

שתי הנבואות האלו קרובות זו לזו בעיקר תוכנן: שתיהן מבשרות פורענות ליהודה או לאפרים; שתיהן פותחות בחורבן הממלכה (ה', ח-כד; ט', ז-כ) – ומסיימות בניצחון האויב (ה', כה-כט; י', א-ד). אויב זה הוא, כנראה, מלך אשור. ופלישת אשור לארץ ישראל רמוזה בשני סיומי הנבואות, בלשון שיש בה מן הדמיון:

וְנָשָׂא נֶס לְגוֹיִם מִרְחוֹק... / וְהָיָה מְהֵרָה קֵל יְבוּא. (ה', כו)  
וַיֵּמָּה תַעֲשׂוּ לַיּוֹם פְּקָדָה / וְלִשְׂוֹאָה מִמִּרְחָק תִּבְּוֹא. (י', ג)

מתקבל אפוא על הדעת ששתי הנבואות האלה נאמרו זו בצד זו בראשית נבואת ישעיהו. ויעיד מקומה של הנבואה הראשונה על זמנה של הנבואה השנייה: מה זו כתובה בין נבואותיו הראשונות של ישעיהו, אף זו נאמרה עמן. והרי כאן נבואה של חורבן גמור לשני בתי ישראל. והיא נאמרה לנביא בראשית נבואתו במידה של דין גמור; ואין בצדה בשורה של נחמה, לא לממלכת אפרים ולא לממלכת יהודה.

אולם חזות קשה זו לא נתקיימה בכל חומרתה. כי הייתה זו נבואה לרעה, ותשובה הועילה להמתיק את חומרתה. כך ניצלה ירושלים מן הפורענות בהתערבות נסית גלויה; ובמקום שנגזר חורבן לדורות, כבר זרח אורו של משיח.

שינוי זה בגזרת ההשגחה נתגלה לנביא רק לאחר ימים רבים. שהרי ראשית נבואת ישעיהו הייתה בימי עוזיהו ויותם; ורק בימי אחז נאמרו הנבואות הגדולות על הצלת ירושלים מיד אשור (ז', א – י"ב, ו). רק אז נתגלה לנביא כי בזכות בנו של אחז תידחה הגזירה על ירושלים. הוא "יִלְד לָנוּ בֶן נָתַן לָנוּ וְתָהִי הַמְּשֵׁרָה עַל שִׁכְמוֹ" (ט', ה); הוא יכין ויסעד את ממלכת דוד במשפט ובצדקה (ט', ו); והוא יציל את ארץ עמנו-אל מן הנהר השוטף המגיע עד צוואר (ח', ח).

נבואות אלה של פדות והצלה שינו את כל משמעות נבואות הפורענות: רק חורבנה של אפרים נתקיים בזמנו – בתקופת אשור וחזקיהו; ואילו חורבנה של יהודה נדחה לעתיד – לתקופת בבל וצדקיהו; וניצחונו של סנחריב על יהודה הפך למפלתו בירושלים.

ומשנשתנו הנבואות בתוכנן, נשתנו גם בסדר כתיבתן. שוב אין הן כתובות זו בצד זו כסדר נתינתן; אלא בשורת ההצלה (ז', א – ט', ו)<sup>61</sup> מפסיקה עתה ביניהן. ועתה גם נתחלפו סיומיהן. כי הנביא יזכיר בימי חזקיהו רק פורענות שכבר הגיעה שעתה, לביטול או לקיום; אך לא יזכיר עתה פורענות דחוייה, שעתידה להתקיים רק באיחור. יפה היא במקומה כמות שניתנה, לפני נבואות ההצלה;

61. לבשורת ההצלה נצטרפה גם נבואת ההקדשה (ו').

ועתידה היא להתקיים, לכשתגיע שעתה, עם שקיעת זוהר התקופה; אך לא יכירנה מקומה עתה, בימי חזקיהו, בעוד אורו של משיח זורח.

כך אתה מוצא בפורענות שנגזרה על יהודה. כי הנביא יזכיר בימי חזקיהו (בפרק י') רק את ניצחונה של אשור על יהודה; שהרי ניצחון סנחריב נתבטל מיד והפך למפלתו הגמורה. ובשורת ניצחונו ושובר מפלתו בצדה – הן הן כל תוכנה של תקופת חזקיהו. אך הנביא לא יזכיר עתה את עצם חורבנה של יהודה; שהרי החורבן עצמו לא נתבטל כלל, אלא רק נדחה לעתיד לבוא; ועתיד הוא להתקיים כמות שנגזר בימי נבוכדנצר מלך בבל; ובאספקלריה של הצלחה הנסית של ירושלים לא יזכיר הנביא את חורבנה שלעתיד.

והיפוכו של דבר באפרים. כי הנביא יזכיר בימי חזקיהו (בפרק ט') רק את השלבים הראשונים של חורבן הממלכה. שהרי הללו נתקיימו מיד בלא כל דחייה לעתיד; וראויים הם אפוא להיזכר ולהיכתב גם בתקופת אשור וחזקיהו. אך הנביא לא יתאר את סוף חורבנה, ואת ניצחונו של אשור עליה. כי כבר ניטלה משמעות ניצחונו של אשור, עם מפלתו בשער ירושלים. אף ניצחון זה, כביכול, נדחה לעתיד לבוא; ותגיע שעתו רק בתקופה מאוחרת – בימי נבוכדנצר מלך בבל.

דבר זה יתבאר, אם נעמוד על משמעות חורבנה של אפרים בשעתו. צא וראה: כל עוד הייתה קיימת ממלכת אפרים, היה בית ישראל חצוי לשניים. וכל מאורע שאירע בגבול ישראל, לא אירע לישראל ככלל, אלא רק לאפרים או רק ליהודה. וגם החורבן שנגזר על ישראל נגזר על שני בתי ישראל בנפרד. ואילו נתקיים החורבן כמות שנגזר, היו אפרים ויהודה חרבות בנפרד – מפולגות בחייהן ובמותן לא נתאחדו.

