

## יונה הנביא: מציאות או מראה נבואה או משל?

עקרונית היסוד שקבע הרמב"ם בפרקי הנבואה מפקיעים פרשיות רבות מן הזירה המעשית ומעבירים אותן אל התרחשויות שאירעו במראה הנבואה (מורה הנבוכים, חלק ב, פרק מב). התגלות המלאכים לאברהם, היאבקות יעקב עם המלאך, דיבור האתון של בלעם, הם דוגמה לפרשיות שהוצגו כהתרחשות שאירעה בחלום או כמראה נבואה ולא במציאות ממש.

מגמה פרשנית זו נדחית בחריפות על ידי הרמב"ן. וזה לשונו (רמב"ן, בראשית יח, א):

והנה לדבריו לא לשה שרה עוגות, ולא עשה אברהם בן בקר, וגם לא צחקה שרה, רק הכל מראה. ואם כן, בא החלום הזה ברוב ענין כחלומות השקר, כי מה תועלת להראות לו כל זה את הפירוש. וכן אמר (שם) בענין "ויאבק איש עמו" (להלן לב כה) שהכל מראה הנבואה. ולא ידעתי למה היה צולע על ירכו בהקיץ.

אין כאן מקום לדון בביקורתו של הרמב"ן ובמשמעותה,<sup>1</sup> אך ראוי לציין שסגנון הביקורת מלמד שהרמב"ן עמד היטב על היסוד המהפכני המשתמע מגישתו של

\* תודתי נתונה לעורך הלשוני ד"ר יחיאל קארה על שהסיר מעקשים לשוניים וליוסי פרחי העורך על אורך הרוח והעידוד. בהזדמנות זו אבקש להביע תודה מקרב לב לדני בשארי, אלי בשארי, אבי חמדי, ועזרא לוי על האוזן הקשבת והעזרה שהיו לי מקור עזרה והצלה. וכן תודה עמוקה למנחם גלעדי, רבא רצון, נתנאל עמרם וירון קרני, על אדיבותם וחברותם.

1 על עניין זה עמדתי בהרחבה בפרק הרביעי בעבודתי: "השגות הרמב"ן בפירושו לתורה על ספר מורה הנבוכים", עבודת גמר לקבלת התואר השני, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ג. עצם הפרשנות האליגורית עמדה במוקד של פולמוס חריף במאה השלש עשרה, אם כי גם נכרכה עם פולמוס היחס לאסטרוולוגיה כעולה מאיגרת מנחת קנאות ומתשובות הרשב"א בעניין זה. ראה ספר מנחת קנאות, בתוך: תשובות הרשב"א, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים, תש"ן. על פולמוס זה ראה: א, הלקין, 'החרם על לימוד הפילוסופיה', פרקים א (תשכ"ז-תשכ"ח), עמ' 35-55. י' צצמילר, 'לתמונת המחלוקת הראשונה על כתבי הרמב"ם', ציון לד, (תשכ"ט), עמ' 126-144. הנ"ל, 'בין אבא מארי לרשב"א – המשא ומתן שקדם לחרם בברצלונה', בתוך: מחקרים בתולדות ארץ ישראל, ג, חיפה תשל"ה, עמ' 121-137. הנ"ל, 'צורת אריה לכליות והמחלוקת על לימודי החכמות בראשית המאה הי"ד', מחקרי ירושלים, במחשבת ישראל – [ספר היובל לשלמה פינס, בבעריכת מ' אידל, ז' הרוי, וא' שביד, עמ' 397-408]. ד' שוורץ, 'בין שמרנות לשכלתנות – הגותו העיונית של חוג הרשב"א', דעת 32-33 (תשנ"ד), עמ' 143-182. על הוויכוח

הרמב"ם, בפרט לאור העובדה שהרמב"ם הוסיף לדרבן את קוראיו להיות ערים אף לפרשיות אחרות שלא נזכרו על ידו, "וממה שזכרתי תביא ראייה על מה שנשאר שלא אזכרהו" (שם).

מפרשי הרמב"ם וממשיכי דרכו לקחו בתשומת הלב הראויה הערה זו, והפקיעו לאורה עוד פרשיות אחרות מן הזירה המעשית, כגון עקידת יצחק והפיכת סדום. לאור מגמה זו, ניתן לתייג בנקל את סיפורו של יונה הנביא כאירוע שהתרחש במראה הנבואה, ולחתום את המאמר. אלא שיש לדון בשתי היקרויות בספר "מורה הנבוכים" שמשמע מהן שיש להניח לכאורה את עניין בליעת יונה על ידי הדג כפשוטו.<sup>2</sup>

לאור זאת, ראוי לבחון מה דעת הרמב"ם בעניין זה: האם יש בכוח האמירות שאותן נציג בהמשך כדי להבינם כמשמעם או שמא יש להבין אותם באופן אחר? ואם כן, כיצד?

### שתי גישות לסיפור יונה בהגות שקדמה להרמב"ם

לפני שנדון בדברי הרמב"ם גופם, נקדים לדיון ארבע התייחסות לשתי גישות לסיפור יונה, שתיים בהגות שקדמה לרמב"ם ושתיים בהגות שלאחריו, כפי שנפרט להלן.

באסטרולוגיה ראה הנ"ל, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט עמ' 221–291, ועל הוויכוח בפרשנות האליגורית הנ"ל סתירה והסתרה בהגות ימי הביניים, רמת גן תשס"ב, עמ' 112–144. הפולמוס על הפרשנות האליגורית התעורר גם בתימן בין חכמי צעדה לחכמי צנעה כאשר במוקד הוויכוח עמד ספר כתאב אלחקאיק. על פולמוס זה ראה, י' קאפח, 'הפולמוס על שיטת הפרשנות האליגוריסטית בתימן', לראש יוסף – מחקרים בחכמת ישראל תשורה לרב יוסף קאפח, בעריכת י' טובי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 67–11. נדפס שוב בתוך הרב יוסף קאפח, כתבים ג, בעריכת י' טובי, וא' מלמד, ירושלים תשס"ב, עמ' 1203–1260. הספר כתאב אלחקאיק יצא ע"י הרב יוסף קאפח. כתאב אלחקאיק – (ספר האמיתות), תל אביב, תשנ"ח. על הספר ומקורותיו, ראה צ' לנגרמן, פרק חשוב במחשבת ישראל בתימן, פעמים 75, עמ' 144–152. ב' אברהמוב, 'כתאב אלחקאיק' ומקורותיו, דעת 55 (תשס"ה), עמ' 31–39.

2 סימון, במבואו לפירוש ספר יונה, עומד אף הוא על כך שלאור ההיקרויות הללו בדברי הרמב"ם "אין להגיע למסקנה ברורה: מצד אחד הוא קובע שפרשת האתון היתה במראה הנבואה ומצד שני הוא מתייחס לפרשת הדג כמאורע מעשי". ראה מקרא לישראל, יונה, עם מבוא ופירוש מאת אוריאל סימון, ירושלים תשנ"ב, מבוא, עמ' 10–11). גישה מוחלטת הוצעה ע"י י' עומסי שראה בסיפור יונה עניין חריג לעיקרון שטבע הרמב"ם בפרקי הנבואה ואשר על כן לדעתו סיפור יונה הוא אירוע שהתרחש בפועל ועל דרך הנס. ראה י' עמוסי, 'יונה במעי הדג – מציאות ולא חלום', בתוך: וישם מדברה כעדן – ספר זיכרון לרב אבשלום עדן, בעריכת ב' מליחי, וש' פנחס כהן, קריית אונו תשע"ד, עמ' 379–388. במאמר זה הדברים יתבארו בכיוון אחר.

ר' יהודה הלוי – ספר הכוזרי

בדיון על מעלת ארץ ישראל, ריה"ל קובע שארץ ישראל היא ארץ הנבואה,<sup>3</sup> ורק בה או בעבורה הנבואה אפשרית: "שכל מי שנתנבא, לא נתנבא כי אם בארץ הזאת או בעבורה" (ספר הכוזרי, מאמר ב, סימן יד),<sup>4</sup> ובהמשך דבריו הוא מונה כמה דמויות מקראיות שעניין זה חל בהן. כגון אברהם ומשה ואחרים, ומזכיר גם את יונה הנביא (שם, שם).

3 על היחס בין ארץ ישראל לנבואה במשנת ריה"ל, ראה ח' קרייסל, "ארץ-ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית", ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 51-40.

