

הנשים האוכלות ילדיהן - משפטן לפני המלך שאינו יכול להושיע

אחד מייעודיו של המלך הוא "לשפוט" את עמו. כך אומר העם, כאשר שאל משמואל מלך: "שימה עלינו מלך לשפטנו ככל הגוים" (שמ"א ח ה ואילך). השורש שפ"ט בהקשר זה ואחרים הוא רב-משמעי: להנהיג, להציל מיד אויב, וגם לערוך משפט בין איש ובין רעהו.¹ האידיאה הזאת חוזרת הרבה במקרא, כגון "מלך שופט כאמת דלים כסאו לעד יכון" (מש' כט יד). ועל כך יבקש המלך: "אלקים, משפטך למלך תן, וצדקתך לבן מלך" (תהי' עב א; "לשלמה"). היא נאמרת גם על ה', כאשר הסופר המקראי מתאר אותו כמלך, כגון "ה' שופטנו, ה' מחוקקנו, ה' מלכנו, הוא יושיענו" (יש' לג כב). הפועל "הושיע" מופיע בהקשרים של מלך הנקרא לעשות משפט, כדלהלן.

סיפורים שונים במקרא ממחישים את הפן הזה של תפקיד המלך. בסיפורים אלה באים אנשים אל מקום מושבו של המלך לתבוע צדק (כגון שמ"ב יד ד ואילך; השווה טו ב-ז, מל"א ג טז-כח). לעתים ממתניים למלך בדרכו ו"קוראים" אליו (או "צועקים" אליו - בפועל "צעק" + "אל" מובעת תכופות הפנייה לישועה או לעזרה משפטית), והמלך עוצר בדרכו, שומע את דבר נתיניו ועושה את משפטם (ראה כל"א כ לח ואילך; מל"ב ו כו ואילך; ח ג). הפנייה אל המלך לבקש משפט מנוסחת תכופות: "הושיעה, המלך!" אותו ניסוח משמש גם כאשר פונים אל ה': "ה', הושיעה!" (תהי' כ י; גם כאן הפנייה אל ה' היא בלשון "המלך").

מובן שהמלך הוא זה המעמיד במשפט את נתיניו. אבל במקרים רבים פונים האזרחים אל המלך ביזמתם. במעשים הללו נכללים משפט שלמה בין שתי הנשים (מל"א ג טז-כח); משפט הנשים המבשלות ילדיהן (מל"ב ו כו ואילך); האישה הבאה אל המלך "לצעוק" על ביתה ושדה (ח ג);² וכמו כן המשפטים על המעשים הברודיים של האישה החכמה מתקוע (שמ"ב יד) ושל בן הנביא המתחפש ללווחם, שהשבויו שהופקד בידיו נמלט (מל"א כ לח ואילך).³ יש לציין, שלפחות חלק מן הסיפורים על פניות כאלה סובבים סביב בעיות

¹ ואין הדברים רחוקים זה מזה. השורה גם המילה "צדקה". שהוראתה במקרא איננה רק עשיית הישר והטוב, אלא היא גם מקבילה ל"ישועה", כגון יש' סא י: "בגדי ישע" / "מעיל צדקה", וכן נו א, ועוד. ראה מילון KBL הערך "צדקה" 7c. הישועה הנעשית לישראל - העם הנחפס כעני וכנרדף - היא אחד מגילוייו של מעשה הצדק האלוהי. ראה גם השימוש במילה "משפט" בהקשר מסוג זה, כגון מל"א ח מר-מה.

² במקרהו של מפיבשת (שמ"ב יט כה-לא) לא נראה, שמטרת כוואו אל המלך הייתה לצורך תביעת עשיית צדק, אלא לקבל את פני דוד השב מנדידיו. גם לאחר דברי הנויפה של דוד (פס' כו) אין הוא מעלה כלל את עניין הפקעת כל רכשו והעברתו לירי ציבא, אלא רק מצטרף על שבהיותו פיסח וחסר ישע, לא היה יכול ללכת עם דוד. קובלנתו על מעשי ציבא אינה כוללת קבילה על העוול שנעשה לו. גם למשמע פסיקתו הבלתי-הוגנת וקצרת-הרוח של דוד (פס' ל; ראה הערה 16 להלן) אין בפיו של ציבא כל דברי ביקורת על החלטתו של המלך.

