



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file Votre référence

Our file Notre référence

NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

**BIBLICAL PROPHETS WHO RESISTED THEIR
DIVINE MISSIONS**

SHOSHANA LANIR

McGill

**M.A. Thesis
Jewish Studies Department**

**August 1995
Copy # 1**



National Library
of Canada

Acquisitions and
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street
Ottawa, Ontario
K1A 0N4

Bibliothèque nationale
du Canada

Direction des acquisitions et
des services bibliographiques

395, rue Wellington
Ottawa (Ontario)
K1A 0N4

Your file *Votre référence*

Our file *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-612-12047-3

Canada

תוכן העניינים

1	מבוא
4	פרק ראשון - משה
26	פרק שני - אליהו
31	פרק שלישי - ירמיהו
43	פרק רביעי - יחזקאל
48	פרק חמישי - יונה
69	פרק שישי - סכום ומסקנות
73	רשימה ביבליוגרפית

מספר דמויות במקרא כגון משה, גדעון, שמשון, אליהו, ירמיהו ויונה התנגדו לקבל על עצמם את השליחות האלוהית ואת האחריות המתלווה אליה. במהלך הדורות, פרשנים יהודים רבים ניסו למצוא הסבר לתופעה. עבודה זו באה לבדוק את הפרשנות היהודית מימי תנ"ל ועד זמננו במטרה לראות כיצד היא התמודדה עם הסוגיה. כמו כן מטרת העבודה היא לבדוק כיצד הסבירו הפרשנים את הטכסטים המורים על כך שהנביאים שינו בסופו של דבר את דעתם והסכימו לקבל עליהם את השליחות. ברצוני לראות האם קיים מיתאם חיובי בין הדרך בה שכנע ה' את הנביא לשנות את דעתו ולהסכים לקבל על עצמו את התפקיד לבין הסיבות הראשוניות שהניעו אותו להתנגד לתפקיד מלכתחילה. תופעה זו של סירוב לקבל את השליחות הנבואית לא היתה נפוצה, אדרבא המקרא מציג בפנינו מקרים רבים של נביאים אשר לא רק שנענו מיידית לאתגר, אלא אף ממש התנדבו לתפקיד. מהמקרא אנו למדים על קיומן של קבוצות נביאים וחניכיהם. תופעה זו מצביעה בפנינו על העובדה שהנבואה היתה תופעה נרחבת, נפוצה ומקובלת בעם. מקיומה של התופעה אנו למדים שההיענות לשליחות לא היתה בגדר יוצא מן הכלל, כי אם בגדר תופעה שכיחה, ולעומתם, הנביאים שסרבו או נרתעו, הם אשר היו יוצאי הדופן.

אין בכוונתי להרחיב את היריעה בנושא הנביאים אשר נענו לתפקיד, מאחר ואין היענותם מעוררת בעיה ולכן אינה זקוקה להתייחסות וניתוח. ברצוני רק להסב את תשומת הלב לענין במטרה לשקף את התגובה המקובלת של הנביאים למשמע הצו הקורא להם לצאת אל השליחות. ברצוני להביא מספר דוגמאות אופייניות של הנביאים הללו אשר נעתרו ברצון ולעתים אף בחמדה לתפקיד: "...ויקרא כפעם בפעם שמואל שמואל ויאמר שמואל דבר כי שומע עבדך." (שמואל א, ד-י) אנו עדים כאן להיענות מוחלטת וכנועה של שמואל בפני הבורא ללא צורך של האל להסביר לנביא את פרטי השליחות. הנביא אלישע בן שפט מתמנה לתפקיד על ידי הנביא אליהו, במצוות ה', לשמש כממשיכו של אליהו: "ויאמר ה' אליו (אליהו) לך שוב... ואת אלישע... תמשח לנביא

תחתיך. " (מלכים א, פרק יט, פס' יט-כא) אליהו יוצא למלא את הוראת ה' ומוצא את אלישע בשעת עבודתו בשדה, אליהו משליך על אלישע את אדרתו כאקט סמלי להעברת התפקיד, אלישע מבין את משמעות זריקת האדרת ונענה מיידית לאתגר. התלהבותו כה רבה עד שאליהו צריך להרגיעו ולומר לו שאל לו למהר כל-כך וכי יש לו פנאי ללכת לביתו ולהיפרד מבני משפחתו בטרם יצטרף אליו.

"ויעבור אליהו אליו וישלך אדרתו אליו: ויעזוב את הבקר וירוע אחרי אליהו ויאמר אשקה-נא לאבי ולאמי ואלכה אחריך ויאמר לו לך שוב כי מה עשיתי לך: וישב מאחוריו...ויקם וילך אחרי אליהו לשרתו." (מלכים א', פרק יט, פס' יט-כא)

הבנת אלישע, ללא צורך במלים, את משמעות השלכת האדרת מעידה על שכיחותה של תופעת הנבואה בדורו. אלישע מבין שהוא נבחר לתפקיד הוא מגיב מיידית להעברה הסמלית של התפקיד ונענה לה בלהיטות רבה. להיטותו כה מופגנת עד שאליהו מוצא לנכון להרגיע אותו, ולהאט את קצב הדברים. דוגמא נוספת של נביא נעתר היא של הנביא ישעיהו בן אמוץ: "ואשמע את-קול אדני אמר את-מי אשלח ומי ילך-לנו ואומר הנני שלחני." (ו, ח-ט) הנביא ישעיהו בן אמוץ ממש מתנדב לתפקיד, ובודאי שאין כל צורך לשכנע אותו. נביאים נוספים כגון הושע, יואל, עמוס, עובדיה ומיכה אינם מביעים התנגדות כלשהי ומקבלים עליהם את השליחות ללא רתע.

פילוסופים רבים וחשובים כגון; הרמבם, יהודה הלוי, אברבנאל ואחרים הקדישו פרקים רבים ונבחרים מכתביהם לתאור השלמויות הנדרשות מהנביא, דבריהם מבטאים כמיהה עזה אל התפקיד הנשגב. התיחסותם משקפת את גישתם ותפיסתם כלפי תפקיד הנבואה, לדעתם הנבואה היא תכלית האדם ועל האדם לעשות ככל אשר ביכולתו על מנת להגיע לשלמות זו.

למרות מעמדה הנכבד והנכסף של הנבואה בקרב עם ישראל, אנו עדים במקרא לתופעה בה מספר נביאים מביעים קושי או התנגדות לקבל על עצמם את התפקיד. על נביאים אלו נמנים משה, ירמיהו, יחזקאל ויונה. כל נביא וטעמיו עמו. לאור המעמד הרם של הנבואה וחשיבות מילוי הצו האלהי, נראית תופעת הסירוב כיוצאת דופן ודורשת מחקר והסבר.

כבר במשנה (סנהדרין יא,ה) יש התייחסות לסוגיה של "הכובש את נבואתו... מיתתו בידי שמיים". המשנה אומרת "... מיתתו בידי שמיים, שנאמר אנכי אדרוש מעמו." ומפרשת המשנה, הכובש את נבואתו - ששלחוהו לנבא ואינו רוצה לילך, כמו שעשה יונה בן אמתי.

המשנה מגדירה מיהו הנביא הסרבן - "ששלחוהו לנבא ואינו רוצה לילך" מביאה דוגמא לנביא כזה "... כמו שעשה יונה בן אמתי" וגם מציינת מהו העונש הצפוי לעבריו - "מיתתו בידי שמיים". עמדת המשנה ביחס לנביא הסרבן ברורה לחלוטין מרוח הדברים, היא רואה תופעה זו בחומרה.

במהלך העבודה אתמקד בנביאים אשר בטאו התנגדות לשליחות ואנסה לרדת לדעתם ולהבין את מניעי התנגדותם. לצורך זה אסקור את שפע הדעות השונות הבאות לידי ביטוי בספרות הפרשנית היהודית החל במדרשי חז"ל וכלה בפרשנות החדשה. פרשנות זו ניתן להעמיד על מספר תפיסות יסוד אשר כל אחת מהן מציעה תשובה משלה לשאלה: מהי סיבת התנגדותו של המיועד לתפקיד, מה היתה תגובתו של ה' לסירוב ומה לימד ה' את הנביא באמצעות תגובתו.

(1) תפיסה אחת מסבירה את ההתנגדות על רקע העדפת הנביא את נאמנותו כלפי עם ישראל על פני חובת הציות לאל. (2) תפיסה אחרת אומרת שהסירוב לבצע את השליחות משקף את ספיקותיו של הנביא לגבי אמיתות הנבואות ואת רצונו להימנע מהאפשרות שיתויג כנביא שקר. מספר פרשנים סברו שהנביא חשש שאזהרתו תגרום לחוטאים לעזוב את דרכם הרעה ולחזור בתשובה, חזרתם בתשובה תגרור שליחת האל, וכתוצאה החוטאים לא יענשו. במצב כזה הנביא יאבד את אמינותו בעיני הציבור ויתפס כנביא שקר. (3) אחרים סברו שההתנגדות נבעה מכך שלנביא היתה ביקורת כלפי אלוהים, לדעתו של הנביא האל הוא אל רחום וחנון יתר על המידה, אל המוחל לחוטאים בנקל. בהתאם לקו זה, הנביא מתנגד לבצע את התפקיד מאחר והוא סובר שהאל מעדיף את מידת הרחמים על מידת הצדק ואילו הנביא סבור שיש לטפל בחוטא בהתאם למידת הצדק ולא בהתאם למידת הרחמים. מאמצי גישה זו סבורים שלנביא יש חילוקי דעות עם הבורא לגבי דרך ניהולו את העולם, ולדעתו של הנביא הוא מיטיב דעת מהאל כיצד יש להנהיג את העולם.

סדר העבודה יהיה בהתאם לסדר הספרים במקרא. העבודה תטפל תחילה במשה תמשיך בניתוח יתר הדמויות, ותסיים ביונה הנביא.

פ ר ק א

מ' ש' ה

משה נולד לעמרם בן קהת בן לוי וליוכבד בת לוי, דודת עמרם (שמות ו, טז-כו). משה היה אחיהם הצעיר של אהרן ומרים. יתוסו של משה וצאצאיו לשבט לוי מודגשת גם בספר דברי הימים א' (כג, יג-יח) בניגוד להתבדלותם של בני אהרן לכהנים.

סיפור לידתו של משה משולב במקרא בפרשת גזרת השמד על ילדי העברים במצרים. המקרא מדגיש את סיפור הצלתו הפלאית ביד בת פרעה, הנקתו וגדילתו על ידי אמו הביולוגית עד לגמילתו והחזרתו לבת פרעה אשר מביאה אותו לבית אביה מלך מצרים (שם' ב). משה גדל בקרב בני המלוכה המצרית, אך הבסיס ממנו צמח וינק הוא עם ישראל. הצלתו הפלאית של משה משמשת רמז להצלה הפלאית הצפויה לעם ישראל.

כבר מגיל צעיר מתגלה משה כבעל ערכים ועקרונות מוסריים, איש אשר אינו יכול לעמוד מהצד ולא לנקוט עמדה כאשר עוולות מתרחשות לנגד עיניו. למרות ניתוקו הממושך מבני עמו וגדילתו בבית המלוכה הזדהותו היא עם עמו המדוכא, הזדהות זו היא הגורמת להסתבכותו. יום אחד, יוצא משה אל אחיו העברים, עד ליחס המתעלל של המצרי כלפי העברי, ובתגובה הורג את המצרי וטומן את גוויתו באדמה. "...ויצא אל אחיו וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו...ויך את המצרי ויטמנהו בחול." (שמות ב, יא-יב) המעשה נודע לפרעה ומשה נאלץ להימלט על נפשו.

ראשית שליחותו של משה בהתגלות ה' אליו בסנה הבוער. ההקדשה של משה מתבצעת בשלבים, בתחילה פונה ה' אל משה בדברים כללים. הוא לא מטיל עליו את השליחות יש מאין. בשלב הראשון ה' מציג את עצמו ואומר שהוא אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב (שם' ג, ו). אחר-כך הוא מציג בפניו את העובדות לגבי סבלו של עם ישראל ואת התוכנית להצלתו. בשלב זה עדיין אין ה' נוקב בשמו של משה כאיש אשר יבצע את תוכניתו, רק בסיום הצגת התוכנית

מטיל ה' את השליחות על משה. היסוסיו או רתיעתו של משה מפני קבלת התפקיד, הם אלו המאריכים את תהליך ההקדשה. ה' מנהל דו-שיח עם משה, עונה לכל שאלותיו, מנסה לעודד ולהרגיע, ואינו מרפה עד אשר נעתר משה ומשתכנע לקבל על עצמו את השליחות.

קיימת מחלוקת בקרב הפרשנים הן לגבי הפיבות אשר הניעו את משה להביע התנגדות לקבלת התפקיד הנכבד, והן לגבי הדרך בה שוכנע בסופו של דבר לקבל עליו את השליחות. הקושי והמחלוקת נובעים מתוך היחס המיוחד שיש בפרשנות היהודית כלפי משה, זהו יחס מיוחד של כבוד כלפי אבי הנביאים. הרמב"ם (פירוש המשנה, הקדמה לפרק חלק) בתוך י"ג העיקרים, מבחין בין נבואת משה לנבואת יתר הנביאים. בעקרון השישי מדבר הרמב"ם על הנבואה באופן כללי ואת העקרון השביעי כולו הוא מקדיש לנבואת משה. הרמב"ם מייחד את משה משאר הנביאים ואומר שמשה זכה בדרגת הנבואה הבכירה ביותר, אשר אליה לא הגיע ולא יגיע נביא אחר, שאר הנביאים נמצאים במדרגות נבואה שונות, אשר כולן נמוכות דרג מעל משה. משה לדעת הרמב"ם הוא הנביא היחיד אשר ראה את האל בהיותו ער ומבעד לצעיף אחד בלבד. יחודיות נבואתו של משה מהווה אבן יסוד ובסיס לבלעדיות ונצחיות תורתו ולכן רק טבעי שהפרשנות היהודית נוקטת ביחס של כבוד מיוחד כלפיו. מעמדו המיוחד של משה מקשה על הפרשנים להודות בעובדה שמשה לא היה מעוניין מלכתחילה בתפקיד הנכבד. וקשה עוד יותר עליהם להודות שמשה סרב לה', התווכח עמו, ואף הטיל ספק בתשובותיו של האל.

חז"ל בשמות רבה (פ, יג) מפרשים את הפסוק אלהי אביך במשמעות התגלות ה' אל משה בקול אביו (עמרם ולא אברהם) והסיבה לדעתם היא שמשה היה עדיין טירון בנבואה והאל חשש שאם יתגלה אליו בקול גדול יבהיל אותו ואם יתגלה בקול נמוך יתפרש הדבר כאילו משה הוא בוסר בנבואה, כלומר דרגת נבואתו נמוכה. משה עונה הנני מה מבקש אבא, והקב"ה משיב איני אביך אלא אנכי אלהי אביך בפיתוי באתי אליך שלא תתירא. המהר"ל מפראג (פירוש על תורה נביאים וכתובים עמ' קמ, קמא) בהתבססו על המקרא ועל פרשנות חז"ל מגיע לפרשנות שונה במידת מה, הוא מכיר בכך שמשה נרתע מהשליחות ואף אומר שה' חזה מראש את התנגדותו הצפויה של משה ולכן לדעתו בפתח דבריו, עוד בטרם הטיל על משה את השליחות, הציג ה' את עצמו ואמר "אנכי אלהי אביך אלהי

אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב. "שמי' ב, ו) לדעת המהר"ל משה סבר כי אלהי אביך מתייחס לעמרם אביו, עד שהמשיך ה' ואמר אלקי אברהם וגו'. שואל המהר"ל, למה אמר ה' אלהי אביך, והתשובה לדעתו היא שהקב"ה אמר זאת מפני שגלוי היה וידוע לפניו שימאן משה ללכת בשליחותו שיאמר מה אני כי אלך אל פרעה, ולכן הקדים ה' ואמר הנה אתה מתעסק בצרכי רבים והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים כמו שהם אבות לרבים, ותהיה זכות אבות בסייעתך כמו שנאמר בעניין זה (אבות, ב, ב) שזכות אבות מסייעתם, ולכן ה' אמר אנכי אלהי אביך וגו'. אברבנאל בפרשו את דברי חז"ל אומר שמשה טרם הגיע לשלמות הנבואה ולכן סבר האל שהתגלות בקול גדול תבעית אותו וכן חשש שהשפע יהיה כבוטר ושיני משה תקהינה ויבעט בו ולא ילך בשליחות, לכן נתן לו ה' הנבואה במדרגה אמצעית, במדרגת המראה והמחזה על ידי מלאך ובמשלים וחידות כשאר הנביאים, ובקול אביו, להרגילו בנבואה בהדרגה.

קו האופי הבולט והמכריע במנהיגותו של משה, הוא הזדהותו עם העם, הזדהות זו באה לידי ביטוי כבר בראשית דרכו על ידי הריגת המצרי, ובהמשך באמצעות לימוד זכות מתמדת על העם. משה מגן על העם בפני האל; במעשה העגל, בתלאות המדבר, במריבות בעניין המרגלים ובפרשת קרח. הזדהות זו באה לידי מיצויה בפסוק: "והאיש משה ענו מאד מכל בני האדם אשר על פני-האדמה." (במ' יב, ג) למרות זעמו על העם ומעשיו ותגובתו הנמרצת כלפיהם, הוא מתפלל ומתחנן עבורם, עד כדי הקרבה עצמית: "ועתה אם-תשא חטאתם ואם-אין מחני נא מספרך אשר כתבת." (שמי' לב, לב)

חיסר הנכונות אשר מגלה משה במהלך ההקדשה, אינו מונע ואינו משפיע על הזדהותו הרבה עם העם, הזדהות אשר צומחת כביכול בניגוד לכל הציפיות אצל נער אשר לא רק שלא גדל בקרב עמו, אלא גדל בבית מלך מצרים כנכדו של המלך. הזדהות זו באה לידי ביטוי כבר בהיות משה צעיר והיא אשר גורמת לו לנקוט עמדה ולשאת בתוצאות. הוא נאלץ לוותר על חיי נוחות בבית המלך ולברוח למדיין ולחיות את חייו כרועה צאן במדבר. הזדהות זו עם סבל העם היא אשר מכשירה אותו לתפקיד של מושיע העם מפני מצרים וסנגורו של העם בפני ה'. חמש פעמים מסרב משה לשליחות שאליה נשלח במעמד ההקדשה בסנה. חמש פעמים טוען משה ומסביר לה' את טענתו ואת סיבותיו ובכל פעם ופעם דוחה ה' את טענותיו.

הטענה הראשונה- "ויאמר משה אל האלהים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל מצרים." (שם' ג, יא)

הטענה השנייה- "ויאמר משה אל האלהים הנה אנכי בא אל-בני ישראל ואמרת להם...ואמרו לי: מה שמו מה אומר אלהם." (שם' ג, יג)

הטענה השלישית- "ויען משה ויאמר והן לא-יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא-נראה אליך ה'." (שם' ד, א)

הטענה הרביעית- "ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל-עבדך כי כבד פה וכבד לשון אנכי." (שם' ד, י)

הטענה החמישית- "ויאמר בי אדני שלח-נא ביד תשלח." (שם' ד, יג)

מטענה לטענה ניתן לראות שמשה משנה את האסטרטגיה של הגנתו ואת הנימוקים לדחית התפקיד כמתפשט לו בכל פעם מחסה מאחורי נימוק שונה. הפתיחה "ויען משה ויאמר" החוזרת על עצמה חמש פעמים, מהווה בכל פעם עמדת התגוננות חדשה. קאסוטו (בפירוש על ספר שמות) אומר שמשפט זה מעיד במקרא על הכוונה לבטא רעיון חדש או יוזמה חדשה מפי הדובר. אחרי שטענה אחת נדחת על ידי ה', חוזר משה ומעלה טענה חדשה וכן הלאה, עד אשר מסתיימות כל טענותיו מפני תשובותיו של ה' והוא נאלץ להשלים עם הצו. בשתי הטענות הראשונות, מבסס משה את התנגדותו על רקע אשיותו שלו, חוסר התאמתו האישית לתפקיד, "מה אומר אלהם," "מי אנכי." משה מציג את עצמו כבלתי מתאים לנהל משא ומתן עם מלך וכבלתי מסוגל להנהיג את העם. בטענה השלישית הוא מסתתר מאחורי גבו של העם ואומר שהעם יסרב לקבל את מנהיגותו, אך טענה זו כקודמות לפניה, נדחת על ידי ה' ומשה חוזר בטענתו הרביעית אל עצמו ואומר שיש בו פגם מסויים המונע ממנו לקבל את התפקיד על עצמו. חז"ל התייחסו לאריכות לשונו של משה בטענה הרביעית ואמרו שהאריכות מבטאה את גודל המאבק הפנימי של משה, את גודל היסוסיו ואת פחדו הרב מפני התפקיד. בשמות רבה ג, כ אומרים חז"ל:

"ויאמר משה אל ה' בי אדוני, "אמר משה להקב"ה?
אתה אדון העולם, וכי אתה רוצה שאהיה שליח?
הרי "לא איש דברים אנכי." אמרו חכמים: שבעה

ימים קודם היה הקב"ה מפתה למשה שילך בשליחותו
ולא היה רוצה לילך עד מעשה הסנה. הדא הוא דכתיב:
לא איש דברים אנכי" - חד "מתמול- ב' ; "גם" - ג' ;
משלשום" - ד' ; "גם" - ה' ; "מאז" - ו' ; "דברך" - שבעה?

לאחר שה' הפריך גם את הטענה הזו, באה הטענה החמישית והאחרונה. זו
טענה שונה באופן עקרוני מהטענות הקודמות בכך שהיא חסרת נימוקים. נסתמו
נימוקיו של משה בפני תשובותיו של ה', הוא נותר ללא הצדקות ותירוצים
ואין לו כיצד לשכנע את ה' שהוא לא האדם המתאים, ויחד עם זאת טרם שוכנע
שהוא מסוגל ויכול, ולכן עדיין הוא עומד בסירובו. בהעדר נימוקים נוספים
אומר משה לה' "בי אדני שלח נא ביד תשלח", בטענה זו שומעים רק דחיה
סתמית אחרונה. משה כמעט מיואש, נסתתמו טענותיו והוא נותר רק עם סרוב
עקר. חז"ל מנסים לתת נימוק משלהם לטענה זו ואומרים בשמות רבה ג, כא:

"ויאמר בי אדוני שלח נא ביד תשלח" אמר ר' חייא הגדול:
אמר משה לפני הקב"ה: רבוננו של עולם, בי אתה רוצה לגאול
בניו של אברהם שעשה אותך אדון על כל בריותיך? -
"שלח נא ביד תשלח". אמר לפניו: איזה חביב לאדם, בן אחיו
או בן בנו? הוי אומר: בן בנו. כשביקשת להציל לוט בן אחיו
של אברהם - ביד מ ל א כ י ס שלחת להצילו - בניו של אברהם,
שהם שישים רבוא, ב י ד י אתה משלח להצילם? שלח ביד
המלאכים שאתה רגיל לשלוח.

השליחות המפורשת של משה היא "ועתה לכה ואשלחך אל-פרעה והוצא את-
עמי בני-ישראל ממצרים." (שם' ג, י) בפסוק זה יש, לדעת נחמה ליבוביץ,
(עיונים חדשים בספר שמות, עמ' 53-54), שתי צלעות. בצלע הראשונה נמצאת
פקודת השליחות בלבד ובצלע השנייה נמצא תוכן השליחות וההבטחה להצלחתה.
רש"י (מקראות גדולות על פי המהדורה של ר' יואל לעבענזאהן) בפרשו
את הטענה הראשונה אמר "עתה לכה ואשלחך אל פרעה ואתה אם תאמר: מה תועיל?
"והוצא את עמי. על כך בא סירובו ראשון של משה והוא כפול. 1-מי אנכי כי

אלך אל פרעה? 2- וכי אוציא את ישראל ממצרים? רש"י מפרש את "מי אנכי" במשמעות של מה אני חשוב לדבר עם מלכים ואף אם חשוב אני - מה זכו ישראל שיעשה להם נס ואוציאם ממצרים. הרשב"ם (הוצאת רוזין) סבר שסירובו של משה לקבל את התפקיד נבע מתוך שיקול דעת מדיני. לדעתו, משה אומר ש"הקונסטלציה הפוליטית הנוכחית, אינה מתאימה למבצע וכי"ה הכת הצבאית השלטת" כרגע במצרים אינה מוכנה למשא ומתן בדבר שילוח העם. לדעתו, סבר משה שאסור לטעות בהערכת האוייב ולהחשיבו כשוטה וכו'. נחמה ליבוביץ (עמ' 54) אומרת שטעה הרשב"ם בפירושו, ותוהה כיצד יתכן שברגע מלא הוד מול הסנה הבוער, באוירה של נס גלוי, של קדושה, יענה משה לה' בשקולים נבונים, מחושבים ויעתיק את הזירה מהסנה הבוער אל חדר במטה הצבאי, בו מתנהלת התייעצות מפקדים, מפקחת ומעשית. ליבוביץ מאמצת את תפיסתו של רש"י האומר שבדברי משה ניכרת רתיעה הנובעת מתוך תחושת אפסות האדם, מתוך אותו זעזוע נפשי עמוק של אדם, הוא מדבר על קטנותו, אפסותו וחוסר זכותו. לדעתה אין ה' מתווכח עם תחושת הקטנות, האפסות וחוסר הזכות של משה, אלא טוען נגדה רק טענה אחת "כי-אהיה עמך." (שם' ג, יב) לדעתה של ליבוביץ, פירש נכון רש"י את תשובת ה' למשה במשמעות שהזכות נובעת לא ממך כי אם ממני, כי אהיה עמך. ובאשר לשאלתו השניה של משה "במה זכו ישראל?." ניתנת לו על ידי ה' התשובה: "בהוציאך את-העם ממצרים תעבדון את-האלהים על ההר הזה." (שם' ג, יב) פרוש רש"י לפס' הוא שזכותם של ישראל נובעת מכך שעתידים הם לקבל את התורה על ההר לסוף שלושה חדשים שייצאו ממצרים. רש"י סבור שזו לא זכות כי אם תפקיד. העם לא זוכה בכך עבור מעשים טובים בעבר, אלא בגלל יעודם בעתיד. ליציאת מצרים אין סיבה, כי אם תכלית. לדעתו של רש"י לא העביר ה' מעל ישראל עול מלכויות כדי שיהיו פטורים מכל עול, אלא כדי שיהיו בני חורין לקבל עליהם עול מלכות שמיים, עול תורה ומצוות.

הרמב"ן (מקראות גדולות, הוצאת ר' יואל לעבענזאן) סובר שה' בדבריו "ויאמר כי אהיה עמך וזה לך האות" ביקש להרגיע את חששותיו של משה ה' מבטיח למשה הצלה מיד מצרים (גאולת העם) והעלתו אל מקום הכנעני. הרמב"ן סבור שדברי ההרגעה של ה' לא פעלו כמתוכנן על משה, אלא ההיפך הוא הנכון, הדברים הפחידו את משה ולכן אמר "מי אנכי כי אלך אל פועה": - אני (לדעת

(הרמב"ן) שפל אנשים, רועה צאן, והוא מלך גדול. משה לדעתו של הרמב"ן חושש שאם הוא יבקש מפרעה לשחרר את העם, הוא עתיד להיות נתון בסכנה, פרעה עלול להורגו "ואם אומר אליו לעזוב את העם יהרגני כענין שאמר שמואל (שמ"א טז, ב) "איך אלך ושמע שאול והרגני." כמו כן מביע משה לדעת הרמב"ן, חשש שהעם לא יסכים לקבל את מנהיגותו ולא ירצה לעלות לארץ כנען מתוך חוסר מוכנות לצאת למלחמת הכיבוש המצפה לשבים. "שעם ישראל עם חכם ונבון ולא יחשבו ללכת אחרי אל ארץ עמים גדולים ועצומים מהם." בדברי משה ניכר פחד הן מפני פרעה והן מפני העם ועל שני הפחדים ענה ה': אל תירא מפרעה כי אהיה עמך להצילך, וזה לך האות אל העם כי אנכי שלחתיך אליהם כי בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את ה' על ההר הזה ולאחר מכן יקבלו עבודת ה' ללכת אחר מצוותיו, וגם כך יאמינו לעולם, ואחריך ירוצו לכל מקום אשר תצום.

