סיפור יונה

במרכזו של ספר יונה עומד ויכוח בינו לבין ה' –

וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה: וַיֵּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיִּחַר לוֹ: וַיִּתְפַּלֵּל אֶל הוי' וַיֹּאמַר אָנָּה הוי' הֲלוֹא זֶה דְבָרִי עַד הֱיוֹתִי עַל אַדְמָתִי עַל כֵּן קִדַּמְתִּי לִבְרֹחַ תַּרְשִׁישָׁה כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה: וְעַתָּה הוי' קַח נָא אֶת נַפְשִׁי מִמֶּנִּי כִּי טוֹב מוֹתִי מֵחַיָּי: וַיֹּאמֶר הוי' הַהֵיטֵב חָרָה לָךְ:

וצריך להבין מה תורף הויכוח, שכן אין זה מסתבר שקם נביא ומערער על עצם מידות הרחמים של ה' ועל נכונותו לסלוח לשבים אליו, בפרט שאלמלא מידות אלה של ה' לא תצוייר כלל שום שליחות נבואית.

לפני שניכנס בעובי קורת הוויכוח הזה נציין כי בנוסף ללִבּת הסיפור, הדורשת הבהרה, עולות למקרא הסיפור עוד תמיהות אחדות, אשר עשויות לשמש לנו סימני דרך לפתרון חידתו, ולמצוא את ישובן על ידי הבנתו:

מדוע בריחתו של יונה אינה מוסברת מיד כשמסופר עליה?

מתוכן תפילתו של יונה במעי הדגה, שעיקרה תודה ולא תחינה, עולה שהבין כבר שיינצל. מנגד, רצף הסיפור מורה שהקאת הדג את יונה היתה ביטוי להענות ה' בעקבות התפילה, כלומר, ה' המתין לתפילה זו. לפי זה מסתבר, כפי שאכן נשמע בקריאה ראשונה, שיונה שתק שלשה ימים ורק לבסוף התעורר לפנות אל ה'. כיוון שהחזיק מעמד שלשה ימים, חזקה היתה תקוותו שה' לא יעזבנו. וצריך להבין, לכתחילה, כשהיה בשיא צרתו, מה סבר, ולבסוף מה סבר.

מה כוונת הכתוב בתארו כיצד שותפו הבהמות במעשה התשובה, האם כוונתו ללעוג לאותה תשובה, ולהראותה כתשובה של רמיה? בפשט קשה לומר כן, שהרי לא זו בלבד שה' מקבל תשובה זו, אלא אף זו שבבואו לנמק בפני יונה מדוע מרחם הוא על העיר, מזכיר הוא בפירוש שרחמיו מתגוללים גם על הבהמה הרבה שיש בה, ומשמע אם כן שהבהמות אכן עוררו רחמים על עצמן ועל בעליהן.

"ויצא יונה מן העיר וישב מקדם לעיר, וישב תחתיה בצל עד אשר יראה מה יהיה בעיר". מה ציפה לראות, הרי כבר נודע לו שה' ניחם על הרעה, וכבר התפלל והתלונן על כך?

כאן אנו מגיעים לתמיהה שהיא לדעתנו המפתח להבנת כל הסיפור: ה', ברצותו לרכך את יונה, מצל עליו קיקיון (כנראה ישב בסוכתו זמן רב, עד שיבש צִלה), ולאחר מכן באה תולעת ואוכלת אותו, וליונה חורה הדבר מאד. אז מגיע מוסר ההשכל, ואתו מגיע הסיפור לתכליתו: "אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו, שבן לילה היה ובן לילה אבד, ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה אשר יש בה הרבה משתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בן ימינו לשמאלו ובהמה רבה", לכאורה זהו משפט מופרך ונטול הגיון, וכלו אינו אלא משחק לשון. האם יונה חס על הקיקיון? הרי על עצמו הוא חס (דאגת יונה לקיקיון מזכירה את שאלת הילדים האם דייג אוהב דגים, ואם אמנם הוא אוהבם, מדוע אוכל אותם)! ואם כוונת הכתוב לומר: אתה חסת על עצמך, וכיצד לא אחוס על הרבים, ודאי שאין כאן תשובה ליונה, שהרי לדעתו ודאי שראוי לחוס עליו יותר מאשר על אנשי נינוה החוטאים.

גם אין לומר כי כוונת ה' שיש לחוס על הקטנים שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם ובין טוב לרע, כמו שיונה חס על עצמו, שהרי כך דרכה של תורה. כך הוא בעיר הנדחת (לפי הרמב"ם), שכאשר נספית, נספים גם קטניה ורכושה, וכך בהכרתת עובדי עבודה זרה, ואף אברהם לא ניסה להציל את סדום בהסתמך על קטניה שלא חטאו. ועוד, אלמלא שהיינו רואים את אבדנם של הקטנים והבהמות קשור בתגובה על החטא, אזי הטענה כי אינם ראויים להספות – כיוון שלא חטאו – היתה נכונה אף אם לא היו עושים תשובה כלל.

ועוד, והוא העיקר: לא רק העיון ההגיוני מערער את האפשרות שכוונת הכתוב לומר 'אתה חסת על עצמך', אלא עצם הסיפור כלל אינו מובן לדרך זאת. הכתוב מדגיש שבמכוון עיצב ה' מציאות כזאת לפיה יהיה כאן קיקיון בן יומו, ואילו לשם רחמיו העצמיים של יונה די היה שצל סוכתו ייבש, ובכלל, לשון הכתוב מורה שהעיקר פה הוא הקיקיון, ועליו נשען כל מוסר ההשכל. כיוון שהלימוד מן הקיקיון הוא תשובת ה' ליונה, הרי שכאן המפתח להבנת כל הספר, ובהשאירנו שאלה זו בלתי פתורה, או ברצותנו להתייחס לעניין כאל מליצה ומשחק מילים לא ברור, בזה אנו מפסידים את העיקר שכל הספר מיוסד עליו.

ובכן, נחזור תחילה לשאלה הרביעית. מה ציפה יונה לראות בעיר? מסביר הרד"ק: "עד אשר יראה אולי לא יעמדו בתשובתם, ותשוב הגזרה עליהם". כלומר, יונה אינו מערער על עצם כוחה של התשובה, אלא על תשובתם זאת של אנשי נינוה; לדעתו זו תשובה שאין לה קיום, ומפני זה אין זה מוצדק שתתבטל הגזרה. ומה פגם מצא בתשובתם? היו שרצו לומר כי תשובה מיראה אין שמה תשובה, שכן ברגע שמתבטלת הסיבה, וסר פחד המות, חוזר אז האדם לסורו. לומר משפט כזה באופן גורף ודאי שקשה לומר, שאם כן ביטלת כל תורת שכר ועונש וכל אזהרות הנביאים מאז ומעולם, ובכל זאת ודאי שיש דברים בגו. בחסידות יש הבחנה בין שני מיני יראת עונש, אשר אחד מהם מקרבים ואחד מרחקים. יראת העונש הנכונה היא כאשר רואים את ה' וחרבו שלופה בידו, ואילו יראת העונש הירודה היא כאשר רואים את החרב בלא מי שאוחז בה. זו האחרונה שקועה באהבת האדם את עצמו ודאגתו לעצמו, בעוד הראשונה היא נשיאת האדם את עיניו למקום גבוה, ממנו מתעוררת ביקורת עליו. יש יראת עונש שמחברת את האדם אל פנימיותה ואל מקורה, אל הגבוה ואל הגובה שאינו מכיר בלגיטימיות של ההתנהגות שהאדם שקע בה, ויש יראת עונש שאינה משנה את פנימיותו של האדם, אלא רובצת עליו כארי ומונעת ממנו לחטוא בפועל (ובלב מצטבר אז המון כעס והתמרמרות על הכפיה הזאת, וסוף שיתקומם נגדה, וד"ל).

אכן בפועל קשה להבחין בין שתי הבחינות, שהרי מדובר כאן בחיצוניות, ובפנימיות המציצה מתוכה, ומי ידע לשקול את הרוח ולומר כמה אלקות מתנוצצת בתוך הפחד הפשוט, וכמה התעורר האדם בעקבות פחדו להתרומם ולאמץ לעצמו ראיה אחרת אודות מה הוא רוצה בעצמו?

זעקת הבהמה יחד עם האדם שמצאנו בנינוה מעוררת רושם כי העיקר פה הוא הצווחה על הקיום, שהרי הבהמה וודאי אינה יכולה ליטול חלק במהפכה פנימית, ויונה מתקומם על הנהגה זו של ה' אשר כאילו אין לה יומרות, ואינה מצפה מן האדם לתזוזה של ממש, אלא מסתפקת בהתעוררות להכנע. בעיניו של יונה כל השליחות הנבואית שלו היא לריק, כי שום אמת לא תצא מהזעזוע שיגרום[[1]](#footnote-1).

חזקת קיום

על רקע תביעתו זו של יונה לתשובה עמוקה צריך להבין את הדיון על הקיקיון: כשהקיקיון נעלם, יונה מתקומם, זוהי התקוממות על שינוי המצב, על 'הרעת תנאים', הן אתמול היה פה, ומדוע זה הסתלק. תחושה פשוטה זו, כי ראוי שמה שהיה ימשיך, היא העומדת ביסוד תפיסת החזקה שהתושבע"פ עוסקת בה כל כך הרבה. ההתיחסות הנפשית הבסיסית לעולם היא כי מה שהיה הוא שיהיה, וכל המשנה ידו על התחתונה, אף כאשר מבחינת הסיכוי האובייקטיבי אין ההנחה הזאת יכולה להשען על רוב[[2]](#footnote-2).

והנה, עם כל הפשטות והאנושיות שבהנחה-ציפיה הזאת כי הדברים לא ישתנו, אין הדבר פשוט כל כך, אלא משיק לדברים שבכבשונו של עולם, ולכל תפיסת הקיום שלנו. סוף סוף טענת "מה שהיה הוא שיהיה… ואין חדש תחת השמש"[[3]](#footnote-3) קרובה מאד לטענת היוונים כי העולם קדמון, ואילו ישראל המאמינים שהעולם מחודש מאמינים בנסים ומייחלים לגאולה; כלומר, חידוש העולם מלמד שקיומו אינו מתבאר מתוך עצמו, וגם אינו מצדיק את עצמו כפי שהוא, אלא יש לו תכלית אליה הוא חותר ולקראתה משתנה, ואם כך מדוע שנצפה כי מה שהיה ימשיך? אולי אינו משתלב כראוי בתכלית, ואף נעשה מפריע לה, ובזה איבד זכות קיומו, ולמצער, אולי עליו להשתנות כדי להמשיך להתקיים?

