

למשמעו של ספר יונה ויחסו ליום הכיפורים

א. הצגת הבעיה

ספר יונה מסתיים בסימן שאלה ("וַאֲנִי לֹא אָחוּס... וּבִהְמָה רַבָּה?"), ודומה שסממן סגנוני זה מבטא גם עניין של תוכן: עם סיום הסיפור נותר הקורא בשאלה גדולה על עצם משמעו.¹ ארבע הגישות העיקריות שהוצעו לפשרו של הספר מוצגות במבואו מאיר העיניים של א' סימון לפירושו ליונה.² המחבר פורש בטוב טעם את קושייהן של שלוש הגישות הראשונות,³ ומתוך כך הוא מאמץ את הגישה הרביעית: נושאו של ספר יונה, לשיטה זו, הוא עימותן של מידות הדין והרחמים. יונה מייצג את מידת הדין, השוללת את סליחת האל לחוטאים, באשר "חֲטָאִים תִּרְדָּף רָעָה", והצדק אינו יכול לוותר על ענישתם כדי רשעתם. הקב"ה, לעומת זאת, מלמדו להכיר בחיוניותה של מידת הרחמים, וכדברי המדרש, המוסיף לשאלת ה' שבסוף הספר את תגובתו של יונה, שאינה לפנינו: "באותה שעה נפל על פניו ואמר: הנהג עולמך במידת הרחמים, דכתיב 'לה' אלהינו הרחמים והסליחות'".⁴

ברם, אף על פי שיתרונותיה של גישה זו על פני קודמותיה ברורים ומכריעים, ספק אם גם היא, בצורתה זו, מיישבת כדבעי את קשייו של הספר, וספק אפוא אם

1. וראה פתיחת ר' תנחום הירושלמי לביאורו ליונה (הדסה שי, פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי עשר, מקור ערבי ותרגום עברי, ירושלם תשנ"ב, עמ' 108): "אין בכל הספר הזה בשלמותו ולא מצאנו דבר שנוכל להביא ממנו ראייה על הכוונה שהתכוונו לה בסיפור המעשה הזה כולו!"
2. יונה עם מבוא ופירוש מאת א' סימון, ירושלם תשנ"ב. פירוש מפולש זה (בסדרת 'מקרא לישראל', בעריכת מ' גרינברג וש' אחיטוב), שבא כפרי פְּשֵׁל של מכלול הספרות שלפניו, ישמש עבורנו גם בהמשך כבסיס להתייחסות.
3. "1. נושא הכפרה: בין עונש ותשובה; 2. נושא הבחירה: בין ישראל והעמים; 3. נושא הנבואה: בין התקיימות והיענות". ראה שם עמ' 3-6.
4. מדרש יונה, מהד' ח"מ הורביץ, אגדת אגדות, ברלין תרמ"א, עמ' 21. והשווה שם עמ' 35.

בתיאור זה מתמצה משמעותו. נציע אפוא בתמצות את עיקרי הקשיים שכמדומה אינם נפתרים כראוי לשיטה זו, ונציגם לפי סדר המקראות:

א. ידוע הקושי הגדול שבשתיקת המספר, המעלים מן הקורא את מניעו של יונה למעשה הבריחה שלו. להסתרת טעמו של מעשה כל כך מדהים מצדו של נביא ה' צריך להיות מניע משכנע, שיש בו כדי לתרום להבנת עיצומם של הדברים. כבר קבע סימון, שהתופעה שלפנינו מייחדת את ספר יונה מכלל הסיפור המקראי, וקשה אפוא להסתפק בהנחה, שאין כאן אלא טכסיס ספרותי להגברת המתח.⁵ תשובתו של סימון היא, שהקדמת השתלשלות האירועים להצגת מניעם האידיאלי מקנה לעימות הרעיוני משנה תוקף: רק לאחר שנוכח הקורא בעצמת התנגדותו של הנביא לדרכו של ה', ולרצינות המוחלטת שבה הוא מתייחס להתנגדות זו, ולאחר שנפרשה לפניו, מאידך גיסא, עמידתו התקיפה והעקבית של ה' על דרכו שלו - רק אז יש בידי הקורא להתרשם כראוי מן העימות וממסקנתו.

אך מסופקני אם די ביישוב זה לחומר הקושיה. הבה נניח שבתחילה היה נאמר מעין הלשון שהציע סימון עצמו שם: *ויקם יונה לברוח תרשישה, כי אמר בלבו: הנה נא ידעתי כי ה' אל חנון ורחום, אך אפים ורב חסד ונחם על הרעה.* האומנם הייתה עצמת הסיפור מופחתת כלשהו? אדרבה. הקורא, שבתחילה

5. סימון, עמ' 17. סימון מסתייג שם מפתרונו המבריק של שטרנברג (M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington 1985, pp. 318-320), הסבור שאין כאן מתח, אלא הפתעה גדולה: הקורא מניח שהוא יודע את מניעו של יונה, והוא נדהם לגלות בהמשך את הפכו. כי בתחילה הקורא סבור לפי תומו, שיונה בורח לפי שאינו משלים עם גזרת החורבן של נינוה, ולבסוף הרי מתברר שאיפכא מסתברא: יונה אינו מסכים דווקא להצלת העיר. סימון טוען שרכות הלבב של יונה, המונעתו מלבשר לנינוה על גורלה, אינה משתלבת באומץ לבו כנגד ה', ושמניע זה רחוק מלהיות מובן מאליו על ידי הקורא. אך דומה שאין צורך להעמיד את העניין על רכות הלב, ולשיטה זו יש להבין את בריחת יונה כשלילה חריפה של העונש הנורא העומד להחריב את נינוה כולה, על משקל עמדתו התקיפה של אברהם בפולמוס על סדום. ברם, הקושי בשיטת שטרנברג הוא בכך שבתחילת הסיפור אין אנו יודעים כלל שנינוה עומדת להיחרב! הרי לא נאמר אלא "קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני" (א', ב). הקורא יכול להבין לפי תומו שהנביא מצטווה לקרוא על העיר החטאה את עוונותיה ולהזהירה מתוצאותיהם; אך המידע המחריד ש"עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת" אינו נגלה אלא בפרק ג'. [השווה ר"י אבן כספי, 'אדני כסף' ליונה א', ב: "נראה שלא גלה ה' שיאמר להם עתה רק דעו כי עלתה רעתכם לפני השם, וכמה מאלה המינים בתורה ובמקרא". וראה גם פירוש ר"ע ספורנו על ג', ב (ז) גוטליב, כתבי ר"ע ספורנו, ירושלים תשמ"ג, עמ' ב]. לדרכנו אפשר שליונה גילה ה', אבל לקורא לא נתגלה הדבר]. לפיכך, הקורא השואל עצמו בתחילת הסיפור מדוע ברח יונה, אינו מגיע מעצמו למסקנה מבוררת - עד לסופו.

ודאי מסתייג מן המניע המפתיע ואף מגנה את יונה על קשי לבו, עומד מיד בהמשך נפעם נוכח ישרותו המוחלטת במעשה הים. מכאן ואילך היה הקורא נאלץ לגלגל בינו לבין עצמו לכל אורך הסיפור בשאלת צדקתו של הנביא: האומנם ראויה נינוה - או החטאים בכלל - לסליחה? שמא דווקא רחמיו הרבים של האל הם המקיימים את הרשעה בעולם? ואילו במבנה שלפנינו הקורא יכול להתרשם ממניעו של יונה - רק לאחר שלכאורה כבר סתמה תשובתה השלמה של נינוה את הקטגוריה. ולא עוד אלא שעיקשותו של הנביא, ו"רעתו" הגדולה דווקא נוכח החיזיון המפעים של התשובה וההצלה, מקשים מאוד על אפשרות האמפתיה כלפי מניעו שנתגלה רק עתה.