אולם חורבן זה לא נתקיים כמות שנגזר. כי ממלכת אפרים חרבה, וממלכת יהודה ניצלה מן החורבן; היא המייצגת עתה את בית ישראל בשלמותו. נמצא, שביום שחרבה מלכת אפרים, כבר בוטלה החלוקה לשני בתי ישראל. מעתה לא ממלכת יהודה שרדה מן החורבן, אלא בית ישראל ניצל בכללותו. כי כבר נרפא השבר ונתאחו הקרעים, ובית ישראל חזר להיות אחד. חזקיהו המלך הוא משיח לישראל, ושלוחיו עוברים מדן ועד באר שבע (דה"ב ל', ה).<sup>62</sup> משום כך, כפסח מצרים וכפסח גלגל כן נזכר לדורות פסח חזקיהו.<sup>63</sup> כי היום הזה חזר ישראל

62. דמדומי האור נראים עוד לפני הזריחה; וזיקתו של חזקיהו אל כלל ישראל הייתה ניכרת מיד עם ראשית מלכותו, עוד בטרם גלו עשרת השבטים. משום כך "אף על פי שלא הגלו עדיין, קורא להם פליטה, כי היה נחשב בעיניהם כאשר גלו כבר" (הפירוש המיוחד לרש"י, דה"ב ל', ו).

63. וכך יש להבין את משמעות פסח יאשיהו (דה"ב ל"ה): שהרי בימיו הלך ירמיהו כדי להחזיר את עשרת השבטים (בבלי מגילה יד ע"ב). היה בכך משום חזרה על מפעלו של חזקיהו, אחרי שכבר נתקלקל בימי מנשה. וראה על כך בהמשך הדברים; והשווה גם להלן, הערה 66.



להיות עם, כבצאתו ממצרים וכבעלותו לארצו. וכאז כן עתה הוא כורת ברית עם אלוהיו, על עצם היותו לגוי. אכן חזר תור הזהב של תקופת שלמה, בטרם נחלקה המלכות: "מימי שלמה בן דויד מלך ישראל לא כזאת בירושלם" (דה"ב ל', כו).

משום כך אתה מוצא, שהנביא מתאר בימי חזקיהו רק את השלבים הראשונים של חורבן אפרים. שהרי באותה תקופה עוד הייתה קיימת ממלכת אפרים, בצד ממלכת יהודה; ויש לספר את תולדות ישראל כהווייתן, במסגרת הקורות לשני בתי ישראל. אך אין הנביא מתאר עתה את סוף חורבנה של אפרים, ואת ניצחונו של אשור עליה. כי חורבנה של אפרים משמעותי רק ביחס לאפרים עצמה; כי כבר חדלה אפרים מהיות ממלכה, ועמה גלה ונשבה. אך עדיין לא היה בכך משום חורבן ממלכה בישראל; ומשום כך גם לא היה בכך משום ניצחון לאשור על ישראל. כי אשור בא להחריב את שני בתי ישראל, ואפרים בראשם. ומבחינה זו לא עלה בידו דבר; כי הוא השבית את אפרים מעם, ובית ישראל נותר בשלמותו. כי הגלה שבטים יחידים, ועדיין לא ניצח במלחמתו עם הכלל. ושוב אין מזכירים זיכרון של יחידים, במסגרת זיכרון הכלל (כנאמר בתלמוד הבבלי, ראש השנה לב ע"ב).

משום כך אתה מוצא, שהנביא סיים את נבואתו על אפרים (בפרק ט') בניצחון אשור על יהודה. כי רק ניצחון אשור על ממלכת יהודה יש בו משום ניצחון על בית ישראל. ונמצא זה שיעור הנבואה על אפרים, כמות שהיא לפנינו עתה: הנה חורבן גמור נגזר על ממלכת אפרים, שהיא האחד משני בתי ישראל. והחורבן מתגשם צעד אחר צעד. כל שלב משלבי החורבן הוא רק הקדמה לשלב שלאחריו. כי "בכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה" (ט', יא, טז). וכבר החלה ההתפוררות לתת את אותותיה גם בממלכת יהודה השכנה: "מנשה את אפרים, ואפרים את מנשה, יחדו המה על יהודה" (ט', כ). ועדיין כל זה איננו אלא הקדמה לשלב האחרון; שהרי עדיין הממלכה קיימת, ולא חרב האחד משני בתי ישראל. משום כך

בְּכָל זֹאת לֹא שָׁב אָפוֹ / וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה. (ט', כ)

אולם משהגיע הנביא אל השלב האחרון של החורבן, הרי הוא מחליף את ניצחונו של אשור על אפרים, בבשורת ניצחונו על יהודה. כי קריאת "הוי" נאמרה בשעתו על יהודה (י', א); וב"יום פקודה" יעלה צר ואויב ויביא "שואה ממרחק" (י', ב). אם יעלה הניצחון בידיו, כבר יחריב את בית ישראל בכללותו. אך כל עוד לא נתקיים ניצחונו ביהודה, כביכול, עדיין לא נגע בשני בתי ישראל, ועדיין לא החריב ממלכה בישראל; משום כך

בְּכָל זֹאת לֹא שָׁב אָפוֹ / וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה.<sup>64</sup> (י', ד)

64. ה'פזמון' החוזר לא נאמר מעולם בהקשר של הנבואה על יהודה; אף אין לו שום משמעות

ועתה לפתע נתבטלה הגזרה, והניצחון הפך למפלה. קריאת "הוי", שנאמרה על יהודה, אמורה עתה על מחריביה. כי לא בחורבן ממלכה שב אף ה', ונחה ידו הנטויה – אלא בהצלת ישראל מידי אשור שבט אפי, ומטה הוא בידם זעמי; כי כבר כלה זעם ואפי על תבליתם (י', כה), ובית ישראל ניצל בחידוש כלליותו:

הוי אֲשׁוּר שֶׁבֶט אָפִי / וּמִטָּה הוּא בְּיָדָם זַעֲמִי. (י', ה')<sup>65</sup>

אולם שעת רחמים שהייתה בימי חזקיהו לא נתקיימה זמן רב. חזקיהו עצמו לא הצדיק את שמו כמשיח; וחטאות הדורות שלאחריו קירבו גם את קץ ממלכת יהודה. ומי שראה את חורבנה של ממלכת יהודה, בלא שנתבשר על שיבתה מגלותה, כבר השווה למפרע את אהלה לאהליבה (ראה יחזקאל כ"ג).<sup>66</sup> כי כבר בטלה אותה הארה שהייתה בימי חזקיהו. כי לא היה חזקיהו משיח לישראל, ולא חזרה בימיו האחדות לאומה. כביכול, רק ארפה קצרה ניתנה לממלכת יהודה, וסופה חרבה כממלכת אפרים. הן חורבן גמור נגזר על שני בתי ישראל, והחורבן נתקיים כמות שנגזר. עתה אפרים ויהודה חרבות בנפרד, מפולגות בחייהן ובמותן לא נתאחדו.

