



אדר תשע"ט



בס"ד

השיעור מוקדש לעילוי נשמת מנחם אביצור בן יהודה אריה ז"ל

צרעת נעמן

לפרשת תזריע (על פי שיעור של הרב אלחנן סמט)

וַיִּטְבַּל בַּיַּרְדֵּן שִׁבְעַת פְּעָמִים, כְּדָבָר, אִישׁ הָאֶל־לֵקִים; וַיֹּשֶׁב בְּשָׂרוֹ, כְּבָשָׂר נֶעַר קַטָּן--וַיִּטְהַר. טו וַיֹּשֶׁב אֶל־אִישׁ הָאֶל־לֵקִים הוּא וְכָל־מַחֲנֵהוּ, וַיָּבֵא וַיַּעֲמֵד לְפָנָיו, וַיֹּאמֶר הִנֵּה־נָא יָדַעְתִּי כִּי אִין אֶל־לֵקִים בְּכָל־הָאָרֶץ, כִּי אִם־בִּישְׂרָאֵל; וְעַתָּה קַח־נָא בְּרָכָה, מֵאֵת עַבְדְּךָ. טז וַיֹּאמֶר, חִי־ה' אֲשֶׁר־עֲמַדְתִּי לְפָנָיו אִם־אֶקַּח; וַיִּפְצַר־בּוֹ לְקַחְתָּ, וַיִּמָּאן. יז וַיֹּאמֶר, נַעֲמָן, וְלֹא, יִתֵּן־נָא לְעַבְדְּךָ מִשָּׂא צָמֵד־פְּרָדִים אֲדָמָה: כִּי לֹא־יַעֲשֶׂה עוֹד עַבְדְּךָ עֲלֶיהָ וְזָבַח, לֹא־לֵקִים אַחֲרָיו כִּי, אִם־לֵה'. יח לְדָבָר הַזֶּה, יִסְלַח ה' לְעַבְדְּךָ בְּבֹא אֲדָנִי בֵּית־רַמְמוֹן לְהַשְׁתַּחֲוֹת שָׁמָּה וְהוּא נִשְׁעָן עַל־יָדָיו, וְהַשְׁתַּחֲוִיתִי בֵּית רַמְמוֹן, בְּהַשְׁתַּחֲוִיתִי בֵּית רַמְמוֹן, יִסְלַח־נָא ה' לְעַבְדְּךָ בְּדָבָר הַזֶּה. יט וַיֹּאמֶר לוֹ, לָךְ לְשָׁלוֹם; וַיֵּלֶךְ מֵאֵתוֹ, כְּבֵרֶת־אָרֶץ.

נעמן – "גבור חיל מצרע"

ונעמן שר צבא מלך ארם היה איש גדול לפני אדניו ונשא פנים כי בו נתן ה' תשועה לארם והאיש היה גבור חיל מצרע.

הפסוק הראשון בסיפורנו משמש מצג לסיפור: מוצגת בו אחת משתי הדמויות הראשיות בסיפור בדרך מורכבת, ואף בעייתו של אותו איש מוצגת לפנינו – "והאיש היה... מצרע". צרעתו של נעמן היא נקודת המוצא להתפתחות העלילה.

המצג מורכב משלושה משפטים (השניים הראשונים מהווים משפט מורכב): המשפט הראשון מציג את תפקידו של נעמן ואת מעמדו לפני מלכו, המשפט השני מנמק את האמור בראשון, ואילו המשפט השלישי מציג את בעייתו של נעמן.

תיאורו של נעמן פותח בשמו ובתפקידו הרשמי "שר צבא מלך ארם", ובזאת כבר נרמז לנו העניין שיש לסיפור באיש הזה. מסיפורים קודמים בספר מלכים ידוע לנו כי

בשיעור השבוע נעסוק בהפטרות פרשת תזריע, למרות שהשנה בגלל שאנו קוראים את הפרשה בראש חודש אייר, הרי שנקרא את הפטרות פרשת החודש. הפטרות פרשת תזריע עוסקות בצרעת נעמן, ולקוחה מספר מלכים ב'.

1. מלכים ב', פרק ה':

א ונעמן שר צבא מלך ארם היה איש גדול לפני אדניו, ונשא פנים כי בו נתן ה' תשועה, לארם; והאיש, היה גבור חיל מצרע. ב וארם יצאו גדודים, וישבו מארץ ישראל נערה קטנה; ותהי, לפני אשת נעמן. ג ותאמר, אל גברתה, אחלי אדני, לפני הנביא אשר בשמרון; אז יאסף אתו, מצרעתו. ד ויבא, ויגד לאדניו לאמר: כזאת וכזאת דברה הנערה, אשר מארץ ישראל. ה ויאמר מלך ארם לך בא, ואשלחה ספר אל מלך ישראל; וילך ויקח בידו עשר ככרי כסף, וששת אלפים זהב, ועשר חליפות בגדים. ו ויבא הספר, אל מלך ישראל לאמר: ועתה, כבוא הספר הזה אליך, הנה שלחתי אליך את נעמן עבדי, ואספתו מצרעתו. ז ויהי כקרא מלך ישראל את הספר ויקרע בגדיו, ויאמר האל לקים אני להמית ולהחיות, כי זה שלח אלי, לאסף איש מצרעתו: כי אד דעו נא וראו, כי מתאנה הוא לי. ח ויהי כשמע אלישע איש האל לקים, כי קרע מלך ישראל את בגדיו, וישלח אל המלך לאמר, למה קרעת בגדיך; יבא נא אלי וידע, כי יש נביא בישראל. ט ויבא נעמן, בסוסו וברכבו; ויעמד פתח הבית, לאלישע. י וישלח אליו אלישע, מלאך לאמר: הלוך, ורחצת שבע פעמים בירדן, וישב בשרך לך, וטהר. יא ויקצף נעמן, וילך; ויאמר הנה אמרתי אלי יצא יצוא, ועמד וקרא בשם ה' אל ליקו, והניף ידו אל המקום, ואסף המצרע. יב הלא טוב אבנה (אמנה) ופרפר נהרות דמשק, מכל מימי ישראל הלא ארחץ בהם, וטהרתי; ויפן, וילך בחמה. יג ויגשו עבדיו, וידברו אליו, ויאמרו אבי דבר גדול הנביא דבר אליך, הלא תעשה; ואף כי אמר אליך, רחץ וטהר. יד וירד,

בתוספת ידיעתנו הקודמת שישראל היא אויבתה של ארם, רומזות לכך שתשועה זו היא במלחמתה עם ישראל.

אפשרות נוספת המעלה הרב סמט, היא שניסוח זה נועד לעצב את יחסנו אל נעמן שלא יהא שלילי מעיקרו: נעמן הוא כלי ביד ה' להושיע את ארם (גם במלחמתם עם ישראל!) ואין להאשימו על כך.

עיצוב יחס כזה אל נעמן חשוב שיעשה עוד בטרם נגיע אל עצתה של הנערה הקטנה מארץ ישראל ואל עצתו של אלישע, העוסקים שניהם בטובתו של נעמן אויב עמו. אפשר גם שלשם עיצוב יחס זה אל נעמן נעדר שמו של עם ישראל מדברי הכתוב הללו.

ההיגד השלישי במצג מתאר את הבעיה המהווה נקודת מוצא להתפתחות עלילת סיפורנו: "והאיש היה גבור חיל מצרע". אלא שאם זהו תפקידו היחיד של משפט זה במצג, נראות שתי המלים "גבור חיל" מיותרות: אין הן מוסיפות הרבה על תיאורו של נעמן בראשיתו של המצג, ובעיקר הן אינן תורמות לעניינו של המשפט שבו הן משובצות. מה היה חסר המשפט לו היה נאמר בו אך זאת: "והאיש היה... מצרע"?

ומסביר הרב סמט, שהדרך שבה בחר הכתוב להציג את בעייתו של נעמן נועדה להבליט את הניגוד החרף שבין מעמדו החברתי ותכונותיו האישיות לבין עובדת היותו מצרע. המלים "גבור חיל" נועדו לחזור ולסכם בקיצור את מה שנאמר בשני המשפטים הקודמים, כדי להכניס את כל האמור בהם לניגוד החרף הזה.

הצורך בכך נובע מעצמאותו התחבירית של המשפט השלישי במצג; לולי הכיל בתוכו את המלים "גבור חיל" לא היה משפט זה ממחיש לנו כל צרכו את הניגוד בין תוכנו לבין תוכן המשפט המורכב שקדם לו.

סיומו המפתיע של המצג במילה "מצרע" הופך את כל התיאור הקודם של נעמן על פניו. ניתן לחוש היטב באירוניה שבתיאורו של נעמן: המצג הולך ומגביה את דמותו של נעמן ממילה למילה, ממשפט למשפט, ואף המשפט השלישי נראה כמיועד להוסיף קומה לדמותו של נעמן – "והאיש היה גבור חיל...". ואז באה בסיום מילה קטנה אחת בכתוב חסר (המנוגד לכתיבתן של המלים "גדול" ו"גבור") הנאמרת כביכול בהבלעה, כאילו הייתה פרט קטן ושכוח. אולם משהגענו אליה, מתברר לקורא למפרע שלמען מילה קטנה זו נכתב כל המשפט השלישי, ולא למען המלים "גבור חיל" שלפניה.

יתרה מזאת: המלים "גבור חיל" לא באו אלא לשרת את המילה האחרונה הזאת, לתת לה את המשקל הראוי ואת ההקשר המעניק לה משמעות חמורה מן הרגיל. נמצא כי המצג כולו אינו אלא עלייה צורך ירידה.

ארם היא אויבתה של ישראל בתקופה הנוכחית, ושבין שתי המדינות הללו נערכו כמה סיבובי מלחמה. נעמן כשר צבא ארם נמצא אפוא במוקד המתיחות בין שני העמים ושתי המדינות – הוא עומד בראש הצבא הארמי החזק, הנלחם בישראל מעת לעת ומסכן את שלומה ואת בטחונה של ממלכת ישראל.

אף שנעמן הוא הדמות המוצגת לפנינו, והוא גם זה שעתיד לעמוד במרכז סיפורנו בהמשך, במצג נרמזת חשיבות הקשר בין נעמן לבין מלך ארם. שבחיו של נעמן קשורים במעמדו לפני מלך ארם. לא נאמר שנעמן הוא 'שר צבא ארם', אלא 'שר צבא מלך ארם'.

טיב הזיקה בין השר לבין מלכו יתברר מיד בהמשך: נעמן "היה איש גדול לפני אדניו ונשא פנים". נראה כי נעמן זכה בתפקידו הרם הודות להערכה אישית מיוחדת שזכה לה מצד מלכו. הוא היה 'איש גדול' – חשוב ובעל ערך לפני אדוניו, וגם 'נשוא פנים'. יתכן ש'נשוא פנים' משמעותו תפקיד נוסף בהיררכיה הממלכתית, ואולי אינו אלא חיזוק לנאמר לפני כן: נעמן היה איש מכובד במיוחד לפני אדוניו.