³ על ה"משל השיפוטי" ראה א' סימן, "משל כבשת הרש בחינת 'משל שיפוטי'", שנתון בר אילן ד-ח (תשכ"ט-הש"ל), עמ' 11-33.

משפטיות מורכבות וקשות לפתרון, מן הסוג שהגדיר משה, "הדבר אשר יקשה מכם תקרבון אלי ושמעתי" (דב' א יז; השווה שמי' יח, כב, כו; דב' יז, ח ואילך). האישה התקועית מעמידה בפני המלך את הדילמה של הריגת הרוצח וגאולת הדם, במחיר השמדתו של הבן היחיד שנותר למתלוננת וכילוי זרעה.⁴ הלוחם במל"א כ לח ואילך (שהוא נביא בתחפושת) "צועק" אל המלך להציל אותו - במסגרת החוק, ללא ספק - מן התוצאה ההכרחית של מעשהו, "והיתה נפשך תחת נפשו".⁵ אפשר, שבמקרים (האמיתיים!) מסוג זה המתלוננים ניסו תחילה לקבל סעד אצל ערכאות נמוכות יותר (כגון אצל הסמכות השיפוטית המקומית), ורק בצר להם פנו אל המלך עצמו.⁶

כדי לעשות משפט צדק יש צורך בחכמה ובתבונה. על המלך המופלא, אותו "חטר מגזע ישי", המתואר על ידי ישעיהו בחזונו, נאמר "לא למראה עיניו ישפט, ולא למשמע אזניו יוכיח, ושפט בצדק דלים" (יש' יא ג-ד). על כן לא יפלא, שכאשר מציע ה' לשלמה בחלום, לשאול מה יינתן לו, מבקש שלמה "לב שמע לשפט את העם, להבין בין טוב לרע - כי מי יוכל לשפט את עמך הכבוד הזה" (מל"א ג ט; השווה דב' א ט-יח).⁷ כמו אות על מילוי המשאלה בא משפט שתי הנשים, ולאחר הפתרון המפתיע שמצא המלך לעניין, הנראה חסר פתרון, חותם המספר: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך, ויראו מפני המלך, כי ראו כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט" (ג כח).

גם במל"ב ו כד ואילך יש משפט בין שתי נשים על אודות ילדיהן. ליתר דיוק, מסופר על אישה, הפונה אל המלך יהורם⁸ בבקשה לשפוט בינה לבין אישה אחרת.⁹ היה זה בעת הרעב הכבד בשומרון. המלך היה עובר על החומה, והאישה "צעקה אליו..." בנוסח הקריאה הטיפוסי: "הושיעה, אדוני המלך". תגובתו המיידית של המלך מביעה קוצר רוח: "אל יושעך ה'! מאין אושיעך? המן הגרן? או מן היקב?". הוא מגיח, שבשעה קשה זו של רעב מבקשת האישה מעט אוכל, וזאת כמובן אין לאל ידו לתת. אין הוא מעלה בדעתו, איזו "ישועה" אחרת עשויה האישה הזאת לבקש. ובכל זאת הוא מתרכך ופונה אל האישה: "מה לך?". זהו מענה המביע אמפטיה ונכונות לשמוע, במיוחד כאשר הפונה נראה במצוקה. ראה למשל בר' כא יז; שופ' א יד. הוא מופיע גם כמענה לצעקה אל המלך (שמ"ב יד ה).¹⁰

⁴ ראה ו' ויסמן, עם ומלך במשפט המקרא, תל אביב תשנ"א, עמ' 42 ואילך.