ב. תפילתו של יונה ממעי הדגה היא כידוע מן הקשיים הגדולים ביותר שבספר: תחת להתפלל לה' על הצלה מן המצולה ולשוב בתשובה ממריו, נושא הנביא מזמור לתודה על ישועה שכביכול כבר אירעה.⁶ יפה עמד סימון על הקשיים החמורים שנתלבטו בהם כל הסבורים שהתפילה מקורית כאן, והוא מצטרף לדעתם של הרואים בתפילה זו תוספת שאינה ממרקמו המקורי של הספר. אלא שבהשערה זו כשלעצמה, גם למי שמוכן עקרונית לקבלה, אין כל הסבר: עדיין צריך להבין את מניעיו של בעל התוספת. סימון מודע לכך כראוי, והוא מציע אחת משתיים: אפשר שהמזמור ניתוסף כאן כדי להדגיש את מה שאין בו: יונה אינו חוזר בו ואינו מכיר בצדקת השליחות שנשלח אליה, אך על כורחו עליו להודות לה' על שנענה לקוראיו ומעלה משחת חיים. אך אפשר שהמזמור ניתוסף כדי לשפר קמעא את תדמיתו של יונה: אף הוא, לא פחות מן המלחים, קורא לה' מצרתו רואה בה עונש מגבוה ונודר נדרים כאות תודה.⁷

ברם דומה שקשה להשתכנע מן הדברים. החסרון שראה בעל התוספת (לפי ההשערה הנקוטה בידי סימון) הוא ברור: בסיפור המקורי נאמר שיונה התפלל לה', אך הקורא סקרן לידע מה נאמר בה בתפילה. אך משבא בעל התוספת

6. וכבר העירו רבים, שהקושי מתחדד יפה מתוך הנגדת התפילה שבכתוב לזו ששמו חכמים בפיו של יונה: "אמר לפניו: רבונו של עולם, אנה אלך מרוחק ואנה אברח מפניך, אם שמים [שם אתה ואציעה שאול הנך אשא כנפי שחר אשכונה בתחתיות ים גם שם ידך תנחני ותאחזיני ימינך. **שוב אמר לפניו**: רבונו של עולם], אתה הוא מלך על כל המלכות, אתה אדון מושל על כל רוזני תבל, כסאך שמי השמים והארץ הדום רגליך... **בבקשה ממך עניני מבטן שאול והושיעני ממצולה ותבא לפניך שועתי ועשה מהרה בקשתי**, שאתה ברחוק ושומע בקרוב, שנאמר (באו) [בצר] לי אקרא ה'. ועדיין לא נענה. **שוב אמר לפניו**: רבונו של עולם, נקראת מוריד ומעלה וכו', אשר נדרתי אשלמה. באותה שעה נתגלגלו רחמיו של הקב"ה על יונה" וכו' (מדרש יונה, לעיל הע' 4, עמ' 17-18). שוב ושוב מנסה הדרשן להעמיד תפילה הראויה לנסיבות, ובכל פעם הדברים מנוגדים לחלוטין לתפילה שבכתובים.

7. סימון, עמ' 55-56.

למלא חסרון זה, הוא עושה זאת בדרך בלתי סבירה בעליל: בפיו של יונה מושם מזמור לתודה שאינו עניין כלל לשעתו ולמקומו, והקורא נבוך עתה יותר משהיה בתחילה. מה מנע מבעל התוספת להשלים את החסר בדרך מתקבלת על הדעת? אפשר היה לשלב כאן תחינה לה' שיצילנו ממעי הדג, בלא לקבל את השליחות ואת מצעה האידיאלי, ובתחינה זו אף אפשר היה לכלול את כל המוטיבים הרומזים לסיפור המלחים; אך עדיין הייתה זו תחינה ובקשה, כראוי בנסיבות שלפנינו, ולא מזמור לתודה, הסותר כליל נסיבות אלה. ההנחה שלא היה בידי המוסיף מקור לשאול הימנו תפילת תחינה, אלא רק מזמור לתודה, דומה שיש בה מן השרירות.

ג. שאלה יסודית בהבנת ספר יונה היא תפיסת איכותה של תשובת נינוה: ההיה זה מופת של תשובה שלמה (כמשתמע ממשנת תענית פ"ב מ"א), או שמא אין כאן אלא "תשובה של רמיות", כשיטת ר' שמעון בן לקיש וסיעתו (ירושלמי תענית פ"ב ה"א, סה ע"ב)?⁸ מדעתם של המאמינים בכנות התשובה עולה לפי המקובל, שהיא היא יסודם של רחמי ה' אשר הצילו את נינוה. וכך אכן מפורש בסוף פרק ג': "וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְרָכָם הֲרַעָה וַיִּנָּחֵם הָאֱלֹהִים עַל הָרַעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה". אלא שכאן עולה קושי של ממש בסיום הספר: "וַאֲנִי לֹא אֶחֱוֹס עַל נִינוּה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הֲרַבָּה מִשְׁתִּים עֲשָׂרָה רְבוּ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יָמֵינוּ לְשִׁמְאֵלוֹ וּבְהִמָּה רַבָּה". הנימוק לרחמי ה' המובא כאן אינו מתחשב כל עיקר בתשובה המתוארת בפרק ג'. כיצד יתקיימו שני הכתובים הללו? לכאורה אפשר היה לומר שהדברים משלימים אלו את אלו, ורחמי ה' מיוסדים על צירופה של חמלתו על כל חי אל התשובה. אלא שכאן מכריעה השאלה מי הם אותם "שתים עשרה רבו אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו", כי הטענה שהאדם בנינוה לא ידע בין ימינו לשמאלו סותרת את כל עניינה של התשובה: האומנם יש ערך לתשובת מי שאינו יודע בין ימינו לשמאלו?! מסתבר שצודק סימון בפירושו כי "בין ימינו לשמאלו" אינו אלא בין טוב לרע,⁹ והקושי בדבר טעמה של תשובה בנסיבות אלה מועצם אם כן עוד יותר. "אין מנוס מלבאר", טוען אפוא סימון (המקבל גם הוא את כנותה של תשובת נינוה), "בעקבות רש"י, ראב"ע, רד"ק ואחרים, שהכוונה ב'אדם' היא לקטנים, רוצה לומר לחלק מן האוכלוסייה של נינוה שעדיין אינם יודעים להבחין בין טוב לרע". מעתה יש לומר שמידת הרחמים מיוסדת הן על תשובתם

8. על המניע ההיסטורי להצגתה של גישה זו בידי חכמי ארץ ישראל, ראה: א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 556 ואילך. ברם, מניע זה אינו עניין לשאלת התוקף הפרשני של הגישה עצמה.

9. סימון, עמ' 86, ע"ש.

של הגדולים המסוגלים לה (סוף פרק ג'), והן על החמלה שחש ה' כלפי הטף והבהמה שלא חטאו.¹⁰

אך דומה שאפילו הייתה הרמוניזציה זו משכנעת כשלעצמה, הרי תלותה בפירוש האמור ל"אדם" מקשה ביותר על אימוצה. כי ביאור זה מאולץ ביותר ואינו מתיישב כלל עם פשוטו של מקרא. לא סוף דבר שהמחבר לא ביטא לפי זה כראוי את מגמתו להעצים את גודלה של נינוה (שהרי המספר שנקב אינו אלא מניין הילדים), אלא שאף לא מצינו "אדם" במובן טף, וקשה להבין מדוע לא נאמר הדבר בבירור. וכיוון שאין מנוס מלפרש "אדם" כמשמעו, נמצא המתח החרף בין סוף פרק ג' לסוף הספר עומד במקומו: תשובתה של נינוה, המוצגת בסוף פרק ג' כנימוקה של ההצלה, הופכת בסוף הספר לכלי ריק: הרי אין מדובר אלא במי שאינם יודעים בין ימינם לשמאלם, כמוהם כבהמה הרבה. פתרונה של בעיה זו הוא המפתח להבנת כל משמעותו של הספר - ועדיין יש לירד לסופו.