אחרי שכבר הושלם החורבן וכבר נגזרה "שואה ממרחק". משום כך על כורחך אתה אומר שאין כאן אלא חזרה על ה'פזמון' שלפניו (ט', כ). כי הנביא כבר הגיע עד לפני חורבנה של אפרים; אך הוא הניח את סוף חורבנה של אפרים; ותיאר במקומו את גזרת החורבן שנגזרה על ממלכת יהודה. בסיומה הוא חוזר על ממלכת אפרים, "כאדם האומר לחברו נחזור על הראשונות" (מובא בפירוש רש"י לשמות ו', ל; והשווה רש"י לשם"א ל', א). כביכול, עודנו במקום שהיה – לפני חורבן הממלכה; ורק הוסיף לו את גזרת החורבן, שנגזרה על ממלכת יהודה.

65. הנבואה על אשור קשורה בסגנונה אל שתי נבואות החורבן: היא פותחת בקריאת "הוי", כנגד הפתיחה שנאמרה על יהודה; והיא קוראת לאשור "שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי" – כנגד ה'פזמון' החוזר שנאמר על אפרים. דומה, שזו הסיבה להחלפת סיום הנבואה, כי מפלת אשור היא מאורע לכלל ישראל: היא מבטלת – מכאן ולהבא – את הניצחון על יהודה; והיא עוקרת – למפרע – את הניצחון על אפרים.

66. דומה, שאין זו אלא השוואה שלכאורה; שהרי ממלכת אפרים חרבה לעד, ואילו גולי ישראל שבו מגלותם. והללו לא ייצגו עוד את ממלכת יהודה, אלא את בית ישראל בכללותו. ונראה, שזו משמעות מפעלו של ירמיהו, שהחזיר את השבטים בימי יאשיהו. כי כבר תמה זכות חזקיהו, שהחזיר את האחדות לממלכתיות הישראלית; במקומה באה זכות יאשיהו, שהחזיר את האחדות ללאומיות הישראלית; אף הוא מלך על עשרת השבטים (בבלי ערכין לג ע"א) במסגרת ממלכת יהודה. ומשחרבה הממלכה מיד נתגלתה האחדות הלאומית: ממלכת יהודה חרבה, וכלל ישראל יצא לגלותו; וכשחזר בקץ גלותו, כבר חידש את הממלכתיות הישראלית בכלליותה; ונחלתו התפשטה בכל גבול ישראל, ביהודה ובגליל ובעבר הירדן (משנת שביעית פ"ט ה"ב).



כך נתקיימה עתה נבואת החורבן, שנאמרה בשעתו על יהודה. כי הארץ שוממה (ה', ט-י), והעיר חרבה (פס' יד-יז), והעם גולה בנכר (פס' יג). ובאותה שעה נתקיים למפרע גם ניצחונו של אשור על אפרים (פס' כה-כט). כי אשור החריב את שומרון, וניצחונו נתקיים בידו; כי עתה כבר חרבה גם ממלכת יהודה, ונמצאו חרבים שני בתי ישראל: אפרים – ביד מלך אשור; יהודה – ביד מלך בבל.

משום כך אתה מוצא, שהנביא סיים את נבואתו על יהודה (ה', ח-כג) בסיום נבואתו על אפרים (פס' כה-כט). כי שוב אין מזכירים את ניצחונו של אשור על יהודה (י', א-ד), שהפך למפלתו בירושלים (י', ה – י"ב, ו); אלא מזכירים את ניצחונו על אפרים (ה', כה-כט), שנתקיים בידו לעד. ניצחון זה של אשור באפרים הוא דוגמה לניצחונה של בבל ביהודה; ושני הניצחונות משלימים זה את זה, ואין זה מתקיים בלא זה. אף הם מצטרפים לניצחון אחד, על שני בתי ישראל כאחד.

וכך יסתבר עתה גם סיומה הכפול של נבואת חורבנה של יהודה. סיומה המקורי של הנבואה כבר ניטל. במקומו הועמדו שני סיומים: האחד לסיום הנבואה עצמה, להזכיר את חורבנה של יהודה (ה', כד); והשני להזכיר למפרע גם את ניצחונו של אשור באפרים (פס' כה-כט). כי היה זה הניצחון הראשון של האויב על ממלכה שלמה בישראל; אף הוא דוגמה לניצחון הסופי, שחרבו בו שני בתי ישראל.

משום כך אתה מוצא, שרק הסיום הראשון של הנבואה קרוב בסגנונו לנבואה כולה; רק הוא פותח בתיבת "לכן" (פס' כד) כשאר פסוקים שלפניו (פס' יג, יד); שהרי כל עצמו לא נאמר אלא לסיום הנבואה הזאת, במקום סיומה המקורי. הוא מתאר עתה את עונשה של יהודה, אחרי שמנה את חטאותיה.

עונש זה מצויר כאן בשני ציורים מתחלפים. תחילה יתאר את חורבנה של יהודה, ולבסוף יתאר את יהודה בחורבנה.<sup>67</sup> כי האויב שיחריב את יהודה הוא כאש הדולקת בקש:

לִבְנֵי כָאֵכָל קֵשׁ לְשׁוֹן אֵשׁ<sup>68</sup> / וַחֲשֹׁשׁ<sup>69</sup> לְהִבָּה<sup>70</sup> יִרְפָּה.<sup>71</sup> (כד)

67. כפל זה של ציור החורבן מצוי גם לעיל בפרק א: תחילה המשיל את הממלכה החרבה לאלה נובלת עליה (א', ל); ולבסוף המשיל את החורבן עצמו לאש הדולקת בנעורת (א', לא).

68. המושא קודם לנושא; ופירושו: כאכול לשון אש את הקש; וראה על כך בדקדוקו של גזניוס (לעיל, הערה 15), עמ' 355, סעיף 115k.

