

ודאות וספק בראי 'עברות הנבואה'

עיון בסוף פרק "אלו הן הנחנקין"

א. מבוא

תקופת הנביאים והנבואה היא תקופה סוערת שמצטיירת בעינינו כתקופת שיא של קרבת ה' עזה, תקופה עמוסה בחוויות אקסטטיות ברמות שונות. אולי משום כך היא עוררה ומעוררת את סקרנותם של רבים. אנו מוצאים תיאור של תהליך הנבואה ודיון במהותה אצל גדולי הדורות, ראשונים ואחרונים, ועד ימינו. גם במישור האקדמי תפסה הנבואה נפח משמעותי בתחום חקר המקרא.² מכל אלו אך מעטים עסקו בשאלה כיצד מצטיירת תקופה זו בעיניהם של חז"ל, והם התמקדו בתיעוד המקראי כמקור לעיונם. לעניין זה נדרשתי במאמר שלפניכם.

מאמר זה יעסוק בנבואת שקר ובגבולותיה, כפי שמשרטטת הסוגיה התלמודית הדנה בעברת נבואת השקר באמצעים הלכתיים ואגדתיים. האגדתא בסוגיה זו מפנה אל סיפורי נבואה תנכ"יים ומסתמכת עליהם כדי להבהיר את עמדותיה.³ כל "עברת נבואה" מודגמת באמצעות כישלונם של נביא קונקרטי אחר. דברי חז"ל בסוגיה, העוסקים באפשרות הפרת הנבואה, מטפלים, למעשה, בעדינות בעמדתו הנפשית של החוטא. דבריהם מהווים עבורנו לא רק מקור להבנת הסיבות שבעטיין נביא או מקבל הנבואה יחמוק ממנה, אלא מאפשרים לנו הצצה לתפיסת החוויה הנבואית עצמה כפי שהיא משתקפת בעיניהם של חז"ל. דווקא מתוך דיון במקרי הקצה של הנבואה ובהפרתה מתגלה התמונה המורכבת.⁴ וכפי שנראה כאן, בעוד מנקודת המבט המקראית הנבואה מוצגת כעידן של ודאות, חז"ל הציגו דווקא כתקופה קשה הגדושה בספקות.

¹ תודה לעמיתי בבית מורשה, הרב ד"ר יהודה ברנדס וד"ר חיותה דויטש, על הערותיהם.

² במהלך המאמר ישנן הפניות לרובה של ספרות המחקר המבוארת שנכתבה בנושא. על הספרות לה ציינתי אוסיף כאן מספר מחקרים נוספים חשובים: קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני**, א-ג, תל אביב, תשכ"ד; מ"מ בובר, תורת הנביאים ירושלים, תשל"ה; א"י השל, נביאי ישראל לאור מחקר הדורות, בוסטון, תשכ"ט; מ' וינפלד, מבוא לספרות הנבואה, ירושלים, תשל"א; י"א זליגמן, על הנבואה והנביאים בישראל, תשכ"ח; א' נהר, נבואות ונביאים מהות הנבואה, ירושלים, תשנ"ט וראו: אנצ. מקראית, ערך נבואה וביבליוגרפיה שם.

³ יונה פרנקל עסק במיון אגדות מן הסוג הזה לסוגות שונות, ראו: י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, א, גבעתיים 1991, חלקים א-ב.

⁴ ידועה חיבתם של חז"ל לדון בנושא עצמו מתוך מקרי הקצה שלו. כך למשל, גזרו את כל חובות הבעל לאשתו מאמה עבריה. ראו: י"מ הכהן גוטמן, **"שאלות אקדימיות בתלמוד"**, דביר, א-ב (ניסן-סיון תרפ"ג), עמ' 38-87.

ב. הדין ההלכתי

במשניות האחרונות (ה-ו)⁵ של פרק "אלו הן הנחנקין" במסכת סנהדרין⁶ נידונים נביא השקר, המתנבא בשם עבודה זרה, הבא על אשת איש וזוממי בת כוהן ובוועלה – שכל אלו עונשם בחנק.⁷ המשנה מבארת כיצד ובאיזה הקשר כל אחד מאלו מגיעים לידי איסור שדינו חנק. היא מפרטת לא רק את האיסורים עצמם, אלא נדרשת גם לשאלת ההגדרות והגבולות של האיסורים ומונה אף חריגים.

המשנה מחלקת בין שני מיני "עברות נבואה": כאלה שהעונש עליהן הוא מיתה בידי אדם וכאלה שחייבים עליהן מיתה בידי שמים. המשנה פותחת בנביא שקר שדינו חנק [בידי אדם], אך קובעת כי לדין זה שלושה מעשים חריגים שהעוברים עליהם מיתתם בידי שמים. לאחר מכן, המשנה חוזרת ומונה את המתנבא בשם עבודה זרה כעברה נפרדת, וכעולה מן המשנה שבראש הפרק, המונה עברה זו כעומדת לעצמה:

נביא השקר – המתנבא מה שלא שמע, ומה שלא נאמר לו – מיתתו בידי אדם. אבל הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו – מיתתו בידי שמים, שנאמר: "אנכי אדרש מעמו" (דברים יח, יט).

המתנבא בשם עבודה זרה, ואומר: כך אמרה עבודה זרה, אפילו כיון את ההלכה לטמא את הטמא ולטהר את הטהור...
[משנה סנהדרין, יא, ה-ו]

נוסח המשנה כמות שהוא מצריך עיון. לכאורה שני המושגים, האחד שבראש המשנה, "נביא השקר", והשני שבחלקה השני, "המתנבא בשם עבודה זרה", קרובות בתוכנן. המתנבא בשם עבודה זרה הוא למעשה נביא שקר כיון שתליית נבואתו בעבודה זרה – שקרית. יתר על כן, הפירוט ביחס לנביא שקר נראה כפירוש כפול שאין בו צורך [מה שלא שמע"ו"מה שלא נאמר לו"]. השאלות הפרשניות על המשנה נפתרות כשהגמרא פותחת בברייתא 'מוסדרת' יותר:

תנו רבנן: שלשה מיתתן בידי אדם, ושלשה מיתתן בידי שמים: המתנבא מה שלא שמע, ומה שלא נאמר לו, והמתנבא בשם עבודה זרה – מיתתן בידי אדם; הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו – מיתתן בידי שמים.
[בבלי סנהדרין, פט ע"א]⁸

⁵ במשנה שבמשניות המשנה מחולקת לשתי משניות, ה-ו, החותמות את פרק "אלו הן הנחנקין", ואילו בגמרא היא מופיעה כמשנה אחת בדף פט ע"א.

⁶ מקומו של פרק זה בין הפרקים של המסכת אינו ברור. בחלק מן הדפוסים הוא נמצא לפני פרק "חלק" ובחלק מן הדפוסים לאחריה. [הערת העורך: ראו על כך במאמרו של הרב ד"ר יוסף סלוטניק המופיע בגיליון זה].

⁷ על סדר המשניות מדובר בשתי משניות נפרדות. האחת עוסקת בנביא שקר והאחרונה במתנבא בשם עבודה זרה ושאר העבירות.

⁸ התוספתא, סנהדרין, יד, יג-יד, נראית כפירוש על המשנה, ובה מובא מקרה נוסף של המשנה את נבואתו.

הברייתא שונה מן המשנה בכמה מובנים: המושג "נביא שקר" אינו נזכר בה כלל; היא כתובה בצורה סימטרית וסדר הדברים בה נהיר וברור; הברייתא הנה 'ספורה', היא מציינת מפורשות בכמה מקרים מדובר;⁹ היא מבחינה בין המתנבא מה שלא שמע לבין המתנבא מה שלא נאמר לו ומתייחסת אליהם כאל שני מקרים נבדלים; היא נמנעת ממתן פרשנות למקרים השונים, והיא אינה מכלילה אותם מושגית תחת כותרת מכלילה; המכנה המשותף בברייתא הוא העונש המשותף ולא הכותרת: המתנבא בשם עבודה זרה הוא אחד מן האופנים שבהם נביא מתחייב מיתה בידי אדם, ולעומת המשנה, לא מדובר כאן בעברה העומדת לעצמה; ולבסוף, במשנה יש היסמכות אל הפסוק "אֲנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ" ביחס לעונש המיתה בידי שמים, ואילו בברייתא אין רמז למדרש הלכה מן הסוג הזה.

נראה שבין המשנה לברייתא ישנם מספר הבדלים רעיוניים. למשל, ייתכן שהמשנה הפרידה במכוון בין המתנבא בשם עבודה זרה לשאר "עברות הנבואה". אך לפי הברייתא, המתנבא מה שלא שמע או לא נאמר לו דומה למתנבא בשם עבודה זרה. העיקרון החוזר את כולם הוא שהנביא מחלץ מעצמו רעיונות וטוען כי הן נבואה שקיבל משמים. אולם, לפי המשנה, ייתכן שהמתנבא בשם עבודה זרה הוא סוג משוכלל של עובד עבודה זרה והוא פחות קשור לנביאות עצמה. ומשום כך, עניינו מושם בנפרד כחלק מהמשך המשנה הפותחת את הפרק ויחד עם עברות שאין להן קשר לנושא של "עברות נביאות" [כמו בת כוהן שזינתה].

מכאן ואילך הגמרא מתנהלת על בסיס הברייתא ובהתאם למבנה העברה שזו מציעה הגמרא פותחת בבירור המקור המקראי של הדין המוצג במשנה ובברייתא:

מנהני מילי [מנין לאלו הדברים]? אמר רב יהודה אמר רב: דאמר קרא: "אך הנביא אשר יזיד לדבר דבר בשמי" (דברים יז, כ) - זה המתנבא מה שלא שמע; "ואשר לא צויתיו" (שם), הא לחבירו צויתיו - זה המתנבא מה שלא נאמר לו; "ואשר ידבר בשם אלהים אחרים" (שם) - זה המתנבא בשם עבודה זרה. וכתוב: "ומת הנביא ההוא" (שם) - וכל מיתה האמורה בתורה סתם אינה אלא חנק.

דרשת רב יהודה בשם רב גוזרת את כל שלושת המקרים של חייבי מיתת בית דין מפסוק אחד מתוך פרשת שופטים. באותה פרשה משה מזהיר את העם מהליכה בדרכי הגויים ונהייה אחר קוסמים ומעווננים. כחלופה, הקב"ה ימנה עבור עם ישראל נביאים אשר ימלאו את הצורך בתיווך בין העליונים לתחתונים.¹⁰ כחלק מן ההוראה לציינת לדברי הנביאים מזהה עם ישראל מפני נביאי שקר: "אִם הִנְבִּיא אֲשֶׁר יִזִּיד לְדַבֵּר דְּבַר בְּשֵׁמִי אֶת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְמַת הִנְבִּיא הַהוּא".¹¹

⁹ מקובל להניח שכשיש מספר מדוקדק, הרי שיש להסיק שאלו הם המקרים ותו לא. נברוק הנחה זו בהמשך הדיון.
¹⁰ עולה שהמכנה המשותף של הגדת עתידות מובנה בנבואה מיסודה, וההבחנה המרכזית בין קוסמים ונביאים מישראל היא התודעה של השליחות. לא מדובר בטכניקות מאגיות שתפקידם להשפיע על הא-ל, אלא בהתגלות א-לוהית ובנביא כצינור. ראו: ד' גלעד, "ספרות הנבואה", בתוך: צ' טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים**, ירושלים תשע"א, עמ' 308.
¹¹ דברים יח, כ.