לגבי הפענה של משה "לא איש דברים אנכי..." כי כבד פה וכבד לשון... (שמות ד, י) מפרש רש"י: בכבודות אני מדבר. ואילו הרשב"ם אינו מוכן לקבל את האפשרות שמשה היה עילג ולכן מפרש: איני בקי בלשון מצרים ובחיתוך לשון כי ברחתי מעם בקטנותי ועתה אני בן שמונים. הרשב"ם סובר שהמשמעות של הפסוק היא שמשה שכח את שפת מצרים מאחר והיה צעיר מאוד כשברח ממצרים ועתה הוא קשיש.

הראב"ע (נחמה ליבוביץ עמ' 58) מפרש "איש דברים" - יודע לדבר צחות, שאינו מתעכב בלשונו או מגמגם או שיכבדו על פיו אותיות ידועות. הראב"ע סובר שמשה נרתע מהשליחות בשל תפיסתו את עצמו כחסר כושר דיבור. הוא אינו מסכים עם דברי הרשב"ם ואומר שלא נכון לומר שמשה שכח לשון מצרים והראיה לדעתו נמצאת במשפט "גם מאז דברך," והכוונה שמאז דברך איתי עדיין לא סר כובד לשוני. לדעתו משה מתלונן בפני האל על כך שלא חל שינוי כלשהי בכושר הדבור שלו (לא התרחש לו נס מבחינה זו) מאז שהחל המשא ומתן שלו עם האל לגבי השליחות. משה מלין על כך שנשאר כשהיה. ותשובת ה' היא "מי שם פה לאדם... ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך," ה' מבטיח למשה שבעזרתו הוא יתגבר על המכשול הזה. הראב"ע סובר שבין שיקוליו של משה לדחית השליחות, נמנה החשש שעילגותו תעמוד לו למוקש בביצוע התפקיד.

עד"ל (נחמה ליבוביץ, עמ' 58) אומר אמת ויציב, משה אכן לא היה איש

דברים, ומבחינה זו הוא דומה בטענתו לירמיהו אשר גם כן אמר "הנה לא ידעתי דבר", אלא שלדעתו של שד"ל, ירמיהו יכול היה לנמק את העדר יכולת הדבור בהיותו רק בשנים "כי נער אנכי", מה שלא כן משה מאחר והוא כבר היה זקן, לכן לדעתו היה זה תירוץ שמשו השתמש בו והאמת היא שהמניע שלו לסרוב, היה עובדת היותו רועה צאן במשך שנים רבות ועל כן בלתי מסוגל לדעתו לצאת למאבק נגד מלך גדול.

באשר לטענתו של משה "ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם", נענה משה על ידי ה' האומר לו "אהיה אשר אהיה." הרמב"ן (בפירוש לתורה מאת שעוועל) אומר שלא יתכן שישאלו אותו (העם) מה שמו כדי שיהיה להם אות, כי שאלת השם ואמירתו אינה מהווה אות למי שלא יאמין בה' מלכתחילה. הוא אומר שאם ידעו ישראל שמו גם משה ידע, ידיעתו כידיעתם ואינה אות ומופת כלל. ואם לא שמעו איזו ראיה יש שיאמינו כלל בדבריו. והנה אחרי הודיעו את השם הגדול אמר והן לא יאמינו לי. ואז נתן לו אותות. לדעת הרמב"ן נובעת שאלתו של משה לשם השולח מתוך שרצה לדעת מי השולח אותו, כלומר באיזו מידה הוא שלוח אליהם. מידה מתיחסת למידת ה', כי לה' כידוע מידות רבות ומשה רצה לדעת בשם איזו מידה הוא נקרא, כך ידע מהי השליחות אשר עליו למלא. משה רצה לדעת האם השליחות היא במידת אל שדי שעמדה לאבות או במידת הרחמים שעושה אותות ומופתים מחודשים ביצירה, ולכן עונה לו ה' ואומר אנכי אלהי אביך אברהם ולא פירש שם משמותיו הקדושים כלל. הרמב"ן אומר שמשו ביקש לדעת מה השם כדי להורות על המציאות ועל ההשגחה וה' השיבו למה זה ישאלו לשמי אין להם צורך לראיה אחרת, כי אהיה עמם בכל צרתם, וקראוני ואענה, וזו הראיה הגדולה שיש אלהים בישראל. גם למהר"ל מפראג (פירוש על תורה נביאים וכתובים, עמ' קמא), יש תפיסה זיהה לרמב"ן לגבי ענין דרישת שם ה', הוא אומר שהדרישה מעוררת תמיה מאחר וישראל ידעו והכירו את שמו של הקב"ה, שהרי אברהם קראו בשם זה ואמר בבראשית (בראשית יד, כב) "הרימותי ידי אל-יהוה אל עליון קנה שמים וארץ." וכן ידע יעקב ואיך יתכן שישראל לא ידעו השם שהיה מורגל בפי האבות? ותשובתו של המהר"ל לבעיה היא שכנראה משה התכוון לכך שבני ישראל יאמרו לו : אתה בא לגאול אותנו אמור לנו מהו שם הגאולה של ה', זה יהיה אות שמשו אכן נשלח על ידי ה' וכן יהיה זה מענה לשאלתם כיצד תתקיים הגאולה. זאת מאחר

ושמות ה' מורים על פעולותיו. הרמב"ן מתייחס לפרשנותו של רש"י ואומר שרש"י דרש לגבי הפסוק בו אמר הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ועכשיו אני הוא ואני הוא לעתיד לבוא, לכן כתוב אהיה שלוש פעמים. ומשמעותו ששם ה' מרכז בתוכו את ההווה הנצחית של כל הזמנים. ה' היה בעבר והעתיד כולו טמון בה'. אברבנאל סובר שלא שאל משה את שם האל בשביל עצמו אלא מפאת העם ובשמו, באמרו ואמרו לי מה שמו מה אומר אליהם.

גם לאחר מענהו של האל עדיין משתמט משה, ההשתמטות מפתיעה, משה אומר "...והן לא-יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו: לא נראה אליך." הרמב"ן מבקר את טענתו זו של משה ואומר "אותה שעה דבר משה שלא כהוגן". לאחר שהקב"ה הבטיח למשה שהעם ישמע לקולו, כיצד יכול היה משה לבוא ולומר שלא יאמינו לו. מאחר ולרמב"ן לא נראית האפשרות שמשה ינהג שלא כהוגן הוא מנסה למצוא הסבר אחר להתנהגותו של משה ואומר שיתכן ותגובתו זו של משה באה על רקע דבריו של ה' שפרעה עתיד להקשות ואין הוא צפוי להיכנע בקלות ולשחרר את ישראל. ה' אומר למשה שלמרות המכות הקשות שיוכה פרעה, עדיין הוא יתעקש ולא ישלח את עם ישראל. דבריו אלו של האל העלו במשה את התשעשסרוב פרעה בנוכחות העם, יגרום לאובדן סמכותו המדינית והרוחנית, ועל כן הוא אומר: "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקלי כי יאמרו לא נראה אליך ה'." (שמי', ד,א) משה חושש שהעם יאבד את האמון בו ויאמר לו שאם אומנם היה שליח ה', היה פרעה נענה לו ולא היה ממרה את פיו. הרמב"ן אומר שמיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות. ה' מבטיח למשה שדבריו יתקבלו מיידית ואילו משה בתחילה מגלה חוסר אמונה, ולאחר מכן התמרדות. הראב"ע (נחמה ליבוביץ, עמ' 60) בניגוד לרמב"ן אינו מתייחס לבעיית האימון מהאספקט של אמון העם כולו, אלא מתמקד באמון של זקני ישראל בלבד, ואומר שה' מבטיח למשה שהזקנים יאמינו בו. הרמב"ם (מו"נ א, סג) אומר שמשה מבקש מהאל שיתן לו אות לגבי קיומו. הוא מסביר דרישה זו על רקע התקופה. לדעת הרמב"ם תקופת משה אופיינה בנתק ממושך מהאל שהתבטא בעבודת כוכבים ואי ידיעת ה', ולכן צריך היה משה להיות מסוגל להסביר לעם מיהו ששלח אותו ולצורך זה שאל מה ששאל. לדעת הרמב"ם ה' אומר למשה שאין עליו להוכיח לעם, אלא לחכמי העם בלבד, ולכן אמר לו "לך ואספת את זקני ישראל." (ג, טז) ה' מבטיח למשה שהזקנים יבינו ויקבלו את דבריו "ושמעו לקולך", מאחר

והמופתים יהיו שכלים ורק סכל יוכל לחלוק עליהם. משה מסכים עם האל שהזקנים ישוכנעו במציאות האל, אך מקשה לגבי הכרה בשליחותו שלו, מאחר והוכחה לקיום האל, אינה גוררת בהכרח הכרה בשלית. כדי לענות על התשע של משה, נותן לו ה' את המטה שהוא אות מוחש הבא להוכיח על השלית. נחמה ליבוביץ (עמ' 63), אומרת שמקובלת עליה פרשנותו של הרמב"ם האומר שמשה חושש שהעם לא יקבל את סמכותו כמנהיג, הגם שיקבל את סמכות ה'. היא אומרת שאין אמונה במציאות הבורא גוררת אחריה בהכרח אמונה בנבואה, ועל כן נותן ה' את האות כדי לחזק את אמונת העם בשלית "למען יאמינו כי נראה אליך ה'". (שמי' ד, ה)

כל הפרשנים מלמדים זכות על משה, כל אחד על פי דרכו מנסה להוכיח שלמעשה אין סתירה בסיסית בין דבר ה' לדברי משה, ושואין התנגדות של משה רבנו לדברי הקב"ה, לדעתם משה לא חלק על דברי ה', אלא, שאל מדי פעם שאלה חדשה, היסס היסוס נוסף. אך לא כך דעתם של חז"ל הבאה לידי ביטוי בשמות רבה יג, טו שם נאמר:

"ויען משה ויאמר: והן לא יאמינו לי". אותה שעה דיבר משה שלא כהוגן, הקב"ה אמר לו: "ושמעו לקולך" והוא אמר: "והן לא יאמינו לי?" מיד השיבו הקב"ה בשיטתו ונתן לו אותות לפי דבריו. ראה מה כתוב אחריו? - "ויאמר ה' אליו: מזה בידך? ויאמר: מטה", כלומר: מזה שבידך אתה צריך ללקות, שאתה מוציא שם רע על בני.

בדברי המדרש הזה, בניגוד לדברי הפרשנים האחרים, אין דברי סניגוריה על משה, אין נסיון ליישב את הסתירה, אלא נזיפה: "אותה שעה דיבר משה שלא כהוגן." אצל חז"ל אין משוא פנים כלפי הגדולים. הם מוכנים להכיר ולהודות בחולשותיהם של אבות, של נביאים ושל משה אבי הנביאים. גם רש"י (נחמה ליבוביץ עמ' 63) הלך בדרכי חז"ל ולא ניסה כלל ליישב את דברי משה ולא לימד עליו סניגוריה, בפרשנותו הוא מתייחס לדברי משה ואומר שמשה רבנו "אשר חונך בבית מלכות" והיתה נפשו "על מדרגה העליונה בדרך הלימוד והרגילות ולא היתה שפלה ורגילה להיות בבית עבדים" בלתי מסוגל להאמין בעם זה, המושפל, הרצוק שיהיה בו בכלל רצון להיגאל ושיהיה איפוא ראוי

לגאולה, והוא מפרש כך:

"וירא משה" (ב, יד): דאג לו על שראה בישראל רשעים
דילטורין. אמר: מעתה שמא אינם ראויים להיגאל?
"אכן נודע הדבר" (שם, שם): נודע לי הדבר שהייתי תמה
עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות להיות נרדים
בעבודת פרך? אבל רואה אני שהם ראויים לכך.

ולגבי הסירוב הנוסף בסנה, אמר רש"י:

"וכי אוציא את בני ישראל מארץ מצרים" (ג, יא): ואף
אם חשוב אני, מה זכו ישראל, שייעשה להם נס ואוציאם
ממצרים?

גם כאן פירש רש"י לפי פשוטם של פסוקים ולא על פי דעה קדומה מראש.
אברבנאל (פירוש על התורה) שואל ישירות את השאלה, למה היה נשמט משה
מהשליחות ההיא באומרו מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא, הרי ידוע היה
שמשה הוא משבט לוי שהיה ראש שבטי ישראל וכן כבר נתגדל בבית המלך, ויחכם
מכל האדם ולבו כלב האריה ולמה אם כן היה נשמט מהשליחות הראוי. אברבנאל
אומר שניתן לפרש את סרוב משה לקבל את השליחות באחת משלוש הדרכים
הבאות: א) שאמר לפני ה' - הלא אנכי איש רש ונקלה ואם כן מי אני שאלך
לפרעה בשליחות הזה ואעייז פני להוציא את ישראל משעבודו בעל כורחו כי
אהיה נבזה בעיניו, נמאס, ואולי יכעס עלי ויהרגני כענין שאמר שמואל ושמע
שאול והרגני, פה בא לידי בטוי הפחד של משה מפני פרעה. וכן הוקשה אצלו
שיהיה הוא המוציא את בני ישראל מארץ מצרים כי הנה עם חכם ונבון הגוי
הגדול הזה ולא יחשבוני ללכת אחרי אל ארץ העמים, והעניין מה יכולת יש
בידי להנהיג עם גדול כזה ושיצאו ושילכו במדברות, או במשמעות איך אוציא
עם כבד עוון ועובדי עכו"ם כאלה, והם אינם ראויים להיות מושגחים
ומונהגים בדרך נס. ועל שני אלה השיבו ה', אם לענין פרעה, ענה לו כי
אהיה עמך ר"ל להצילך מיד פרעה ומידי עבדיו כי מלך גדול אני על כל

האלהים ולכן הוא (פרעה) יכנע לך ויפחד ממך, ואתה לא תפחד ממנו. ולעניין השני מצטט אברבנאל את רש"י האומר "לא שלך הוא השליחות כי אם שלי ואמרו וזה לך האות כי אנכי שלחתיך פירושו על מראות הסנה," כלומר כדאי אני להצילך מפרעה כאשר אתה רואה שאני מציל את הסנה מן האש ואומנם לענין ישראל שאמר לא תסתפק בהליכתם עמך במדבר כי הנה בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את האלהים על ההר הזה ויקבלו את התורה על ידך. לדעת אברבנאל ניתן להבין פסוק זה בצורה דו משמעית, הסבר אחד יכול להיות שמטרת הוצאת העם היא לצורך מתן תורה ואפשרות שניה, שאף-על-פי שהיו רעים וחטאים במצרים הנה ביציאתם משם, לסוף שלושה חודשים, יקבלו את התורה על ההר הזה, ויהיו ראויים לגאולה ולירושת הארץ. הסבר נוסף להשתמשותו של משה מביא אברבנאל מהמדרש שאמר מי אנכי כי אלך אל פרעה במובן הלא אנכי יצאתי בורח מלפניו והוא ביקש להרגני וכל מי שימצא אותי יהרוג אותי משום שהרגתי את המצרי. לדעת אברבנאל אומר המדרש שמשה אמר:

"רבון העולמים היאך אני יכול ליכנס לפני גואלי הדם
מי יכנס למקום לסטים למקום הורגי נפשות הוי מי אנכי
כי אלך אל פרעה."

ועוד הקשה משה קושי נוסף על דברי השם שא"ל והוצא את עמי בני ישראל ממצרים באמרו:

"וכי אוציא את בני ישראל ממצרים והלא היא ארץ שבעה ארץ
מולדים הורגלו בה שנים רבות אם תחפוץ לרחם עליהם אנא ה'
הושיעה נא אנא ה' הרוויחה נא לך מלך בידך לכל אשר תחפוץ
תטנו הטה את לבב פרעה לרחם עליהם ולהסיר את שעבודם הקשה
ובזה תעשה עמהם חסד ואמת באשר הם שם במצרים כי אין צורך
להוציאם משם."

וה' השיבו על שניהם, אם על יראתו מפרעה ומגואלי הדם אמר כי אהיה עמך,
רוצה לומר אל תירא ואל תפחד כי אני אהיה עמך להצילך ורמז לו באומרו כי

אהיה עמך שאהיה, והוא מחוייב המציאות שאם יהיה יהיה עמו, מה יעשה לו אדם? ואמר וזה לך האות שתהיה ניצול ובטוח כי אנכי שלחתיך, רוצה לומר שנבואתי זאת ורוחי אשר שמתי בפין היא לך אות אמת שאהיה עמך כי אחרי ששלחתיך בשליחותי מה יעשה לך פרעה. ולכן האות היה לגבי בטחוננו האישי של משה והשליחות אשר בה נשלח וכן לגבי התועלת של הוצאת בני ישראל ממצרים, והאות היא שביציאתם במעמד הר סיני יקבלו את התורה, כי במצרים ארץ גללים אין יכולת לתת להם את התורה.

אברבנאל אומר שה' הבטיח למשה שהוא יוציאם ממצרים, אך לא הבטיח לו שהוא ינחיל להם את הארץ ומשה חשש שהוא יתחיל במצוה ואיש אחר יגמרה ועל כן לדעתו השתמש משה מהתפקיד ותלה הדבר בעצמו שהיה בלתי ראוי אליו אם בשל חששו מפרעה ואם בשל עצמו. למען האמת משה רוצה לומר ולמה אוציאם משם אנכי אם איש אחר יעלם ויכנסם לארץ, ולכן לדעת אברבנאל, אומר ה' למשה אהיה עמך וכוונת הדברים היא שה' אומר למשה שאין עליו לראות את תכלית משימתו ושכרו בהכנסת העם לארץ, כי עם עליו לראות את מהות תפקידו במעלת הנבואה הגבוהה אשר הוא עתיד להגיע אליה ואשר שום אדם אחר, מלבדו, לא יגיע אליה לעולם. ולגבי טענתו של משה לגבי היותו בלתי ראוי לשליחות הגדולה, הנה דווקא העובדה שאינו ראוי, היא המדגישה שהכל נעשה בכח ה' וברוחו, אברבנאל מדגיש שאין התחמקותו של משה נובעת מחוסר רצונו לראות בהצלת עמו, אלא באה מתוך שהקטין עצמו בפני רבון העולמים באמצעות טענותיו כדי לראות מה ישיב לו ה'. אברבנאל מושה את תגובת משה לתגובת אברהם ותגובת ירמיהו, ואומר שאברהם הקשה על דברי ה' ושאל אותו האם לבן מאה שנה יולד ילד? וכן במעמד הברית בין הבתרים מתרעם אברהם על הבטחת ה' ואומר לו מה תתן לי ואנכי הולך ערירי, וגם ירמיהו בתחילת נבואתו מתנגד לצאת בשליחות ה'. אברבנאל אומר שמשה משתכנע מתשובת ה' בענין פרעה, אך מקשה בענין ישראל. לדבריו משה אומר שהעם עתיד לשאול אותו לשם שולחו, והוא אינו הוא מסוגל לענות להם, מאחר וכל המידע שה' נתן לו הוא כדלקמן: "אנכי אלהי אביך אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב," מבלי להזכיר את השם המיוחד שלו. על קושי זה מגיב ה' ואומר אהיה אשר אהיה. אברבנאל מביא בעניין זה את המדרש האומר דרשו רבי יצחק א"ל הקב"ה למשה אמור להם אני שהייתי ועכשיו אני הוא ואני הוא לעתיד לבוא לכך כתוב כאן אהיה שלשה

פעמים. אברבנאל סבור שמשמעות דברי חז"ל היא שה' כולל בתוכו את כל הזמנים. אברבנאל אומר שפרשנות זו מקובלת גם על הרס"ג וגם על הרמב"ן. הרמב"ם (מו"נ ב) אומר שמשה ביקש אימות מציאות האל ואחר-כך אימות נבואתו שלו והאל הודיעו מציאותו במאמר הקצר היה אהיה אשר אהיה שהוא כולל התואר והמתואר במלה אחת. לדעת אברבנאל למשה היו חששות שהעם יתהה לגבי דרגת נבואתו, מאחר ובתקופה ההיא היתה נפוצה תופעה בה היו אנשים אשר ניבאו מכח השדים ולכן מן הראוי היה שהעם ישאל אותו מי זה שמשפיע עליו את הנבואה, כי אם הוא מנבא מטעם השדים או מטעם הכוכבים לא יאבו לו ולא ישמעו אליו, ולכן ראוי שישאלו מה שמו כדי לדעת אם יתחייבו לשמוע בקולו או לאו. אברבנאל אומר שמתוך ענוותנותו של משה לא שאל את הדברים בשם עצמו אלא תלה אותם בעם שהם ישאלו כך. והרמב"ם כתב בפתיחת פי' המשנה שלו אומר שבבוא נביא לנבאות לישראל היו שואלים אותו מי הוא אשר דבר עמו ואם היה אומר שדיבר אליו כוכב או אחד מהאלהים האחרים מיד היו סוקלים אותו, כי אין לשמוע נבואה אלא אם היא בדבר ה', ולכן היתה לדעתו שאלת העם כהוגן באמרו מה שמו, כדי לדעת מי הוא המנבא והמשפיע על משה, וה' השיב אהיה אשר אהיה להודיעו שאינו שר ומזל וכוכב בשמים ולא אחד ממלאכי עליון כי כולם אפשרי המציאות ומציאותם והיותם תלוי בזולתם, אבל הוא היה מחוייב המציאות שמציאותו תלוי בעצמו ולא בדבר אחר ולכן אמר אהיה אשר אהיה כי אין מציאותי תלוי בזולתי. תשובה זו מגדירה את שולח משה, כמי שנמצא מפאת עצמו ואינו מקבל מציאותו מדבר אחר. משה ממשיך להקשות ואומר "...והן לא יאמינו לי", כלומר לא יאמינו לי שאני נביא ולא ישמעו בקולי וה' משיב ואומר לו שהם כן יאמינו לו ואז אומר משה שלאחר שיתקלו בסרוב פרעה, יטילו ספק בשליחותו ויאמרו לו שה' כלל לא נגלה אליו ושהוא בדה את הדברים מלבו.

אברבנאל סבור שבחינת הנביא היא במעשים אשר יעשה בזולת המנהג הטבעי וזאת הבחינה האמיתית. והרמב"ם בפתיחת פי' המשנה סבר כי הייעודים אפשר שיהיו חוזרים כפי הכנת המקבלים. לדעת אברבנאל היו הנסים והנפלאות אותות חזקים על נבואת הנביא ועל קרבתו לה' ועל ידיעתו דעת עליון (שמות ד, עמ' לה), אך מכיון שהיו בין החרטומים והמכשפים אשר עשו דברים בתחבולות הרמאים, אמר למשה מה זה בידך כי לא צוהו שיבקש דבר מחוץ לעשות מופתיו,

אבל במטה אשר יזדמן בידו עשה ב' המופתים. הנס אינו עבור משה כי אם עבור העם ועל כן נאמר יאמינו כי נראה וגו'. אברבנאל אומר שה' נתן למשה שלוש אותות מאחר והיו שלוש סיבות שבעטיין היה משה ועם ישראל מסופק בגאולה. א) מפאת פרעה שהיה מלך עריץ נוקם ונוטר לישראל כנחש. ב) מפאת ישראל שנצטרעו במעשיהם הרעים ג) מפאת העם המצרי שהיו להוטים להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים ומשליכים את בניהם ליאור. כל הנסים לא נתנו עבור משה כי אם עבור ישראל.

למרות תשובותיו של ה' ממשיך משה לבטא קושי לקבל את שליחות ואומר "בי אדני לא איש דברים אנכי." אברבנאל אומר שמשה אומנם התרשם מכל האותות, אך אמר לה' אל תעשה את כל האותות במטה אשר בידי כי אם עשה אותם בי, מאחר ולא איש דברים אנכי, תעשה פלא בי לתיקון פי ולשוני כמו שצריך להיות לנביא ההולך בשליחות שכזאת, שראוי שתהיה לו לשון מדברת גדולות להיות מסוגל לדבר אל פרעה ולדבר אל העם ולהנהיגם. לדעת אברבנאל, משה אומר שהוא אישית לא הרויח דבר מהשליחות שהוטלה עליו, מאחר והוא עדיין מוגבל בדבורו. משה נותר כפי שהיה גם מתמול גם משלשם. אברבנאל סובר שה' מדבר אל משה שלושה ימים תמימים ובמהלך הימים הללו, לא חל שינוי ביכולת הדבור של משה, הוא נותר כבד פה וכבד לשון כפי שהיה, ועל כך מלין משה ואומר שה' לא תיקן את מומו. לדעת אברבנאל משה תופס את מומו כאילו היתה לו עורלה ויתרון בשר בשפתיים והוא רצה מאוד, שיעשו גם בו הפלאים אשר האל משפיע. אברבנאל מביא את הר"ן השואל למה היה משה כזה (קרי; מוגבל בלשונו) והסברו הוא שראוי לעם המקבל את התורה שיהיה ברור שהיא מאלהים ושלא יהיה לו ספק וחשש שמא יש מקור אחר לדברים. לדעתו של הר"ן משה היה שלם בכל השלמויות והחסרון היחיד שלו היה קושי הדבור שלו, וכל זאת בכדי שלא יחשב שמשך לבבות בני ישראל אחרי תורתו בכח דבריו ושנצח את המצרים בכוח שפתיו. אברבנאל אומר שדעתו של הרמב"ן בענין שונה, לדעת הרמב"ן משה לא רצה להתפלל על תיקון פיו ושפתיו לפי שלא היה חפץ בשליחות, ואם היה מתפלל, היה ה' נעתר לו ומתקן את מומו. תשובת ה' לדעת אברבנאל היא: מי שם פה לאדם כנגד אהרון שיהיה לו לפה או מי ישום אלם על משה, והשלים דבריו באומרו ועתה לך ואנכי אהיה עם פיך והורתיך אשר תדבר, כלומר איישר הדברים בפיך באופן שלא תצטרך לבטא האותיות הכבדים על פיך ועל ציצית

לשונך, אבל תדבר באותיות קלות אצלך.

אך משה לא נתפייס גם בזה והשיב לה' "בי אדני שלח נא ביד תשלח." אברבנאל סבור שמשה מתריס נגד האל על כך שהיה לו קל להפוך את המטה לנחש ואת המים לדם, וכי חדל הרצון והיכולת של ה' לתקן את אשר עוות הטבע בפיו ובשפתיו שלו? ועל כן אמר שלח נא ביד תשלח במובן ביד מי שיהיה צח לשון ונקל הדבור כי כן ראוי לשליחותך. לדעת אברבנאל אמר משה לה' שבאם יש לו צורך לשלוח עמו עוד אדם לשם ביצוע השליחות כדי שיהיה מליץ טוב, אם כך עדיף שתשלח מלכתחילה השליחות כולה בידי. או יתכן וכוונת דברי משה היתה שה' ישלח ביד אותו שליח העתיד להעלותם אל ארץ כנען, ולכך רמז כאשר אמר שלח נא ביד תשלח (יש תמימות דעים עם רש"י בעניין זה). לדעת אברבנאל משה מייחס חשיבות מרכזית לפגם הדבור שלו ותולה את חוסר התאמתו לתפקיד במומו. ומאחר והיה כבד פה וכבד לשון ובלתי מסוגל לדבר אל פרעה ואל עם ישראל, לכן זקוק היה למישהו שילך עמו וידבר במקומו, ולכן אין לדעתו טעם ומקום כלל שהוא יקבל על עצמו את השליחו. לדעתו של אברבנאל אין משה מעוניין להיות שליח יד, אלא רוצה היה להיות שליח פה.