נראים הדברים שפתרון קשיים מהותיים אלה אינו נעוץ בהסטת הסיפור מעיקר משמעו האמור למעלה, היינו עימותן של מידות הרחמים והדין; אלא שיש להוציא עימות זה מסתמיותו ולהגדיר את קווי המתאר שלו ביתר חידוד. בכך יתעמק משמעו של הדיון, ודומה שאף הקשיים דלעיל יתיישבו.

ב. למשמעות תשובתם של אנשי נינוה

בפתרון השאלה השלישית שהוצגה בפרק הקודם דומה שיש כדי לזרוע אור על העניין כולו. נראה שהעמדת השאלה על הבררה בין תשובה שלמה לתשובה של רמיות מחמיצה אפשרות נוספת, שהיא עיקרו של הדבר; וכך היא הצעת הדברים: אמת, משעמדו אנשי נינוה על הסכנה הקיומית והמידית המרחפת על ראשם, עמדו כולם מגדול ועד קטן ושבו בתשובה שלמה: התשובה לא הייתה בפיהם בלבד, אלא בלבם ובמעשיהם, ורושם ברור של כנות עולה הימנה. אך יש לעמוד תחילה על מניעה של תשובה זו. לאחר ששמעו אנשי נינוה כי העיר עומדת ליהפך, "וַיֵּאֱמִינוּ אַנְשֵׁי נִיְנוֹה בְּאֱלֹהִים" (ג', ה); ואמונה זו בזעמו הכול יכול של אלוהים היא המניע הבלעדי למעשיהם. תגובתו המכלה של אלוהים, הקרבה ובאה, אינה משמשת כתזכורת גרידא לרוע המעשים, שעליהם עצמם יש להתחרט ומהם יש לשוב לדרך הישר; אלא החורבן הממשמש ובא הוא חזות הכול, ואין אלא לעשות הכול כדי למנועו. אמנם, המלך מוסיף על הצום והשק גם קריאה לתפילה ולתשובה: "וַיִּקְרָאוּ

10. סימון, עמ' 87. בעמ' 81 הוא מוסיף, שגם התשובה לא באה אלא בזכות אזהרת הנביא - וזו עצמה היא פרי רחמי ה'; נמצא שהרחמים הם יסודה הכולל של המחילה. אך לפי זה לא היה צורך להשתיק כליל את עניין התשובה בהנמקה שבסוף הספר, שהרי היא משתלבת בה.

אֶל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה וַיֵּשְׁבוּ אִישׁ מִדְּרָכּוֹ הֲרַעָה וּמִן הַחֶמֶס אֲשֶׁר בְּכַפֵּיהֶם” (ג', ח). אך נראה שאין כאן אלא שכלול האמצעים לצורך המטרה האחת: ”מי יודע ישוב ונחם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד” (שם ט). לעניין זה יפה להשוות את דברי מלך נינוה לדברי הנביא יואל:

יואל ב', יד	יונה ג', ט
מי יודע ישוב ונחם	מי יודע ישוב ונחם האלהים
והשאיר אחריו ברכה מנחה ונסך לה' אלהיכם.	ושב מחרון אפו ולא נאבד.

ברי שגם אצל יואל, יש בכוחה של נחמת ה' מגזרת הארבה כדי להציל את כל העם מחורבן; אך הוא בוחר שלא להזכיר זאת, ותולה את ערכה של התשובה במנחה ובנסך שאפשר יהא להקריב לה'. הרי שכר מצווה מצווה. לא כן היא שיטת מלך נינוה, שבתפיסתו אין שכר התשובה אלא ההצלה.

ואמנם, דווקא המלך הוא הדורש את השיתוף המלא של הבהמות בכל תהליך התשובה, ושיתוף זה מובלט באורח שאין לטעות בו.¹¹ והרי הדבר מלמד באופן מאלף על מניעה של התשובה: יצר הקיום הוא הפועל כאן, ותו לא; יצר זה קיים בבהמות לא פחות מבבני אדם, ואף הן מרגישות צורך להתגונן מן הרעה. אך כדרך שאין לדרוש מן הבהמות לידע מה בין טוב לרע, כך גם אנשי נינוה אינם שבים מתוך הכרה מוסרית, אלא כדרך להישרדות. ברי שמניע זה של התשובה תורם לחוסר יציבותה, כי מאחר שאין כאן הפנמת ערכו של הטוב כשהוא לעצמו, ואין הוא משמש אלא כאמצעי להצלה, הרי לאחר שתסור הסכנה עלולים הדברים לשוב במשך הזמן ליושנם.

מניע זה של התשובה משתלב יפה גם עם אופייה. המהירות המדהימה של תשובה כנה זו, ההיסחפות השלמה של המלך וכל אזרחיו בה, ואף שיתופן הגמור של הבהמות בתהליך, כדלעיל - כל אלה מבטאים את סוג הכנות שמדובר בה: לפנינו כנות של תשובה ילדותית. הילד המתחרט על מעשיו עושה כן באותו רגע באמת ובתמים; אך אין בדבר כדי למנעו מלשוב אחר כך לאותם מעשים, בקלות ובאותה תמימות עצמה. הפגם בתשובתם של אנשי נינוה אינו נעוץ אפוא ביושרה, אלא בשאלת יציבותה. שאלה זו עולה הן ממניעה של התשובה והן מטיבה, המביאים יחד למסקנה אחת: כדרך שברגע אחד הפך לבם של כל אנשי העיר מן הרע המוחלט לטוב הגמור, אין ספק שכך ממש אפשר שיקרה בעתיד - לכיוון ההפוך.

11. לא די למלך נינוה לגזור על הבהמות צום ומלבוש שק, אלא שניסוח הכתוב מעלה במכוון את האפשרות, שאף בקריאה לה' משתתפות הבהמות: ”וַיִּתְכַּסּוּ שִׁקִּים הָאָדָם וְהַבְּהֵמָה וַיִּקְרָאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחִזְקָה” (ג', ח). וראה סימון, עמ' 71.

ואמנם, זו בדיוק תחזיתו של יונה: "וַיֵּצֵא יוֹנָה מִן הָעִיר וַיֵּשֶׁב מִקְדָּם לְעִיר... עַד אֲשֶׁר יִרְאֶה מָה יִהְיֶה בְּעִיר" (ד', ה). בעקבות הסרת רוע הגזרה, יונה מצפה לשובם של אנשי נינוה לדרכם הרעה¹² - ולניצחוננו, כביכול, בוויכוח עם ה' על דרכו בהנהגת העולם. אכן, מעתה אפשר לעמוד על משמעותו של ויכוח זה כראוי, כדלהלן.