פסוק זה מתייחס לכאורה לשלושת מיני האישים שבברייתא: איש "אשר יזיד לדבר דבר בשמי", היינו המתנבא מה שלא שמע; איש שידבר "את אשר לא ציויתיו", היינו המתנבא מה שלא נאמר לו; ו"אשר ידבר בשם אלוהים אחרים" הוא המתנבא בשם עבודה זרה. הפסוק גם גוזר את דינם למיתה – "ומת הנביא ההוא".

המימרא מכילה גם תוספת ביאור למקרה השני של המתנבא מה שלא נאמר לו, ומבחינה בינו לבין המתנבא מה שלא שמע. לפי ההסבר של רב, המתנבא מה שלא נאמר לו אינו מתנבא מהגיגות לבו. מדובר באדם ש"מעתיק" נבואה שחברו קיבל והוא מוסר אותה כביכול קיבל הוא את הנבואה.

יוצא שישנם שלושה אופנים שונים של נבואה שחייבים עליה מיתה בידי אדם ובכולם יש ממד של שקר. השקריות עשויה להתייחס לרכיבים שונים בנבואה: לתוכן הנבואה – הנבואה לא נאמרה כלל; לזהות הנביא – הנבואה נאמרה, אלא שלא הנביא האומר אותה הוא שקיבל אותה; ולמקור הנבואה – כשהמוסר נבואה מיחסה לאלוהים אחרים.

לאור הדברים, אפשר להסביר בשני אופנים את עברת נבואת השקר. אפשר לומר שהעברה עיקרה בשקר ובמצג השווא של הנביא; זו בעיה 'טכנית' יותר, בזיוף בהנגשתה של הנבואה. אך ניתן לומר שהעברה היא מהותית והיא חטא הנוגע ללב לבה של הנבואה ומהותה. באמצעות איסור נבואת שקר מתחדדים שלושת מרכיבי הנבואה: א. דמותו של הנביא ואישיותו, ב. דבריו ותוכן נבואותיו, ג. הייחוס שלהם לקב"ה. כל הרכיבים עקרוניים וחשובים והעדר אחד מהם מייצר נבואה פיקטיבית שאינה שלמה ולפיכך גם אינה נבואה כלל. החידוש הגדול העולה מכאן הוא שלא ניתן להסתפק בתוכן הנבואה, אין די בכך שהיא תישמע. היא צריכה להיות מיוחסת לקב"ה, והמפתיע מכול – היא צריכה להיאמר רק מפי מי ששמעה. כמוסה כאן תובנה מעניינת באשר ליחס בין הנביא לנבואה. הנביא אינו רק כלי וצינור לנבואה, הוא חלק מן הנבואה עצמה.¹² העמדת האדם במוקד הוא צעד ראשון מהותי בסוגיה המבסס את מרכזיותו של האדם כחלק ממעשה הנבואה. המשך המימרא של רב יהודה בשם רב מתייחס לשלוש העברות הקשורות לנבואה, אך כאלה שאין עליהם מיתה בידי אדם אלא בידי שמים. על פי המימרא, כולן נלמדות מן המילים "לא ישמע": "וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבַר יְיָ אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי אֲנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ".¹³ וכך מובא בגמרא:

הכובש את נבואתו, והמוותר על דברי נביא, ונביא שעבר על דברי עצמו – מיתתן בידי שמים, דכתיב: "והאיש אשר לא ישמע", קרי ביה: לא ישמע, וקרי ביה: לא ישמע אל דברי, וכתב "אנכי אדרש מעמו" – בידי שמים.

מן המובן הפשוט של 'לא ישמע' אנו למדים שני דינים: האחד של הנביא עצמו שאינו שומע לדברי עצמו, והשני של המאזין לנביא אך אינו סר למשמעת הנבואה. על כך מוספת דרשת קרי וכתב, כאשר 'לא ישמע' במובן של לא ישמע מלמדנו את הדין של הכובש נבואתו ואינו

¹² ראו: מ' גרינברג, "תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה", בתוך: מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברזיאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63-76.

¹³ דברים יח, יט.

משמיעה. בדרשת 'לא ישמע' אנו למדים חידוש מעניין, שהנביא העובר על דברי עצמו הוא מקרה פרטי מתוך המכלול של מי שאינו נוהג על פי הוראת הנביא.

החלוקה של הברייתא בין מקרים של מיתה בידי אדם לבין מיתה בידי שמים מבוססת כביכול על הכתובים עצמם "אנכי אדרש מעמו" לעומת "ומת הנביא ההוא". אך מבחינה משפטית החלוקה מבוססת, ככל הנראה, על ההבחנה בין פעולה אקטיבית לפסיבית. בין אמירה מסולפת ומכוונת לבין הימנעות מאמירה או משמיעה לדברי הנביא. אמנם, לעתים ההימנעות משמיעה לדברי הנביא נעשית בדרך של פעולה אקטיבית [הנביא אומר לא ללכת למקום מסוים והאדם הולך לשם; הרי שלא שמע לדברי הנביא במעשה אקטיבי]. למרות זאת, מבחינת עברת הנבואה יש כאן פעולה של התעלמות והימנעות.

ג. חלק האגדה

הסוגיה יכולה היתה להסתפק בברייתא ובמימרא האמוראית המפנה למקורות הסוגיה. אולם, הגמרא בעקבות התוספתא בחרה לפנות למסופר על נביאי ישראל ובעזרתם ובעזרת טטאיהם להדגים את חלקי העברה ומגוון האפשרויות שלה.¹⁴ ישנם שני רווחים בדרך האגדה המינימלית הזו. ראשית, זו הפניה לתמונה שלמה כך שבמילים ספורות מוסברת העברה על מכלול הלבטים המלווים אותה ועל מורכבויותיה; היא מתרחבת באחת הרבה מעבר לתמצית המילולית והטכנית של העברה. השימוש ב'תמונה' וסיפור שלם מעשיר את יכולת ההבנה של חומרת הנסיבות, המצב הרוחני שבו נתון העובר את העברה וגם הבנה מדויקת יותר של אופי העברה. בה בעת, מתברר שהעברות עצמן אינן מהוות בהכרח רשימה סגורה, וגם אינן בבחינת 'גזרת הכתוב' כפי שעולה ממדרש ההלכה של רב יהודה בשם רב, אלא נלמדות דווקא מחיי היומיום ומהניסיון שגנוז בתוך ספרות הנבואה לרבידיה. ההפניה אל הנביאים גונזת בחובה את האפשרות שמדובר בתוכנות אנושיות ובחכמה שלאחר מעשה.¹⁵ במקור שבתוספתא, ההפניה היא קצרה ומכילה רק את שמו של הנביא. בגמרא לא הוספו על כך תוספות מרובות, אך קיימת הכוונה עדינה והטיה של עין הקורא אל ממד מסוים בעברה הנידונה ובסיפורו של הנביא ששמו נקשר עמה. בקריאה המוכוונת מגלה הסוגיה את עמדתה באשר לכשלים שמזמנת הנבואה לאדם.

ד. המתנבא מה שלא שמע - צדקיה בן כנענה

המתנבא מה שלא שמע. כגון צדקיה בן כנענה, דכתיב: 'ויעש לו צדקיהו בן כנענה קרני ברזל' (מלכים א' כב, יא; דברי הימים ב' יח, י').

[בבלי סנהדרין, פט ע"א]

רקע: אחאב מלך ישראל מציע ליהושפט מלך יהודה לחבור אליו ולהילחם כנגד ארם על מנת לכבוש את רמות גלעד. יהושפט נענה להצעת שיתוף הפעולה תוך שהוא מציינ כמחווה: "קמוני

¹⁴ ראו: תוספתא סנהדרין, יד, יג-יד.

¹⁵ ההפניה לסיפורי התנ"ך ככל הנראה קדמה למימרת רב. שכן היא מופיעה כבר בתוספתא.

כמוֹךְ כַּעֲמִי כַּעֲמָךְ כְּסוֹפֵי כְּסוֹפֵיךְ¹⁶. אך יהושפט מבקש מאחאב להיוועץ בנביא. אחאב נענה ומכנס כארבע מאות נביאים ושואל אותם: "הֲאֵלֶיךָ עַל רִמְת גִּלְעָד לְמַלְחָמָה אִם אֶחָדֶל?" ותשובתם היתה: "עֲלֵה, וְיִתֵּן אֶ-דְּנִי בְּיַד הַמֶּלֶךְ"¹⁷. תגובת יהושפט לדבריהם היא כמסופר: "הֲאֵינן פֶּה נְבִיא לֵה' עוֹד וְנִדְרָשָׁה מְאוֹתוֹ?"¹⁸. מתגובת יהושפט משמע שמשחו נשמע חשוד בתגובתם הנלהבת והמלוהקת של הנביאים. בהמשך מובא תיאור נוסף של הנבואות: אחד "הכוכבים" המרכזיים שבהם הוא צדקיה בן כנענה שהשתמש בקרני ברזל על מנת להמחיש את עוצמת הנגיחה של אחאב ויהושפט בארם: "וַיַּעַשׂ לוֹ צְדָקְיָה בֶן כְּנַעֲנָה קְרָנֵי בְרִזָּל וַיֹּאמֶר פֶּה אֲמַר ה' בְּאֵלֶּה תִּנְגַח אֶת אָרֶם עַד פְּלִתָם. וְכָל הַנְּבִיאִים נְבִיאִים כֵּן לֵאמֹר עֲלֵה רִמְת גִּלְעָד וְהַצֵּלַח וְנִתֵּן ה' בְּיַד הַמֶּלֶךְ"¹⁹. גם כאן מתואר כיצד "וכל הנביאים ניבאים כן". כלומר, כיצד מצטרפים כל הנביאים לומר דבר אחד. אחדות המחשבה, הסגנון המשותף, וככל הנראה, גם העדר עצה והתייחסות פרטנית לסיטואציה שאליה מבקשים המלכים להיכנס מחשידים את המסר.