לדעת הרב סמט, הדגשת מעמדו המיוחד של נעמן לפני מלכו (שהיא הדגשה משולשת) נועדה לרמוז אולי שמה שעתיד נעמן לעבור בסיפורנו אמור להשפיע על מלך ארם עצמו. שהרי מי שהוא חביב ומכובד כל כך על מלכו הנושא את פניו, ודאי עשוי להשפיע על אדוניו ולקרב את דעת מלכו אל דעתו.

המילים הבאות במצג נועדו לנמק את הנאמר עד עתה: מדוע זכה נעמן למעמד כה מכובד: "כי בו נתן ה' תשועה לארם". מובן שלא מלך ארם ולא נעמן היו חותמים על ניסוח מקראי זה. לו היינו מפנים את השאלה הנידונה בכתוב אל מלך ארם, ודאי היה עונה 'כי נעמן הביא תשועה לארם', ולו רצה מלך ארם לנסח את תשובתו ברוח דתית היה עונה 'כי בו נתן רימון (אלוהי ארם) תשועה לעמו' (ראה פסוק יח). מסתבר כי על פי אפשרויות אלו היה אף נעמן עצמו מנסח את הדברים. עניינו של משפט זה אפוא ללמדנו כי הצלחתו של נעמן בשדה הקרב היא שהעניקה לו את מעמדו המיוחד.

ושואל הרב סמט: מדוע, מנוסחת ההנמקה למעמדו של נעמן על פי נקודת ראות מקראית מובהקת? מדוע לא תנוסח ההנמקה בלשון כללית אשר תתאים אף למחשבתם של הארמים?

לדעת הרב סמט, אפשר שניסוח זה רומז לכך שהתשועה שהביא נעמן לעמו קשורה למלחמה של ארם בישראל. הקורא האמון על דברי התורה והנביאים מכיר את העיקרון הנשנה רבות במקרא, כי העמים המכים את ישראל הם כלי ביד ה' להעניש את עמו. הדגשת הכתוב במקומנו כי נעמן הוא כלי ביד ה' להביא תשועה לארם,

מדרש זה משתמש בפסוק המצג עצמו, במה שנאמר בו בטרם צוין נעמן כמצורע, כדי למצוא רמזים לתכונת אופי של נעמן המסבירה את עונשו, הצרעת.

ריבוי תארי הכבוד הניתנים במצג לנעמן – "איש גדול", "נשא פנים", "גבור חיל" – מביאים את המדרש למסקנה שרוחו של נעמן גסה הייתה, דהיינו שהוא נתגאה במעמדו ובהצלחתו, ועל כן, כמשקל נגד לכך, לקה בצרעת, המשפילה את כבודו של האדם ואת גאוותו.

מה הדבר שהביא את נעמן לידי גאווה? המדרש שהבאנו עונה על כך: "מפני שהיה גבור חיל", דהיינו, ניצחונותיו הצבאיים הם שהביאוהו לידי כך. וכבר שיערנו לעיל, שהתשועה שהביא לעמו קשורה למלחמת ארם בישראל. אפשר שעל פי דברי המדרש הזה יש לראות במה שנאמר לפני תיאור היותו של נעמן מצורע – "כי בו נתן ה' תשועה לארם" – ביטוי של ביקורת כלפיו: נעמן אינו מודע להיותו כלי ביד ה', אלא הוא תופס עצמו כגיבור חילי וכ'איש גדול' שבכוחו ובעוצם ידו הביא תשועה על ארם, ועל כן – "והאיש היה גבור חיל מצרע".

הסבר זה שניתן במדרש לצרעתו של נעמן דומה לתביעה שמצאנו בדברי ישעיהו כנגד אשור, שנשלחה אף היא על ידי ה' להעניש את ישראל.

3. ישעיהו י', ה-טו:

(ה) הוֹי אֲשׁוּר שֶׁבַט אֲפִי, וּמִטָּה הוּא בְיָדָם זְעִמִּי.

(ו) בְּגוֹי חֲנֹף אֲשַׁלְּחֵנּוּ, וְעַל עַם עֲבָרְתִי אֲצַנְנֵוּ לְשַׁלַּל שָׁלַל וְלָבֹז בֹּז וּלְשִׁימוּ (וּלְשׁוּמוּ) מִרְמָס כְּחָמֹר חוֹצוֹת. ...

(יב) וְהִיָּה כִּי יִבְצַע אֶ-דְּנִי אֶת כָּל מַעֲשָׂהוּ, בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם

אֶפְקֹד עַל פְּרִי גֹדֵל לִבָּב מְלֶךְ אֲשׁוּר וְעַל תְּפָאֶרֶת רוּם עֵינָיו.

(יג) כִּי אָמַר: בְּכַח יְדֵי עֲשִׂיתִי וּבְחֲכָמְתִי כִּי נִבְנֹתִי ...

(טו) הִיתְפָּאֵר הִגְרָזָן עַל הַחֶצֶב בּוֹ, אִם יִתְגַּדֵּל הַמִּשׁוֹר עַל מְנִיפוֹ?...?

ההאשמה העיקרית כנגד אשור היא אפוא על התודעה המלווה את מעשיו נגד ישראל: אין הוא תופס עצמו כשליח ה' להעניש את עמו הסורר, אלא מתגאה בהצלחתו ומייחס אותה ל'כח ידיו' ולחכמתו.

מדרש אחר מנמק את צרעתו של נעמן על פי האמור בהמשך סיפורנו.

4. תנחומא תזריע יא:

"אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת" (ויקרא י"ג, ב) הכתוב מדבר במלכויות: שאת – זו בבל... ספחת – זו מלכות מדי... בהרת – זו מלכות יוון... "והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (שם) – זו מלכות אדום, שהקב"ה מלקה אותה בצרעת ואת השר שלה...

המאמצים הרבים שמשקיע נעמן עצמו, ומשקיעים כל הסובבים אותו, לשם ריפוי צרעתו, וכן ההקלה הגדולה הניכרת בהתנהגותו לאחר הירפאו, מעידים עד כמה הציקה לו לנעמן עובדת היותו מצורע, ועד כמה ניסה כל דרך אפשרית כדי להירפא ממנה.

מן התיאורים המצויים במקרא לצרעת ולנושאה, והדבר בולט בייחוד בסיפורנו, נראה שלא הייתה זאת מחלה מסוכנת, ועיקר חומרתה היה ביחס החברתי שלו זכה המצורע: בידוד והתרחקות, חשש ורתיעה מפני טומאתו.

דבר זה מבליט את הניגוד האירוני בין היותו של נעמן גיבור חיל ונשוא פנים, שר צבא מצליח ובעל מעמד מכובד בחצר מלך ארם, לבין המחלה המרחיקה אותו מחברת בני אדם והמשפילה את כבודו ואת מעמדו החברתי.

מדוע היה נעמן מצורע?

שאלה זו מבוססת על ההנחה שצרעת היא עונש משמים על עברות שונות שעבר האדם. כך אכן נראה מכמה סיפורי צרעת במקרא: מרים נענשה בצרעת על שדיברה במשה (במדבר י"ב); גיחזי נענש בצרעת בסיומו של סיפורנו על חטאיו המתוארים בפסוקים כ-כז בפרקנו; עוזיהו נענש בצרעת על כך שניגש להקטיר במקדש על אף מחאות הכוהנים (דהיי"ב כ"ו, טז-כא).

גם חז"ל במקומות אחדים בתלמוד ובמדרשים, ראו בצרעת עונש על עברות שונות, וביססו עמדה זו בעזרת פסוקים מן המקרא המוכיחים את דבריהם, אם בדרך הפשט ואם בדרך הדרש.

על פי הנחות אלו מוצדק לשאול על כל אדם המופיע במקרא כמצורע, מדוע לקה בצרעת. אולם האם ניתן לענות על שאלה זו בסיפורנו? הרי אין אנו מכירים את נעמן לפני הופעתו בראש פרקנו, והיותו מצורע מופיעה במצג של הסיפור כנתון!

במדרשים אחדים חפשו את הסיבה לצרעתו של נעמן בפרקנו עצמו. שמא מצויים בו נתונים הקשורים בנעמן, וניתן יהיה לראותם כקודמים להופעתו לפנינו כמצורע, ולהיעזר בהם להסבר צרעת נעמן.

2. במדבר רבה ז, ה:

על אחד עשר דברים הצרעת באה... ועל גסות הרוח... 'ועל גסות הרוח' – זה נעמן, שנאמר: 'ונעמן שר צבא מלך ארם היה איש גדול'...

מהו 'גדול'? שהייתה רוחו גסה, מפני שהיה גבור חיל, ועל ידי כך נצטרע.

הסבר זה לצרעתו של נעמן דומה לתביעה נבואית אחרת שמצאנו בדברי הנביא זכריה כנגד הגויים על מעשיהם לישראל.

5. זכריה א', יד-טו:

(יד) כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת: קָנַאתִי לִירוּשָׁלַם וּלְצִיּוֹן קָנָהָ גְדוֹלָה.

(טו) וְקָצַף גְּדוֹל אֲנִי קָצַף עַל הַגּוֹיִם הַשְּׂאֲנִיִּים אֲשֶׁר אֲנִי קָצַפְתִּי מֵעַט, וְהִמָּה עָזְרוּ לְרָעָה.

אמנם נכון הוא שה' קצף על ישראל ומסרם ביד הגויים, אולם הם "עזרו" והגדילו את הרעה שהרעו לישראל מעבר למה שקצף עליהם ה'.

זו התשובה הניתנת במדרש לאדום, וכך הדבר גם ביחס לנעמן.

ומסביר הרב סמט, שלפי מדרש זה, האמירה בפסוקנו "כי בו נתן ה' תשועה לארס", אינה ביקורת על נעמן. אדרבה: היא קו ההבחנה בין המעשים הלגיטימיים שעשה נעמן, ושזיכו אותו בגדולה ובכבוד, לבין המעשים שאינם בגדר "תשועה לארס" (- הושעת ארס במלחמה), אלא בגדר מעשי התגרות באוכלוסיית ישראל, ועל כן אינם לגיטימיים, ולכן הביאו על נעמן צרעת, שהיא היפוכם של גדולה ושל כבוד.

נמצא אפוא כי המדרשים שהבאנו חלוקים ביניהם אם לסמוך את צרעתו של נעמן למה שנאמר בפסוק לפניו, ולנמקה בתודעתו של נעמן, או לסומכה לפסוק שאחריה, ולנמקה במעשיו. ובכלל מחלוקתם מונחת המחלוקת על תפיסת תיאורו של נעמן במצג. האם זהו תיאור ביקורתי של אדם שדעתו גסה בגבורתו ובניצחונותיו (כך במדרש הראשון), או תיאור חיובי של אדם הזוכה לגדולה ולכבוד על מעשים שאין בהם פגם, אך לוקה בצרעת על מעשים שאינם ראויים ושיתוארו רק בפסוק הבא (כך במדרש השני).

הנערה הקטנה מארץ ישראל ועצתה

(ב) וְאִרְם יֵצְאוּ גְדוּדִים וַיֵּשְׁבוּ מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל נְעִרָה קְטָנָה וְתֵהִי לְפָנָי אִשֶּׁת נְעָמָן.