69. הרי כאן חמש אותיות שי"ן בארבע מילים סמוכות; אף הן ממחישות את אוושת האש המלחכת.

70. נשמטה אות בי"ת, ופירושו: וחשש (הוא "קשין של שבלין" [רש"י]) בלהבה ירפה; והשווה ראב"ע. ואולי השפיעה ההקבלה: "קש לשון אש / וַחֲשֹׁשׁ לְהִבָּה".

ויהודה היא עתה כצמח נובל, לא נותר בה שורש וענף:

שְׁרֵשֶׁם בְּמֶקֶד יִהְיֶה / וּפְרָחֶם בְּאֶבֶק יַעֲלֶה.<sup>72</sup> (כד)

תיאור זה מסיים את הנבואה במקום סיומה המקורי; כי בבל, ולא אשור החריבה את ממלכת יהודה. משום כך אין תיאור זה קשור קשר הדוק עם החטאים שנמנו לפניו.

כביכול, החורבן מתואר כאן לעצמו – בהשפעה חדשה של הנבואה.<sup>73</sup> משום כך הרי הוא חוזר שוב ומנמק את החורבן בחטא שחטאה יהודה; והוא כולל עתה את כל החטאים בחטא עזיבת התורה:

כִּי מָאֲסוּ אֶת תּוֹרַת ה' צְבָאוֹת / וְאֵת אִמְרַת קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל נֶאֱצוּ. (כד)

(כה) עַל כֵּן חָרָה אֵף ה' בְּעַמּוֹ וַיֵּט יָדוֹ עָלָיו וַיַּכְהוּ וַיִּרְגְּזוּ הַהָרִים וַתֵּהִי גְבֻלָּתָם בְּסוּחָהּ בְּקֶרֶב חוּצוֹת בְּכָל זֹאת לֹא שָׁב אָפוֹ וְעוֹד יָדוֹ נְטוּיָה.

עתה עובר הנביא אל חורבנה של אפרים. חורבן זה יבוא בחמישה שלבים, המנויים כולם בספר ישעיהו.<sup>74</sup> אולם אין הנביא מתאר עתה אלא שניים מהם בלבד: פתח בשלב ראשון (ה', כה)<sup>75</sup> – וסיים מיד בשלב אחרון (פס' כו-כט). ואילו השלבים שבינתיים יתבארו אחר כך, לאחר נבואות ההצלה (ט', י-כ).

71. פתח במקור וסיים בפועל מפורש: וראה על כך דקדוקו של גזניוס (לעיל, הערה 15), עמ' 352, סעיף 114r.

72. כל מילה חורזת כאן עם המילה המקבילה לה: "שְׁרֵשֶׁם – פְּרָחֶם"; "בְּמֶקֶד – בְּאֶבֶק"; יִהְיֶה – יַעֲלֶה". משום כך מנוקד כאן בכתבי-היד המדויקים "בְּמֶקֶד" – במ"ם קמוצה – בהקבלה אל בְּאֶבֶק (לעומת "מֶקֶד" במ"ם פתוחה, לעיל ג', כד).

73. שש קריאות "הוי" אמורות כאן לפני הפורענות הסופית; ואף על פי כן חוזר הנביא ומנמק את הפורענות בחטא עזיבת התורה (פס' כד). דבר זה מראה בעליל, שפסוק כד לא נאמר בנשימה אחת עם הפסוקים שלפניו; אלא הוא נאמר בהשפעה חדשה של הנבואה; והוא מבשר פורענות חדשה על חטא שנתחדש בתקופה חדשה.

74. שלבים אלה מנויים בספר ישעיהו שלא כסדרם; וראה על כך להלן, הערה 79. אילו נכתבה הנבואה כמות שנאמרה, היה זה סדרם של חמשת שלבי החורבן: ה', כה; ט', י-יא; יב-טז; יז-כ; ה', כו-כט.

75. פסוק זה פותח בתיאור החורבן, ומסיים ב'פזמון' החוזר; ולשון הפתיחה נופלת על לשון ה'פזמון'. נמצאת אפוא פתיחת הפסוק – הקדמה וביאור ל'פזמון' החוזר שבסופו. ומכאן אתה דן, שהפסוק כולו מתאר את השלב הראשון של החורבן; וה'פזמון' החוזר שבסופו נאמר כאן בפעם הראשונה.



השלב הראשון הוא תחילת אף ה' ומכה ראשונה מידו הנטויה, כי בחרון אפו רגזו ההרים,<sup>76</sup> וממכת ידו רבו חללים:<sup>77</sup>

עַל בֶּן חֲרָה אֵף ה' בְּעַמּוֹ / וַיֵּט יָדוֹ עָלָיו וַיַּכֵּהוּ  
וַיִּרְגְּזוּ הַהָרִים / וַתֵּהִי נִבְלָתָם בַּסּוּחָה<sup>78</sup> בְּקֶרֶב חוּצוֹת.

ואילו השלב האחרון הוא המשך אף ה', ומכה נוספת מידו הנטויה:<sup>79</sup>

בְּכָל זֹאת לֹא שָׁב אָפוֹ / וַעֲדָה יָדוֹ נְטוּיָה [וכו'].

- (כו) וַנִּשָּׂא נֶס לְגוֹיִם מִרְחוֹק וְשָׂרֵק לוֹ מִקְצֵה הָאָרֶץ וְהִנֵּה מִהֲרָה קָל יָבוֹא.  
(כז) אֵין עֵיף וְאֵין כּוֹשֵׁל בּוֹ לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן וְלֹא נִפְתָּח אֲזוּר חֲלָצִיו וְלֹא נִתַּק שְׁרוּךְ נַעֲלָיו.  
(כח) אֲשֶׁר חָצִיו שְׁנוֹנִים וְכָל קִשְׁתָּתָיו דְּרָכוֹת פְּרָסוֹת סוּסָיו כֶּצֶר נַחֲשָׁבוּ וְגִלְגָּלִיו בַּסּוּפָה.  
(כט) שְׂאֵגָה לוֹ כְּלָבִיא וּשְׂאֵג [יִשְׂאֵג קָרִי] כְּכַפִּירִים וַיִּנְהָם וַיֹּאחֲזֵ טָרֶף וַיִּפְלִיט וַיֵּאֵן מִצִּיל.