שאלתו של יהושפט אם יש נביא נוסף אחר נשמעת מתבקשת על רקע העדרו הממשי של ה-Second Opinion. תשובתו של אחאב לשאלת יהושפט היא שאכן ישנו עוד נביא אחד, אך אחאב מעדיף שלא לשמוע את דבריו, כיון שאלו תמיד מנבאים עליו רע. וכדברי אחאב: "וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֵל יְהוֹשָׁפָט עוֹד אִישׁ אֶחָד לְדָרֵשׁ אֶת ה' מְאוֹתוֹ וְאֲנִי שָׁנְאֵתוֹ כִּי לֹא יִתְּנָבֵא עָלַי טוֹב כִּי אִם רָע מִיִּכְיָהוּ בֶן מֵלְכָה וַיֹּאמֶר יְהוֹשָׁפָט אֵל יֹאמֶר הַמֶּלֶךְ כֵּן"²⁰. התמונה מתבררת אט אט. אין ספק שעדת ארבע מאות האנשים היא קבוצה שבויה. סביר מאוד שאינם נביאים כלל, אך גם אם היתה בהם רוח נבואה הרי שהיא מוטה לחנפנות, לרצון להשמיע מה את שמבקשים לשמוע. הנטייה של הנביאים אינה באה למלא את הצורך האנושי הסתמי, אלא היא באה למלא את רצונו המפורש של אחאב. אחאב שונא את מי שמנבא לו אחרת. אותו נביא חריג הוא מיכיהו בן ימלה שבהמשך אכן מנבא להם כישלון ונענש במאסר בתנאי רעב. כחלק מנבואתו הוא מתאר כיצד ייתכן שארבע מאות נביאים מנבאים נבואה הסותרת מן היסוד את נבואתו הוא:

וַיֹּאמֶר לְכֵן שָׁמַע דְּבַר ה' רְאִיתִי אֶת ה' יָשַׁב עַל כְּסֵאוֹ וְכָל צָבָא הַשָּׁמַיִם עֹמְדֵי עָלָיו מִיְמִינֵוֹ וּמִשְׁמָאלֵוֹ. וַיֹּאמֶר ה' מִי יִפְתָּה אֶת אֶחָב וַיַּעַל וַיַּפֵּל בְּרִמְת גִּלְעָד וַיֹּאמֶר זֶה בְּכַה וְזֶה אֲמַר בְּכַה. וַיֵּצֵא הָרוּחַ וַיַּעֲמֵד לְפָנָי ה' וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶפְתְּנֵנּוּ וַיֹּאמֶר ה' אֵלָיו בְּמָה. וַיֹּאמֶר אֶצֵּא וְהִיִּיתִי רוּחַ שִׁקָּר בְּפִי כָּל נְבִיאָיו וַיֹּאמֶר תִּפְתָּה וְגַם תּוֹכֵל צֵא וַעֲשֵׂה כֵן. וַעֲתָה הִנֵּה נִתֵּן ה' רוּחַ שִׁקָּר בְּפִי כָּל נְבִיאָיךְ אֵלֶּה וְה' דִּבֶּר עֲלֶיךָ רָעָה.

[מלכים א' כב, יח-כג]²¹

¹⁶ מלכים א' כב, ד; דברי הימים ב' יח, ג (בשינוי).

¹⁷ מלכים א' כב, ו; דברי הימים ב' יח, ה (בשינוי).

¹⁸ מלכים א' כב, ז; דברי הימים ב' יח, ו (בשינוי).

¹⁹ מלכים א' כב, יא-יב; דברי הימים ב' יח, י-יא.

²⁰ מלכים א' כב, ח; דברי הימים ב' יח, ז (בשינוי).

²¹ עיינו גם: דברי הימים ב' יח, יח-כב, בשינויים קלים.

מיכיהו מתאר כיצד הקב"ה שולח רוח שקר שתפתה את שאר הנביאים להאמין שהם מתנבאים שאחאב ינצח במלחמה, כשלמעשה כל זה הוא תכסיס של הקב"ה להפלת אחאב בפת. התמונה הזו מסבכת את הסיפור. יש כאן תיאור הטוען שמקורה של נבואת השקר של שאר הנביאים אף היא ברוח ה', אלא שהיא ברוח שקר.²² עדת הנביאים אינה מכילה שקרנים מקצועיים. הם נגועים בסוג של שכנוע פנימי עמוק שאף הוא נולד מכוח עצת ה'. עליונות נבואתו של מיכיהו הנה בכך שהוא מסוגל להסביר את המחלוקת בין הנביאים, מה שאין כן שאר הנביאים. נושא הדיון של הסוגיה שלנו היא התנהגותו של צדקיה בן כנענה, הבולט מבין ארבע מאות הנביאים והנראה כמי שהוביל את הנבואה הכושלת. צדקיה, לפי הגמרא, התנבא מה שלא שמע. אולם, הגמרא אינה מבליטה את חטאו אלא דווקא את המורכבות של המקרה, וכפי שתוהה הגמרא:

מאי הוה ליה למעבד? רוח נבות אטעיתה, דכתיב: "ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפל ברמת גלעד... ויצא הרוח ויעמד לפני ה' ויאמר אני אפתנו ויאמר... תפתה וגם תוכל צא ועשה כן". אמר רב יהודה: מאי צא? צא ממחיצתי. מאי רוח? אמר רבי יוחנן: רוחו של נבות היזרעאלי.²³

[בבלי סנהדרין, פט ע"א]

הגמרא בתחילת המהלך רואה בצדקיה בן כנענה אנוס בבחינת "מאי הוה ליה למיעבד" [מה היה לו לעשות], מכיון שהמקרא מעיד עליו שהוא הוטעה על ידי הרוח [רוחו של נבות, המבקש נקמה ועונש], וכי הוא סבר באמת שהוא מתנבא מפי הגבורה. מן הסיפור של מיכיהו עולה שהוא אכן שמע מה שאמר, וכי לא מדובר בהצגה שנועדה מתחילה ועד סוף לייפות את המציאות ולהציג בפני אחאב את מבוקשו.

שאלת הגמרא "מאי הוה ליה למיעבד" היא שאלה המצויה בכמה מקומות בתלמוד כדי לבחון את אפשרות הענישה במצבים שבהם נראה שהאשם עשה מה שעשה בעל כורחו, וכי משום כך לא ניתן להענישו, בבחינת "אונס רחמנא פטריה".²⁴

אחת הסוגיות המרכזיות העוסקות בנושא הזה מצויה במסכת יבמות (צא ע"א-ע"ב). בבסיס הדיון נמצא דין המשנה שאשה שנתעגנה ונישאה לאחר על פי עד אחד שהעיד על מות בעלה

²² בסוגיה בבבלי סנהדרין, קב ע"ב, הגמרא דנה בזהות הרוח הזו, כפי שנעשה כאן, תוך זיהויה עם נבות שרצה לנקום את רציחתו וירשת כרמו כפי שמסופר במלכים א' פרק כא, הפרק הקודם לסיפור היציאה למלחמה על רמות גלעד. ונראה שיש כאן דרשת 'סמוכים' לומר שהרוח היתה של נבות. אולם בסוגיה שם נוסף דיון על האפשרות שיצא שקר מתחת כיסא הכבוד. והגמרא שם מבארת "מאי צא? אמר רבינא צא ממחיצתי, שכן כתיב: 'דובר שקרים לא יכון לנגד עיני' (תהלים קא, ז). אמר רב פפא: היינו דאמרי אינשי: 'דפרע קיניה [הפורע קנאתו] – מחריב ביתיה'". כלומר, לדעת רב פפא גם רוחו של נבות שילמה מחיר בהיפרדה מעל ה' מחמת הקנאה. רוחו של נבות הפסידה בכך שמעתה לא יכולה היתה להישאר במחיצתו של הקב"ה.

²³ ייתכן כי משמתברר שתיכונה אפשרויות נבואה שאינן מרוח של קדושה צמח המושג המנוגד של "רוח הקודש" והוא משמעות הכפילות שבין נבואה ורוח הקודש כמו שלמשל מופיע בסדר עולם רבה, פרק ל: "עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקודש". לכאורה, אם נתנבאו היינו מרוח הקודש. וצ"ע.

²⁴ ראו למשל: בבלי נדרים, כז ע"א; בבא קמא, כח ע"ב; עבודה זרה, נד ע"א.

הראשון ובהיתר בית הדין, אם ישוב בעלה הראשון "תצא מזה ומזה"²⁵, כלומר, היא נאסרת על בעלה הראשון והשני מדין אשת איש שזינתה. השאלה היא מה הדין כאשר יש לאישה שני עדים על מות בעלה, והיא אינה נזקקת להיתר מיוחד מאת בית דין כדי להינשא. במקרה כזה אם נישאה, הרי היא אנוסה ומותרת לחזור לבעלה הראשון כשישוב. בגמרא נסוב דיון בשאלה האם אכן אומרים "מאי הוה לה למיעבד" במובן שהיתה אנוסה. האם העובדה שהאשה היא בגדר הלכתי של אנוסה יכול לגבור על הבעיה המציאותית שיש בפנינו אשת איש שנישאה לאחר.

הדוגמאות שהגמרא מביאה למקרי אונס דומים הן מגיטין שבגוף הגט או בפרוצדורה אירע משגה, כגון טעות בציון מקום הכתיבה, או מסירת השובר [שהאיש מקבל] במקום הגט לאשה – וכך למעשה האשה אינה מגורשת והיא עדיין בגדר אשת איש.

לכאורה, אי אפשר להחליט שפיסת נייר חסרת ערך היא גט רק משום "מאי הוה לה למיעבד". ושמה אין כאן אונס מוחלט, במצב כזה אין מקום לתמימות. אישה אמורה לעשות את כל המאמצים, להיוועץ בעורך דין, לקרוא את הגט ולוודא ברמת ידיעה ראשונית את מצבה. מן הדיון מתברר שהמשפט "מאי הוה ליה למיעבד" הוא שם קוד ל'ראש קטן', כי דווקא הוה לה למיעבד, היא היתה יכולה לבדוק ולברר לעומק את מצבה האישי לפני עשיית צעד דרסטי של נישואין לאדם אחר!

בסוף הסוגיה מובא שרב פפא "סבר למיעבד עובדא כ'מאי הוה ליה למיעבד". הרצון להכריע שמדובר באונס מאיר צד שני חזק – המחשבה שתמיד אפשר להגיע לוודאות אינה נכונה בעולם שלנו. מרב המאמצים האנושיים אינם יכולים להביא את האדם לבירור ספקותיו.

הבאת השאלה "מאי הוה ליה למיעבד" לכאן מציגה את צדקיה במקד בעיה אנושית-קיומית אמיתית. גם אם התשובה תהיה "הוה ליה למיעבד" אנו נישאר עם הידיעה שבסופו של דבר מדובר באונס. במקרה של צדקיה האונס נובע מתעתוע מכוון, מנבואה של ממש, מוודאות פנימית שהיה לה מקור אלוהי. יותר מכך, כיצד ניתן לבוא בטענות אל צדקיה אם הוא בסך הכול מילא את רצון ה' לתעתע באחאב כדי להביא אל מותו ולהענישו על חטאיו?

תשובת הגמרא בסוגייתנו לשאלה מאי הוה ליה למיעבד – מה היה על צדקיה בן כנענה לעשות – היא שהיה עליו לחשוש לדברי רבי יצחק שאמר שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד:

הוה ליה למידק [לדקדק], כדרבי יצחק. דאמר רבי יצחק: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאין בסיגנון אחד. עובדיה אמר: "זדון לבך ה'שִׁיֵאָךְ" (עובדיה א, ג), ירמיה אמר: "תפלתך ה'שיא אֶתְךָ זדון לבך" (ירמיהו מט, טז). והני, מדקאמרי כולהו כהדדי – שמע מינה לא כלום קאמרי ואלו, כיון שאמרו כולם כאחד, נלמד מכך שלא אמרו כלום].

מימרת רבי יצחק נותנת לנביא כלי חיצוני לבחון את אמתות נבואתו. היא מעניקה לו אפשרות ללכת נגד התחושה החזקה שהוא דובר אמת. הכלי הזה הוא בחינת הסגנון. דא עקא, הפסוקים המובאים מעובדיה וירמיהו מוכיחים ששני נביאים דווקא מתנבאים בסגנון אחד. הם מתנבאים

²⁵ משנה יבמות, י, א.