(ג) וְתֹאמַר אֶל גְּבוּרָתָהּ: אֲחֵלִי אֲדַנִּי לְפָנָי הַנְּבִיא אֲשֶׁר בְּשִׁמְרוֹן אִזּוּ יֵאָסֵף אֹתוֹ מִצְרַעְתּוֹ.

(ד) וַיָּבֵא וַיַּגֵּד לְאֲדָנָיו לֵאמֹר:

כִּזְזַת וְכִזְזַת דְּבַרְהָ הַנְּעִרָה אֲשֶׁר מֵאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל.

האירוניה המאפיינת את דרך הצגתו של נעמן במצג שבפסוק א ממשיכה לאפיין את סיפורנו גם בהמשכו, כשהוא מציג לפנינו (ולפני נעמן ומלכו) את קצה הפתרון המסתמן. האיש הגדול ונשוא הפנים, גיבור החיל ושר הצבא בממלכת ארם המנצחת, תלוי בנערה קטנה מארץ ישראל, שפחת אשתו. ידיעותיה ודבריה של זו – הם המפתח לרפואתו מן הצרעת שלקה בה.

ולעולם הבא הקב"ה יושב בדין על מלכות אדום ואומר לה: למה היית משעבדת בניי? והיא אומרת: לא אתה הוא שמסרתם בידינו? והקב"ה אומר לה: ובשביל שמסרתי אותם בידך "לא שמת להם רחמים, על זקן הכבדת עלך מאד" (ישעיהו מ"ז, ו)? ... אמר לה הקב"ה: חייך שאני יושב עלייך במשפט ודן אותך ומחייבך... ומה אני עושה לך, אני פורע מן השר שלך תחילה ומלקה אותו בצרעת... ואל תתמה, שהרי בעולם הזה פרע הקב"ה משונאיהם של ישראל הרבה, והכה אותם בצרעת. ומי היה? זה נעמן, שנאמר "ונעמן שר צבא מל ארם... והאיש היה גבור חיל מצרע". בשביל מה נצטרע? בשביל ששבה מארץ ישראל נערה קטנה!

אמנם המסופר בפסוק ב "וארם יצאו גדודים וישבו מארץ ישראל נערה קטנה..." נועד לתת את הרקע הנחוץ למה שיסופר בהמשך (פסוק ג) על עצתה של הנערה לגברתה. אולם סיפור רקע זה כשלעצמו, קדם לתחילת העלילה הנידונה בפרקנו, ועל כן הוא מנוסח בזמן עבר מושלם ("וארם יצאו" ולא "ויצאו ארם"), ומשמעו: דבר זה אירע עוד לפני המסופר בזאת. אפשר אפוא שפשיטת גדודו של נעמן קדמה אף להיותו מצורע, ואם כן יש בה כדי להסביר את צרעתו.

פשיטות הגדודים הארמים בארץ ישראל לא היו בגדר מלחמה כוללת בישראל, אלא נועדו להסב נזקים קשים לבני ישראל: הם שדדו וחמדו ולקחו אנשים בשבי והפכו לעבדים (כעולה מפסוק ב). נראה שלא היה בכוחו של מלך ישראל וצבאו למנוע התגרות מתמדת זו של הארמים, וכך נעשתה ארץ ישראל הפקר לגדודי ארם.

מדיניות מרושעת מעין זו כלפי ישראל מכנה המדרש שהבאנו "שמתגרין בישראל", והוא רואה בה עילה להענשת המתגרה בישראל בצרעת.

ומדגיש הרב סמט: לא על הילחמו בישראל כדרך הנלחמים נידון נעמן בצרעת. אדרבה: בהילחמו בהם ובנצחו אותם, הוא כלי ביד ה' לתת תשועה לארם (וכך גם טוענת מלכות אדום במדרש שהבאנו: "לא אתה הוא שמסרתם בידינו?!"). אלא על הגדודים שהוא משלח להתגרות בישראל, גדודים ששבו נערה ישראלית קטנה והפכוה לשפחה. פעולה מעין זו אינה בגדר מלחמה, ויחס זה לישראל אינו מתחייב מן התשועה שנתן ה' לארם כנגד ישראל.

כיוצא בכך עונה ה' לאדום במדרשנו: "ובשביל שמסרתי אותם בידך 'לא שמת להם רחמים, על זקן הכבדת עלך מאד?!' אדום נידונה על יחסה לזקנים, ואילו נעמן נידון על ששבה מארץ ישראל נערות קטנות.

הנערה, על שר הצבא המכובד להטריח עצמו לארץ ישראל מולדתה, ולחלות את פני הנביא אשר בשומרון. "אז יאסף אתו מצרעתו". היא אומרת זאת בוודאות מוחלטת, ללא כל צל של ספק.

תלותו של נעמן בעצתה של נערה זו מקבלת משמעות חריפה עוד יותר על פי דברי מדרש תנחומא שהבאנו באחרונה. "בשביל מה נצטרע" נעמן, שואל המדרש, ועונה: "בשביל ששבה מארץ ישראל נערה קטנה".

שואל הרב סמט על מדרש זה: מדוע מגישה לו נערה זו עצמה את הפתרון לצרעתו? הדעת נותנת שהיה עליה דווקא להסתיר מפניו את ידיעתה על הנביא, כדי שנעמן יימק בצרעתו!

לו כך הייתה נוהגת אותה נערה, לא היה נעמן יודע מה סיבת צרעתו ומה הדרך שעליו לעבור כדי להיטהר ממנה. בהפנותה אותו – המנצח המפואר – אל ארצה ואל עמה כדי לזכות בפתרון המיוחל, היא מצביעה לפניו על שורש בעייתו: יחסו לישראל. אותו יחס שכתוצאה ממנו היא הובאה לשרת לפניו אשתו כשפחה הוא סיבת צרעתו, ובשינוי יחסו לישראל על ידי הכרת ערכו הפנימי – יירפא נעמן.

כאשר יכיר נעמן בערכו של ישראל, ויימלא כבוד לגדולתו, אז לא ישלח עוד את גדודיו בארץ ישראל ולא ייטול עוד משם נערות קטנות שביות.

נמצא כי צרעתו של נעמן ועצתה של הנערה הקטנה מארץ ישראל הם שני רמזים שבהם נרמז נעמן לשנות את יחסו לישראל. האם נרמז?

צרעתו כשלעצמה לא הביאה אותו להכרה חדשה, ואין פלא בכך: מחלתו – דוממת היא, ואין בה קריאת כיוון שתפנה אותו לישראל. אולם בעצתה של הנערה 'מתעבה' הרמז לנעמן ומקבל ביטוי מפורש יותר. האם נרמז נעמן למשתמע מעצתה?

נעמן פונה למלכו

במבט ראשון נראה שנעמן נענה לרמז בעצת אותה נערה קטנה: אין הוא מבטל את ערכם של דבריה מתוך התנשאות אלא ההפך מכך: הוא מקבלם במלוא הרצינות ומוכן ללכת בכיוון שהורתה לו – לארץ ישראל. ובכן, נראה שנעמן עולה על דרך של תיקון יחסו המתנשא כלפי ישראל, ודרך זו תביאנו להיטהר מצרעתו.

אולם במחשבה נוספת מתגב ספק ביחס לכך: האם באמת מוכן נעמן ללכת לארץ ישראל, לעמוד לפני הנביא בענווה ולעשות כדבריו ובכך להכיר בעדיפות העם שאותו ניצח? האם זה הדבר שקלט מדברי הנערה וקיבל על עצמו לעשותו? אם כך הוא, מדוע פונה נעמן אל מלכו ומדווח לו על דברי הנערה? מדוע לא ישים פניו ישירות אל הנביא אשר בשומרון ויבקש את עזרתו?

כפי שראינו שצרעתו של נעמן מהווה ניגוד חריף לכל תארו ומעשיו של נעמן המופיעים במצג, כך מהווה גם תיאור אישיותה של הנערה הקטנה הזו ניגוד חריף ורב אנפין לתיאור אישיותו של נעמן.

על פניו נראה הניגוד כך: נעמן הוא 'איש גדול' והיא 'נערה קטנה', וכאן כלולים ההבדלים שבין זכר לנקבה, בין איש מבוגר לנערה צעירה ובין איש גדול ומכובד לבין נערה קטנה ובזויה (- מין, גיל ומעמד חברתי). לכך יש להוסיף כי נעמן הוא שר צבא, אדם בן חורין, ואילו היא שבויה שפחת אשתו, ונשבתה בידי חייליו. ועיקר העיקרים: נעמן הוא ארמי, מושיעם של ארם ומנצחם של ישראל, ואילו היא נערה מארץ ישראל המנוצחת.

כפי שהאירוניה במצג איננה תכסיס ספרותי גרידא, אלא היא אמצעי ספרותי בעל מסר, כך הדבר גם בסיטואציה המתוארת כאן. משמעות תלותו של נעמן בנערה הקטנה מהווה המשך ישיר למשמעות הניגוד שבין היותו מצורע לבין היותו שר צבא ארם: היותו של נעמן מצורע אינה רק ניגוד תהומי למעמדו, אלא היא קשורה בקשר בל יינתק למעמדו זה, ומחמתו היא באה. אף תלותו של נעמן בנערה הקטנה מארץ ישראל נועדה לרמוז לו: הצרעת שבה לקית קשורה במעשיך שעשית בארץ ישראל וביחסך לעם ישראל, ורפואתך ממנה תלויה בשינוי יחסך לאלו.

דע לך: גדול וקטן, חשוב ושאינו חשוב אינם נמדדים רק בעוצמה צבאית, במעמד חברתי ובשאר ערכים שמקובל לראותם כקובעים משקלו של אדם ושל עם. הנה אתה, נעמן, 'איש גדול', 'גיבור חיל', 'שר צבא' של אומה גדולה כארם, מצביא מנצח ומושיע עמו, ועם כל זאת הנך מצורע. מה ערכם של כל התארים הללו, מה חשיבותם של מעשי הגבורה שעשית, אם אין בידך למצוא ישועה לעצמך מצרעתך?

לעומתך, הנה 'נערה קטנה' בת העם הקטן והמנוצח בידך, והיא שבוית חיילך ששילחת לפשוט בארץ הקטנה הסמוכה לארצך, והיא שפחת אשתך.

אתה והיא – שני קטבים חברתיים הפוכים המבטאים את תוצאות העימות בין עמך לעמה, בין ארצך לארצה. אמנם הכוח והשלטון, הניצחון והשעבוד – בידך הם. אולם נערה קטנה זו גדולה ממך, כיוון שהיא מחזיקה בידה את סוד ישועתך ואת פתרון מצוקתך. טהרתך מטומאת הצרעת שדבקה בך – בידה ניתנה. והפתרון שבידה מצביע לכיוונו של אותו התחום שבו מצטיין העם הקטן הזה ובו כוחו גדול – "הנביא אשר בשמרון".