מה שהוצג עתה בצורה פילוסופית, כעימות בין ישראל ליוון, מוצג בחסידות בדקות יותר כעימות בין שתי הנחות נפש אצל אלו המאמינים שהעולם מחודש, וכהסברה איזו הנחת נפש חידשה החסידות, ומה טיב האדם שעמלה היא לחולל.

ובכן, מבואר בחסידות שאצל כל אדם יש דברים המונחים בפשיטות, ויש דברים שהם בשבילו חידוש שאינו מובן מאליו, ונצרכת התחדשות ויוזמה כדי להיות ער להם. והנה, כך מבארים החסידים, אצל מי שאינו חסיד – "עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות"; ואילו החסיד שואף (והצדיק זוכה) ל"אלקות בפשיטות ועולמות בהתחדשות".

כלומר, יש מי שקיומו שלו, וקיום העולם בתוכו הוא חי, הריהם עובדה פשוטה ונקודת מוצא לכל דבר אחר, ועל גבי הנחה פשוטה זו נודע לו חידוש נפלא שיש בורא שברא ומקיים את הקיום הזה[[4]](#footnote-4), שהרי הוא אינו יווני ח"ו. זוהי ידיעה שמפריעה למהלך החיים הטבעי לזרום לו בפשיטות באשר ימצא, באשר מכוונת היא את החיים לקראת יעד, לקראת פגישה עם הבורא ולקראת עיצוב החיים והעולם באופן שיתאימו לכוונת בוראם, ולכן נצרך שזה אשר נודע לו החידוש הנפלא יעורר עצמו לשים לב כל פעם מחדש לידיעה המרעישה הזאת, ולקחת אותה בחשבון, ובאיזשהו מקום להכנע לה. לעומת זה, יש מי שקיום האלקים ונוכחותו הם הנחה פשוטה בדעתו, והחידוש הוא שלמרות קיומה של השלמות הזאת אשר מאומה לא חסר לה, ולמרות שלפי ערך קיומה שום קיום אחר אינו נערך להיות קיום[[5]](#footnote-5), בכל זאת חפץ הוא בקיום העולם ובקיומנו שלנו, ובוחר בבחירה עצמית[[6]](#footnote-6) לברוא את החיים ואת תפיסתנו שלנו אותם. כיוון שכך יש להסב פנים אל העולמות ואל תודעתם את עצמם, ולעסוק בעילויים מיניה וביה, ולא ח"ו לחתור לכלותם על מנת להשאיר לו את כל הזירה (הראשון הוא אדם שנעשה יהודי, והשני יהודי בעצם, נטול תשתית 'גויית', ודוק).

התוצאה מזה (כאשר הגישה של עולמות בפשיטות מקצינה) הן שתי גישות לעבודת ה': יש מי שמתייחס לעצמו כאל מוחזק, ואל התורה כבאה לתקוף את פשיטותו, ולפיכך "המוציא מחברו עליו הראיה", יש להביא ראיות מוצקות לכך שאותו דבר בו אני חפץ בשרירות לבי אכן אסור עלי, ומדברי הרשות ודאי שיש לי רשות להנות; ולעומתו החסיד תובע מעצמו להתייחס אל ה' כאל מוחזק (כדברי הגמ'[[7]](#footnote-7) כי מי שאוכל בלא ברכה נחשב גזלן), וכל פעולת רשות שפועל בלא מצוה מפורשת, מברר הוא אם מתאימה למגמותיו של ה', שהרי כל הקיום מצוי בתוך רשות היחיד של ה'[[8]](#footnote-8).

ועתה, בשובנו אל הקיקיון, הנה נראה כאן שהתמרמרות יונה נובעת מהלך נפש קרוב מאד להלך הנפש של "עולמות בפשיטות", של "מוחזק", וה', לא רק שאינו חולק על כך, אלא שטענה זו גופא רוצה הוא להפיק ממנו.

פירוש, יונה טוען שכיוון שכבר היה טוב ונח, ונהיה צל, צריך סיבה מוצדקת כדי להפסיק את הטוב הזה, וה' כנגדו טוען שאף קיומם של בני נינוה הוא גופא סיבה לקיומם, גם בלא הצדקה נוספת, ממש כמו קיומה של הבהמה. אמנם אם הללו מרשיעים מאד יש בזה כדי להשמידם, אבל רשעה זו היא בחינת הראַיה שבכוחה להוציא מן המוחזק. כיוון שכך, די בתשובה קלושה כדי שיד הקיום תגבר.

ורחמיו על כל מעשיו

האם ה' חולק על החסידים? אין זה בדיוק כך. דיוק בהנהגתו של ה' מורה שהקצנּו את עמדתו יתר על המידה, ואין כוונת ה' שנחיה בנחת את התודעה של עולמות בפשיטות, ושנתעלם ביום-יום ובסתמי שלנו מכך שהעולם מחודש. ה' הרי מדגיש שאותו קיקיון בן לילה היה ובן לילה אבד, כלומר, היה עליך, יונה, לשים לב כי מחודש הוא, וודאי אף שמת לב לכך. הטענה היא קצת אחרת: כל קיום באשר הוא, הריהו מעורר רחמים. עצם היבראותו עומדת לזכותו. מידותיו של ה' מעידות כי כביכול אינו יכול לטעון 'אני מחיה וממית', "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", 'כיוון שבראתי הכל ברצוני החפשי, ללא אילוץ וללא כפיפות לשום דבר ולשום הנחה, איני צריך לשום סיבה כדי להשיב את הנברא אל האין'. למרות כל ההגיון שבדברים, דרכו של ה' לא כך היא, הרי בתורה מסופר כי מיתה נקנסה בסיבת החטא דוקא, ובסיפור זה ה' כביכול מצדיק את עצמו על המות בעולם.

יתרה מזאת, לא רק באופן סתמי אין דרכו של ה' לבטל את בריאתו (זאת ידע גם יונה שניבא כי נינוה תהפך בגלל רשעתה), אלא אפילו אין הוא שופט אותה – לענין 'להיות או לא להיות' – עד כמה דרוכה היא לקראת "אלקות בפשיטות", עד כמה עמלה היא להפקיע עצמה מתודעת הבוסר שלה כי "עולמות בפשיטות".

ראה לשון ספר התניא[[9]](#footnote-9):

… אבל מי שאינו חברו ואינו מקורב אצלו, הנה על זה אמר הלל הזקן: "הוי מתלמידיו של אהרן, אוהב שלום וכו', אוהב את הבריות ומקרבן לתורה", לומר שאף הרחוקים מתורת ה' ועבודתו – ולכן נקראים בשם בריות בעלמא [היינו שהמעלה שאפשר לציין עליהם היא כי נבראו] – צריך למשכן בחבלי עבותות אהבה, וכולי האי ואולי יוכל לקרבן לתורה ועבודת ה', והן לא [כלומר, אף אם לא], לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים.

הנה כי כן עולה לנו שעצם הקיום מזמין את הצדקתו, אבל לכשנדייק נבחין שאין כאן רק השלמה של "נח לו שנברא משלא נברא", אמירה שיהיה לפחות זה, וכך עדיף על לא כלום, אלא – "אתה חסת… ואני לא אחוס?!". הנברא מעורר לא סובלנות אלא רחמנות. פירוש הדבר בעמקו הוא שההתהוות עצמה ספוגה ברחמים. ההבחנה שכל קיום באשר הוא קיום מעורר רחמנות, אפילו קיקיון, ובלעדי זה סופו לאבדון, מלמדת בעמקה שה' מרחם לא רק בדיעבד, בעקבות 'הסתבכויות בלתי צפויות', ובעקבות חריגות מן המצב הבסיסי בו היה היצור אמור להיות, אלא שיסוד הקיום נשען על הרחמים, ובעצם בלעדיהם שום דבר לא היה מתהווה. לשון אחר: כל הדברים הם מרוחמים בעצם, ובלעדי זה לא היה אפשרי קיומם. הרי זו אמירה שה' אינו מרוצה מבריאתו כפי שהיא, שאלמלא כן לא היתה זקוקה לרחמנות, אבל בכל זאת חפץ בה ומייקר אותה.

אפשר לומר: לא מפני שעתידה היא ליהפך למתוקנת וגאולית מייקר הוא אותה כבר עכשו, אלא להפך, בגלל שכבר עכשו מתנוצץ בה מקורה – ואיתו מתנוצצת השמחה שיכולה לשמח את ה'[[10]](#footnote-10) – בגלל זה גופא גם אינו חפץ במות המת, ואינו רואה ברשעתו עיקר, וגם מלא אמון בו שסוף שהחשוב והיקר שבו יגבר ויופיע בשלמות, שהרי הוא העיקר[[11]](#footnote-11). בזה בעצם אומר ה' כי בפנימיות רצון האדם התקיף להתקיים, ותפיסתו את עצמו כפשיטות, אינם הפך האמת שאלקות בפשיטות, אלא השתקפות האכפתיות והחשיבות העצומה שה' מייחס לקיום הזה. במילים אחרות: אמנם על כל אדם לדעת שכל הווה נפסד, אבל כל אדם מאמין בסתר בתחיית המתים.

בין ה' ליונה

נשוב למסופר: לדרכנו, ה' אומר ליונה: הרי נאחזת בקיום של הקיקיון, והתאים לך שימשיך להתקיים, אף כי היה מוחשי לך מאד עד כמה הוא בהתחדשות ולא בפשיטות, אף אני יקר בעיני קיומם של אנשי נינוה, ובתשובה קלה נאחז אני כדי שלא למחותם (אם להעמיק יותר במובנה של אותה תשובה קלה: ה' אומר כאן כי די בחידוש קל, בלא מהפכה שלמה בתודעה, כדי להצדיק את הקיום, כדי לזהותו לא כמתחרה ביציבות האלקית אלא כלא-שלם-עם-עצמו, וממילא מעורר רחמים)[[12]](#footnote-12).