בסגנונות דומים ביותר ומשתמשים בביטויים שאולים אלו מאלו. השוואת הפרקים מעוררת את השאלה ביתר שאת. לא רק המושג של "זרון לבך השיאך" מועתק. הפסוקים המלאים בירמיהו נוקטים בלשון זו:

פִּי הִנֵּה קִטֹּן נִתְתִּיךָ בְּגוֹיִם בְּזוּי בְּאָדָם. תִּפְלְצֶתְךָ הַשֵּׁיא אֶתְךָ וְדוֹן לְבָבְךָ
שִׁכְנִי בְּחִגְרֵי הַסֶּלַע תִּפְשִׂי מְרוֹם גְּבֻעָה פִּי תִגְבִּיחַ פְּנֵשֶׁר קִנְיָךְ מִשָּׁם
אוֹרִידְךָ נְאֻם ה'.

[ירמיהו מט, טו-טז]

הפסוקים המקבילים בעובדיה, נוקטים בלשון זו:

הִנֵּה קִטֹּן נִתְתִּיךָ בְּגוֹיִם בְּזוּי אֶתְהָ מְאֹד. וְדוֹן לְבָבְךָ הַשֵּׁיאָךְ שִׁכְנִי בְּחִגְרֵי
סֶלַע מְרוֹם שִׁבְתוֹ אִמְר בְּלִבּוֹ מִי יוֹרְדֵנִי אֶרֶץ. אִם תִּגְבִּיחַ פְּנֵשֶׁר וְאִם
בֵּין כּוֹכְבִים שָׁמַיִם קִנְיָךְ מִשָּׁם אוֹרִידְךָ נְאֻם ה'.

[עובדיה א, ב-ד]

המוטיבים משותפים לגמרי. גם נושא הנבואה, נפילת אדום, הנו זהה. מכאן, שניתן לקרוא את דברי רבי יצחק באירוניה מסוימת. אמנם, יתכן שמימרת רבי יצחק השתמשה בשתי הנבואות הדומות כדי להדגיש עניין אחר, העניין של "זרון לבך השיאך". הנקודה איננה חיצונית אלא נתונה עמוק בלב האדם. אולם, גם אם זו ההדגשה, הרי שההצבעה על הפיצול הפנימי בין הרצון להינבא לבין עצם עובדת התרחשותה של הנבואה באמת, מסבכת מאד את האדם המתנבא. הגמרא מוסיפה ומקשה על התירוץ מכיוון אחר:

דילמא לא הוה ידע ליה להא דרבי יצחק! [שמה צדקיה לא הכיר את מימרת רבי יצחק]. יהושפט הוה התם, וקאמר להו [יהושפט היה שם, ואמר להם], דכתיב: "ויאמר יהושפט האין פה נביא לה' עוד". אמר ליה: הא איכא כל הני! [אמר לו אחאב: והלא יש את כל אלה]. אמר ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: סיגנון אחד עולה לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאים בסיגנון אחד.

[בבלי סנהדרין, פט ע"א]

תשובת הגמרא היא שצדקיה בן כנענה היה צריך לחשוש למימרת רבי יצחק, לדקדק ולחשוב בתיאום המוגזם שיש בין דברי הנביאים. שאלת הגמרא שמה צדקיה לא הכיר את מימרת רבי יצחק מעוררת חיוך. האם ייתכן שהוא הכיר את מימרת רבי יצחק? הגמרא מבקשת בשאלתה להסב את תשומת לבנו לכך שמימרת רבי יצחק אינה חידוש של רבי יצחק אלא דבר ידוע זה מכבר. המימרא היא רק בבחינת גילוי מילתא, ולא חידוש. יהושפט, בן דורו של צדקיה בן כנענה, הציג את התובנה הזו כבר אז. כשרואים עדר נביאים המתנבאים בקול אחיד יש לחשוב שלא רוח אלוהים היא

ששורה עליהם, וכי הם מושפעים מאד מהלך הרוח של חבריהם ורק מגלגלים עיניהם לשמים.²⁶ יש להיות ערים לכך שלא ייתכן שארבע מאות נביאים יאמרו בדיוק את אותה הנבואה. הסיטואציה הזו חשודה מעיקרה ונראית מבוימת מתחילה ועד סוף.²⁷

סיפור צדקיה בן כנענה חושף מערכת לא פשוטה שבתוכה פועל הנביא. ראשית, הוא נאלץ לבחור בין אמירת אמת במחיר של אובדן חירותו, כפי שעשה מיכיהו בן ימלה, ובין שקר שיציל את חייו. הוא נאלץ ללכת נגד הזרם. אבל יותר מכך, הוא חי בספק מתמיד לגבי מקורות תחושותיו. האם הרוח השורה עליו היא מאת אלוהים או שמא רוחו מטעה אותו. בניגוד למה שעלה מן הדיון ההלכתי, כאן מתברר שאין מדובר בבעיה של שקר או מצג שווא, אלא מצב של תעתוע פנימי, של ספקות וקושי אמתי לנטרל תחושות אישיות, כאשר במקביל ישנם גם לחצים חיצוניים, של אי-הפרדת רשויות ושל כפיפות העמדה הרוחנית לזו הפוליטית. התמונה המצטיירת היא של דילמה בלתי אפשרית כמעט שלתוכה נזרק הנביא, שעה שהאינטואיציה הפנימית שלו אף היא אינה מתנגדת בהכרח לתביעה החיצונית. במצב כזה רק בחינה מושכלת ומדוקדקת של המצב עשויה להכריע אם שמע מה ששמע.

ההכרעה לבחור במקרה המורכב של צדקיה בן כנענה ובהבלטת הקושי של הנביא לדעת מה שמע ומה לא – אינה מוכרחת. על מנת להציג את הבעיה של נביאים המתנבאים מה שלא שמעו ניתן היה להשתמש במקרים פשוטים אחרים של נבואת שקר, כגון נבואת ירמיהו המתארת פרקים ספורים קודם לכן את הספסור בנבואה, את מצגי השווא הרבים והמגוונים המקבילים בדיוק רב לאלו שננקבו על ידי התנאים בהלכה כאסורים.²⁸ על כורחנו מדובר בבחירה מודעת לתאר בקווים עדינים את חיבוטי הנפש של הנביא ואת הסערות הפנימיות שמולן הוא עומד.

ה. המתנבא מה שלא נאמר לו – חנניה בן עזור

חנניה בן עזור, בן תקופתו של ירמיהו, הוא דוגמה לנביא המתנבא נבואה "גנובה" שנאמרה לנביא אחר:²⁹

המתנבא מה שלא נאמר לו – כגון חנניה בן עזור, דקאי ירמיה בשוק העליון,³⁰ וקאמר: "כה אמר ה' צב-אות הנני שבר את קשת

²⁶ ההדגשה בגמרא היא על מיעוט ה'סגנונות' ולא על התאמת התוכן. לעניין זה ראו: הקדמת האברבנאל לפירושו לירמיהו. וראו: מ' גרינברג (לעיל, הערה 12), עמ' 73-75.

²⁷ ראו: א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 123-124, שדן בשאלה אם באמת דברי ארבע מאות הנביאים היו זהים, ועל מה ולמה ביקש יהושפט נביא נוסף.

²⁸ ראו: ירמיהו כג, ט, עד סוף הפרק. כל הפרשייה מופנית אל נביאי השקר ומתארת היטב את התופעה החברתית בתקופתו של ירמיהו.

²⁹ ראו לשונו של ירמיהו: "לְכֹן הִנְנִי עַל הַנְּבִאִים נְאֻם ה' מְגַנְבֵי דְבָרֵי אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ" (ירמיהו כג, ל), ורש"י שם.
³⁰ נראה שהרפוס של שוק עליון ושוק תחתון לקוח מן המציאות של תקופת חז"ל בציפורי. ראו: בבלי עירובין, נד ע"ב, ועוד. ידוע על קיומה של התיישבות יהודית בציפורי בתקופת האמוראים מהמאה השנייה ועד שלהי המאה הרביעית לספירתם; התיישבות המקבילה לתקופה שבה עובר מרכז התורה לטבריה שבה מתנהל בית המדרש של רבי יוחנן. השוק התחתון של ציפורי מוכר מימי רבי אלעזר בן פדת, אמורא ארצישראלית מן המאה השלישית. ככל הנראה, השוק העליון והתחתון הצטלבו, ולא היו מקבילים זה לזה. להרחבה על מבנה השוק של ציפורי ותפקידיו, ראו: ז'

עילם" (ירמיהו מט, לה). נשא חנניה קל וחומר בעצמו: מה עילם שלא בא אלא לעזור את בבל, אמר הקדוש ברוך הוא: הנני שבר את קשת עילם, כשדים עצמן על אחת כמה וכמה. אתא איהו בשוק התחתון, אמר: "כה אמר ה' וגו' שברתי את על מלך בבל" (ירמיהו כח, ב).

חנניה בן עזור מתנבא על נפילת בבל ונבוכדנאצר בתוך שנתיים. נבואתו סותרת את נבואת ירמיה המנבא שהגלות עתידה דווקא להעמיק ונבוכדנאצר עתיד למלוך ביד קשה על כל האזור למשך תקופה ארוכה.³¹ בעימות ביניהם ירמיהו יוצא כשידו על התחתונה. אף כי בסופו של דבר ירמיהו מנבא את מותו של חנניה, והוא אכן מת בתוך שנה כדברי ירמיהו (לאחר כחודשיים מזמן הנבואה), אך תיקון זה מתחולל בין שניהם בעוד בהקשר הפומבי, אל מול כל העם, חנניה ניצח. חז"ל נמנעו מלומר שחנניה בן עזור מתנבא "מה שלא שמע" אלא בדה מלבו. למרות שעל פניו נבואתו ממש סותרת את נבואת ירמיהו, ולכן לכאורה חייבים לומר שהוא בדה אותה מלבו – מכל מקום חז"ל טענו שחנניה בן עזור מתנבא "מה שלא נאמר לו" אלא נאמר לחברו, ירמיהו בעצמו. חז"ל משווים בין נבואת חנניה על נפילת בבל לנבואת ירמיהו על נפילת עילם (בעזרת השורש שב"ר החוזר בשתיהן³²), והם מציעים שחנניה לא ביצע בנבואתו 'העתקה' גרידא של נבואה אחרת,³³ אלא מייחסים לו לימוד מושכל ואף מעמיק מקל וחומר: חנניה למד את נפילת בבל בקל וחומר מנפילת עילם שעליה מתנבא ירמיהו, כיון שחטאיה של בבל כלפי עם ישראל רבים יותר משל עילם.³⁴ חיקוי הסגנון הנבואי הוא דבר פשוט, וככל הנראה גם היה נפוץ השימוש במוטיבים כמו "נאום ה'", מעשים סמליים וכדומה שתמכו בכך שהדובר הוא שליח ה'. ככל הנראה, בתקופת הנביאים נביאי שקר רבים התייחסו אל הנבואות כטקסטים שניתן לפרש כשם שניתן לפרש את התורה ב"ג מידות, ובכך הוליקו שולל את העם בנבואות שווא ושקר. למעשה, אותם נביאי שקר העמידו את העם ואת נביאי האמת במצבים מביכים, כשהם עומדים אל מול נבואות איתן הם מתמודדים ללא יכולת להוכיח את צדקת דבריהם, אלא לתלות את ההוכחה בעתיד. אבל העתקת נבואתו של חנניה בן עזור אינה העתקה פשוטה, אלא הליך פרשני מתחייב מנבואות קיימות. כמובן שחנניה טעה, והחמיץ את מהותה של הנבואה כשליחות ישירה וחד פעמית, ולא כמסר פרשני הנלמד בדרך של היסק.³⁵ עם זאת, ירמיהו מועמד כאן מבלי יכולת להבחין אם דבריו שלו הם אמת או שקר, כיון שדבריו אכן סותרים. חנניה מוכן להמר על נבואה מדויקת שאמתותה תיבחן בתוך זמן קצר, כיון שהוא מתחייב על נפילתה של בבל בתוך תקופה

וייס וא' נצר, ציפורי, ירושלים 1994, עמ' 9; נאמן, ציפורי: בימי בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 204-206.