הכתובים אומרים שחרה אף ה' במשה למשמע דבריו האחרונים וזו הפעם הראשונה בה ה' כועס על משה במהלך ההקדשה לנבואה. הרמב"ם כתב בפ' ל"ו ח"א "כשתחפש בכל הכתוב לא תמצא חרון אף וכעס בבורא יתברך רק בעניין." הרמב"ם מביא את דעתם של אנשים אחרים (הוא עצמו מתנגד לדעתם) המסבירים את כעס ה' על משה מתוך תפיסה שסירובו של משה נבע מחוסר רצונו של הנביא שהעם ילמד את האלהים ויעזוב את אלילי מצרים, כלומר אנשים אלו סברו שמשה מנע עצמו מללמד את העם את דרך ה'. אברבנאל מביא את דברי הראב"ע האומר שלמרות שה' כעס על דברי משה בכל זאת ענה לו והרגיע את חששותיו לגבי השליחות המשותפת ואמר לו שאולי חושש משה מכך שאהרון יגדל עליו ומסביר לו שאין כוונת ה' להקל בכבוד משה וכי צרוף אהרון לשליחות נועד רק מתוך ידיעת ה' כי אהרון מקבל עליו את התפקיד הנחות יותר משל אחיו הצעיר ללא הסתייגות. ה' אומר למשה מתוך מגמה להרגיע את חששותיו שאהרון עתיד לצאת לקראת משה בשמחה, ולמרות שהוא הגדול, ולמרות היותו חכם ונבון, הוא ישמש בתפקיד הזוטא מבין שניהם ויקבל את דברי משה ויבצעם ללא הסתייגויות, ולכן כבוד השליחות כולה תהיה של משה ולא של אהרון. אהרון ישמש כעין

מתורגמן, אהרון יהיה למשה הפה ואילו משה יהיה לאהרון האלוהים. קאסוטו (פירוש על ספר שמות, עמ' 21) אומר שדברי משה מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים, אינם כפי שמפרשים על הרוב סירוב לקבל את השליחות או פקפוק באפשרות כוחותיו לבצעה. לדעתו של קאסוטו הפקפוקים יופיעו בשלב מאוחר יותר (בפרק ד'), לאחר שידובר על הפרטים. לדעתו, תגובתו הראשונה של משה היא הבעת דברי ענווה והדגשת קטנותו כלפי גודל התפקיד. לדעתו זו משמעותם של ביטויים כמו מי אנכי או מי עבדך וזו משמעותם גם במקרא וגם בכתבי לכיש, ובכלל בסגנונו של המזרח הקדמון. לדעתו של קאסוטו ה' נותן למשה אונ מרצונו שלו ולא בשל דרישת משה. ולגבי שאלת שם האל, הנה גם פה מקובל היה במזרח הקדמון, שהשם של כל דבר ודבר כאילו מזדהה במציאותו של אותו דבר, מה שאין לו שם, איננו, ומה שנקרא בשם ישנו במציאות. השם במשמעותו מורה על מהותו של הדבר המכונה בו וקובע את תכונותיו. הוא סבור שלמשה ברוכים שני דברים: א) שיש לאלהי האבות שם מיוחד לו, אשר נשכח אחרי שבני ישראל התרחקו ממקום התגלותו (לאבותיהם; ב) ששם מיוחד זה מורה על תכונותיו של אלוהי האבות. לדעתו של קאסוטו, נחוצה ידיעת השם כדי ל"מכור" את האל לעם. לדעתו, משה מוכן לציית לה' ולהקדיש את כוחותיו לשליחות, אבל הוא מניח שבני עמו ישאלו על שם שולחו ובעיקר על פירושו של שם זה, ועליו להיות מסוגל לענות להם. ה' משיב לדעת קאסוטו בתשובה כפולה, האחת מקדימה את פירושו של השם ומתארת את תכונותיו של האלוהים והשניה מודיעה שם זה ומכריזה עליו הכרזה נשגבה. התשובה הראשונה היא: אהיה אשר אהיה, זהו לדעת קאסוטו, רעיון פשוט הקשור במלה אהיה ואשר כבר נאמרה למשה במשפט כי אהיה עמך, ומשמעותו מלשון היה-הוה והכוונה: אני הוא ההוה עם בריותי (השווה ברכות ט' ע"ב) בעת צרתם ודחקם, כמו שכבר אמרתי לך כי אהיה עמך (פס' י"ב), לעזור להם ולהושיעם. ואני הוא ההוה אשר הוה תמיד וכשם שאני הוא ההוה עמך, כך אני ההוה עם כל בני ישראל המשועבדים ועם כל מי שזקוק לעזרתי, גם עכשיו וגם להבא. וכן כלול כאן הרעיון של קיום ההבטחות: אני ההוה אשר הוה תמיד, שווה תמיד לעצמי ולפיכך נאמן לדברי ומקיים אותם. (השווה מכילתא דרשב"י על שמות ו, ה'). קאסוטו אומר כאן שכוונת אהיה אשר אהיה היא שמי ששלחני אליכם הוא האל האומר על עצמו אהיה.

ספורנו (ביאור על התורה) סובר שהתנגדותו של משה לקבלת התפקיד נובעת מתוך ענוותנות וצניעות, במובן של מי אנכי כי אלך? איך (פרעה) יתיחס להתראתי? וכוונותו היא שפרעה לא יתייחס אליו ברצינות מאחר והוא איש חסר חשיבות. וכי אוציא את בני ישראל? מפרש ספורנו על שני אופנים, מצד אחד לא רואה משה את עצמו ראוי להנהיג עם ומצד שני הוא סבור שהעם עצמו בלתי ראוי לגאולה. כדי להרגיע את חששותיו של משה, נותן לו האל את האותות, באמצעות אותות אלו יוכר כשליח ה' ויוקרתו תהיה רבה. באשר לספק המעלה משה לגבי חוסר מוכנותו של העם לגאולה, עונה ה' לדעת ספורנו, כי העם יצא אף על פי שאינו ראוי, וכי לאחר שיצא מבין הפושעים יהיו מוכנים לעבוד את האלוהים. ספורנו, אומר שמשה לא ראה עצמו מתאים לתפקיד, גם בשל היותו בלתי מורגל כדבריו במלאכת לשון דבורים, כי כבד פה וכבד לשון אנכי כלי הדבור שלי בלתי מוכנים. דברי ההרגעה של ה', ואנכי אהיה עם פיו במובן של להכין כלי הדיבור ולהורות לשון לימודים, אינם מרגיעים את משה והוא אומר שלח נא ביד תשלח, ביד מי שיהיה שליח ומוכן לעשות שליתותך, ולא איש כמוני שיצטרך שתהיה עם פי ותורני באופן שאתה תהיה המדבר. ה' דוחה לדעת ספורנו את טענתו של משה ואומר שאם הוא היה מעוניין לשלוח איש בעל יכולת דבור, יכול היה לשלוח את אהרון אחי משה, שהוא לוי ובעל חכמה בלי ספק ככל אחיו הלויים, האל משוכנע שאהרון היה נעתר לשליחות, אך הוא החליט שאהרון לא יהיה השליח כי אם העוזר של משה וה' בטוח שאהרון יעשה זאת בלב שלם.

המהר"ל מפראג (פירוש על תורה נביאים וכתובים) אומר שה' ידע מראש שמשה עתיד לסרב לשליחות ועל כן פנה אליו בצורת שפנה והציג עצמו כאלהי אבין, אלהי אברהם ואלהי יצחק ואלהי יעקב, כדי לענות למשה על השאלה אשר צפה מראש שתשאל והיא מי אני כי אלך?. הקדים ה' את תשובתו ואמר למשה שהוא מתעסק בצרכי רבים, והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים כמו שהם אבות לרבים. ה' אומר למשה, לדעת המהר"ל שזכות האבות תסייע לו כנאמר (אבות ב, ב) שזכות אבות מסייעתם. לדעתו של המהר"ל משה שואל שאלות בכדי לדעת איך להתמודד עם שאלותיהם של עם ישראל. המהר"ל סבור שמשה נתיירא מאחר וחשש שלא יאמינו לו, ולכן ה' נתן לו סימן שבזה יהיו נגאלים. קאסוטו אומר שהמלים "ויען משה ויאמר," מורים על תחילת ענין חדש.

לדעתו זו נוסחה קבועה אשר באה לספרות ישראל בירושה מן הספרות הכנענית, כפי שניתן ללמוד מכתבי אוגרית, פתיחה זו באה לסמן לעתים הבעת רעיון חדש מפי הדובר. החידוש כאן הוא הבעת הפקפוקים שפקפק משה. עד עכשיו עמד משה בפני התפקיד בכללותו ותגובתו היתה הבעת רגשי ענווה לגבי חשיבותו ורמתו של התפקיד, ודרישת הוראות מפורטות לגבי מה שיהיה עליו לומר לבני ישראל, עד שלב זה, לדעת קאסוטו לא עלתה במחשבתו של משה אפשרות של סירוב, ורק לאחר שמיעת ההוראות צצו במוחו ההיסוסים. מפקפק היה בכותו ובכשרונו. לדעתו של קאסוטו היו למשה שלושה פיקפוקים ועל כל אחד מהם באה לו תשובתו הממכרת של ה'.

הפקפוק הראשון היה: "והן לא יאמינו לי..." כאן אין לדעת קאסוטו סירוב, אדרבא, משה מתאר לו מה יקרה כאשר יעמוד לפני עם ישראל בתחילת שליחותו. גם דבריו "ולא ישמעו בקולי", אינם מהווים לדעתו סתירה על דברי ה' "ושמעו לקולך", אדרבא, שני הכתובים קשורים זה בזה, קאסוטו סבור שדווקא דברי ה' אשר באו לנחם "ושמעו לקולך" הם אלו המעוררים פקפוק במשה, הוא תוהה כיצד הוא יכול להביא אותם לכך שישמעו בקולו. משה מבין שאם יאמר להם שה' נראה אליו יחשבו שהוא משקר ולכן לא ישמעו בקולו ולא יצטרפו לפעולתו. ההבדל בין שמע לקולי ובין שמע בקול אינו אלא שינוי צורה בלבד. תשובת ה' לדעת קאסוטו הולמת לפקפוק. ה' אומר לו שהוא יתן לו אותות אשר משה יוכל להשתמש בהם כדי לגרום לעם להאמין לדבריו. נראה שכוונת האותות להורות שמקורם בה', כי בן אדם אינו יכול לעשות אותם בעצמו, ועל-כן הם מהווים הוכחה להתגלות ה' למשה והעברת כוח מיוחד אליו. האותות אומנם מרגיעים את משה, אך מתעורר בו פקפוק חדש, התפקיד הנכבד הזה דורש יכולת ביטוי מצויינת, ואילו משה מודע לעובדה שאין בו הכישורים הנחוצים וברצונו להסב את תשומת לבו של ה' לעובדה זו. לדעת קאסוטו אין כוונת הכתוב לכך שמשה היה עילג ממש כפי שסברו רבים, אלא רק שאינו תופס עצמו כבעל כשרונות מעולים של נואם. קאסוטו סבור שהעלאת חששות אלו נובעת מתוך אישיותו הענוותנית של משה ונעשית בהפרזה מסויימת. גם על פקפוק זה באה תשובתו המכרעת של האל, ה' עונה למשה ושואל מי שם פה לאדם, מי הוא הנותן לאדם את כוח הדבור, או מי ישים אלם או חרש, כלומר מי הוא המונע ממנו כוח זה? מטרת האל היא להראות למשה שה' הוא הקובע את המעלות ואת

החסרונות באדם ומאחר שכך הם פני הדברים ומאחר שהוא שלח את משה, יכול
 משה להיות בטוח בכך שה' יתן לו את כל הכוחות הדרושים לביצוע השליחות.
 ועתה אומר ה' למשה לך בלי היסוס נוסף ואני אהיה עם פִּיךָ, ואעזור לך
 בדיבורך. ואולם עדיין אין לבו של משה שקט (כהגדרת קאסוטו), אולי
 מבעתים אותו גדלו וכבדו של התפקיד, אולי מתוך ענוותנותו אין הוא חושב
 את עצמו ראוי לעזרה האלוהית שהובטחה לו; ואולי אין הוא עצמו יודע
 בבירור משום מה הוא ממשיך להסס, ובכל זאת אין הוא מוכן עדיין לומר:
 הנני שלחני! ומה שהוא אומר עכשיו, לדעת קאסוטו, אינו אלא בקשה צנועה:
 בי אדני, שלח נא ביד תשלח קרי; בבקשה ממך, שלח נא ביד מי שאתה רוצה
 לשלוח, חוץ ממני. את ההגבלה הזאת, חוץ ממני, אינו מעיז משה לדעת קאסוטו
 לבטא במלים מפורשות, אך זו כוונת דבריו. ה' רואה ללבו ומבין שעדיין
 הוא מהסס ומפקפק ומבין שגם אם יעתר לא יעשה זאת בלב שלם. לדעת קאסוטו
 לא כך היה צריך משה להגיב על השליחות הנשגבה, ולא כך היה עליו להאריך
 ולהרבות בפקפוקים ובהיסוסים כלפי דברי האלוהים, ולכן התשובה הניתנת לו
 על ידי ה', לגבי דבריו האחרונים, אינה דומה לתשובות הנוחות שניתנו לו
 קודם על פקפקיו הראשונים. מענה ה' ניתן הפעם מתוך חרון אף: ויתר אף ה'
 במשה. ולכן לדעת קאסוטו כוללת תשובה זו בתוכה עונש. העונש דומה לעונשם
 של בני ישראל שהיססו לקבל את המתנה היקרה של ארץ היעוד, ונענשו בזה שלא
 זכו לראות את הארץ באותו הדור ורק בניהם ירשוה, וכך משה, שלא קיבל
 ברצון את התפקיד שבו הואיל האלהים לכבדו, נענש בזה שלא בו לבדו נתלה
 הכבוד על ביצוע התפקיד, אלא ניתן כבוד זה במקצתו לאהרון אחיו. ה' אומר
 למשה שעליו לדבר עם אהרון, ודברת אליו, ואת זה תוכל לעשות בלי קושי,
 ושמת את הדברים בפיו, ומפיו יצאו הדברים בקלות. ואנכי אהיה עם פִּיךָ ועם
 פיהו והוריתי אתכם את אשר תעשון. בזה חוזר ה' על מה שאמר בפ"ס יב
 ומשלים אותו. אני אורה אתכם לא רק מה שיש לכם לדבר, אלא גם מה שיש לכם
 לעשות. ואהרון ידבר בשם משה אל העם והיה כך הדבר, כי הוא יהיה לך לפה,
 כלומר למתווך בדיבורו בינך לבין העם, ואתה תהיה לו לאלוהים ותלמדהו מה
 שיהיה עליו לומר לעם, כשם שהאלהים מלמד את נביאו ומשרה עליו השראתו.
 לדעת קאסוטו, בדברי ה' הנאמרים עכשיו אל משה, אין אף מילה אחת של
 חזרה על הפקודה, מעין לך ועשה כך וכך ושתיקה זו מרשימה יותר מכל מילה,

משמעותה היא שאין צורך לדבר על זה יותר, אתה חייב ללכת. סיום הפיסקה חוזר לעניין האותות שבהתחלה וזה בא להזכיר למשה, בעקיפין שעליו לציית ולא לשכוח שום דבר ממה שנאמר לו.

קאסוטו אומר שמשה הרגיש, כמו שהרגישו נביאים אחרים וביחוד ירמיהו,

שיד ה' תוקפת אותו ומתגברת עליו, ובעל כורחו הוא מציית וממלא את תפקידו. ולדעתו דווקא בזה מתגלה גדולתו של הנביא, בעל כורחו הוא עושה כל מה שרצון האלהים מטיל עליו. עכשיו חדל משה מלהסס: מעכשיו הוא מקדיש את כל חייו ואת כל כוחותיו לביצוע שליחותו.

סימון (פירוש על יונה) משווה בין משה לבין יונה ואומר שההפיכה שנגזרה על נינוה דומה ביסודה לכליה שנגזרה על ישראל בגלל חטא העגל (שמי' לב, י), אך דומה שהקורא אינו מודע לדמיון זה עד שהוא נוכח שדברי מלך נינוה לעמו "מי יודע ישוב ונתם האלהים ושב מחרון אפו ולא נאבד" (ג, ט) מנוסחים בלשון תפילת הסגוריה של משה "שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך" (שמי' לב, יב) ודברי המספר ביונה "וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה", (ג, י) אינם אלא הד להתקבלות תחינתו של משה "וינחם ה' על הרעה אשר דבר לעשות לעמו". (שמי' לב, יד) יונה השאיר למלך נוכרי לומר מה שמצפים מן הנביא לומר, וגם לאחר מעשה הולך ומעמיק הניגוד שבין יונה לבין משה. משה ביקש את ה' "הודעני נא את דרכך ואדעך" (שמי' לג, יג) ונענה בהתקרבות גופנית מצועפת אל טובו של האל. לעומתו טוען יונה שדרכי ה' כבר ידועות לו "כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום וכו'". (יונה, ד, ב) יונה מטיח כלפי מעלה שמידות הרחמים אינן טובות בעיניו, ואף מצפה שעד מהרה תוכח צדקתו מאלהיו.

סימון רואה את משה כמי שמלכתחילה נרתע מלקבל על עצמו את התפקיד, אך לאחר ששובנע במהלך ההקדשה לצאת לשליחות, עשה זאת בלב שלם, בדבקות בנאמנות רבה כלפי העם.

במהלך תהליך ההקדשה, מנהל משה דיאלוג ממושך עם האל. באמצעות דיאלוג זה הוא מנסה לשכנע את האל שאין הוא האדם המתאים והראוי לתפקיד. למרות הקשיים הרבים שמעורר משה, אין נטיה בפרשנות היהודית לראות בו נביא ממאן.

ההתייחסות של הפרשנות היהודית כלפי משה, היא התייחסות של כבוד

והערצה כלפי אבי הנביאים, מייסד תורת עמו, ועל כן יש לפרשנים קושי להתמודד עם הסוגיה של סרוב משה לשליחות האל. מרבית הפרשנים נוטים לומר שמשה לא הביע התנגדות, אלא שאל שאלות במטרה להכשיר עצמו להתמודדות עם העם, ועל מנת להיות מסוגל לענות על שאלותיהם הצפויות. באותם מקרים בהם מוכנים הפרשנים להודות בקושי שהיה למשה לקבל על עצמו את התפקיד, הם מתרצים אותו באישיותו הצנועה והענוותנית, אשר גרמה לו לדעתם, לחשוש שאין לו הכישורים המתאימים לביצוע המשימה. אברבנאל הוא הפרשן היחיד המרמז על האפשרות שתגובת משה באה על רקע אכזבתו האישית מכך שה' לא ביצע בו נס ולא שיפר את מומו.

מקובל על דעת כל הפרשנים שבניגוד ליונה, אין משה מתנגד לעצם השליחות, ואין הוא מבטא השגות או ביקורת לגבי דרכי האל. כמו-כן לא ניתן לחשוד במשה שהעדיף את נאמנותו כלפי העם על פני נאמנותו כלפי הבורא, או שחשש לדימוי ישראל בגויים. גם אין משה חרוץ לדימויו כנביא שקר באם תתאמת נבואתו, ההיפך הוא הנכון משה חושש שלא יאמינו לו מאחר ונאמר לו על ידי האל שפרעה לא יכנע בנקל. חששותיו של משה הם בשני מישורים: במישור האיש, שאין הוא האדם המתאים לתפקיד מאחר והוא חסר כשרון דבור, או כושר מנהיגות ובמישור הלאומי, שהעם שרוי בתקופה ובמצב בהם הוא מנותק לחלוטין מאלים ומרגש חירות ועל כן לא ישתף עמו פעולה ביציאת מצרים.

האל עונה לשאלותיו של משה, לכל שאלה בסבלנות וברצון ובכבוד. ה' רוצה להרגיע את חששותיו של הנביא, הוא מעוניין שהנביא יצא למשימתו בתחושת בטחון שה' נמצא מאחוריו ושיש לו את היכולת לבצע בעזרת הגיבוי של האל את התפקיד הקשה. רק בטענה האחרונה, כאשר משה אומר לה' שלח נא ביד תשלח, מתכעס האל על משה ואינו מנסה להרגיע, אלא חוזר על הוראת השליחות ובכך מסיים את הדיאלוג עם הנביא עם מסר ברור שההוראה ניתנה ועל הנביא לבצע אותה.

אליהו

אליהו ניבא בימי אחאב ואחזיהו. מספר חוקרים התבססו על הפסוק המכנהו אליהו התשבי מתושבי גלעד (מל"א, יז, א) ואמרו שהפס' מעיד על כך שאליהו לא גר במקום מסויים, אלא חי חי נדודים בתוך שטח גלעד, יחד עם כת הקינים או הרכבים עליה נמנה לדעתם.

אליהו נלחם מלחמה מרה נגד הבעל וגילה קנאות רבה לה'. לדעת חוקרים אלו, מלחמתו היתה אופיינית למלחמתם של הקינים והרכבים. הראיה לגישתם היא, בסיוע שהגיש יונדב בן רכב למלך יהוא במלחמתו בבעל, זאת בניגוד לחוסר עזרתו לעם.

נראה שאליהו נמנה היה על אותו חבר נביאים ביהודה ובישראל אשר מימי המלך אסא ואילך נלחמו על טהרתם של עבודת ה'. אלא שאליהו החריף מלחמה זו והביא אותה לידי מצב של הכרעה. פעילותו של אליהו הדגישה את רעיון הקנאה לעבודת ה'. רעיון אשר לא גילה טולרנטיות כלפי עבודה זרה, גם אם היא משולבת בעבודת ה', רעיון זה דרש נאמנות בלעדית לה' ועקירת כל עבודה זרה. עמדתו של אליהו באה לידי מיצוי בפס' "קנא קנאתי לה' אלהי צבאות." (מל"א יט, י, יד) אליהו מנהל מאבק קשה במלך אחאב בשל גילוי הסובלנות שהוא מגלה כלפי דת הצורים, זאת הגם שהמלך עצמו היה נאמן לדת בני עמו.

בקנאותו לה' טבח אליהו בנביאי הבעל אשר היו בני חסותה של המלכה, ועל כן נאלץ להימלט מפני חמת זעמה של איזבל. אליהו בורח למדבר, שם בבדידות המדברית, הוא מרגיש את עייפותו ואת יאשו הרב ושואל את נפשו למות (מלכ"א יט, ד) "...וישאל את נפשו למות ויאמר רב עתה ה' קח נפשי כי לא טוב אנכי מאבותי." במצב זה של מצוקה נפשית, נרדם מתעלף למחצה תחת רותם אחד במדבר, נגלה אליו מלאך ה', המלאך מחזק אותו במאכל ובמשקה וממריץ אותו לצאת שוב אל הדרך (יט, ה-ח).

אליהו אינו נמנה על הנביאים אשר התנגדו לבצע את השליחות, ההיפך

הוא הנכון, נאמנותו וקנאותו לאל היו קודמים לנאמנותו ואהבתו כלפי העם והם אשר סבכו אותו בפרשת הריגת כוהני הבעל עם אחאב ואיזבל. לולא הביע את משאלת המוות בעת בריחתו למדבר מפני איזבל כלל לא היה נמנה על הקטיגוריה של הנביאים אשר בקשו להימנע או להפסיק את תפקידם.

רד"ק (מקראות גדולות, הוצאת שוקן, עמ' רמ') אומר שאליו עזב את באר שבע והלך למדבר כי חשש שאיזבל תרדוף אחריו ותהרוג אותו. לדבריו ניתן לפרש את יציאתו של אליהו למדבר בשני אופנים: א) אליהו בקש את מותו ב) אליהו ביקש שתהיה לו התגלות אלהים וחשב שזהו המקום המתאים להתגלות. לדעתו של רד"ק יאוש של אליהו נבע מכך שחיו היו רצופי סכנות והוא כבר עייף מהם. הוא מביא את תרגום יונתן האומר עד מתי אחיה אינני טוב מאבותי ומסביר שכנראה ארכו ימיו של אליהו יותר מיימי אבותיו והוא היה בדעה שחי מספיק והגיע יומו למות.

רלב"ג (מקראות גדולות, הוצאת שוקן, עמ' רמ') מבטא דעה זהה לרד"ק, הוא מסביר את בריחת אליהו למדבר על רקע רדיפתה של איזבל ואת בקשתו של אליהו למות כנובעת מגילו המופלג. לדבריו אליהו זכה לאורך חיים מופלא. לא רד"ק ולא רלב"ג אינם מעלים את האפשרות שאליו מבקש לברוח מן הנבואה באמצעות המוות, לדעתם אליהו היה זקן מופלג בשנים אשר הרבה לחיות מאבותיו והמרגיש כי חיו ארוכים מדי ועליהם לבוא על קיצם.

אברבנאל (פירוש לספר מל"א) פירש את מצוקת נפשו של אליהו אשר דחפה אותו לשאול את נפשו למות כנובעת מתפיסה מוטעת של הנביא שה' סר מעליו. אברבנאל אומר שאליו חשב שה' סר מעליו מאחר ולא היתה לו התגלות אלהית לא בהר הכרמל ולא לאחר מכן. בהעדר התגלות ה' לא ידע אליהו את אשר עליו לעשות, באם עליו לברוח מפני איזבל או להשאר ולבטוח בעזרת האל. בהעדר התגלות ה' נהג אליהו בהתאם לשיקול דעתו וזו המשמעות לדעת אברבנאל של הפס', "וילך אל נפשו". אברבנאל אומר שאליו ראה עצמו בסכנה, חשב שה' עזבו והחליט על דעת עצמו להימלט. לדעת אברבנאל אליהו חושש שה' סר מעליו מאחר ויתכן שהוא כועס עליו בשל הריגתו את נביאי הבעל בהר הכרמל ללא הוראת ה'. אליהו אומנם לחם את מלחמת ה', אך ללא הוראה מהאל. תפיסתו של אליהו שה' עזבו גרמה לו לחשוש שהוא חשוף לפגיעתה של איזבל. אברבנאל מציין שאליו הלך אל הר החורבה ונכנס לאותה מערה ממש אשר בה

ישוב בזמנו משה רבינו, במטרה למשוך אליו את השפע האלהי ולא כדי להסתתר מפני איזבל. הוא סבור שאלוהו לא התחמק מהשליחות אלא ההיפך הוא הנכון, הוא התאמץ שה' ידבר אליו ויורה לו את הדרך (עמ' תקפא). את נערו השאיר בבאר-שבע מתוך חשש שלא ימצא מזון עבורו. אליהו הלך יחידי, מאחר ולא חשש לנפשו כי העדיף את המוות על פני חיים ללא נבואה. אברבנאל מפרש את הפס' "רב עתה ה" במשמעות שאחרי אשר כבר פרסם אמונתו של ה' וקדש את שמו ברבים והרג בידיו עובדי הבעל, רב לו בזה מהחיים ולכן היה מבקש שיקח ה' את נפשו ממנו. אליהו חשב שהוא השלים משימתו ועל כן הוא יכול כבר למות. אך לדעת אברבנאל שיקול דעתו של אליהו שובש עקב הרעב ועקב חולשתו הפיסית, ולמעשה הוא טרם סיים את תפקידו. לכן נראה אליו מלאך ה', אשר יעמיד אותו על טעותו ויאמר לו שעליו לקום ולאכול ולהמשיך בתפקידו. הרטום (בפירוש לתורה נביאים וכתובים) אומר שאלוהו התאוה למות מאחר וחייו היו בסכנה מתמדת, ולא היה לו מקום מפלט. בישראל נרדף על ידי איזבל וגם ביהודה לא יכול היה לשהות מאחר ובתקופתו שררו יחסים טובים בין ישראל ליהודה והוא חשש שמלך יהודה ימסור אותו לידי אחאב ואיזבל. לדעת הרטום, דברי אליהו מעידים על כך שכבר היה קשיש מאבותיו בעת מותם ועל כן הרגיש שאין הוא יכול עוד להתמודד עם הקשיים. אליהו אינו מביע התנגדות לתפקיד, אדרבא הוא מבצע את תפקידו בדבקות וקנאות רבה. רק לעת זקנתו, עייפותו, חולשתו ובדידותו, גורמים לו לרצות למות. אין הוא מבקש להפסיק להנבא אלא באמצעות המוות, וזאת מאחר ולא היתה לו דרך מוצא אחרת מהשליחות אשר הפכה לחלק בלתי נפרד ממהותו. חז"ל במדרשם אומרים:

... נמצאת אתה אומר: שלושה בנים (נ"א: נביאים) הם אחד תבע כבוד האב (ר"ל: הקב"ה) וכבוד הבן (ר"ל: ישראל), ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב... אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן... ומה נאמר שם? "ויאמר ה' אליו: ... ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך", (מל"א יט, טו-טז) שאין תלמוד לומר "לנביא תחתך" אלא שאי אפשרי בנבואתך (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, א, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 3-4)

חז"ל רואים באלוהו נביא אשר הביא עד לידי קצוניות את תפקידו ובכך חיבל בעבודתו. לתפיסתם של חז"ל הנביא האידאלי הוא נביא אשר מגלה יחס של כבוד הן כלפי ה' והן כלפי העם. אלוהו לדעתם לא גילה יחס של כבוד אלא כלפי ה' ובכך מעל בשליחותו, ועל כך הופסק תפקידו והועבר אל אלישע.