ג. לטיבו של פולמוס יונה

מן האמור עד כה נמצינו למדים: יונה אינו שולל כל עיקר את התשובה כבסיס למחילה ולוויתור על שורת הדין; התנגדותו של יונה היא לתשובה מיראה, שאינה תשובה של ממש, ואין סופה להתקיים. אין הדבר מצטמצם לדרכי התשובה על החטא, אלא מתרחב להתנהגותו של האדם בכלל: האם יש לעבודה כאמצעי לקבלת פרס (או למניעת עונש) ערך כלשהו, או שאין ממש אלא בעבודה מאהבה, מאהבת הטוב כשהוא לעצמו?¹³ שאלה זו אכן עולה כבר בתחילת הספר, במעשה הים. הרי ניכר הדבר, שקיימת הקבלה ברורה בין אנשי נינוה, העומדים לפני הפיכה, לבין מלחי הספינה, המחשבת להישבר.¹⁴ לאחר שמתרגשת הרעה, אלה אף אלה מתנהגים באורח מופתי; אך גם מניעיהם זהים ושקופים. כך אומר רב החובל - במקביל למלך נינוה:

מלך נינוה	רב החובל
מִי יוֹדֵעַ יָשׁוּב וְיָנַחַם הָאֱלֹהִים וְיָשֵׁב מִחֶרֶן אָפוּ	אוּלַי יִתְעַשֶׂת הָאֱלֹהִים לְנוּ וְלֹא נֹאבֵד (א', ו)
וְלֹא נֹאבֵד (ג', ט)	

המלחים ואנשי נינוה נזכרים באלוהיהם הרבים רק כדי ש"לא נאבד", ולמטרה זו בלבד מכוונים מעשיהם הטובים של אלה כאלה. ואמנם, התפיסה האינסטרומנטלית של הזעקה לאלוהים מובלטת יפה גם בתיאור סדר הפעולות: "וַיִּרְאוּ הַמַּלְחִים

12. כפירוש הרד"ק על אתר ועוד, ולא כר"י אברבנאל שם: "כי הוא חשב שאע"פ שימלטו אנשי נינוה ממהפכה הכוללת כיון שניחם ה' מאותה רעה אשר דבר לעשות, הנה לא ינקו ולא ימלטו משתבוא עליהם עונש אחר, לכולם או למקצתם או לבתי אלהיהם" עי"ש. הואיל וכבר ביקש הנביא קודם לכן למות בשל סליחת ה', רחוק הוא להניח שעדיין מצפה הוא לבואו של העונש.

13. עניין זה עולה כידוע במפורש בתורתם של קדמוני התנאים (ראה משנה אבות פ"א מ"ג, וראה גם ספרי לדברים, פסקה לב, מהד' פינקלשטיין עמ' 54 והנסמן שם). לדעת י' היינמן, אנציקלופדיה מקראית, ע' יראת ה', טור 769, חז"ל "לא הפליגו בהרבה מתפיסת המקרא" בהבחנים בין העובד מאהבה לעובד מיראה, אך דומה שבעיקרו אין המקרא מציג הבחנה זו במפורש. עמדתו של יונה, כפי שמוצעת כאן, היא אפוא בגדר חריג - כצפוי בלאו הכי מעובדת עימותה עם גישתו של ה'.

14. וראה סימון, עמ' 66-67.

וַיִּזְעַקוּ אִישׁ אֶל אֱלֹהָיו וַיִּטְלוּ אֶת הַכְּלִים אֲשֶׁר בְּאַנְיָה אֶל הַיָּם לְהַקֵּל מֵעֲלֵיהֶם" (א', ה).
הזעקה לאלוהים אינה באה לאחר הטלת הכלים, משהכזיבו המאמצים הטכניים ולא
נותרה אלא עזרת שמים;¹⁵ סדרם של הדברים דווקא הפוך. זאת ללמדנו שהזעקה
איש אל אלוהיו, כמוה כהטלת הכלים, אינה אלא אמצעי של הצלה ותו לא.
משהוכיח אלוהי יונה את כוחו הגדול, יראים הימנו האנשים יראה גדולה, והרי הם
זובחים לה' ונודרים נדרים - כשכר שראוי להם לשלם חלף הצלתם. שכר זה, יש
להטעים, יובא תוך שיתופם של בעלי החיים, שהם הנזבחים והנידרים לה';¹⁶ ממש
כתשובתם של אנשי נינוה, הכוללים עמם את בהמתם.

המלחים התמימים, כמוהם כאנשי נינוה, אינם יודעים אפוא בין ימינם
לשמאלם; כל מעשיהם מקרינים יושר וכנות - של ילדים.¹⁷ אבל נפשו של יונה היא
נפש מבוגרת; ומשחק מתמשך זה שנוהג בעולם, שבו פונים בני האדם אל אלוהים
רק מכוחה של פורענות קרבה, ולאחר שזו מסולקת חוזרים הם עם הזמן למשובתם
- משחק זה אינו נסבל בעיניו, לפי שאיננו תכליתי. ההיסטוריה האנושית אינה
מתקדמת בקו מתפתח על פי הנהגה זו, אלא סובבת היא במעגלים, רצוא ושוב.
בדבר זה אין הנביא רואה כל טעם, ויש בו כדי לייאשו עד תום. מעתה נעקוב אחר
מעשי יונה מנקודת המוצא שנתבררה לנו.

יונה מצטווה לקרוא על נינוה כי עלתה רעתה לפני ה', והוא צופה מראש את כל
אשר עתיד להתרחש. חוסר התכלית שבתשובתם העתידה של אנשי נינוה, שישבו
לכסלם משתוסר הרעה, אינו אלא ביטוי לכשל שהוא רואה בהנהגת ה' את עולמו
בכלל, זו המקבלת תשובה שאינה אלא לשעתה. כי הדבר אינו נותן לנביא מנוח. הוא
קם אפוא לברוח מה' - היינו לעשות מעשה חסר תכלית. כי האמת המקראית ידועה
ליונה בלא ספק: "אֲנִי אֶלֶךְ מְרוּחֶךָ וְאֲנִי מִפְּנֵיךָ אֶבְרַח. אִם אֶסַּק שְׂמִים שָׁם אֶתֶּה
וְאַצִּיעָה שָׂאוֹל הַגָּד. אֲשֶׁא כְנָפֵי שְׁחַר אֲשַׁפְּנָה בְּאַחֲרֵית יָם. גַּם שָׁם יִדָּךְ תִּנְחַנֵּי וְתֹאחֲזֵנִי
יְמִינֶךָ" (תהילים קל"ט, ז-י), אך זו עצמה משמעות בריחתו, שבה גומל הוא כביכול
לה' מידה כנגד מידה: ה' שולחו בשליחות חסרת תכלית, והרי הוא בורח אפוא בלא
תכלית.

15. והנגד לסדר פעולותיו של יעקב קודם לפגישתו בעשו (בראשית ל"ב).

16. בלשון המקרא אין 'נדר' אלא להקדש; ראה: J. Milgrom, *Numbers, The JPS Torah Commentary*, Philadelphia-New York 1990, pp. 488-490, ואכמ"ל.

17. רד"ק ור"ע ספורנו סבורים, שלאחר שעלו ליבשה שכחו המלחים את הכול ולא קיימו את
נדריהם (ראה פירושיהם על ב', ט); בכתוב עצמו אין יסוד לטיעון זה, אך לגישתנו יש בתיאור
מדרשי זה כדי לבטא נכונה את כללות היחס לנהגם של המלחים. ואף כאן הקבלה לתשובת
נינוה, כדלעיל.