³¹ ירמיהו כח, טו, ועיי"ש.

³² לשון חנניה מובאת על ידי ירמיהו: "פֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: שִׁבְרֹתִי אֶת עַל מֶלֶךְ בָּבֶל" (ירמיהו כח, ב).

³³ ירמיהו מט, לד-לט.

³⁴ "אמר ליה רב פפא לאביי: האי לחבריו נמי לא נאמר! אמר ליה: כיון דאיתיהיב קל וחומר למידרש – כמאן דאיתמר ליה דמי, הוא ניהו דלא נאמר לו".

³⁵ הוא משתנה גם משום שפעמים רבות היא נמסרת כדי לאפשר חזרה בתשובה ושינוי דרך. ראו גם מה שכתב הרב ב' לאו, ירמיהו, תל אביב 2010, עמ' 184-188.

זו. הוא שובר את העול שבצוואר ירמיהו לקול תרועת העם ומותיר את ירמיהו מובס בקרב הזה. על מנת להבין את המבוכה שעורר מקרה זה בלבו של ירמיהו כדאי לקרוא את דבריו של אלכסנדר רופא, אשר כתב על המפגש הזה שבין ירמיהו וחנניה כך:

זהו הניגוד בין מחשבה לבין סיסמאות, בין איש הרוח לבין תועמלן, בין מורה לבין דמאגוג, בין אמת לשקר. באינטואיציה גאונית מלמד הסיפור כי לעיתים כה קשה להבחין בין האמת והשקר. אפילו מי שהאמת אתו נבוך לנוכח הופעת השקר. לפיכך מכונה חנניה "נביא" כשם שירמיהו מכונה "נביא", כך הם נראים בעיני הבריות, כך הם נראים לרגע בעיני ירמיהו עצמו, כך הם לאורך רוב הסיפור בשביל הקורא.

[א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 93]

1. המתנבא בשם עבודה זרה, הכובש נבואתו, המוותר על דברי נביא ונביא שעבר על דברי עצמו

הגמרא משלבת בדיונה את כל המקרים הללו, והדיון המשולב חובר למגמה הכללית המתקמת מעיוננו: הצעת הבלבול הגדול הנלווה לנבואה; חוסר היכולת להכריע בשאלה הפשוטה מה משמים ומה אין מקורו בקדושה – ספק המלווה את הנביא המתנבא עצמו ויורד ממנו אל כל שכבות העם. להדגמת המתנבא בשם עבודה זרה מובאים נביאי הבעל מתקופתו של אליהו הנביא כמקור ללמוד ממנו את מהותו של המתנבא בשם עבודה זרה.³⁶ בשלב הראשון המקור מובא ללא דיון והוספה. על נביאי הבעל ומעשיהם כתוב במקרא אך מעט.³⁷ בהמשך הסוגיה יתברר מה סבורים חז"ל על המעמד של נביאי הבעל בהר הכרמל, ואיזה היבט מתוך הסיפור יושם בחזית הדיון כאן.

"הכובש את נבואתו- כגון יונה בן אמיתי"³⁸ גם כאן נותרת ההפניה כשלעצמה. יונה הבורח אל ירכתי האניה ובוחר שלא ללכת לנינוה ולנבא לה נחשב למי שכובש את נבואתו. הכיוון שחז"ל מבקשים לפתח מתוך הסיפור הזה יפותח רק בהמשך.

"והמוותר על דברי נביא כגון חבריה דמיכה,³⁹ דכתיב: 'ואיש אחד מבני הנביאים אמר אל רעהו בדבר ה' הכני נא. וימאן האישי להכותו' (מלכים א' כ, לה), וכתיב: 'ויאמר לו יען אשר לא

³⁶ בבלי סנהדרין, פט ע"א.

³⁷ מלכים א' טז, לא, עד פרק יח (כולל). גבריהו במאמרו מכנס מספר מחקרים שהתייחסו הן לזהות האלילות אליה מתייחס אליהו והמכונה "בעל". והן לשאלת מיקומו של המזבח וההכרעה בין ה' ונביאי הבעל על הכרמל דווקא. לדבריו, הבעל אינו אלילי עץ ואבן, אלא זיהוי של כוח שליט השולט בגשם ובבצורת ובתופעות טבע נוספות. ולדבריו, כוח השכנוע שלו היה עז באותה תקופה כי הוא נתן הסבר משכנע יותר על המציאות. ראו: חיים מ"י גבריהו, "מלחמת אליהו עם נביאי הבעל בהר הכרמל", כרמלית (תשט"ז-תשי"ז), עמ' 125-135, נדפס בתוך אוסף תדפיסים בהוצאת דביר, תל אביב תשי"ח. ראו גם: ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 196.

³⁸ בבלי סנהדרין, פט ע"א.

³⁹ בתוספתא (סנהדרין, פ"ד ה"ט) נאמר בעברית: "כחבירו של מיכה".

שמעת' (שם, לו).⁴⁰ מיכה, נביא בימי אחאב (אינו מיכה המורשתי שניבא בימי מלכי יהודה יותר, אחז וחזקיהו),⁴¹ מבקש בשם ה' מחברו שיפצע אותו. אותו האיש ממאן להכותו ומיכה מנבא לו שהאריה יכהו, וכך אכן קורה: "וַיִּמְצָאֵהוּ הָאֲרִיָּה וַיִּכֶהוּ"⁴². בסופו של דבר, את הפגיעה וההכאה מבצע איש אחר, והנביא הולך פצוע ומוכה ומחופש בפניו לנבא לאחאב על תבוסתו הקרבה מול בן הדד.⁴³ הסיפור של האיש הנמנע מהכאה הוא המקרה של "המותר על דברי נביא" וסופו במיתה בידי שמים.

המקרה האחרון הוא של עידו הנביא שנחשב למי שעבר על דברי עצמו: "כגון עידו הנביא דכתיב: 'כי כן ציוה אותי' (מלכים א' יג, ט), וכתיב: 'ויאמר לו גם אני נביא כמוך' (שם, יח), וכתיב: 'וישב אתו' (שם, יט), וכתיב: 'וילך וימצאהו אריה' (שם, כד)".⁴⁴ הסיפור של עידו הוא סיפור של מפגש בין עידו ובין נביא אחר. עידו נמנע מללכת לבית ירבעם ולסעוד עמו, כיון שנאסר עליו בנבואה לאכול ולשתות עד שובו אל ביתו בדרך שונה מזו שבה הגיע לבית אל לומר לירבעם את נבואת החורבן העתידי של ממלכת שומרון שזה עתה ייסד. אולם, בדרכו לביתו קרא לו נביא אחר וביקש ממנו לסור לביתו לאכול עמו בטענה שהוא נביא שעליו להזמין אליו לסעודה. עידו עובר על דברי עצמו וסועד עם הנביא משומרון, וסופו שנענש על כך אף הוא, כמו זה שוויתר על דברי הנביא שציווהו להכותו, בדריסת אריה.⁴⁵

ז. "כי אם גלה סודו"

בארבעת המקרים האחרונים הכבלי הסתפק עד כה בהפניה הקצרה אל הנביא שעשה כמעשה שצוין כעברה במשנה ובברייתא. בתום הרצאת הרשימה הקצרה הגמרא מציגה דיאלוג בין רב חסדא ובין שונה הברייתות בבית מדרשו. השונה מציג ברייתא שלפיה הכובש את נבואתו לוקה, כלומר, עליו לקבל עונש בידי אדם. "תני תנא קמיה דרב חסדא: הכובש את נבואתו – לוקה". אך רב חסדא תוהה על הברייתא ומקורה ושואל: "מאן דאכיל תמרי בארבלא – לקי?⁴⁶ מאן מתרי ביה? "⁴⁷ אדם שאוכל תמרים ישר מתוך כלי, ואין איש רואה שהם מתולעים, כיצד יתרו

⁴⁰ בבלי סנהדרין, פט ע"א-ע"ב.

⁴¹ שמו של הנביא אינו נזכר במפורש. רש"י מבאר שמדובר במיכיהו בן ימלה שבאותו היום מנבא גם על נפילת אחאב בידי ארם; וכי זו הסיבה שכשיהושפט מבקש מאחאב לתור אחר נביא ה' נוסף כדי לבחון את כדאיות היציאה למלחמה בארם, אחאב אינו חפץ להזמין את מיכיהו, כיון שבמקרה של המלחמה בבן הדד מיכיהו ניבא לו תבוסה. ראו: רש"י, סנהדרין פט ע"ב, ד"ה חבריה דמיכה; ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים, תשל"ג, עמ' 179.

⁴² מלכים א' כ, לו.

⁴³ מלכים א' כ, לז-מב.

⁴⁴ בבלי סנהדרין, פט ע"ב.

⁴⁵ דריסת האריה החוזרת על עצמה כעונש משמים לעברות הנבואה היא, ככל הנראה, ביטוי מקראי למוות שמוכיח על עצמו שהוא משמים, מכוון ונסי (ואולי אף סימבולי – "אַרְיָה שְׂאֵג מִי לֹא יִרָא אֶדְנִי א-להים דְּבַר מִי לֹא יִנְבֵּא" [עמוס ג, ח]. בנמשל האריה הוא ה').

⁴⁶ ראו מקבילה בבבלי מכות, כ ע"ב, ושם לא ברור מה פירושו. אולי משום כך פירש רש"י (על סוגייתנו) באופן אחר: "ואולי יש לפרש שהיה איש בבית רב חסדא שהיה דרכו לאכול תמרי בארבלא". כלומר, שמה שכתוב בגמרא כאן הוא שהשאלה נשאלה מפי איש שאכל תמרים מכלי "מאן מתרי ביה", ולא שאכילת התמרים היא מטאפורה של הבעיה עצמה.

⁴⁷ שם.

באדם כזה על עֵברו עברה של אכילת רמשים? ⁴⁸ מינייה וביה גם לא ילקה. בדבריו רומז רב חסדא לבעיה ביישום דין מלקות לכובש נבואתו. שהרי אין איש יודע מה בלבו של הנביא, מה התנבא ומה הוא נמנע מלנבא. מדובר על מהלך פנימי שאין אפשרות לדעת על קיומו, ולכן לא ניתן להתרות עליו וממילא גם לא להעניש עליו בדיעבד.