אמנם הקיקיון אינו אלא המחשה חיצונית לתחושתו הפנימית של יונה. כל הסיפור רוצה להורות ליונה כי אף שהולך הוא בגדולות, ותובע תשובה שלמה ומהפכה של ממש כדי למנוע הפיכה (ובמושגים שטבענו זוהי תביעה לנוע לכיוון "אלקות בפשיטות", לנעוץ את הקיום במקום שונה ממנו היו נעוצים עד כה, אשר רק אז אפשר להשתכנע בכנות התשובה), גם הוא עצמו בשר ודם הנאחז בקיומו. בתחילה שואל נפשו למות מפני דברים שבכבשונו של עולם, מפני שמוקשה בעיניו דרכו של ה' – "ידעתי כי אתה אל חנון ורחום, ארך אפים ורב חסד ונִחם על הרעה. ועתה הוי' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחיי"; אבל תוך כדי ההתדיינות הזאת, תוך כדי המתנתו ורצונו להוכיח לה' כי אין בתשובת אנשי נינוה כדי להצדיק את התנחמותו של ה' על הרעה – "וישמח יונה על הקיקיון שמחה גדולה" – כמעט יוצא מגדרו מרוב אושר על הנוחות לשבת בצל; וכשתוקף אותו השרב, אזי – "וישאל את נפשו למות, ויאמר, טוב מותי מחיי". אותה קריטיות שייחס לפתרון השאלות הגדולות מייחס הוא כעת לפתרון סבלו הפעוט, ובמילים אחרות, מי שרצה לחוות דעה בעניין הנהגתו של עולם, מתקפל לגמרי לתוך סבלו האישי ולתוך קיומו הפרטי.

אפשר לראות בזה לעג ליונה, אבל יותר מסתבר שה' רוצה להראות כאן כי זה אופיו של האדם באשר הוא אדם, שאין הוא נוטה לפרוץ את גבולות קיומו, ולפיכך הדרך האמתית להתייחס אליו היא דרך הרחמים, הדרך המכבדת את האדם כפי שהוא, והיודעת שכל צמיחה ושינוי חייבים להשען על הקיים ולנבוע ממנו[[13]](#footnote-13), [[14]](#footnote-14).

לכשנשקיף כעת אחורנית, על תחילתו של הספר, נראה שכבר שם התחיל הויכוח הזה, אלא שהיה זה ויכוח אילם, בשפת המעשים. כך נוכל לענות על ששאלנו בתחילה: מדוע אין מסופר מן ההתחלה על מה נסב הויכוח ומפני מה היתה הבריחה. אין מסופר מפני שהויכוח עדיין סמוי.

כשיונה נשלח להזהיר את נינוה אין לו עדיין הוכחות שאינם מסוגלים אלא לתשובה מבוהלת, ובכל זאת הוא בורח, כיוון שאינו מאמין בהזדעקות החרום הזאת. ה' מפגיש אותו בתחילה עם הזדעקות המלחים, גם היא תוצאה של חרדת המות, והכתוב אכן משוה אותה להתעוררות שבנינוה: "אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד" (אצל המלחים) – "מי יודע, ישוב וניחם האלהים, ושב מחרון אפו, ולא נאבד" (אצל אנשי נינוה), אבל יונה מתעקש להיות אדיש למהומה הזאת (וזאת למרות שאצל המלחים אין מדובר בתשובה על חטא, כפי שאכן לא מוזכרת אצלם תחינה לשיבה מחרון אף, ובזה נבדלים דבריהם מדברי מלך נינוה), ושוכב בירכתי הספינה ונרדם. מה לו ולהתעורריות רגעיות, ויעשה ה' אשר ימצא לנכון בעיניו.

כך ניתן להבין את התנהגותו של יונה במעי הדג. בתחילה שתק, שהרי כל-כולו בריחה מן ה' ומן המוטל עליו[[15]](#footnote-15), וכיוון שיודע שאין לברוח מן ה', וודאי כוונתו שימיתהו ה', ואין לו לא רצון ולא ציפיה להחלץ מגזר דין זה. אמנם לאחר שלשה ימים במעי הדגה מתעורר בו מחדש רצון החיים הפשוט, ומודה על הצלתו, ממש כמו שמחתו הגדולה בקיקיון[[16]](#footnote-16), ודוקא הודאה זו הריהי כתפילה המבקשת על החיים (שהרי באה לאחר יאוש מהם), אשר ה' נענה לה על ידי הקאת הדג. הוויכוח הגדול נדחה הצִדה מתוך אהבת החיים הפשוטה.

יוצא שיונה אומר את דברו באדישותו לזעקות המלחים ובשתיקתו הממושכת במעי הדג, וה' אומר את דברו בכנות שבהתעוררות המלחים (כפי שהכתוב מעיד שנדרו נדרים וחייבו עצמם על העתיד, ומסתבר שהזבחים שזבחו, זבחו רק לאחר שעלו ליבשה, כי אין דרך ליטול בהמות למסע ימי, ואם כך עמדו בדיבורם גם לאחר שעבר זמן, ולא היתה זו התעוררות חולפת כפי שמתאים ליונה לחשוד), ובהוכיחו ליונה כמה יקרה לאדם האחיזה בחיים, מעבר לשאלות הגדולות, וכמה אין להפחית בחשיבותה.

אלא שכאמור, הוויכוח עדיין בדקות, ועדיין לא הוכרע אם יכולה יראת העונש לשמש מאיץ לתשובת אמת, או האם יכולה אהבת החיים להעיד משהו אמתי על האדם. כאמור לעיל, כל עניין ה"לשמה" והבקורת על יראת העונש הוא ענין דק, ונתון לשיעורים, עם כל הפער המהותי שבין שני הקצוות[[17]](#footnote-17). לכן תשובת אנשי נינוה שבפועל, על כל המגושמות והמוזרות של הלבשת שקים על הבהמה שהיתה כרוכה בה, העירה מחדש את ביקורתו של יונה, ונתנה פתחון פה לגישתו. לעומתו נענה ה' בדיבור מפורש, ואמר כי חס הוא על מי שאינו יודע בין ימינו לשמאלו, ואשר הכרעותיו אינן עמוקות ועקביות, מפני שבעיניו עדיין גלמי הוא כמו ילד – "בטרם ידע הנער מאֹס ברע ובחֹר בטוב"[[18]](#footnote-18) – וילד מזמין רחמים מפני עצם קיומו, מפני שמצבו עדיין אינו מפותח, וכל שעדיין אינו מפותח, חזקה עליו שיתפתח לטוב, ולפיכך כבר עתה רומז לטוב.

את ספר יונה קוראים אנו במנחה של יום כפור, לאחר מוסף ולפני נעילה. יש כאן מעין דברי התרגום על "מתהלך בגן לרוח היום"[[19]](#footnote-19) – "למנח יומא". היום נח מעט. לאחר עבודת השעירים של מוסף, לאחר שפיכת הדם לפני ולפנים והרצון לתשובה שלמה ולמרוק גמור, ויחד עם זה לאחר החשד שכל אחד חושד בעצמו כי לא הצליח להפנים כדבעי את עומק התביעה המשתקף בעבודה זו, באה תחינה לרחמים ממקום פשוט ובסיסי, ממקום שבו ישראל מתחברים אל תושבי נינוה באשר כולם בריותיו ית'[[20]](#footnote-20). במקום כזה כביכול אומרים: התייאשתי מלעשות תשובה, אבל כולי תקוה שבכל זאת יש פה אצלי שינוי קל וחידוש, שוודאי ירנינו את הש"י[[21]](#footnote-21).

הוספה

**ממנחה לנעילה**

לאחר מנוחה זו, ולאחר ההתעודדות שה' נאחז בכל בדל של תשובה ולפיכך לא נאבד, מתעשתים אנו שוב להיות ישראל במיטבם, ולהתאמץ לחתור חתירה. אמנם יש לומר שאותה חתירה אינה בדיוק חזרה אל מאמצי התשובה שהתבטאו בעבודת שני השעירים, אלא יש בה מין דליגה, מין אומץ שמחליף את המאמץ הרגיל. בתשובה רגילה נהפכים החובות לשגגות, וכאשר התשובה עמוקה וממרקת יותר, נהפכים הם אף לזכויות, אבל כעת מדובר במין תשובה מתפרצת שמצליחה להתעלם מן העבר, מלראות בו עובדה קשה שמוכרחים להתייחס אליה ולטפל בה. זו התשובה שרוצים להאחז בה לקראת נעילת שערים, כאשר חשים שתהליכי התשובה שעלינו לעבור ארוכים מכדי יכולת להידחס ליום אחד, ועוד לא הספקנו להיפרד מן החטא כדבעי, ולתת פרשנות חדשה לכל העבר שלנו. על כן צריך עצות מרחוק לתשובה מהירה והחלטית (חליטה היא מין בישול מהיר על ידי מים רותחים), והדחיפות דוחפת אותנו להעיז ולקפוץ ממקומנו.

תשובה של דליגה יש בה משהו הפוך מן התשובה של אנשי נינוה שתוארה לעיל, מפני שבמקום להשען על הקיום בכללו, ועל הטוב הגנוז בו, מביאה היא לביטוי את היכולת להיות משוחרר מן המציאות ולהפתיע אותה, כדלקמן.

כיסוד לתשובה הזאת שמנו לנו את דברי יחזקאל, שפסוקים מדבריו מצטטים אנו בווידוי של נעילה:

חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי הוי' אִם אֶחְפֹּץ בּמוֹת הָרָשָׁע כּי אִם בְּשׁוּב רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ וְחָיָה. שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדּרְכֵיכֶם הָרָעִים וְלָמָּה תָמוּתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל: הֶחָפֹץ אֶחְפֹּץ מוֹת רָשׁע נְאֻם אֲדֹנָי הוי' הֲלוֹא בּשׁוּבוֹ מִדְּרָכָיו וְחָיָה (יחזקאל לג, יא). כִּי לֹא אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הַמֵת נְאֻם אֲדֹנָי הוי' וְהָשִׁיבוּ וִחְיוּ (שם יח, לב).

נבואתו (כפי שנראה לקמן, כשיובאו הדברים בשלמות) קוראת להאמין באפשרות של מהפך מקצה לקצה, בלא שום שעבוד לחזקות (הן חזקות של התנהגות והן חזקות של יחוס).