אף אם נוצח העם הזה בשדה הקרב, ואף אם ארצו משמשת מדרס לגדודי ארם העושים בה כבשלהם, הוא העם שבקרבו יושב הנביא – איש האלוהים, וממנו רפואה וטהרה לבאי עולם. וכדי לזכות באלו, אומרת

כנגד הרמו בדברי הנערה לגבי תלותו בישראל מתקוממת גאוותו של נעמן. על כן הוא מקבל רק את הקליפה החיצונית בעצת הנערה הקטנה, ודוחה את הגרעין הפנימי שבדבריה, המחייבו בשינוי ערכין ובשינוי התפיסה ביחס לישראל. עליו לעבור עוד דרך ארוכה עד שיגיע לידי כך.

מלך ארם

(ד) וַיֵּבֵא וַיְגַדֵּל לְאֲדֹנָיו לְאָמֹר: כִּזְזַת וּכְזַת דְּבַר הַנְּעָרָה אֲשֶׁר מֵאַרְצֵי יִשְׂרָאֵל.

(ה) וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ אֲרָם: לָךְ בֵּא וְאֶשְׁלַחְהָ סֶפֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל...

(ו) וַיֵּבֵא הַסֶּפֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְאָמֹר: וְעַתָּה, כִּבּוֹא הַסֶּפֶר הַזֶּה אֵלַיךְ הִנֵּה שְׁלַחְתִּי אֵלַיְךְ אֶת נְעֻמָן עַבְדִּי, וְאֶסְפְּתוֹ מִצְרַעְתּוֹ.

מלך ארם מוכן ברצון לסייע ביד נעמן למצות את האפשרות שנקרתה לו להרפא מצרעתו. נראה שהמלך היה מוטרד אף הוא ממצוקתו של שר צבאו המכובד עליו.

ונשאלת השאלה: מדוע סבור מלך ארם כי התערבותו רצויה וכי נחוצה איגרת ממנו למלך ישראל? את מניעיו של נעמן להשגתה של איגרת זו כבר הסברנו: הוא חפץ להופיע בישראל כנגיד ומצווה. אף מלך ארם סבור בודאי כי נאה ששר צבאו יופיע עם איגרת מלכותית המצווה לרפאו. כך יזכה להתייחסות נאותה בארץ האויב, ושאלת ריפוי תהפוך לפרשה פוליטית ביחסי שתי המדינות.

מסיבה זו מפנה מלך ארם את איגרתו למלך ישראל, ולא אל הכתובת האמיתית לטיפול בריפוי של נעמן – הנביא אשר בשומרון. אין זה מכבודו של מלך ארם, וודאי אף אין זה מן הנימוס הדיפלומטי הראוי, שמלך מדינה אחת יפנה לאזרח פשוט במדינה שכנה ויבקש ממנו סיוע. הפרוצדורה הנאותה מחייבת שהמלך יפנה לעמיתו המלך לסידור עניין כזה. אף מטרתו של נעמן תצא נשכרת מכך: ריפוי ייעשה בחסות המלך המקומי, וכך יקבל גושפנקה של אירוע פוליטי ביחסים שבין ישראל וארם.

את תוכנו של הספר ששלח מלך ארם מגלה לנו הכתוב רק בפסוק ו, בשעה שתוכן זה נודע למלך ישראל. דחייה זו נועדה לסמוך את תוכן הספר לתגובתו של מלך ישראל, כדי שזו תהא מובנת לנו כל צרכה. אולם אנו, העוסקים בעיון זה בדמותו של מלך ארם, והמעוניינים להכיר את מחשבותיו כפי שהן ניכרות מתוך מעשיו, נקדים את העיון בתוכנו ובסגנונו של הספר הזה כבר לכאן, עם הזכרת הספר לראשונה בפסוק ה.

נתחיל בבחינת הסגנון: האיגרת מצטיינת בקיצורה ובסגנונה הבוטה והתקיף. היא מנוסחת כפקודה ולא

ומסביר הרב סמט, שכדי לעמוד על מניעיו של נעמן בפנייתו למלכו עלינו לראות מה הניבה פנייתו זו. כך הדבר בדרך כלל במקום שהמקרא מתאר מעשה שעושה אדם, אך אינו מפרש את מניעיו למעשה זה, וקיימים מניעים אפשריים שונים. במקום כזה שומה עלינו להמשיך ולקרוא הלאה, ולראות מהן התוצאות של אותו מעשה. בדרך כלל ניתן לייחס את התוצאות הללו למניעים של עושה המעשה: לשם השגת תוצאות אלו הוא פעל כפי שפעל, בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה".

על פי זאת, מסתבר שכוונת נעמן בפנייתו למלכו הייתה לקבל ממנו איגרת למלך ישראל, כפי שאכן אירע בהמשך הדברים. ובאמת, בבואו לשומרון, שם נעמן את פניו למלך ישראל ולא אל הנביא.

אם כך, עלינו לשאול מדוע מעוניין נעמן בהתערבות מלכו? ומדוע הוא זקוק לאיגרת ממנו שתהא מופנית למלך ישראל? הרי בכך הוא חוצץ בינו לבין הנביא שאמור לרפאו בשני מתווכים מיותרים שיספרי מקשר ביניהם. לשם מה נחוץ לו לנעמן כל זאת?

6. לדעת הרב סמט, התשובה ברורה:

נעמן אינו מוכן להרכין ראש לפני ישראל ולפני הנביא אשר בישראל. הוא מתכוון להופיע בישראל בכל תוקפו וגבורתו, כנגיד ומצווה, ולא כמתחנן. לשם כך הוא זקוק לאיגרת ממלכו שתסלול את דרכו אל מלך ישראל ותתן להופעתו לפניו תוקף מדיני. לא לקבלת טובה בא נעמן לישראל, אלא כדי לדרוש שירות ולהעניק תמורה בעבור אותו שירות. את בואו לישראל הוא מעוניין להפוך לאירוע פוליטי רב רושם. כמעט וניתן לומר: הוא, נעמן, עושה טובה לישראל בנכונותו להופיע בארץ ישראל ולקבל בה שירות.

בפסוק ה מוזכרות שתי הכנות שעורך נעמן לקראת מסעו: ראשית, השגת האיגרת ממלכו למלך ישראל, ושנית, הרכוש הרב שהוא נוטל בידו כדי לשלם באמצעותו לנביא שירפאו. שני הדברים הללו מבטאים את רגש העליונות שחש נעמן בדרכו לארץ ישראל. האיגרת מבטאת את התוקף המדיני-צבאי העומד לרשותו, והרכוש הרב מבטא את העושר שיש בידו. לכך יש להוסיף את מה שמתגלה בהמשך הסיפור (בפסוק ט), כי נעמן הופיע בארץ ישראל בראש מחנה גדול שיש בו סוסים ומרכבות ועבדים.

המסקנה מהתנהלותו של נעמן ברורה: אמנם הוא מוכן להשקיע מאמץ רב כדי להרפא מצרעתו, אולם את המשמעות הנרמזת בעצת הנערה הקטנה מארץ ישראל – לא קלט. נעמן לא נרמז לסיבת היותו מצורע, ולא למשמעות העובדה שישועתו, בישראל היא תלויה.

(כתובת 1). ברור אפוא כי פתיחת המכתב באה להעיד על נחיתותו של מלך ישראל בפני מלך ארם.
לפי דברים אלו נמצא כי אופי פתיחתה של האיגרת דווקא הולם להפליא את סגנונה בהמשך כפי שהתרחשו ממנו. מלך ארם מדגיש בה את כפיפותו של מלך ישראל אליו, והוא עושה זאת הן בדרך פתיחת האיגרת והן בפקודה שהוא חולק בה למלך ישראל, תוך שהוא דורש ממנו לפעול מיידית עם קבלתה – "כבא הספר הזה אליך". דבר זה נובע מעוצמתה הצבאית של ארם ביחס לישראל באותו דור.

אחר כל האמור כאן נותר עדיין קושי באיגרתו של מלך ארם: כיצד זה שמלך ארם אינו מזכיר באיגרתו את הנביא? הרי העילה לכל התנועה המתרחשת בתחילת פרקנו הם דברי הנערה הקטנה, וזו הרי הפנתה בפירוש את אדוניה אל "הנביא אשר בשמרון"! נעמן הרי ציטט את דבריה באזני מלכו כלשונם – **"כזאת וכזאת** דברה הנערה אשר מארץ ישראל". מדוע, אם כן, מצווה מלך ארם על מלך ישראל "ואספתו מצרעתו", בידועו שלא מלך ישראל יעשה זאת, אלא הנביא אשר בשומרון, **שעליו** אמרה הנערה "אז יאסף אתו מצרעתו"? ובכן, היה על מלך ארם לכתוב בספרו 'הנה שלחתי אליך את נעמן עבדי, ונתנו ביד הנביא שבעירך למען יאספהו מצרעתו'.

מסביר הרב סמט, שתשובה לשאלה זו מחייבת אותנו לשער כיצד תפס מלך ארם את טיב הקשר שבין מלך לנביא. נביאים פעלו לא רק בישראל, אלא אף בעמים אחרים במזרח הקדמון, ועל כך יש לנו עדויות הן מן המקרא עצמו והן בתעודות חיצוניות. נביאים אלו בארצות המזרח הקדום, שרתו את המלכים שבארצם בהודעת העתיד, בהדרכה ובעידוד בשעת מצוקה ובשרותים נוספים המצריכים כשרון נבואי. נביאים שזה היה מקצועם גם התפרנסו ממתן שירותים אלו. זיקה דו-צדדית זו בין מלך לנביא ניכרת בסיפור על בלק ובלעם. במיוחד ניכרת זיקה זו בסיפורים על איזבל ואחאב בדור שלפני אלישע. במל"א י"ח, יט אנו קוראים על "נביאי הבעל ארבע מאות וחמשים ונביאי האשרה ארבע מאות **אכלי שלחן איזבל**", ובפרק כ"ב שם (פס' ו) אנו קוראים על כארבע מאות נביאי של אחאב, המעודדים אותו בטרם היציאה למלחמה בארם ומבטיחים לו ניצחון. מסתבר שאף הללו היו אוכלי שולחנו של אחאב. אמנם תחום תיאורים אלו הוא ממלכת ישראל, אולם ניכר שדפוס זה של זיקה בין המלך לבין נביאיו – מולדת חוץ הוא, שכן לא מצאנו כדוגמתו עוד בישראל.

כבקשה. אין בה כל דברי נימוס או ברכה, לא בתחילתה ולא בסופה, ואף לא הקדמת הנסיבות (- מצוקתו של נעמן) כרקע למטלה המוטלת על מלך ישראל.

תחילתה של האיגרת נראית קטועה, כאילו היא מתחילה באמצע משפט: "ועתה..." ודבר זה הביא פרשנים אחדים לסבור שהכתוב השמיט את דברי הנימוס המקובלים שהיו כתובים בחלקה הראשון, מחמת הקיצור ומחמת חוסר משמעותם של דברים אלו לעניינו של הסיפור.

7. **כך כותב רד"ק:**

היו בתחילת הספר דברים אחרים, אלא שהדברים הצריכין סיפר הכתוב.