⁵ במקרה זה לא נענה המלך למבקש, אלא פסק: "כן משפטך, אתה חרצת!". אין המלך רשאי לחרוג מן החוק ומכללי הנהל הצבאי. הוא כמובן אינו יודע, שזהו "משל שיפוטי", ולאמתו של דבר בזה גזר את דין עצמו (פס' מב).

⁶ ויסמן, שם, עמ' 43.

⁷ על החכמה השיפוטית ועל החכמה המתגלה בתחומי החיים האחרים ראה בהרחבה שי זלכטקי, עליית שלמה למלוכה, ירושלים תשמ"א, עמ' 165-170. על השורש שמ"ע בהקשר השיפוטי והתקבולת שמ"ע - ב"ן, ראה שם, עמ' 170.

⁸ בסיפור שלפנינו לא מוזנה המלך בשמו אפילו פעם אחת. לפי סדר האירועים נראה, שזהו יהורם בן אחאב מלך ישראל. אך ראה דעה אחרת אצל א' רופא, סיפורי הנביאים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 64-67.

⁹ דומה שאין זה מקרה, שכל הנשים בסיפורים הללו אנונימיות ומכונות "אשה אחרת", "האשה הזאת" וכדומה. גם גיבור הסיפור במל"א כ לה-מב נקרא "איש אחד מבני הנביאים". זה מתאים לאופי הלגנארי של הסיפורים הללו.

¹⁰ נראה, שבשופ' יח כג-כד נעשה שימוש סרקסטי בלשון "מה לך".

ועתה שוטחת האישה את טענותיה. לפי סיפורה של האישה, פיתתה אותה חברתה לבשל ולאכול את בנה של המתלוננת, ולמחרת יאכלו את בנה של האישה האחרת. אבל לאחר שאכלו את בנה של המתלוננת, נמנעה האחרת מלמלא את חלקה בעיסקה והחביאה את בנה. זהו נושא קובלנתה של האישה. והמלך נקרא לשפוט בינה לבין רעותה.

הקורא מבחין מיד בדמיון הרב שיש בין הסיפור הזה ובין הסיפור של משפט שלמה (מל"א ג יז-כח). גם כאן המשפט בין שתי נשים שכנות. אף על פי שלא נאמר במפורש, נראה, שאלו נשים בודדות, ללא בעל - בדומה לשתי הנשים הזונות. התביעה למשפט צדק סובבת סביב שני בנים, הבן של האחת והבן של האחרת. האחד קיים, והאחר כבר אינו קיים. בשני הסיפורים טוענות המתלוננות, שהאישה האחרת רימתה והוליכה שולל; זו על ידי שלקחה את הבן החי מידי אמו ובמקומו הניחה את הבן המת בידי התובעת, וזו על ידי שפיתתה את חברתה למסור את בנה לאכילה, בהבטחת שווא למסור למחרת את בנה שלה. ייתכן שגם הסיפור במל"ב ו כד ואילך הוא עניין של "הבן המת" של האחת ו"הבן החי" של האחרת, וההאשמה היא של גניבת הילד החי והסתרתו.¹¹ אם נכון הפירוש הזה, כי אז תהיה זו השתקפות במהופך של הטענות במשפט שלמה: כאן התובעת מתלוננת על כי "בנה שלה הוא המת", וכבר אכלוהו, ובנה של האחרת עדיין חי.