4 קרייסל עמד היטב על ההבדל בין תפיסתו של ריה"ל לבין תפיסתו של הרמב"ם הן לגבי הנבואה הן לגבי ארץ ישראל (ראה "ארץ ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית", ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים תשנ"א, עמ' 49-45). יש שביקשו לכרוך בחדא מחתא את תפיסת ריה"ל עם תפיסת הרמב"ם ולהפוך שני נבדלים לאחד בטענה שגם לשיטת הרמב"ם, ארץ ישראל היא בבחינת "מתת אלוהים" וסגולה פנימית אצורה בה להיות ארץ הנבואה. הבנה זו נתלית בכעין היקש ודיוק בדברי הרמב"ם בהסברת טעמי מצוות חג הסוכות, כשהרמב"ם מתאר את ארץ ישראל כ"מיטב המקומות שבעולם הדשן ביותר". על יסוד הטעמה זו, התבקשה השאלה מה עושה את ארץ ישראל למקום הטוב ביותר? התשובה לזה ניתנה בהפניה לדיון של הרמב"ם על החומר והצורה ביחס לשלמות של האדם. בהקשר לזה הרמב"ם אומר: "כי כשיזדמן לאיש חומר טוב נאות בלתי גובר עליו ולא מפסידו סידורו היא מתת אלהים". מכאן נגזרה המסקנה הבאה: הרמב"ם מדייק בשימוש בביטויים "מתנה אלוהית". ארץ ישראל היא המקום הטוב שבארץ "החומר הנאות לקבל את הצורה השיכלית האלוהית" (הרב יהונתן בלס, מנופת צוף: עיונים במורה הנבוכים, חלק א, עמ' 384-385). עיקרי דבריו בתוספת נופך הובאו גם על ידי הרב אביעד אשוואל, בתוך ספר שמיטת משה – הלכות שביעית, קריית-אוננו תשע"ד, דברי מבוא, עמ' ט-יב). ואף על פי שדברים אלו נאים כדברי דרש על ריה"ל והרמב"ם, אולם בגלל הרצינות שבה הם נכתבו, מן הראוי להצביע על נקודת הכשל בצורת הבנה זו. א. קודם שמדייקים מן הביטוי "מתת אלוהים", ראוי לתת את הדעת שברישא נאמר "כשיזדמן", ומשמע שמדובר בדרך מקרה. בנוסף לכך, הביטוי "מתת אלוהים" מתייחס למבנה האופי האנושי ולא לתכונות הארץ. בזיקה לפרק, כוונת העניין היא: שזהו דבר נדיר למצוא אדם שבאורח טבעי נוטה אל השלמות, מבלי להידרש למאבקים קשים בהתגברות על הדחפים והמעצורים הגופניים. על אדם כגון זה כתב הרמב"ם שמדובר ב"מתת אלוהים", והוא שנרמז ב"אשת חיל". כיוון פרשני זה הציג הרמב"ם לפסוק "בטרים אצרך בבטן ידעתוך" (ירמיהו א ה), שהכוונה בו להכנה הטבעית (מורה הנבוכים, חלק ב, פרק לב). על צורות "ההכנות" באדם, עומד הרמב"ם בהרחבה בראש הפרק השמיני מ"שמונה פרקים". השפעת "ההכנות" הללו על השגת השלמות והלמידה נידונה ב"מורה הנבוכים" (חלק א, פרק לד, הסיבה הרביעית). לזה אפשר לצרף את הדיון בהבדל בין החסיד ובין הכובש את יצרו, האמור בפרק השישי מ"שמונה פרקים".

ב. בפרק ח מן החלק השלישי, עוסק הרמב"ם ביחס בין החומר לבין הצורה, ובמתח המתקיים ביניהם. דבר ברור הוא שמתח מסוג זה שייך רק במערך האנושי. לפיכך יש לתמוה כיצד הנאמר ביחס לאדם השלם הוסב לעניין מעלת הארץ? יתרה מזה, החומר של הארץ אינו שונה מכל חומר ארץ אחרת, שכולו בנוי על ארבעת היסודות (לפי המדע בימי הביניים), כמבואר בהלכות יסודי התורה. זאת ועוד: אליבא דהרמב"ם החומר של האדם נעלה יותר מיתר הדברים שנוצרו מארבעת היסודות: "וברור הוא כי השלם ביותר שמציאותו אפשרית בחומר הזה הוא האדם, ושהוא סוף המורכבים האלה והשלם שבהם" (מורה נבוכים, חלק ג, פרק יג). אם כן, כיצד אפשר להקיש מן החומר הנכבד של האדם לחומר העכור של הארץ? וכיצד אפשר להקיש בין מערכת החי המדבר לבין הדומם?

וכן ביונה נאמר "ויקם יונה לברח תרשישה מלפני ה'", אם כי הוא לא ברח כידוע כי אם מארץ הנבואה. והנה השיבו האלוה ממעי הדגה אל הארץ היא, ושם השרה עליו נבואתו. וכשם שרמזו לארץ הזאת בכנוי "לפני ה'", כך נאמר עליה "תמיד עיני ה' אלהיך בה".<sup>5</sup>

ג. התפיסה שהנבואה היא בעבור ארץ ישראל אינה מתיישבת עם תפיסת התכלית במשנת הרמב"ם לפיה: כל דבר נברא בעבור עצמו ולא בעבור דבר אחר: "וכאשר תתבונן באותו הספר המכשיר לכל מוכשר אל האמת ולפיכך נקרא תורה יתבאר לך עניין זה אשר אנו חגים סביבו מתחילת מעשה בראשית עד סופו, והוא שלא ביאר כלל בשום דבר מהן שהוא בגלל דבר אחר, אלא כל פרט ופרט מפרטי העולם אמר שהוא המציאו, ושהייתה מציאותו בהתאם למטרה". (מורה נבוכים, חלק ג פרק יג). אם כי הנבואה היא לא מציאות של דבר נברא, יחד עם זאת אין נבואה בלי הנביא שנושא אותה. ולפי הגישה הטוענת שהנבואה היא בעבור ארץ הנבואה משתמע שהנביא נברא מלכתחילה בעבור ארץ ישראל. על תפיסת התכלית אצל הרמב"ם ראו: צ' דינדרוק, 'התכלית והתוארים בתורת הרמב"ם', תרביץ 1, (תר"ץ), עמ' 106–136. תרביץ 2 (תרצ"א), עמ' 27–73. א', גודלמן, 'על תכלית המציאות במורה נבוכים', בתוך: מחקרים ועיונים: הגות יהודית בעבר ובהווה (בעריכת ד' סטטמן, וא' שגיא), ירושלים תשנ"ז, עמ' 87–114. ד' שוורץ, 'לדרכי הפולמוס של הרמב"ם עם הפילוסופיה האריסטוטלית: עיון מחודש בסוגיית תכלית המציאות', עיון 47 (1998), עמ' 129–146. הנ"ל, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן (תשס"ב), עמ' 80–102.

אין צורך להכביר מילים שהרמב"ם הכיר היטב את תאוריית האקלימיים ואף עשה בה שימוש להסברת ההבדלים בין הלשונות. יחד עם זאת אין הוא מייחס עליונות אקלימית לארץ ישראל בשונה ממקומות שונים בעולם. זאת בניגוד לתפיסתו של ריה"ל. על עניין זה ראו א' מלמד 'ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית', ארץ-ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, בעריכת מ' חלמיש וא' רביצקי, ירושלים, תשנ"א, עמ' 52–79. ח' קרייסל 'ארץ-ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית', שם, שם, 45–49.

ד. במסגרת המחשבה הרמב"מית, השאלה מדוע נבחרה דווקא ארץ ישראל ולא ארץ אחרת, אינה רלבנטית. ההסתייגות של הרמב"ם מהנחות יסוד הנבנות על שאלות כגון אלו הובעה בדבריו בעניין טעמי המצוות. שם דחה בתוקף את הניסיון למצוא הסברים אלוהיים לכל פרט ופרט: "אבל היות הקורבן הזה כבש וזה איל, ושיהיה מניין מניין מסוים, לזה אי אפשר ליתן טעם כלל, וכל מי שמעסיק עצמו לדחתי בהמצאת טעמים לאחד מן הפרטים הללו, הרי הוא הוזה הזיה גדולה שאינו מסלק בה זרות, אלא מוסיף זרויות, ומי שמדמה שיש לאלה טעמים, רחוק הוא מן הנכון, כמי שמדמה שהמצווה בכללותה לא לתועלת מציאותית. ודע כי החכמה חייבה, ואם תרצה אמור כי הצורך גרם, שיהיו שם פרטים שאינם ניתנים להטעמה, וכאילו הוא דבר נמנע בעצם המצווה שלא יהא בה דבר מן הסוג הזה, ואופן המניעה בכך. כי אמרך למה נעשה זה כבש ולא נעשה איל, אותה השאלה עצמה מתחייבת אילו נאמר איל במקום כבש, והרי יש הכרח במין כל שהוא [...] ואי אפשר לשאול מדוע נעשה האפשרי הזה ולא נעשה זולתו מן האפשרויות, כי שאלה זו מתחייבת אילו היה הנמצא במציאות האפשרי השני במקום זה" (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק כו).

ה. אגב אורחא נעיר כי ההיתר לצאת מארץ ישראל לצורך לימוד תורה ולצורך פרנסה מוכיח בעליל שאין תכונה גנוזה בארץ לא להשראת החכמה [=לימוד התורה] ולא להשגחה פעילה [=המצאת פרנסה]. ייתכן שדברי ריה"ל שימשו השראה לסיפור הצלת כתב היד של ספר "אור זרוע" לר' יצחק ב"ר משה, שניצל מאבדן בסערת הים, אלא שבסיפור, פעולת הצלה נעשתה באמצעות הדייג ולא הדג. תיאור הינצלותו של כתב היד מתוארת בלשון זה: "ואחרי ימים שלח לעיר אחרת בלתי נודעת באניה ההולכת דרך ים, והאניה נשברה, וכל אשר בה והכ"י [בתוכו טבע בים וגליו עברו, אשר על כן חברבורי מים יכסו פניו ודפים אחדים] קרועים בקרבם. וה' הטוב אשר עינו אל יראיו ומעשה ידיהם, הגיץ בעד הספר ההוא ולא נתנו לשלל לפני תהומות ויצליה מרדת שחת, פנה לו שביל במים רבים ויביאהו עד גבול ארץ פריזיא המערבי

אם לא מדובר בדעה המובעת רק לצורך הדיאלוג, ריה"ל מעצים את הנס באופן מופלג ומציג אותו כפרי יוזמה אלוהית רצונית הממחישה היטב את חשיבותה של ארץ ישראל.<sup>6</sup> הווי אומר: לפנינו נס כפול ומכופל, לא רק הפלא של שהות יונה במעי הדג שלושה ימים ושלושה לילות, אלא אף מסע הניווט של הדג לארץ הנבואה.<sup>7</sup>

### ר' אברהם אבן עזרא

בפתח פירושו לספר יונה, ראב"ע עומד על טיבו של סיפור יונה וקובע את מקומו כהתרחשות נבואית ראב"ע מציג עמדה זו בנשיאת משל מחורו (ראב"ע, יונה א,א):

ועתה ארמוז לך סוד. יש עושה חרוזים בתולדתו בלי לימוד, ויש שהוא צריך לימוד. וכאשר יקבל, ככה יוכל שלא לקבל. ונקל הוא האחרון מן הראשון. וכל הנביאים לבד ממשה אחר עבור כבוד השם על פניו, נבואתם כולם במראות הם גם בחלום. על כן אמרתי על אברהם אבינו בנבואה על נסיון האלהים ולקח המאכלת ואוזנו נוטה לשמוע מהרה.