8. **וכך גם בעל המצודות (ההולך בעקבות ר"י אברבנאל):**

לא פירש הכתוב מה כתב בראשית אמריו, כי היה כמנהג, לפקדו בשלום.

אם צודקים פרשנים אלה, אפשר שמסקנתנו ביחס לאופייה הסגנוני של האיגרת הייתה חריפה מדי: אפשר שלו היה נוסח האיגרת מובא בשלמות, היה הרושם המתקבל רך יותר.

ושואל הרב סמט: מה הביא פרשנים אלו לפרש כפי שפירשו? לדעתו, הפתיחה הקטועה "ועתה" היא שהביאתם לכך. פתיחה זו היא שרומזת לדברים שקדמו לה.

אולם כנגד טענה זו (וכנגד פירושם של המפרשים הללו בכלל) נראים דבריו של פרופ' יאיר זקוביץ בספר שהקדיש לניתוח סיפורנו – גבה מעל גבה – עמ' 38-39.

9. **פרופ' יאיר זקוביץ בספר גבה מעל גבה:**

דומה בעינינו שאין כאן כוונה לחסוך בדברים בלתי רלוונטיים, אלא פתיחה תכליתית שהיעדר דברי ברכה בה מכוון. מכתב אחר בספר מלכים פותח באופן דומה – מכתבו של בעל הזרוע יהוא לעבדי אחאב בעיר יזרעאל, הממהרים לסור למרותו ולהכריז כי הם עבדיו (מל"ב י', ה). לשון פתיחת ספרו של יהוא: "ועתה כבא הספר הזה אליכם... וראיתם..." (פסוקים ב-ג שם).

במכתבי לכיש מצינו כי הנמוך במעמד מקדים דברי ברכה למילת 'ועתה' בפנותו אל גבוה ממנו. כך לדוגמה בחרס 3: "עבדך הושעיהו שלח להגד לאדני יאוש: **יְשָׁמַע ה' את אדני שְׁמַעַת שלם... ועת הפקח אדם און עבדך לספר אשר שלחתה...**"

...בתעודות מערד שפירסם אהרוני מצינו אבחנה ברורה בין איגרות הנשלחות מנמוך לגבוה – ולפיכך מקדימות דברי ברכה למילת "ועתה" – לבין איגרות שבהן פונה גבוה לנמוך, ומסמיך מילת "ועתה" לשמו של הנמען ללא כל ברכה: "אל אלישב ועת נתן לכתים יין..."

מלך ישראל

(ו) וַיִּבֶא הַסֵּפֶר אֶל מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: וְעַתָּה כָּבוֹא הַסֵּפֶר הַזֶּה אֵלַיךְ הִנֵּה שְׁלַחְתִּי אֵלַיךְ אֶת נַעֲמָן עַבְדִּי, וְאַסְפְּתוּ מִצְרַעְתּוֹ.

(ז) וַיְהִי כִּקְרָא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַסֵּפֶר וַיִּקְרַע בְּגָדָיו וַיֹּאמֶר:

הֵאֱ-לֹהִים אֲנִי לְהִמִּית וּלְהַחִיֹּת

כִּי זֶה שְׁלַח אֵלַי לְאַסֹּף אִישׁ מִצְרַעְתּוֹ

כִּי אֵךְ דָּעוּ נָא וּרְאוּ כִּי מִתְאַנֶּה הוּא לִי.

ומסביר הרב סמט, שלפנינו סיטואציה אירונית מובהקת: תגובתו של מלך ישראל נובעת מכך שאין הוא מפרש נכונה את כוונת ה'ספר' שנשלח אליו מאת מלך ארם, וזאת, מחמת שאין הוא יודע את מה שאנו, הקוראים, יודעים. לא רק אנו, אלא גם כל הדמויות שהופיעו בסיפור עד כה יודעות, כי איגרתו של מלך ארם נכתבה בתום לב (גם אם בשחצנות) ואין בה כל חיפוש תואנה למלחמה בישראל. האירוניה חריפה במיוחד מפני תגובתו הרגשית הקיצונית של מלך ישראל – "ויקרע בגדיו" – ובגלל שתגובתו המילולית מציגה הערכה הפוכה ממש לכוונה הצפונה בסיפורנו מראשיתו: כוונת ההתרחשות היא למתן את האיבה בין ארם לישראל ולהקטין את החיכוך הצבאי ביניהן, באמצעות ריפוי של שר הצבא הארמי המצורע. ריפוי נעמן יבהיר לארמים כי עם ישראל, אף אם הוא חלש מן העם הארמי, הוא העם שא-לוהיו, באמצעות שלוחו הנביא שבישראל, הוא הא-לוהים הממית והמחיה, הוא המצריע איש והוא האוספו מצרעתו. הכרה זו, כשתחלחל בין שליטי ארם, תגרום לשינוי יחסם המזלזל לאומה המנוצחת על ידם.

איגרתו של מלך ארם למלך ישראל, כל כמה שהיא רחוקה עדיין מלבטא תודעה זו, אמורה הייתה לקדם את ההתרחשות בכיוון הנכון: לקרב את נעמן אל הנביא. אולם נוסח האיגרת הנוקשה והמזלזל ואי הזכרתו של הנביא בה הטעו את מלך ישראל והביאו אותו לתפיסה הפוכה בתכלית של האירוע.

ושואל הרב סמט: מה תפקידו של מלך ישראל (שלא יופיע עוד בסיפורנו) במרקם העלילה, ומה תפקידה של האירוניה בסיטואציה זו?

ומסביר הרב סמט, שתפקידו של **מלך ארם** בסיפור מובן לאור הדברים שאמרנו על מטרתו של סיפורנו: אף אם אינו דמות מרכזית בסיפור, מלך ארם הוא האישיות הארמית הבכירה ביותר. מטרת ההתרחשות היא שינוי יחסם של שליטי ארם לישראל, ולשם כך יש להגיע אף אל תודעתו של מלכם. מבחינה זו נעמן שר הצבא, עם כל חשיבותו, הוא מכשיר לשינוי ערכין כללי בצמרת הארמית, שינוי שיכלול אף את המלך.

מסתבר אפוא כי "הנביא אשר בשמרון", שעליו דברה הנערה מארץ ישראל, נתפס אצל מלך ארם ואצל שר צבאו, כאחד מאותם הנביאים הפועלים בחצרות מלכים במזרח הקדום (ואולי אף בארם), שהם בעצם פקיד המלך, והוא משלם להם את משכורתם.

למלך ארם מובן מאליו שריפוי מאגי של צרעת (כפי שתפסו הארמים את הדרך לרפא את צרעת נעמן – ראה דברי נעמן בפסוק יא) הוא מתפקידיו של נביא חצר כזה, בתנאי שהוא מסוגל לכך, כמובן. לפיכך אין בלבו של מלך ארם כל פקפוק בכך שבהפנותו את נעמן למלך ישראל, בליווי הפקודה "ואספתו מצרעתו", תהא הפקודה הזאת מובנת למלך ישראל. הלה יבין בוודאי כי משמעות הפקודה היא למסור את נעמן ביד אותו פקיד, נביא חצר, היושב בחצר המלך ומקבל שם את משכורתו, על מנת שהלה יפעיל את כישוריו המאגיים יוצאי הדופן וירפא את נעמן. יתרה מזאת: כיוון שלפי תפיסתו של מלך ארם מדובר בנביא חצר, נכון הוא לייחס את פעולתו של הפקיד הזה לאדוניו משלם משכורתו – למלך ישראל.

האמת שאיננה ידועה למלך ארם ולשר צבאו, כמובן, שונה בתכלית: תפקידו של הנביא בישראל שונה מאד מזה של נביאי אומות העולם (וההולכים בדרכיהם בישראל). הנביא הישראלי איננו חלק מן הממסד המלכותי, אלא עצמאי ועומד מחוצה לו, נכון לבקר את המלך ולהתנגד לו בתקיפות בעת הצורך. פעולותיו הנפלאות וידיעת העתיד שלו נובעות מהיותו "איש א-להים" – שלוחו של א-ל כל יכול המנהיג את המציאות הטבעית והאנושית גם יחד.

שיתוף השם 'נביא' ביחס לאלישע (ונביאי האמת והצדק הישראליים האחרים) וביחס לנביאים שהיו מוכרים למלך ארם, הוא שהטעה אותו.

מכאן גם ההסבר לכך, שהזדקקותם של הארמים לשרותו של מלך ישראל ושל הנביא בישראל אינה מולידה בקרבם מידה של דרך ארץ. בשלב הזה של הסיפור נתפס בעיניהם עניינו של הנביא האמור לרפא את נעמן מצרעתו כעניין מקרי: זכה מלך ישראל להעסיק בחצרו פקיד-נביא מוכשר ובעל יכולת מאגית גבוהה מן הרגיל. אין הם תופסים עדיין שנוכחותו של אלישע בישראל ויכולתו לטהר את נעמן מצרעתו הן ביטוי ליתרון מהותי הקיים בישראל: הם עמו של הא-לוהים, והוא המעניק לנביאיו כוח א-לוהי שאיננו מצוי בשום אומה ולשון. ארם היא אמנם מדינה חזקה מישראל, אולם בכל מה שנוגע לרפואתו של אדם, לטהרתו מטומאת גאוותו ומטומאת מידותיו המושחתות – תלויים ארם ומנהיגיה, תלוי העולם כולו, ברוח הקודש, ברוח הטהרה השופעת מישראל לעולם כולו.

מכבר, ועל מנת להגיע אל הנביא בא לישראל! מי שאינו יודע דבר זה הוא דווקא מלך ישראל. לפיכך היה על אלישע לאמר: 'לא מתאנה הוא לך, ולא ממך הוא מבקש לאסוף איש מצרעתו. יבא נא אלי, כי אותי הוא מבקש'. לכן, מעלה הרב הסמט, את האפשרות הבאה: אלישע לא ידע את העובדות הנמסרות לנו בראש הסיפור. אין קושי בהעלמה זו שהעלים ממנו ה': כוונת הדבר היא לאפשר את התערבותו של אלישע במהלך העניינים כמי שהציל בתום לב את מלך ישראל משרירות לבו של מלך ארם המתאנה לו.

לפי אפשרות פירוש זו קיימת אירוניה אף בסיטואציה זו, אך היא הפוכה מזו שנוכחנו בה בסיטואציה הקודמת: אלישע, שאינו יודע את העובדות, מציע לפתור את הבעיה על בסיס הנחותיו המוטעות של מלך ישראל, אולם למעשה, מה שהוא מציע כפתרון תואם את מטרתם המקורית של הארמים.

על פי תפיסה זו מופיע אלישע כמי שמציל את מלך ישראל מפני רעתו (הדמיונית) של מלך ארם. תכלית דבר זה היא שלא רק מלך ארם ושר צבאו ידעו כי יש נביא בישראל, אלא אף מלך ישראל ידע זאת לא פחות מהם, שהרי התערבות הנביא היא שהצילה אותו (לפי דעתו) מתגרת ידו של מלך ארם.

התיקון הכפול בדבריו של אלישע

דבריו של אלישע אל מלך ישראל נועדו ליישר את השקפותיהם המוטעות של שניים: של נעמן ושל מלך ישראל. הבה נפרש את דברנו.