מעשה אין תָּמָה בהעלמת מניעו של יונה עד שלהי הסיפור (לעיל פרק א', שאלה א). כי מחבר הספר אינו אומר בשום מקום במפורש שתשובת נינוה אינה בת קיימא, ועיקר זה אין הוא רוצה ללמדנו אלא במרומז: תחילה באמצעות תיאור התשובה עצמה (כדלעיל חלק ב'), ושוב על ידי תגובת יונה, הממתין לראות "מה יהיה בעיר". טעמה של דרך זו עוד יבואר להלן. לפיכך, אי אפשר היה לומר בתחילת הסיפור את אשר נאמר בסופו. כי דווקא לאחר שנרמזנו במהלך המעשה בבירור על טיבה של תשובת נינוה, יש בידינו להבין נכונה את טענת יונה "עַל כֵּן קִדְמָתִי לְבָרַח תְּרַשִּׁישָׁה כִּי יִדְעָתִי כִּי אַתָּה אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אֶרְךָ אַפִּים וְרַב חֶסֶד וְנֶחֱם עַל הָרָעָה" (ד', ב): בהקשר הנוכחי, הטענה אינה על עצם מידת הרחמים, אלא על יישומה במקום שאין תשובה אלא מיראה. אך אילו נאמרו הדברים כרקע לבריחה שבפתח הסיפור, קודם שיכולנו לעמוד על טיב תשובתה של נינוה, הלוא היה עולה מכאן שהנביא אינו מקבל תשובה מכל סוג, ולדעתו אין לחוטא תקנה כל עיקר, כי "הנפש החוטאת היא תמות". בכך היינו מחמיצים את עצם משמעו של הסיפור ואת עומק הפולמוס האידאי שביסודו.

נחזור לסדר המעשה. לאחר שיצא יונה למריו האבסורדי במודע, שוב אין הוא מופתע כלל ועיקר מן ההתרחשויות בים, שאף הן היו גלויות לפניו מתחילה: "יִוְדַע אָנִי כִּי בְשָׁלִי הַסַּעַר הַגָּדוֹל הַזֶּה" (א', יב), שהרי ה' לא ירשה לנביאו להתחמק משליחותו.¹⁸ תחילה נרדם אפוא יונה בירכתי הספינה במחווה של שעמום, כי מה לו ולמשחקי הילדים האנושיים לשרוד בכל תנאי, ללא תכלית? אלא שמן האנשים עולה כלפיו תביעת הצדק להצילם, שהרי "בשלי הסער הגדול הזה עליכם". הטביעה בים אינה מאיימת בעיניו, שהרי בלאו הכי הגיע לדרך ללא מוצא, למרי בה'. אך יש להניח שיונה צפה גם את ההצלה מן הטביעה, מאותו הטעם שבשלו באה הסערה: ה' לא ישחררנו מן השליחות. ואמנם, "וַיִּמַן ה' דָּג גָּדוֹל לְבָלַע אֶת יוֹנָה" (ב', א) - לא להצילו מרעתו. בליעת יונה היא בליעת רצונו וכיבוש מריו;¹⁹ ומינוי הדג אינו תיקון לסערה, אלא המשך עניינה בדרך אחרת.

אף יונה אינו רואה לפי שעה שום טעם לשינוי דעתו על ההנהגה האלוהית. אדרבה, כהטרמת חזונו באשר לעתידה של נינוה רואה הוא את מעשיהם של המלחים, כפי שנתבאר לעיל. שלושה ימים ושלושה לילות שותק אפוא יונה במעי

18. איני יודע מה יסוד יש בכתובים לקביעת סימון, עמ' 8 (ושאר מקומות), שההתרחשויות בספינה ובים הן בגדר סדרה של הפתעות, שה' ערך לנביאו כדי לערער את ידענותו. דומה שתגובות יונה מורות בבירור על אדישות בלתי מתעניינת, הצופה מראש, יגעה כלשהו, את מהלך העניינים.

19. השווה לאדמה הפותחת את פיה ובלעת את קורח ועדתו, היורדים חיים שאולה (במדבר ט"ז).

הדג, ומריו מתעצם והולך. ובמלאת הימים הללו מגיע המרי לשיאו בתפילתו של יונה. תפילה זו אינה כלל תפילה, כמתבקש בנסיבות הנתונות, אלא מזמור תודה הוא, הלקוח מן הסתם ממטבע שהיה ידוע לצורך זה, בעניינם של טובעי ימים. והנה, במזמור זה, ממש כבמעשי המלחים, בולט היסוד של עבודה מיראה ועל מנת לקבל פרס. המזמור מפליג בתיאור עומק הצרה שגיבורו שקע בתוכה; מצרה זו קורא הוא לה' (ב', ג), והיא שגרמה לו לזכרו (שם ח).²⁰ ואכן, ה' היושב בהיכל קדשו אינו מכזיב: אמנם, הוא שהשליך את הגיבור מצולה בלב ימים, ומשבריו וגליו של ה' הם שעברוהו (שם ד), וסביר אפוא שהייתה סיבה לדבר; אף על פי כן, די בקריאתו לה' כדי שיעלה מִשְׁחַת חייו (שם ז). עבד ה' אינו דומה אפוא ל"מְשַׁמְרִים הַבְּלִי שְׂוֹא", כי אלה "חֶסֶדָם יַעֲזְבוּ" (שם ט), ואין בעבודתם ערבות לישועה; אבל "וְאֲנִי בְּקוֹל תוֹדָה אֲזַבְּחָה לְךָ אֲשֶׁר נִדְרָתִי אֲשַׁלְּמָה", כי באמת "יְשׁוּעָתָה לֹה" (שם י), ויש טעם ותועלת בעבודתו...

אמירתו של מזמור לתודה זה בשעה שהנביא נתון בעומק המצולה ובמעיי הדג נראית אפוא כמעשה של התרסה נועזת: יונה אינו מתפלל להצלה, אף אינו מקבל עליו את השליחות; אדרבה, מזמור זה על ישועה שלא אירעה משמש בידו כלעג מריר על התפיסה שבה מרד. כי יונה אינו מבקש רחמים במקום שאינם ראויים, ואינו בא לשחד את אלוהיו בנדריים ובזבחים; אמת הוא מבקש - מאת אלוהים ואדם כאחת. לדרכו, עבודה מאהבה ומהכרת האמת תיענה ברצון וברחמים, אך יחסי גומלין מסחריים של הצלה תמורת כניעה ותשלומי נדריים אינם מתכונת אפשרית לתיקון העולם.

ה' אינו משיב ליונה על תפילתו, שהרי באמת אינה תפילה כלל;²¹ אך על ההתרסה שבה מגיב ה' כמידתה: "וַיֹּאמֶר ה' לְדָג וַיִּקָּא אֶת יוֹנָה אֶל הַיַּבֵּשָׁה" (ב', יא).

20. השווה פירוש ר"ע ספורנו על ב', ג (לעיל הע' 5): "קראתי מצרה לי - לא קודם, אעפ"כ ענני".
 21. במסגרת תפילת התעניות השנויה במשנה תענית פ"ב מ"ד נאמר: "מי שענה את יונה ממעי הדגה הוא יענה אתכם וישמע בקול צעקתכם היום הזה". אך אין כאן סתירה לתפיסה שהצענו, שהרי נאמר שם תחילה: "מי שענה את אברהם בהר המוריה הוא יענה אתכם וכו'" - ולא מצינו לאברהם שהתפלל לה' בהר המוריה! (וראה תוספות שם טז ע"ב, ד"ה מאי, וקול הרמ"ז שם). דומה אפוא שיש כאן שימוש בלשון חכמים בשורש 'ענה' המצוי בלשון המקרא במובן סיפוק צרכים, שאינו בא בעקבות בקשה או תפילה; ראה על כך בנספח למאמרי 'לדרכם של חז"ל בלימוד פשוטו של מקרא - עוד לפרשת אמה עבריינה', מגדים כ (תשנ"ג), עמ' 32-34. שיעור התפילה הוא אפוא: מי שסייע לאברהם וליונה, עזרם והצילם, הוא יעננו. באשר לאברהם, העזרה היא בהצלת יצחק משחיטה - אף שאפשר כי אברהם כבר רצה באותה שעה להשלים את המעשה (ראה, לדוגמה, בראשית רבה פרשה נו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 603 ובמקבילות: "ויאמר אל תשלח ידך אל הנער וגו'... אמר לו: אחנקנו, אמר לו: אל תשלח ידך אל הנער, אמר לו: נוציא ממנו טיפת דם, אמר לו: אל תעש לו מאומה"). ובאשר ליונה, העזרה היא בהצלתו ממוות בים ובמעיי הדג - אף שאפשר כי יונה כשלעצמו

לא הנביא אלא הדג הוא הראוי לפנייתו של ה', ותפקידו הוא להקיא את יונה מקרבו אל היבשה. לפועל שנבחר כאן לתיאור הוצאתו של יונה נודעת משמעות שלילית מובהקת,²² ואל היבשה, שממנה נמלט הנביא, הוא מוחזר עתה בלא כבוד, כדי לשוב ולהתחייב בשליחותו.