שאלתו של רב חסדא מקבלת מענה דור מאוחר יותר: "אמר אביי: חבריה נביאי". לדעת אביי, לשאלה הטכנית יש פתרון. חבריו הנביאים יכולים לדעת מכוח נבואתם שהנביא הוא קיבל נבואה וכבֶּשָׁה. על כך שואלת הגמרא: "מנא ידעי?" ומשיב אביי: "דכתיב: 'כי לא יעשה ה' א-להים דבר כי אם גלה סודו' (עמוס ג, ז)". על פי הנאמר בנבואת עמוס, הקב"ה בהכרח מגלה את סודותיו לבני האדם, והוא אינו מביא על העולם הפתעות. הדיאלוג עצמו שבין שונה הברייתא ורב חסדא חושף לא רק את הקושי שבענישת נביאים, אלא את העובדה שתהליך הנבואה הוא תהליך פנימי שמתרחש בתוככי נפשו של הנביא. הדיאלוג הזה חושף למעשה את הבעיה היסודית הטבועה בנבואה. הנביא נאלץ לעמוד מול עצמו, לברר ולוודא מה מקור נבואתו, להבין את פשרה, לחשוב כיצד להציגה. הוא חייב להאמין בעצמו ובתבונתו, ואין לו שום יכולת לקבל תמונת מראה, לשוחח וללבן את הדברים עם איש. מדובר בתהליך פנימי בלתי נגיש. ⁴⁹ אביי מנסה להגיב לנקודה שעליה מצביע רב חסדא ולומר שגם לנביא ישנה קבוצת השתייכות שמכילה את אוכלוסיית הנביאים. בסופו של דבר, סודותיו וכוונותיו של הקב"ה יצופו על פני השטח ויגלו כי הנביאים כשלו בעבודתם.

מרתק לחשוב על תלונתו של רב חסדא כלפי התנא, כייצוג של הבעיה של הנבואה עצמה. התנא השונה את הברייתא הוא בן דמותו של הנביא. האם עליו לכבוש את נבואתו מפני שהיא אינה עולה בקנה אחד עם הסבירות; מפני שבמפגש עם המציאות נראה כאילו המקור מזויף או שקרי? והאם לעולם החיצוני וללוגיקה יש בכלל סיבה להתערב במסרים ובמסורות שמקורם עלום? רב חסדא ואביי חלוקים בזה. רב חסדא סבור שמבחן הסבירות מכריע איזה מידע יש לסנן; ואילו, אביי סבור שרק לנביאים ישנה היכולת לאזן דברי נביאות; אין מקום לליבון לוגי של המהלכים, והדברים נשארים בתוך עולם הסוד ודרכי גילוי בעולם.

הסוגיה נמשכת בהטלת ספק בדברי אביי, שכן הגמרא מציעה שייתכן שנראה לנביאים אחרים שהנביא כבש את נבואתו, אך בפועל הוא קיבל "הודעת ביטול" על נבואתו הראשונה ולפיכך לא נאמרה מפיו.

ודילמא הדרי ביה. אם איתא דהדרי ביה – אודועי הוו מודעי לכלהו נביאי.

[בבלי סנהדרין, פט ע"ב]

תשובת הגמרא היא שאילו הקב"ה היה מבטל את הנבואה, הוא היה מודיע על כך גם לשאר הנביאים. הקושיה חמורה, כיון היא מצביעה על ארעיות הנבואה, על הנקודתיות שלה, ועל התנודות שיכולות לחול בה מרגע לרגע. התשובה חריפה אף היא. תקפות הנבואה וביטולה תלויים בנבואות נוספות דומות. אם נזכור שצדקיה בן כנענה נתנבא את נבואתו במקהלה עם עוד ארבע

⁴⁸ ראו בית הבחירה להמאירי על אתר. לארבלא במשמעות זו ראו: בבלי בבא מציעא, כו ע"ב.

⁴⁹ ניתן להשוות זאת גם לשמואל הנביא שאף הוא לא ידע מהו מקור הקולות שהוא שומע, ראו שמואל א' ג, א-י.

מאות נביאים ומצופה ממנו היה להבין שהרוח שלבשה אותם אינה ממקור טהור רק מפני שהיו עוד ארבע מאות נביאים שניבאו כמותו, הרי שכאן ישנה גם הקביעה ההפוכה. ככל שהדברים ידועים ליותר נביאים, כך גדל הביטחון בכנות הנבואה. נמצאנו למדים שהסגנון צריך להיות שונה, אך ריבוי ההינבאויות הזהות דווקא עשוי להעיד על תקפות הנבואה ולא על חולשתה. והא יונה, דהדרי ביה ולא אודעוהו! יונה מעיקרא 'נינוה נהפכת' אמרי ליה, איהו לא ידע אי לטובה אי לרעה. על פתרון הגמרא ישנו קושי מן המקרה של יונה. במקרה זה אפילו יונה עצמו לא קיבל "הודעת ביטול", אך הנבואה כן "חזרה" ונינוה לא נהפכה. על כך משיבה הגמרא שמראש נאמר ליונה שהעונש תלוי בתשובתם של אנשי נינוה. נבואתו של יונה ש"נינוה נהפכת" היא דו משמעית.⁵⁰ המשמעות האחת היא שאם לא יחזרו בתשובה נינוה תיהפך ותהיה לתל חורבות; והמשמעות השנייה היא שתושבי נינוה עשויים להתהפך. כלומר, אפשר שנינוה תהפוך את עורה ותהפוך עיר של צדיקים, וזה חלק מן הנבואה הראשונה ולא היפוך שלה. המשפט האחרון קובע כי "איהו לא ידע אי לטובה אי לרעה". רש"י מבאר שיונה לא ידע וטעה לחשוב שהנבואה היא לרעה.⁵¹ ממהלך הסוגיה מתברר שיונה לא הבין את הנבואה שניתנה לו. היא הכילה שני מובנים והוא לא ידע איזה מהם הוא הנכון.⁵²

מהלך הגמרא הוא מעניין. הדיון מתמקד לכאורה בשאלה אם ייתכן באופן טכני להעניש נביא שכבש נבואתו. תוך כדי דיון הגמרא מציעה שניתן לדעת על נבואתו של הנביא כי הקב"ה אינו שומר את סודו. וכי גם אם הנבואה משתנה על רצף הזמן הדבר ייודע באמצעות כלל הנביאים. אלא שתוך כדי המהלך הברור המציע שנביא אינו יכול לשמור בינו לבין עצמו את דבר הנבואה מתברר, שלא רק שהוא יכול לשמור אותה בינו לבין עצמו, אלא שסוד ה' ליראיו אינו תמיד חד וברור. והנביא עצמו אינו יודע תמיד מה בדיוק הוא מתנבא. כך למעשה נעקרת טענתה של הגמרא בראשית הסוגיה. במקום להוכיח שדבר ה' הוא ברור, מובהק, גלוי ומפורסם, התברר לבסוף שהוא מפותל, אישי ומחייב פרשנות.

ח. "מוחזק שאני"

המוותר על דברי נביא, מנא ידע דאיענש? דיהב ליה אות. והא מיכה, דלא יהיב ליה אות ואיענש! היכא דמוחזק – שאני.

הגמרא שואלת: מניין לעובר על דברי נביא שאכן מדובר בנביא. בעקבות הטיעון הזה בדבר חוסר היכולת להגיע לוודאות באשר לטיב נבואה הניתנת לו, נשאלת השאלה כיצד ייענש "המוותר" על

⁵⁰ יונה ג, ד. על לשון הנבואה אנו למדים רק בדיעבד כשיונה בא ומתנבא ולא מן הציווי הראשון. בהמשך הפסוקים משמע שה' ניחם על הרעה שחשב לעשות. ולא משמע כפירוש הגמרא שהנבואה הכילה את האפשרות הזו (שם, *).
⁵¹ רש"י, סנהדרין פט ע"ב, ד"ה ואיהו לא ידע.

⁵² ראו: ג' ברין, **מחקרים בספרות הנבואה הקלטית**, ירושלים תשס"ו, עמ' 421-422. ברין דן שם בשאלה אם הנביאים הבינו את הכלול בנבואתם. הוא מביא את הדברים מן הפרספקטיבה של חז"ל. קרי, מה סברו חז"ל ביחס לשאלה זו. לצורך תשובה לשאלה זו הוא מפנה למדרש תהילים הקובע כי "כל הנביאים שהיו מתנבאים לא היו יודעים מה היו מתנבאים, אלא משה וישעיה הם היו יודעין". ברין מנתח לאור מדרש זה ולאור מדרשים נוספים שיש מן הנביאים שאינם יודעים את הקורות ואת שעתיד לקרות עד שה' פותח את עיניהם. מסקנתנו מסוגייה זו הנה יותר מרחיקת לכת.

שלא שעה לדבריו של הנביא, אם עצם היותו נביא מוטלת בספק. גם כאן חבוייה ההצעה שברוב המקרים המוותר על דברי הנביא הוא שוגג. הגמרא משיבה שישנה אפשרות שהנביא נותן אות לדבריו, ואם אינו נותן אות, אין לשומע אלא לסמוך על חזקת הנביאות שיש לנביא, בבחינת "אתמחי גברא". ההנחה היא, שבדרך כלל, היה ידוע התייג של הנביאים המתנבאים, והיה ברור מי מן הנביאים הם אכן נביאי אמת.

כלומר, הגמרא מחזקת את תחושת הספק הגדולה שאינה רק נחלת הנביא עצמו ביחס לדבריו שלו, אלא היא גם נחלת המאזינים לנביא, שאין להם כלים להכריע מלבד חזקה כללית הנגזרת מניסיון העבר.

את טענתה הגמרא מוכיחה משני מקרים: אליהו בהר הכרמל ואברהם אבינו בעקדה.

דאי לא תימא הכי, אברהם בהר המוריה היכי שמע ליה יצחק,
אליהו בהר הכרמל היכי סמכי עליה ועבדי שחוטי חוץ? אלא:
היכא דמוחזק שאני.