פסוקים אלו שבווידוי לקוחים מפרקים יח ו-לג בספר יחזקאל, ושני הפרקים הללו מצטרפים עם פרק ג, וחוזרים בלשונות קרובים מאד על עקרונות השכר והעונש. לכן מביאים אנו את הנוגע לעניננו משלשת הפרקים, ומצרפים לזה את שכתבנו במקום אחר על פרק ג ביחזקאל, שם דנּו ביחס בין שלש הנבואות (כיוון שהדברים נכתבו כבר בעבר, השארנו אותם בצביונם כפי שהם, ולא התאמנו אותם לתבנית הספר ולסגנון הרצאת הדברים בו. כפי שיראה הקורא, הדברים נכתבו מלכתחילה כדי לסייע למי שרוצה להעמיק בלימוד התנ"ך).

כפי שיוסבר לקמן, הדיון הזה גם נוגע מאד להבנת צום גדליה.

ידיעה ובחירה – לפרק ג ביחזקאל  
(מתוך "נביא וכהן – כיוונים בספר יחזקאל")

**יחזקאל פרק ג**

וַיְהִי דְבַר הוי' אֵלַי לֵאמֹר: בֶּן אָדָם צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אוֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאָמְרִי לָרָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא הִזְהַרְתּוֹ וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה לְחַיֹּתוֹ הוּא רָשָׁע בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתָּ רָשָׁע וְלֹא שָׁב מֵרִשְׁעוֹ וּמִדַּרְכּוֹ הָרְשָׁעָה הוּא בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְאַתָּה אֶת נַפְשְׁךָ הִצַּלְתָּ: ס

וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִדְקוֹ וְעָשָׂה עָוֶל וְנָתַתִּי מִכְשׁוֹל לְפָנָיו הוּא יָמוּת כִּי לֹא הִזְהַרְתּוֹ בְּחַטָּאתוֹ יָמוּת וְלֹא תִזָּכַרְןָ צִדְקֹתָו אֲשֶׁר עָשָׂה וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתּוֹ צַדִּיק לְבִלְתִּי חֲטֹא צַדִּיק וְהוּא לֹא חָטָא חָיוֹ יִחְיֶה כִּי נִזְהָר וְאַתָּה אֶת נַפְשְׁךָ הִצַּלְתָּ:

**יחזקאל פרק יח**

וַיְהִי דְבַר הוי' אֵלַי לֵאמֹר: מַה לָּכֶם אַתֶּם מֹשְׁלִים אֶת הַמָּשָׁל הַזֶּה עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אָבוֹת יֹאכְלוּ בֹסֶר וְשִׁנֵּי הַבָּנִים תִקְהֶינָה: חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי הוי' אִם יִהְיֶה לָכֶם עוֹד מְשֹׁל הַמָּשָׁל הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל: הֵן כָּל הַנְּפָשׁוֹת לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאָב וּכְנֶפֶשׁ הַבֵּן לִי הֵנָּה הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָמוּת: ס

וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צַדִּיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: אֶל הֶהָרִים לֹא אָכָל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא וְאֶל אִשָּׁה נִדָּה לֹא יִקְרָב: וְאִישׁ לֹא יוֹנֶה חֲבֹלָתוֹ חוֹב יָשִׁיב גְּזֵלָה לֹא יִגְזֹל לַחְמוֹ לְרָעֵב יִתֵּן וְעֵירֹם יְכַסֶּה בָּגֶד: בַּנֶּשֶׁךְ לֹא יִתֵּן וְתַרְבִּית לֹא יִקָּח מֵעָוֶל יָשִׁיב יָדוֹ מִשְׁפַּט אֱמֶת יַעֲשֶׂה בֵּין אִישׁ לְאִישׁ: בְּחֻקּוֹתַי יְהַלֵּךְ וּמִשְׁפָּטַי שָׁמַר לַעֲשׂוֹת אֱמֶת צַדִּיק הוּא חָיֹה יִחְיֶה נְאֻם אֲדֹנָי הוי': וְהוֹלִיד בֵּן פָּרִיץ שֹׁפֵךְ דָּם וְעָשָׂה אָח מֵאַחַד מֵאֵלֶּה: וְהוּא אֶת כָּל אֵלֶּה לֹא עָשָׂה כִּי גַם אֶל הֶהָרִים אָכַל וְאֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ טִמֵּא: עָנִי וְאֶבְיוֹן הוֹנָה גְּזֵלוֹת גָּזָל חֲבֹל לֹא יָשִׁיב וְאֶל הַגִּלּוּלִים נָשָׂא עֵינָיו תּוֹעֵבָה עָשָׂה: בַּנֶּשֶׁךְ נָתַן וְתַרְבִּית לָקַח וָחָי לֹא יִחְיֶה אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה עָשָׂה מוֹת יוּמָת דָּמָיו בּוֹ יִהְיֶה: וְהִנֵּה הוֹלִיד בֵּן וַיַּרְא אֶת כָּל חַטֹּאת אָבִיו אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּרְאֶה וְלֹא יַעֲשֶׂה כָּהֵן: עַל הֶהָרִים לֹא אָכָל וְעֵינָיו לֹא נָשָׂא אֶל גִּלּוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת אֵשֶׁת רֵעֵהוּ לֹא טִמֵּא: וְאִישׁ לֹא הוֹנָה חֲבֹל לֹא חָבָל וּגְזֵלָה לֹא גָזָל לַחְמוֹ לְרָעֵב נָתָן וְעֵרוֹם כִּסָּה בָגֶד: מֵעָנִי הֵשִׁיב יָדוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית לֹא לָקָח מִשְׁפָּטַי עָשָׂה בְּחֻקּוֹתַי הָלָךְ הוּא לֹא יָמוּת בַּעֲוֹן אָבִיו חָיֹה יִחְיֶה: אָבִיו כִּי עָשַׁק עֹשֶׁק גָּזַל גֵּזֶל אָח וַאֲשֶׁר לֹא טוֹב עָשָׂה בְּתוֹךְ עַמָּיו וְהִנֵּה מֵת בַּעֲוֹנוֹ: וַאֲמַרְתֶּם מַדֻּעַ לֹא נָשָׂא הַבֵּן בַּעֲוֹן הָאָב וְהַבֵּן מִשְׁפָּט וּצְדָקָה עָשָׂה אֵת כָּל חֻקּוֹתַי שָׁמַר וַיַּעֲשֶׂה אֹתָם חָיֹה יִחְיֶה: הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָמוּת בֵּן לֹא יִשָּׂא בַּעֲוֹן הָאָב וְאָב לֹא יִשָּׂא בַּעֲוֹן הַבֵּן צִדְקַת הַצַּדִּיק עָלָיו תִּהְיֶה וְרִשְׁעַת הָרָשָׁע (כתיב: רשע) עָלָיו תִּהְיֶה: ס

וְהָרָשָׁע כִּי יָשׁוּב מִכָּל חַטֹּאתָיו (כתיב: חטאתו) אֲשֶׁר עָשָׂה וְשָׁמַר אֶת כָּל חֻקּוֹתַי וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה חָיֹה יִחְיֶה לֹא יָמוּת: כָּל פְּשָׁעָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזָּכְרוּ לוֹ בְּצִדְקָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה יִחְיֶה: הֶחָפֹץ אֶחְפֹּץ מוֹת רָשָׁע נְאֻם אֲדֹנָי הוי' הֲלוֹא בְּשׁוּבוֹ מִדְּרָכָיו וְחָיָה: ס

וּבְשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כְּכֹל הַתּוֹעֵבוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה הָרָשָׁע יַעֲשֶׂה וָחָי כָּל צִדְקֹתָיו (כתיב: צדקתו) אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא תִזָּכַרְנָה בְּמַעֲלוֹ אֲשֶׁר מָעַל וּבְחַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּם יָמוּת: וַאֲמַרְתֶּם לֹא יִתָּכֵן דֶּרֶךְ אֲדֹנָי שִׁמְעוּ נָא בֵּית יִשְׂרָאֵל הֲדַרְכִּי לֹא יִתָּכֵן הֲלֹא דַרְכֵיכֶם לֹא יִתָּכֵנוּ: בְּשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל וּמֵת עֲלֵיהֶם בְּעַוְלוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה יָמוּת: ס

וּבְשׁוּב רָשָׁע מֵרִשְׁעָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיַּעַשׂ מִשְׁפָּט וּצְדָקָה הוּא אֶת נַפְשׁוֹ יְחַיֶּה: וַיִּרְאֶה וַיָּשָׁב (כתיב: וישוב) מִכָּל פְּשָׁעָיו אֲשֶׁר עָשָׂה חָיוֹ יִחְיֶה לֹא יָמוּת: וְאָמְרוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל לֹא יִתָּכֵן דֶּרֶךְ אֲדֹנָי הַדְּרָכַי לֹא יִתָּכְנוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל הֲלֹא דַרְכֵיכֶם לֹא יִתָּכֵן: לָכֵן אִישׁ כִּדְרָכָיו אֶשְׁפֹּט אֶתְכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל נְאֻם אֲדֹנָי הוי' שׁוּבוּ וְהָשִׁיבוּ מִכָּל פִּשְׁעֵיכֶם וְלֹא יִהְיֶה לָכֶם לְמִכְשׁוֹל עָוֹן: הַשְׁלִיכוּ מֵעֲלֵיכֶם אֶת כָּל פִּשְׁעֵיכֶם אֲשֶׁר פְּשַׁעְתֶּם בָּם וַעֲשׂוּ לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה וְלָמָּה תָמֻתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל: כִּי לֹא אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הַמֵּת נְאֻם אֲדֹנָי הוי' וְהָשִׁיבוּ וִחְיוּ:

**יחזקאל פרק לג**

וְאַתָּה בֶן אָדָם צֹפֶה נְתַתִּיךָ לְבֵית יִשְׂרָאֵל וְשָׁמַעְתָּ מִפִּי דָּבָר וְהִזְהַרְתָּ אֹתָם מִמֶּנִּי: בְּאָמְרִי לָרָשָׁע רָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְלֹא דִבַּרְתָּ לְהַזְהִיר רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ הוּא רָשָׁע בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְדָמוֹ מִיָּדְךָ אֲבַקֵּשׁ: וְאַתָּה כִּי הִזְהַרְתָּ רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ לָשׁוּב מִמֶּנָּה וְלֹא שָׁב מִדַּרְכּוֹ הוּא בַּעֲוֹנוֹ יָמוּת וְאַתָּה נַפְשְׁךָ הִצַּלְתָּ: ס

