דומה למקומו, מבחינת טיב העברה ומבחינות נוספות? פרט את קווי הדמיון הללו.
3. "היתה נפשך תחת נפשו או ככר כסף תשקול" (לט). רלב"ג: או ככר כסף תשקול - ר"ל אם תשמרהו כראוי.
 - א. מה היה קשה לו שפירש כך?
 - ב. נסה לענות על הקושי בדרך אחרת. (אולי בשינוי משמעות חלקו הראשון של המשפט).
4. בהערה 30 בעיונו כתבנו כי 'הצעה אל המלך' כללה בדרך-כלל את הפנייה "המלך הושיע!" ואת התשובה "מה לך", כמבוא לפרישת הטענה. חסרון הפנייה והתשובה בפרקנו, כתבנו שם, מבוארים על פי פירוש בעל-המצודות שהבאנו בהמשך העיון. הסבר כיצד.

ז. נביא אחד בפרקנו או כמה נביאים?

מי הוא הנביא העומד במרכז חלקו האחרון של פרקנו (פסוקים לה-מג)? מתוך תיאור הכתוב את הופעתו הראשונה בפסקה זו:

לֹה **וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים** אָמַר אֶל רְעֵהוּ...

נראה שאל הסיפור נכנסת דמות חדשה שלא הכרנוה עד עתה, "איש אחד", והוא "מבני הנביאים" ואינו נביא ותיק.

לא כך ראו חז"ל את פני הדברים. ב"סדר עולם רבה" פרק כ' (ובמקומות נוספים ברוח אותה תפישה) זיהו את הנביא הפועל בפסקה אחרונה זו (לה-מג) עם הנביא שבישר את הניצחון במערכה השנייה ואף עם זה שבישרו במערכה הראשונה. הווה אומר: לכל אורך פרקנו פועל אותו הנביא. חז"ל אף זיהו נביא זה עם הנביא הפועל בהמשכו הספרותי וההיסטורי של פרקנו, בפרק כ"ב, ושם גם מתגלה שמו: מיכיהו בן ימלה. וכך הם דבריהם:

מיכיהו אמר לאחאב: "כה אמר ה', הראית את כל ההמון הגדול הזה...?" (יג).
ובשנייה אמר לו: "לך התחזק ודע וראה... כי לתשובת השנה מלך ארם עלה עליך" (כב).
ובשלישית אמר לו: "יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה'... ונתתי את כל ההמון הגדול הזה בידך" (כח).

"ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו" וגוי' (לה) - **אמר זה היה מיכיהו.**
ובאחרונה אמר לו: "מי יפתה את אחאב..." (כ"ב, כ).

על הזיהוי שזיהו חז"ל את הנביא שבפרקנו עם מיכיהו בן-ימלה שבפרק כ"ב, נעמוד בע"ה בהגיענו לשם. כאן ננסה להראות, כי עיון מדוקדק בהופעות השונות של נביא בפרקנו מחזק את קביעתם של חז"ל כי רק נביא אחד הוא הפועל לכל ארכו. דבר זה הרי מסתבר עוד בטרם בדיקה: הרי כל ההופעות של נביא בפרקנו סובבות סביב נושא אחד: המלחמה בארם והדרך שיש לנהוג בה. להלן עוד נראה, כי כל הופעה של הנביא לפני אחאב, מן השנייה ואילך, מצויה בזיקה עניינית או לשונית להופעה קודמת שלו. ובכן, מסתבר ביותר שכל השליחויות הללו מוטלות על נביא אחד (עלום שם) ולא על כמה נביאים. מה עומד כנגד זאת? הדבר המעורר קשיים הוא הכינוי שבו מכנה הכתוב את הנביא בכל פעם שהוא מופיע, והדרך שבה הוא מציגו לפנינו. נציג כאן את הפסוקים הנוגעים לעניין:

יג	והנה נביא אחד נגש אל אחאב מלך ישראל ויאמר...
כב	ויגש הנביא אל מלך ישראל ויאמר לו...
כח	ויגש איש האלהים ויאמר אל מלך ישראל...
לה	ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו...
לח	וילך הנביא ויעמד למלך על הדרך...
מא	ויכר אתו מלך ישראל פי מהנביאים הוא.