סימון (מקרא לישראל עמ' 77) אומר שלכאורה קיים דמיון בין יונה המבקש למות לאחר אובדן הקיקיון, לבין אלוהו הבורח למדבר ומבקש מה' לקחת את נפשו. אך לדעתו של סימון השוני בין שניהם נעוץ בעובדה שאלוהו אינו מסרב לבצע את השליחות, אלא מבצע אותה, ורק לאחר ביצועה ומתוך מצוקת ההירדפות ותודעת הכשלון, הוא מבקש למות. יונה מבקש למות בשל הצלחת נבואתו ואילו אלוהו, מבקש למות בשל תחושת כשלון.

סימון אומר (עמ' 65) שה' מגיב לבריחת אלוהו מן הנבואה ומן החיים (מל"א יט, ג-ח) על ידי חזרה מילולית על הצו "קום אכל". אלוהו מבקש לברוח מהתפקיד באמצעות המוות ואילו ה' מצווה עליו לאכול, האכילה מסמלת את החיים. ה' אומר לו לאכול ולצאת לדרך כי עדיין לא הסתיימה מלאכתו. בהשוואה שעורך סימון (עמ' 77) בין יונה לאלוהו, הוא אומר שאין היא באה על דרך האירוניה המגמדת והמגחכת אלא על דרך ההזדהות המרוממת והמשגבת: יונה ביקש למות כקודמו הגדול, בעיניו, לא נפל סבלו שלו לנוכח סלחנות ה' כלפי רשעי נינוה, מסבלו של אלוהו לנוכח שובם של ישראל לסורם. לדעת סימון יאוש של אלוהו לא נבע מתשישות, אלא מחזרתם של בני ישראל לסורם. לדעתו של סימון אלוהו ייחס את כשלוננו בעיקר לאי התאמתו האישית לתפקיד ועל כן תגובת האל כלפיו היא מחזקת ומעודדת, בה בשעה שיונה הטיל את מלוא האחריות על שולחו ולכן ה' מחלישו ומזעזעו. למרות השוני הרב בין יונה לאלוהו, רואה סימון גם קו משותף לשניהם, והוא הקנאות למידת הדין (ראה מל"א יט, י).

שני הנביאים היו מזוהים עם תפקידם במידה כזאת שכאשר נואשו מן האפשרות לבצעו כראוי, בהתאם לתפיסתם האישית, איבדו חייהם את משמעותם ותכליתם. לדעת סימון, אלוהו ביקש למות מחמת אי-יכולתו להשפיע על ישראל, ויונה מחמת אי-יכולתו להשפיע על ה'. בעלי המדרש נתנו ביטוי לקרבת הנפש שבין אלוהו ויונה אשר ברוב קנאתם לה' נואשו מבני אדם ומעצמם באמצעות הזיהוי של יונה עם הנער שהתיה אלוהו בצרפת; "תנו רבי אליעזר: יונה בן

אמתי בן צרפית אלמנה היה. " (ילקוט שמעוני, ב, סימן תקן; וארה גם; ז'הר, שמות, פר ויקהל, מהד' וילנה תרפ"ב, דף קצז, ע"א)

גם במקרהו של אליהו אין הפרשנות מתלבטת בין ארבע התפיסות המנסות להסביר את הרקע להתנגדותו של יונה לתפקיד. הפרשנים מסכימים שאליהו קבל על עצמו את השליחות וביצע אותה בדבקות ובקנאות. התנגדותו של אליהו באה רק בהמשך ומתבטאה בבריחתו אל המדבר ובהבעת משאלת המוות. הפרשנים סוברים שהתנגדותו של אליהו באה רק לאחר שנשברה רוחו מהסכנה המתמדת המרחפת על חייו, ולאחר שעייפותו ובידודו גברו עליו. רצונו של אליהו להפסיק את נבואתו ואת חייו (שהם אחד לדעת אברבנאל) נובעת מתוך תחושת כשלון אישי ואין לה כל קשר עם התנגדות לשליחות או ביקורת והשגה על דרכי האל. לפיכך אין לאל צורך ללמדו לקח, אלא לחזקו ולאמצו. אליהו הנואש בוחר במוות ולכן הוא בורח אל השינה, והאל מורה לו לקום ולאכול. אליהו חושב שמשימתו הסתיימה וה' אומר לו שעליו להמשיך במשימתו.

ירמיהו

ירמיהו בן חלקיהו הכהן התחיל לנבא בשנת שלש עשרה ליאשיהו מלך יהודה והמשיך את נבואותיו עד אחרי החורבן (סוף המאה השביעית ותחילת המאה השישית לפנה"ס). הוא ניבא במשך כארבעים שנה. נבואותיו הוקדשו לשני נושאים מרכזיים, חברתיים-דתיים ומדיניים. כמרבית הנביאים כן גם ירמיהו מוכיח את העם על קיום עבודה זרה, שפיכות דמים, אהבת בצע והטיית משפט. הוא מדגיש את מצוות שחרור העבד העברי ושמירת שבת, אך עיקר פעילותו כנביא היא מדינית.

ירמיהו היה בנו של חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות בארץ בנימין הסמוכה לירושלים. הוא היה כנראה מצאצאי אביתר הכהן הגדול אשר הורד מכהונתו והוגלה לענתות על ידי שלמה המלך. ירמיהו הוקדש לנביא עוד בצעירותו, הוא לא נשא מעולם אשה ולא הוליד בנים, במצוות ה' (טז, א), הוא הקדיש את חייו לשירות האל ועמו.

תחילת פעילותו הנבואית של ירמיהו חלה בתקופה נוחה יחסית, מלכות יהודה משתחררת מעול האימפריה האשורית, וכן יש שיפור במצב המוסרי והדתי, ספר תורה המתגלה בבית המקדש מעורר את המלך יאשיהו לפעול לעקירת העבודה הזרה. למרות התנאים הנוחים יחסית לא רואה ירמיהו תקווה לקיומה של מלכות יהודה והוא מנבא על חורבנה הצפוי לבוא בשל התנהגותו הרעה של העם. הוא מתריע בפני המאמינים שה' לא יעניש את עמו ולא יחריב את בית מקדשו מתוך דאגה לכבוד שמו שאל להם לאשלות את עצמם, הוא מבקש להבהיר בפניהם שה' ענוש יעניש ולא יחוס על שמו. לטווח הקצר, נבואותיו של ירמיהו הן נבואות חורבן ופורענות, לטווח הארוך יש לו גם כמה נבואות נחמה על חזרה לארץ ושיקום ההריסות. נבואותיו הקשות עוררו כלפיו את שנאת בני דורו הן בענתות והן בירושלים. הוא הוכה, נאסר בבית כלא ועונה.

ירמיהו היה בעל דעות פוליטיות מגובשות אשר צמחו על רקע אמונתו הדתית. הוא ראה בכשדים ובנבוכדנאצר שליחי ה' שנשלחו להפרע מהעמים הרשעים, כולל עם ישראל, ועל כן התנגד בכל תוקף לרעיון של מרד נגדם במטרה להשתחרר משלטונם. כמו-כן התנגד ירמיהו לקיום ברית כלשהי בין ישראל למצרים וסבר שאל לה לישראל להטיל את יהבה על עזרת מצרים. הוא התנגד לירידה אל מצרים במטרה לחפש מיפלט, וניבא רעות ליורדים שמה, אך בעל כורחו נאלץ גם הוא לגלות לשם.

אין לנו ידיעות על ימיו האחרונים של ירמיהו ועל מקום פטירתו. יש אגדות, כאגדות חז"ל האומרות שירמיהו, הועבר על ידי הכשדים לבבל לאחר מלחמת נבוכדנאצר במצרים. אגדות אחרות מספרות כי מת או נהרג במצרים. הטרגדיה הגדולה של ירמיהו אשר סבל רדיפות קשות מצד עמו ושליטיה היא אהבתו העזה אל עמו, בנבואותיו ביקש אך את טובתם, הוא סבר שאם ישמעו לו ויחזרו בתשובה ינצלו. כאשר נתקל בתגובתם הזועמת, ניסה לכבוש את נבואתו, אך ללא הצלחה מכיון שהוא לא יכול היה להלחם ביעודו.

פתיתיני ה' ואפת...כי מדי אדבר...היה לי דבר ה'
לי לחרפה ולקלס...ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד
בשמו והיה בלבי כאש בוערת עצר בעצמותי ונלאיתי כלכל
ולא אוכל עוד (כ, ז-י).

ה' פונה אל ירמיהו ומטיל עליו את השליחות הנבואית תוך ציון העובדה שהוא הוקדש לנביא עוד לפני לידתו "בטרם אצורך בבטן ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתך נביא לגויים נתתיך" (א, ז-ה). אך למרות דברי הפתיחה המרשימים והמחייבים, מסתייג ירמיהו מלקבל עליו את התפקיד. הוא מנסה לשכנע את האל שאין הוא האדם המתאים לתפקיד. הוא אומר לה' שהוא חסר את הכישורים הנדרשים לצורך ביצוע התפקיד קרי; יכולת דבור וזאת מאחר והוא לדבריו צעיר לימים. "ואמר אהה אדני יהוה הנה לא ידעתי דבר כי נער אנכי." (א, ו)

עם השלת התפקיד, אין ה' מפרט את אשר על ירמיהו לעשות. הוא פותח בשליחות הכללית "נביא לגויים נתתיך", ירמיהו מביע התנגדות לקבל עליו את

התפקיד וזאת עוד בטרם ידע את תוכנו, רק בהמשך, לאחר הבעת ההתנגדות של ירמיהו ודחית ה' את סירוב הנביא יחזקאל האל שנית על עצם השליחות ויטביר לירמיהו את מהותה: "ראה הפקדתיך היום הזה על-הגוים ועל-הממלכות לנתוש ונתוש ולהאביד ולהרוס לבנות ולנטוע." (א, כ)

נסיון נוסף של ירמיהו להשתחרר מהתפקיד שהוטל עליו, חל לאחר שירמיהו הנרדף על ידי בני עמו ומנהיגיו, מוכה, מיוסר ומיואש, מבקש לכבוש את נבואתו, כדי לחלק את עצמו מזעם העם. אך כאמור ללא הצלחה, כי אין לו יכולת לשנות את יעודו (כ, ז-ט).

במהלך הדורות התפלמסו הפרשנים ונתנו הסברים מהסברים שונים לתגובתו של ירמיהו לשליחות. אך למרות הויכוח והשוני בפרשנויות השונות כולם תמימי דעים בנושא אחד. לדעת כולם, אין לראות בתגובת ירמיהו, התנגדות לעצם השליחות עצמה, אלא הבעת הסתייגות בלבד לגבי התאמתו האישית לתפקיד. רש"י (מקראות גדולות) בהסבירו את התנגדותו של ירמיהו לתפקיד, מתמקד בגילו הצעיר של ירמיהו "...כי נער אנכי." הוא סבור שירמיהו חשש שבשל גילו הצעיר לא תהיה לו סמכות בעיני העם והם יסרבו לקבל את דבריו. רש"י אומר שירמיהו משווה עצמו למשה ואומר: "איני כדאי להוכיחן, משה הוכיחן סמוך למיתתו, כבר נחשב בעיניהם בכמה נסים שעשה להם: הוציאם ממצרים, וקרע להם את היס, הגיז את השלו, נתן להם את התורה, העלה את הבאר. אני - בתחילת שליחותי, אני בא להוכיחם?" רש"י (מקראות גדולות עמ' קי"ב) אומר שלא רק שירמיהו תופס את עצמו כצעיר שטרם הוכיח את עצמו, אלא שיותר מכך, הוא סבור שאין תוקף להוכחת הנביא בטרם הוא עצמו עשה דבר מה למען העם ובטרם הוכיח את עצמו.

רד"ק (מקראות גדולות) רואה את הדברים עין בעין עם רש"י. הוא מפרש את "לא ידעתי דבר" - במשמעות של לא ידעתי דברי תוכחה, כי אני נער ואין אני אוכיח עם שלם. רד"ק אומר שאין כלל להתפלא על כך שירמיהו זכה בנבואה בנעוריו מאחר ולדעתו הנבואה אינה בלתי אפשרית בנערים וההוכחה לכך היא נבואתו של שמואל בהיותו עול ימים. לדעתו רוח הנבואה החכימה את שמואל וירמיהו והכינה אותם לתפקיד. הוא סבור שירמיהו חשב שמפאת גילו הצעיר אין הוא מתאים לתפקיד. אך רד"ק כאברבנאל וכשד"ל אחריו ובניגוד לרמב"ם סבור שגיל צעיר אינו מהווה מכשלה והראיה כאמור היא שמואל. רד"ק מתיחס

בפרשנותו למושג "נער" ומציין שידוע לו שיש פרשנים המפרשים אותו על דרך; משרת, סגן, חניך, שאף על-פי שהוא גדול בשנים נקרא "נער" כמו שנאמר בשמות לג, יא "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל." הוא יודע שפרשנים אלו, כולל הרמב"ם, אומרים שאין להתיחס לכינוי נער במשמעות של גיל, אלא במשמעות של חוסר מוכנות, אך כאמור אין רד"ק מסכים עמם. בפירושו לפסוק ה' אומר רד"ק שאדני אמר לירמיהו ("לא אמר והענין לנביא אחר אלא לירמיהו") "בטרם אצורך בבטן ידעתוך" מאחר וידע ה' שירמיהו התנגד לבצע את השליחות ורצה לחזק את לבו ללכת בשליחותו. יחס מיוחד זה לירמיהו מורה על המיתאם שיש לדעת רד"ק בין הסירוב של הנביא (סיבותיו במקרה ירמיהו הן חשש של חוסר התאמה אישי לתפקיד) לבין דרך השכנוע שהוא אישי ומרגיע.

הרמב"ם מפרש את הכינוי נער במשמעות של חוסר מוכנות לנבואה בשל העדר השלמויות הנדרשות כתנאי לנבואה.

ולא יטען אמרו בטרם אצרך בבטן ידעתוך ובטרם תצא מרחם הקדשתוך, כי זה ענין כל נביא אי אפשר לו מבלתי הכנה טבעית בעקר יצירתו כמו שיתבאר, ואמנם אמרו כי נער אנכי, כבר ידעת קריאת העברים יוסף הצדיק נער והוא בן שלשים שנה, וקרא יהושע נער והוא קרוב לששים (מו"נ חלק שני פרק לב)

לדעת הרמב"ם מובנו של נער במקרא הוא במשמעות- עוזר, סגן ואין הוא בא להעיד על גיל. כך גם דעתו בענין ירמיהו, הרמב"ם סבור שירמיהו ראה עצמו כבלתי מוכן לתפקיד בשל העדר השלמויות הנדרשות מנביא ולא בשל היותו רך בשנים.

כספי (אדני הכסף) מביע דעה זהה לדעתו של הרמב"ם, הוא אומר שידוע גם לפי כללי השפה העברית וגם בהתאם להגיון שהוראת כל תאר שיש ממנו במוחלט ויש ממנו בצרופ ואע"פ שהיה בן ארבעים שנה או יותר יתכן לקרוא נער ובחור. כספי מתבסס על דברי אריסטו שאמר שיש לראות נער, ובחור במובן מדות. לדעת כספי התאור נער יכול להורות על נער ובחור בדעת ולכן יש לו ביקורת על דברי ירמיהו, הוא אומר "וזה היה משפלות ירמיה לומר זה" (עמ' 34)

1) פרשנותו של כספי לכינוי נער זהה, לפרשנותו של הרמב"ם לכינוי, אך יחד עם זאת גישתם כלפי ירמיהו שונה בתכלית. הרמב"ם סבור שירמיהו תופס את עצמו כבלתי מתאים לתפקיד בשל חוסר שלמות המידות ואין לו ביקורת עליו, ואילו לכספי יש ביקורת על כך שירמיהו תופס את עצמו כמוגבל ומשתמש בזה כדי להימנע מהשליות.

אברבנאל (פירוש על נביאים אחרונים) סבר שירמיהו התקשה מאד (ולא התנגד!) לקבל על עצמו את התפקיד, מכיון שהיה נער קטון בשנים. אברבנאל מדגיש שהעובדה שהיה קטון בשנים משמעה שהיה נעדר ידיעה בכלל וידיעת אלהים בפרט, כי ידיעת האלוהים מצריכה תהליך לימודי ממושך אשר באופן רגיל אינו יכול להתרחש אצל נער רך בשנים. על כן לדעת אברבנאל, סובר ירמיהו בהכרח שחסרו לו שלמות המדות ודרכי המוסר והפרישות שהם שני תנאים הכרחיים לנבואה. ירמיהו, לדעת אברבנאל, סבור שעדיין לא מלאו בו כל התנאים הנדרשים לנבואה וזאת מפאת גילו הצעיר, ולכן אינו רואה עצמו כמתאים לתפקיד.

לדעת אברבנאל תגובת ה' לירמיהו הינה בהתאם לחששותיו קרי; ירמיהו אומר שהוא עדיין לא מוכן לתפקיד מאחר והוא צעיר מכדי להשלים את תהליך ההכשרה לנבואה, וה' עונה לו "בטרם אצורך בבטן ידעתך ובטרם תצא מרחם הקדשתך נביא לגויים נתתיך." (א, ד) אברבנאל סבור שהמלה "ידעתך" באה במובן שה' נטע ידע בירמיהו עוד בהיותו בבטן אמו ועל כן תהליך ההכנה היה ממושך וענה לדרישות התפקיד. ה' אומר את הדברים לנביא כדי להסיר מליבו את הספק באשר למוכנותו לתפקיד. אברבנאל אומר שירמיהו הקשה כנגד הדבור האלוקי שאמר לו לירמיהו, שהוא מוכן לתפקיד ואמר: "איך אמרת שהשפעת בי הידיעה והמוסר ואני איני יודע לדבר ולסדר מאמרי כחכם..." ירמיהו אינו משתכנע בנקל ועל כן צריך ה', להמשיך ולשכנע אותו. לצורך השקטת החשש לגבי חוסר כשרון הדבור נוגע ה' בפיו של ירמיהו, המגע בא להבטיח לירמיהו שה' ישים את המלים בפיו. אברבנאל אומר שכבר אצל חז"ל במדרש תהלים ניתן למצוא סימוכין להשקפה זו. לדבריו, דרשו חז"ל כי יודע ה' דרך צדיקים כדי שילמדו מהם. יאמר הכתוב לירמיהו, אל תמנע מהשליחות מפני העדר הידיעה שימצא בנערים כי הנה בטרם שיצירתי אותך בבטן אמך השפעתני בנפשך הידיעה. אברבנאל מסכים עמם ומפרש:

אצרך בבטן ביאר שהיה הדעת האמיתי ביוצר הולד שהוא כח
הנבדל כי הוא המצייר את העובר בבטן לא הכח הנשוא בזרע
ולא החוס השמימי כמו שחשבו מהפילוסופים, כי ה' הוא
היוצר והמצייר את העובר כמעי אמו ולכן אמר כאן בטרם
אצרך בבטן (נביאים אחרונים, עמ' שד).

אברבנאל סבור שמשמעות הדברים הללו היא שהנפש נבראה משעת ימי בראשית
ולכן אינה מתהווה יחד עם הגוף ואינה נפסדת בהפסדו. הגוף נוצר בבטן,
והנפש קיימת מימי בראשית והיא רוי' נבדל בגוף. לכן לדעתו, ה' אומר
לירמיהו שבטרם נוצר גופו, כבר היתה נפשו משופעת בידיעה רבה ולכן אין לו
מה לחשוש שמפאת גילו הרך אין הוא בעל ידיעה הנדרשת לצורך ביצוע המשימה
שהאל הטיל עליו. לצורך חזוק דבריו מביא אברבנאל את דברי חז"ל ואומר שכך
דרשו חז"ל: "בטרם אצרך בבטן - מימי אדם ראשון הראהו הקב"ה לאדם דור דור
וכולי. " אי לכך, ירמיהו כבר קודם שנוצר, היתה הידיעה והחכמה מושפעת על
נפשו. ה' מבקש להרגיע את חששותיו של ירמיהו ואומר לו שהוא כבר מוכן
לתפקיד והראיה למוכנותו היא שה' מקדיש אותו לנביא לא רק על ישראל כי אם
גם על הגויים. לצורך חיזוק דבריו מביא אברבנאל את דברי ראב"ע (עמ' שה,
המקור כנראה אבד בינתיים) האומר גם הוא שהסיבות אשר הניעו את ירמיהו
לסרב לשליחות הן; גילו הצעיר והעדר כשרון דבור היאה לנביא. נחמה
ליבוביץ (גליונות עיון בספר ירמיהו) בהתייחסותה לדעתו של אברבנאל אומרת
שאומנם ירמיהו נרגע, אך רק לאחר שה' נוגע בפיו ומבטיח לתת את המלים
בפיו. לדעתה היתה למעשה לדעתו של ראב"ע אין חששותיו של ירמיהו מפני
התפקיד נובעים רק מעובדת היותו צעיר, אלא גם מכך שראה עצמו כחסר כשרון
דבור, ועל כן נדרש ה' להגיב בהבטחה קונקרטית, הוא נוגע בפיו ובכך מתחייב
לעזור לו אישית להתגבר על מגבלה אשר מטבעה אינה חולפת מעצמה עם חלוף
הזמן.

אברבנאל וראב"ע סוברים שיש להדגיש את המשפט "הנה לא ידעתי דבר כי
נער אנכי" ואם הוא היה בן שלושים או ארבעים איך יתכן ולא ידע לדבר?
לדעתם של השניים ירמיהו באמת היה צעיר לימים כאשר הוטלה עליו השליחות.
הראב"ע אומר שהעובדות מוכיחות שירמיהו היה בן י"ב או ט"ו שנה בלבד כאשר

החל להינבא (אברבנאל, עמ' שה, מקור אבד). ההוכחה לדעתו נמצאת בפקודה הניתנת לירמיהו על-ידי האל מספר שנים לאחר תחילת פעילותו הנבואית והיא לא לקחת אשה ולא להוליד בנים. אברבנאל חולק על דעתו של הרמב"ם המכחיש אפשרות קיום נבואה בנערים ומביא כהוכחה לחיזוק דעתו את שמואל אשר היה לנביא בהיותו רך בשנים.

אברבנאל מציין שגם לדעתו של רש"י נבע הקושי של ירמיהו לקבל על עצמו את השליחות מכך שהוא תפס את עצמו כלא מוכן מבחינת כושר הדיבור, ועל כן לדעת רש"י נראה אליו ה' בנבואתו כאשר הוא נוגע אל פיו. מגע זה בא לדעתו של רש"י להרגיע את חששותיו של ירמיהו ולהבטיח לו כי ה' יורנו את אשר ידבר.

אלשיך (מראות הצובאות) מיחס את התנגדותו של ירמיהו לקבלת השליחות לתחושתו כי הוא נעדר יכולת דבור הנחוצה למנהיג רוחני. אלשיך אומר שכדי להיות שליח אל ירושלים, מלכיה, ושריה, וכל עם בני ישראל, צריך איש בעל לשון דבורים: ו"פוס ממלל רברבן." זו מליצה השאולה מספר דניאל (ז, ח) וכוונתה לפה מדבר גדולות (דברי גאווה), ואני נער, לא יחשבוהו ולא יערבו להם דבריו באומרם: מי שמך לאיש מוכיח בשערך? אלשיך אומר שחששותיו של ירמיהו נובעים מכך שתפס את עצמו כחסר כשרון דבור ועל רקע זה התפתח בו חשש שהוא עתיד להידחות על-ידי העם.

המלבי"ם (אוצר הפירושים) מפרש את חוסר הענותו של ירמיהו לשליחות כנובעת מכך שהנביא תפס את עצמו כבלתי מוכן לתפקיד. חוסר מוכנותו נובעת לדעת המלבי"ם מכך שהוא עודנו צעיר ולוקה בחוסר יכולת ביטוי. חששותיו היו הן מטעם עצמו, שלא ראה עצמו מוכן לשליחות הגדולה והן מטעם העם, שחשש שלא יקבל את סמכותו מאחריו והוא יהיה צעיר מדי בעיניהם ועל כן בלתי מוכן. תגובת ה' אל ירמיהו הולמת את קשייו, ה' אומר לו שעליו לדעת שההולך בשליחות מלך גדול לא יבוש ללכת לכל אשר ישלח. האל מבטיח לירמיהו שמעלת השולח היא אשר תתן לו את הכח, והגם שהוא עצמו צעיר ונבזה- ילך בכוח ה'.

אשר וייזר (פירוש על ירמיהו) סבר שירמיהו נולד עם נשמה נבואית, זו לדעתו תכונה מולדת והיא אשר מטילה על הנביא את השליחות ואין הנביא יכול להתכחש אליה, וייזר עורך השוואה בין ירמיהו, משה וישעיהו בן אמוץ

ואומר שהדברים נכונים לגבי ירמיהו כפי שהם נכונים לגבי שני הנביאים האחרים. לדעתו דברי ירמיהו כי עודנו נער ואינו יודע לדבר אינם מהוים נסיון של ממש להתחמק מהתפקיד מאחר וירמיהו לא יכול היה להתכחש ליעודו, ולכן מאותה סיבה נכשל גם נסיונו השני, הנסיון להפסיק את הנבואה. לדעתו מגמת הנבואה בהתאם לירמיהו היא להזהיר את החוטא במגמה להחזירו בתשובה. באם המוזהר יתייחס אל האזהרה ברצינות וישמע לה, יחיה. נבואה רעה תתבטל בפני תשובה ונבואה טובה לא תתקיים בפני החטא. את נביא האמת הוא רואה כמי שמשיב את החוטא מהרע בעוד שנביא השקר מחזק את החוטא ברעתו.