וְאַתָּה בֶן אָדָם אֱמֹר אֶל בֵּית יִשְׂרָאֵל כֵּן אֲמַרְתֶּם לֵאמֹר כִּי פְשָׁעֵינוּ וְחַטֹּאתֵינוּ עָלֵינוּ וּבָם אֲנַחְנוּ נְמַקִּים וְאֵיךְ נִחְיֶה: אֱמֹר אֲלֵיהֶם חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי הוי' אִם אֶחְפֹּץ בְּמוֹת הָרָשָׁע כִּי אִם בְּשׁוּב רָשָׁע מִדַּרְכּוֹ וְחָיָה שׁוּבוּ שׁוּבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וְלָמָּה תָמוּתוּ בֵּית יִשְׂרָאֵל: פ

וְאַתָּה בֶן אָדָם אֱמֹר אֶל בְּנֵי עַמְּךָ צִדְקַת הַצַּדִּיק לֹא תַצִּילֶנּוּ בְּיוֹם פִּשְׁעוֹ וְרִשְׁעַת הָרָשָׁע לֹא יִכָּשֶׁל בָּהּ בְּיוֹם שׁוּבוֹ מֵרִשְׁעוֹ וְצַדִּיק לֹא יוּכַל לִחְיוֹת בָּהּ בְּיוֹם חֲטֹאתוֹ: בְּאָמְרִי לַצַּדִּיק חָיֹה יִחְיֶה וְהוּא בָטַח עַל צִדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל כָּל צִדְקֹתָיו (כתיב: צדקתו) לֹא תִזָּכַרְנָה וּבְעַוְלוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה בּוֹ יָמוּת: וּבְאָמְרִי לָרָשָׁע מוֹת תָּמוּת וְשָׁב מֵחַטָּאתוֹ וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה: חֲבֹל יָשִׁיב רָשָׁע גְּזֵלָה יְשַׁלֵּם בְּחֻקּוֹת הַחַיִּים הָלַךְ לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת עָוֶל חָיוֹ יִחְיֶה לֹא יָמוּת: כָּל חַטֹּאתָיו (כתיב: חטאתו) אֲשֶׁר חָטָא לֹא תִזָּכַרְנָה לוֹ מִשְׁפָּט וּצְדָקָה עָשָׂה חָיוֹ יִחְיֶה: וְאָמְרוּ בְּנֵי עַמְּךָ לֹא יִתָּכֵן דֶּרֶךְ אֲדֹנָי וְהֵמָּה דַּרְכָּם לֹא יִתָּכֵן: בְּשׁוּב צַדִּיק מִצִּדְקָתוֹ וְעָשָׂה עָוֶל וּמֵת בָּהֶם: וּבְשׁוּב רָשָׁע מֵרִשְׁעָתוֹ וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה עֲלֵיהֶם הוּא יִחְיֶה: וַאֲמַרְתֶּם לֹא יִתָּכֵן דֶּרֶךְ אֲדֹנָי אִישׁ כִּדְרָכָיו אֶשְׁפּוֹט אֶתְכֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל:

**א**

בפשטות, עיקר שליחותו של יחזקאל לא נועד להחזיר בתשובה, ואין הוא מפתח בנבואותיו תקוה לזה: "ובית ישראל לא יֹאבו לשמע אליך כי אינם אֹבים לשמֹע אלי, כי כל בית ישראל חִזקי מצח וקשי לב המה" (ג, ז).

בסוף הפרק: "ולשונך אדביק אל חכך ונאלמת ולא תהיה להם לאיש מוכיח, כי בית מרי המה. ובדברי אותך אפתח את פיך ואמרת אליהם כה אמר אדני, השֹמע ישמע והחדל יחדל". המצב הזה ממשיך עד שמגיעה לגולה הבשורה על החורבן: "ויהי בשתי עשרה שנה… בא אלי הפליט מירושלם לאמר הֻכתה העיר. ויד הוי' היתה אלי בערב לפני בוא הפליט, ויפתח את פי עד בוא אלי בבקר, ויפתח פי ולא נאלמתי עוד" (לג, כא-כב). וראה כט, כא: "ביום ההוא…ולך אתן פתחון פה בתוכם". משמע שפתחון פה בא כשמוכחים דברי הנביא (גם ב-טז, סג משמע שפתחון פה הוא כח טענה, יכולת הצדקה).

יש לומר שהאלמות הנביא היינו שה' אינו נותן לו כלים לשכנע בנבואתו, אף לא קורא לו לצאת לשווקים ולרחובות כדי לפגוש את העם – "בא הסגר בתוך ביתך. ואתה בן אדם הנה נתנו עליך עבותים ואסרוך בהם, ולא תצא בתוכם" (ג, כד-כה) – הרוצה לשמוע יבוא אל הנביא לביתו-מבצרו, לאוטונומיה שלו [לפי זה, כל יכולת ההבעה העשירה שיש בנבואות יחזקאל נועדה לחקוק בזכרון לעת בה ידעו למפרע כי נביא היה בתוכם (ראה ב, ה); ועוד יש לומר כי אולי תפקידה לשדר את עצמת עולמו של הנביא, להבהיר כי חזון שלם לפניו, וכי רואה הוא עולם אחר לגמרי מן העולם שמצטייר לשומעיו כעולם הריאלי]. ישעיהו נותן אותות בתחילת נבואתו, פרק ז', ירמיהו מפתה להקשיב לתוכחתו ע"י דברי פיוס: "זכרתי לך חסד נעוריך וכו'" (ב, ב), ולא כן יחזקאל. זוהי תוכחה שלא נועדה לשנות את המצב. רק כשיתקיים החורבן, ויתקיים בדיוק כדברו, יפתח פיו של יחזקאל, אז יבוא תור השכנוע והעידוד.

**ב**

[יחזקאל הוא כהן. ברכת כהנים היא הברכה היחידה בתורה שלא באה על תנאי. הכהן הוא משרת ושליח נאמן, וכוחו בביטולו ובעבדותו ולא בהזדהותו, ולכן אין צריך שיהיה המברך צדיק וראוי לברך וכו'. כאשר ה' מברך בלי תנאים, אין הברכה חלק מ'יחסי אנוש' הדדיים שה' רוקם עם ישראל, אלא יש כאן התיחסות לסגולה, והתיחסות כזאת באה מ'סגולתו' של ה', ממוחלטותו, ולא מהנהגתו אותנו בדרך של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם". כך גם בפורענות. הפניה ליחזקאל היא בלשון "בן אדם", זהו כינוי שנועד להשפיל את האדם, לסמן אותו כילוד אשה וכבן תמותה ביחס לה', ואף למלאכים שסביבו, ויחזקאל נתבע כאן להעביר מסר טוטאלי בתור שליח. עובדות מוצקות שכבר יצאו מתחום הבחירה החופשית.

ואכן, הביטול לה' מנתק את יחזקאל במידת מה מישראל, אין הוא מתפלל בעדם וכמעט שאינו עומד לצידם (אמנם ראה ט, ח, וראה דברינו לפרק ד על שכיבת יחזקאל). והיא הנותנת, שהרי אין צורך שינסה לשכנעם, אשר לשם זה נצרכת הזדהות איתם וכו'. הכהן הוא עבד וישראל בן. וכאן נכרת מעלת העבד.]

**ג**

זה בדבר החורבן שבוא יבוא, ומה בדבר הגאולה? לכאורה גם כאן אין הרבה ציפיות שיחזרו בתשובה! פרק לו מתאר חילול ה' מתמשך, וגאולת ישראל בלא תשובתם כדי להפסיק את חילול ה' הזה. ולבסוף: "וזרקתי עליכם מים טהורים… ונתתי לכם לב חדש… ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחֻקי תלכו…" (שם כו-כז), שוב הדברים מוצגים כתהליכים הכרחיים בלא ציפיות מהאדם שישנה דרכו וישנה בעקבות כך את המצב. נבואה מעין זו באה לא רק כתגובה להתנהגות לאה בגולה (ראה סעיף י), אלא עוד בטרם צאת ה' מן העיר, ראה יא, יט-כ.

**ד**

על רקע התוקף הזה צריך להתבונן בתורת הגמול של יחזקאל, פרק ג, פרק יח, ופרק לג.

בשלמותה מופיעה היא בפרק יח. האבות אינם משפיעים על דין הבנים, כל אחד נידון כפי הראוי לו בלי להביט על יחוסו. כל זה בניגוד גמור להנחה הפשוטה של העם כי "אבות יאכלו בֹסר ושיני הבנים תקהינה" [ולכאורה גם בניגוד לתורת משה האומרת כי "פֹקד עוֹן אבֹת על בנים", כדברי רז"ל בסוף מסכת מכות (כד, א) שיחזקאל שינה כאן ממשה].

אכן, לא רק שהיחוס אינו משפיע, אלא אפילו עברו של האדם עצמו אינו משפיע, הצדיק העוזב צדקתו והרשע העוזב רשעתו, שניהם נידונים כפי ההווה ולא כפי עברם. כלומר, לא כח התשובה מתואר כאן אלא כח השינוי. בניגוד לראיה הרגילה שתשובה לטוב חושפת ממד עומק לפיו מצליחים להתייחס לרע כאל קליפה חיצונית, כאן אין חילוק בין טוב לרע, גם התפנית השלילית מצליחה למחוק את העבר.

לכאורה כל זה הפוך לגמרי מההסתכלות ההיסטורית ה'דטרמניסטית' דלעיל, שאינה מצפה לשינוי פנימי.

**ה**

ויש נקודת השקה המחריפה את הניגוד: בסוף יח (לא): "ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה", ואילו ב-לו (כז): "ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם… ועשיתי את אשר בחֻקי תלכו".

**ו**

הפתגם העממי אתו מתווכח יחזקאל – "אבות יאכלו בֹסר ושיני הבנים תקהינה" – מצוטט גם בירמיה לא, כח-כט, ושם ההתיחסות שונה: "בימים ההם לא יאמרו עוד: אבות אכלו בֹסר ושני בנים תקהינה. כי אם איש בעונו ימות, כל האדם האֹכל הבֹסר תקהינה שניו". משמע שרק לעתיד לבוא יפסק המצב לפיו הבנים נושאים את תוצאות חטאי האבות. וכן באיכה (שחז"ל אמרו כי ירמיהו כתבה) מצאנו כעין פתגם העם: "אבֹתינו חטאו ואינם ואנחנו עונֹתיהם סבלנו" (ה, ז).