במסענו הבא על פני פרקנו, לשם איחוד אישיותו של הנביא המופיע לכל ארכו, עמדו לפנינו דבריה של פרופ' נחמה ליבוביץ בהרצאתה "כיצד לקרוא פרק בתנ"ך"³⁷. המרצה עמדה בדבריה על טכניקה ספרותית המצויה במקרא, ובה מכונה אותו האדם (או אותם האנשים) בפי הכתוב בכינויים שונים. שתי דוגמאות הביאה לכך:

א. כינויים של בני יעקב היורדים למצרים בראשונה (בראשית, מ"ב, א-ו): "בני יעקב", "אחי יוסף", "אחי בנימין", "בני ישראל" ושוב "אחי יוסף". אומרת פרופ' ליבוביץ: "כבר

³⁷ הרצאה זו נתפרסמה בחוברת "נפש ושיר" (ירושלים תשי"ד, הנוגע לענייננו בעמ' ק-קא) וחזרה ונדפסה בקובץ הגות במקרא, א, עמ' 135-136.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

עמדו המפרשים הקדמונים על כך, מה רמזים טמונים בחילוף-כינויים זה", ואף היא מבארת חילופים אלה בדבריה.

ב. כינויו של ישמעאל בסיפור גירוש הגר (בראשית, כ"א, ט-כא). "אין ישמעאל נקרא בשמו אפילו פעם אחת, אלא בכינויים המראים יחסים אליו". ואלו הם: "בן הגר המצרית", "בן האמה", "בנו [של אברהם]", "הילד", "הנער". כינויים אלה חוזרים לסירוגין פעמים אחדות במהלך הסיפור. "הנה רואים אנו כיצד משתנה הכינוי וכיצד מסתמל בכינוי יחס האנשים הסובבים אותו, שהוא יחס סובייקטיבי: בעיני שרה הוא 'בן הגר', בעיני אברהם הרי הוא 'בנו', בעיני אמו הנהו 'ילד' קטן, רק לאמו... ואולם האלהים השומע קולו 'באשר הוא שם' בעיני הנה הוא אשר הוא - 'נער' - עלם צעיר". ובדרך סיכום:

"כלל גדול הוא זה ויש לשים לב אליו בזמן הקריאה (וכבר עמדו על כך קדמונינו). לא רק בפי המדברים, אלא גם בפי הכתוב, משתנה הכינוי בו יכונה איש, ורמז בזה לדברים גדולים וליחסים ולאידאות".

ניישם זאת עתה בפרקנו. בהופעתו הראשונה, בפסוק יג, מציג הכתוב את הנביא כך:
וַיְהִי נְבִיא אֶחָד נֹגֵשׁ אֶל אַחָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר...

נראה שהופעתו לפני אחאב הייתה במפתיע: "והנה", והנביא היה בלתי מוכר לאחאב: "נביא אחד". כנראה היה זה נביא צעיר ובלתי מפורסם ועדיין לא יצא שמו, ולפיכך גם הכתוב מעלים את שמו.

בשנייה מופיע הנביא בפסוק כב:

וַיִּגֵּשׁ הַנְּבִיא אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר לוֹ...

כאן ברור שזהו אותו נביא, שהרי מדובר באותו מקום (העיר שומרון או סביבתה), באותו הזמן (סמוך לפני המלחמה וסמוך לאחריה), ובאותו העניין - התכונות למלחמה בארם. הצגתו הפעם עם ה"א הידיעה רומזת לכך שהוא הוא הנביא שהופיע כאן בראשונה. בפעם השלישית מופיע נביא בפרקנו בפסוק כח:

וַיִּגֵּשׁ אִישׁ הַאֲלֵהִים וַיֹּאמֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל...

האם זה הוא הנביא שהופיע בפעמיים הקודמות? אם כך הוא, מדוע משנה הכתוב את כינויו? מסתבר מאד שאכן הוא אותו הנביא. ראשית, נבואתו כאן היא המשך לנבואות הקודמות מבחינת הנושא. יותר מכך: יש בה **אימות וחיזוק** של נבואתו הקודמת ("התחזק... כי לתשובת השנה מלך ארם עלה עליך"). בנבואה הקודמת הכין הלה את אחאב לקראת המערכה הבאה במטרה שינצח בה, ואילו עתה, כשהמערכה הבאה אכן נפתחת "לתשובת השנה" ואחאב התכוון לקראתה כפי שהורה לו הנביא, בא הלה לבשר לו על ניצחונו.