אני נוטה יותר לקבל את דעתו של רש"י, הסבור, שכבר היו מתים. נתקיימה כאן קללת התוכחה, "ואכלת פרי בטנך בשר בניך ובנותיך... במצור ובמצוק אשר יציק לך איבך בכל שעריך... הרכה כך והענגה... תרע עינה... בבניה אשר תלד, כי תאכלם בחסר כל בסתר" (דב' כח נג-נו; השווה יר' יט ט; איכה ד י). קניבליזם היה כאן. איבוד רגש האימהות הטבעי היה כאן: הנה אם, אשר מסוגלת להסכים לבשל את ילדה ואף לאכול. רצח בנים לא היה כאן. רחוק אני מלהאמין שהנשים המיתו את בנה של האחת כדי לאכול, ולאחר זה מספרת זאת המתלוננת למלך ובעזות מצח מבקשת ממנו לעשות למענה, רוצחת בנה, מה שהיא חושבת כמשפט צדק.... גם קשה להאמין, שבמקרה כזה היה המלך מגיב כפי שהגיב (ראה בהמשך), ולא היה מעמיד לדין את שתי הרוצחות הללו, אשר אולי בעטיין של אלו ושל הדומים להן הביא ה' אויב ורעב על הארץ.

לא ברור לנו, על מה קבלה התובעת במקרה זה: על כי רומתה? על שנטלו ממנה את בנה (החי? המת?)? על כך, שהיא רעבה, ועתה מגיע גם לה לאכול מבשרו של הילד השני? ואם אכן מדובר היה בילדים חיים - שמא מניע אותה רצון נקם בחברתה, אשר החביאה את בנה, והיא רוצה לפעול כרוח אותה אישה שאיבדה את ילדה במשפט שלמה, "גם לי [אין,

¹¹ כך פירש רד"ק, ברברו על מעשיה של האישה האחרת "ותחביא את בנה - להחיותה". זו גם דעתו של יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, ספר ט, ד (65-66). השווה לזה דבריו של פייפר (בהערה 12 להלן), עמ' 33: "The former [option] seems more likely-given the choice, a freshly killed child must have advantages over eating a child that has died of who knows disease, in a land without refrigerating". פייפר ממשיך: ואם זה כך, הרי זה מוכיח, שגם בשעה קשה זו של טירוף מערכות, אינסטינקטים אמהיים טרם פסו מן העולם, ולמרות הכול כרגע האחרון מצילה אם (זו האישה האחרת) את בנה. כמוכן, לא כך נראית התנהגותה של האישה השנייה, זו המתלוננת. נוסף על כך, לא ברורה לנו כוונתה של האישה האחרת, זו שהחביאה את בנה: שמא כוונתה לאכול אותו כולו לבדה? השווה דב' כח נד-נו.

ולכן גם לך לא יהיה? מכל מקום, מכאן ואילך נראה הסיפור שלנו כמו בכואה הפוכה ומעוותת של הסיפור של משפט שלמה.¹² בניגוד לשתי הנשים הזונות, אשר מלכתחילה נראו כמי שרוצות להעניק חיים לילדיהן, התובעת קמה בלילה כדי להיניק את בנה, והשנייה - לפי סיפורה של התובעת - אספה לחיקה את הילד החי, כדי לגדלו ולהיות לו לאם, בסיפור שלפנינו חברו שתי הנשים יחד כדי לאכול את ילדיהן. בהמשך נראה כמו היפוך תפקידים: בעוד שבמשפט שלמה נטתה האישה האחרת לקבל את הצעתו של המלך שלמה ותבעה לגזור את הילד החי לשניים ולחלק אותו ביניהן, ועל ידי כך, כמובן, להמיתו, בסיפורנו האישה האחרת מחביאה את בנה ואינה מאפשרת לחלקו ביניהן לשניים (להמיתו?). בסיפור הזה לא מתקיים משפט של ממש. הנתבעת אמנם נמצאת בקרבת מקום ("האשה הזאת", אומרת התובעת ומצביעה על חברתה; פס' כח, והשווה מל"א ג יז ואילך), אך אין היא טוענת דבר, אינה מאשרת ואינה מכחישה את ההאשמה, ואף אינה נתבעת לעשות כן - שלא כבמשפט שלמה, שבו שתי הנשים אומרות דבריהן לפני המלך. המלך יהורם אינו נוטה כלל לקחת חלק בכל הפרשה המקאברית הזאת, שהזוועה שבה עברה כבר מעבר לכל המעשים שנעשו בעטיו של הרעב (פס' כה). תחת זאת הוא קורע את בגדיו מתוך כאב וייאוש. ובזעם אין-אונים הוא נשבע, שעוד באותו יום יוסר ראשו של אלישע בן שפט מעליו.¹³ גם משפטו של שלמה עמד לצאת לאור באמצעות החרב; אבל בעוד שלמה ציווה להביא את החרב רק כאמצעי פסיכולוגי לבירור האמת ולא לשימוש פיזי, כוונת "משפטו" של יהורם להסיר את ראשו של אלישע הייתה ממשית. ובזאת כמו נקטע סיפור זה, ללא פתרון, לכאורה. הפתרון בא בדרך אחרת: על ידי ביטול מוחלט של המצור ושל הרעב (פרק ז); אבל הדבר נעשה על ידי נס, שעליו מבשר אלישע.