וייזר סבור שה' שכנע את ירמיהו לקבל על עצמו את התפקיד בכך שהרגיע את חששותיו לגבי המוכנות לתפקיד, אך יותר מכך הוא סבור שלא היה צורך כלל לשכנע את ירמיהו לצאת ולבצע שליחות שהיתה טבועה בו מלידתו. לדעתו ירמיהו היטיב לדעת את צרכי השעה ואת דחיפות המשימה ולא היה מסוגל להתכחש עליהם גם אם רצה בכך, והראיה לכך היא לדעתו בעובדה שכאשר חפץ היה ירמיהו להפסיק את נבואתו לא יכול היה. לדעתו של וייזר ה' אינו מעמיד ברירות בפני ירמיהו, הוא אומר לו "אל תאמר אלי נער אנכי כי על כל אשר אשלחך תלך ואת כל אשר אצוך תדבר." (א, ז-י) הנביא מודע לעובדה שהמצב בעולם קשה ויש להתנבא על הריסתו של העולם הישן ועל בנייתו של העולם חדש בכתוב במקרא: "לנתוש ולנתוץ ולהטביע ולהרוס, לבנות ולנטוע." (א, י) יתרה מכך, לדעת וייזר, ירמיהו לא רק שלא התנגד בתחילה לקבל על עצמו את השליחות, אלא אף שמח בו, למרות שהתפקיד בודד אותו מחבריו (טו, טז-יז).

בחלוף הזמן, כשהנבואה התחילה לגרום לו להיות שנוא ונרדף, הוא מבקש להשתחרר ממנה או לכבוש אותה, אך למרות יאוש, אין הוא יכול להתנער מיעודו. ירמיהו מתאר את המאבק הנפשי המתחולל בו כאילו היה האבקו עם האלהים שפיתה אותו ויכול לו: "פתיתי ה' ואפת חזקתני ותוכל...". (כ, ז). לפי התפיסה של וייזר, המאבק איננו נטוש בין ירמיהו לה', כי אם הינו כולו מאבק פנימי של הנביא. לדעתו ירמיהו ממלא את התפקיד לא משום שה' מאלץ אותו כי אם מתוך כך שתכונותיו שלו מחייבות אותו, ואל עצמו אין

הוא יכול להתכחש. גם בהיותו עצור בחצר המטרה אין יד הנבואה מרפה ממנו והוא ממשיך להפיץ את נבואותיו במטרה להציל את אשר ניתן עוד להציל. רק לאחר שהוצא מן הבור ונצל ממות בטוח נשבר במשהו ונעשה זהיר, ואולי גם מיואש. לשאלתו של צדקיהו לדבר ה' הוא עונה: "כי אגיד לך הלוא המת תמיתני וכי איעצך לא תשמע אלי." (לח, טו) בהמשך מאבדות נבואותיו את תפארת הציור ועוז הביטוי של הנביא העז והלוחם הגדול. אומנם הלב כמעט ונשרף מן האש העצורה בתוכו, אך כפי שהגדירו חז"ל "אין השכינה שורה מתוך עצבות." (פסחים קיז, א)

נחמה ליבוביץ (גליונות לעיון בספר ירמיהו) אומרת שהרקע להתנגדותו של ירמיהו לקבל את השליחות, הוא חששו שהעם לא יקבל את סמכותו. היא עורכת השוואה בין חששותיו של משה לחששותיו של ירמיהו מפני התפקיד, ומגיעה למסקנה שלחששותיהם יש מקור שונה. לדעתה נבע חששו של משה מכך שהוא עצמו לא הכיר את ה' ועל כן היה ה' צריך להציג את עצמו בפניו בפירוט וכמו כן ידע משה שגם העם אינו מכיר את ה' ולכן הסיק שהוא עתיד להתקל בחוסר אמון מצד העם. בניגוד למשה גם ירמיהו וגם העם מכירים את האל, ולכן לדעתה של ליבוביץ לא נובע חששו של ירמיהו מאותו מקור ממנו נובע חששו של משה. החשש של ירמיהו לדעתה של ליבוביץ הינו על רקע אישי, הוא חושש שהעם לא יקבל את סמכותו שלו כנביא.

נחמה ליבוביץ מרכזת ומביאה בספרה את דעותיהם של מספר פרשנים חשובים אשר הביעו במהלך הדורות את דעתם באשר לסיבות שהניעו את ירמיהו לדחות על הסף את התפקיד הרס שהוטל עליו על ידי ה'. בין הדעות אשר אותם היא מביאה בספרה אנו מוצאים את דעתם של חז"ל לגבי הסוגיה של סרוב ירמיהו. בילקוט שמעוני רס"ב נאמר:

...אמר לו הקב"ה: "בטרם אצרך בבטן ידעתוך" - עד שלא יצרתוך במעי אמן מניתוך להיות מתנבא על עמי. ענה ירמיהו ואמר לפהי הקב"ה ריבוננו של עולם? איני יכול להתנבאות עליהם, איזה נביא יצא להם ולא בקשו להורגו? העמדת להם משה ואהרן - לא בקשו לרגום אותם באבנים?

העמדת להם אליהו בעל קצוות- היו מלעגים ומשחקים עליו:
 "הרי מסלסל קווצותיו! שמו "איש בעל שער!." (מלכים ב
 א, ח) העמדת להם את אלישע היו אומרים לו: (מלכים ב
 ב, כג) "עלה קרח! עלה קרח!". איני יכול לצאת ידי ישראל!
 "לא ידעתי דבר כי נער אנכי." אמרה לו רוח הקדש: הלא
 לנער אני אוהב שלא טעם טעם חטא. גאלתי את ישראל ממצרים
 וקראתים נער, שנאמר (הושע יא) "כי נער ישראל ואהבהו"
 ובאהבת נער אני נזכר לכנסת ישראל, שנאמר (ירמיהו ב)
 "זכרתי לך חסד נעוריך."

המדרש הזה אומר שירמיהו סרב לקבל עליו את השליחות מכיון שהכיר את
 ההיסטוריה של היחס העוין, המתנכל והמשפיל של העם כלפי הנביאים. והוא
 חשש שזהו תפקיד אשר גם שליח מבוגר ממנו יתקשה לבצע, על אחת כמה וכמה
 שיקשה עליו לבצעו בהיותו נער צעיר וחסר כשרון דבור. בתשובתו אומר ה'
 העונה לירמיהו, שאל לו לחשוש שגילו הצעיר יהווה מכשלה, אלא אדרבא עליו
 לראות בו יתרון, מאחר והנעורים מסמלים את הטוהר, את חוסר החטא, תכונה
 אהובה על ידי הקב"ה.

סימון (מבוא ופירוש ליונה עמ' 4) מונה את ירמיהו על הנביאים אשר
 נרתעו בתחילה כהגדרתו מהתפקיד, אך שוכנעו במהלך ההקדשה. לדעתו של
 סימון, אין ירמיהו יכול להתכחש לתפקיד והוא עצמו מעיד על חוסר יכולתו
 לכלוא בקרבו את דבר ה', "ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי
 כאש בערת עצר בעצמתי ונלאתי כלכל ולא אוכל." (כ, ט) לדעת סימון (הזהה
 לדעתו של וייזר בעניין זה) עוצמתו של הצו האלהי, היא המונעת מהנביא
 מלהתעלם מהצו, והיא המניעה אותו לבצע את המוטל עליו, ולא הוראת האל.
 ירמיהו נראה כדוחה את השליחות על הסף, אך הגם שיש מחלוקת בקרב
 הפרשנות לגבי סיבותיו, מקובל על דעת כל הפרשנים שאין התנגדותו באה מתוך
 התנגדות עקרונית לתפקיד. ירמיהו אינו מביע עמדה שלילית כלפי מוסד
 הנבואה, ואין לו דבר נגד עצם השליחות. ארבע תפיסות היסוד המבטאות את
 דעות הפרשנים השונים במקרהו של יונה, אינן הולמות את מקרהו של ירמיהו.
 הפרשנים אינם סוברים שהתנגדותו של ירמיהו נובעת מתוך העדפת נאמנותו

כלפי עם ישראל על פני חובת הציות לאל, בירמיהו יש אהבה רבה כלפי עם ישראל, אהבה זו היא אשר תניע אותו בסופו של דבר להעתר לשליחות, מתוך תקווה שהעם ישוכנע לחזור בו מהתנהגותו הרעה והעונש יבוטל. יחד עם זאת אין למצוא אצל ירמיהו קונפליקט נאמנויות מאחר והוא מאחד בתוכו הן את האהבה כלפי הבורא והן את האהבה כלפי העם. דעה זו מוצאת את ביטוייה בדברי חז"ל:

...שלושה בנים (נ"א: נביאים) הם- אחד תבע כבוד האב (ר"ל: הקב"ה) וכבוד הבן (ר"ל: ישראל) ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיהו תבע כבוד האב וכבוד הבן... לכן נכפלה נבואתו... במכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, א, מהד' הורוביץ- רבין, עמ' 3-4.

התפיסה השניה הדוגלת בגישה שהנביא נמנע מהנבואה מתוך חשש שיתוייג כנביא שקר לאחר שהאל יבטל את העונש לחוזרים בתשובה, גם היא אינה הולמת את מקרהו של ירמיהו וזאת מאחר ותפיסתו הסובסטנטיבית של ירמיהו לגבי תפקיד הנביא סותרת אפשרות זאת. ירמיהו מאמין שיעודו של הנביא הוא בהרתעת הנענש הפוטנציאלי במטרה שישנה את דרכיו ולא יהיה עוד צורך להעניש אותו, וברור שאין הוא חושש לדימויו כדובר אמת. מתוך תפיסת עולמו ניתן גם להקיש שאין ירמיהו מעדיף את מיצוי מידת הדין על פני מידת הרחמים ועל כן אין סרובו לקבל את התפקיד מונע על-ידי רצונו שמידת הדין תמוצה. בניגוד ליונה לירמיהו אין ויכוח עם הבורא לגבי דרך ניהולו את העולם, ואין לו כל הסתייגות או ביקורת עליו. התנגדותו של ירמיהו אינה נובעת מסיבות הקשורות לה' או לתפקיד, אלא מסיבות אישיות, הוא סבור שאין הוא ראוי ומתאים לתפקיד, אם משום היותו צעיר וחסר מוכנות לתפקיד, ואם משום שחשב את עצמו חסר כשרון. מאחר וסירובו של ירמיהו אינו נובע מתוך התנגדות עקרונית לתפקיד ואינו נובע מתוך ביקורת כלפי האל, אין לה' כל צורך ללמד אותו לקח, בניגוד לענין שיש לו במקרה של יונה. ה' מבין את חששותיו של ירמיהו, אך אינו מסכים עמו ועל כן אינו משתכנע ואינו מוותר לו על השליחות הנבואית. ה' דורש מירמיהו שיבצע את

השליחות. האל הקדיש את ירמיהו לנבואה עוד בטרם נוצר ההריון, ואין בדעתו לוותר עליו. יחד עם זאת מעוניין האל להרגיע את חששותיו של ירמיהו, הוא רוצה לטעת בו תחושת בטחון לגבי התאמתו לתפקיד.

העמדה המקובלת על הפרשנים השונים היא שאין התנגדותו של ירמיהו לשליחות נובעת מתוך התנגדות רעיונית עקרונית לתפקיד. כל הפרשנים מסכימים ביניהם שירמיהו אינו מתנגד לעצם השליחות ושאין לו ויכוח עם האל. לדעת כולם המניע לסירוב של ירמיהו הוא אישי, לדעתם ירמיהו אינו רואה עצמו כמתאים לתפקיד. באשר לסיבות שבעטיין הוא רואה עצמו כבלתי ראוי קיימת מחלוקת בין הפרשנים השונים, יש הסוברים שהתנגדותו באה בשל תפיסתו את עצמו כצעיר מדי במובן גיל, לדעה זו שותפים פרשנים רבים ביניהם אברבנאל, ראב"ע, מלבי"ם ועוד ויש הסוברים שעדיין לא היה בשל לנבואה בשל חוסר שלימות אשר אינה קשורה לגיל, לדוגמא הרמב"ם. מאחר וחששותיו של ירמיהו הינם על רקע אישי ולא עקרוני, אין לאל צורך ללמד אותו לקח, ואי לכך הוא נענה לו בדברי עדוד, נחומים והבטחות למתן עזרה, בד בבד עם תביעה תקיפה לבצע את המשימה.

יחזקאל

יחזקאל בן בוזי הוא בן למשפחת כהנים, כנראה מצאצאי צדוק הכהן. יחזקאל היה נביא לאחר ישעיהו וירמיהו. הוא נמנה על הגולים יחד עם המלך יהויכין. יחזקאל היה הנביא היחיד שנבא רק מחוץ לארץ ישראל (ירמיהו נבא חלקית במצרים, יונה ניבא חד פעמית בנינוה). יש חוקרים הסוברים שחלק מנבואותיו של יחזקאל נאמרו בארץ ישראל, אך מאחר ואין בידנו פרטים לגבי חייו בטרם הגלות, אין אפשרות לאמת דעה זו, ולכן אין היא מקובלת. הסברה היא כי מקום מגוריו בבבל היה בעיר תל-אביב, עיר אשר שמשו מרכז לחלק גדול מגולי יהודה. תזיונו הראשון, בו הקדש לנביא בבבל, חל בשנה החמישית לגלות יהויכין (593 לפני הספירה) והתזיון האחרון שלו, אשר צויין בתאריך, חל בשנת עשרים ושבע לגלות זו (571). בהתאם לתאריכים אלו, אנו יכולים להסיק שפעילותו הנבואית נמשכה לפחות עשרים ושנים שנה. כאשר החל את פעילותו הנבואית היה בהתאם להערכות שונות בסביבות גיל שלושים. יחזקאל היה לנביא על פי מצוות ה' ולא מתוך בחירה עצמית, הוא לא נמנה על הנביאים אשר התנדבו לתפקיד, כי ידע מראש שעם ישראל לא ישמע לו, ולא היה לו עניין בתפקיד הקשה. ידוע כי אשתו אשר אהב מאוד, מתה במפתיע, אך לא ידוע אם היו לו ממנה בנים. כן לא ידוע תאריך מותו. מעמדו בבבל היה רם וזקני העם נהגו לפנות אליו בבקשת עצה. מספר נבואותיו ניכר כי היה בקי בתורה ובדברי הנביאים שהיו לפני זמנו, וכן היה בקי בדעותיהם, אגדותיהם וחייהם של עמי נכר.

יחזקאל היה נביא חורבן ופורענות לפני חורבן בית המקדש, ונביא נחמה לאחריו. לפני החורבן הצביע על חטאות יהודה בעבר ובהווה. כירמיהו כן הוא בקש לבטל את דעתו של העם כי בית המקדש לא יחרב והמלכות לא תיפול, מתוך שה' מקנא לשמו. הוא רצה שהעם יפסיק להאמין בכך ויבין שהחורבן אומנם

יבוא וה' לא ימנע אותו למען שמו. אחרי החורבן, כאשר העם עמד על סף
 היאוש, לאחר שמרביתו כבר גלה ורובו סבר שהגאולה לא תבוא עוד, חזק
 יחזקאל את לבם בבשורת הגאולה. הוא היה להם לנביא נחמה, אשר מבטיח לעם
 הנואש, כי זהו לא הסוף, והגאולה בוא תבוא בבוא היום.

יחזקאל הוא הנביא המדגיש בהדגשה מיוחדת את הרעיון האומר שכל אחד
 מקבל שכר ועונש לפי מעשיו. הדגש זה בא מפיו לאחר שלמד על חששו של העם
 מפני המשכיות העונש על בניהם בשל עוונותיהם שלהם. יחזקאל מבקש להעביר
 לעם את המסר שכל אחד אחראי למעשיו ונושא בתוצאות למעשיו ואין אדם נענש
 על מעשי הזולת. אין הבן הצדיק מת בעונות אביו, אם אך אינו הולך בדרכו,
 ואין הבן הרשע מקבל שכר על צדקת אביו. יתר על כן, החוזר ממעשיו הרעים
 לא תחשב לו רשעתו הקודמת. יחזקאל מאמין באמונה שלמה בכוחה של התשובה.
 כירמיהו כך סבור גם הוא שכפי שימחה חטאו של החוזר בתשובה, כן לא יחשבו
 מעשיו הטובים של צדיק אשר נהפך לרשע. יחזקאל, אינו סבור שהגאולה תבוא
 בשל זכויות העם, כי אם למען לא יוסיף שם ה' להיות מחולל בין הגויים
 הרואים בצרות ישראל אות כי אלהיו חלש וחסר כח להושיע. בנוסף לכך קיימת
 מטרה נוספת והיא שהגויים וישראל גם יחד יכירו בה'. יחזקאל אומנם לחם
 בדעה שהחורבן לא יבוא בשל רגישות ה' לשמו, אך לאחר שהחורבן התרחש,
 האמין שהתקומה תבוא מתוך קנאת ה' לשמו. חזונו לגבי הגאולה הוא שעם
 ישראל ישוב לארצו וה' יטהרם לבל יחטאו עוד ויתן להם לב חדש. יחזקאל
 מאמין שזו אחריותו של הנביא להזהיר את העם, לדעתו הנביא ממלא את תפקידו
 במקרה זה, גם אם העם לא נשמע לו. באם הנביא נמנע מלהזהיר את העם יענש
 גם הוא יחד אתם ויתפס כשופך דמים.

נבואות הנחמה של יחזקאל מתייחסות בחלקן לשיבת ציון אחרי גלות בבל
 ובחלקן לאחרית הימים. בחזונו, יהודה שב לאדמתו, בראש המדינה יעמוד נשיא
 מזרע הכהונה אשר תפקידו יהיה לפקח על החיים הדתיים ובפרט על בית המקדש
 והפולחן. לגבי חזון אחרית הימים, הוא ראה את שרידי עשרת השבטים החוזרים
 אף הם לארצם וכל עם ישראל יחיה יחדיו. יתר העמים יכירו בה' ויכבדו את
 ישראל. החזון לאחרית הימים של יחזקאל הוא אופטימי, אך יחד עם זאת הוא
 גם מנבא על מלחמות בהן עמים שיבואו מרחוק (ארץ גוג) יעלו על ירושלים,
 וסופם שישמדו. מדות ה' המודגשות על ידי יחזקאל הן: צדק, משפט, קנאה

לכבוד שמו; מדות החסד והרחמים אינן תופסות אצל יחזקאל מקום מרכזי. יחזקאל נכנס לקטיגוריה של הנביאים אשר לא היו מעוניינים לבצע את השליחות, אך ורק בשל הפסוק "ורוח נשאתני ותקחני ואלך מר בחמת רוחי ויד ה' עלי חזקה." (ג, יד) פרט לפסוק זה, אין אנו מוצאים בספר יחזקאל ביטויי התנגדות נוספים של הנביא כלפי השליחות. יש פרשנים אשר מעדיפים להתעלם מפסוק זה מאחר והוא לא תואם את תפיסתם לגבי יחזקאל. הם סוברים שיחזקאל נמנה היה על הנביאים אשר קבלו את שליחותם ברצון. אשר וייזר אומר שיחזקאל מרגיש בצורך הדחוף של שליחותו, ולא זו בלבד שאינו מנסה לסרב אלא מקבל אותה בתיאבון, ולשם חיזוק טענתו, הוא מצטט:

"ויאמר אלי בן אדם בטנך תאכל ומעיך תמלא את המגילה הזאת אשר אני נתן אליך, ואכלה ותהי בפי כדבש למתוק." (ג, א-ד, פירוש ליחזקאל, עמ' 9)

וייזר אומר שהפסוק "ואלך מר בחמת רוחי" מבטא את המלחמה הפנימית הקשה המתחוללת בנפשו של הנביא בשל חששו מפני בית המרי שאליו הוא נשלח. לדבריו ה' מרגיע את יחזקאל ואומר לו לא לחשוש מפניהם. לדעת וייזר כאשר רוח הנבואה גוברת על יחזקאל ונושאת אותו למקום שליחותו הוא משלים עם השליחות ומבצע אותה כנדרש. נראה שוייזר אינו מבטא עקביות בנקודה זו, מצד אחד הוא מתאר את יחזקאל כמי שהיה כמעט להוט לקבל את השליחות ובהמשך הוא אומר שהיו ליחזקאל ספיקות לגבי התפקיד וה' נאלץ להתערב ולהרגיע את חששותיו. וייזר מנסה ליישב סתירה זו באומרו שיחזקאל חפץ היה בתפקיד, אך חשש לקבלו בשל הכרתו את העם כ"בית מרי", אך לאחר שרות ה' נחה עליו הוא מבצע את השליחות.

הרטום (בפירושו ליחזקאל), אומר שיחזקאל לא היה לנביא מתוך מבחירה חופשית, כי אם לפי מצוות ה' ואף על פי כן ולמרות שידע מראש כי העם לא ישמע לדבריו, לא נסה להשתמט מיעודו, כפי שניסה להשתמט ירמיהו. הרטום מסביר את הפס' "ורוח נשאתני...ואלך בחמת רוחי....", כמעיד לכל היותר על אמביוולנטיות של יחזקאל כלפי התפקיד ובודאי שאינו מעיד על התנגדות. לדעתו יחזקאל עושה הפרדה בין תחושותיו כלפי דברי ה' שאותם הוא תופס

כנעימים ומתוקים ובין עצבותו לגבי תוכן הנבואה שהוא קשה. לדעת הרטום יחזקאל מבין שרוח הקודש תביע באמצעותו את כעסו וחמתו של ה' על העם והדבר קשה עליו. הרטום סבור שיחזקאל מקבל ברצון ובאהבה את עצם השליחות ויש לו קושי מסויים הנובע מכך שתוכן הנבואה יהיה קשה. סימון (מקרא לישראל) כולל את יחזקאל בקבוצת השליחים, יחד עם משה, גדעון וירמיהו אשר נרתעו בתחילה מן השליחות, אך לדעת סימון, יחזקאל והאחרים (בניגוד ליונה) השתכנעו בהמשך מעמד ההקדשה לקבל את עולה עליהם. סימון סבור שהפסוק "ורוח נשאתני...ואלך בחמת רוחי..." מעיד על כך שיחזקאל אינו להוט לקבל עליו את השליחות והוא נעתר לה בניגוד לרצונו ומתוך כניעה לרצון ה'.

ה' מרגיע את יחזקאל בקריאות עידוד כגון "כשמיר חזק מצר נתתי מצחך לא תירא אותם ולא תחת מפניהם..." (ג, ט). וב"ודברת אליהם...אם ישמעו ואם יחדלו." (ג, יא) יחזקאל אינו מתנגד לתפקיד באופן עקרוני, ההיפך הוא הנכון, הוא מוקיר את דבר ה'. יחזקאל מבטא התנגדות כלפי השליחות בשל חשש מתגובת העם, ועל כן במטרה להרגיע את חששותיו אומר לו האל שיהיו תוצאות שליחותו אשר יהיו, בין אם ישמע לו העם ובין אם לאו, הנביא יצא ידי חובתו. ה' מבטיח ליחזקאל יכולת עמידה, "כשמיר חזק מצר נתתי מצחך" וכן אומר לנביא שהם (עם ישראל) בית מרי. בביטוי זה מטיל ה' את האחריות להצלחת או כשלון שליחות הנביא על העם. ה' אומר ליחזקאל לצאת ולבצע את השליחות, ומבטיח לו שהוא ידאג לכך שיהיה עמיד ויעמוד בו, ויהיו התוצאות אשר יהיו. התוצאות הם אחריותו של העם, וכשלון לא יזקף לחובתך. למרות זאת אין יחזקאל נעתר לדרישת האל ועל כן צריך ה' לשאת אותו פיסית ולשלוח אותו אל המקום אשר שם הוא צריך להנבא, אל הגולים בתל אביב אשר על נהר כבר. גם בתל-אביב אין הנביא מתנבא מייד עם הגעתו, אלא "ואשב שם שבעת ימים משמים בתוכם," (ג, טו-טז) ורק לאחר שהשליחות מוצבת לו כהכרח שאין מנוס הוא יבצע אותה.

במקרהו של יחזקאל כמו גם במקרהו של ירמיהו, אין הפרשנות מתלבטת בין התפיסות המנסות להסביר את הרקע להתנגדותו של יונה לתפקיד. הפרשנים הינם תמימי דעים כי אין יחזקאל חולק על מוסד הנבואה ואין לו ויכוח עם האל לגבי תוכן הנבואה ודרכי ניהול העולם. כולם מסכימים שיחזקאל אינו

מתנגד באופן עקרוני לתפקיד. המחלוקת הקיימת בין הפרשנים היא באם ניתן לשייך את יחזקאל לקבוצת הנביאים אשר הביעו התנגדות לתפקיד, או לאו. וייזר והרטום אומרים שכלל לא ניתן לשייכו לקבוצה זו. וייזר סבור שיחזקאל נעתר לתפקיד ברצון וכחיצוק לדבריו הוא מצטט את הפס' המתאר את יחזקאל האוכל את המגילה ומשווה את מתיקותה לדבש. לדעתו התחולל מאבק פנימי ביחזקאל לגבי התפקיד וזאת מתוך חשש מפני העם קשה העורף. הרטום אומר שיחזקאל היה אמביוולנטי כלפי התפקיד בשל תוכן הנבואה הקשה, אך אין לו כל התנגדות עקרונית לבצע אותו.

יחזקאל בניגוד ליונה האמין באמונה שלמה בכוחה של התשובה וראה בנביא את האיש שעליו מוטלת האחריות להזהיר את העם במגמה לאפשר לעם לחזור בו מדרכו הרעה ולהמלט מהעונש. יחד עם זאת לא ניתן למצוא אצל יחזקאל הדגשת חשיבות מידות הרחמים והחסד, אלא אדרבא הוא נטה להדגיש את חשיבותו של הצדק.

מאחר ואין ליחזקאל ויכוח עם ה' לגבי דרך ניהולו את העולם, אלא רק קושי אישי לבצע את המשימה, מגיב ה' אליו בהתאם. אין הוא בא ללמדו לקח, אלא להרגיע את חששותיו. הוא מבטיח לו יכולת עמידה "כשמיר חזק מצר נתתי מצחק." ה' מבטיח ליחזקאל החושש מקשי עורפו של העם, שהוא לא יראה בנביא אחראי לכשלון השליחות, הכשלון יזקף לחובת העם והנביא יצא ידי חובתו באמצעות השמעת הנבואה.

יונה

הנביא יונה זוהה עם יונה בן אמיטי מגת חפר, אשר ניבא בימי ירבעם בן יואש. בנבואתו (מל"ב יד, כה-כז) ניבא יונה כי המלך החוטא והמחטיא, ירבעם, ישיב את גבולה הצפוני של ישראל למצב שהיה בימי דוד ושלמה (מל"א ח, סה).

ספר יונה הינו סיפור על מעשה שאירע לנביא, אין הוא ספר נבואה אופייני, כי אין בספר נבואות ומשאות. זהו סיפור על שליחות יונה לעיר נכרית ורחוקה אשר שם מלכה וזמן האירוע נשארים בגדר תעלומה. שליחות יונה לנינוה אינה משולבת בשום צורה בתולדות ישראל. מאחר ושמו, עמו ואלהיו של "מלך נינוה" לא צוינו, אין הסיפור מעוגן בזמן נתון ואין הוא נכלל על ספרי ההיסטוריוגרפיה (סימון, מקרא ישראל, פירוש על יונה עמ' 13).

הנביא יונה מצווה על ידי ה' ללכת אל העיר נינוה ולבשר לה על חורבנה הצפוי. הנביא מתנגד באופן מוחלט לבצע את הצו ובמגמה לבטא את התנגדותו הנחרצת מפני ביצוע המשימה הוא הולך ליפו ובכוונתו לעלות על ספינה אשר תוביל אותו לתרשיש. בריחתו של יונה הוא מעשה קיצוני ומפתיע אשר אינו מובן לקורא. ההסבר יבוא בסוף הספר מפי הנביא עצמו. הנביא יורד לספינה במטרה להתחמק מהתפקיד, בים מתקיים מאבק בין האל הרוצה לגרום

לנביא לשבור את שתיקתו, לבין הנביא העיקש הממאן לנהל דו-שיח עם האל. בסופו של דבר ממנה האל את הדג הבולע את הנביא והכולא אותו במעיו. באמצעות הכליאה במעי הדג מבקש ה' לשבור את שתיקתו של הנביא וכן מבקש הוא להבהיר לנביא שאין לו מפלט מהאל, ועל כן חייב הוא לציית לו ומוטב שישבור את שתיקתו ויפנה אל ה'. ואומנם לאחר כליאה של שלושה ימים במעי הדג במצב ביניים בין חיים ומוות נכנע הנביא ופונה אל האל בתפילה, אך גם בפניה זו אין אנו מוצאים את הודאת הנביא בצידקת האל וכן לא מבוטאת בה הסכמה למילוי השליחות, ולכן לאחר שיונה נפלט אל החוף נאלץ ה' לחזור על פקודתו ולצוות בשנית על הנביא לצאת אל נינוה. לאחר ביצוע השליחות מתעורר מריו של הנביא בשנית ובמקום לחזור לארצו הוא מתישב מחוץ לשערי העיר בציפיה לראות בחזרת אנשי נינוה לסורם.