הסוגיה מבצעת תפנית, ובמקום לדון בנביאי הבעל היא מניחה את אליהו ונבואתו במרכז הדיון. אילו לא היתה אינדיקציה חיצונית לנבואה עצמה – ללא ספק היה אסור להישמע לדברי אליהו, זאת משום שיש בהם עברה על דברי תורה (איסור שחוטי חוץ);⁵³ וכן ליצחק אסור היה להישמע לאברהם העובר על איסור רצח. ערעור נוסף על הנבואה מופיע לפתע בדיון הזה: לעתים דברי הנביא סותרים את הנחיית התורה עצמה. מסקנת הגמרא היא שתוכן הנבואה אינו יכול להוות קנה המידה להכרעה, משום שלעתים הוא עומד בניגוד מוחלט לציפיות: בעוד נביא השקר או המתנבא בשם עבודה זרה עשוי לדרוש הקפדה על ההלכה בכל מצב, נביא האמת עשוי לדרוש מן השומע לעבור על מצוות התורה והמוסר כהוראת שעה. למקרי אליהו ואברהם ניתן להוסיף את בקשת הנביא מיכה מחברו לפצעו ולהכותו. סביר להניח שהחבר שנמנע מלעשות כן, לא מסוגל היה לפצוע את חברו, והסיבה שעבר על דברי הנביא היתה דווקא מפני עכבות מצפוניות שמקורן בערכים ראויים.⁵⁴ ניתן היה לטעון שנבואה היא היכולת לשמוע את דבר ה' בכל נקודת זמן, כשיאה של אפשרות זו היא בהוראת השעה, גם אם היא נמצאת נוגדת את הערכים המקובלים בדרך כלל. אך מתברר מן הסוגיה שהנבואה, ודווקא הוראת השעה, נושאת עמה ערפל כבד מאוד. קשה מאוד לדעת אם מקורה של הנבואה בדבר ה', לא רק לנביא עצמו, אלא גם לסביבה המאזינה אין כלים לדעת האם העומד מולה הוא נביא אמת או שקר, והאם נבואתו היא במעלת ציווי או שמא דווקא עברה ואיסור.⁵⁵

⁵³ וראו: תוספות, סנהדרין פט ע"ב, ד"ה אליהו; משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ט, א.
⁵⁴ אופנהיימר קשר את הסירוב עם התנגדות לקו שהנביא רצה לנקוט מבחינה פוליטית, ראו: ב' אופנהיימר, הנבואה הקדומה בישראל, ירושלים תשל"ג, עמ' 185.

⁵⁵ הירושלמי אף הוא הביא את הדוגמאות השונות מן התנ"ך למתנבא מה שלא שמע, למוותר על דברי נביא, למתנבא מה שלא נאמר לו, וכן הלאה, ומתייחס לאותם אירועים בדיוק. דא עקא, הירושלמי מפתח את הדיון לכיוונים שונים. דברי הירושלמי מובאים כאן לצורך ההנגדה והפניית תשומת הלב לכך שהדיון שנערך בבבלי מכוון לדיון המסוים שמטריד את הבבלי. כך למשל, בענייניו של יונה הנביא המובא כדוגמה למקרה של הכובש נבואתו, הירושלמי מספר כי יונה בחר לכבוש נבואתו כדי שלא להוציא לעז על ישראל: "אמר יונה: יודע אני שהגוים קרובי תשובה הן, והריני הולך ומתנבא עליהם והם עושין תשובה, והקב"ה בא ופורע משונאיהן של ישראל. ומה עלי לעשות? לברוח, ויקם

ט. אגדת העקדה

מיד לאחר הדיון בנביאי התנ"ך, הגמרא חוזרת לדיון בסיפור העקדה שאליו הגיעה אגב הדיון באלהיו המתנבא לזכות בבמות. העקדה היא המקרה שמתנקזים אליו כל הספקות האפשריים, מקרה מבחן ונקודת שיא שדווקא באמצעותה אפשר להצביע על הדילמה המאוד קשה שקיימת ביחס לנבואה, ועל כן הצגתה כאן בתום הדיון אף היא מחושבת ומדויקת. הבחירה בעקדה וב"עקדתה" של העקדה היא בחירה מעניינת ומרתקת, בפרט בתקופתנו, כשהעקדה מוצגת כדוגמה למקרה שבו יש לפסוח על התביעה המוסרית ולהתייחס אל התורה כאל דבר נבואה.⁵⁶ מיתוס זה נבנה על בסיס ההנחה שהעקדה מציגה דילמה מוסרית של בחירה בין צו המצפון ובין ההוראה הדתית.⁵⁷ נדמה שבסוגיה שבפנינו מוצגת הדילמה שטומנת בחובה העקדה באופן אחר. לא ניגוד בין שני ערכים, ולא החשד של אברהם בעצמו שהמוסר מתיישב עם רצונותיו, יצריו האנושיים וצרכיו האישיים; אלא יש כאן לבטים באשר לתקפותה של הנבואה ביחס לציווי העקדה עצמה.⁵⁸

מבנה האגדה הדנה בעקדה הוא של פתיחה בשאלת משמעות הביטוי "אחר הדברים האלה" בתחילת פרשת העקדה. לשאלה מובאות שתי תשובות. האחת בשם רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא והשנייה בשם רבי לוי.⁵⁹ נתמקד בדעה הראשונה המובאת באריכות. רבי יוחנן סבור שמדובר "אחר דבריו של שטן". כלומר, מקורה של העקדה בפיתוי של השטן את הקב"ה לנסות את אברהם בעקדה תוך ניסיון להמעיט בערך הניסיונות הקודמים והעמידה בהם. הקב"ה מתפתה לבקשת השטן ומבקש מאברהם לעקוד את בנו. הרעיון שהעקדה היא מעשה שטן מהדהד לסיפור של צדקיה בן כנענה, שנידון לעיל. על פי חז"ל בסוגייתנו, צדקיה לא שיקר במצח נחושה, אלא הוא נתנבא מרוח זרה, רוח נבות היזרעאלי. תליית העקדה בדברי השטן נראית כמצדיקה את העמדה שאברהם לא ישעה לבקשה זו. באופן מסוים ניתן לטעון שהסוגיה מעלה אפשרות שמדובר כאן בנבואה שאברהם "לא שמע".

האגדה ממשיכה ומתארת את המפגש של אברהם עם השטן בדרך:

קדמו שטן לדרך, אמר לו: "הנִסָּה דבר אליך תְּלַאֵה... הנה יסרת
 רבים וידים רפות תחזק, כושל יקימון מליך... כי עתה תבוא אליך
 ותְּלַאֵה" (איוב ד, פסוקים ב-ג, ה). אמר לו: "אני בתמי אלך"

יונה לברוח תרשישה מלפני יי' וירד יפו וימצא אניה באה תרשיש ויתן שכרה וירד בה' וגו' (יונה א, ג) "ירושלמי סנהדרין, פ"א ה"ה). כך גם ביחס לעובר על דברי עצמו הירושלמי מתמקד בשאלת כוונותיו של הנביא שהכשיל את עידו. וכן על זה הדרך, המיקוד שונה בתכלית. ואף עניין זה מצטרף לחיזוק התובנה שבפנינו סוגיה ערוכה ומכוונת היטב.

⁵⁶ ראו: א' שגיא, "העקידה ומשמעותה בתרבות הישראלית ובמסורת היהודית", מחקרי חג 7 (תשנ"ו), עמ' 79-80.

⁵⁷ ראו: הרב י' שביב, "מסר העקידה מסירות נפש", מגדים א (ניסן תשמ"ו), עמ' 7.

⁵⁸ ראו גם: הרב שג"ר, "אי הוודאות כניסיון העקידה", בתוך: א' ויצמן (עורך), הישן יתחדש: הגות ומחשבה מזוית מחדשת – אסופת מאמרים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 71.

⁵⁹ "רבי לוי אמר: אחר דבריו של ישמעאל ליצחק. אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצות, שאתה מלת בן שמנת ימים ואני בן שלש עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה מגרה בי? אם אומר לי הקדוש ברוך הוא, זבח עצמך לפני – אני זוכה. מיד – והאלהים נסה את אברהם" (בבלי סנהדרין, פט ע"ב). עולה שגם רבי לוי תולה את העקדה בגאווותו של יצחק, מה שאנו קוראים "לפתוח פה לשטן".

(תהלים כו, יא). אמר לו: "הלא יראתך כסלתך" (איוב ד, ו). אמר לו: "זכר נא מי הוא נקי אבד" (איוב ד, ז).⁶⁰

השטן מנסה למנוע את אברהם מלעמוד בניסיון העקדה, וטעמו בפיו. "הניסה דבר אליך תְּלָאָה?" ; ומבאר רש"י, שטענת השטן היתה:

'הנסה דבר אליך תְּלָאָה' – וכי היה לאוהבך לנסותך בדבר שהיא תְּלָאָה אותך ומכרית את זרעך? !
'הנה יסרת רבים' – רצית והחיית לו כל באי העולם בדברים, ועתה הנה בא להלאותך ולבהלך!

השטן מבקש לערער את תחושת היציבות של הנבואה שאברהם קיבל. הטיעונים שהשטן מעלה הם שהיראה וההקפדה על שמירת ציווי ה' במדויק במקרה הזה היא פְּסָלוֹת ומכשול: "הלא יראתך כסלתך". השטן נוגע בשורש הבעיה והקושי שאברהם נושא עמו.⁶¹ באמצעות הטלת הספק השטן מנסה לשכנעו לכבוש נבואתו.

בשלב הבא, השטן עובר למתווה חדש ומבקש לשכנע את אברהם להימנע מן העקדה, כיון שהשטן יודע ברוח הנבואה שהשה לעולה ואין יצחק לעולה:

כיון דחזא דלא קא שמיע ליה, אמר ליה: 'וְאֵלֵי דבר יִגָּב' (איוב ד, יב). כך שמעתי מאחורי הפרגוד: השה לעולה ואין יצחק לעולה.
- אמר לו: כך עונשו של בדאי, שאפילו אמר אמת – אין שומעין לו.

ממש כשם שהנביא שפגש בעידו שכנע אותו שהנבואה השתנתה, כעת מנסה השטן לנקוט בדרך זו. הוא מודיע לאברהם כי הקב"ה שינה את עמדתו. ולכן, אברהם מוזמן לעבור על דברי עצמו. תגובת אברהם נשענת על 'מוחזקותו' של השטן כשקרן; לא ניתן לסמוך על דבריו. אגדת רבי יוחנן משלבת את כלל האפשרויות שהועלו כאן בסוגיה כדי לפטור את אברהם מלהתייחס לנבואתו כנבואת אמת.

גם אם עקשנותו של אברהם לעמוד בניסיון העקדה אינה מועמדת כאן באור שלילי, אין ספק שסימני השאלה המרובים על העקדה מועלים בצורה ברורה, ואלו שופכים אור על הקושי שבו מנסה הסוגיה בכללותה לטפל: הקושי שבספק המנקר גם כשדבר ה' לכאורה ברור.

⁶⁰ הפסוקים לקוחים ממענה אליפז לאיוב. אליפז מזוהה עם עשיר, ותימן מקום מושבו של אליפז היא גם מקום מושבו של עשיר. ראו רש"י, איוב, ד, א, ד"ה מענה אליפז. דברים אלו של אליפז במקורם נועדו להשיב את איוב לאמונה תמימה. בעוד שכאן הם נאמרים כפסוקים שנועדו להסית את אברהם לסגת ולהפר את צו הנבואה. ראו: "פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים 1991, עמ' 301; הרב שג"ר (לעיל, הערה 58), עמ' 76.

⁶¹ ייתכן שביסוד הדרשה על העקדה עומד גם הפער בין שתי הדמויות הדוברות אל אברהם במהלך הסיפור. בתחילה הקב"ה פונה לאברהם ואומר לו להקריב את בנו (בראשית כב, א-ב), ואחר כך: 'וַיִּקְרָא אֵלָיו מִלְאָךְ ה'... וַיֹּאמֶר אֶל תְּשַׁלַּח יָדְךָ אֶל הַנֶּזֶר...' (שם, יא-יב), כלומר, ישנו הבדל בין המצווה, הקב"ה בעצמו, ובין המבטל, מלאך ה' בשם ה'.