השוואת נבואתו כאן לנבואה הראשונה, זו שלפני המערכה הראשונה, מעידה לא רק על זהות בתוכן (בשתייהן בשורת ניצחון), אלא אף על זהות מילולית כמעט (וכבר ערכנו השוואה זו בעיון א):

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

נבואה ראשונה (יג)

כֹּה אָמַר ה', הֲרֵאִיתָ אֶת כָּל הַמּוֹן הַגָּדוֹל
הַזֶּה, הֲנִי נִתְּנָה בְּיָדְךָ הַיּוֹם
וַיִּדְעָתָּ כִּי אֲנִי
כֹּה אָמַר ה'... וְנִתְּתִי אֶת כָּל הַמּוֹן הַגָּדוֹל
הַזֶּה בְּיָדְךָ
וַיִּדְעָתֶם כִּי אֲנִי ה'

נבואה זו (כח)

מדוע אפוא נשתנה כינויו כאן ל"איש האלהים"? נראה שנתעלה מעמדו. 'נביא' הוא שם משותף במקרא לכל המתיימרים לדבר בשם ה' ולצפות עתידות. אף נביאי השקר מכונים 'נביאים' סתם במקרא. והנה, נביא זה שכל דבריו עד עתה הוכחו כאמת וצדק, פעם אחר פעם, וה' "לא הפיל מכל דבריו ארצה", מכונה עתה "איש האלהים" - תואר השמור לנביאים גדולים המוכרים לכול כשליחיו של אלוהים. כך נתפס נביא זה עתה בעיני אחאב ובעיני ישראל.

הקושי הגדול הוא בזיהויו של הנביא הפועל בחלקו האחרון של פרקנו, וכבר עמדנו עליו בראש עיון זה:

לֹא וְאִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים אָמַר אֶל רְעֻהוּ בְּדָבָר ה' הַכִּינִי נָא.

הצגתו כ"איש אחד" מלמדת לכאורה שאיש חדש הוא, ולא הנביא שכבר פגשנונו שלוש פעמים. הצגתו כאחד "מבני הנביאים" מוכיחה לכאורה שלא הוא הנביא הקודם שנתעלה לנביא מוכר ולאיש אלוהים. אם היה זה אותו הנביא, היה על הכתוב לומר "ואיש האלהים אמר אל רעהו..."

ואף-על-פי-כן מסתבר לזהותו עם אותו הנביא. ראשית, הרי הוא עוסק בנבואתו האחרונה בפרקנו בהתנהגות אחאב באותה המערכה שעליה נביא לעיל: "יען אשר אמרו ארם אלהי הרים ה' ולא אלהי עמקים הוא, ונתתי את כל המון הגדול הזה בידך". וכבר נתבאר לנו בסוף עיון ה כי פסוק זה הוא הבסיס לתביעה שתובע ממנו הנביא בסוף פרקנו "יען שלחת את איש חרמי..." וגם זאת הראינו שם, כי הזיקה בין שתי נבואות אלו היא אף זיקה מבנית-לשונית, והיא מלמדת על 'מידה כנגד מידה' ביחס לאחאב:

הנבואה לפני המערכה השנייה (כח)

וַיֹּאמֶר כֹּה אָמַר ה'
וְעַן אֲשֶׁר אָמַרוּ אֲלֵהִי הַרִים ה'...
וְנִתְּתִי אֶת כָּל הַמּוֹן הַגָּדוֹל הַזֶּה בְּיָדְךָ

הנבואה לאחריה (מב)

וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי: כֹּה אָמַר ה'
וְעַן שְׁלַחְתָּ אֶת אִישׁ חֲרָמִי מִיָּד
וְהִיָּתָה נִפְשְׁךָ תַּחַת נִפְשׁוֹ וְעַמְּךָ תַּחַת עַמּוֹ.

ועוד: "איש אחד מבני הנביאים" זה מכונה בפסוק לח "הנביא", ממש כמו בפסוק כב. אף מתוך האירוע עצמו, זה המתואר בפסקה האחרונה של פרקנו, נראה לזהותו עם אותו הנביא: מדוע היה צריך נביא זה להתחפש באֶפֶר על עיניו בבואו לפני אחאב? ברור שהוא חושש שאחאב יכירנו. אף שאין זו הוכחה גמורה, ההנחה שאחאב אינו מכיר את כל בני הנביאים שפעלו בזמנו מביאה לחשוב שנביא זה מוכר לאחאב כיוון שהוא שעמד לפניו זמן קצר לפני כן בבשרו לו על ניצחונו על ארם. ואכן כאשר מסיר הנביא את האפר מעל עיניו, נאמר: "ויכר אותו מלך ישראל..." (מא).