הסיפור המקראי אינו נותן לנו הסבר ישיר לתופעה. הוא מעדיף את דרך ההבעה העקיפה. דרך הצגה זו מעוררת קושי לחשוף את הנושא המרכזי, שהוא אשר מלכד את הסיפור לכלל שלמות ספרותית ורעיונית. הנושא המרכזי בספר יונה, הוא מהו המניע להתנגדותו הנחרצת של יונה לקבל על עצמו את התפקיד שהוטל עליו, התנגדות אשר גורמת לנביא להעדיף את המוות על פני קיום השליחות. במהלך הדורות מפרשנות חז"ל ועד הפרשנות המודרנית הושמעו דעות והשערות רבות בענין, דעות אלו ניתן לסווג לארבע תפיסות יסוד והן:

1. ספר יונה ספר כפרה

תפיסה זו, המקובלת בעיקר על חוקרים יהודים, אומרת שספר יונה בא ללמד על גודל ערכה של התשובה. אפילו העיר החוטאת נינוה זכתה להינצל לאחר שאנשיה חזרו בתשובה (יונה, ג, ח). קל וחומר שתשובה יכולה להציל את ישראל. ספר יונה לדעתם מלמד על דרך התשובה הנכונה ועל יכולתה לבטל את הגזרה. בהתאם לתפיסה פרשנית זו נקבע ספר יונה בשלמותו כהפטרה בתפילת מנחה של יום הכיפורים (מג' לא, ע"א). בעלי גישה זו סוברים שרעיון התשובה בא לידי ביטוי בצורה כה משכנעת בספר יונה עד שיש בו היכולת לעורר בשומעיו את החרטה ולגרום להם לחזור בהם מדרכם הרעה. תשובת אנשי נינוה היתה מושלמת והאל הוא אל סולח המקבל את הכפרה ומוחל לחוטאים על חטאיהם. השילוב של התשובה וההבטחה שהתשובה תתקבל ויהיה בכוחה להעביר את

רוע הגזירה היא לדעת הפרשנים נושא הספר. זוהי, לדעתם של הפרשנים, הסיבה שבשלה שיבת אנשי נינוה מוצבת כדוגמא לדברים ששלית ציבור צריך להשמיע בתענית ציבור (תע' ב, א). קויפמן (עמ' 285) סבור שספר יונה הוא "ספר התשובה בתפיסתה הישראלית", מכיון שהוא יוצא נגד התפיסה הקדומה שהחטא מתמרק אך ורק על-ידי עונש, תפיסה הבאה לידי ביטוי לדעתם בהתנגדות יונה להזהרת החוטאים ובמחאתו על חנינתם. לפי תפיסה זו ספר יונה הוא ספר של מרי ותלונה. יונה מתנגד לתפקיד מאתר והוא מתלונן על מידת הרחמים הממעטת את מדת הדין. בהתאם לתפיסה זו סבור יונה שעל החוטא להענש ורק אחר-כך יסלח לו חטאו. חז"ל נמנו בין הדוגלים בגישה הרואה בספר יונה ספר תשובה

ואמרו:

"מאי מן החמס אשר בכפיהם? אמר שמואל: אפילו גזל מריש (קורה) ובנאו בבירה (בבניין), מקעקע כל הבירה כולה ומחזיר מריש לבעליו" (תע' טז, ע"א; והשווה מדרש יונה, מהד' ילינק, עמ' 100-102; מהד' הורוביץ, עמ' 19-20; רמב"ם, הלכות גזילה ואבידה א, ה).

סימון סבור שתפיסתם של הפרשנים האומרים שנושא התשובה מלכד את הספר ומהווה את רעיונו המרכזי, אינה מסתדרת עם העובדה שרק פרק ג' מוקדש לנושא זה וכן אינה מסתדרת עם העובדה שבתפילת יונה החוטא ממעי הדג חסר מוטיב התשובה לחלוטין. כמו כן מציין סימון את שוניקתו של יונה בסוף הספר ואומר ששתיקתו של הנביא משאירה ספק לגבי תשובתו האישית.

קויפמן (תולדות האמונה הישראלית ב, עמ' 279-287) מפרש את התנגדות יונה לצו האלהי כנובעת ממחאתו של הנביא נגד מידות החסד, הרחמים וההנחמות על הרעה. לדעתו זהו ערעור עקרוני על כוחה המכפר של התשובה. סימון אומר (עמ' 4) שתפיסתם של ביקרמן וקויפמן מתעלמת מהעובדה שפרשת הקיקיון ומענהו של ה' ליונה (ד, י-יא) דנים באופן ברור בנושא אחר והוא שנינוה ראויה שבוראה יחוס עליה לאו דווקא בזכות התשובה שעשתה, אלא בשל העובדה שהיא עיר גדולה, הומה ילדים שלא חטאו ובהמה רבה. גם לדעת רופא ספר יונה דן בנושא התשובה, אך אין הוא סבור שזהו הנושא המרכזי בספר, כי

אם רעיון נלווה לנושא המרכזי.

לדעתו לו היתה מטרת הספר אך ורק ללמד על התשובה היה הספר בא על סיומו בקטע בו מסופר על חזרתם בתשובה של אנשי נינוה והמחילה לה זכו, במקרה זה לא היה מקום לקיומו של הפרק הרביעי, מאחר וזהו פרק הדן בויכוח בין ה' ליונה בנושא הדין והרחמים ואין הוא דן בנושא התשובה.

2. השקפה כלל אינושית

דעה זו נפוצה בעיקר בקרב חוקרים נוצריים, לדעתם מתפלמס ספר יונה נגד היהדות המתבדלת במאה החמישית לפסה"נ. לגביהם יונה מייצג את עזרא ונחמיה וחבריהם אשר גרשו את הנשים הנכריות איתן חזרו העברים מן הגלות, והקימו את חומת ירושלים כחיץ נגד טומאת עמי הארצות. אנשים אלו קיוו לפורענות שתבוא על העמים האליליים הן בשל חטאיהם והן מתוך ציפיה להגשמתן של הנבואות הישנות על הגויים. כנגדם לדעתם, בא ספר יונה ללמד שגם הגויים, שאותם מייצגת נינוה, הם יציר ה', וגם הם יקרים בעיניו ולכן זכאים לחסדו.

בהתאם לגישה זו התנגדותו של יונה למלא את השליחות שה' הטיל עליו נבעה מתוך מניעים לאומניים. הנביא מוכן למות כדי למנוע את חשיפת קשי עורפו של עמו ישראל לעיני אלוהים ואנשים. לדעת הדוגלים בגישה זו, יונה הנביא העברי מסרב ללכת לנינוה ולהינבא עליה מתוך שידע מראש שאנשי נינוה יחזרו בתשובה מהירה וה' יחמול עליהם. חזרתם המהירה של הגויים בתשובה תתדגיש את קשי עורפו של עם ישראל. לדעת הדוגלים בגישה זו, יונה היה חרד לדמויו של עם ישראל והביע כלפיו נאמנות רבה יותר מאשר הביע כלפי חובת ציותו לריבון העולם. ביטוי לגישה זו ניתן למצוא בספרו של פרופ' וולף (עובדיה ויונה, עמ' 146). וולף אומר שספר יונה מכוון נגד הגישה היהודית הסתגרנית ולכן להקבלה בין ירושלים בימי ירמיהו לבין נינוה יש מטרה ברורה; ביקורת על ירושלים בעזרת הענותה של נינוה, ועל ידי כך פתיחת פתח תקווה לכל האנושות להגיע לאמונה. סימון (עמ' 5) מתנגד לעמדה זו ואומר שאם אלו היו פני הדברים וזו אומנם היתה כוונת המחבר, היה הוא מקנה יתר אמינות לתשובת אנשי נינוה באמצעות תיאור מציאותי יותר של האירועים, וכן היה מכניס לגוף הסיפור את ירושלים וישראל ולא היה מסתפק בהקבלה שרק

מביני רמזי יבינו אותה.

טיעון נוסף חשוב לדעת סימון הוא שקביעת זמנו של יונה לימי ירבעם השני מונעת בעד המספר מלהשתמש בכשלוך ירמיהו כרקע ניגודי להצלחת יונה שקדם לו ביותר ממאה וחמישים שנה. סימון בניגוד לוולף סבור שתשובת אנשי נינוה הינה אירוע תיאורטי שנועד לשמש רקע לבחינת התנגדותו העקרונית של הנביא לסלחנות האל. לתפיסה זו שותף גם רופא (סיפורי הנביאים), גם הוא כסימון סבור שלדעה זו אין אחיזה של ממש בכתובים, וגם לדעתו אין לראות בספר יונה ספר הבא לדון בקונפליקט שבין יהודים לבין גויים. הוא מסכים עם הקביעה שיונה מציג עצמו בפני המלחים כעברי ירא אלהי השמים, אך הוא מדגיש את העובדה שיונה אינו מדבר בגנותם של אלהי הגויים, או בגנות המלחים הזועקים לאליהם. וכן הוא מציין את העובדה שהמלחים הנכריים מביעים יראה מפני ה', מכירים בכוחו, זובחים ונודרים לו. יונה נתפס על ידי רופא כמי שאינו שואף להרע למלחים הנכריים וההוכחה לכך לדעתו היא בקשתו של יונה מהמלחים להשליך אותו לים ובכך להציל את עצמו. רופא מציין את העובדה שהאזירה השוררת באוניה היא אזירה אוניברסליסטית, ללא פולמוס נגד השקפה אחרת, פארטיקולאריסטית. הוא הדין באשר לנינוה, לדעתו אין היא מתוארת כנציגת האמפריה שהחריבה את ישראל ואף לא כבירת אמפריה אלילית. לדעתו של רופא תטאה של נינוה אינו מתואר כחטא פוליטי-היסטורי ולא כחטא דתי, לדבריו נינוה מתוארת כסמל לעיר גדולה שחטאה חטא משפטי מוסרי - "החמס אשר בכפיהם." (ג,ה) אלו הם מעשי עוול בין איש לרעהו, כדרך העיר סדום, שצעתה באה אל ה' (בר' י"ח, כא), ולכן כמו סדום כן עלולה גם נינוה להיהפך (ג,ד). בנוסף לכך מציין רופא את העובדה שבתשובת נינוה לא נכללת הכרה בקיומו של ה' ונעדרת ההתחייבות לקבל את עול מצוותיו של האל, וגם אין הם נדרשים לעשות כן. התשובה המצופה מהם היא לסור "מדרכם הרעה" ולשמר את המצוות הטבעיות המוגדרות במקרא בלשון הכללית יותר "יראת אלהים" (בר' כ, יא; מ"ב, יח; שמ"א יז; איוב א,א). רופא אומר שבויכות הנטוש בין יונה לבין האל, אין יונה מזכיר ולו פעם אחת את אורך אפו של ה' כלפי הגויים ואפילו אין הוא מתלונן על התנהגותו של ה' במקרה של נינוה. לדעתו יונה מתלונן על מידותיו הכלליות של האל ללא זיקה לעם זה או אחר.

במטרה להבין את עניין נינוה יש להתייחס לכך שהעלילה כולה מתרחשת בקרב נוכרים אשר כולם מתוארים באופן החיובי ביותר. יונה נשלח לנבא לעיר נוכרית אשר אנשיה הם מהירי תשובה בצורה יוצאת דופן. עוד בטרם הספיק יונה להשמיע את דבריו לשליש מאנשי העיר וכבר חזרו כולם בתשובה מהירה ומלאה אשר כללה את בעלי החיים החיים בקירבם. גם צוות מלחי הספינה אשר היה מורכב מלאומים שונים מגלה רגישות דתית ומוסרית יוצאת מן הכלל. המאמינים בגישה זו סבורים שספר יונה בא לשלול את הגישה הלאומנית המעמידה את האינטוּס של עם ישראל כערך עליון. הם טוענים שמטרת בריחתו של יונה מהתפקיד היתה כדי לגונן על דמויו החיובי של עם ישראל. כפיית התפקיד עליו באה לדעתם כדי להבהיר לנביא שהוא שגה בכך שהעמיד את נאמנותו לעמו בעדיפות גבוהה יותר מאשר את חובת ציותו לאל. אנו יכולים למצוא את ראשיתה של גישה זו כבר במדרש חכמים:

אמר יונה אלך לי לחוצה לארץ, מקום שאין השכינה נגלית, שהגויים קרובי תשובה הן, שלא לחייב את ישראל... נמצאת אתה אומר: שלושה בנים (נ"א: נביאים) הם- אחד תבע כבוד האב (ר"ל: הקב"ה) וכבוד הבן (ר"ל ישראל), ואחד תבע כבוד האב ולא כבוד הבן, ואחד תבע כבוד הבן ולא כבוד האב. ירמיה תבע כבוד האב וכבוד הבן... לכך נכפלה נבואתו... אליהו תבע כבוד האב ולא כבוד הבן... ומה נאמר שם? "ויאמר ה' אליו: ... ואת אלישע בן שפט מאבל מחולה תמשח לנביא תחתך" (מל"א יט, טו- טז), שאין תלמוד לומר "לנביא תחתך" אלא שאי אפשרי בנבואתך. יונה תבע כבוד הבן ולא כבוד האב, שנאמר "ויקם יונה לברוח וגו'", מה כתיב? "ויהי דבר יי אל יונה שנית לאמר" (ג, א)- שנית נדבר עמו, ולא שלישית? רבי נתן אומר: לא הלך יונה אלא לאבד עצמו בים, שנאמר: "שאוני והטילוני אל הים", וכן תמצא האבות והנביאים היו נותנים עצמם על ישראל... (מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דפסחא, א, מהד' הורוביץ-רבי, עמ' 3-4).

תפיסה זו אומצה על ידי פרשנים רבים וחשובים כגון; רש"י, ר' יוסף

קרא; ראב"ע ורד"ק. רש"י (פרשנ-דתא עמ' 52) אומר שיונה סירב ללכת אל נינוה מאחר וסבר שהגויים מהירי תשובה הם ואם ינבא להם ויעשו תשובה יחייב את ישראל אשר אינם שומעים לדברי הנביאים.

הפרשנים הללו האמינו בשתי גישות משולבות וזוהי היא רק אחת משתי הגישות שהם דגלו בהן. לעומתם הסתייג אברבנאל ממנה וטען בהקדמה לספרו 'השאלה השנית' שטענה זו (העדפת הבן) היא טעון חלוש מאוד וכי אדרבא, אולי תשובת אנשי נינוה תעורר את ישראל לשוב גם היא בתשובה וכך יזכו גם הם למחילה.

לדעת אברבנאל יש הסבר אחר לסרובו של יונה למלא את השליחות.

והמניע לדעתו הינו פוליטי. אברבנאל טוען שיונה האריך ימים עד אחרי מסעות תגלת פלאסר השלישי לעבר הירדן ולגליל ולכן ידע שנינוה תגרום את חורבנה של ישראל. ועל כן לדעתו רצה יונה שנינוה תענש ותחרב ביד האל ובכך ימנע חורבן ישראל על ידי אשור בשלב מאוחר יותר (ראה הקדמת הספר הכוונה הכוללת). אברבנאל האמין שיונה היה מוכן למות כדי למנוע את הצלתה של המעצמה העתידה להחריב את ישראל.

המשך לגישה הפרשנית הרואה את בריחתו של יונה על רקע לאומי ניתן

למצוא אצל מרבית החוקרים הנוצרים. אורבך (עמ' 119-121) מבחין בין הדמיון הרב שבין המדרש המנגיד את היענותה המיידית של נינוה לנביא אחד וזר לבין אי ההענות של ירושלים לנביאים רבים (איכה רבה, פתיחתא לא) לדברי ישו על יתרונו של אנשי נינוה בשל היענותם לקריאת יונה על בני דורו שאינם נענים לו (מתי יב, מא; לוקס יא, לב). לדעת אורבך הנוצרים השתמשו בביקורת העצמית של היהודים כדי לנגח אותם. גישה זו התרחבה והתבססה אצל אבות הכנסיה הירונימוס ואפרים הסורי. בפירוש הכריסטולוגי מוצג ספר יונה ככתב פולמוס נגד ההשקפה היהודית הסתגרנית שאפיינה לדעתם את החוזרים לציון מהגלות הפרסית. לדעת הכריסטולוגים שבי ציון דגלו ברעיון האומר שבחירת ישראל מחייבת התנכרות לבני עמים אחרים והתנשאות עליהם. לפי תפיסה זו יונה מייצג את העוינות הישראלית כלפי זרים, וסירובו לבצע את השליחות נובע מחוסר רצונו לאפשר לנוכרים לחזור בתשובה ולהינצל. לדעתם התעקשותו של ה' שיונה יבצע את המשימה בעצמו באה להעביר מסר ברור, והוא שמשמעות הבחירה של עם ישראל היא תיפקודית, ומהות התפקיד

היא נשיאת האמונה והפצתה בקרב כל העמים, ובשום פנים ואופן אין הבחירה של עם ישראל באה לצורך יחודו של העם כבעל מעמד אליטיסטי. אנו עדים לשוני בסיסי בגישות של הפרשנות היהודית והפרשנות הכריסטולוגית, לדעתם של הכריסטולוגים עם ישראל, ובמקרה זה יונה כמייצגם אינו מבין שמגמת בחירתו היא פונקציונאלית והוא (העם ו/או יונה) סבור מתוך תפיסה מוטעית שהבחירה נועדה להעניק לו סטטוס מיוחד.

סימון (עמ' 5) מתנגד לתפיסם של הכריסטולוגים וטוען שאין לה אחיזה בכתובים. לדעתו ניתן היה לקבל את עמדתם הקובעת שהתפיסה הכלל אינושית היתה כוונת המחבר לו היה באפשרותם להוכיח שהנביא מתואר כמגלם בתכונותיו ובהשקפותיו את הסתגרנות הישראלית ואילו אנשי הספינה ובני נינוה היו מעוצבים כמייצגי עולם הגויים על אלילותם ופתיחותם כלפי הקריאה לאמונה. לדעתו של סימון אין בכתובים בסיס לטענה זו וזיהויו העצמי של יונה כעברי וכירא ה' (א, ט), באה ומנומקת במישור העלילה כתשובה לשאלותיהם של המלחים, ולא כהצהרה בעלת מגמה לאומית של הנביא. סימון אומר שהתנהגותו של יונה בעת הסערה מפריכה את הטענה שהנביא לקה בשנאת נוכרים והראיה לדעתו היא שיונה מבקש מהמלחים להטיל אותו לים במגמה להציל את עצמו וכדי שלא יטלו חלק בסכסוך שלו עם האל. חוסר הפגנת האיבה מצידו של יונה כלפי המלחים מוכיחה לדעת סימון שאין לפרש את מניעי בריחתו של יונה מהתפקיד על רקע מחאתו של הנביא כלפי החלת חסדי ה' על הנוכרים. בכך מסכים סימון עם גויטיין האומר (עמ' צז) שאילו התכוון יונה למחות על כך שהחסד האלוהי חל גם על הנוכרים, לא היה מזכיר את מידות החסד והרחמים, אלא היה נוקט בלשון הדומה ללשון תה' קמה, ט: "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו". לדעת גויטיין הראיה לכך שהנושא אינו החלת החסד על העמים, נמצאת בתשובת ה' ליונה באמצעות הקיקיון ודרך ההסבר המתלווה להשמדתו. הנושא לדעתו עניינו בצידוקם של רחמי ה' ולא על מי הם חלים. לדעתו של גויטיין אין ההכרה של יונה בתלותו בקיקיון מעלה או מורידה באם מלכתחילה היה בא רק לשלול את זכותם של הגויים לרחמי שמים. המקור לתלות בקיקיון נובע מכך שהנביא כפר בזכות הרחמים וראה בעובדה שה' הוא אל חנון ורחום תופעה שלילית. התפיסה שעל פיה יונה מסמל את ישראל הסתגרנית והמתנשאת ונינוה מייצגת את העולם הנוכרי המשיכה והתפתחה אומנם בקרב הנוצרים, אך חוקרי

המקרא היהודים לא המשיכו בקו זה. והסיבה לכך לדעת סימון (עמ' 6) היא שאין לתפיסה זו אחיזה בכתובים והראיה לכך היא שעם ישראל וממלכת אשור כלל אינן נזכרות בספר. נינוה נזכרת רק בקונטקסט של עיר שתושביה חוטאים בסגנון העיר סדום, ולא כבירת אשור. וכן לדברי סימון אין המחבר מתייחס לעבודת האלילים. לכן לדעתו לא ניתן לבסס תפיסה האומרת שיונה התנגד לשליחות מתוך היזדהות דתית או צבאית עם בני ישראל.

חזרתם המיידית והטוטלית של אנשי נינוה בתשובה לאחר שרק שלישי מאנשיה שמעו את קריאתו של נביא נוכרי הינה בגדר נס. חזרה מתמיה זאת עוררה הסתייגות אצל חלק מחז"ל. ספקנות זו מוצאת את ביטוייה בכמה מדרשים ואחד מהם הוא: "אמר רבן שמעון בן לקיש: תשובה של רמיות עשו אנשי נינוה." (ירושלמי תע' ב, א) פרשנותם של חז"ל באה כהתגוננות מפני פרשנותם של אבות הכנסיה הנוצרית, אשר ביקשו לנגח את בני ישראל. נעשו כמה נסיונות בקרב בעלי הפשט לתת הסבר ריאלי לתשובת אנשי נינוה, אך לשם כך הם נאלצו להסתייע בהשערות רבות. ראב"ע (ג, ג) מביא פירוש של הקראי הירושלמי ישועה בן יהודה שאמר שהנס שאירע בספינה בא לשמש כתחליף למופת נבואי ובאמצעותו האמינו אנשי נינוה בשליחותו של יונה. הראב"ע (שני פירושי ראב"ע לתרי-עשר, מהדורת א' סימון) ניסה להסביר את התופעה בדרכו שלו ואמר שיתכן ויונה לא היה אנונימי, כי אם אדרבא יתכן ושמו היה נודע למרחקים כפי שנודע היה שמו של אלישע (מל"ב ו. ח-כג; ח, ז-טו), ולכן לדעתו האמינו לו. השערה נוספת היתה שהאפיון של העיר נינוה כעיר "גדולה לאלוהים" בא להצביע על כך שאנשי נינוה היו בעבר יראי ה' ורק עתה החלו לחטוא, כי לולא היו בעבר יראי ה', הרי לא היה שולח ה' אליהם את נביאו, בכך מניח הראב"ע שלחזרה בתשובה היה על מה להתבסס.

ניתוחים אלו משקפים את הגישה המאמינה שספר יונה הוא ספר היסטורי.

פרופ' האנס וולטר וולף סבור שספר יונה אינו ספר היסטורי, וזאת מאחר ובניגוד לתאור המפורט המאפיין ספר היסטורי, מתואר פה יונה באופן כללי בלבד, והעיר נינוה אינה מוצגת כאבי טיפוס של "העיר הגדולה". לדעתו של וולף המחבר של ספר יונה כלל לא ידע שנינוה היתה בירת המעצמה וזאת מאחר ובתקופת יונה נינוה עדיין לא היתה עיר הבירה. לדעתו של וולף הספר דן בדרך בה התמודד האל עם יונה, לדבריו המילה הראשונה והאחרונה בסיפור

שייכת לאל, ומעשי האל הם אלו אשר מקדמים את העלילה. וולף אומר שנושא הספר הוא התעסקות ה' עם יונה ולא התעסקות ה' עם נינוה, ואילו היתה כוונת המחבר לכתוב ספר היסטורי היה מציג את הדברים באופן הפוך. גם סימון (עמ' 13-14) סבור שספר יונה אינו ספר היסטורי ולא ספר ביוגרפי, לדבריו בספר יונה "נעדרים סימני ההיכר המובהקים של כתיבה היסטוגרפית." לדעתו העובדה ששמו, עמו ואלוהיו של "מלך נינוה" לא צוינו, מוכיחה שהסיפור אינו מעוגן בזמן נתון. נינוה אינה מתוארת בספר כבירת אשור, אלא כמטרופולין של חטא וזדון כפי שארץ עוץ, ארצו של איוב מתוארת כארץ החכמים והיועצים. לדעת פרופ' סימון, סיומו של הספר מעיד גם הוא על כך שאין זהו ספר היסטורי, הספר מסתיים בשאלתו הריטורית של ה', אין בו מידע כלשהו על שיבת יונה לישראל וכן אין מידע לגבי קורותיה של נינוה מכאן ואילך. כדוגמא לספר היסטורי מביא סימון את מגילת אסתר בה יש שפע של שמות ותאריכים מדויקים, וכן ציון מפורט של אירועים. לדעתו של סימון במגילת אסתר מובלע הפן התיאולוגי במטרה להבליט את הפן ההיסטורי-ריאלי, ואילו בספר יונה מובלע הפן ההיסטורי-ריאלי כדי להבליט את הפן התיאולוגי שלו. הפן התיאולוגי של ספר יונה, לדעת סימון, הוא בהתערבות הישירה והגלויה של האל במעשי האדם.

3. אימות הנבואה ואמינות הנביא - הנבואה המותנית

בהתאם לתפיסה זו יונה סרב למלא את השליחות מכיון שהיה קנאי לאמיתות נבואתו. הוא ידע שהאל ימחל לחוטאים השבים בתשובה והאמין שהמחילה והעדר הענישה יתפרשו על ידי ההמון כראיה לכך שהוא נביא שקר ובכך תתערער אמינותו כנביא. אנו רואים את ראשיתה של תפיסה זו כבר במדרש חז"ל אשר אמרו שיונה צפה מראש את חזרתם המהירה בתשובה של אנשי נינוה, תשובתם תבטל את העונש הצפוי וביטול העונש יתפרש כאילו יונה ניבא נבואת שקר. לדעתם החזרה בתשובה תגרום לכך שבני ישראל יהיו אלו אשר יספגו את כעסו של ה'.

ולמה ברח? אלא פעם ראשון שלחו להשיב את גבול ישראל ועמדו דבריו, שנאמר: "(ו)הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת" (מל"ב יד, כה).

פעם שניה שלחו לירושלים להחריבה. כיון שעשו תשובה, הקב"ה עשה כרוב חסדיו ונחם על הרעה ולא חרבה. והיו ישראל קוראין אותו 'נביא שקר'. פעם ג' שלחו לנינוה. דן דין יונה (נ"א: יונה דין) בינו לבין עצמו, אמר: אני יודע שזה הגוי קרובי תשובה הן, עכשיו עושין תשובה, והקב"ה שולח רוגזו על ישראל, ולא די שישראל קורין אותי 'נביא שקר'. אלא אף עו"ג (עובדי גילולים)? הריני בורח לי... (פדר"א, י).