**ז**

ואם לפנות לצדק ולהגיון ה'טבעיים', טענת יחזקאל בשם ה' שאיש בעוונו ימות, ושלא יתכן דרך העם שהבנים מתים בחטא האבות, נשמעת אומנם צודקת, אבל גם העם אינו מדבר הבל, כדברי התורה על פקידת עוון האבות על הבנים. אמנם דבר זה מתקיים דוקא כשאוחזים במעשה אבותיהם, וה' פוקד על עוון רק לאחר שהשתרש דור אחרי דור, עד ששלם עוון האמורי בדור רביעי, אבל סוף סוף אכן שיני הבנים קהות כתוצאה מעוון האבות.

לתאורו של יחזקאל נשמע שהדורות אינם מחויבים זה לזה ואינם נתבעים זה על עוונו של זה, ואם הבן חטא אין האחריות על אביו, ואפילו אם הצדיק עצמו הרשיע, איננו סומכים על צדקתו שתחזירו למוטב, אלא רואים את החטא כיציב ורציני לגמרי, וכל זה די מפליא.

החשיבה הפשוטה אינה כזאת, ולפיה ההנחה היא שקשה לצאת מהנורמות הפסולות של האבות, וככל שהזמן עובר המצב מחמיר, ואם כך, עיקר ההאשמה על האבות שהתחילו בהתדרדרות, ועיקר הסבל על הבנים שנושאים בתוצאות, ונפקדים ע"י חרון אפו של ה'. גישת העם (וירמיהו בזמן הזה, ומשה רבינו) פחות מתאימה לצדק האבסולוטי שעולה מדברי יחזקאל (אשר קשה לדמיין כיצד המציאות מתייחסת אליו, שהרי במציאות בדרך כלל אין לצפות לתפניות חדות שכאלה), אבל, יותר מתאימה לצדק המציאותי (היינו שיש הצטברות של רע שזוקקת תגובה לטובת תיקון עולם, אפילו אם פלוני שאשם פחות יפגע יותר).

אמנם גישה זו (של משה וירמיהו) אפשר ששונה גם מעמדתו ה'הפוכה' של יחזקאל, מההתיחסות הקשוחה להסטוריה כאילו אין צפויים בה שינויים פנימיים, כי לגישה זו החטא אומנם משתרש, אבל אז בא עונש, ואז מפנימים אותו. מפיקים לקחים מן המציאות, ובעקבות זה מתעוררים לשוב אל ה', ובא שינוי, סוף סוף לשם זה בא העונש.

**ח**

הסבר:

יש לומר שהיכולת להשתנות, לפרוץ את גבולות הזמן ותהליכיו, היא גופא הלב החדש שישתול ה' בקרבנו. ה' לא יעשה אותנו למכונה שמקיימת מצוות אוטומטיות (ולו היה כך, קשה להבין למה הגאולה היא חידוש מוצלח כל כך), אלא אדרבא, יפיח בנו אמונה שרגע ההווה יכול להיות משוחרר מרגע העבר. עצם התודעה הזאת, הרואה את הזמן כמתחדש, ואת האדם החופשי כעיקר המציאות (לעומת החשיבה הסיבתית הנוטה לגרור את האדם להצטרף לטבע, אשר בפשטות מתנהל בסיבתיות קשוחה), זוהי תודעה גאולית.

כלומר, תמיד נכון שאפשר להתחדש, אבל לעת עתה אין פתיחות בנפש לגילוי המרעיש הזה. יצר הרע נראה כהר שאי אפשר לעבור אותו, למרות שאינו אלא חוט השערה שבדילוג אחד נמצאים מעבר לו (סוכה נב, א). לעת עתה השינויים הפנימיים איטיים מאד, וסוף שעתידים הם להתייאש מעצמם, כל זמן שמתייחסים למציאות הסיבתית והקשוחה בשיא הרצינות, ורואים בה כֶּלֶא שחייבים לעבוד לפי תכתיביו.

[ההתיחסות לאפשרות להתחדש ולהשתנות, קשורה בדיון הפילוסופי שגם חכמי ישראל – הרמב"ם והבחינת עולם – נחלקו בו, על מהות הזמן.

לרמב"ם האלקי מזוהה עם הקבוע והנצחי, ההווה הוא חולף ומקרי, ולכן חומרי ועלוב, ו'הצלתו' ועילויו בכך שמצטרף הוא לסיבתיות, למערכת חוקים שכלית ועקבית (כמו שהחומר מתחבר אל הגדולה האלוקית ע"י חוקי הטבע החלים עליו וה'חודרים אותו').

לבחינת עולם: שום דבר בעבר אינו יכול להזמין את ההווה שנמצא מחוץ לגבולו בעצם. "הזמן הוא אלקי", התמשכות הזמן היא התיחסותו של הקב"ה שוב ושוב אל הקיום, ובחירתו בו מחדש. וראה במאמר על התמימות, הערה פו]

**ט**

לאור זה אולי יובן מדוע הנביא מאזן בין הטוב לרע, בין השב בתשובה למתנער מצדקותו. ההנחה הפשוטה אצלנו היא שיש להבחין בין הטוב הטבוע לרע הרעוע, בין הרצינות והעומק של החזרה בתשובה, לרדידות של ה'חזרה בשאלה'. כשמישהו חוזר בתשובה רואים אנו אותו כמשיל מעליו קליפות, ולעומתו את החוטא רואים אנו כשוכח לרגע את עצמיותו, ולפיכך פשוט לנו שהקלקול אינו מהותי. כאן, אצל יחזקאל, מוצגים הדברים אחרת, והמהפך יכול להיות רציני לכל כיוון.

לדרכנו נאמר, כי יחזקאל אינו מכוון את תשובתו לבירור האדם שהיה עד כה, לבדיקה מהו באמת והאם היה נאמן וקשוב עד כה למה שנשמתו לימדה אותו, אלא קורא לאדם להפתח אל ממד שכביכול מפריך את עברו. נוכחות האלקים ה'נזרקת' בנשמת האדם מציגה את עברו כעוברי וחסר נשמה; ונוכחות זאת, אלמלא שהיתה מתגלמת בחופש גמור, שוב לא היה אפשר לראותה כחזקה ושונה מכל התשתית שאליה היא חודרת כעת. (ואמנם, במובן מסויים, אפילו ההליכה אחרי שרירות הלב יכולה להציג את החיים שעד כה כלא כל כך ממשיים. החופש הנחשף לאדם מביא לעתים לראות את מה שקדם לו כחיים 'פלקטיים', מצייתים למסגרות ואינם עומדים על דעת עצמם. הטוען ודאי יטען שזוהי השוואה שערורייתית, וכיצד ניתן לדמות את החופש האלקי מן היצר הרע לחופש להתעלם מן ה', ובכל זאת, בעומק הדברים יש דברים בגו. גם החופש למרוד ממקום גבוה יהלך, מהיכן שה' משוחרר כביכול מעצם היותו, מהיכן שקיומו הוא "אַיִן אמתי", אשר ממנו משתלשלת בקורת על כל קיום באשר הוא קיום. ראה בספר על ישראל גאוותו, עמ' רכח).

במילים אחרות (מתאימות להתבוננות שלעיל בספר יונה): הטוב הטבוע והרע הרעוע הם שיפוט הטבע והבריאה, אבל בנשמת האדם יש יכולת להופיע חופש של מעלה, החופש שאינו כפוף לבריאה, ושדרכו אפשר לחוש את עומק האין המשתלשל אלינו כרע המערער את המציאות.

**י**

לאור זה נחזור לפרקנו. כאן מסביר יחזקאל רק חלק מתורת הגמול, ואף כי אפשר להשלים את הפסיפס באופן הגיוני, אין הדברים נאמרים בפירוש.

מובאות האפשרויות שהרשע לא יוזהר וישאר ברשעתו, או שהרשע יוזהר וישאר ברשעתו – בשתיהן ימות (הנפקא מינה היא רק לגבי הצופה המזהיר, אם יציל את נפשו או לא). למרות שמתבקש להמשיך את קו החשיבה ולומר כי אם יוזהר וישוב, יציל הצופה גם את נפש הרשע, לא נאמר כן בפירוש.

אמנם בצדיק מובאים שני הצדדים: יוזהר וישאר בצדקו, לא יוזהר וירשע (ולא מובאת האפשרות שיוזהר וירשע). אזהרות אלו מתאימות למצב של טרום החורבן: אין ציפיה לשינוי ולחזרה בתשובה. רק הצדיק עלול להשתנות, להיסחף למצב הרע ולהתקלקל. לענין זה תועיל האזהרה, לשמר אותו שונה מן הסביבה (עיין פרק ט ופרק יד, ודברינו שם, על הצלת הצדיקים בשעת החורבן הכללי).

לעומת זה בפרק לג (י) פונה יחזקאל אל המיואשים בגלותם, אל אלו המניחים שאין סיכוי לחזרה אמיתית בתשובה: "כן אמרתם לאמר: כי פשעינו וחטאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים, ואיך נחיה". כאן פורש הוא את ציפית ה' לחזרה בתשובה, ומדגיש כי הדבר אפשרי ללא שהעבר יעכב.

יתכן שבפרק יח אריכות העידוד לתשובה נובעת מהכתובת אליה מופנים הדברים. כלומר, ראשית דבריו הם ביקורת על יושבי ארץ ישראל הנותרים (הדברים נאמרים בין גלות יכניה לחורבן), שרואים עצמם כעיקר המשך ישראל, והוא לועג להם; ואז מפנה פניו אל בני הגולה שבקרבם יושב, ומפיח בהם תקווה לשינוי. כלומר בני ארץ ישראל לא ינצלו מחורבן, הם עדיין חלק מתהליך השקיעה עד הסוף המר, אבל דוקא אתכם, שכבר גליתם, צריך לעודד שיתכן מהפך ובידכם הוא.

יוצא שדוקא יחזקאל, אשר רואה את המציאות בצורה כל כך קשה, ואינו מצפה ממנה כי תתנהל לה לאיטה קדימה, הוא הרואה את עצמת החופש לחדור לתוך התהליך, לא כמצטרף אלא כמתפרץ, ולהפר ולהפוך אותו. הפסימיות מן האנושי חושפת את האלקי שבאנושי.