מעתה אין עוד בַּרְהָ: "וַיִּקֶם יוֹנָה וַיֵּלֶךְ אֶל נִינְוָה כְּדָבַר ה' " (ג', ג) - אנוס על פי הדיבור. ומשנתגשמה תחזיתו שמתחילה, אין ליונה מוצא אלא במוות. כי חיים אלה שמנהיג האלוהים נראים לו כסובבים במעגל עקר: חטא, פורענות, תשובה, הצלה - וחוזר חלילה. ואין לנביא חפץ בכאלה.

ד. על כפילותו של מענה ה'

כבר ראינו (לעיל חלק א'), שה' מסביר את רחמיו על נינוה בשתי דרכים שונות: בסוף פרק ג' נאמר: "וַיֵּרָא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדְּרָכָם הֲרָעָה וַיִּנְחָם הָאֱלֹהִים עַל הֲרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה". תשובתה המלאה של נינוה היא אפוא סיבת נחמתו של אלוהים על הרעה. אבל בסוף הספר מוצע מעין קל וחומר: אם יונה חס על הקיקיון, פשיטא שאלוהים יחוס "עַל נִינְוָה הָעִיר הַגְּדוֹלָה אֲשֶׁר יֵשׁ בָּהּ הֲרֵבָה מְשֻׁתִּים עֹשְׂרֵה רְבוּ אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׂמְאֹלוֹ וּבִהְמָה רָבָה". כאן אין התשובה ממלאת אפוא כל תפקיד ברחמי ה', ואף אי אפשר לה למלא תפקיד כזה, שהרי "אָדָם אֲשֶׁר לֹא יָדַע בֵּין יְמִינוֹ לְשִׂמְאֹלוֹ", הבא כאן כאחד עם הבהמה הרבה, ודאי אין ממש בתשובתו. דומה שסתירה זו, העומדת בלב עניינו של הספר, ניתנת עתה להבנה.

תפיסתו השכלתנית של יונה מפרידה בין תביעות המוסר, השייכות למישור האנושי במובהק, לבין החיים במובן החיוני-ויטאלי שלהם. סימנם המובהק של אלה האחרונים הוא הדינמיות המהותית להם, של צמיחה וקמילה, לידה ומוות, רצוא ושוב. לעומת זאת, המישור האנושי-שכלי שבאדם נתפס בידי יונה כמשתייך

היה מעדיף מיתה זו על שליחותו. תפילת יונה, מכל מקום, אינה עניין לכאן, כשם שאצל אברהם אינה קיימת כלל. והשווה: ד' פרידמן, "הערה בסליחה 'מי שענה'", אוצר החיים, ז (תרצ"א), עמ' 76.

22. ולא כסימון, עמ' 63, שאינו מוצא טעם של גנאי בהקאה, "מה עוד שהיא באה כהיענות ה' לתפילת יונה". היקריותו של פועל ההקאה במקרא מורות תדיר על טעם של גנאי, והטענה שיש בהקאה זו היענות לתפילת יונה מניחה שבתפילתו ביקש יונה לצאת ממעי הדג. אך להנחה זו אין מקור בכתובים. גם לשיטת סימון, שהתפילה שלפנינו אינה משקפת את התפילה המקורית, הרי אין יסוד לשלול את האפשרות שבתפילה המקורית ביקש יונה מה' להמיתו, כפי שיעשה להלן. והשווה מכילתא דר"י מסכתא דפסחא פרשה א, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 4: "ר' נתן אומר לא הלך יונה אלא לאבד עצמו בים".

לאמתות הנצחיות, שהשינוי אינו חל בהן. עמידתו המוסרית של האדם צריכה אפוא להישען על הקבע שבאמת, ואין בה ממש אם אינה נובעת ממישור זה. לא כן היא שיטתו של ה', כפי שהיא מוצגת בספר יונה. כאן נתפסים כל גילויי החיים האנושיים ככוליות אחת, שבכל רמותיה אינה נמלטת מן הדינמיות החיונית. כי אפילו בהכרה השכלית "הדבר יצוץ ויפיע ושוב ייסתר",²³ ותנועת רצוא ושוב האופיינית לחיי הטבע מתקיימת על כורחך גם בחיי הנפש והמוסר. בהנהגת ה' את העולם מתקיים אפוא שילוב בין תביעת הצדק לבין תפיסת מכלול תופעות החיים באורח חיוני-ויטאלי; והוא שמודגם בפרשת נינוה, כדלהלן.

משעולה רעתה של נינוה לפני ה' הוא שולח את נביאו להשיבה לדרך הישר באמצעות איום הפורענות. הפורענות תושעה רק אם אמנם ישובו אנשי נינוה בתשובה כנה לפני ה', אך מבחנה של כנות התשובה אינה בעמידותה **האובייקטיבית** לאורך ימים ושנים, אלא בתוקפה **הסובייקטיבי**: באותה שעה ששבים אנשי נינוה אין כאן בחינת 'אחטא ואשוב', אלא היפוך הדברים - באותה שעה מעידים הם עליהם שמים וארץ שלא ישובו לכסלם. אך יפה יודע ה', לא פחות מנביאו, שהדינמיות של חיי הנפש עלולה להחזירם למשובתם עם סילוק רושמה של ההפיכה.²⁴ אבל דבר זה לא נאמר בפירוש בספר יונה בשום מקום, לפי שבשעת התשובה אין הוא מצוי בתודעת השבים: הם מצדם מחליטים בכנות שלא לשוב לזה החטא לעולם. החלטה זו היא תנאי בל יעבור לסליחת ה', שאם לא כן יתדרדר העולם לתוהו ובוהו ויטבע באוקיינוס הרשעה. הפורענות נדרשת אפוא כקנה המושג לטובעים להוציאם ממצולת החטא; רק האוחז בקנה זה בכנות, ובכל לבו מנתק עצמו מן הטיט, יזכה להצלה. והוא הדבר האמור בסוף פרק ג'.

אפשר אמנם שהשב יתמיד בתומתו, ולא יפול עוד; הצורך הנחרץ לשמור אפשרות זו פתוחה, אף הוא מנע את הזכרתה המפורשת של האפשרות ההפוכה. אך גם יונה וגם ה' יודעים, שדווקא זו האחרונה סבירה ביותר לגבי רוב בני האדם במשך הזמן. מסקנתו של יונה מכך היא שלילת החיים, כמתואר למעלה; אבל ה' מבקש

23. רמב"ם, מורה הנבוכים, פתיחה, מהד' מ' שורץ, ירושלים תשנ"ז, עמ' 8.