מדבריו משתמע שסיפור יונה היה במראה הנבואה, אך את בליעת יונה על ידי הדג הוא מעמיד כנראה כאירוע נסי. וזה לשונו (ראב"ע, יונה ב,א): "אין כח באדם לחיות במעי הדגה כפי שעה, ואף כי זה המספר, רק במעשה נס".

אשר על חוף הים וימן ה' דיג אשר ראהו, ומן הים משהו, ויביאהו עד יהודי א' תושב עיר לעממער, והוא בשמעו לשמע אוון תפארת אחי הגדול הנז' הנ"ל הובילו אל היכלו וימכרוהו לו בכסף מלא" (אור זרוע, חלק א, מכתבו של ר' עקיבא לערן, המופיע בראש הספר. למקור זה ומקורות אחרים הקשורים לאבדן ספרים והצלתם, ראה ש' עמנואל, שבירי לוחות – ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז, עמ' 12–24. על תפיסת הנס במשנת ריה"ל, ראה: צ"ה וולפסון, "ר' יהודה הלוי על סיבתיות ומעשי ניסים", בתוך: המחשבה היהודית ביני הביניים, ירושלים תשל"ח, עמ' 225–245.

מעניין שתיאור של מסע ניווט ממקום למקום מופיע בסיפורי הנביאים של אלכיסאאי הוא מתאר את בליעת יונה ואת אזורי הניווט כדלהלן: "[...] והדג בלע אותו ושט עמו תחילה אל הים התיכון ואחר כך אל מבצר האלמוגים. [...] אחר זאת ציווה אלהים על הדג להשיבו אל שפת נהר החידקל. התקדם הדג עמו והשליכו שמה" (סיפורי הנביאים מאת מוחמד בן עבד אללה אלכסאאי, תרגמה מעברית אביבה שוסמן, תל אביב תשע"ג עמ' 384). יצויין כי בברית החדשה סיפור בליעת הדג את יונה והקאתו לאחר שלושה ימים, שימש כראיה להיתכנות תחיית ישו לאחר שלושה ימים. כמתואר להלן: "ויענו האנשים מן הסופרים והפרושים לאמר חפצנו לראות אות מאותותיך? ויען ויאמר להם [...] "ואות לא ינתן לו זולתי אות יונה הנביא. כי כאשר היה יונה במעי הדג שלושה ימים ושלושה לילות כן יהיה בלב האדמה שלושה ימים ושלושה לילות" (מתי, יב, 42–38. באופן דומה גם בלוקס, יא, 29–31). על הקשרים בין דמותו של יונה בהקשר המשיחי כפחי שזה בא לביטוי בקרב נוצרים ויהודים ראה י' ליבס, "יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 304–305. וראה גם א' שנאן, "יונה מהיכן בא? בתוך: אלפי שנאן – מבחר מאמרים ותגובות תלמידים (בעריכת ד' מרקס וג' וכמן) תל אביב 2014, עמ' 133–152. ובמיוחד עמ' 144 ואילך. גם בקוראן שהות יונה שלושה ימים נתפסת כפשוטה ואף מודגש שם שהוא היה יכול להישאר לאורך ימים ושנים. "הדג בלע אותו כי אשם היה, אלמלא היה מן המספרים בשבח אלהים, כי אז היה נשאר במעיו עד היום אשר בו ייעורו המתים" (קוראן, סורה, 37, 142–144).

לכאורה יש סתירה בין רמיזתו בראש פירושו, שסיפור יונה היה במראה הנבואה לבין מה שהוא אומר בעניין הדגה, שהוא מעמידו כנס. אולם אפשר לראות בזה ביטוי לכתיבתו החידתית כפולת הפנים של ראב"ע.<sup>8</sup> סימוכין לדבר ניתן למצוא דווקא בעניין עקדת יצחק, שבפירושו לתורה משתמע שהוא תופס את פרשת העקידה ככתבה וכלשונה,<sup>9</sup> ורק בפירושו ליונה, הוא מגלה את דעתו שהכול היה במראה הנבואה. כמו כן, כפי שראינו לעיל, בראש פירושו לספר יונה, הוא אומר במפורש שפרט למשה רבנו, כל הנביאים נבואתם היא בחלום או במראה. לאור זאת יש לברר: מפני מה הוא אומר "ועתה ארמוז לך סוד"? לאיזו רמיזה הוא מתכוון? אם הוא מתכוון לומר שהנביאים ניבאו במראה נבואה, היה ראוי שיכתוב 'ועתה אגלה לך סוד'. דומני שאפשר לומר שכוונתו לסיפור בליעת יונה על ידי הדג, שגם הוא היה במראה נבואה, כמו שרמז בראש הפרק, אף על פי שבהמשך דבריו הוא מציין את בליעת יונה כאירוע נסי.

### שתי גישות בהגות שלאחר הרמב"ם

מגמה זו, הנעה בין פשט הכתוב לבין הפקעתו מפשטו, עולה גם בהגות שלאחר זמנו של הרמב"ם. לצורך העניין, נציג שתי דעות שיש בהן כדי ללמד על המתח המתגלע בעניין זה.

#### ר' תנחום הירושלמי

בפתח פירושו לספר יונה, פורס ר' תנחום את הלבטים שהדריכו את מנוחתם של מי שעסקו בסיפור יונה. וזה לשונו:

רבות התלבטו המוחות לרדת לעומקן של משמעויותיו של הסיפור הזה. [...] ספק רב אם נביא היורד לסוף דרגת מציאותו יתעלה ויודע שידיעת האל מקיפה

8 לדרכי כתיבת רמזיו וסודותיו של ראב"ע, ראה: מ' הלברטל, "סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים", יריעות ב (תשס"א), עמ' 7–101. לעניין אבן עזרא, ראה שם, עמ' 30–36. א' מונדשיין, "יש לו סוד והמשכיל ידום" – מסגנונו האניגמטי של ראב"ע עד הערכת אישיותו", שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יד (תשס"ד), עמ' 257–288. על עקרונות פרשנותו של ראב"ע השוזר את הדקדוק וההיגיון יחדיו ראה, א' סימון, 'שני עקרונות יסוד של פירוש התורה לראב"ע: בעבותות הדקדוק נקשר ובעיני הדעת יכשר' בתוך: דב רפל (עורך), מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד, ירושלים תשנ"ו, עמ' 113–119. גירסה נרחבת יותר הופיעה אצל א' סימון און מילים תבחן – מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן (תשע"ג), עמ' 13–30. הנ"ל, 'דרך הפשט של רבי אברהם אבן עזרא', שנתון לחקר המקרא כד, (תשע"ו), עמ' 315–339.

9 הנחה זו עולה מכמה אמירות המופיעות בפירושו לסיפור העקידה, אחת מהן בהתייחסו לטעם הניסיון. וזה לשונו: "והשם נסהו כדי שיקבל שכר" (אבן עזרא, בראשית כב, א). ובהמשך דבריו, בהתייחסו לשאלת גילו של יצחק בזמן העקידה, הוא אומר: "והקרוב אל הדעת שהיה קרוב ל"ג שנים, והכריחו אביו ועקדו שלא ברצונו. והעד שאביו הסתיר הסוד ממנו, ואמר 'אלהים יראה לו השה'. כי אילו אמר לו אתה העולה, יתכן שיברח (פירוש ראב"ע בראשית כב, ה).

כל דבר [...] שיברח מלפניו יתעלה ממקום אל מקום ויסרב לקבל את מצוותו יתעלה ולמלא את שליחותו, ובדומה לזה. ואין המבוכה הזאת סרה במה שאמרו על הסיפור הזה בדרך דרשות או דרך אחרת מדרכי הפירוש המטפורי והדרש [...] אלא אם כן יפרש מישהו את הסיפור בשלמותו כמשל מן המשלים הנבואיים שהומשל כדי שיוכן רק בהוראתו הנסתרת, ולפיכך אינו סיפור מציאותי מקורי.<sup>10</sup>

כאן סיפור יונה כולו מופקע אף מן הזירה הנבואית ומוצג כמשל בלבד. הצידוק לזה הוא התפיסה בדבר חסינות הנביא מפני החטא. לפיכך, לא ייתכן להניח שסיפור יונה, ולפיו הוא בורח מלפני ה', התרחש באמת.<sup>11</sup>

אמנם ר' תנחום הירושלמי אינו מסכים עם גישה זו, אולם אי הסכמתו למגמה זו מנומקת ברצונו שלא ליפול במלכודת המדרון החלקלק. וזה לשונו (שם):

וזה לא יתכן אצלנו, מפני שאילו הנחנו להרשות זאת בסיפור הזה, היה מותר בדומה לו בסיפורי הנביאים כיוצא בו והתנבאותם. וזה הורס את עיקרי התורה ואת מה שמגן על האמונה בה.

הווי אומר: עקרונית, אין שום מניעה מלהפקיע את סיפור יונה מפרוטו ולהציגו כמשל או כאירוע נבואי. הדבר המעכב לעשות כן הוא סיבה חיצונית אחרת, החשש להחלה גורפת של מגמה זו על כל סיפורי הנביאים ועל המסר האמוני שבהם.<sup>12</sup>

10 פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי עשר, תרגום הדסה שי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 108.