חורבנה של אפרים הוא חורבן ראשון של ממלכה בישראל. והוא אות וסימן לחורבנם הגמור של שני בתי ישראל. כי אשור הוא "גוי ממרחק" (ירמיהו ה', טו),

76. רוגז ההרים יכול לרמוז לרעש הארץ; אך נראה יותר שאין כאן אלא ביטוי לגילוי שכינה המלווה את חרון אף ה'. והשווה: "עַל בֶּן חֲרָה אֵף ה' וַיֵּט יָדוֹ עָלָיו וַיַּכֵּהוּ" (ישעיהו י"ג, יג). והשווה גם שמ"ב כ"ב, ח.

77. נראים הדברים, שהחלק השני של הפסוק הוא תוספת ביאור לחלק הראשון, והביאור הוא על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון: חרון אף ה' מביא לידי רוגז הארץ (לעיל, הערה 76), ומכת ידו בוודאי מרבה חללים.

78. "כסוּחָה – כְּרוֹק וְקִיא הַנִּיסַח מִתּוֹךְ גּוּפוֹ שֶׁל אָדָם, וּבִלְשׁוֹן חֲכָמִים קָרוּי 'כִּיחוּ' (בבלי עירובין צ"ט ע"א). וכן 'סחי ומאוס' (איכה ג, מה) (רש"י). [ואילו ראב"ע ראה את האות כ"ף כחלק מן השורש, ופירש: כסוּחָה – מוּשַׁלְכָתָהּ. וכן רד"ק].

79. פסוק זה מתאר את השלב הראשון של החורבן, ואת המעבר אל השלב שלאחריו. מקומו הוא אפוא לפני ההזכרה הראשונה של שלבי החורבן המאוחרים. אילו נכתבה הנבואה כמות שנאמרה, היה מקומו של הפסוק מיד לאחר החטא (ט', ט) – ולפני החורבן שלאחריו (שם, י). אך עתה כבר ניטל סיומה של הנבואה; והשלב האחרון של החורבן נכתב ראשון בספר ישעיהו (ה', כו-כט). משום כך על כורחו הקדים לו את הפסוק הזה (פס' כה), וסופו של הפסוק משמש כחוליית מעבר אל השלב האחרון.

ראשון ל"גוים מרחוק"<sup>80</sup> (ישעיהו ה', כו). פלישתו לארץ היא הופעה ראשונה של ה"גוי מרחק מקצה הארץ"<sup>81</sup> (דברים כ"ח, מט); ומלאכתו תושלם עם חורבן יהודה, ב"שואה ממרחק תבוא" (ישעיהו י', ג).

מפלתה של אפרים לא תבוא במקרה על פי יחסי הכוחות של הצבאות הלוחמים. כי חורבנו של האחד משני בתי ישראל הוא מאורע בהיסטוריה המשיחית, וכאשר שש ה' להיטיב את ישראל, כן ישיש עתה להשמיד ולהאביד (דברים כ"ח, סג).<sup>82</sup> משום כך הקב"ה בכבודו ובעצמו יקרא לאויב שיחריב את הממלכה. כביכול, אין האויב בא על פי רצונו שלו, אלא על פי קריאה מפורשת של אלוהי הצבאות. והקריאה היא ברורה, ואין מקום לטעות בה. העין רואה את הנס, והאוזן שומעת את השריקה<sup>83</sup> – ומיד הוא בא קל ברגליו:<sup>84</sup>

וְנָשָׂא נֶס לְגוֹיִם מִרְחוֹק / וְשָׂרַק<sup>85</sup> לֹא מִקְצֵה הָאָרֶץ  
וְהָיָה מִהֲרָה קֵל יָבוֹא.

80. פסוק זה פותח בלשון רבים: "ונשא נס לגוים מרחוק". ומסיים בלשון יחיד: "ושרק לו מקצה הארץ, והנה מהרה קל יבוא". נראה אפוא, שהפסוק כולו נאמר מעיקרו בלשון יחיד; ואות מ"ם לא הייתה כתובה בסוף תיבת "לגוים", אלא בתחילת תיבת 'מרחק'. כביכול, אל תקרי 'לגוים מרחק', אלא 'לגוי ממרחק'. והשווה: "גוי מרחק" (דברים כ"ח, מט) – "גוי ממרחק" (ירמיהו ה', טו). שינוי הכתיב קשור בפיצולה של הנבואה על אפרים, שהרי פסוקים אלה נאמרו תחילה על אפרים בלבד, ועתה הם רומזים גם ליהודה; ושעה שהקב"ה נשא נס ל'גוי ממרחק', כבר מוכנים ומזומנים "גוים מרחק" – להחריב את שני בתי ישראל. ועתה, משנשתנה מקומה של המ"ם, ניתוספה גם וי"ו להדגשת הניקוד החדש: "גוים מרחוק". ואף על פי כן הכתוב ממשיך אחר כך בלשון יחיד; שהרי עדיין עיקר הנבואה היא על אשור בלבד, ובבל כלולה רק בדרך רמז.

81. הפסוק שלנו דומה כמעט מילולית לפסוק של התוכחה; והשווה: "ישא ה' עֵלְיךָ גוי מרחוק / מקצה הארץ" (דברים כ"ח, מט); "ונשא נס לגוים מרחוק / ושרק לו מקצה הארץ" (ישעיהו ה', כו).

82. כמה ממטבעות הלשון של נבואת פורענות זו שגורות בנבואות הנחמה: "והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו" (ישעיהו י"א, ה); "ונשא נס לגוים ואסף נדחי ישראל" (שם, יב); "ויעפו נערים ויגעו ובחורים כשול יכשלו. וקוי ה'... ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפר" (מ', ל-לא); "הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל" (תהילים קכ"א, ד).

83. העלאת הנס והשמעת השריקה מכוונת אל חושי הראייה והשמיעה; והשווה כעין זה: "כְּנִשָּׂא נֶס הָרִים תִּרְאוּ / וְכִתְקַע שׁוֹפָר תִּשְׁמָעוּ" (ישעיהו י"ח, ג).

84. "מהרה" הוא תיאור האופן; "קל" – תיאור המצב.

85. למשל השריקה השווה להלן ז', יח.