24. השווה רמב"ם משנה תורה הלכות תשובה פ"ב ה"ב: "ומה היא התשובה? היא שיעזוב החוטא חטאו ויסירונו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, שנאמר 'עזוב רשע דרכו' וגו'. וכן יתנחם על שעבר, שנאמר 'כי אחרי שובי שובי נחמתי', ויעיד עליו **יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם**, שנאמר 'ולא נאמר עוד אלהינו למעשה ידינו' וגו'". ובלחם משנה שם: "וא"ת איך הקב"ה יעיד עליו כך, וכי לא נשארה הבחירה בידו, והרי אמרו 'הן בקדושו לא יאמין? ויש לומר דפירושו כך: **שבשעה שהוא עושה תשובה צריך שיקבל עליו לעד להשי"ת** שלא ישוב לזה החטא לעולם, והוא על דרך 'אעידה לי את השמים ואת הארץ'". וראה גם כסף משנה שם. החוטא משוכנע אפוא בשעת התשובה שלא ישוב לחטאו לעולם, אך אובייקטיבית אין ודאות בדבר.

ללמדו כי בריאת העולם משמעה אהבת הדינמיות שבחיים. תהליך הצמיחה כולל בתוכו ממילא את הקמילה, וחוזר חלילה, וזהו עצם החיים. כאן כמדומה פֶּשְׁרוֹ של הקיקיון שמצמיח ה' ליונה "לְהִיֹּת צֶל עַל רֹאשׁוֹ לְהַצִּיל לוֹ מִרְעָתוֹ" (ד', ו). שהרי באמת כבר עשה לו יונה סוכה "וַיֵּשֶׁב תַּחְתֶּיהָ בְּצֶל" (שם ה), ומה צורך בקיקיון? אלא שצל הסוכה בא לתכליתו הטכנית, ואילו צל הקיקיון בא להציל את יונה "מִרְעָתוֹ", זו שבאה לו עקב הצלת נינוה: "וַיִּנְחָם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה. וַיִּרַע אֶל יוֹנָה רָעָה גְדוֹלָה וַיַּחַר לוֹ" (ג', י - ד', א). הווה אומר: צלו של הקיקיון בא ללמד את יונה שהנהגת ה' אינה בגדר רעה, כי שמחתו הגדולה של יונה בצמיחת הקיקיון ובחיותו המרעננת היא מעין שמחת ה' במעשיו.²⁵ זרם החיים השוטף ועובר בכל העולם הוא מקור השמחה, הוא טעם הבריאה: "וַיִּרְעֻפוּ נְאוֹת מִדְּבַר וְגִיל גְּבָעוֹת תַּחְגֵּרְנָה. לְבָשׁוּ כְרִים הַצֵּאן וְעִמְמָקִים יַעֲטִפוּ בָר יִתְרוֹעְעֻוּ אֶף יִשְׁרְרוּ" (תהילים ס"ה, יג-יד). כל החיים שרים לבוראם, והוא אוהבם בחיותם; כי לא המתים יהללו יה.

אין תִּמָּה אפוא שהקוטב הנגדי לרצון המוות של יונה הוא צמיחתו של הקיקיון: זוהי מהותו של הפולמוס. כי יונה אינו מייחס חשיבות יתרה לחיים כשלעצמם, אלא בכפוף לתוכנם השכלי-מוסרי. ואילו ה' מבקש ללמדו את טעם החיים ויפיים, זה הנעוץ בזרימתם ובפריחתם, ולא בהכרתם השכלית. ואמנם, במות הקיקיון מבקש אף יונה למות - ממש כדרך שחפץ בזאת כשניצלה נינוה; כך הוא למד שיפי החיים ופריחתם אינו פחות ערך מתוכני ההכרה המוסרית-שכלית.

מעתה מתבהרת הנמקת הסליחה לנינוה האמורה בסוף הספר, ואף יחסה לזו האמורה בסוף פרק ג': נינוה היא עיר גדולה, שוקקת חיים, הן חיי אדם והן חיי בהמה, והואיל וה' אוהב את ברואיו ושמח בהם, על כל פשעים תכסה אהבה. אמנם, אם מתעקשים בני האדם להישאר בחטאם, אין ה' יכול להפקיר את עולמו והענישה הכרחית; אך אם שבים החוטאים בכנות, סולח ה' ומוחל. ערכה של תשובה מעתה אינו אלא תנאי לכפרה, ולא עיקר סיבתה. כי ה' אוהב את ברואיו, וזה יסודה האמתי של כפרה. והואיל וברואיו של ה' שייכים למחזור החיים, אין לצפות מהם לקבע מוחלט, ודי בתשובה לשעתה, אם אכן כנה היא. אילו התשובה הייתה עיקר סיבתם של רחמי ה', צודק היה יונה שדווקא תשובה של קבע, תשובה מאהבה, יש בה להעמיד את שורת הדין. אך כיוון שאהבת ה' את החיים היא יסוד הכפרה, ואין התשובה אלא תנאי בדבר, הרי חיים אלה שה' שמח בפריחתם הם חיים דינמיים, שהקביעות המוחלטת מבטלת את עצם מהותם: זרם החיים שהביא לצמיחת

25. השווה: סימון, עמ' 80, שכבר עמד על כך שהקיקיון לא נועד לצל, אלא להצלה מ"רעתו" של יונה, שבאה עקב הצלת נינוה. אך הוא סבור ששמחת יונה בשל מה שהבין כמחוות פיוס של ה' כלפיו, ודומה שאין לדבר ביטוי בכתוב. אבל בהמשך (עמ' 81) גם סימון מעלה, שבשמחת יונה בקיקיון יש כדי לעורר בלבו הד לשמחת ה' במעשיו.

הקיקיון הוא שהביא לבריאת התולעת המכה את הקיקיון; מעללי נינוה נבעו מיצרי החיים השוקקים בה, והם שהביאו גם לתשובתה.²⁶ סוף פרק ג' מבטא אפוא את התנאי לכפרה, ואילו סוף הספר - את יסודה המהותי.

האדם שבנינוה אכן אינו יודע בין ימינו לשמאלו, בדומה לבהמה הרבה; לא מפני שבטף מדובר, אלא משום שמנקודת ההסתכלות של יונה ושל הנצח, בני האדם מתנהגים אף בבגרותם כילדים. אלא שילדים אלה בניו של ה' הם. הקיקיון, הבהמה והאדם - כולם כאחד מבטאים דרגות שונות של חיים, כולם שותפים בסימפוניית הפריחה השרה לפני בוראה, כולם אהובים.

ה. מקומו של ספר יונה בעבודת יום הכיפורים

בברייתא בבליית (מגילה לא ע"א) נקבע ספר יונה כהפטרת מנחה של יום הכיפורים.²⁷ כיצד משתלבת ההפטרה בתפיסת עניינו של יונה, ליעיל עמדנו על היחס בין כפרת האהבה של ה', שאינה תלויה בדבר (סוף יונה), לבין חובתו של האדם לעזוב את דרכו הרעה ולשוב לדרך הישר (יונה, סוף פרק ג'). האחרונה היא התנאי לכפרה, הראשונה - עיקר שורשה. יחס זה הוא כמדומה המתבטא בעיקר עניינו של יום הכיפורים. כשמו כן הוא, עיקרו של יום עומד על כפרת ה'. כפרה זו באה, כמפורש בויקרא פרק ט"ז, בעקבות סדר עבודת היום, ופרק זה הוא שנקבע לקריאת התורה של בוקר יום הכיפורים. שיאו של סדר זה הוא בפגישה האינטימית בקודש הקודשים, פגישת הכוהן הגדול, שלוחה של כנסת ישראל, עם הקב"ה. פגישה זו של הדוד והרעייה מבטאת את אהבת ה' לעמו,²⁸ שהיא היא יסודה של כפרת

26. ויש לציין כי מזמור ס"ה שהובא לעיל, המתאר בסופו את רינת הצמיחה שבטבע, דן בראשו בכפרת העוון: "דְּבָרֵי עֹנֵת גָּבְרוּ מִנִּי פִּשְׁעֵינוּ אֶתָּה תִּכְפֹּרם" (שם ד). אהבת החיים היא אפוא יסוד הכפרה.