ראשית תפיסה זו כאמור בימי חז"ל ועל-פיה מטרתו של ספר יונה היא למתוח ביקורת על הנביא במגמה שביקורת זו תורה על המטרה החינוכית של נבואת החורבן. על-פי גישה זו, לנביא יש תפיסה מוטעית לגבי תפקידו, בטעות הוא סובר שתפקיד הנביא הוא להגיד עתידות אשר התקיימות מוחלטת שלהן היא תנאי וקריטריון יחיד להצלחת הנביא. על פי תפיסה זו יונה סרב לבצע את השליחות וברח משום שלא יכול היה ליישב לעצמו את הסתירה בין הגדרת נבואה שלא התממשה כנבואת שקר (דב' יח, כא-כב) לבין קריעת גזר דינה של נינוה בשל חזרתה בתשובה. בהמשך לקו זה הסיבה לכך שה' כפה על יונה להינבא על נינוה, היא כדי ללמד אותו שלנבואת אמת יש אופי פרדוכסלי. דמותו של יונה המשתקפת מתפיסה זו, היא של דמות בעלת תפיסת עולם פשטנית, אשר האל בעל המגמה החינוכית נאלץ לכפות עליו את השליחות במגמה ללמד אותו שהדברים מורכבים בהרבה מכפי שהנביא תופס אותם. הלך שה' מלמד את יונה הוא שמטרת הודעת העונש הממשמש ובא, היא לעשותו מיותר. דניאל אלקומסי הקראי, רב סעדיה גאון, רש"י, יוסף קרא ורד"ק, היו שותפים גם הם לדעתם של חז"ל. הם אימצו גישה המשלבת את התפיסה השניה והשלישית גם יחד. לדעתם נבע סירובו של יונה למלא את השליחות מתוך מספר שיקולים, והם מצד אחד נאמנותו המוחלטת של הנביא כלפי עמו והעמדת נאמנות זו בדרגת עדיפות גבוהה יותר מחובת ציותו כלפי האל, ומצד שני החשש של הנביא שהגויים מהירי התשובה יעמידו באור עגום את עם ישראל קשה העורף ויערערו את אמינותו האישית של הנביא.

סימון סובר (עמ' 7) שלתפיסה זו אין כל אחיזה בספר יונה וגם אין לה אחיזה בספרי המקרא האחרים. בנוסף לכך אומר סימון שלתפיסה זו חסר בסיס

ספרותי וכן לוקה לדעתו הנושא הנבואי גם בחוסר סבירות ספרותית.
הוא מצטט את ראב"ע שאמר:

"ועוד: איך ימרה הנביא פי השם בעבור פחדו, שיקראוהו אנשי נינוה
'נביא העקר' ומה יזיקהו זה, כי הוא לא ידור עמהם? ועוד: כי אנשי
נינוה לא היו טפשים, כי למה ישלח השם נביאו אליהם, רק שישובו אל
השם? ואם לא ישובו תתקיים הגזירה עליהם. ולולי שידעו זה באמת,
שאל ישובו אל השם ינחם על הרעה, והנה איך יקראוהו 'נביא העקר'?"
(א, ב).

סימון אומר שקשה לאמץ הנחה שבבסיסה מונח הרעיון שדברים אשר היו
מובנים לנינוה ולמלכס, ולמלך חזקיהו לגבי מיכה המורשתי, ולזקני יהודה
לגבי ירמיהו (יר' כו, יז-יט), יהיו לא מובנים ליונה, במידה שהענין
יהווה לגביו בעיה של חיים ומות. בנוסף לכך סבור סימון שאת פרשת הקיקיון
לא ניתן להסב על בעית מעמדו של יונה כנביא מבלי להפוך את דמותו של יונה
לרדודה, עיקשת, צרת עין וחסרת לב, המעדיף לראות בחורבנה של מטרופולין
המכילה המוני אדם וילדים, ובלבד שיוקרתו האישית לא תיפגע. לדעתו חוסר
האיזון בין רצינות הנושא לבין רדידות הדמות היה פוגע בכוח ההבעה של
הסיפור והיה מחליש את תוקף המסר שהוא רוצה להעביר. סימון אומר שניתן
היה להתייחס להסבר זה כאל הסבר ראוי לו היה הספר בעל מגמה סאטירית, אך
אין זה כך לדעתו. הוא אומר שברור לחלוטין מתוך הספר שיונה איננו דמות
רדודה ואינוכית המעמידה את חשיבות יוקרתה האישית מעל לחשיבות חיי הכרך
הגדולה נינוה, אלא ההיפך הוא הנכון, הדמות של יונה המשתקפת מתוך
הדיאלוג עם המלחים הזרים היא של אדם בעל עוצמה מוסרית, אשר במטרה להציל
את הספינה על צוותה מבקש מהמלחים "שאוני והטילני אל הים." (א, יב)
סימון סובר שהאשמת יונה במוסר כפול לוקה בעצמה בחוסר רגישות מוסרית, כי
למרות שיונה חטא בכך שלא ציית לה' וברח מהשליחות, בכל זאת אין לדעתו של
סימון לדרוש מהנביא להעמיד עצמו במדרגתם של אנשי החמס שבעיר הסדומית.
סימון סבור שהסיפור אינו סאטירה אירונית על יונה, האירוניה הקיימת
בסיפור הינה אירוניה סלחנית המעמידה את הגיבור על מקומו מבלי להשפילו,

ומחזירה אותו אל עצמו מבלי לבזותו (עמ' 16-17). לוולף גישה שונה לחלוטין והוא בניגוד לסימון סובר שספר יונה הוא סאטירה. לדעתו הסאטיריקן חושף את דמותו של יונה כבעל סטנדרט כפול. מצד אחד כועס הנביא על ה' המגלה רחמים כלפי נינוה, ומצד שני כועס הנביא על ה' כאשר אינו מגלה רחמים כלפיו. כעסו של יונה כה גדול עד שהוא מוכן למות. יונה לדעת וולף, לא מוכן לחיות תחת ממשלת רחמים כשהרחמים מכוונים כלפי הזולת ואינו מוכן לחיות תחת ממשלה ללא רחמים, כאשר חוסר הרחמים מכוון כלפיו. 4. המאבק שבין מידת הדין לבין מידת הרחמים

לפי תפיסה זו יונה סרב לבצע את השליחות משום שהיו לו השגות לגבי השיפוט האלהי. יונה דגל בתפיסה של 'יקוב הדין את ההר', הוא סבר שהענשת החוטא הכרחית לצורך הרתעת עבריינים ובעיקר מתחייבת על ידי שורת הצדק. לדעתו של הנביא הענשת החוטא צריכה להיעשות באופן אוטומטי ואין להשאיר שיקול דעת לשופט. מתן אפשרות שיקול דעת לשופט מערערת את הסמכות של החוק ומטשטשת את בהירותה של תורת הגמול. לפי תפיסה זו הנביא קנאי למידת הדין ותובע את עלבונה מידי האל הרחום והחנן הממהר לסלוח לחוטאים והמבטל את גזר דינו בקלות רבה מדי. הנביא מאמין שהגישה הסלחנית של האל מגבירה את רשעת האדם, וזאת מאחר והאדם יכול לחזות מראש שהאל לא ימצה איתו את הדין ועל כן יכול הוא לנהוג כאוות נפשו.

הדוגלים בתפיסה זו סוברים שמגמתו של האל היא לחנך את יונה להבין שהעולם קיים מתוך שיתוף מיסתורי בין מידת הדין ובין מידת הרחמים. על הנביא ללמוד שכח הרתעה קיים לא רק בעונש, כי אם גם בהשתאות מרוממות הישועה, ועליו להבין שגם לישועה יש השפעה הרתעתית על החוטא. האדם רואה את הישועה ומתמלא פליאה "וייראו האנשים יראה גדולה את ה'". (א, טז והשווה מל"א יז, כד) יונה מאמין שרחמי ה' נובעים מחולשת דעת ורכות לבב והאל רוצה להביאו לכך שיכיר בטעותו ויבין מהו מקור מידת הרחמים, לשם כך נאלץ האל ללמד את יונה לקח אישי ומעשי ולכן נקט כלפיו ביד קשה. יונה מסרב לבצע את הצו האלוהי משום שיש לו מחלוקת עם האל. לדעתו של יונה הוא עצמו מיטיב לדעת מהאל כיצד יש להנהיג את העולם. לדעתו האל מגלה וותרנות יתרה כלפי החוטאים במקום שהיה עליו לגלות את ידו הקשה, למצות את הדין ולהעניש את החוטאים. גישתו זו של יונה דרשה את תגובת האל,

במטרה ללמד לקח את הנביא. מאחר ויונה סבור שהאל הינו וותרן מדי, צריך היה האל לגלות חוסר וותרנות כלפיו; אדרבא, האל ינהג ביונה ביד קשה ולא יותר לו במאומה. האל יחשוף את יונה למצב בו יזדקק יונה עצמו לרחמי האל ומתוך חוויתו האישית יוכל להבין את הצורך בקיום מידת הרחמים. סימון אומר שנכונותו של יונה למות למען עקרונותיו חיזקה אותו במריו ולכן מוטל היה על ה' ללמדו שתשוקת המוות מחטיאה אותו עצמו לא פחות מאשר תאוות החיים מחטיאה את אנשי נינוה הרוזפי התענוגות. סימון מציין שיונה אומנם צדק בחזותו את תשובת אנשי נינוה וכן צדק בתחזיתו שהאל יקבל את תשובתם ויחזור בו מכוונתו להעניש אותם, אך טעה טעות מוחלטת בסוברו שהאל יאפשר לו לברוח לתרשיש. ההפתעות הבאות כגון; הדג והקיקיון באות אף הן ללמד את יונה לקח על התימרותו להיטיב דעת מהאל. לדעת סימון מינוי הדג והקיקיון בא כדי לעמת את הנביא עם רגשותיו האיננושיים, הדג בולע את יונה וכולא אותו במעיו, במצב של ביניים, כשהוא שרוי במצב של לא חיים ולא מוות, הכליאה מביאה את יונה להבנה שאין לו אפשרות להימלט מרצונו של האל. ולכן כדי להחלץ מהמצב הבלתי אפשרי עליו להתפלל לה'. הקיקיון מקנה ליונה תחושת רווחה והצלה, היעלמותו הפתאומית גורמת תחושת צער ואובדן ליונה. מטרת אובדן הקיקיון היא להביא את יונה להכרה בתלותו בקיקיון כדי שמתוך הכרה זו יהיה מודע לפגיעותו ותלותו שלו. מטרתו של האל היא שדרך המיפגש של הנביא עם אינושיותו שלו יתחבר יונה אל צערו של האל על ברואיו. על מנת שיונה יהיה מסוגל להבין ולקבל באופן עקרוני את הצורך שיש לבן אנוש לזכות ברחמי אדם ושמים, יהיה עליו תחילה להכיר במידת האינושיות שלו עצמו. תפיסה זו באה לידי ביטוי במדרש; בו שמו בפי יונה הכרה זו כתשובה לשאלה הריטורית של ה' בסוף ספר יונה.

באותה שעה נפל על פניו ואמר: הנהג עולמך במדת הרחמים, דכתיב:
 "לה' אלהינו הרחמים והסלחות" (דנ' ט, ט) (מדרש יונה, מה'
 ילינק, עמ' 102; מה' הורוביץ, עמ' 21).

החמי ההלכה נתנו גם הם ביטוי לתפיסה זו באמצעות צרופם של שלושה פסוקים מספר מיכה (ז, יח-כ) ל'מפטיר יונה'. באמצעות פסוקים אלו הם

אפשרו ליונה לחזור בו מגינוי מידות החסד והרחמים (ד, ב) על ידי אמירת שבחו של האל הרחום.

מי כמוך נשא עון ועבר על פשע לשארית נחלתו,
לא החזיק לעד אפו, כי חפץ חסד הוא.
ישוב ירחמנו, יכבש עונתינו, ותשליך במצלות ים כל חטאתם.
תתן אמת ליעקב, חסד לאברהם, אשר נשבעת לאבתינו מימי קדם.

התפיסה הרביעית מלכדת לדעת סימון את הסיפור השלם ואינה מתמקדת בחלק מסויים שלו כפי שהתמקדו שלוש התפיסות הקודמות. תפיסה זו הולמת את הסיפור השלם מתחילתו ועד סופו ומקיפה את מרבית גילוייו. זוהי גישה הכוללת את הפן התיאולוגי ואת הפן הפסיכולוגי והרואה אותם כשזורים יחד זה בזה, כדרך הסיפורים מבוטא בו הנושא העיוני גם באמצעות אישיות המיוחדת של הגבור. תפיסה זו רואה את ספר יונה כ'סיפור נבואי תיאולוגי' מאחר והסיפור והלקח שלו שזורים זה בזה ואין לסיפור כל נמשל שהוא חיצוני לו, וגם מכיון שיונה אינו מוצג כדמות מופת שלילית. יונה הרשה לעצמו להמרות את מצוות ה' ודבק בהתנגדותו גם לאחר שנאלץ בעל כורחו לבצע את השליחות, מתוך שהיה נאמן באופן מוחלט למידת הדין ומתוך שצפה מראש שה' ינחם על הרעה. יונה לקה בידענות ובצדקנות, והאירוניה הסלחנית, אך התקיפה של האל באה לשים לאל את ידענותו ואת צדקנותו של הנביא. באמצעות הדג והקיקיון מלמד ה' את יונה להכיר את ידו הקשה אך האוהבת של האל, וכן מלמד האל את יונה להכיר באינשויותו שלו עצמו, וחיבות העניין היא בכך שהכרה זו מהווה בסיס ליכולתו של הנביא להכיר באינשויותם של בני אדם אחרים. לפי תפיסה זו הרואה ביונה נביא המקנא למידת הדין, ספר יונה הוא מעין סיפור הקדשה אשר בו מסופר כיצד הכשירה השליחות לנינוה את יונה לקראת שליחותו הבאה.

הדרך בה כופה ה' את השליחות על יונה והאם יש קורלאציה בין הסיבות הראשוניות לבריחה לבין הדרך בה ה' כופה את התפקיד על הנביא?

ה' שולח את יונה הנביא לעיר נינוה לנבא לה על חורבנה הצפוי. מטרת השליחות היא לגרום לאנשי נינוה לסור מדרכם הרעה ובכך למנוע את חורבנם. הנביא המבין מלכתחילה את כוונת האל והמתנגד לה מביע את התנגדותו באמצעות הבריחה אל הים והסרוב להיכנס עם האל לדו-שיח. בהמשך ובליט ברירה מבצע הנביא את השליחות אך מריו מתעורר שוב לאחר חזרת אנשי נינוה בתשובה וסליחת האל. הוא מסרב לחזור לביתו ומתמקם מחוץ לעיר בציפיה לראות בשובם של אנשי נינוה לסורם וכל זאת מתוך כוונה להוכיח לאל שדרך ניהולו את העולם מוטעית. בשלב זה מעניק ה' ליונה את הקיקיון מתוך מטרה לשלול אותו מאוחר יותר, באמצעות הקיקיון מבקש ה' ללמד את הנביא את מהות החסד והרחמים.

בריחתו של יונה מפני שליחות ה' מתחילה בבריחה אל הים, ה' אינו מקבל את סירובו של יונה ואינו מניח לו. האל רודף אחר יונה לים ומחולל סערה המאיימת להטביע את הספינה. באמצעות סכנת הטביעה מבקש ה' לגרום ליונה להתפלל אליו, וזאת מאחר ובשלב זה יונה מסרב אפילו להיכנס לדיאלוג עם האל. ה' אינו משיג את משאלתו באמצעות הסערה, יונה מסרב להענות אף לדרישת המלחים המתחננים אליו להתפלל לאלהיו במטרה להפסיק את הסערה ומעדיף את המוות על פני הפניה לה'. במטרה למנוע סבוך אנשים זרים בריב שלו עם האל, מציע יונה למלחים להטיל אותו לים ולהינצל. מתנהל מאבק בין האל ליונה, יונה מסרב לדבר אל ה' ומבקש למות, וה' ממאן להניח ליונה למות. במקום למלא את משאלת המוות של יונה מצוה האל על הדג לבלוע את הנביא. הדג כולא את יונה במצב ביניים בין חיים ומוות. מצב זה הוא בלתי נסבל מבחינתו של הנביא, ויונה נאלץ להיכנע בפני רצון האל ולפנות אליו בתפילה.

התפילה כפויה על יונה ותוכנה מעיד על כך. אין בה להעיד על שינוי מהותי שחל בתפיסת הנביא, ואין נשמעת בה היעדרות לביצוע המשימה. התפילה

ממעיי הדג מעידה רק על עובדה אחת והיא שהשהות במעיי הדג שברה את רווחו של הנביא ואין הוא יכול עוד להתמודד עם המצב. הכליאה במעיי הדג מעמידה את הנביא על נחישות דעתו של האל, והוא מבין שאין לו מנוס מה'. תשיבותה של התפילה רק בעובדה שהנביא מבין את נחישות האל, ונכנע בפניה, שובר את את שתיקתו ופונה אל האל בדברים. לאחר התפילה נעתר האל ליונה, והדג מקיא את הנביא אל החוף, בשלב זה מצופה מיונה לפנות אל נינוה, אך הנביא אינו עושה כן ביוזמתו, ולכן נאלץ האל לחזור על פקודתו בשנית. הפעם נשמע יונה בלית ברירה להוראה, ויוצא אל כוון משימתו, ומנבא לנינוה כפי שצווה על ידי ה'. אך גם הפעם אין כניעתו של יונה כניעת אמת, זו כניעה חיצונית בלבד. לאחר חזרת אנשי נינוה בתשובה מתחדש מריו של יונה, הוא מסרב לחזור לביתו ונשאר מחכה מחוץ לעיר נינוה בציפיה לראות בשוב אנשיה לסורם וזאת כדי להוכיח לאל שהוא אשר צדק מלכתחילה.

לולא היתה לה' מטרה חינוכית לגבי יונה, יכול היה בשלב זה להתעלם ממנו וזאת מאחר והנביא כבר מילא את הצו ונבא לנינוה. העובדה שה' אינו מניח את יונה לנפשו אלא מזמין לו את הקיקיון מעידה עד כמה חשוב לאל שהנביא ישוכנע. יונה קובל בפני האל ומתלונן על דרך ניהולו את העולם ומגנה את העדפת מידת הרחמים על מידת הדין. הנביא מודיע לאל שאין ברצונו לחיות בממלכת הרחמים של האל ומבקש ממנו לקחת את נפשו. האל אינו נעתר לבקשתו של יונה, אלא משיב לו ושואל "ההיטב חרה לך." (ד, ד) יונה רוצה למות מאחר וחסד האלהים רע בעיניו, ומשום שהוא עצמו שותף בעל כורחו במימוש דרכי האלהים. תשובת ה' על משאלתו של הנביא היא שלילית, כאבו של הנביא לא מעורר את רחמי האל. לדעת סימון, כפי שהיה יונה נחרץ בהתנגדותו כן היה אלהים החלטי ברדיפתו אחרי הנביא. ה' אינו מתרשם ממצוקתו הרגשית של יונה ולא מתחשב במוסריותו, אלא חוסס בפניו את דרכי המנוסה, וכופה עליו לשוב ולעמוד לפניו בתפילה וללכת בשמו לנינוה. לדעת סימון יונה חייב להגיע למצב שבו הוא מרכין את ראשו בפני הריבונות המוחלטת של האל, וזאת בטרם יוכל לשמוע ולהבין את דברי ההסבר של האל שהינו סלחן מבלי להיות וותרן. ה' אינו יכול להתחשב ברגשותיו של יונה ולהעמידם בעדיפות גבוהה יותר מאשר את חיי העיר נינוה, זאת משום שמשקלו היחסי של יונה קטן יחסית לסכנת הכליה של נינוה וכן משום שיונה טועה בתפיסתו. אלהים לא רק

שאינו נענה לו, אלא מתריס כנגדו. תגובה זו מעוררת בנביא שוב את זיק המרד, הוא לא חוזר לביתו, אלא מתישב מחוץ לעיר ומצפה לחזות בעיר הממהרת לשוב ולחטוא.

יונה מתישב ממזרח לעיר נינוה בכוון המנוגד לישראל, כפי שבזמנו פנה מערבה לתרשיש במקום לצאת מזרחה לנינוה. פניה לכוון ההפוך מהנדרש הינה דרך תגובה אופיינית של יונה כאשר בכוונתו להביע התנגדות. חזרה זו מרמזת על כך שלמעשה לא חל כל שינוי בתפיסתו של הנביא גם לאחר מילוי הצו. יונה דבק בתפיסה שיש להעדיף את מידת הדין על פני מידת הרחמים, זוהי עמדה שבסיסה שכלתני ועל פיה האדם נתפס כמי שביכולתו לדעת מה מותר ומה אסור, ומסוגל לשלוט ביצריו, רגשותיו ומאוייו. על פי גישתו מידת הרחמים נתפסת כמסוכנת ומזיקה וזאת משום שלדעתו החסד מערער את תוקפו של הדין בכך שהוא פוגע בוודאות העונש, ומחליש או מעמעם את נהירותו של הדין בכך שהוא מצרף לו גורם שאינו ניתן לחישוב מראש. יונה חש שחששותיו התאמתו והדבר הוכיח לו שהוא צדק בשיקול דעתו ועל-כן לא נותר לו אלא לגנות את סבלנותו ורחמיו של האל ולצפות שתורת החסד תתבדה במהרה.

ה' אינו מניח את יונה לנפשו, חשוב לו לשכנע את יונה בצדקתו ולהביאו לידי הודאה בטעותו שלו. לשם כך ממנה ה' את הקיקיון שיצל על יונה ויביא לו רווחה. יונה היושב מחוץ לעיר הינו חשוף לרוחות החמות ולכן הקיקיון משיב נפש מבחינתו ויונה שמח בו מאוד. לשמחתו הרבה של יונה על הקיקיון נוספה סיבה נוספת והיא שיונה ראה בקיקיון סימן להתפייסות הרצויה של האל עמו. למהרת עם עלות השחר כאשר החום שב להעיק, שולח ה' תולעת אשר מכרסמת את הקיקיון וממיתה אותו, ולאחר מכן משלח ה' רוח קדים אשר מביאה את יונה לכדי התעלפות. כגודל שמחתו של יונה על הקיקיון כן גדלה אכזבתו וכעסו כאשר נלקח ממנו. התלות בקיקיון והעלפון חשפו את שבירותו של הנביא והוכיחו לו עד כמה הוא תלוי פיסית ונפשית בה'. במצב זה שוב חש יונה תסכול רב והוא מבקש את נפשו למות, אך הפעם הוא חש שאין עוד ביכולתו לפנות אל האל בבקשה כלשהי. סימון אומר: (עמ' 80)

"אנשי החמס תאבי החיים צריכים היו ללמוד בעזרת הצום והשקים, כיצד להכניע את תביעות הגוף והיצרים לצווי המוסר; ואילו איש הרוח הדבק

בצדק והמקנא לחוק צריך היה ללמוד באמצעות מכת השמש והעילפון,
שהגוף החי והפגיע הוא נושאו ומקיימו של המוסר."

סימון סבור שההתנסות הכאובה והמשפילה שעבר יונה נועדה לעשותו מודע
לתלותו שלו בגופו ולהזדקקותו העקרונית של האדם לחסדי האל. רק במצב בו
יונה עצמו נמצא במשבר גופני ונפשי, אשר ה' יזם אותו, רק משם, משאול
תחתיות, יהיה יונה מסוגל להיענות לדיבור המבהיר והמרפא של האל.
לפי תפיסה זו, יש קוראלציה ברורה בין הדרך בה מחייב ה' את הנביא
לבצע את המוטל עליו לבין הסיבות שהניעו את הנביא לסרב לתפקיד. ה', דרך
שלילת הקיקיון מיונה ובאמצעות שאלתו האירונית לגבי כעסו של יונה על כך
שהקיקיון נלקח ממנו, מעמיד את כעסו של יונה על חנינת נינוה בפרופורציה
נכונה. בדרך זו מתברר ליונה הרואה את עצמו כרודף צדק כמה קרוב הוא
לעצמו, ודרך הרחמים הגלויים על עצמו, הוא נפתח להבין את רחמי ה' על
בראיו.

סימון אומר שעיקרו של מענה ה' ליונה הוא בהשוואת קטנות הקיקיון
ודלותו הקיומית עם גודלה של נינוה ועוצמתה הקיומית. יונה לומד להכיר
שהוא התקשר אל הקיקיון מכיון שהצל עליו וזאת למרות העובדה שמדובר בצמח
עלוב בעל קיום זמני, אשר הוא עצמו לא עשה מאומה כדי לקיים אותו. דרך
הבנה זו יכול יונה להבין את רחמי ה' על עיר גדולה, ולו בזכות הילדים
והבהמות הרבות שבה. ה' לא חפץ להכנס לדיאלוג עם יונה הסובר שהוא מיטיב
לדעת טוב ממנו כיצד יש להנהיג את העולם. מאחר וההתבצרות של יונה חלה
בתחום החשיבתי, בא ה' ומלמד אותו לקח באמצעות התחום הרגשי ולא באמצעות
התחום השכלי. ה' נותן ליונה לחוות את הדברים ולהגיע לחשיפת האמת דרך
הרגש. רק דרך שמחתו וכאבו של יונה על הקיקיון, יכול היה ללמוד על שמחתו
וכאבו ש ה' למעשי האדם. סימון אומר ששאלתו הריטורית של ה' בסוף הספר
באה להעיד על קל-ו-חומר שהוא יותר רגשי מאשר הגיוני ושתיקתו של יונה
מעידה עליו שנותר ללא מענה ואולי הכיר בצדקת ה' וחדל ממריו.

וולף סבור גם הוא שעל יונה להתעמת עם רגשותיו ביחס למידת הרחמים.
מצד אחד הוא אינו מוכן לחיות תחת ממשלת רחמים ומצד שני אינו מוכן לחיות
תחת ממשלה ללא רחמים. וולף סבור שה' מאמת את יונה עם רגשותיו כדי
להסביר לו את דרכי ניהולו את העולם ואת מניעיו של האל, הוא מעוניין לטעת

ביונה רחמים מתוך חיפוש הבנה לרחמיו שלו כלפי נינוה. וולף מדגיש בדבריו את צביעותו של הנביא המאמין שצריכות להיות אמות מידה שונות לגביו ולגבי נינוה, אך יחד עם זאת מתוך אמונתו של וולף שה' עשה מאמצים ניכרים על מנת להביא את יונה להבנה והכרה בצורך של האל לנקוט ברחמים כלפי נינוה, מגלה וולף שלה' יש יחס של כבוד כלפי נביאו, אין האל מסתפק בכך שהנביא ישמש צנור להעברת מידע, חשוב לו לשכנע אותו בצידקתו, ולהוכיח לו שדרך נהולו את העולם היא הדרך הנכונה.

הנביא יונה מסרב באופן מוחלט לקבל את השליחות וללכת להינבא על נינוה. התנגדותו היא עקרונית, היא על עצם השליחות עצמה. מחאתו אינה מכוונת נגד נינוה כי אם נגד האל, אשר לדעתו של הנביא אינו מנהיג את העולם כראוי. בריחתו של יונה היא מעשה קיצוני ומפתיע ואינו מובן ללא הסבר. וההסבר בא מפי הנביא עצמו. יונה אומר בגלוי שהמניע לבריחתו הוא ידיעתו שה' מעדיף את מידת החסד על מידת הדין, "ויתפלל אל יהוה ויאמר... על כן קדמתי לברוך תרשישה כי ידעתי כי אתה אל חנון ורחום...ונחם על הרעה." (ד, א-ב) יונה בורח מפני הצו ולאחר שהוא נאלץ לבצע אותו, הוא מתקומם נגד תוצאותיו. בנינוה שסולח לה הוא מבקש את נפשו למות. "ועתה קח את נפשי כי טוב מותי מחיי." (ד, ג) יציאתו של יונה מן העיר והמתנתו מקדם לעיר במטרה לחזות באנשי העיר החוזרים לסורס, תחת לחזור לארצו, היא שיא מעשי חדש במחאתו של יונה נגד ה'. המניע של יונה מובא בסוף הספור, לאחר שהקורא כבר התרשם מרצינותו הרבה של יונה. הנביא העדיף למות בטביעה לעזוב את אדמתו וביתו, ובלבד שלא לשרת את אלהי החסד. סימון אומר (עמ' 18), שהתנגדותו ההעזה והישרה של יונה לחסד ה' ורחמיו הם עדות מובהקת לנחיצותם.