י. הנבואה – מסקנות

תקופת פעילותם של חז"ל מתחילה לאחר סיום עידן הנבואה. התמורות שחלו בעקבות המעבר בין ימי הנבואה וקבלת הנחיות מסודרות משמים לעולם של לימוד, קשורות בשינוי המוקד של מקורות הסמכות הדתית. החכם מחליף את הנביא.⁶² בסוגייתנו עיקר העיסוק אינו בגורמים לשינוי, אלא במהותו. במהות השינוי עסקו רבים, ואחד מן המרכזיים שבהם הוא הרמב"ם:

לכן רצה להודיענו שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ודאית בעיני הנביא. בשום אופן לא יטיל ספק במשהו ממנו. דינו בעיניו כדין הדברים המציאותיים כולם המושגים בחושים

או בשכל. הראיה לכך היא שהוא [אברהם] פנה לשחוט את בנו יחידו אשר אהב כמו שנצטווה, אף על פי שציווי זה היה בחלום או במראה. אילו היו הנביאים מסופקים בחלום הנבואי, או שהיה להם ספק באשר למה שהם משיגים במראה הנבואה, לא היו פונים לעשות מה שהטבעים סולדים ממנו, ונפשו [של אברהם] לא היתה נענית לעשות את המעשה רב הסכנה הזה מִסָּפֵק.

[מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כד (מהד' שוורץ, תל אביב

תשס"ג, ב, עמ' 507)]

הרמב"ם סבור לומר שכל מה שהנביא רואה ברוח הנבואה הוא דבר ודאי אצלו ברמת סילוק הבחירה החופשית. זהו גם ההסבר של הרמב"ם לכך שאברהם מילא אחר נבואת העקדה, שהרי ברור לגמרי שאם היה לאברהם צל של ספק בנבואה הזו הוא היה נמנע ממנה, שכן הדרישה שבה היא בלתי נסבלת.

גם במחקר מקובל להניח שתקופת הנבואה היא תקופת ודאות מוחלטת באשר לדבר ה', כדברי יוסף דן:

היסוד החשוב ביותר בנוכחות אלוקית זו בתפיסה המקראית הוא ההעדר הגמור של ספק ביעילותה ובשלמותה של התקשורת בין הא-ל לבין האדם. דברו של הא-ל אל העם בין במישרין ובין באמצעות שליח כולל מסר בהיר ומובן... איננו מוצאים בעשרות ובמאות הדוגמאות המקראיות מקרים של אי הבנה או של ריבוי פנים בדברו של הא-ל המונע מן האדם להבין את הדברים

⁶² בבלי בבא בתרא, יב ע"א. אורבך דן בשאלה כיצד נתקבעה התודעה שהנבואה אינה אפשרית עוד, למרות שהיא מקובלת בתקופת התנ"ך שישנה אפשרות שה' יעביר מסרים לבני האדם באמצעות נביאים. אורבך מביא עדויות מכתביו של יוסף בן מתתיהו שלפיהם הנבואה היתה מצויה בתקופת בית שני. הסבר אפשרי הוא, שהנצרות והופעתו של ישו גרמו לטענה על הפסקת הנבואה, ראו: א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 19. בעקבותיו עסקו עוד רבים בשאלה זו, וראו למשל, ח' מיליקובסקי, "סוף הנבואה וסוף המקרא", סידרא י (תשנ"ד),

בדיוקם... הנחת היסוד של תהליכי ההתגלות והנבואה היא שהמסר הא-לוקי צלול הוא אחד משמעי ואין המקבלים מתקשים כלל לדרת לסוף דעתו של הבורא.
 [י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, כרך א – העת העתיקה, ירושלים תשס"ט, עמ' 76]

בדברים אלו מתאר יוסף דן את חדות המסר הניתן באופן ישיר מן הקב"ה. לדעתו, כך עולה מן המקרא ומסיפורי הנבואה. כלומר, מה שהרמב"ם טוען מבוסס בפשטי המקראות. תחושה זו העולה מדפי המקרא, היא הסיבה להתרפקות על תקופת הנביאים בדרונו. אכן, בדרך כלל יחסנו אל הנבואה הוא כאל פתח לוודאות קיומית, פתח שנסתם וחסר מאוד בעולמנו שלנו, עולם שבו החיפוש אחר דבר ה' המפורש ביחס למצבים נתונים הופך להיות 'ספר הרפואות' הגנוז והנכסף.⁶³ לאור דברים אלה, ניתן היה לצפות שנבואת השקר והעברות הנוספות שסביבה תוצגנה כעזות מצח וכסתירה לדבר ה' המפורש, או אף כהימלטות מן הקשר הישיר ומן המפגש עם הקב"ה. שכן מקובלנו שהיכולת להגיע לוודאות גמורה באשר לרצון ה' הוא אחד מן המאפיינים הראשונים והמרכזיים של הנבואה.⁶⁴

אך חז"ל לא הציגו את התמונה באופן הזה. מנקודת מבטם, התמונה הפוכה מזו המצטיירת בדברי הרמב"ם ומן הרושם העולה מן המקרא לפי דברי דן ביחס לנבואה. חז"ל העצימו את הספק ואת אי-הוודאות והציבו אותן כמהות ניסיון העקדה עצמו. חז"ל טענו כי החוויה הקיומית של הספק וההכרעה במצבי ספק היא חוויה שנוכחותה עזה לא פחות גם בעידן הנביאים והנבואה. ואולי דווקא בתקופה זו של התגלות ישירה של דבר ה', ככל שההימור גדול יותר כך מתרבים הספקות.

חז"ל מדגישים דווקא את אי הבהירות של המסרים, את אי ההבנה ואת תחושת אובדן הדרך, את הסתירות הגלויות בין דברי נביאים שונים ואת זיופי הנבואה המקשים על השומעים. הקשת של הספקות נפרסת מחוסר וודאות של הנביא עצמו לגבי נבואתו, מקורה ותוקפה ועד חוסר היכולת של המאזינים להכריע בדבר אמתותה של נבואתו.⁶⁵

בדברים אלו חז"ל הלכו בעקבות הוראות התורה הנוגעות לנביאים. ודייקא, כבר בתורה מצוי תיאור זה של ספק במרכזו של הדיון בהלכות הנביא והנבואה. חז"ל רק פיתחו את נושא הספק הזה והפכו אותו ללב לבה של הנבואה ולתופעת לוואי שלה:

פִּי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֶתָּה יוֹרֵשׁ אוֹתָם אֶל מְעַנְנִים וְאֶל קְסָמִים
 יִשְׁמְעוּ וְאֶתָּה לֹא כֵן נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ. נְבִיא מִקֶּרְבְּךָ מֵאֶחָיֶךָ כָּמֶנִי
 יִקִּים לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמְעוּן. כָּל אֲשֶׁר שָׁאֲלָתָּ מֵעַם ה'

⁶³ ראו: הרב י' שרלו, "פרקים ראשונים בקיום במציאות הספק", בתוך: א' ויצמן (עורך), **הישן יתחדש: הגות ומחשבה מזוית מחודשת – אסופת מאמרים**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 14-15, 29.

⁶⁴ ראו: א' נהר, נבואות ונביאים, מהות הנבואה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 213-217.

⁶⁵ **הערת המערכת**: מהלך סוגיית הגמרא, המתואר ומנותח במאמר באופן מפורט, אינו עוקר בהכרח את ודאות הנבואה, אלא בעיקר מראה שהעמידה על משמעות הנבואה, הן לנביא עצמו והן לשומעים, היא קשה לעתים קרובות. על אף הקושי הזה, בשימוש מושכל ב'הלכות נבואה' יוכלו הן הנביא והן שומעי לקחו להתמודד עם הדילמות העולות מדברי הנבואה.

אֶל־הַיָּד בְּחֶרֶב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֶסַּף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵי וְאֵת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אֶמֹת. וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הִיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבַּרוּ. נִבְיֵא אֲקִים לָהֶם מִקְרָב אֲחִיהֶם כְּמוֹךְ וְנִתְתִי דְבָרֵי בְּפִי וְדַבֵּר אֲלֵיהֶם אֶת כָּל־אֲשֶׁר אֶצְוֶנּוּ. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרֵי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁמִי אֲנִי אֶדְרֹשׁ מֵעַמּוֹ. אֵךְ הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִזִּיד לְדַבֵּר דְּבָר בְּשֵׁמִי אֶת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי לְדַבֵּר וְאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנְּבִיא הַהוּא. וְכִי תֹאמַר בְּלִבְךָ אֵיכָה גִדַע אֶת הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבַּרְתָּ ה'. אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנְּבִיא בְּשֵׁם ה' וְלֹא יִהְיֶה הַדְּבָר וְלֹא יָבֵא הוּא הַדְּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבַּרְתָּ ה' בְּזֵדוֹן דִּבַּרוּ הַנְּבִיא לֹא תִגּוֹר מִמֶּנּוּ.

[דברים יח, יד-כב]

זאת ועוד, הדיון ב'קל וחומר' שנשא חנניה בן עזור בנבואת ירמיהו מגלה כי הנבואה מתוארת בסוגייתנו כמקור סמכות מקביל לתורה. דיון זה עצמו רומז לכך שחזו"ל בבבלי סברו שניתן להגדיר כנבואה מה שדרש אדם בקל וחומר מנבואה, ובכך העבירו את מוקדה של הנבואה מא-לוהית לאנושית והפכו את הנביא מהיות 'צינור' לחלק מהותי מן המערכת, ואף לפרשן. שהרי חטאו של חנניה לא היה בעצם גזרת הקל וחומר אלא בכך שהנבואה המקורית לא נאמרה לו.

קשה לומר מה מלמדת אותנו ההשוואה שבין הנבואה ומקור הסמכות החדש. האם היה כאן עניין להעצים את עולם בית המדרש ולומר כי נבואה היא מקור שיש לו חולשות מרובות ביחס למקורות ההלכה, כמו העובדה שהיא שייכת לאדם אחד ואינה נחלת הכלל, או גם ההצבעה על תקפותה המשתנה של הנבואה בניגוד לנצחיות התורה והתורה שבעל פה. או שמא דווקא נערכת כאן השוואה סמויה המלמדת שאפילו כשנתלים באילן גבוה, גם בתקופה שבה ההתגלות היא לב התורה ומסירתה, קשה לחמוק

משאלות קשות ומדילמות מוסריות; גם כשישנה נבואה יש צורך בפרשנות ותבונה. וכפי שתיאר עמונאל לוינס בהשוותו את הנבואה לתורה שבעל פה:

התלמוד שומר על המקור הנבואי והמילולי של ההתגלות, אך מדגיש ביתר שאת את קולו של מי ששומע אותו. כאילו ההתגלות היא מערכת של סימנים לפענוח על ידי השומע, ובמובן זה כבר מסור לה. התורה אינה בשמים. היא מסורה מעתה לבני האדם.

[ע' לוינס, מעבר לפסוק, ירושלים ותל אביב תשס"ז, עמ' 190]

מן הסוגיה בכללה עולה כי הספק קיים כיסוד קיומי אנושי שאינו תלוי במידת הקרבה אל דבר ה', וכי הוא מלווה את הנביא והפרשן ואל מולם את האדם הפשוט העובד את ה' בכל דרכיו והליכותיו. מה שבוודאי אינו קיים בסוגיה הוא געגוע לתקופת הנביאים וליכולת להתקשר ישירות עם ה'.