11 האפשרות שהנביא יחטא העסיקה הרבה את ההגות האיסלאמית. ביהדות היא נידונה על ידי רס"ג בספרו "אמונות ודעות", שם הוא מבחין בין כשהנביא עוסק בשליחותו לבין כשאינו בשליחותו. הנביא מוגן מפני החטא רק כשהוא עוסק בשליחותו. אשר ליונה, נראה לכאורה שחמק משליחותו. רס"ג טוען שיונה ביצע את השליחות הראשונה שהוטלה עליו וברח רק אחריה. לדעתו, לא נאמר בכתובים במפורש שיונה לא מילא את שליחותו הראשונה. על כן, יש לומר שיונה מילא את שליחותו הראשונה. אולם באותה מידה לא כתוב שמילא אותה. רס"ג ער לקושי הזה, ועל כן הוא קובע שהכרח לפרש כן כדי שלא להניח שה' שולח נביא כשהוא יודע מראש שימרה את דברו. (מאמר ג, פסקה ה, עמ' קכט). להתייחסות לעניין זה, ראה: מ' צוקר, "האפשר שניביא יחטא? (על בעיית "עצמה אלנביא" באיסלם וביהדות)", תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 149–173; א' שוסמן, "קווים אלגוריים, תיאולגיים ופולמוסיים בפירוש לספר יונה מאת ר' תנחום הירושלמי", פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 85–104. לסוגיה זו באיסלאם, ראה: א' שוסמן, "חסינות הנביאים מפני החטא (עצמת אלנבייה) בכתאב קצץ אלנביי מאת אלכסאי: שאלה תיאולוגית בלבוש עממי ובזיקה למדרשם יהודיים", בתוך האסלאם ועולמות השזורים בו, קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס יפה, בעריכת נ' אילן, ירושלים תשס"ב, עמ' 513–534.

12 הזהירות של ר' תנחום הירושלמי מופיעה גם במחלוקת לגבי זמן התגשמות נבואות הנחמה. בענין זה התגלעה מחלוקת בין ר' משה אבן ג'קטילה שראה את נבואות הנחמה כנבואות שמתייחסות לזמן שכבר היה ולא לימות המשיח, בעוד ר' יהודה אבן בלעם, רואה את הנבואות הללו כמיועדות לימות המשיח. ר' תנחום הירושלמי בפירושו נוקט בגישה אבן בלעם ודוחה את ההשקפה של אבן ג'קטילה תוך שהוא מדגיש שטעם ההיסתייגות הוא בגלל הפגיעה במורל העם. הדברים אמורים בהתייחס לדברי הכתוב בישעיה: לְשׁוֹם לְאַבְלֵי

### ר' יוסף כספי

בכתבי ר' יוסף כספי, ניתן לזהות שתי מגמות המתרוצצות בהם: מצד אחד, הוא עומד על המשמר נגד המגמה המפקיעה כתובים ממשמעותם הגלויה; ומצד שני, אינו מהסס להפקיע כתובים מחזקת המציאות ולהעמידם כמשל או מראה נבואה.<sup>13</sup> לגבי סיפור יונה, ר' יוסף כספי מביא את כל האפשרויות:

ודע כי יש עוד סברות בכל הסיפור הזה, רוצה לומר מכאן עד "ויקא את יונה אל היבשה" (יונה ב, יא). כי יש אומרים שהיה כולו בהקיץ, ויש אומרים שהיה כולו בחלום ובמראה נבואה, ויש אומרים נאמר בחלום ונתקיים בהקיץ, ואולם באור כל זה אוצר ה' יבא.

ניתן לראות בדבריו "אוצר ה' יבא"<sup>14</sup> רמז שהוא נוטה לומר שמדובר במראה נבואה או בסיפור אלגורי.

### דיון בדברי הרמב"ם

על רקע מה שאמרנו לעיל, נדון בדברי הרמב"ם בספר "מורה הנבוכים".

#### חלק ב, פרק כט

פרק זה בעיקרו מתמקד בשלילת התפיסה המניחה זמן קצוב לעולם או שינוי של הטבע הטבוע בו.<sup>15</sup> לפיכך יש להבין את הפוסקים וההיגדים בעניין הזה כמורים על שינוי

ציון לתת להם פאר תחת אפר ששון תחת אכל מעטה תהלה תחת רוח פהה וקרא להם אילי הצדק משע ה' להתפאר. (ישעיה, סא, ג). ר' תנחום הירושלמי מבאר את המונחים והשמות שבכתוב ולאחר מכן הוא מעיר בזו הלשון: "ויש פרשן הטוען כי כל הנחמות האלה וההבטחות והבשורות כבר התרחשו והתגשמו בתקופת חזקיהו. [...] וזו דעה נפסדת. מזיקה ומחלישה ביותר בעבור העם" (דבריו של ר' תנחום הירושלמי הובאו במאמר של א' טל, 'פרשנותו המדעית והריאליסטית של רבי תנחום הירושלמי', בתוך: מטוב יוסף ספר היובל לכבוד פרופסור יוסף טובי כרך שלישי, בעריכת א' אטינגר, וד' בר מעוז, חיפה תשע"א עמ' 120–144. במיוחד עמ' 134–139).

13 על עניין זה עמדה חנה כשר, ולדעתה ככל הנראה חל מפנה אצל כספי. ראה ח' כשר, יוסף אבן כספי כפרשן פילוסופי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ג, עמ' 19–28. אם כי לא היה בגישה זו בכדי למנוע את המתחים בינו ובין הקהילה על רקע פרשנותו וגישתו הפילוסופית. על מתיחות זו עמד א' גרוסמן, 'פולמוס חברתי בפירושי המקרא של ר' יוסף אבן כספי', בתוך: לאות זיכרון – מחקרים בשירה העברית ובמורשת ישראל ספר זיכרון לאהרן מירסקי, בעריכת א' חזן, וי' יהלום, רמת גן, (תשס"ז), עמ' 10–125.

14 ביטוי זה חוזר הרבה אצל כספי וגם בפירושו ל"מורה הנבוכים". לא ידוע אם כוונתו לספר מסוים שלא זכה לאור עולם? או שמא זוהי הערה הרומזת לכיוון הפרשני הפילוסופי העדיף בעיניו.

15 על הבדלי התפיסות בעניין זה בין הרמב"ם לשאר הוגים ראה ש' רוזנברג, "השיבה לגן עדן", הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תש"ן, עמ' 37–87.

במישור המדיני והחברתי ולא כשינוי סדרי בראשית. הרמב"ם ער לכך, שקביעתו שאין שינוי בטבע מערערת על תורת הנס, לפיכך בסמוך לכך הוא מקדיש מקום להעיר הערותיו בעניין הניסים. גם כאן הוא מדגיש שהנס אינו משנה את טבע המציאות בכללה, אלא פרט מסוים בה, וגם זאת לא באופן תמידי. על רקע הבהרה זו, הוא מציג את דברי חז"ל בעניין זה בלשון זה:

ואף על פי שחכמים ז"ל כבר אמרו בניסים דברים תמוהים מאוד, תמצאהו מפורש בבראשית רבה ובמדרש קהלת. ואותו העניין הוא שהם סוברים כי הניסים הם גם ממה שבטבע מבחינה מסוימת. והוא שהם אמרו כי כאשר ברא ה' את המציאות הזו וטבעה כפי הטבעים הללו, שת באותם הטבעים שיתחדש בהם כל מה שנתחדש מן הניסים בזמן חידושם, ומופתי הנביא אם הודיעו ה' את הזמן אשר יקרא בו למה שיקרא, ואז יופעל אותו הדבר כפי שניתן בטבעו מעיקרו כאשר הוטבע. וזה אם הוא כפי שאתה רואה הרי הוא מורה על גדולת האומר, ושהוקשה לו קושי רב שישתנה טבע אחר מעשה בראשית או שיהא רצון אחר אחרי שהונח כך, וכאילו סבור הוא דרך משל, שניתן בטבע המים שיהא רצוף וזורם מלמעלה למטה תמיד, זולתי באותו הזמן אשר בו טבעו המצריים, ואותו המים דווקא שייחלק. וכבר העירותיך על מגמת הלשון הזה, ושכל זה בריחה מהתחדשות דבר. שם נאמר: אמר רבי יונתן: תנאים התנה הקב"ה עם הים שיהא נקרע לפני ישראל. הדא היא "וישב הים לפנות בקר לאיתנו". אמר ר' ירמיה בן אלעזר: לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל מה שנברא בששת ימי בראשית. הדא היא "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי": צויתי את הים שיקרע, את האור שלא תזיק לחנניה מישאל ועזריה, את האריות שלא יזיקו לדניאל, את הדג שיקיא את יונה. והוא הדין בכל השאר.

להשלמת הדיון, ראוי להביא את דברי הרמב"ם בפירושו למסכת אבות, ועל רקע זה לעמוד על הדומה ועל השונה בין מה שנאמר כאן לבין מה שנאמר שם. בפירושו למסכת אבות על המשנה "עשרה דברים נבראו בין השמשות", הוא אומר (משנה אבות, פרק ה, משנה ו):

כבר הזכרתי לך שאינם סוברים שיש חידוש רצון בכל עת ועת, אלא שבתחילת עשיית הדברים ניתן בטבעם שיעשה בהם כל מה שנעשה בין שהיה אותו הדבר נעשה ברוב הזמנים והוא הדבר הטבעי או שהיה באקראי והוא המופת. ולפיכך אמר כי ביום השישי ניתן בארץ שתשקע בקרח ועדתו, ובבאר שתוציא את המים, ובאתון שתדבר. וכן השאר [...] והנני אומר לך משל ביום שני בעת הבדלת המים ניתן בטבעם שיבקע ים סוף למשה, והירדן ליהושע, וכן לאליהו ואלישע. וביום רביעי בעת שנבראת השמש ניתן בה שתעמוד בזמן פלוני כדבר יהושע אליה. וכן שאר המופתים.

לכאורה, מה שנאמר בפירוש המשנה נאמר ב"מורה הנבוכים", ולפנינו כפל עניין במילים שונות מעט.<sup>16</sup> אולם ניתן להבחין בנקל שהצליל והניגון שונה: בעוד בפירוש המשנה, הוא מפרש את דברי חכמים, וניכר שהוא מסכים להם, ב"מורה הנבוכים" הוא פותח בגנות ומסיים בשבח. תחילה הוא מסתייג מהם ואומר שדברי חכמים הללו "דברים תמוהים מאוד" [אבן תיבון מתרגם: דברים מוזרים], ובהמשך דבריו הוא משבח את ניקיון דעתם של חכמים, מפני שהם נמנעים מלייחס לה' שינוי והתפעלות, בחינת הן ולא הדירים בכפיפה אחת.<sup>17</sup> הרמב"ם אינו אומר מה תמיהה מצא בדברי החכמים, ובכך מותיר לנו בקצה להתגדר בה.<sup>18</sup>

נרבוני מצא לנכון להסיק מדבריו, שהרמב"ם מביא כאן את דברי חז"ל "בדרך ההעברה". וזה לשונו:

נראה כי דרך הרב ז"ל בענין המופתים הוא סעיף מדרך ההעברה, אשר אמר שיש לו בה דברים, ישמיעם אלינו בזה המאמר [...] ויהיה העובר על המעט יקרא אצל חכמי ישראל תנאי.