כפי שהיה יונה נחרץ בהתנגדותו לדרך בה מנהל ה' את העולם, כן היה האל נחרץ והחלטי ברדיפתו אחריו. ה' אינו מבקש לשכנע את יונה בדברים, גם אינו מבטיח לו עזרה פיסית, כי אין יונה זקוק לה. ה' מבקש ללמד לקח את הנביא המתיימר לדעת טוב ממנו איך צריך לנהל את העולם, ה' אינו מתרשם ממצוקתו הנפשית של יונה ולא מתחשב במוסריותו הנוקשה, אלא חוסס בפניו את דרכי המנוסה, וכופה עליו לשוב ולעמוד לפניו בתפילה, וללכת בשמו לעיר נינוה. יונה חייב להגיע למצב שבו הוא מרכין את ראשו בפני הריבונות

המוחלטת של רצון האל, וזאת בטרם יוכל לשמוע ולהבין את דברי ההסבר של האל שהוא סלחן מבלי להיות וותרן. ה' מלמד את יונה לקח באמצעות הקיקיון, כגודל שמחתו של יונה על הקיקיון שהיה מבחינתו נס הבא להצילו, כן רב היה כעסו על אובדנו. אין ה' נותן ליונה את הקיקיון, אלא במטרה לשוב ולשלול אותו ממנו. שלילת הקיקיון חשפה את יונה לשבריריותו שלו, הפיסית והנפשית, והוכיחה לו מה רבה תלותו שלו עצמו ברצונו השרירותי של האל. סימון (עמ' 80) אומר שיונה "איש הרוח" אשר דבק בצדק וקנא לחוק צריך היה ללמוד באמצעות מכת השמש והעילפון שהגוף החי והפגיע הוא נושאו ומקיימו של המוסר. התנסות זו הביאה אותו להבנה לגבי תלותו שלו בגופו ונועדה לעשותו מודע להזדקקות העקרונית של האדם לחסדי שמים.

קיים מתח פרדוקסאלי בסיפור בין סלחנות ה' כלפי נינוה לבין תקיפות הרבה כלפי יונה. מתח זה בא ללמד על הריבונות המוחלטת של רצון ה'. המתח בא על סיומו כאשר יונה נוכח שרצון ה' אינו שרירותי, אלא עתור ברחמים כלפי הקרוב והרחוק.

סכום ומסקנות

עבודה זו באה לבדוק כיצד התמודדה הפרשנות של הספרות היהודית מתקופת חז"ל ועד ימינו עם סוגית הנביא הממאן לקבל את השליחות וכיצד הסבירו הפרשנים השונים את הסירוב ואת ההתרצות של הנביאים השונים. בנוסף לכך באה העבודה לבדוק באלו אמצעים נקט האל כדי לשנות את דעתו של הנביא, והאם קיימת קורלאציה בין הדרך בה שכנע ה' את הנביא לשנות את דעתו ולהסכים לתפקיד, לבין הסיבות שהניעו את הנביא לסרב מלכתחילה. במהלך עבודתי עמדתי על קיומן של ארבע תפיסות יסוד בפרשנות, אשר כל אחת מהן מציעה תשובה משלה לשאלת סירוב הנביא. (1) תפיסה אחת מסבירה את התנגדות הנביא על רקע העדפת נאמנותו כלפי העם על פני נאמנותו כלפי הבורא. (2) תפיסה שניה אומרת שהרקע לסירוב הנביא הוא ספיקותיו לגבי אמיתות הנבואות ורצונו להימנע מתיוגו כנביא שקר. (3) תפיסה שלישית אומרת שההתנגדות נבעה מכך שלנביא היתה ביקורת כלפי האל על היותו רחום יתר על המידה. במקרה זה הנביא מעדיף את מידת הדין על פני מידת הרחמים. (4) בנוסף לתפיסות אלו התקיימה תפיסה נוספת, אשר מקורה עוד במדרשי חז"ל, אך אשר הפסיקה להתפתח בקרב הפרשנות היהודית, ואשר צמחה ושגשגה בפרשנות הכריסטולוגית, והיא תפיסה המסבירה את התנגדות הנביא לנבא על רקע לאומניותו. בהתאם לתפיסה זו הנביא מסרב לנבא לגויים מתוך ידיעה שהם מהירי תשובה ומתוך רצון למנוע את חזרתם בתשובה, כדי שחזרתם בתשובה לא תעמיד באור שלילי את היהודים קשה העורף. במהלך העבודה סקרתי את כל הנביאים אשר התעורר ספק לגבי הסכמתם לשליחות. לא כללתי בעבודה את שמשון וגדעון הגם שאף הם גילו התנגדות לשליחות וזאת מאחר והם לא היו נביאים ועל כן לא יכולים להיכלל בתוך ההגדרה של הנביאים שסרבו.

ההתייחסות של הפרשנות היהודית אל הנביא הממאן היא שלילית ביסודה.
יחס שלילי זה בא לידי ביטוי כבר בדברי המשנה האומרת שדין הכובש נבואתו
מיתה בידי שמים וכוונתה שכל מי שנצטווה להינבא וסרב לצו דינו אחת,
מוות. על יחס שלילי זה אנו יכולים גם ללמוד מתוך האקרובטיקה המפוארת
שעושה הפרשנות היהודית בבואה לתרץ ולהסביר מדוע אין לראות בהתנהגות
נביא מכובד זה או אחר, ובפרט בהתנהגותו של משה נסיון השתמטות מהשליחות.
לאחר סקירת הפרשנות היהודית לגבי מניעי הנביאים השונים לסירוב
והדרך בה מתמודד ה' עם התנגדותם, מתקבל הרושם הברור שהפרשנות הבדילה
בין מניעי התנגדותו של יונה לתפקיד, לבין מניעי ההתנגדותם של יתר
הנביאים. והשוני בין התנגדות יונה להתנגדות שאר הנביאים הוא לדעתם
מהותי. התנגדותו של יונה לתפקיד הינה התנגדות עקרונית, הוא מתנגד לעצם
השליחות, בעוד ששאר הנביאים לא התנגדו לעצם השליחות. יונה הוא נביא
המקנא למידת הדין והמבקר קשות את האל הסלחן, לדעתו הסלחנות היתרה של
האל עלולה לשבש את סמכות החוק ולטשטש את בהירות תורת הגמול. ליונה יש
ביקורת קשה על הדרך בה מנהל האל את העולם, והסירוב נובע מתוך חוסר
רצונו להיות שותף בדרך ניהול העולם כפי שהוא מתבצע על ידי האל. יונה
אינו רוצה להזהיר את החוטאים משום שאין הוא רוצה שיסלח להם, הוא רוצה
שהם יענשו. יתר הנביאים אינם מביעים כל ביקורת על דרכי האל ואין להם
התנגדות לעצם השליחות, התנגדותם באה על רקע אישי. הנביאים מביעים ספק
לגבי התאמתם לתפקיד, הם תופסים עצמם כחסרי כשרון דבור או חסרי כושר
הנהגה, או שניהם גם יחד. ירמיהו ומשה מתלוננים על היעדר כשרון דבור,
במקרה של ירמיהו הגיל הצעיר מהווה גם כן פקטור. כמו-כן מביעים הנביאים
הללו חשש שהם עתידים לא להתקבל על ידי העם, או חשש שמא יהיו נתונים
בסכנה פיסית. שוני נוסף הקיים בין יונה ליתר הנביאים מתבטא בכך שכל
הנביאים השתכנעו במהלך תהליך ההקדשה לקבל על עצמם את השליחות ורק יונה
עמד בסירובו ועם סיום הספר עדיין נותרנו עם הספק לגבי השתכנעותו.
כפי שאין זהות בין מניעי הסירוב של יונה לבין מניעי הסירוב של
יתר הנביאים, כן אינה זהה הדרך בה נוקט האל בבואו לשכנעם לשנות את
דעתם. הרושם המתקבל מתוך סקירת הפרשנות היהודית הוא שאין היא מתיחסת אל
תגובת הנביאים (פרט ליונה) כאל סרבנות, אלא כאל הצגת שאלות, הבעת חששות

וקשיים. בהתאם לגישה זו הם מסבירים את תגובת ה' אל הנביאים. לדעתם ה' לא ראה בתגובתם של הנביאים סירוב, כי אם הכנה לקראת התפקיד ובמטרה להיות מוכנים מסוגלים לענות לשאלות העם. סיבה נוספת לשאלות היא החשש שקינן בליבם של הנביאים לגבי התאמתם לתפקיד, והשאלות באו להשקיט חששות שלהם ואת תחושת חוסר בטחון, לפיכך על דעת פרשנים אלו עונה ה' על שאלות הנביאים מתוך מגמה לנחם, לעודד ולהרגיע. ולכן לדעתם לאל אין כל מטרה ללמד את הנביא לקח ואין הוא מעוניין לכפות עליו את התפקיד ביד קשה. מטרת האל היא שהתפקיד יבוצע על ידי הנביא בדרך הטובה ביותר ולצורך זה יש לו עניין שהנביא יהיה מצוייד בכל האינפורמציה הנחוצה לו לצורך ביצוע המשימה וכן ברצונו להבטיח שלנביא תהיה תחושת בטחון, ולכן עונה האל לנביא בסבלנות וברצון. יונה לעומתם זוכה ביחס שונה לחלוטין, מאחר ואותו ה' מעוניין ללמד לקח. בתחילה אין ה' נכנס לדיאלוג עם יונה שלא כמו עם שאר הנביאים, האל קודם פועל ורק בסוף מדבר. מאחר ויונה סבור שהוא מיטיב לדעת מהאל כיצד יש להנהיג את העולם, ולדעתו אין מקום למידת הרחמים. ה' לא מוצא לנכון להסביר לו את דרכי הנהגתו ואת הצורך במידת הרחמים, וזאת מכיון שמה שרוצה האל ללמד את יונה אינו ניתן ללמידה אינטלקטואלית, הדרך היחידה בה יכול ה' לשכנע את יונה בצידקת דרכו ובצורך הנואש שיש לאנושות במידת הרחמים היא דרך ההתנסות האישית. לצורך זה ממנה ה' ליונה את הדג שיבלע אותו ויאלץ אותו להתאמת עם רגשותיו ופחדיו, מתוך מחשבה שדרך ההתאמתות עם חולשתו שלו יוכל יונה לקבל את חולשות הזולת. התוכנית של האל פועלת באופן חלקי בלבד, יונה לראשונה, מאז הטלת השליחות, פונה אל האל בתפילה, אך עדיין לא נעתר לשליחות. הכליאה במעי הדג עימתה את הנביא עם תחושת חוסר האונים שלו, ועם הידיעה שהאל לא יוותר לו על השליחות, ולכן שובר יונה את שתיקתו ופונה בתפילה אל ה'. לאחר ביצוע השליחות מתעורר מריו של הנביא מחדש והוא מסרב לחזור למולדתו, הוא נשאר מחוץ לשערי נינוה במטרה להראות לאל שאנשיה ממהרים לחטוא, ולכן צדק הוא מאלהים. מרידתו החוזרת של יונה ממחישה לאל שהנביא עדיין עומד בדעתו וכי טרם הפיק את הלקח הרצוי מבחינת האל, ולכן ממנה ה' ליונה את הקיקיון. הקיקיון ניתן ליונה רק בכדי להילקח ממנו, ה' רוצה ללמד את יונה באמצעות הקיקיון מה רבה תלותו של הגוף העברירי בחסד האל

ועד כמה נחוצים חסדי האל בעולם. לקח זה יכול יונה ללמוד אך ורק על בשרו רק באמצעות החוויה האישית אם בכלל, ישתכנע הנביא בצידקת האל. אנו עדים לשוני בין התיחסות ה' אל יונה לבין התייחסותו של האל כלפי יתר הנביאים. אנו מוצאים שהמקור של ההבדל הזה נובע מההבדל בסיבות שיש לכל נביא בהסתייגו מן השליחות. כל הנביאים שנסקרו במהלך עבודה זו הביעו בשלב זה או אחר הסתייגות ורתיעה מפני קבלת התפקיד, את מרביתם ליווה חשש אישי לגבי התאמתם לתפקיד. לעומתם יונה הוא הנביא היחיד אשר מחאתו באה נגד עצם השליחות ונגד האל ודרכי הנהגתו את העולם ולכן במקרה של יונה היה חשוב מאוד לאל ללמד את נביאו לקח ולהביאו לכך שיראה את הדברים מנקודת מבטו של האל. החשיבות הרבה שמייחס ה' לשכנוע הנביאים כולש ויונה בפרט ממחיש את יחס הכבוד שיש לאל כלפי נביאיו, שהגם שיכול היה לכפות עליהם את התפקיד לא רצה לעשות כן, אלא רצה לשכנע אותם ולהביאם לידי כך שיבצעו את משימתו מתוך רצון טוב, בטחון והבנה.

רשימה ביבליוגרפית

- אבן בלעס ר' יהודה, פירוש תרי עשר (בערבית), מהדורת ש' פוזננסקי, 15 35-38. (1924/5).
- אבן עזרא ר' אברהם, באור על שמות נקרא הקצר ושונה מן הנדפס הנקרא הארוך פראג, 1840.
- אברבנאל ר' יצחק, פירוש על התורה, נדפס לראשונה בויניציאה של"ט ובהענא ת"ע, אמ"ד תקכ"ח, ורשה תרכ"ב, הוצאת ספרים בני ארבל ירושלים, תשכ"ד.
- אברבנאל ר' יצחק, פירוש לנביאים ראשונים, הוצאת ספרים תורה ודעת, ירושלים תשט"ו.
- אברבנאל ר' יצחק, פירוש לנביאים אחרונים, דפוס ראשון פיזרו ר"פ (1520) ובהוצאות שונות, מצוטט כאן על-פי הוצאת ספרים בני ארבל ירושלים, תשל"ט, דפוס הפועל המזרחי, תל-אביב.
- אברסקי שולה, "התנכרותו של יונה ותשובתו", בית מקרא כד (תשל"ט), עמ' 370-395.
- אורבך א"א., "תשובת אנשי נינוה והויכוח היהודי-נוצרי", תרביץ כ (תש"ט), עמ' 118-122.
- אילת מ'., "תרשיש בישעיהו כג ובהיסטוריה", שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום י (תשמ"ו)-

תשמ"ט), עמ' 17-30.

אלבו יוסף, ספר העיקרים, בתרגומו של ר' יהודה אבן תיבון, הוצאת מחברות לספרות בסיוע מוסד הרב קוק, תל-אביב תשי"א.

אלבק חנוך, עשת סדרי משנה, מסכת סנהדרין פרק יא,ה. הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים-דביר-ת"א תשי"ג.

אליעזר מבלגנצי, פירוש על יחזקאל ותרי-עשר, מהדורת ש' פוזננסקי, ורשה תרע"ג.

אלקומסי דניאל הקראי, פתרון שנים עשר, מהדורת י"ד מרקון, ירושלים תשי"ז.

אלשיך משה, מראות הצובאות ב, ונציה עס"ז (1607).

בן יעקב א'., קברים קדושים בבבל, ירושלים תשל"ג, עמ' צט-קח.

בן מנחם א'., בתוך תרי עשר א (דעת מקרא), ירושלים תשל"ג.

בר חייא ר' אברהם, הגיון הנפש העצובה, העמוד השלישי, מהדורת ג' ויגודר, ירושלים תשל"א.

בקר יעקב, משנתו הפילוסופית של הרמב"ם, פרקים במחשבת היהדות, נדפס בדפוס קואופרטיבי, "אחווה", בהשגחת הוצאת ספרים של הסוכנות

היהודית, ירושלים תשל"ו.

גויטיין ש"ד.,

"ספר יונה", אומנות הסיפור במקרא,
ירושלים תשמ"ז, עמ' צד-קג.

גליס הרב יעקב,

תוספות השלם- אוצר פירושי בעלי התוספות
חלק ראשון שמות-ויקרא, הוצאת מפעל
תוספות השלם, ירושלים תשמ"ז.

הגאון מוילנה ר' אליהו,

ספר יונה עם ביאור הגר"א, וילנה תק"ס;
מהדורת י' ריבלין, בני ברק תשמ"ו.

הופמן יאיר,

הנבואות על הגויים במקרא, אוני' תל-אביב
1975.

הלוי ר' יהודה,

ספר הכוזרי, תרגום מנקד ומפוסק מאת יהודה
שמואל אבן שמואל, הוצאת דביר, תשל"ג.

הרטום א.ש.,

תורה נביאים וכתובים, הוצאת "יבנה",
תל-אביב 1970.

הרטום א.ש.,

פירוש על יחזקאל בעריכת מ.ד. קאסוטו,
הוצאת "יבנה", תל-אביב תשל"ל.

וייזר אשר,

פירוש על ירמיהו, תל-אביב, הוצאת "יהודה",
תשמ"ז.

וייזר אשר,

פירוש חדש עם מבואות לספר יחזקאל, הוצאת
דביר, ירושלים תל-אביב 1981.

טויג א'.,

תרגום השבעים לספר יונה (עבודת גמר לתואר
השני באוניברסיטה העברית), ירושלים תשכ"ה.

יהודה ליב ב"ר בצאלאל
מפראג (המהר"ל),

פירוש על נביאים וכתובים, חלק ראשון
בראשית-שמות, הוצאת "מישרים" עיה"ק,
ירושלים תובב"א תשנ"ב .

יצחקי שלמה (רש"י),

מקראות גדולות (כל המהדורות), חלק א':
תרי עשר, מצוטט כאן על פי מהדורת י'
מאהרשען, פרשנ-דתא א, אמסטרדם תר"ץ, נדפס
מחדש ע"י הוצאת מקור, ירושלים תשל"ב.

יצחקי שלמה (רש"י),

מקראות גדולות (כל המהדורות), נביאים
ראשונים ונביאים אחרונים, מצוטט כאן
על פי הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב
תשי"ט.

יפת בן עלי הקראי,

פירוש תרי עשר (בערבית), כתב-יד לונדון,
הספריה הבריטית, 2400-2401.

כהנא אברהם,

תורה נביאים וכתובים (עם פירוש מדעי),
יוצא בהשתתפות למדנים מומחים, תל-אביב,
מקורות 1930.

כהנא אברהם,

תרי עשר א (תנ"ך עם פירוש מדעי), קיוב
תרס"ז.

כספי ר' אבן יוסף,

אדני כסף, פירוש על נביאים ראשונים
ואחרונים, הוצא לאור בפעם הראשונה ע"פ כתב
יד יחידי באוקספורד, לונדון התרע"ב, נדפס
מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ ירושלים, תש"ל.

כשר מ.,

חומש תורה שלמה, ניו-יורק חברה אמריקאית
לאינצקלופדיה מקראית, 1944.

לוי ר' בן גרשון (רלב"ג),

מקראות גדולות, נביאים ראשונים, הוצאת
שוקן, ירושלים ותל-אביב שנת תשי"ט.

ליבוביץ נחמה,

עיונים חדשים בספר שמות, בעקבות פרשנינו
הראשונים והאחרונים, אוניברסיטת תל-אביב,
ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך
ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תש"ל.

ליבוביץ נחמה,

גליונות לעיון בספר ירמיהו, המחלקה לחינוך
ולתרבות תורניים בגולה, ההסתדרות הציונית
העולמית, ירושלים תשל"ד.

ליבוש ר' מאיר מלבי"ם,

אוצר הפירושים על תנ"ך, מקראות גדולות,
הוצאת מפרשי התנ"ך נדפס בישראל על ידי
דפוס א.ו.ל. בע"מ תל-אביב.

ליבוש ר' מאיר מלבי"ם,

פירוש גיא חזיון, בתוך נביאים וכתובים
עם פירוש מקראי קדש, ורשה תרל"ה.

ליבס י'.,

"יונה בן אמיתי כמשיח בן יוסף", מחקרי
ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ'
311-269.

לאצארוס משה,

ירמיהו הנביא, מתורגם מאשכנזית ע"י ראובן
בן מרדכי בריינין, הוצאת חברת "אחיאסף"
ווארשא בדפוס האחים שולדבערג ושותפם,
דזיקא שנת תרנ"ז 1897.

מדרש יונה,

מהדורת א' ילינק, בית המדרש א, לייפציג
תרי"ג, עמ' 96-105; מהדורת ח"מ הורוביץ,

אגדת אגדות, ברלין תרמ"א, עמ' 14-35
(דפוס צילום ירושלים תשכ"ז).

מופס יוחנן,

בין דין לרחמים, תפילתם של נביאים, תורה
נדרשת (תשמ"ד) עמ' 39-87, רמב"י 26 תשמ"ו.

מטארני ר' ישעיה,

מקראות גדולות ומהדורת א"י ורטהימר, פירוש
נביאים וכתובים ב, ירושלים תשכ"ה.

משה בן מיימון (הרמב"ם)

הקדמות לפירוש המשנה, ערוכות ומבוארת על
ידי מרדכי רב רבינוביץ, הוצאת מוסד הרב
קוק, ירושלים תשכ"א.

משה בן מיימון (הרמב"ם)

ספר המדע, הלכות יסודי התורה, מפורש על
ידי הרב שמואל תנחום רובינשטיין, הוצאת
מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ז.

משה בן מיימון (הרמב"ם),

מורה נבוכים, בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון
ועם פירוש מאת יהודה אבן שמואל (ד"ר
יהודה קויפמן), הוצאת *שביל* תל-אביב,
ניסן שנת צ"ח.

משה בן נחמן (רמב"ן),

פירושי התורה לבראשית-שמות, על פי כתבי
יד ודפוסים ראשונים, מאת חיים שעוועל
מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ט.

סימון אוריאל,

מקרא לישראל, פירוש מדעי, יונה עם מבוא
ופירוש, הוצאת ספרים עם עובד בע"מ,
תל-אביב הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס,
האוניברסיטה העברית, ירושלים 1992.

סימון אוריאל,

"שני פרושי ראב"ע לתרי עשר, " הוצאת
אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשמ"ט.

סימון אוריאל,

"ספר יונה- מבנה ומשמעות," אצל י' זקוביץ
וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן
ב, ירושלים תשמ"ג, עמ' 291-318.

סעדיה בן יוסף גאון,

ספר הנבחר באמונות ובדעות (האמונות
והדעות), המכון למחקר ולהוצאת ספרים
"סורא" ירושלים, ישיבה אומיברסיטה,
ניו-יורק תש"ל.

ספורנו עובדיה,

באור על התורה, עם באורים הערות ומבוא מאת
ז. גוטליב, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים
תש"ס.

ספורנו עובדיה,

כתבי רבי עובדיה ספורנו, עם באורים והערות
מאת ז. גוטליב, הוצאת מוסד הרב קוק,
ירושלים 1983.

פירוש אלמוני..

לספר יונה בארמית של יהודי כורדיסטאן,
ההדיר ותרגם לעברית י' צבר, בתוך הגות
עברית בארצות האיסלם (בעריכת מ' זהרי
ואחרים), ירושלים תשמ"ב, עמ' 130-143.

פלוסר ד'..

"מגילת אסתר וספר יונה," מחניים מג
(תש"ך), עמ' 38-41.

פרידלנדר ישראל,

היסוד המדיני בהשקפת הנביאים, ניו-יורק,
אהינבר 1914.

פרנקל ל'..

"ורחמיו על כל מעשיו- למשמעותו של ספר
יונה," מעינות ט (תשכ"ט), עמ' 193-207

(נדפס שנית באסופת מאמריה: פרקים במקרא-
דרכים חדשות בפרשנות, ירושלים תשמ"א, עמ'
223-237).

קאסוטו מ.ד.,

פירוש על ספר שמות, הוצאת ספרים על שם י"ל
מאגנס האוניברסיטה העברית ירושלים, תשי"ט.

קויפמן י',

תולדות האמונה הישראלית ב, א, תל-אביב
תש"ז, עמ' 279-287.

קלנר משה,

תורת העיקרים בפילוסופיה היהודית בימי
הביניים, סדרת "הילל בן חיים" ו"ספרית
אלינור", ההסתדרות הציונית 1986.

קמתי ר' דוד,

מקראות גדולות, נביאים ראשונים, הוצאת
שוקן, ירושלים ותל-אביב, שנת תשי"ט.

קמחי ר' דוד,

פירוש על התורה, הוצאת מוסד הרב קוק,
ירושלים תש"ל.

קרא ר' יוסף,

פירוש תרי עשר, מקראות גדולות, דפוס
לובלין תרנ"ז.

רבן נחמיה,

הנביא והספר, הוצאת "מסדה" ר"ג 1967.

רופא א'.,

מבוא לספרות הנבואה, ירושלים אקדמון 1992.

רופא א.,

סיפורי הנביאים- הסיפורת הנבואית במקרא-

סוגיה תולדותיה הוצאת ספרים ע"ש י"ל
מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים

שביד אליעזר,

עיונים בשמונה פרקים לרמב"ם, הוצאת
הסוכנות היהודית לארץ-ישראל, המחלקה לעלית
ילדים ונוער, מדור להדרכה, ירושלים תשכ"ט.

שמואל בן מאיר (רשב"ם),

פירוש על התורה, שהוציא לאור דוד ראזין,
ברסלוי תרמ"ב על פי כתבי יד וספרים
נדפסים, הערות ומבוא מאת הרב אברהם יצחק
ברומברג, תל-אביב תשכ"ח.

שמואל דוד לוצאטו (שד"ל)

פירושי שד"ל על ירמיהו, יחזקאל, משלי
ואיוב, נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ,
ירושלים תשכ"ט.

שמיר יהודה,

הכובש את נבואתו, הדאר 62 לב, תשנ"ג,
512-510, על יונה הנביא, רמב"י כד תשנ"ה.

תנחום הירושלמי,

פירוש ספר יונה, בתוך פירוש תנחום בן יוסף
הירושלמי לתרי-עשר (מהדורת הדסה שי),
ירושלים תשנ"ב, עמ' 108-139.

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Allen L.C., "The Books of Joel' Obadiah, Jonah & Micah." The New International Commentary on the OT Grand Rapids, 1976.
- Bickerman E., Four Strange Books of the Bible, New York 1967 : 3049.
- Clements R.E., "The purpose of the book of Jonah." Vetus Testamentum Supplementum 28 1975 : 16-28.
- Fretheim T.H., The message of Jonah - a Theological commentary, Minneapolis 1977.
- Keller C.A., "Jonas-le portrait d'un prophete." Theologische Zeitschrift 21 1965 : 329-340
- Komlos O., "Jonah Legends." in Etudes Orientales a la memoire de Paul Hirschler Budapest : ed. O. Komlos, 1950 : 41-61.
- Marcus D., From Balaam to Jonah *Anti-prophetic Satire in the Hebrew Bible*, Brown University: Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1995.
- Sasson J.M., Jonah (The Anchor Bible) Garden City, New York 1990.
- Sawyer J.F.A., Prophecy and the Prophets of the Old Testament, Oxfordshire: Oxford University Press, 1987.
- Schmidt L., "De Deo." BZAW 143 Berlin, 1976.
- Stuart D., "Hosea-Jonah." Word Biblical Commentary Waco, Texas 1987.
- Reines A. Jay, Abravanel Iszac 1437-1508, Maimonides and Abravanel on Prophecy. Cincinnati : Hebrew Union College Press, 1970.
- Robinson B.P., "Jonah's qiqayon plant." ZAW 97 1985 : 390-403.
- Rosner F., Maimonides Commentary on the Mishnah, New York: Sepher-Hermon Press, 1981.
- Rudolph W., Joel-Amos-Obadiah-Jona KAT, Gutersloh 1971.
- Wiseman J., "Jonah's Nineveh.", Tyndale Bulletin 30 1979 : 29-51.
- Wolff H.W., Dodekapropheten 3 - Obadiah and Jonah, Neukirchen, 1977.
(English translation : Obadiah and Jonah Minneapolis, 1986.)