ומי שבא בשליחות ה', חזקה עליו שיעשה את שליחותו. כי אין עייף ואין כושל בצבא ה', ואין בו ישן על משמרתו. כביכול, יש בו ממידת קונו, והשליח דומה למשלחו:<sup>86</sup>

אֵין עֵיף וְאֵין כּוֹשֵׁל בּוֹ / לֹא יָנוּם וְלֹא יִישָׁן.<sup>87</sup>

וכשם שהוא מוכן בגופו, כן הוא ערוך בלבושו:

וְלֹא נִפְתָּח אֲזוֹר חֲלָצִיו / וְלֹא נָתַק שְׂרוֹךְ נַעֲלָיו.<sup>88</sup>

אף הוא מוכן בצידו הקרבי, בחץ וקשת, בסוס ורכב:

אֲשֶׁר<sup>89</sup> חֲצִיו שְׁנוֹנִים / וְכָל קִשְׁתָּתָיו דְּרָכוֹת  
פְּרָסוֹת סוּסָיו כְּצֶר<sup>90</sup> נִחְשְׁבוּ / וְגִלְגָּלָיו כְּסוּפָה.<sup>91</sup>

וכשם שהוא מפחיד למראה עיניים, כן הוא מטיל אימה למשמע אוזניים:

שְׁאֵגָה לּוֹ<sup>92</sup> כָּל־בֵּיא.

86. כל האמור בפסוקים אלה יכול להיאמר על בשר ודם; ואילו הביטוי "לא ינום ולא יישן" כבר

מדמה את השליח לשולח. והשווה: "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל" (תהילים קכ"א, ד).

87. נקודת המוצא של תיאור זה (פסוקים כז-כח) היא המהירות והקלות של ההתקדמות. כי הקל

ברגליו איננו עייף וכושל; ומי שאיננו עייף, לא ינום ולא יישן (פס' כז). והתיאור מסיים מעין

פתיחתו; שהרי גלגלים כסופה (פס' כח) הם תנאי למהירות ההתקדמות. נמצאו אפוא

פסוקים כז-כח כעין ביאור לסוף פסוק כו.

88. יש לשים לב לדמיון הניקוד של המילים המקבילות: "נִפְתָּח" – "נָתַק"; "אֲזוֹר" – "שְׂרוֹךְ";

"חֲלָצִיו" – "נַעֲלָיו". והשווה גם את האליטרציה של "ונשא נס", "פרסות סוסיו". כמו כן

השווה את נושאייהם של ששת המשפטים הסמוכים: "אזור חלציו" – "שרוך נעליו" – "חציו"

– "קשתתיו" – "פרסות סוסיו" – "גלגליו". כל אלה מתארים את צידו של האויב, לאחר

תיאור גופו.

89. מילת הזיקה מקילה על המעבר מן התיאור השלילי (פס' כז) אל התיאור החיובי (פס' כח).

90. "כְּצֶר", היינו חזקים כצור, ולא יינזקו בסלעי הרים; והשווה: עמוס ו', יב.

91. בשני דימויים הנביא מסיים את תיאור הצבא במרוצתו: "כצר – כסופה" (פס' כח); ובשני

דימויים הוא פותח את תיאור המערכה: "כלביא – ככפירים" (פס' כט).

92. אין הוא אומר 'שאגתו כלביא', כדרך שאמר בפסוק הקודם: "פרסות סוסיו כצר" – "גלגליו

כסופה". שהרי עיקר לשון 'שאגה' נופלת רק על שאגת האריה; ואין לדבר על שאגת אויב

אלא בדרך מליצה. אף אין השאגה סימן מובהק לכל צבא, כדוגמת חץ וקשת. משום כך על

כורחו הקדים הכתוב את עצם העובדה ש"שאגה לו"; ורק אחר כך דימה את שאגתו לשאגת

אריה.

כך נראה האויב וכך הוא נשמע בשטף מרוצתו על יעדו. והנה עתה השיג את מטרתו. ומה שנקלט עד כה רק בעין ובאוזן, הופך עתה לממשות. כי בשאגה<sup>93</sup> ובנהימה יזנק אל טרפו, יאחז ויפליט<sup>94</sup> – ואין מציל מידו:

ושאג [יִשְׁאֵג קרי] כַּכְּפִירִים וַיִּנְהֵם וַיֵּאָחֵז טָרֶף / וַיִּפְּלִיט וַאֲיִן מַצִּיל.

(ל) וַיִּנְהֵם עָלָיו בַּיּוֹם הַהוּא כְּנִהְמַת יָם וְנָבֵט לָאָרֶץ וְהִנֵּה חֶשֶׁךְ צָר וְאוֹר חֶשֶׁךְ בְּעָרֵיפֶיהָ.

הפורענות שתבוא על אפרים, תסתיים רק עם חורבנה הגמור של הממלכה. ומחורבנה של ממלכת אפרים אנחנו למדים על חורבן יהודה. כי רק משחרבו שני בתי ישראל כאחד, ישוב אף ה' ותנוח ידו הנטויה.

אולם מידה מהלכת על פני כל הדורות: שוט שישראל לוקין בו עתיד הוא ללקות. מידה זו נתקיימה באשור, ועתידה היא להתקיים בכל צרי ישראל. כי אשור החריב את שומרון, והוא עצמו נפל בשערי ירושלים.<sup>95</sup> ואף על פי שכבר

93. "שאגה לו כלביא" מתאר את השאגה כתכונה של קבע; הוא ממשיך אפוא את תיאור תכונות הקבע, שהחל בו בפסוקים כז-כח. אף על פי כן, יש בכך גם משום תיאור של פעולה; שהרי כל שאגה היא פעולה בפני עצמה, אפילו היא חוזרת ונשנית דרך קבע. וכך נפתח הפתח אל תיאור השאגה החד-פעמית, בעת ההתנפלות עצמה.

מעתה המילים "ישאג ככפירים" הן כעין מילים שאין להן הכרע: הן ממשיכות את האמור לפנין, ומתארות אפוא את שאגת הקבע; אלא שאין הן תופסות אותה כתכונה של קבע, אלא כפעולה החוזרת ונשנית דרך קבע. יחד עם זה, הרי הן פותחות גם את האמור אחריהן; הן מתארות אפוא את השאגה החד-פעמית בעת ההתנפלות עצמה.