ההכרעות הנדרשות מן המלך בשני המקרים הן שונות. במשפט שלמה הייתה מחלוקת בין הנשים על העובדות. אין לשום אחת משתייהן הוכחות על צדקת טענותיה. גם עדים, אשר עדותם תוכל לסייע בזיהוי הילדים, החי והמת, אין. בידי המלך אין כלים להכרעה זולתי חריפותו הפסיכולוגית. בכוח אותה חריפות הביא את הבעיה הבלתי-פתירה, לכאורה, לידי סיום מפתיע.¹⁴ כידוע, "האדם יראה לעינים, וה' יראה ללבב" (שמ"א טז ז). וכיוון שהמלך שלמה ידע לראות גם ללבב, נוכחו כולם, "כי חכמת אלקים בקרבו לעשות משפט" (מל"א ג כח).

¹² לעניין זה ראה: רופא, עמ' 60, ובהרחבה: (2) S. Lasine, "Jehoram and the Cannibal Mothers (Kings 6.24-33): Solomon's Judgement in an Inverted World", JSOT 50 (1991), pp. 27-53; -id., "The Ups and Downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram is an Intertextual World", JSOT 59 (1993), pp. 37-53; H.S. Poyer, "Judging the Wisdom of Solomon: The Two Way Effect of Intertextuality", *ibid.*, pp. 25-36. הסיפור במל"ב ו כסאטירה או כקריקטורה של משפט שלמה. על "סיפורי בכואה", שבהם נראים סיפורים כמו השתקפות הפוכה בראי, ראה י' זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995. ¹³ לשון השבועה "כה יעשה לילך אלהים וכה יוסיף" קשורה על פי רוב באיום במוות. ¹⁴ השיטה שנקט שלמה לבירור האמת היא של "אדם שופט את עצמו מבלי דעת", והיא דומה במידה רבה ל"משל השיפוט" (ראה הערה 3 לעיל).

הקורא נוטה להעמיד זה לעומת זה את דינו של המלך החכם שלמה, המוציא כאור משפט,¹⁵ ואת חוסר היכולת של המלך יהורם לעשות משפט. אך השוואה זו אינה הוגנת. וכי מה כבר יכול היה לפסוק במקרה של הנשים הקניבאליות? ואולי צודקת הערתו ההריפה של לאסין ("יהורם והאמהות הקניבאליות", עמ' 53), שבמקרה הזה גם שלמה בחכמתו לא היה יכול לפתור את הבעיה ה"משפטית".¹⁶ הקורא, כמדומה, חש אמפאטיה עם יהורם ומבין את תגובותיו. כאשר הוא קורע את בגדיו, מבחין העם, שמתחת לבגדיו היה המלך מכוסה שק, וניכר שהוא כואב את כאבו של הציבור. גם לאחר שהתכוון להסיר את ראשו של אלישע חזר בו, ותחת זאת השמיע דברי ייאוש, על כי כלתה הרעה מאת ה' (פס' לג).
מה היה עיקר מטרת הסיפור הזה? מהו המסר שלו? מי הדמות אשר נמצאת במרכז - המלך או הנשים האוכלות ילדיהן? כפי שראינו, חוקרים מדגישים את הקשר שבין הסיפור הזה לבין "משפט שלמה". הסיפור במל"ב ו נראה כסאטירה, מעין סיפור "משפט שלמה" בראי מעוקם; אולי סאטירה חברתית, אולי סאטירה פוליטית. יש הרוצים לראות כאן ביטוי לשעה קשה של התפוררות סדרי החברה. קאניבליזם, ובפרט נשים האוכלות פרי בטן, מורה על אבדנם של ערכי אנוש בסיסיים. ולפי מקצת החוקרים מבטא הסיפור את זמנם של כותב החיבור או עורכו, יותר מאשר את זמן האירוע עצמו.¹⁷