**יא**

בסעיף ו הוזכרו דברי ירמיהו כי רק לעתיד לא יאמרו ששיני הבנים תקהינה בעקבות אכילת הבוסר של האבות. הפסוק המקדים, והמגדיר מתי הוא אותו עתיד, אומר כך: "והיה כאשר שקדתי עליהם לנתוש ולנתוץ ולהרֹס ולהאביד ולהרע כן אשקֹד עליהם לבנות ולנטוע נאֻם הוי'. בימים ההם לא יאמרו עוד אבות אכלו בֹסר ושני בנים תקהינה" (לא, כז-כט).

אמנם בפרק יח מסייג ה' את כל-יכלתו להרוס או לבנות. שם הוא מצוה את ירמיהו להתבונן על פעולת היוצר המשחית את הכלי ושב ועושהו כלי אחר כאשר ישר בעיניו, והנמשל לכאורה ברור ומתבקש: "הכיוצר הזה לא אוכל לעשות לכם בית ישראל נאֻם הוי', הנה כחֹמר ביד היוצר כן אתם בידי בית ישראל" (פס' ו). אלא שמיד מקבל מוסר ההשכל תפנית מפתיעה: "רגע אדבר על גוי ועל ממלכה לנתוש ולנתוץ ולהאביד. ושב הגוי ההוא מרעתו אשר דברתי עליו, ונִחמתי על הרעה אשר חשבתי לעשות לו… הנה אנכי יוצר עליכם רעה וחֹשב עליכם מחשבה, שובו נא איש מדרכו הרעה" (ז-יא), עיין שם היטב. ההליכה לבית היוצר נועדה להראות שמחשבת ה' אינה מוחלטת, וה' למעלה ממחשבותיו והחלטותיו, ומה שיותר עצמי לו ומכוֵן אותו הוא דוקא חירותו של האדם (בדומה לדברינו כאן על כך שרוחו של ה' היא רוח הבחירה החפשית של האדם).

שכן, הנבואה הזאת פותחת בהמשלת ישראל לחומר שיוצרו מזהיר כי מתעתד הוא לשנות את צורתו מכל וכל, אבל תוך כדי הדברים המשל מתהפך; במקום שישראל ושאר הגוים יהיו החומר הגמיש, נמשלות לחומר ההפכפך מחשבותיו והחלטותיו של ה'. הללו צפויות להשתנות אם רק ישנה האדם את התנהגותו. כלומר, כל החלטות ה' אינן אלא אמצעי להפיק בחירה חפשית טובה, ולפיכך כפופות אליה וטפלות לה. דא עקא, מתלונן ה', ישראל מיואשים מלהשתנות, ואינם מאמינים כי יכולים לחרוג ולהחליט החלטות טובות בניגוד להרגליהם. יאוש זה שלהם הוא ההופך את החלטת ה' ליציבה ובלתי משתנית, וגורם לשפוט אותם כחומר הנמסר לטיפול של מאורעות חיצוניים כדי שהם שיפעלו בו את השינוי המיוחל (וראה עוד רמב"ם הל' תשובה ג, ז). ראה בסוף אותה הנבואה: "ואמרו נואש, כי אחרי מחשבותינו נלך, ואיש שרִרות לבו הרע נעשה" (יב). כלומר, אין כרגע תקוה שישראל יאמינו כי יכולה לבוא תפנית, שכן הם מרגישים תפוסים בהרגליהם בלי יכולת להמלט (וראה שופטים טז, שם ברור עד כמה שמשון מבין שמצוי הוא ביד דורשי רעתו, ובכל זאת אין לו כח להתנתק ולקום וללכת, ודוק). יש לומר שאותו יאוש של ישראל הוא המעיד שרק לעתיד לבוא יוכלו לצייר לעצמם ששיני הבנים אינן צריכות לקהות כאשר האבות אכלו בוסר.

וחידוש חשוב נוסף כאן על האמור עד כה: בתקופה כזאת דוקא יהיה טעם לשקוד עליהם לבנות ולנטוע, כנראה מפני ששעבוד לעבר, אפילו כאשר מתחילים "ברגל ימין", מצטרף בסופו של דבר לתהליך של שקיעה, ומזמין חורבן, ולבנות ולנטוע כדאי רק היכן שיש תודעה של יכולת התחדשות. רק שם יש הצלה מחוק האנטרופיה.

**יב**

לאור האמור יוטל אור חדש על ענין צום גדליה:

ירמיהו ניבא קודם החורבן על חורבן גמור: "על ההרים אשא בכי ונהי, ועל נאות מדבר קינה, כי נצתו מבלי איש עֹבר, ולא שמעו קול מקנה, מעוף השמים ועד בהמה נדדו הלכו. ונתתי את ירושלם לגלים מעון תנים, ואת ערי יהודה אתן שממה מבלי יושב" (ט, ט-י).

בכל זאת מבשר הוא לאחר רצח גדליה, כאשר הנותרים מפוחדים ורוצים לברוח למצרים: "כה אמר הוי' אלהי ישראל אשר שלחתם אֹתי אליו להפיל תחנתכם לפניו: אם שוב תשבו בארץ הזאת, ובניתי אתכם ולא אהרֹס, ונטעתי אתכם ולא אתוש, כי נחמתי על הרעה אשר עשיתי לכם" (מב, ט-י. הלשונות הן ממש הלשונות דלעיל).

הנה לנו שה' אינו דבק בפורענויות שהבטיח, ובמקום זה קורא לישראל לתת בו אמון ולהיות אופטימיים. אף משמע שאם אך ישמעו לו, יהיה זה הזרע להתחלה חדשה, בניגוד לנבואות קודמות בהן תוארו יושבי ארץ ישראל שלא גלו עם יכניה כ'סיפור אבוד':

"וכתאנים הרעות אשר לא תאכלנה מרֹע, כי כה אמר הוי': כן אתן את צדקיהו מלך יהודה ואת שריו ואת שארית ירושלם הנשארים בארץ הזאת, והיֹשבים בארץ מצרים. ונתתים לזעוה (כתיב: לזועה), לרעה לכל ממלכות הארץ, לחרפה ולמשל, לשנינה ולקללה בכל המקֹמות אשר אדיחם שם. ושִלחתי בם את החרב ואת הרעב ואת הדבר, עד תֻמם מעל האדמה אשר נתתי להם ולאבותיהם" (כד, ח-י).

לפי זה, האסון שהיה עם מות גדליה הוא שאז אמרו ישראל נואש, והוכיחו שנבואות הפורענות הן אמתיות, והכזיבו את חפץ ה' להנחם מהן.

**יג**

נשוב ליחזקאל. לפי האמור שיכולת ההתחדשות היא התפרצות לתוך הזמן, ואין הכנעת הגלות מולידה באפן סיבתי תשובה, מה הועילה הגלות (בפרט שאותה רוח חדשה אמורה להכנס בישראל רק אחרי שובם לארצם, כמבואר בפרק לו)?

שתי תשובות בדבר:

א. לרשע ולצדיק קשה לשנות דרכם, הללו 'תקועים' בתוך תדמיתם, אבל הגלות, המטשטשת מעמדות ומערערת הרגלים, עושה את כולם בינונים שבין לבין, ונהיים הם פתוחים יותר לתפניות [ראיה לדבר בפרק כ, שם (לה-לח) נאמר כי יהיו רשעים 'אמתיים' שלא יזכו לעלות לארץ ישראל, וראה פרק לד, טז-יז, שם משמע שאותם הרשעים הם בעלי המעמד המנצלים את מעמדם. לדרכנו, הללו מדמים שיש להם מעמד של קבע, וחסרה להם הפתיחות שהתברכו בה אלו שיעלו לארץ, ואף אם יהיה הדבר קודם טהרתם].

ב. פעמים רבות (טז, סב-סג; כ, מ-מד; לו, כב-לב; מג, י-יא) מתאר יחזקאל את הגאולה העתידה כמלווה בזכרון של בושה על חטאי העבר. יש לומר ששפלותנו בגלותנו תסייע לנו לפרש את כל השינויים הפנימיים שבתוכנו כחסד ה' שבא עלינו מבחוץ, ותזכיר לנו כי יש בנו תשתית שכל ההתחדשות הזאת היא בשבילה בשורה מפתיעה.

**יד**

בראש השנה תחילת הדין מניחה שהנך צדיק או רשע, סיכום השנה שעברה מוביל למסקנה חיובית או שלילית עליך, לפי השנה שעברה תיקבע השנה הבאה. אמנם ההתנערות מזה היא לזהות שהינך בינוני, בין לבין, לא כפוף (זמן בינוני בלשון המדקדקים היינו זמן הווה). הבינוניים תלויים עד ליום הכפורים, משם מקבלים כח התחדשות לפתוח תהליך חדש, שאינו נגרר ומתחייב מקודמו. עבדים משתחררים ביום כפורים של יובל. "'ימים יוצרו ולא אחד בהם', זה יום הכפורים" (תנחומא בראשית, ד"ה זה ספר), שאינו נמנה בימי השנה. כחו בשבירת הסיבתיות של הזמן.

1. . יש לומר שכל השליחות של יונה לנינוה היא על רקע התקוממותו על וותרנותו של ה'. יונה ניבא בימי ירבעם בן יואש (מל"ב יד, כה-כז):

   הוּא הֵשִׁיב אֶת גְּבוּל יִשְׂרָאֵל מִלְּבוֹא חֲמָת עַד יָם הָעֲרָבָה כִּדְבַר הוי' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד עַבְדּוֹ יוֹנָה בֶן אֲמִתַּי הַנָּבִיא אֲשֶׁר מִגַּת הַחֵפֶר: כִּי רָאָה הוי' אֶת עֳנִי יִשְׂרָאֵל מֹרֶה מְאֹד וְאֶפֶס עָצוּר וְאֶפֶס עָזוּב וְאֵין עֹזֵר לְיִשְׂרָאֵל: וְלֹא דִבֶּר הוי' לִמְחוֹת אֶת שֵׁם יִשְׂרָאֵל מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וַיּוֹשִׁיעֵם בְּיַד יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ

   נראה כי רע היה עליו שה' מסתפק בדלותם של ישראל, ובעזיבת עבודת הבעל שפעלו בית יהוא, כדי להושיעם. יונה הוא תלמידו של אליהו (חז"ל אמרו – בפדר"א, לב – כי הוא בן הצרפתית שהחיה אליהו, ו"אמתי" היינו אליהו שאמרה לו "ודבר הוי' בפיך אמת") המבקש נפשו למות לאחר שרואה שמופתיו וישועותיו בהר הכרמל לא פעלו אלא לשעה קצרה מאד, ושוב הוא מוצא עצמו נרדף על ידי איזבל בלא שיש כח בעם להשליכה (מל"א יט). ה' ענה אז לאליהו שיהיה צורך בתיקון נוקב וקשה, ולא די במופתים, בחינת "לא באש הוי' [מעין האש שבכרמל], ואחר האש קול דממה דקה [בחינת "וידֹם אהרן" בעקבות מות בניו, שבאה אחר יציאת האש אל המזבח – ויקרא ט-י]". על כן יותיר ה' בישראל "שבעת אלפים, כל הברכים אשר לא כרעו לבעל". אלישע, לעומת אליהו, מנסה לעורר את העם דוקא על ידי המשכת שפע ישועות, והוא זה שמקים את בית יהוא, אך יונה רואה בחסדים הללו הרדמת העם מלשים לב למצבו, ולהיותו צועד אלי חורבנו, ומייחל לדין. [↑](#footnote-ref-1)
2. . האריך בזה בדברים נעימים חברי מאיר דורפמן בספרו מרבדים על מסכת כתובות, עיין שם עמ' קעח – העורך. [↑](#footnote-ref-2)
3. . קהלת א, ט. [↑](#footnote-ref-3)
4. . כאשר ההתעוררות לחידוש הזה היא קלושה, אזי מצטיירת בנפש הסיבה – הבורא – כאמצעי, והמסובב – העולם והאדם – כמטרה, ודוק. [↑](#footnote-ref-4)
5. . משל גשמי עלוב לכך הוא אי ממשותו של עולם הצללים בתוך העולם התלת-ממדי שלנו, ומה נאמר אנו התלת-ממדיים על מי שאצלו ממדים אין-סוף, וד"ל. [↑](#footnote-ref-5)
6. . כוונתו של ביטוי זה לומר כי אין בריאת העולמות החלטה שרירותית או רשלנית ח"ו, שאינה נובעת במלוא הרצינות מעצמותו, ועל כן גם אין מקום לומר כי לפי האמת ראוי שההתיחסות של הדבקים באמת לבריאה – הנראית שונה כל כך ממקורה – תהא זניחה, ושמי שמסוגל לזה מוזמן להתעלם מן העולמות. [↑](#footnote-ref-6)
7. . ברכות לה, ב. [↑](#footnote-ref-7)
8. . ראה על כך בחוברת טבע ותורה, בה הוסברו והורחבו דברי הרבי מליובאוויטש לפרשיות בראשית ונח. [↑](#footnote-ref-8)
9. . פרק לב. [↑](#footnote-ref-9)
10. . דברינו אלה יכולים לגשר בין פשט הפסוק כי "ישמח הוי' במעשיו", ובין הפירוש החסידי כי שמח הוא ביכולת העשיה שלו הכל-יכולה. לאמור כאן, שמח הוא במעשיו שבפועל כי מזהה בתוכם שאכן ביטוי הם ליכולתו האמתית, אלא שיחד עם זה מתמלא הוא רחמים על מציאותם ומצבם שבהווה. [↑](#footnote-ref-10)
11. אמר ר' יוחנן תנאין התנה הקדוש ברוך הוא עם הים שיהא נקרע לפני ישראל הדא הוא דכתיב "וישב הים לאיתנו" לתנאו שהתנה עמו. אמר רבי ירמיה בן אלעזר לא עם הים בלבד התנה הקדוש ברוך הוא אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית, הה"ד "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי", צויתי את הים שיהיה נקרע לפני ישראל, צויתי את השמים ואת הארץ שישתקו לפני משה, שנאמר "האזינו השמים וגו'", צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, שנאמר "שמש בגבעון דום", צויתי את העורבים שיכלכלו את אליהו שנאמר "והעורבים מביאים לו וגו'", צויתי את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו את דניאל, צויתי את השמים שיפתחו לקול יחזקאל שנאמר "נפתחו השמים וגו'", צויתי את הדג שיקיא את יונה, שנא' "ויאמר הוי' לדג ויקא את יונה" (בר"ר ה, ה).

    בזכות התנאי המונח ביסוד הקיום, הטבע עצמו נענה לה', עד ליעוד הגדול של "נתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (לפי תנחומא נשא, טז). [↑](#footnote-ref-11)
12. . לאור המושגים שטבענו לעיל: יש לומר כי עצם התאוותו של ה' לדירה בתחתונים היא מפני שההתחדשות מפתה את הפשיטות האלקית, ולכן כל זיק של התחדשות מעורר אמפתיה. [↑](#footnote-ref-12)
13. . ו"המאמין לא יחיש" ולא יזרז באופן מוגזם, כי מרוב אמונו בה' אין הוא נלחץ להביא במבחנו של בשר ודם המוגבל בזמן את ההנחה כי צלם אלקים, שנופחה בו נשמת חיים מן ה' עתיד להיות לבסוף כרצונו ותאוותו של ה'. [↑](#footnote-ref-13)
14. . ציור גשמי לזה הוא העובדה – הנעוצה בתורה והידועה היום במדע – כי החיים המפותחים שביבשה צמחו מן הים, והרינו רואים כי כל יצור יבשתי – רובו נוזל ומיעוטו מוצק (כל מה שיש ביבשה – יש כנגדו בים, ירושלמי שבת יד, א). החידוש הוא המיעוט. [↑](#footnote-ref-14)
15. . ושרש לו באליהו הנביא הבורח למדבר כשאינו מוצא תכלית בנבואתו, ושואל נפשו למות (מל"א יט, ד), וראה גם בירמיה (טו יט-כא), ובספר פני לבנה, תחת הכותרת "היראות מלאך ה'" פרק יא. [↑](#footnote-ref-15)
16. . חז"ל (יל"ש יונה רמז תקנ) אף תארו בתוך הדג גופא שלב של מעבר מן ה'שאלות הגדולות' של חיים ומות, בהן נוקט יונה עמדה איתנה ועצמאית, אל התקפלות לתוך עליבות החיים מעוררת הרחמים:

    היה יונה שלשה ימים ושלשה לילות במעי הדג ולא התפלל. אמר הקב"ה אני הרחבתי לו מקום במעי דג זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל, אני מזמן דגה מעוברת שס"ה אלפים רבבות דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני, מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים. באותה שעה זימן לו הקב"ה דגה מעוברת ואמרה לו דגה לדג איש נביא שבמעיך שגרני הקב"ה לבלעו אם אתה פולטו הרי טוב ואם לאו אני בולעך עמו, אמר לה מי יודע אם הדבר שאתה אומר אמת, אמר לו לויתן, הלכו אצל לויתן, אמרה לו דגה לויתן מלך על כל דגי הים אי אתה יודע ששגרני הקב"ה אצל דג זה לבלוע איש נביא שבמעיו, אמר לה הן, אמר לו דג ללויתן אימתי, אמר לו בשלש שעות אחרונות כשירד הקב"ה לצחק בי שמעתי כן, מיד פלטו ובלעתו הדגה והיה בצער גדול מתוך הדוחק ומתוך הטנוף, מיד כוון לבו בתפלה שנאמר ויתפלל יונה וגו' במעי הדגה.

    הנה לנו כי לא איום המות הוא המנער את יונה, כי אם עליבות החיים.

    חיי יונה רומזים לנשמה – ראה גם ביאור הגר"א לספר יונה – ורמוזים בשמו: **י** – שרש הנשמה; **ו** – ירידתה לגוף, כיונה שירד לספינה ונרדם; **נ** – מיתה וקבורה, כיונה שנבלע במעי הדגה; **ה** – תחיית המתים, כהקאת יונה ליבשה, (השווה לתאור תחיית המתים בישעיה כו, יט, המתוארת שם כהקאת הארץ את מתיה). המעבר מדג לדגה (בסוד **נ**י**נ**וה) רומז לסוד הגלגול. המעבר נותן סיכוי נוסף למי שטוב לו מותו מחייו, כפי המתואר כאן שה'מות' הראשון אינו מעורר לתיקון, וצריך להתגלגל כדי להתעורר לשליחות, וכך בהמשך, שוב יאוש ומאיסה בשליחות, ושוב עידוד והכוונה של ה'.

    חלוקת הספר לשלש פרשיות – כמו בתנ"ך המדוייק של ה"כתר" (שם יש רווח פרשיה בפרק ד אחרי פסוק ג) – מכוונת לתאר את כללות חיי יונה כשלש חוויות של חיים שבקשת המות מפרידה ביניהם, ומתאים לזהות פה שלשה שלבים של הכנעה הבדלה והמתקה: בשלב הראשון ה' מכניע את סרובו של יונה, השלב השני – הוא השלב בו מודיע מדוע ברח – הוא שלב ההבדלה, מפני שאפשר כי רק כעת נודעת לו עצמו בבהירות סיבת הבריחה; יש כאן התבוננות מבחוץ על חייו ה'ראשונים', התבוננות המאפשרת לדון בהם והפותחת פתח לשינוי. השלב השלישי – שלב ההתקה – הוא השלב בו יונה מבין את ה'. [↑](#footnote-ref-16)
17. . עד שבחסידות הגדירו את יראת עונשו של ה' החפה מהתרוממות אמתית אליו כעבודה זרה, וקראו לה "פסל מיכה" (ראה כרם חב"ד, כרך ה, ולא התברר שם בוודאות מי המחבר). [↑](#footnote-ref-17)
18. . ישעיה ז, טז, עיין שם. [↑](#footnote-ref-18)
19. . בראשית ג, ח. [↑](#footnote-ref-19)
20. . כדברי הבעש"ט (בצוואת ריב"ש, יב), שאדם צריך לראות עצמו חבר לכל הרמשים, ולראות שכולם בריותיו ית'. [↑](#footnote-ref-20)
21. . לעיל, הערה א, דובר על ההקשר ההסטורי של הנבואה, וממנו אפשר לראות שלפחות לגבי ישראל יש צדק בטענות יונה, שהרי הרחמנות על ישראל הביאה להתנוונותם ולחורבנם הסופי; ובכל זאת, ה' אינו דן אותנו כבן סורר ומורה על שם סופנו, וודאי לא משהתבגרנו, וחלק מענין האמון באדם הוא גם שלא להיות כביכול יותר חכם ובוגר ממנו ולנחש את סופו, אלא להתייחס אליו כאל מי שיכול בכל שלב להטות עצמו אל הטוב; ראה בנספח כאן. [↑](#footnote-ref-21)