שתי ההוראות האלה באות אולי לידי ביטוי על ידי הקרי והכתיב: יִשְׁאֵג – ושאג (ניקוד הכתיב הוא כנראה: וְשָׁאֵג); שהרי "וְשָׁאֵג" ממשיך את האמור לפניו, ואילו "יִשְׁאֵג" פותח עניין חדש. צירוף הכתיב אל הקרי נותן מעבר מושלם מפסוק כח אל פסוק כט: השאגה כתופעה של קבע; השאגה כפעולה החוזרת ונשנית דרך קבע; השאגה כפעולה חד-פעמית בעת ההתנפלות: "שָׁאֵגָה לוֹ כָּלְבִיא / ושאג [כתיב] כַּכְּפִירִים / יִשְׁאֵג [קרי] כַּכְּפִירִים וַיִּנְהֵם וַיֵּאָחֵז טָרֶף / וַיִּפְּלִיט וַאֲיִן מַצִּיל".

ושמא תתבאר כך גם לשון הרבים של "ככפירים" – בניגוד ללשון היחיד של "כלביא". אולי עיקר לשון הכתוב איננה אלא 'ככפיר', בלשון יחיד. ולשון הרבים של התיבה רק מורה על הכפלתה בקרי ובכתיב: 'וְשָׁאֵג ככפיר' – יִשְׁאֵג ככפיר.

94. "יפליט: יצילנו לטרפו מיד כל הבאים להצילה" (רש"י).

95. פסוק ל איננו, כנראה, המשך התיאור של חורבנה של אפרים. שכן משאחז הלבאי את הטרף והביאו למקום מבטחים, לא ינהום עליו שנית כנהמת ים. ויעיד גם סגנונו של פסוק כט; כי המילים "ויפליט ואין מציל" נראות כמסיימות את תיאור החורבן, ואין אחריהן ולא כלום, ואין לחזור אחר כך אל התקופה שלפני החורבן, עת העם עודנו מחפש לו מפלט.



ניטלה משמעות אותה מפלה כהצלה משיחית לישראל, הרי לא ניטלה משמעותה ביחס לאשור כנקמה על חורבן שומרון.<sup>96</sup> כי לדורות עולם תירשם מפלת אשור, במשמעותה המשיחית לישראל ולעמים. היא נקמה ראשונה באומות העולם על חורבן ממלכה בישראל; והיא דוגמה לעונשן של אומות אחרות, שיקומו על בית ישראל. אף היא ניצוץ מאורו של משיח, שיתגלה "ביום ההוא".

משום כך אין הנביא מסיים כאן את נבואות החורבן במפלתן של אפרים ויהודה; אלא הוא מוסיף עליהן את מפלת האויב, שתתקיים "ביום ההוא". כי האויב שאג ונהם ככפירים, וטרף ואין מציל (פס' כט); אך הקב"ה ינהם עליו כנהמת ים,<sup>97</sup> ואין מידו מציל. כי לא ימצא מפלט בארץ למטה מן הפורענות היורדת מלמעלה.<sup>98</sup>

משום כך נראה שפסוק ל פותח עניין חדש. הנהמה האמורה בו איננה נהמת האויב על ישראל, אלא נהמת ה' על האויב. אין היא אפוא המשך לנהמת הכפיר (פס' כט), אלא תגובה עליה. ועתה לא ישראל, אלא האויב מבקש לו מפלט, ומוצא בארץ רק חושך. והשווה גם להלן, הערות 96, 97.

96. פסוק ל רומז למפלת אשור, המתוארת להלן באריכות (י', ה-לד). אולם אין זהות של מגמה בשני תיאורי המפלה. שהרי להלן הכתוב מתאר את מפלת אשור, במקום להשלים את חורבנה של אפרים. ואילו כאן הוא מתאר את מפלת אשור, אחרי שהשלים את חורבנה של אפרים. ומכאן ההבדל בהערכת משמעות המפלה. כי בימי חזקיהו הייתה זו הצלה מן החורבן; שהרי אשור נפל בשערי ירושלים, ובית ישראל ניצל בחידוש המלכות המאוחדת. אולם משמעות זו לא נתקיימה לדורות הבאים. ואילו כאן כבר הושלם החורבן "ואין מציל"; ומפלת אשור איננה עוד הצלה שלפני החורבן, אלא נקמה באויב הבאה אחרי החורבן.

97. ההבדל שבין נהמת הכפיר (פס' כט) לבין נהמת הים (פס' ל) מבטא – בלשון בני אדם – את יחס הכוחות שבין גבורת האויב לבין הגבורה של מעלה.

98. המחצית השנייה של פסוק ל דומה אל מה שנאמר להלן בפורענותם של ישראל (ח', כא-כב): "...וְהָיָה כִּי יִרְעַב וְהִתְקַצַּף וְקָלַל בְּמַלְכוֹ וּבְאַלְהֵיו וּפָנָה לְמַעַלָּה. וְאֵל אֶרֶץ יִבִּיט וְהָיָה צָרָה וְחֲשֵׁכָה מְעוֹף צוּקָה וְאַפְלָה מְנַדָּח". והשווה את האמור כאן: "וְנָבַט לְאֶרֶץ וְהָיָה חֹשֶׁךְ צָר וְאוֹר חֹשֶׁךְ בְּעֲרִיפָה". יש כאן אפוא משום מידה כנגד מידה: כדרך שעשה האויב בישראל, כן ייעשה בו ביום הדין.

עם זאת יש גם הבדל עקרוני בין שתי הפרשיות. כי המילים "ואל ארץ יביט" האמורות להלן מובנות יפה בניגודן אל "ופנה למעלה". ואילו כאן הוא אומר "וְנָבַט לְאֶרֶץ" בלי כל הקבלה של ניגוד. אך אולי היא הנותנת. כי ישראל מבקשים עזרה בצרתם משמים, וגם מידי אדם: "ופנה למעלה – ואל ארץ יביט". ואילו האויב יודע כי הפורענות נגזרה משמים; שהרי הקב"ה ינהם עליו כנהמת ים. משום כך אין לו אלא לבקש מפלט מידי אדם, ואף זה לא ימצא לו: "וְנָבַט לְאֶרֶץ וְהָיָה חֹשֶׁךְ".