27. הוספת פסוקים מספר מיכה לסיום ההפטרה מופיעה החל מספרות הגאונים (ראה אנציקלופדיה תלמודית, ע' הפטרה, כרך י', ציונים 256-257). דומה שלא רחוקה ההשערה כי תוספת זו נובעת מאי הנוחות העולה מסיום ספר יונה, הדן באדם שלא ידע בין ימינו לשמאלו ובהמה רבה; שהרי בכך ניטל היסוד לראות בתשובה את עיקר פשרו של הסיפור.

28. וראה ספר כל בו, הלכות תשעה באב, מהד' ד' אברהם, ירושלים תשנ"ג, עמ' סב: "יום הכפורים נקרא יום שמחה, כמו שאמרו 'ביום חתונתו' - זו מתן תורה, שנתחנן הקב"ה עם ישראל, ביום שעמד על הר סיני היו כמו האירוסין, ויום הכפורים היו כמו הנישואין".

העוון. בעיקרו של דבר, אין כאן אפוא תהליך של תשובה מצד המתכפרים,²⁹ ויסוד הכפרה הוא מעין האמור בסוף יונה.

ברם, תביעת הצדק אינה מניחה לכפרה בלא כל תשובה. והוא שזועק ישעיה בפרק שנקבע להפטרות שחרית של יום הכיפורים: "הֲכֹזָה יְהִיָּה צוֹם אֲבָחְרָהוּ יוֹם עֲנוֹת אָדָם נִפְשׁוֹ הֲלֹכְף כְּאִגְמֹן רֵאשׁוֹ וְשָׁק וְאֶפֶר יִצִיעַ הַלְזָה תִּקְרָא צוֹם וַיּוֹם רְצוֹן לֵה' הֲלוֹא זֶה צוֹם אֲבָחְרָהוּ פִתַח חֲרָצְבוֹת רָשָׁע הַתֵּר אֲגִדּוֹת מוֹטָה וְשָׁלַח רְצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנְתְּקוּ וְגו' אִזְ תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה תְּשׁוּעָה וַיֹּאמֶר הַנְּנִי אִם תִּסִּיר מִתּוֹכְךָ מוֹטָה שְׁלַח אֲצַבֵּעַ וְדַבֵּר אֲוֹן" (נ"ח, ה-ט). צירוף קריאת התורה של הבוקר אל הפטרות³⁰ יוצר אפוא ממש את הצירוף של סוף פרק ג' דיונה אל סוף הספר: כפרת האהבה היא עיקר, אלא שתשובה היא תנאי הכרחי.³¹ ברם עתה נשאלת השאלה, מה טיבה של תשובה זו? האומנם יש ערך לתשובה הבאה מיראת חיתום הדין של ימים נוראים? האומנם יחזיק האדם לאורך ימים בהישג שהשיג ביום הכיפורים? זוהי שאלתו של יונה ביחס לתשובת נינוה, אך זוהי גם השאלה שמרמזת לה קריאת התורה של מנחה ביום הכיפורים, זו שבאה בעקבות קריאת הבוקר. שהרי במנחה של יום הכיפורים קוראים בפרשת עריות (ברייתא מגילה שם), שאינה עניין לכאן אלא בשל היותה ההמשך הרצוף לקריאת התורה שלבוקר.³² אך המשכיות זו שבין הכפרה נוראת

29. וידועה שיטת הרמב"ם במשנה תורה הלכות תשובה פ"א ה"ב-ה"ג, שרק בכפרת עיצומו של יום נקבעה התשובה כתנאי לכפרה, אבל עבודת הקרבנות של יום מכפרת על רוב החטאים בלא תשובה, ואכמ"ל.

30. על הכוונה שבעימות ההדדי בין הקריאה בתורה להפטרות בשחרית של יום הכיפורים עמד א' שביד, ספר מחזור הזמנים, ת"א תשמ"ד, עמ' 67-68; אך הוא מפרשה בדרך שונה.

31. תפיסת התשובה כתנאי בלבד מתבטאת יפה בהלכות הווידי של יום הכיפורים, שהוא ביטוי החיצון של תשובה. כן שנינו בתוספתא יומא פ"ד ה"ד (מהד' ליברמן, עמ' 254), שעיקר "מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשכה" (בין שנפרש שכבר קדש היום, אך עוד יותר לשיטת הרמב"ן: טרם כניסת היום; ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ע' ודוי, כרך יא, ציונים 250-258), וכל הווידיים הנוספים אינם אלא "שמא אירע בו דבר קלקלה כל היום כולו" (תוספתא שם, ואכמ"ל). כי הווידי והתשובה שהוא מבטא, אינם אלא תנאי מקדים לעיקרו שליוס, והוא מתמצה בכפרת ה'.

32. ראה בספרות שצוינה בידי ר"י תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 292 הע' 135. הסבר זה מסתייע בשיטה שנהגה בתקופת ראשונים, לקרוא בשחרית לא רק את סדר עבודת היום (ויקרא ט"ז), אלא גם את פרשת שחטי חוץ (ויקרא י"ז). נמצא שפרשת עריות (ויקרא י"ח) היא אכן ההמשך הישיר של קריאת הבוקר. החוקרים ציינו רק לשבלי הלקט (ס' שכ) כמקור לשיטה זו בקריאת שחרית, אך ראה גם: ח"מ הורביץ, תורתן של ראשונים, פפד"מ תרמ"ב, עמ' 39; כל בו, סדר קריאת התורה במועדים; תניא רבת, ס' פא. ולא עוד אלא שבאשכנז מצינו שיטה של פשרה בין הנוהג האמור לבין הנוהג המקובל: ביום הכיפורים שחל בחול קוראים רק פרשת היום, אבל כשחל יום הכיפורים בשבת (ויש שבעה העולים לתורה) קוראים גם את פרשת שחטי חוץ; ראה: אור זרוע, חלק

השגב של הבוקר, לבין הפירוט המדוקדק של יצרי מעללי איש במנחה, רמז שקוף יש בה: ספק אם יתמיד האדם בטהרת יום הכיפורים, שעדיה הגיע היום בְּיַד עֵמֶל; חשש גדול יש, שעם עבור היום ימשיך האדם ברצף חייו, ויחזור למשוגותיו. מה יהא אפוא על התשובה ועל הכפרה? לשאלה זו משיבים אנו באמצעות קריאת המפטיר ביונה. כאן מתברר שהשאלה שאלת יונה היא, אך המענה כבר ניתן לה בידי ה'.

ב, סי' שצג; מנהגים דבי מהר"ם מרוטנבורג, הוצ' אלפנבין, ניו יורק תפרח"י, עמ' 55. יש צורך כמובן להסביר לשיטה זו מדוע יקראו בשחרית גם את פרשת שחוטאי חוץ, ולא רק את עבודת היום; ומסתבר שנוהג זה עלה מתוך הצורך לידע ולהודיע, שאין בשילוח השעיר משום הקרבה ב'חוץ'. ראה רמב"ן לויקרא ט"ז, ח, ואכמ"ל.