הנחה זו, בדבר היות אותו "איש אחד מבני הנביאים" הנביא שניבא בעבר על ניצחונו

ישראל במלחמות עם ארם, פותרת קושי חמור: במסכת סנהדרין (פט, ע"ב) הגמרא מבררת את הנסיבות שבהן 'המוותר על דברי נביא' חייב מיתה בידי שמים (כמבואר במשנה שם, ע"א):

'המוותר על דברי נביא' מנא ידע דאינש? (=מניין ידע, שנענש? רש"י: מנא ידע. האי גברא שזה נביא אמת שהקב"ה עונשו? והלא שמא סבור שזה נביא שקר, לפיכך מותר על דבריו).

- דיהב ליה אות (=שנתן לו - הנביא - אות).

- והא מיכה (=מיכיהו בן ימלה, שלדברי חז"ל הוא הנביא הפועל בפרקנו), דלא יהיב ליה אות, ואינש? (=שלא נתן לו - לרעהו - אות, ונענש ה'?)

- היכא דמוחזק - שאני (=במקום שמוחזק [רש"י: שהוא צדיק ונביא אמת] שונה הדבר [רש"י: ולא צריך אות]).

אם כן, אין להבין את עונשו של הממאן להכות את רעהו בדבר ה', שוויתר על דברי נביא ונתחייב על כך מיתה על-ידי האריה, אלא על סמך ההנחה שהנביא המצווה עליו הוא 'נביא מוחזק'. אין ספק כי כוונת הגמרא לכך שנביא זה הוא הנביא הפועל בפרקנו מתחילתו, ואימות נבואותיו פעם אחר פעם (שלוש פעמים) הפך אותו לנביא מוחזק, שחייבים להישמע לדבריו אף ללא אות. בלא הנחה זו יקשה עלינו לענות על שאלת הגמרא בדבר עונשו של הממאן³⁸.

מדוע אפוא מציג אותו הכתוב לפנינו כאישיות חדשה, כאחד "מבני הנביאים"? התשובה לכך היא שהכתוב מציג לפנינו מנקודת התצפית של "רעהו", שהיה אף הוא כנראה (כהנחת ר"י אברבנל) מבני הנביאים, ובכך בא להסביר לנו את הרקע למיאונו להכותו. וכך מסתברים הדברים: הנביא המופיע בפרקנו היה צעיר ובלתי מוכר, כפי שהעלינו בתיאור הופעתו הראשונה לפני אחאב. רק בעת האחרונה, מאז החלו המלחמות בארם, החל להתפרסם כנביא שלוח לאחאב ולישראל. אולם "רעהו" התייחס אליו עדיין כ"אחד מבני הנביאים" - כאחד מתלמידי הנביאים המכשירים עצמם לנבואה. התעלותו של הנביא בעיני אחאב (ואולי אף בעיני ישראל) עד למדרגת "איש האלהים" לא השפיעה על סביבתו הקרובה, על רעהו שאף הוא מבני הנביאים, וכדברי הפתגם הרווח "אין נביא

³⁸ רד"ק הביא דיון זה של הגמרא בפירושו לפסוק לה, מבלי לציין את מקור דבריו. נראה שדברים אלה של הגמרא שימשו מקור לרמב"ם, הכותב בהלכות יסודי התורה (י', ד): "כל נביא שיעמוד לנו ויאמר שה' שלחו, אינו צריך לעשות אות כאחד מאותות משה רבנו או כאותות אליהו ואלישע, שיש בהם שינוי מנהגו של עולם. אלא האות שלו שיאמר דברים העתידים להיות בעולם ויאימנו דבריו".