10. הרב אלחנן סמט:

באמרו למלך ישראל "יבא נא (- נעמן) אלי", מתקן אלישע את תפיסתו של נעמן ושל מלכו כי הנביא הישראלי מצוי בחצר המלך כאחד מפקידי אוכלי שולחנו. על פי תפיסתם המוטעית הזאת ציפו הארמים בודאי שהמלך יזמן את הנביא אליו, ויפקוד עליו למלא את תפקידו שעבורו הוא מקבל משכורת מאת המלך.

אולם אלישע אומר "יבא נא אלי", ובכך הוא מגלה את עצמאותו כנביא: אין הוא סר למרותו של מלך ישראל, ואין הוא אחד מאוכלי שולחנו. לפיכך לא הוא שיבוא אל המלך, ואף לא אל נעמן הארמי, שאותו אין הנביא מכיר כלל. מי שזקוק לעזרתו של הנביא, ימחל על כבודו ויטריח עצמו אל האיש שאותו הוא מבקש.

כבר בעמידה זו על כבודו ועל עצמאותו של הנביא ישנו לקח לנעמן הארמי. עוד בטרם זכה להתרפא מידו של הנביא הזה, נודע לו לנעמן "כי יש נביא בישראל" והוא איננו דומה לנביאי אומות העולם: הוא אינו תלוי בדעת מלכו ואינו מקבל ממנו פקודות.

אולם עצם פנייתו של מלך ארם למלך ישראל, ובייחוד אופייה של פנייה זו, הן עדות לכך שנעמן ומלכו אינם מבינים את אשר נרמז להם עד עתה – את תלותם בישראל באשר לריפוי צרעת נעמן. הופעת נעמן בחצרו של מלך ישראל כשהוא מצויד באיגרת מלך ארם אמנם מקרבת אותו מבחינה גיאוגרפית אל פתרון מצוקתו, אך מהותית – אין כאן התקרבות אמיתית, ולהפך, דרכו הסתבכה והגיעה למקום ללא מוצא. הסתבכות זו נובעת מאי-הבנתו של מלך ישראל את כוונת האיגרת.

הופעתו של מלך ישראל במהלך העלילה גורמת לתסבוכת נוספת: שינוי יחסם המזלזל של הארמים לישראל מותנה בהתגלות הפן המייחד את עם ישראל – היותו עם ה', ונוכחות הנביא-איש הא-לוהים בקרבו. אולם כמה קשה יהיה להביא את הארמים להכרה זו, כאשר מלך ישראל עצמו אינו חדור בה! כמה קשה לבוא לידי רגש של כבוד למי שאין בהתנהגותו כבוד עצמי. מלך ישראל, אף לפי פירושו המוטעה לאיגרתו של מלך ארם, אינו מעלה על דעתו לפנות לאלוהיו בתפילה, או אל איש הא-לוהים בבקשת עצה. לו היה חדור בהכרה הראויה, אפשר שלא היה טועה בהבנת כוונת האיגרת שקיבל, והיה מבין מיד כי כוונת הארמים לכך שיפנה אל הנביא. אולם מלך ישראל רחוק מהכרת ערך עצמו וערך עמו. כאשר כזה הוא מלך ישראל, והוא מתייחס למלך ארם בחולשת דעת מעוררת רחמים, כיצד יתייחסו אליו מלך ארם ושר צבאו?

תגובתו של מלך ישראל מלמדת כי פעילותו של אלישע בהמשך סיפורנו אמורה לשנות לא רק את יחס שליטי ארם לישראל, אלא גם את יחסו של מלך ישראל לא-לוהיו ולשלוחו – איש הא-לוהים.

פסקה שנייה (ח-יג): התערבות אלישע ופניית נעמן אליו מכינות את ההצלחה

אלישע מגיב על פי הנחותיו של מלך ישראל

(ח) וַיְהִי כִשְׁמַע אֱלִישֶׁע אִישׁ הָאֱ-לֹהִים

כִּי קָרַע מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת בְּגָדָיו

וַיִּשְׁלַח אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר:

לָמָּה קָרַעְתָּ בְּגָדֶיךָ?

יָבֹא נָא אֵלַי וְנִדְעֵה, כִּי יֵשׁ נְבִיא בְּיִשְׂרָאֵל.

ושואל הרב סמט: האם ידע אלישע את מה שאנו יודעים מתחילת הסיפור, כי אכן הוא – הנביא בישראל – מהווה מטרת בואו של נעמן מלכתחילה? נטייתנו הטבעית היא לענות שאכן ידע זאת, שהרי אלישע – נביא הוא, ומסתבר שה' לא העלים ממנו את העובדות המסופרות בראש סיפורנו והנוגעות אליו ואל תפקידו.

אולם אם כך הדבר מה כוונת דבריו של אלישע "יבא נא אלי וידע כי יש נביא בישראל", נעמן הרי יודע זאת זה

גסות הופעתו של נעמן לפני ביתו של אלישע מובעת, בהדגשת הכתוב כי נעמן בא 'בסוסיו וברכבו'. מה לאלו ולסיוע שהוא מבקש מאת הנביא? ודאי סבר נעמן כי הללו יעשו רושם רב על הנביא, ואולי אף יפחידוהו, ובכך יגבירו את השתדלותו בריפוי שר הצבא הארמי.

כמו כן, נעמן אינו נכנס לביתו של אלישע. לו היה חפץ להיכנס שמה, היה הדבר מחייבו לרדת מעל סוסו ולהיכנס לבית הנביא לבדו, או בליווי מצומצם. כך היה כל פארו נותר מחוץ לבית, ומאבד כל השפעה. מלבד זאת, היה בכך ביטוי של כניעה והשפלה מצדו, לו נאלץ להיכנס לבית הנביא ולבקש ממנו בענווה על רפואתו. על כן נאמר "ויעמד פתח הבית לאלישע". ויעמד זה, אין פירושו ויעמוד על רגליו, אלא ויעצר. נעמן הרכוב על סוסו בראש יחידה צבאית הכוללת סוסים ומרכבות, נעצר בפתח ביתו של אלישע וממתין. למה ממתין נעמן? לכך שהנביא יואיל לצאת מביתו, יסיר את כובעו בהכנעה לפני שר הצבא העומד בראש חייליו, וישאל: במה יוכל עבדך לסייע ביד אדוני שר הצבא?

לו היה אלישע נוהג בדרך זו, היה ממשך את תגובתו הנלעגת של מלך ישראל, והיה מבטל את הכוונה הצפונה בהשתלשלות כולה – להכניע את גאוותו של נעמן ולהביאו להכרת ערכם של ישראל. העמידה על כבודו של הנביא כאן ולכל אורך הסיפור היא מעיקרי כוונת הסיפור. כבודו של הנביא הוא כבודם של ישראל, וכבודם של שני אלו הוא כבודו של א-לוהי ישראל.

הסיטואציה המתוארת בפסוק זה (ט) מהווה התגלמות רמוזה של אחד המוטיבים הרווחים במקרא: תיאורו של עימות בין הנביא, המייצג את א-לוהיו הבלתי נראה, לבין כוח ארצי גס העומד מולו ומנסה להשתלט עליו. המיוחד כאן הוא, שהשתלטות זו אינה נעשית – כרגיל במקרא – במגמה להשתיק את הנביא ולבטל את פעילותו, אלא ההפך מכך: היא נעשית כדי לנצל את כוחו הנבואי למטרתו של בעל הכוח הארצי.

אלישע מעמיד את נעמן במבחן מכריע

(י) וַיִּשְׁלַח אֱלִיָּוּ אֶלְיִשָׁע מֶלֶאךָ לְאָמֹר:

הַלֹּדֶךְ וְרַחֲצֵת שִׁבְעַ פְּעָמִים בַּיַּרְדֵּן

וַיָּשָׁב בְּשָׂרְךָ לְךָ וְטָהָר.

זוהי השליחות השנייה ששלח אלישע בסיפורנו, לאחר ששלח קודם לכן אל מלך ישראל הזמנה לנעמן "יבא נא אלי". דבר זה מעורר סדרת שאלות שאותן שואל מלבי"ם במקומנו:

א) אחר שלא יצא אלישע בעצמו אליו, אלא רק שלח מלאך, למה ציווה שיבוא אליו?

תיקון השקפתו של מלך ישראל הוא הדבר המובע ישירות בדברי אלישע. אין הכוונה לטעותו של מלך ישראל, שסבר כי מלך ארם מתאנה לו בדרישתו. טעות זו דווקא הותיר אלישע במקומה.

הדבר שאותו בא אלישע לתקן הוא תגובתו ההיסטרית של מלך ישראל, את אותו חוסר אונים מוחלט המובע בקריאתו. "למה קרעת את בגדיך?" מוכיחו הנביא. מה לך נבהל? האם אינך יודע כי יש נביא בישראל המסוגל לפתור את מצוקתך? אין מקום ליאושך! "יבא נא אלי" אומר הנביא בביטחון מוחלט, שלח את נעמן אלי, "וידע" הארמי הזה, ותדע אתה, הנבהל ומבזה עצמך בתגובתך, "כי יש נביא בישראל" המסוגל להיענות לאתגר הארמי הזה.

השקט הבוטח הזה, הגאוה העצמית שאותם מפגין הנביא בדבריו אלו, הם תשובת המשקל לביזוי העצמי ולנמיכות הרוח שהפגין מלך ישראל בקרעו את בגדיו. בכך מתחיל הנביא את מאבקו על שינוי היחס של הארמים כלפי ישראל באותו דור.

הפגישה שלא נתקיימה

(ט) וַיָּבֵא נְעִמָן בְּסוּסוֹ וּבְרִכְבוֹ

וַיַּעֲמֵד פֶּתַח הַבַּיִת לְאֱלִישָׁע.

"יבא נא אלי" אמר אלישע, ומיד נאמר "ויבא נעמן". נדמה אפוא כי שר הצבא הארמי מוכן לכפוף את ראשו, ולהיודע כי יש נביא בישראל ושישועתו תלויה בו. אולם מיד בהמשך הפסוק אנו מושבים אחור: "ויבא נעמן בסוסו וברכבו...". נעמן להוט להיפטר מצרעתו, ומוכן להישמע לכל עצה וללכת על פיה עד קצווי ארץ, אך אינו מוכן לוותר על גאוותו ועל כבוד מעמדו התקיף כשר צבא ארם.

כשם שהיה מוכן להישמע לעצת הנערה הקטנה מארץ ישראל ולשים פניו לשומרון, אך בעשותו זאת הוא פונה אל מלך ישראל ומביא עמו איגרת ממלכו המצווה לרפאו, כך גם עתה: נעמן מוכן להישמע לעצת אלישע "יבא נא אלי", אולם בעשותו כן, הוא מופיע בפתח ביתו של הנביא 'בסוסו וברכבו' – בכל עצמתו הצבאית, ומבליט בכך את עדיפות כוחו ושלטונו. כשם שנעמן קלט מדברי הנערה רק את הצד הגלוי שבעצתה, אך לא את הרמז הפנימי הגלום באותו אירוע – שישועתו תלויה באותה נערה קטנה מארץ ישראל, כך גם עתה: הוא קולט בדברי אלישע רק את ההיבט הטכני, "יבא נא אלי...". – "ויבא נעמן...". אולם אין הוא מפנים את מה שנאמר בהמשך דברי אלישע "וידע כי יש נביא בישראל". לא נעמן הוא שידע כי יש נביא בישראל, אלא אותו נביא ובני עמו ידעו כי יש שר צבא תקיף בארם.