¹⁵ יש המותחים ביקורת על "משפט שלמה" כביטוי לחכמה: שיקול הדעת של שלמה מנוגד לרגש החמלה האנושי. טבעי היה, שגם מי שאינה האם האמתית לא תרצה כמותו של הילד חסר הישע. אילו הייתה גם היא מציעה לתת לאישה האחרת את הילד, ובלבד שלא ימיתוהו, כיצד היה אז מכריע שלמה את הדין? (ראה פיפר, לעיל הערה 12, עמ' 32). ברם, שאלה חכמנית זו יכולה הייתה כמובן להישאל בכל מקרה של "משפט שיפוטי": מה היה עושה בן הנביא כתחפושת (מל"א כ), אם היה מלך ישראל פועל מיד כדי להגן על החייל ביש המול, שרק מתוך רשלנות ולא בדרך הניח לשכרי להימלט, והיה פוטר אותו מכל עונש? האם גם אז היה אומר למלך ישראל "כן משפטך", דהיינו: אין עליך, אחאב, כל אשמה בזה ששילחת לחופשי את בן-הרד "איש חרמי" ו... אפשר, שבסיטואציה המפחידה שיצר שלמה ("קחו לי חרבי"), נראה היה לו, שהאישה המשקרת תפחד להרשיע את עצמה על ידי שתאמר "תנו לה, לאישה האחרת, את הילד החי, והמת אל תמיתוהו", שיש בזה משום הריאה, שקודם לכן שיקרה, ולכן היא ראויה לעונש. רק האם האמיתית כלל לא תדאג לגורלה שלה. בפועל, אותה אם מזויפת, ששיקוליה היו קרים, ושפעלה לא מכוח הרגש האימהי, אלא מתוך שיקול מחושב, רצתה להתייצב כאילו לצידו של ה"צדק" (המלך הרי צודק תמיד!), והיא כמו מאשרת את גור דינו: לחלק את הילד לשניים, לפי העיקרון המשפטי של "יחלוקה". היא, למראית עין, כופפת ראשה בענווה, ומוכנה, למען ערך עליון של צדק, למחוק את רגשותיה כאמו, ככיכול, של הילד. יקוב הדין את ההר! אבל פיה הכשילה: היא ניסתה את דבריה במילים "גם לי גם לך לא יהיה זה", וכך נחשפה תרמיתה. שלמה "רואה ללבב" של שתי הנשים גם יחד.

¹⁶ יש מקום להשוואה גם בין "משפטו" של ציבא לפני רד (שמ"ב יט כה-לא) לבין משפטו של שלמה. זו פעם שנייה, שרדן בעניין זה במעמד צד אחד בלבד, בלי לשמוע את דברי האחר (ראה טו ב-ד; השוואה משלי יח יו). גור הדין שהוציא רד (שמ"ב יט ל) דומה לכאורה לזה שהוציא שלמה למראית עין (מל"א ג כה; ראה זלבסקי, לעיל הערה 7, עמ' 200). אך לנוכח מראהו הבלתי-מטופח של מפיבשת ולמשמע דבריו (שמ"ב יט כו, לא; השוואה רברי האם האמיתית, מל"ב ג כו), היינו מצפים להכרזה מפי רד, בדומה להכרזתו של שלמה "תנו לה את הילד החי... היא אמר". השוואה לזה: ש' ורגון, "מוטיב העיוורים והפיסחים בספר שמואל", הגות במקרא ה (תשמ"ח), עמ' 149-166. שים לב לדבריו של אבשלום על אביו S. Lasine, "Judicial Narratives and the Ethics of Reading: The Reader as Judge of the Dispute between Mephibosheth and Ziba", Hebrew Studies 30 (1989), pp. 49-69. במיוחד עמ' 60-65.