16 והוא רומז לעניין זה גם בהתייחסו לדברי חז"ל "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", בניסיונו להראות שכל הדברים האמורים אין בהם כדי לשלול את הבחירה של האדם.

17 הברל אחר הוא: בפירוש המשנה דעת חכמים מוסברת כנובעת מן החשש לייחס לה' שינוי רצון, בעוד כאן, ב"מורה הנבוכים" נוסף מניע הבריחה משינוי הטבע. ההתייחסות רק לחשש מפני חידוש רצון מופיעה גם בפרק השמיני מ"שמונה פרקים". וזה לשונו: "ולפיכך הוצרכו חכמים לומר בכל הניסים אשר הם מחוץ לטבע שהיו ושיהיו כפי שהובטח בהם, כולם כבר קדם הרצון בהם בששת ימי בראשית וניתן בטבע אותם הדברים או שיתחדש מה שנתחדש [...] ותמצאם עליהם השלום תמיד בכל דבריהם מתרחקים מלהניח כי הרצון בכל דבר ודבר ובכל עת ועת".

18 גם ריה"ל מציג אפיונים שונים של האגדה. בהתייחסו למשנה זו, אינו מהסס להעיר שבמבט ראשון הדברים הללו נראים שקריים. וזה לשונו: "ומהנראים עוד שקר מה שאמרו עשרה דברים נבראו בין השמשות" (הכוזרי, מאמר ג, לקראת סוף פסקה ג). הצד הנראה מוכחש כאן הוא, שהוא נראה כמעגן את הנס בקטגוריה טבעית "ולתאם בין התורה והטבע כי הטבע סובר את הנוהג והתורה סוברת בשנוי הנוהג והתיאום ביניהם כי הנוהג שנשתנה אינו אלא בטבע, לפי שהם ברצון הקדום מותנים בהם, בנויים עליהם מששת ימי בראשית" (הכוזרי שם). הווי אומר שמה שנתפס כנס אינו אלא הכרח טבעי, כעין מה שפירש ר' שלמה מלוניל: "מותנה: ר"ל כי חכמתו גורה להוציא אותו הפועל בעת שהמציאו ולא ישתנה לו טבע, ובה אמרו רבותינו ז"ל אמר ר' יונתן תנאים עשה הקב"ה [...] ולזה הדעת נוטה הר"מ ז"ל" (פירוש קדמון על ספר הכוזרי: חשק שלמה לר' שלמה בן יהודה מלוניל, יוצא לאור על פי כתבי יד בלוויית מבוא והערות מאת דב שוורץ, רמת-גן תשס"ז, עמ' 336–337. לזיהוי דברי ריה"ל עם דעת הרמב"ם בהבנת מדרש זה ראה אברבנאל בפירושו נחלת אבות על מסכת אבות פרק חמישי. ופירוש קול יהודה, לר' יהודה מוסקאטו, לספר כוזרי.

לדעתו, הרמב"ם משתמש במילים "מופת" או "נס" לא במשמעות 'חריגה מדרך הטבע' אלא לתאר דברים מקריים. וכך יש להבין את דברי חז"ל, שהדברים המקריים נקראים בשם "תנאי".<sup>19</sup>

### קושי על הסברו של הנרבוני ויישובו

לפי פירושו של נרבוני, הרמב"ם וחז"ל תופסים את המושג "נס" כבא לציין אירוע מקרי ולא כשינוי בטבע. לכאורה, בהתאם לפירוש זה, היה ראוי שיסכים עם דברי חכמים, ולא שיכנה אותם "דברים מוזרים ביותר". ייתכן שנרבוני סבור שדברי הרמב"ם הם חלק מטכניקת ההסתרה.<sup>20</sup> כלומר, בהציגו את דעת חז"ל כמוזרים, הוא מטמיע בעצם את ההסבר שחז"ל מבינים את הנס כחלק מן הטבע. מאליה עולה השאלה: מה מונע מנרבוני להגדיר את הדברים שנמנו כנס? דומני שנרבוני מבקש לשלול מן האירועים הללו תכלית מכוונת על ידי רצון אלוהי פרטי. כלומר, קריעת ים סוף לא נעשתה בשביל ישראל, אלא הייתה חלק מאירועי הטבע ברצון הכללי של אלוהים בבריאת העולם, ולא כאיזה רצון של השגחה פרטית. לשון אחר: קריעת סוף הייתה מתרחשת בכל מצב, גם אלמלי עברו שם בני ישראל. לנידון דנן גם אם לא נקבל את הסברו של נרבוני, תיוגם של דברי חכמים כדברים תמוהים מעמיד בספק את האפשרות לראות במובאה אסמכתה לדעת הרמב"ם בעניין יונה.

### הטעם לתמיהה

לדעתי, הטעם לדברי הרמב"ם, שדברי חכמים במדרש תמוהים, הוא ההשלכות הרובצות לפתחה של התפיסה העולה מהם, כמפורט להלן:

א. **שיבוש מושג הנס.** בפסקה שקדמה לקטע שהוא מושא דיון זה, הרמב"ם מגדיר את הנס כהתרחשות של דבר "מבלי סיבה טבעית המחייבת זאת".<sup>21</sup> לפיכך

19 לדרכו של נרבוני בפירושו למורה הנבוכים, ראה ג' הולצמן, "ביאורו של ר' משה הנרבוני למורה נבוכים לרמב"ם", דעת 74–75 (תשע"ג), עמ' 197–237.

20 לסוגיית ההסתרה והיבטיה, ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן 2002.

21 "אבל אמרתי שלא ישתנה דבר מטבעו ויתמיד כפי אותו השינוי מתוך זהירות בניסים. כי אף על פי שנהפך המטה לנחש, ונהפכו המים דם, והיד הטהורה הנכבדה לבנה ללא סיבה טבעית המחייבת" (מורה נבוכים, חלק ב, פרק כט). מובאה זו היא למעשה היסוד להערת הרמב"ם על דברי חכמים שהיא מושא דיונו. הניסוח "ללא סיבה טבעית" הוא מחוכם. בהתחשב בסגנון הרמב"ם שמשמעות סיבה טבעית היא אלוהית (מו"נ ח"א, סח, ח"ג, לב). הרי שהדגשה שאין מדובר בסיבה טבעית מפנה את הפתרון לאפשרות של סיבה מקרית.

ההנחה שהדברים הושמו בטבע מרוקנת את ההבחנה בין טבע לנס. מדברי המדרש עולה שקדמה לנס סיבה טבעית בראשית הבריאה.<sup>22</sup>

ב. **סתירה מהותית.** אם הרעיון העומד ביסוד דברי המדרש הוא הרצון להימנע מלייחס לה' התחדשות רצון, יש קושי דומה גם באמונת החידוש. ומאליה עולה השאלה: מה הבדל יש בין ייחוס חידוש רצון בתחילת הבריאה או בין השמשות או בזמן מן הזמנים?<sup>23</sup>

לאור הדברים הללו, יש לומר שתמיהתו של הרמב"ם היא: כיצד ייתכן שחכמים רגישים לקושי התאולוגי אך מציעים לו פתרון המוביל לקושי שביקשו לפתור? חוסר הבחנה זה זהה עם הסיבה השישית מסיבות הסתירה.<sup>24</sup>

ג. **שלילת הבחירה.** קושי אחר קשור לעניין הבחירה שהצביע עליה רלב"ג (מלחמות השם, מאמר ו, חלק ב, פרק י), ועניינו: אם הנס הוטבע כבר מימי בראשית, לא רק התרחשותו הכרחית אלא אף כל האירועים שהם הסיבה לנס היו חייבים להתרחש כפי שאירעו.<sup>25</sup> הכרחיות זו אפשר לדמותה לאור המופעל באמצעות שעון שבת. האור הנדלק ביום השבת "נברא" כבר בין השמשות של ערב שבת בעת כיוון השעון, והופעת האור היא הכרחית. לאור זה, יש לשאול: אם כן במה נחשב האירוע לנס? על זה משיב הרמב"ם: הנס נתפס כנס רק עקב

22 ראה מאמרו של הרב אברהם וולפסון, 'טבע ונס במשנת הרמב"ם', בתוך מברכת משה, קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, כרך ב, מעלה-אדומים תשע"ב, עמ' 718-727. לענייננו, ראה שם עמ' 721-722.

23 מ"צ נהוראי 'בעיית הנס אצל הרמב"ם', בתוך מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ט (תש"ן), עמ' 1-18. ד' שוורץ, 'האמנם עמדה לו חמה ליהושע? פרק בתורת הנס בפילוסופיה היהודית של ימי-הביניים', דעת 42 (תשנ"ט) עמ' 33-62.

24 וכבר הסב הרמב"ם את תשומת לבנו לעובדה שבמדרשים עלולות להימצא סתירות גם מן הסוג השישי: "כך ימצא במדרשות ובהגדות סתירות גדולות כפי הסיבה הזו, ולפיכך אומרים: אין מקשין בהגדה. ומצוי בהם גם סתירות כפי הסיבה השביעית" (מורה נבוכים, פתיחה, סיבות הסתירה).