(אמנה קרי) ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל, הלא ארחץ בהם וטהרתי".

כמו במקומות רבים במקרא, ניתן ללמוד על כוונתם של ציווי או של פעולה שלא נתפרשה כוונתם בכתוב, מן התוצאה הבאה בהמשך הסיפור (ובמקרה שלנו – מן התגובה שמגיבים אחרים על כך). התקוממותו של נעמן כנגד הוראתו של אלישע אינה נובעת מן הטורח שיש בפעולה זו; היא נובעת מן העלבון הכפול שחש נעמן בהתייחסות אלישע אליו: העלבון האחד נובע מהעדר היחס האישי והכנוע מצד אלישע, בניגוד לצפיותו של נעמן (פסוק יא, וראה דברינו על כך בסעיף הבא); והעלבון אחר נובע מהתניית טהרתו בטבילה פשוטה וטבעית בנהר הירדן הקטן, החוצה את ארץ ישראל לאורכה, בעוד נעמן עצמו בא מן העיר המפוארת דמשק, המוקפת נהרות רחבי ידיים ומרשימים בהרבה מן הירדן הקטן.

נעמן נדרש תחילה להכיר בתלותו בשבויה קטנה מארץ ישראל – ולא כפף ראשו (אף שקיבל עצתה); אחר כך נדרש להכיר בתלותו בנביא שבישראל – ולא כפף ראשו (אף שהגיע עד לפתח ביתו); עתה הוא נדרש להכיר בתלותו בארץ ישראל ובמימיה – בירדן המסמל את אלו. שלושת אלו – הנערה הקטנה, הנביא הספון בביתו הצנוע והנהר הקטן, מבטאים היבטים שונים של 'ישראל' שבהם תלוי נעמן: העם הקטן והחלש מארס, כוחו הרוחני של עם זה, המיוצג בנביא, וארצו של עם זה, המשמשת מדרס לגדודי ארס, אך במימיה צפונה טהרה לבני האדם.

אם יכפוף נעמן את קומתו הפעם, ויכיר סוף סוף בתלותו ב'ישראל' (והפעם בארץ ישראל ובמימיה), יזכה בטהרתו. אולם אם יעמוד במרדו, ויסרב להכיר בעליונותו של 'ישראל' ובתלותו בו, יישאר מצורע כשהיה, ולא יזכה עוד בהזדמנות להיטהר.

וגדול הניסיון האחרון שעומד בו נעמן מן הניסיונות הראשונים: עצתה של הנערה יכולה הייתה להתפרש לו כמקרה בעלמא, נטול כל משמעות סמלית רמוזה – וכך אכן נתפרשה לו, ועל כן קיבל עצתה; הליכתו אל הנביא יכולה הייתה להתפרש לו כצעד טכני נטול כל משמעות רוחנית – וכך אכן נתפרשה לו, ועל כן לא סירב להליכה זו. אולם הציווי על הרחצה בירדן נראה לנעמן ממש כהשפלה מכוונת של כבודו וכבוד ארצו. ועל כן גדולה חמתו, והוא מתכוון להסתלק מן המקום בכעס.

באמת, בפעם הזאת אין נעמן יכול לעשות כפי שעשה בפעמים הקודמות: לקבל את העצה רק במובן המעשי-הפורמלי, אך להפוך את משמעותה הפנימית בהתנהגות המפגינה את שררתו וגאוותו. קבלת העצה עתה מחייבת את נעמן לרדת לירדן, לפשוט את בגדיו, שבהם ודאי

(ב) ואם בא אליו, למה לא יצא אליו בעצמו?
(ג) ולמה ציווה שירחוף בירדן?

לדעת הרב סמט, התשובה לשתי השאלות הראשונות נמצאת בהסברו בסעיף הקודם: אלישע ציווה שנעמן יבוא אליו כדי שידע "כי יש נביא בישראל". הוא ציפה שנעמן יתייצב לפניו בענווה ויבקש מן הנביא לטהרו מצרעתו. אין לדעת כיצד היה נוהג אז הנביא, לו היו ציפיותיו מתגשמות. יתכן שלו נהג נעמן בדרך זו, היה מקצר את תהליך טהרתו וחוסך מעצמו את ההליכה לירדן, ואז הייתה מובנת כוונת הנביא שאמר "יבא נא אלי". במקרה כזה היה זוכה נעמן בטהרתו מחמת עצם בואו אל הנביא ומחמת עמדו לפניו בכפיפת ראש.

אולם לא כך נהג נעמן. תיאור בואו אל פתח ביתו של אלישע והכוונה הצפונה בתיאור זה, נידונו בסעיף הקודם. בנסיבות הללו, שאלישע ודאי הצר על קיומן, נמנע הנביא מלצאת אל נעמן, יציאה שהייתה מתפרשת כביטוי של כניעה והשפלה עצמית. במקום זאת הוא שולח אליו מלאך ומורה לנעמן ללכת שוב – הליכה שלישית במספר!

11. הרב אלחנן סמט:

אמנם נעמן כבר הלך שתי הליכות כדי לזכות בטהרתו, אך כיוון שליווה אותן במעשים המביעים גאווה ותקיפות כלפי מלך ישראל וכלפי הנביא בישראל, לא קירבו אותו הליכותיו אל תכליתו, אלא גרמו לו להתרחק ממנה. בהליכתו אל מלך ישראל, ולא ישירות לנביא, כמעט והגיע נעמן למבוי סתום, שכן המלך לא הבין את כוונת האיגרת השלוחה אליו מידי מלך ארס, ולא ידע כיצד לנהוג בנעמן. התערבותו של אלישע הצילה את המצב. בהליכתו לאלישע נראה שנעמן היה יכול לזכות ברפואה מיידית, אך שוב גאוותו פגעה באפשרותו להיטהר, והרחיקה אותו שוב ממטרתו. עתה עליו ללכת בשלישית כדי שיהא ראוי לזכות בטהרתו.

מדוע אפוא מצווה אלישע על נעמן ללכת דווקא לירדן, ולרחוף בו שבע פעמים (שאלתו השלישית של מלבי"ם)? האם מטרתה של הוראה זו אינה אלא לטלטל את נעמן ממקום למקום? לדעת הרב סמט, דבר זה אינו מתקבל על הדעת.

לכן לדעת הרב סמט, כמו בפעמים הקודמות, כך גם הפעם, נדרש נעמן לפעול פעולה שתהא בה הכרה בתלותו בישראל. רק כאשר ייכנע נעמן לפני ייצוג זה או אחר של ישראל, ויעשה זאת בכפיפת ראש ובענווה, יזכה ברפואתו.

ומסביר הרב סמט, שאנו יכולים ללמוד שזו אכן תכלית הוראתו של אלישע, מתגובתו של נעמן לדברי השליח (יא-יב): "ויקצף נעמן וילך ויאמר... הלא טוב אבנה

כישוריו המאגיים המיוחדים כדי לרפא את נעמן מצרעתו. נראה אפוא כי אף תיאורו של נעמן בנאומו את ציפייתו מאלישע טבוע בחותם המאגיה.

12. **בדרך זו היטיב ר' יוסף אבן כספי לפרש את דברי נעמן:**

והניף ידו אל המקום – הטעם: מקום הנגע, על דרך רופאי אליל או הקוסמים והמכשפים.

על פי זאת יש לפרש אף את דברי נעמן "ועמד וקרא בשם ה' א-להיו". אין כוונתו לכך שהנביא היה צריך להתפלל לה' הרופא כל בשר, אלא שעליו היה לקרוא קריאת לחש, כעין השבעה, הנהוגה בעת פעולה מאגית. קריאת הנביא בשם ה' א-להיו (וכאן יש להבין שיוך זה ברמה האלילית) אינה אפוא לשם תפילה ואינה עיקר, אלא היא הייתה אמורה ללוות את הנפת היד אל מקום הנגע. הנפת היד היא הפעולה המאגית והיא העיקר.

הבדל גדול ותהומי יש בין פעולה מאגית בעלת אופי אלילי, אשר בה מתיימר האדם לשלוט בטבע ובכוחות שמעל לטבע ולכוונם למטרותיו, לבין תפילה לא-ל כל יכול, אשר בה מכיר האדם באדנות ה' ובשלטונו על הכל, ובשל כך הוא מבקש מלפניו בענווה על צרכיו.

דבריו של נעמן נובעים מחמת גאוותו הפגועה. דבר זה מובע בנאומו בבהירות: "הנה אמרתי: אלי יצא יצוא". הקדמת כינוי הגוף (המשמש כמושא) לתחילתו של המשפט, מבליטה את חשיבות אישיותו של נעמן בעיני עצמו: 'אלי תהא יציאתו של הנביא, לשמי ולכבודי'. קריאתו של הנביא בשם ה' אינה אפוא אלא אמצעי האמור לפעול בשרותו של נעמן, ואין בדבריו אלו של נעמן כל הכרה בה' א-להי ישראל כפי שהיה נדמה לנו. אדרבה: דבריו הם ביטוי לגאוותו האלילית.

"מענה רך ישיב חמה" (משלי ט"ו, א)

(יג) וַיִּגְשׁוּ עֲבָדָיו וַיִּדְבְּרוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ:

אָבִי, דְּבַר גָּדוֹל הִנְבִּיא דְּבַר אֱלֹהִי, הֲלוֹא תַעֲשֶׂה

וְאֵף כִּי אָמַר אֱלֹהִי רַחֵץ וְטָהַר.

נעמן נאבק בסיפורו בגאוותו, והוא נקרע בין רצונו העז להיטהר מצרעתו – דבר המחייבו להכניע את גאוותו – לבין הכרת ערך עצמו ושאיפתו לבטא את עוצמתו ביחס לישראל.

פעמיים ראינוהו מקבל עצה מאדם מישראל שנתפס על ידו כנחות ממנו: מן הנערה הקטנה מארץ ישראל, המשמשת כשפחת אשתו, ומן הנביא הישראלי שהזמין אותו לבוא אליו. מכך אנו למדים על נכונותו של נעמן להטות אוזן לעצתו של כל אדם הדורש את טובתו, אף כשהוא נחות בעיניו, ולנהוג על פיה.

אלא שבשתי הפעמים הללו קלקל נעמן את מה שנרמז לו בעצות הללו, וקיים אותן תוך הפגנת עליונותו ושלטונו.

ניכרות דרגותיו וניכר מעמדו כשר צבא ארם, ולטבול בימימי ישראל' שבע פעמים כמצוות הנביא **כשהוא לבדו**, נטול כל סממני הליווי הקודמים – סוסים ורכב, וללא יכולת להרשים שום אדם. כאן – בניגוד לפעמים הקודמות – באפשרותו או לקבל את העצה בשלמותה, או לדחותה בשלמותה.