¹⁷ ראה חיבוריהם של פיפר ("משפט שלמה") ולאסין ("מעלות ומורדות"), לעיל הערה 12.

כל זה נכון ללא ספק. אבל הדגשת הפן הזה שבסיפור במל"ב גורמת במידה רבה לטשטוש הקשר שלו עם סביבתו הקרובה, ועל ידי כך אנו מחמיצים אולי את עיקרו. לדעתי יש בסיפורנו רמזים לקישורו עם קבוצת הסיפורים שביניהם הוא נמצא. ולזה מוקדשים הדברים דלהלן.

יש לשים לב לשימוש שנעשה כאן בטכניקה ספרותית סמויה. בדברי הקללה שבפי המלך "אל יושעך ה'" (ו כז) נרמז שמו של האדם, שלדעת המלך הוא המען לטענותיה של האישה: אלישע הנביא. יש כאן משחק מילים: השם אלישע כמו נושא את המסר "האל מושיע" (בין אם מבחינה אטימולוגית זוהי המשמעות של השם הזה ובין אם לאו).¹⁸ והנה בשעה זו של רעב נורא כמו מפרש יהורם את שמו של הנביא: לא "האל יושע", אלא "אל יושע", ה' אינו מושיע. ואכן מאוחר יותר הוא מפנה במפורש אצבע מאשימה כלפי אלישע ונשבע להסיר את ראשו מעליו (פט' לא). יש לראות אירוניה דקה גם בהזכרת שמו המלא של הנביא, אלישע בן שפט, בהקשר זה, בפיו של המלך, שאינו יכול לא לשפוט ולא להושיע.¹⁹

ראוי לשים לב גם אל מה שראינו כתגובתו של המלך יהורם על דרישות אשר מעבר ליכולתו: קריעת בגדיו (ו ל). אותה תגובה גם הופיעה לעיל (ה ו-ח), כאשר מלך ארם שולח אליו את נעמן שר צבאו, כדי שיהורם יאסוף אותו מצרעתו. אכן, יש הבדל בין משמעות קריעת בגדיו בשני המקרים: בפעם הראשונה חשב, שאין הנביא יכול לפעול (לרפא את נעמן מצרעתו); בפעם השנייה חשב, שאין הנביא רוצה לפעול (למניעת הרעב). שכן, לאחר שרפא אלישע את נעמן מצרעתו, נוכח המלך לדעת, שאכן יש בכוחו של אלישע - אם אך ירצה - לחולל נפלאות ולהושיע. מכאן, שיש מקום לחפש את האנלוגיה לסיפור שלנו בתוך סיפורי אלישע.

והנה, כניגוד אירוני לאזלת ידו של המלך בסיפור הזה, עומדת פרשה אחרת של אישה ה"צועקת" לישועה (ד א-ו). במקרה זה הופנתה הצעקה לא אל המלך, כי אם אל אלישע, והוא, הנביא, אכן מושיע, וגם כאן בדרך נסית. זהו סיפור מן הסוג של "שבח" על נסיו וכוחו של אלישע.²⁰ גם במקרה זה הצועקת היא אישה בודדה, אלמנה, ולה שני בנים, העומדים בפני סכנה של לקיחתם לעבדים. אכן, זו אינה זעקה לעשיית משפט ולהציל עשוק מיד עושקו. אין כאן כל התייחסות לעניין הנראה רע בעינינו, של לקיחת הילדים לעבדות, ואין הנביא מנסה למנוע בדרך משפטית את הנושה מלבצע את זממו.²¹ מעניין לעמת את תגובותיהם של המלך ושל אלישע ל"צעקת" הנשים הפונות אליהם. המלך מגיב מתחילה בקוצר רוח ואף בדברי קללה, "אל יושיעך ה'! מאין אושיעך? המן הגרן? או מן היקב?" (ו כז). אחר כך משנה המלך את נימת דבריו ושואל: "מה לך?" (ו כח). ואילו תגובת אלישע