25 ובלשונו של רלב"ג: "ואם הנחנו שיהיה חידוש זה המופת בזה העת אשר יתחדש בו [...] כמו שיראה שידמו קצת רבותינו וזכרונם לברכה במה שאמרו בענין הנפלאות שתנאי התנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ובמה שאמרו גם כן שנבראו בין השמשות [...] הנה יתחייבו מזה ביטולים רבים אין המלט מהם. מהם, שאם היה עניין כן לא היה צריך חידוש המופת לנביא, אבל היה מתחדש בבא העת בזולת נביא [...]. ואם אמרנו שהשם יתברך סידר לפי רצונו הקדום שיהיה חידוש המופתים בזה העת אשר יתחדשו בו [...] הנה יחויב מזה שיהיה בטל טבע האפשר. והמשל שקריעת ים סוף אם היה ידוע מקודם לשם יתברך שיהיה חידוש בעת שנתחדש להטביע המצרים ולהקנות לישראל אמונה שלמה בשם יתברך, הנה יהיה מחויב שיהיו רודפים המצרים בזה העת אחר ישראל בים, ושיהיו ישראל אז בלתי שלמי האמונה בשם יתברך. שאם לא היה זה מחויב, הנה אפשר שתחדש זה המופת בעת ההוא אשר הגבילו השם יתברך ולא יתחדש ממנו תועלת. וזה כי המצרים היה אפשר שלא ילכו אז במקום ההוא, כי זה מיוחס לבחירתם. וכן היה אפשר זה לישראל שיהיו שלמי אמונה בשם יתברך קודם זה הזמן. וכאשר היה זה כן, הוא מבואר שכבר יתחייב מזה שישתלק טבע האפשר וזה בתכלית הביטול" (מלחמות השם שם).

הודעתו המוקדמת של הנביא על התרחשותו,<sup>26</sup> כשלמעשה הנביא משתמש בידיעתו המוקדמת,<sup>27</sup> ומתכנן על פיה את העברת המסרים שלו ואף את אותותיו ומופתיו.<sup>28</sup>

### הבנת הרמב"ם את דברי ר' ירמיה

הסברת הנס על פי הודעת הנביא הולמת רק את דברי ר' יונתן, אך לא את הנסים שנמנו בדעת ר' ירמיה, וייתכן שהרמב"ם סבור שר' יונתן ור' ירמיה חלוקים בעניין זה:<sup>29</sup> ר'

26 תפיסה זו מופיעה כבר בספר הכוזרי. ראוי לציין שבמאמר תחיית המתים (מהדורת הרב קאפח, עמ' צח), הרמב"ם מבחין בין נסים נמנעים בטבע לבין נסים אפשריים בטבע. לגבי הנסים האפשריים הוא מציין שהם נכנסים בגדר נס עם הודעת הנביא. עם זאת, אסור לשלול עקב זאת את הודעת הנביא גם בקטגוריה של הדברים הנמנעים, שהרי בקטגוריה זו הוא דן בקריעת ים סוף, שבה הוא דן כאן בדברי ר' יונתן.

27 י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 156.

28 תזמון דומה, המופיע כמתוכנן באופן אנושי אך מתיימר להיות מוצג כפרי התגלות אלוהית, מצינו בעניין נתן הנביא, שהציע לבת-שבע לפנות אל דויד, ותוך כדי כך הוא ייכנס להודיע אף הוא לדויד. "וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל בַּת שֶׁבַע אִם שְׁלֹמֹה לְאִמֶּר הָלוֹא שְׁמַעְתְּ כִּי קָלַף אֲדֹנָיָהוּ בֵּן חַגִּית וְאֲדֹנָיָהוּ דָּוִד לֹא יָדָע: וְנָתַתְּ לְכִי אֵי עֵצָה וַיִּמְלִטִי אֶת נַפְשִׁי וְאֶת נַפְשׁוֹ וְאֶת נַפְשׁוֹ בְּגַן שְׁלֹמֹה: לְכִי וּבֹאִי אֶל הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְאָמַרְתְּ אֵלָיו הֲלֹא אֵתָּה אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ נִשְׁבַּעְתָּ לְאִמְתְּךָ לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְּנִי יִמְלֹךְ וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי וּמִדּוּעַ מְלָךְ אֲדֹנָיָהוּ: הִנֵּה עוֹדְךָ מְדַבֵּרֵת שֶׁם עִם הַמֶּלֶךְ וְאֲנִי אָבוֹא אֶחְרָף וּמְלֹאֲתִי אֶת דְּבָרֶיךָ: (מלכים א', א, יא-יד). ראוי להוסיף שאף על פי שלא נאמר במדרש שהנס בא לביטוי בהודעת הנביא על התרחשותו, נראה שהרמב"ם מניח שזאת הכוונה והמשמעות שיש לגזור מדברי המדרש.

29 האפשרות שיש כאן מחלוקת בין דברי ר' ירמיה לבין ר' נתן, ושכך הרמב"ם הבין זאת הועלתה על ידי ר' שמואל אשכנזי בפירושו "יפה תואר". מדרש רבה עם ביאור יפה תואר לספר בראשית לר' שמואל יפה אשכנזי, (ירושלים תשמ"ט, דף לה ע"א). דבריו מתייחסים למדרש בבראשית רבה פרשה ה, סימן ד. יצויין שר' יצחק עראמה בעקידת יצחק הבחין בין דברי ר' ירמיה לר' יונתן, אולם כפי שהעיר בעל יפה תואר, הוא תפס את דברי הרמב"ם ללא חילוק והבחנה בין דבריו בפירוש המשנה לבין דבריו במורה נבוכים. לעצם העניין ר"י עראמה בין טבע עיוור הפועל לפי חוקי הטבע "לא דעת ולא תבונה בו" (עקידת יצחק, כרך א, שער טו, דף קלב ע"א). ובין טבע הפועל בדרך ההשגחה על השלמים. אשר פועל "ברצון ובחינה שכלית". (שם, שם). הבחנה זו בין שני סוגי טבעים מיוסדת על ההקבלה והיחס שבין העולם הגדול (=הקוסמוס) לבין העולם הקטן (=האדם עולם קטן). בהקשר זה מסביר ר"י עראמה שביכולתו של האדם השלם (=העולם הקטן) להשפיע על הטבע מבלי לפגום בחוקיות הטבעית שלו. השפעה זו מוסברת על פי עיקרון של מערכת כלי הנגינה. הקולות השונים ביניהם יכולים לפעול באופן צורם אולם הם עשויים גם להשתלב בהרמוניה נפלאה של צלילים. ההפרה של ההרמוניה או המזיגה שלה תלויה באדם עצמו. בידי האדם הופקדו המפתחות להפעלת הניגון אם להצמיח ישועות וניסים ונפלאות או צרות ואסונות. אם הבריאה למען האדם ובידי האדם הכח לרדות ולכבוש את העולם בפריטה על מיתרי הנגינה. (עקידת יצחק, שער יב, קיג-קיד). זאת כאמור בשונה מעמדת הרמב"ם אשר שלל את תפיסת האדם כנזר הבריאה (מורה נבוכים, ח"ג, יא-יד). יש להוסיף ולציין שהבחנה בין שני הטבעים וההקבלה למערכת הנגינה נדרשה גם על מנת להסביר את היחס בין מידת הדין למידת הרחמים כפי שבאו לביטוי בהבחנה בין שם אלהים המוזכר בראשית הבריאה לבין שם השם י.ה.ו.ה המוזכר מאוחר יותר. כעולה מדבריו בסוף השער השלישי. (על תפיסת המוסיקה בהגות היהודית ראה ד' שוורץ, כינור נשמתי – המוסיקה בהגות היהודית, רמת גן (תשע"ג), ולעניין שיטת

יונתן מחיל את "התנאי" רק על קריעת ים סוף, ואילו ר' ירמיה מחיל את "התנאי" על כל הנסים. על פי הבנה זו, הרמב"ם מעדיף את דברי ר' יונתן מדברי ר' ירמיה. רמז לזה ניתן לראות בהתייחסותו לדברי ר' יונתן והבאת הסבר שהוא יפה רק לדוגמה שהביא ר' יונתן. אם נכונה הבנתנו זאת, יש לפרש את ההערה בדבר התמיהה שמצא במדרש כמופנית כלפי הסיפא במדרש ולא כלפי הרישא.<sup>30</sup> רמזים נוספים לזה ניתן למצוא בהבדל בין ניסוח דברי ההסתייגות לבין ניסוח דברי השבת. הרמז הראשון הוא הסתייגות הרמב"ם מנוסחת בלשון רבים [=דברים תמוהים] והשבת מנוסח בלשון יחיד [=מעלת האומר]. לכאורה, דווקא השבת היה ראוי לבוא בלשון רבים, מפני שהוא מכוון לשני החכמים.<sup>31</sup> הרמז השני מופיע בסוף הפרק, ובו מעיר הרמב"ם על דרכו בהבאת דברי חכמים, שהוא נוהג להביא רק את מה שנראה לו עיקר. וזה לשונו:

והנה באו מאותם הרמזים וההערות וההנחיות הרבה בדברי החכמים ז"ל, ורק ליחידים מהם, אלא שהם מעורבים בדברי אחרים ובדברים אחרים, ולפיכך תמצאני תמיד בסתרים הללו אזכיר את האמרה האחת שהיא יסוד הדבר, ואניח כל השאר למי שראוי להניחו לו.

בעניין זה, ניתן לומר שהרמב"ם רוצה לומר שדעת ר' יונתן "היא יסוד הדבר". מכל האמור לעיל, נמצאנו למדים שהבאת המדרש המזכיר את עניין בליעת יונה, אינו מבטא את הסכמת הרמב"ם לפשוטו של המדרש, אדרבא לאור מה שביארנו דווקא ניתן ללמוד על הסתייגותו מפשט דברי המדרש. לא זאת בלבד, אלא נוסף על זה, שכפי שנראה בהמשך דברינו, דברי המדרש המובאים בפרק זה עומדים בסתירה לדברי הרמב"ם בפרק מח בעניין הדג שבלע את יונה.

במסגרת זו, לא נדרשנו לעיון במעבה תורת הנס המשתקפת במשנת הרמב"ם, שכידוע היא מופיעה בכל רחבי כתביו בהטעמות ובהדגשות, ולא ראי זו כראי זו,

ר"י עראמה עמ' 174–176. על תפיסתו של עראמה את ההשגחה והניסים ראה, ש"ה וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים תשט"ז פרק חמישי.