נאום נעמן, מבנהו ומשמעותו

(יא) וַיִּקְצַף נְעֲמָן וַיֵּלֶךְ

וַיֹּאמֶר: הִנֵּה אֲמַרְתִּי, אֵלֵי יָצָא יְצוֹא

וְעָמַד וְקָרָא בְּשֵׁם ה' אֱ-לֹהֵי וְהִנִּיף יָדוֹ אֶל הַמָּקוֹם

וְאָסַף הַמְצָרָע.

(יב) הֲלֹא טוֹב אֲבָנָה (אֲמָנָה) וּפְרָפֵר נְהָרוֹת דְּמָשֶׁק

מִכֹּל מִיַּמֵי יִשְׂרָאֵל

הֲלֹא אֶרְחֵץ בָּהֶם וְטָהַרְתִּי!

וַיִּפֶן וַיֵּלֶךְ בְּחִמָּה.

ומדגיש הרב סמט, שיש לשים לב למבנה הנאום הכעוס הזה של נעמן: הנאום בנוי משני חלקים, ובכל אחד מהם מעלה נעמן אפשרות תאורטית לטהרתו, אפשרות שלא נתגשמה. לפני חלקו הראשון של הנאום מתוארת תגובתו הרגשית – "ויקצף נעמן" – ולאחריה פעולתו המעשית "וילך". לאחר חלקו השני של הנאום מתהפך סדר התיאור: תחילה הפעולה המעשית – "ויפן וילך", ואחר כך תיאור מצבו הנפשי בעשותו כן – "בחמה". נמצא גוף נאוומו של נעמן מוקף בתיאור הבנוי בדרך כיאסטית, כשהיחידה כולה פותחת ב"ויקצף" ומסיימת "בחמה".

ההקבלה בין שני החלקים בולטת: בחלק הראשון מתרעם נעמן על מה שאלישע צפוי היה לעשות לפי דעתו, **ולא עשה**, ולו היה עושה היה מביא ליאסיפת המצרע. בחלק השני מתרעם נעמן במשתמע על עצת אלישע לטבול בירדן, עצה חסרת תועלת לפי דעתו, והוא מעלה בדבריו את האלטרנטיבה שאף לפי 'שיטת' אלישע (שיעץ לטבול במים כדי להיטהר), עשויה הייתה להועיל לו לטהרו מצרעתו – הרחיצה בנהרות דמשק.

אולם, שואל הרב סמט, הכרתו של נעמן בה' בחלק הראשון של נאומו נראית תמוהה: לא זו בלבד שהיא אינה הולמת את התנהגותו של נעמן עד עתה, ואף בשעה זו עצמה, אלא שהיא עומדת כנגד ההצהרה שהוא עתיד להצהיר לאחר טהרתו, בעמדו לפני אלישע:

(טו) הִנֵּה נָא יִדְעֵתִי כִּי אֵין אֱ-לֹהִים בְּכָל הָאָרֶץ כִּי אִם בְּיִשְׂרָאֵל.

משמע שעד לאותה שעה לא ידע דבר זה. לכן לדעת הרב סמט, את דבריו של נעמן בחלקו הראשון של נאומו יש להבין בהקשר התרבותי-דתי שבו נאמרו. ראינו לעיל, ציפייתם של נעמן ושל מלך ארם הייתה להימצאותו של נביא חצר בארמונו של מלך ישראל, נביא שיפעיל את

ונשאלת השאלה: מהו 'הדבר הגדול', ההיפותטי, שלו היה הנביא דורשו מנעמן היה הלה עושה? דבר זה לא נתפרש בדברי העבדים, אולם רשאים אנו להניח על פי ההקשר התרבותי המשותף להם ולנעמן, שהכוונה לדרישה מעין דרישות המכשפים והקוסמים ממחלי פניהם. הללו חייבו לעתים את הפונה אליהם לעשות מעשים קשים ותמוהים או להשקיע מאמץ ניכר ולהשיג דברים שיש קושי רב להשיגם. אפשר להניח שנעמן כבר עבר 'מבחנים' מעין אלו, אך ללא הועיל.

מסתבר כי בבואו אל אלישע סבר נעמן וסברו עבדיו כי לא מן הנמנע שנעמן ידרש אף כאן לעשיית מעשים מעין אלו, ולמאמץ הכרוך במעשה כזה היה נעמן מוכן.

טיעונם של עבדי נעמן מנסה להשפיע על נעמן לא רק בהגיון שבו, בהיותו מנוסח כקל וחומר, אלא גם בדרך נוספת: התייחסותם להוראת אלישע במשתמע כדבר קטן מצויה בעצם אף בדברי נעמן עצמו שאמר "הלא טוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל". וכוונת דבריו היא: אם יש לרחוץ במי נהר כדי להיטהר, עדיפים מי נהרות דמשק הגדולים על פני נהר הירדן הקטן, ולפיכך "הלא ארחץ בהם וטהרתי".

עבדי נעמן מאמצים לכאורה את הטיעון הזה, שדבר אלישע לרחוץ בירדן הוא 'דבר קטן'. אולם באמת, הצטרפותם לנעמן תוך אישור דבריו היא רק למראית עין. ה'קטנות' שאליה התכוון נעמן היא קטנות של זלזול בערך הדבר, ואילו זו שעליה מדברים העבדים היא קטנות הנובעת מקלות הביצוע. לפיכך ה'קטנות' שבדברי נעמן גורמת לו למאן לעשות את דבר אלישע, ואילו ה'קטנות' שבדברי העבדים דווקא מחייבת את ביצוע הדבר הקל והפשוט הזה. נעמן אומר "הלא ארחץ בהם (- בנהרות דמשק הגדולים) וטהרתי" ואילו עבדיו משיבים לו "הלוא תעשה" – את דברי הנביא.

נמצא כי העבדים מצטרפים לכאורה אל דברי נעמן, אולם בעזרת שינוי לוגי קל הם גורמים לכך שמאותו הטעם עצמו שבגללו פסל נעמן את עצת אלישע, הם מוצאים סיבה לקבלה.

הציר המרכזי של הסיפור: נעמן מקבל את עצת עבדיו ונטהר

על פי האמור בסעיף הקודם ניתן לסכם ולומר כי עבדי נעמן היו האנשים הנכונים בזמן הנכון; הם נתנו לאדונם עצה בנסיבות המתאימות, וניסחו את דבריהם בתבונה ובכוח שכנוע. דבריהם השפיעו אפוא על נעמן, וללא אומר ודברים הוא עושה כעצתם:

(יד) וַיֵּרָד, וַיִּטְבַּל בַּיַּרְדֵּן שְׁבַע פְּעָמִים כְּדָבַר אִישׁ הָאֵל-לְהִיָּם.

השוואת הוראתו של אלישע, (ז) "הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן", לתיאור מעשיו של נעמן, מבליטה את

בכך גברה הגאווה על הענווה, ומנעה ממנו את הפתרון המיוחל.

והנה, דווקא עצתם של עבדיו, הבאה בנקודת המבחן הקשה ביותר שעמד נעמן בפניה במהלך סיפורנו, דווקא היא הצליחה במלואה והביאה לטהרתו. ובכן מהו סוד הצלחתם של עבדי נעמן?

ראינו לעיל, שהוראתו של אלישע לנעמן "הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן, וישב בשרך לך וטהר" היא ההזדמנות האחרונה הניתנת לנעמן להירפא מצרעתו. הוראה זו אינה מותירה לו עוד דרך ביניים – לקבל את העצה באופן מעשי, אך להפוך את משמעה הפנימי על ידי התנהגות גאוותנית. כאן באפשרותו לקבל את העצה בשלמותה, על מלוא משמעותה, או לדחותה בשלמותה ובכך לוותר על הסיכוי לטהרה. נעמן בוחר לבסוף לקבלה.

כמו כן, אפשר שעובדת היותם של עבדי נעמן בני עמו – ארמים כמותו, מקלה עליו לקבל את עצתם. הללו אינם חשודים ב'נגיעה' לטובת ישראל, כפי שהיו הנערה הקטנה והנביא, ישראלים שניהם, אשר ניסו לרמוז לנעמן על עדיפותה של ישראל על ארם.

שלישית, והוא השיקול המכריע בהסבר הצלחתם של עבדי נעמן, הוא תוכן דבריהם וניסוחם. עוד בטרם פתחו את פיהם נאמר עליהם: וַיִּגְשׁוּ עֲבָדָיו וַיִּדְבְּרוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ... שלושת הפעלים המקדימים את דבריהם מביעים את הזהירות ואת ההיסוס שבהם נקטו העבדים בפנותם אל אדונם, לפני שניסו להניאו מהסתלקותו הכעושה והנחפזת. אף פנייתם אליו בראש דבריהם בדרך כבוד – "אבי" – נועדה לרכך את הקושי שבהתערבותם בענייני אדונם.

עבדיו טוענים טענה הגיונית, המחייבת את קבלת עצתו של אלישע בקל וחומר. וכך יש לבאר את דבריהם, תוך השלמות נחוצות הבאות בסוגריים מרובעים.

13. ביאור בעקבות התרגום הארמי ודברי המפרשים:

[אילו] דבר גדול (= קשה) דבר הנביא אליך [לעשותו כדי שתרפא], הלא תעשה[ו], ואף כי (= וכל שכן) אמר אליך רחץ וטהר [שהוא דבר קטן ופשוט, שעליך לעשותו].

כדי לתת תוקף לטענת הקל וחומר ולהמחיש את 'קלות' הדבר שאמר לו הנביא, הם מקצרים את הדרישה המקורית בדברי הנביא "הלוך ורחצת שבע פעמים בירדן" למילה אחת – "רחץ".

הרב סמט, מדגיש גם את השמטת מקום הרחיצה – הירדן – בדבריהם. בכך הם נמנעים מהזכרת יתרונה של ארץ ישראל ומימיה על פני ארם ומימיה, ומקלים בכך על נעמן לקבל את דבריהם.

המרת הפועל 'הלך' בפועל 'ירד'. נדמה כי הכתוב מעוניין להשמיענו כי הליכתו של נעמן לירדן, **ירידה** היא לו, כפיפת ראש וביטוי של ענווה ויש בה ויתור על גאוותו הקודמת.

מובן ש'ירידה' זו של נעמן היא 'ירידה לצורך עלייה'. אם הובטח נעמן בדברי אלישע כי בעשותו כן

(י) וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרְדָּ לֶךְ וַיִּטְהַר.

הרי שבפועל זכה ליותר מכך :

(יד) וַיֵּשֶׁב בְּשָׂרוֹ כְּבֶשֶׂר נַעַר קָטָן וַיִּטְהַר.

נעמן, שנאות לרדת אל הירדן ולטבול במימי ישראל, עולה מן הירדן כאישיות חדשה : לא רק בשרו הוא כבשר נער קטן, אלא אף נשמתו, כמו בשרו, מטהרת מסיגי הגאווה, והיא מוכנה להכרה חדשה ונעלה.