¹⁸ ראה ש"א ליונשטאם, "אלישע בן שפט", אנציקלופדיה מקראית א, תש"י, עמ' 358.

¹⁹ על השימוש במדרשי שמות במקרא ראה במיוחד: מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת גן תשמ"ח.

²⁰ למנות הזה, "שבחי הנביא", הלקוח מסיפורי החסידות, ראה א' רופא (הערה 8 לעיל), עמ' 42-44.

²¹ שלא כהלכה המסורה בדינו, מניחים חוקרים שונים כמובן מאליו, שפסוקנו מעיד על ההיתר שהחוק הישראלי מתיר לקחת את הילדים לעבדות בגין אי-פריעת חובות. ראה למשל: J. Gray, I & II Kings. A Commentary (OTL), London 1970, p. 492; G. H. Jones, 1 and 2 Kings (NCBC), Vol. II, Grand Rapids 1984, p. 483.

פותרת במילים: "מה אעשה לך?", והוא ממשיך: "הגידו לי, מה יש לך (ק': לך) בבית?" (ד ב). אלישע נראה כמי שמעביר את הבעיה אל שכמו שלו: "מה אעשה לך", ומיד אנו רואים, שהוא מחפש דרך איך להושיע לה. ואכן, את האישה שפנתה אליו הושיע אלישע, בדרך של עשיית נס. המלך אינו יכול להושיע, לא מן הגורן (כלומר, מן הדגן) ולא מן היקב (כלומר, מן החירוש והיצהר; "יקב" הוא גם מקום עצירת השמן; ראה יואל ב כד). הישועה שעשה אלישע לאישה האלמנה בפרק ד הייתה מן היצהר. הקורא הערני מבחין, שהמלך שנתבקש לשפוט ולהושיע, לא היה יכול לעשות זאת. תחת זאת הוא מזכיר לגנאי את "אלישע בן שפט". והנה בסיפור האחר אשר בפרק ד מתברר, ששמו של הנביא "אלישע בן שפט" נאה לו: הסיפור עצמו משמש מעין מדרש סמוי על שמו, שכן רק הוא הושיע את האישה האלמנה ועשה את משפטה. גם בסיפור הזה וגם בפרשת האישה משומרון הושיע, בסופו של דבר, הנביא אלישע, לא בדרך של חריצת משפט, אלא בדרך נסית, שפתרה את הבעיה (ראה פרק ז).

והנה, לאחר סיום פרשת הרעב בשומרון על ידי הנביא, יש כמו סגירת המעגל, כאשר באה אל המלך אישה נוספת "לצעוק" על ביתה ועל שדה (ח ה-ו). היה זה לאחר רעב כבד נוסף, כאשר על פי הודעה מוקדמת של אלישע הלכה אותה אישה וביתה לגור בארץ פלשתים שבע שנים (ח א-ג). גיחזי מספר למלך, לבקשתו, "את כל הגדלות אשר עשה אלישע". ממש באותו רגע באה האישה "לצעוק אל המלך", ואז מציג אותה גיחזי כאותה אישה, אשר אלישע חולל לה פלא והחיה את בנה. גם באירוע זה בפרק ח מופיעים המוטיבים של צעקה אל המלך, רעב, אישה ו"החיה את בנה". יש בזה, לדעתנו, אישור לכך, שהסיפור בפרק ו כו-לג, על האישה התובעת משפט מאת המלך, הוא בראש ובראשונה פרק מתוך שבחי אלישע.