30 אפשר שיש לפנינו הד לאחד מן המאפיינים שהזכיר הרמב"ם בעניין דרכי כתיבת המשלים בחז"ל: "הם חיברו את רוב המשלים כך שהמטרה אותה מתכוונים להסביר תהיה בראשית המשל או באמצעיתו או בסופו, כאשר אין בנמצא משל המתאים מראשיתו ועד סופו לדבר אליו מתכוונים מראשיתו ועד סופו" (מורה הנבוכים, פתיחה, בתרגום מ' שוורץ). ייתכן שגם הרמב"ם צועד בדרך זו, כשהוא מספק הסבר המתאים רק לרישא של המדרש, לדברי ר' יונתן, ולא לדברי ר' ירמיה.

31 והאמת, ר' יונתן אמר דבר אחד ור' ירמיה אמר כמה דברים. למשל בעניין שלילת התארים, הרמב"ם מביא את דבריו של ר' חנינא מפני ריבוי שבחים לאל, אך הפליג בשבחים כלפי הנאמר ולא כלפי האומר. ההבחנה בין הבעת שבח לדברים הנאמרים לבין הבעת שבח לבעל הדברים מופיעה גם בהסכמות לספרים, שלעתים בעל הסמכות נותן ההסכמה לספר אינו משבח את הספר אלא את מחברו, ובכך הוא מגלה ברמז שאינו מחשיב את הספר במיוחד. ראה ש' אשכנזי, "מצווה לפרסם (על הספר "קובץ ראשי תיבות וקיצורים")", עלי ספר יח (תשנ"ו), עמ' 177–180.

ובלשון חנה כשר,<sup>32</sup> "ואם מבקשים למצא צד משותף הוא עשוי להתמצא בעצם המגמה לצמצם את הפלא למשהו לא פלאי".

### חלק ב, פרק מח

בפרק זה, עוסק הרמב"ם בסגנון דרכי הכתיבה של ספרות הנבואה, שהכתובים מציגים בה את ה' כגורם ישיר לכל הפעולות והאירועים, הן פעולות הנעשות מתוך בחירה אנושית הן פעולות בעלי חיים. במסגרת זו, הרמב"ם דן גם בפליטת יונה ממעי הדג אל היבשה. וזה לשונו:

ואמר במה שהייתה סיבתו רצון בעל חי ותנועתו לצרכיו החיוניים "ויאמר ה' לדג", כיון שה' הוא אשר עורר בו אותו הרצון, לא שהוא עשאו נביא והראה לו חזון. וכך נאמר בארבה שבא בימי יואל בן פתואל כי עצום עושה דברו. וכך נאמר גם בהשתלטות חיות הטרף על ארץ אדום בזמן חורבנה בימי סנחריב, והוא הפיל להן גורל, וידו הלקתה להן בקו. ואף על פי שלא הזכיר כאן לשון אמירה ולא ציווי ולא שליחה, אבל עניין הדברים דומה ופשוט. ועל כל הדומה לדוגמא זו מן הדברים תדון.

בשימת לב ראויה, ניווכח לדעת שהבנת עניין הדג כאירוע נסי נשללת משלושה טעמים: מטרת הפרק, השוואת הפרקים, וסגנון הכתיבה.

**א. מטרת הפרק.** כל הפרק מתמקד בשלילת ההתערבות האלוהית, ומטרתו לומר שאף על פי שהכתוב מייחס את הפעולה או המעשה או הציווי לה', אף על פי כן אין הדבר כן, אלא יש לראות בזה סגנון ודרך כתיבה של הנביאים. לאור זאת, הבנת עניין הדג כפשוטו ובדרך נס עומדת בניגוד מוחלט למטרת הפרק.

**ב. השוואת הפרקים.** פרק זה עומד בניגוד למובאה ממדרש חכמים בפרק כט, שנידונה לעיל. בפרק זה מודגש שהכול הוטבע בששת ימי בראשית, ועולם כמנהגו נוהג,

32 פרופ' חנה כשר, בהערותיה למאמר, מיינה את תורת הנס במשנת הרמב"ם כ: הרמב"ם הציע שלושה פירושים עקרוניים לנסים:

א. נימוק תיאולוגי צרוף: כדי לא ליצור רצון משתנה.

ב. נימוק תיאולוגי-נטורליסטי: כדי לא לטעון שחוקי הטבע השתנו מאז בריאתם.

ג. הפירוש של חז"ל.

1. בפירוש המשנה: הוא מקבל אותו עקרונית. עם זאת הוא יוצר הכללה מסוימת בפירושו לאבות ה: ה: נס הוא החריג. אפיון הנס דומה מאד לאפיון המקרה שהוא חריג מן הטבע.

2. הפירוש במורה הנבוכים ובאגרת תחיית המתים: הנס הוא פריצה זמנית מאד לתוך הטבע, ומיד לאחריו חוזר הטבע למנהגו. כך נשמר החוק, והאירוע – קיים באופן ריאלי. במורה נבוכים הרמב"ם מחמיא לחז"ל על הקושי שהוקשו בו, אך הוא מציע פתרון שונה משלו.

3. הפירוש באגרת נגד גלינוס (נמצא באגרות הרמב"ם, מהדורת קאפח) – הנס הוא האצת התהליך הטבעי. מובאה מפירוש כזה הביא לידיעתנו פרופ' אלטמן בזמנו.

והברים שנבראו בערב שבת בין השמשות אינם נזכרים. שתיקת הרמב"ם מלציין שנמנים כאן דברים שנידונו בפרק כט, מוליכים למסקנה שיש לכפוף את האמור במקומות אחרים למה שנאמר כאן. על זה יש להוסיף שהפרק פותח בהנחיה להתבונן בו יותר משאר פרקים.

ג. סגנון הכתיבה. בפרק זה, אין לא נזכרת שהותו של יונה במעי הדגה ולא בליעתו, אלא רק הקאתו על ידי הדג. הזכרת עניין הדג כאן באה להורות שהכתוב מייחס לה' גם את פליטת העודפים של בעלי חיים בלא זיקה לדבר הנפלט.<sup>33</sup> זאת ועוד אחרת. סמוך להזכרת עניין הדג באה הערת הבהרה. וזה לשונה: "לא שהוא עשאו נביא והראה לו חזון". הבהרה זו, מלבד היותה שפת יתר, אינה קשורה לעניין שהפרק עוסק בו ואף אינה נצרכת לעניין.<sup>34</sup> יתרה מזו, לפי גירי הנבואה של הרמב"ם, הנבואה היא סגולה המיוחדת למין האנושי, וגם כאן זוכה לנבואה רק מי שהוא שלם במעלות המידות ובמעלות ההגיוניות. ומי שאינו שלם במעלותיו היתכנות נבואתו נמשלה ל"אפשרות של היתנבאות צפרדע או חמור". לפיכך ההדגשה בפרק מת, שהדג לא זכה לחזון היא חסרת טעם ועניין.<sup>35</sup>

ההדגשה שהשם לא השרה את נבואתו על הדגה מעוררת מאליה את השאלה: אם כן, על מי שרתה הנבואה? והתשובה המתבקשת: על יונה. כאן הרמב"ם נוקט בדרכי הכתיבה שהטעים בפתיחתו לספר "מורה הנבוכים": "או שהפרק יבאר משל מן המשלים או יעיר על סיפור כלשהו שהוא משל".

33 אולי משום כך הרמב"ם מביא רק את הרישא של הכתוב, "ויאמר ה' לדג", ומתעלם מהמשך הפסוק, "ויקא את יונה". נראה לנו שהשמטה זו אינה מקרית, והדבר אומר דרשני.

34 ואף אם היה עניין בה, מקומה הטבעי בפרקים הראשונים מפרקי הנבואה.

35 ואם יש מקום להידרש להדגשה שבפרק זה היה ראוי יותר לסייג תחילה את מה שנאמר על בני אדם בזיקה למילה צויתי בפסוק "אני צויתי למקודשי". בהערותיה לטיוטת מאמרנו, העירה חנה כשר: "אינני משוכנעת. יש כאן אמנם חזרה על כך שדג איננו יכול להיות נביא, אך הקביעה ל'ויאמר' כאן פירושה שה' הוא הסיבה לרצון בעל חיים. זה המקום היחיד שבו מיוחסת 'אמירה' ממש לבעל חיים, והרמב"ם מבקש לשלול את האפשרות הזאת. בדוגמאות האחרות אין אמירה ממש. לכן הרמב"ם, אולי מעדיף, לדעתי, לצטט את 'ויאמר ה' לדג', שיש בכך אמירה, ולא את 'וימן ה' דג גדול לבלע את יונה', שאין כאן אמירה, אבל ברור שה' הוא סיבת האירוע".

בהקשר הזה האירוע נראה טבעי ככל האפשר: הדג בולע והדג מקיא.

אולי גם: "ולא שזה הדג חטף ובלע זאת התולעת מעל פני המים ברצון אלוהי אישי – אבל אלה כולם אצלי במקרה גמור" (מורה הנבוכים, חלק ג, פרק יז), ואין הבדל בין אדם שבלע אותו כריש או תולעת שבלע אותה קרפיון.

### מובאות שמשמע מהן שסיפור יונה היה במראה נבואה

משבאנו לכאן, נותר לנו רק לציין את המקורות שמשמע מהם שסיפור יונה היה במראה הנבואה. ואלו הם:

**צורת ההיתגלות.** בפרק מא, בחלק השני של "מורה הנבוכים", מוצגים אופני הבעה המשמשים כסימני זיהוי לצורת ההתגלות. גם בפרק זה, מובהר שהאופנים הללו אינם התרחשות בזירת המציאות שמחוץ לתודעה. וזה לשון הרמב"ם בעניין זה (מורה נבוכים, חלק ב, פרק מא):

ודע שכל מי שנאמר בו בכתוב שדיבר עמו מלאך או שנאמרו לו דברים מאת ה', לא יהיה זה בשום פנים כי אם בחלום או במראה הנבואה.