שם, בהלכה ב כתב: "ובודקין אותו פעמים הרבה, ואם נמצאו דבריו נאמנים כולן הרי זה נביא אמת". מהו המספר המינימלי של הבדיקות האלה? דבר זה פירש הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות: "וגם אם נתקיימו דבריו בהבטחה או שתיים - לא תתאמת בזה נבואתו בהחלט, אבל תהיה נבואתו אצלנו תלויה עד שתימשך אמתת כל אשר ידבר בשם ה' פעם אחר פעם" (מהדורת ר"י קפאח, עמ' ה), אם כן לפחות שלוש פעמים. דבר זה תואם בדיוק את הנאמר בפרקנו, שבתרם תבע הנביא מרעהו להכותו בדבר ה' נתאמתו נבואותיו לעתיד **שלוש** פעמים: הניצחון הראשון (פסוק יג), התחדשות המלחמה (פס' כב, כו) והניצחון השני (פס' כח).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

בעירו³⁹. זהו ההסבר לכך שחברו מיאן להכותו. הלה התייחס אל "רעהו" משכבר הימים בחוסר אמון ולא כיבד את דבר ה' שבפיו, ועל כן נענש. בפעם השנייה לא פנה עוד הנביא אל "רעהו", אלא אל "איש אחר" - שאינו מסביבתו הקרובה, והלה עשה את שנצטווה לעשות.

הקושי האחרון במסענו זה, הוא בפסוק מא :

וַיִּסֶר אֶת הָאֶפֶר מֵעֲלֵי עֵינָיו, וַיַּכֵּר אֶתוֹ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל כִּי מֵהִנְבְּאִים הוּא.

האם כך ראוי לכתוב על הנביא שהופיע לפני אחאב בעבר שלוש פעמים, וכל דבריו נתאמתו עד שנתעלה בעיניו להיות "איש האלהים"? כך היה ראוי שייכתב: 'ויכר אותו... כי הוא איש האלוהים', או: 'כי הוא הנביא הניגש אליו'. התיאור בפסוקנו מקטין את דמותו כאחד מן הנביאים הרבים, כביכול לא הוא הנביא שנתפרסם זה מכבר.

גם כאן התשובה דומה: הכתוב מתאר את הנביא המתגלה לאחאב, על-פי נקודת התצפית של אחאב. כאן, בבוא הנביא איש האלהים להוכיחו על חטאו ולבשר לו את עונשו, מתגמדת דמותו בעיני אחאב, והוא רואה אותו לפי משאלת לבו "כי מהנביאים הוא", אחד מני רבים המסתובבים בממלכתו ועוסקים בנבואה ובהכשרה לה. אולם ליבא לפומא לא גליא: בסתר לבו יודע אחאב כי כל דבריו של נביא זה אמת וצדק, ועל כן בשמעו את תוכחתו :

מג וַיִּלְכָּד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל עַל בֵּיתוֹ סֵר וְזָעַף וַיָּבֵא שְׁמֵרוֹנָה⁴⁰.

באמצעות טכניקה ספרותית זו שהצבענו עליה כאן מבטא הסיפור הלכי נפש וההתייחסויות בין-אישיות, בלא להיכנס לתיאור מפורש של חיי הנפש של הדמויות הפועלות ובלא לתאר את רגשותיהן. המיוחד בסיפור שלנו - בהשוואה לסיפור גירוש הגר שנוכר לעיל - הוא שאצלנו משתנה נקודת התצפית של אותו אדם עצמו, של אחאב, ביחס לנביא ה', ויש בה מעלות ומורדות במהלך הסיפור (אולם גם נקודת תצפית של אדם אחר מצויה בסיפורנו: של רעו של הנביא). השתנות יחסו של אחאב אל הנביא בפרקנו, היא בהתאם לתועלת שהוא רואה לעצמו בדברי הנביא. יחס 'דינמי' זה של אחאב לנבואה עתיד להתגלות בצורה מפליאה ביותר בהמשכו ההיסטורי והספרותי של פרקנו: בסיפור מלחמת רמות גלעד בפרק כ"ב.

³⁹ על מקור הפתגם ראה "אוצר דברי חכמים" להימאן בערכו, וכן במכלול המאמרים והפתגמים בערכו. הוסף גם את אוצר המשלים והפתגמים לדוידזון, סעיף 489.

⁴⁰ על משמעות תגובתו זו של אחאב בהשוואה לתגובה נפשית דומה שלו בפרשת נבות (כ"א, ד) ראה מה שכתבתי ב'עיונים בפרשת נבות', מגדים י (שבת תש"ף), עמ' 72.