ובהמשך דבריו הוא מפנה להמשך הכתוב על פיו ניתן ללמוד שדיבור האתון עם בלעם היה במראה נבואה "שהתבאר באחרית הענין דבור ה' אליו". אפשר ליישם הנחיה זו גם בעניין יונה. שהרי גם כאן אנו מוצאים שלאחר הזכרת בליעת הדג את יונה והקאתו, מציין הכתוב שה' דיבר אל יונה. נוסף על זה, ספר יונה פותח בהיגד "ויהי דבר ה'", דבר העשוי ללמד שכל מה שמתרחש מתחילתו ועד סופו הוא חלק בלתי נפרד ממראה נבואה (מורה הנבוכים, חלק ב, פרק מה).<sup>36</sup>

**אופיו של תוכן נבואי.** בהלכות יסודי התורה, הרמב"ם קובע כי דברי הנבואה באים בדרך משל. וזה לשונו:

הדברים שמודיעים לנביא דרך משל מודיעים לו, ומיד יחקק בליבו פתרון המשל במראה הנבואה וידע מה הוא [...] . וכן שאר הנביאים יש מהן אומרים המשל ופתרונו כמו אלו ויש מהן אומרים הפתרון בלבד. ופעמים אומרים המשל בלבד בלא פתרון כמקצת דברי יחזקאל וזכריה וזולתם, במשל ודרך חידה הם מתנבאים.

בסוף דבריו, הרמב"ם קובע כלל גורף: "וכולן במשל ודרך חידה הם מתנבאים".

**דרכי הכתיבה.** ב"מורה נבוכים", חלק ב, פרק כט, הרמב"ם מסב את תשומת לבנו לסגנון הכתיבה של הנביאים, ובמהלכם של הדברים הוא מציין שהתיאורים המופיעים בדברי ישעיה על שינויים בעולם, כגון נפילת השמים והכוכבים, הם תיאורים על שינויים בתחום המדיני, לא על שינוי קוסמי. על דרך זו, אפשר לומר שנראה שהדג הנזכר בספר יונה אינו דג אמתי אלא משל לעניין מסוים.

36 אמנם לא מופיע כאן גילוי מלאך, אך כיוון שספר יונה נפתח בפסוק "ויהי דבר ה'", יש לומר שמדובר באירוע שלא היה בפועל, כפי שנבאר להלן.

פירוש זה עשוי לפתור את בעיית אי ההתאמה בין תוכן הודאתו של יונה על הצלתו לבין בליעתו על ידי הדג: יונה מתפלל על הצלתו, אך תפילתו אינה נוגעת לבליעה. הביטויים "לקצבי הרים ירדתי", כלומר לשאול, עשויים להיות משל לכל היחלצות מצרה.

**דרך תיאור הסיפור.** יש במקרא תיאורים מפורטים שמהתרשמות ראשונית נראה שמדובר בדיווח עובדתי, אולם למעשה אין הוא כך אלא זהו מראה המתרחש בחלום או במראה הנבואה:

ואחר הצעה זו תדע שכמו שרואה האדם בשנתו שהוא נסע לעיר פלונית ונתחתן שם, וישב במשך זמן ונולד לו בן, וקרא לו פלוני, והיה במצבו ובעניינו כך וכך, אלו המשלים הנבואיים הנראים או נעשים במראה הנבואה, כפי שמחייב המשל ההוא מעשה מן המעשים, ודברים שעושה הנביא, ומשך הזמן הנזכר בין מעשה למעשה על דרך המשל, וההיעתקות ממקום למקום - כל זה אינו אלא במראה הנבואה, לא שהם מעשים מציאותיים בחושים הגלויים. ונזכרים בספרי הנבואה מקצתם בסתם. שכיון שנודע כי הכל במראה הנבואה, הסתפק מלחזור בעת הזכרת כל פרט מן המשל שהוא היה במראה הנבואה, כמו שאומר הנביא "ויאמר ה' אלי", ואינו צריך לבאר שזה היה בחלום. ולכן חשבו ההמון שאותם המעשים וההיעתקיות והשאלות והתשובות שכל זה היה במצב השגת החושים לא במראה הנבואה. (מורה נבוכים, ח"ב, מו).

סיפור יונה יכול להלום היטב עיקרון זה, ואשר על כן אין מניעה להניח היטב להניח כי כל מה שמסופר בו הוא חלק בלתי נפרד מתוכן המראה.

### סיפור יונה כמשל

להלן נדון באפשרות שיונה נתפס כמשל. וגם כאן עלינו ללמוד בדרך היקש והשוואה.<sup>37</sup>

**שרשרת מסירת התורה.** בספר "משנה תורה", הרמב"ם מונה את שרשרת המסירה של התורה דור אחר דור, וכולל בה את כל הנביאים, ואינו מזכיר את יונה.<sup>38</sup> בהלכות תפילה ההתייחסות ליונה הינה רק בכדי לציין את קריאת ההפטרה במנחה של יום כיפורים. הרמב"ם מזכיר את האיסור של הנביא לכבוש נבואתו (הלכות יסודי התורה, פרק ט. ובהלכות תשובה פרק ג). אולם לא מציין דוגמה לכך, בעוד שבתלמוד (בבלי, סנהדרין, דף פט, ע"א) הדוגמה לנביא שכבש נבואתו הינו יונה הנביא. שתיקה זו אף היא עשויה להיצטרף להנחה שאולי יונה משל היה. גם בספר "מורה הנבוכים", בכל עניין הנבואה

37 תפיסת יונה כמשל הציע גם אצל מ' צברי, 'הנביא יונה והוראתו', מקורות 6 – קובץ מאמרים לחודש תשרי התשע"ו, קדומים, עמ' 51–61.

38 כמדומני, הערה זו נשמעה בשיעוריו של ר"י קאפח בהקדמה ל"פירוש המשנה".

הרמב"ם אינו מזכיר את יונה, לא בצורת התגלות הנבואה ולא בשום צד מצדי הנבואה. וכפי שראינו במקום שבו הוא נזקק לספר יונה הוא מזכיר רק את הדג מבלי להוסיף דבר לגבי יונה הנביא. ודומה, שאין זה עניין של מה בכך.

חריג לכך נמצא בתשובת הקץ הקצוב לחיים. שם, כאשר ביקש להביא ראיה על עיקרון הבחירה ושליטת הגזירה הקדומה ציין הרמב"ם לדברי הכתוב ביונה, "עוד ארבעים יום נינוה נהפכת" (יונה ג, ד), וכן את התיאור של חזרתם בתשובה של אנשי נינוה ואת מניעת הרעה מעליהם. אולם גם כאן אין התייחסות לעצם נבואת יונה אלא ההדגשה שאפשרות התשובה ומניעת הרעה מלמדת שאין גזירה קדומה.<sup>39</sup>

באותה דרך יש להבין את מה שהזכיר הרמב"ם בהלכות תענית את האמירות ששליח ציבור אומר בתעניות על בצורת. "מי שענה את יונה במעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע קול צעקתכם ביום הזה ברוך אתה ה' העונה בעת צרה" (הלכות תענית, ד יב). גם כאן הרמב"ם מציין את סדר התפילות שנקבעו ע"י חז"ל ואין בכך ללמד על דעתו הוא. שכן כבר בסוגיית תחיית המתים הוא דחה בלעג את דברי ר' שמואל אבן עלי, שביקש לבסס את עניין תחיית המתים על יסוד הברכות שקבעו חז"ל. (אגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י קאפח, עמ' קלב–קלג, ובהערה 91 של המהדיר).<sup>40</sup>

**ייחוסו של יונה.** בתלמוד אין הכרעה ברורה בשאלת ייחוסו של יונה והועלו התייחסויות שונות לגבי השבט אליו הוא משתייך. (ירושלמי, סוכה, כב, ב). ייתכן ויש בכך רמז שלא היה ולא נברא אלא משל היה. סימן לדבר: הערתו של הרמב"ם בעניין המחלוקת המופיעה בתלמוד לגבי איוב. בנוגע לכך הרמב"ם מעיר שחוסר ההסכמה לגבי זמנו של איוב רק מחזקת את דעת מי שסבר שאיוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. דומני שניתן להחיל את העיקרון הזה גם כאן. ואולי מפני זה כתב שם הרמב"ם מה שכתב. על דרך הכלל שקבע בהקדמתו לספר "מורה הנבוכים", "אין דבר שנאמר בו שלא במקומו, אלא כדי לבאר עניין מסוים במקומו". (מורה נבוכים, פתיחה, "צוואת זה המאמר").

## חתימה

במאמר זה, ניסינו להנהיר את סיפור בליעת יונה תוך שימת לב למובאות מדברי הרמב"ם שעולה מהן לכאורה שמדובר באירוע נסי, אלא שהעיון הראה שאפשרות זו

39 תשובת הקץ הקצוב בתוך: תשובות הרמב"ם (בלאו) – מהדורה חדשה בתוספת נספחות: תשובות הרמב"ם בשאלת הקץ הקצוב [...] כרך ג' ירושלים, תשע"ד, עמ' 81–82. יצויין שתרגום תשובת הקץ הקצוב היא בתרגומו של מיכאל שוורץ כפי שמופיע במהדורתו לתשובה זו. מ' שוורץ, תשובת הרמב"ם בשאלת הקץ הקצוב, תל אביב, תשל"ט.

40 אם כי יש לציין שבין לבין נמצאה האיגרת של ר"ש אבן עלי וממנה עולה בבירור שהוא הסמיך את ראיותיו על בסיס הברכות ועוד מקורות. ראה, י"צ לנגרמן, 'איגרת ר' שמואל בן עלי בעניין תחיית המתים' קובץ על יד טו (תשס"א) עמ' 39–94.

היא בגדר טעות אופטית, ובחינת הדברים לעומקם מעמידה הבנה אחרת המוליכה למסקנה שסיפור יונה לא היה ולא נברא אלא במראה הנבואה או שכולו משל. לעצם העניין, ראינו כי בהגות שקדמה להרמב"ם, ניכרות שתי מגמות הנעות בין הבנת הכתוב כפשוטו לבין הפקעתו? מפשוטו. ייתכן שהתרוצצות זו בין שתי המגמות הללו, הנזכרת הן במשנת הרמב"ם הן בהגות שאחריו, ניתן למצא גילויי דעת שונים.