אכן כל מקום שיביט האויב בארץ, הנה חושך, צר,<sup>99</sup> ואור חשך בעריפיה:<sup>100</sup>

וַיִּנְהָם עָלָיו בַּיּוֹם הַהוּא כְּנִהַמַּת יָם,  
וַנִּבֶּט לָאָרֶץ וְהִנֵּה חָשֶׁךְ / צָר וָאֹר חָשֶׁךְ בְּעִרְיָפֶיהָ.

99. פירושים שונים נאמרו בתיבה זו, ויש לדון גם מהו הפירוש העולה מטעמי המקרא. וראה על כך בנספחות (בעמ' 222).

100. "בעריפיה – בבוא מאפליה שלה" (רש"י); וכן נראה מתרגום יונתן: "מן קדם בִּשְׁתָּא". אחרים מפרשים כי "השמים נקראו עריפים, מפני שמזילים המטר, כמו שאמר 'אף שמיו יערפו טל' (דברים ל"ג, כח)" (רד"ק). ויש קושרים את המילה ללשון 'ערפל', ומפרשים: עננים.



## נספחות לפרק ה'

### להערה 31 (פסוקים ג-ד):

שירת הכרם מורכבת, לאמתו של דבר, משני משלים שונים: גופו של משל הכרם, שהוא משל שהוצרך לדורות; והסוואת זהותו של הכרם, שהוא משל שנאמר לשעתו. שני המשלים האלה אמורים כאן זה בצד זה, אך אין הם אמורים כאחת. שכן מקום שהוא דורש את גופו של המשל, אין הוא מסווה את זהותו של הכרם; ואילו במקום שהוא מסווה את זהותו של הכרם, כבר ניטל כוחו של המשל.

ומעין זה אתה מוצא גם במקומות אחרים. כך משלו של נתן אל דוד (שמ"ב י"ב), הוא משל שנדרש לגופו; שהרי הוא דן מדיני ממונות על דיני עריות, והרי כאן משל שהוצרך לדורות. משום כך אין אתה מוצא שם הסוואה נוספת: הנביא לא הציג את עצמו כאותו הלך, ולא הוא בא לזעוק על עושו. אלא דיו בגופו של המשל, בלא תוספת הסוואה לשעתה.

היפוכו של דבר במשל האישה התקועית (שמ"ב י"ד). כאן היא מציגה את הרוצח (אבשלום) כבנה, וכך מסווה את זהותו של גואל הדם (דוד). ואילו גופו של המשל דומה לנמשל בכל הפרטים המנויים בו. והרי כאן משל שהוצרך לשעתו, אך אין בו כוח משל לדורות.

ועתה נקוט כלל זה בידך: מקום שהכתוב מבאר את גנותו של החטא, הרי הוא דורש את גופו של המשל; כנגד זה מקום שהכתוב מבאר את יחס החטא אל העונש, הרי הוא מסווה את זהות המאשים והנאשם.

דבר זה מתבאר בשירת הכרם, וכן בשני המשלים שנאמרו אל דוד. בחלק הראשון של שירת הכרם, כמות שהוא כתוב לפנינו, הנביא מבאר את עצם גנותו של החטא. משום כך הרי הוא ממשיל את ישראל לכרם; ומגנותו של הכרם שלא ידע את נוטעו, הוא דן על האדם שלא ידע את קונו. וכן במשלו של נתן אל דוד: כל עצמו לא בא אלא לבאר את גנותו של דוד, שלקח את אשת אוריה.<sup>1</sup>

1. הנביא לא בא כאן אלא לבאר את גנותו של החטא; אלא שדוד הוסיף מדעת עצמו, ופסק את מידת העונש. וכאן לא ניטל כוחו של המשל גם בשעת תיאור העונש; משום כך יכול דוד לדון מן החטא על העונש, בגופו של המשל עצמו. ואף על פי כן לא זו הייתה עיקר מטרתו

לפיכך הוא ממשיל את המלך לאיש עשיר; ומגנותו של העשיר שלקח את כבשת הרש, הוא דן על המלך שלקח את אשת עבדו. משום כך, בשני המשלים האלה דיו בגופו של המשל – בלא כל תוספת הסוואה.

שונה הדבר בכללות שירת הכרם, כמות שנאמרה לשעתה.<sup>2</sup> כאן לא בא הנביא אלא לבאר את יחס החטא אל העונש, ולהביא את השומעים לידי צידוק הדין. משום כך הרי הוא מסווה את זהות הנאשמים ומציג את עצמו במקום המאשים. ועתה הנאשמים מקבלים את דברי המאשים, ומצדיקים את הדין על עצמם.

וכן הדבר גם במשל האישה התקועית. כי האישה לא באה להקל בגנותו של הרוצח; אלא היא מערערת על חומרת העונש ומסרבת<sup>3</sup> להצדיק את הדין. משום כך היא מסווה את זהותו של גואל הדם, ומציגה את עצמה כאם הרוצח. ועתה גואל הדם מקבל את טענות הרוצח, כפי שנוסחו בידי אמו; אף הוא מסרב להצדיק את הדין – שיצא מבית דינו. משום כך, בשני המשלים האלה בעל המשל מסווה את זהות המאשים והנאשם, ואין הוא נוקט גופו של משל.

#### להערה 47 (פסוק ז):

יש מחלוקת עקרונית בין רש"י והגר"א לבין רד"ק בביאור הנמשל של שירת הכרם. לדעת רד"ק אדמת הכרם היא ארץ ישראל, שהיא ארץ זבת חלב ודבש (= "קרן בן שמן"); ואילו הגפן היא עם ישראל, שהוא נטע נבחר, זרע אמת (= "שֹׁרֵק"). וכל הפעולות המתוארות בתחילת פסוק ב רומזות לתקופת כיבוש הארץ: כי ענני הכבוד הקיפו את ישראל בעת כניסתם לארץ (= "ויעזקהו"); והארץ הוכשרה לקבל את ישראל – על ידי גירוש הכנעני מתוכה (= "ויסקלהו"); ולבסוף ניטעו ישראל על אדמתם – כגפן שורק בקרן בן שמן (= "ויטעהו שֹׁרֵק").

של המשל. כי לא בא הנביא כאן לפסוק את עונשו של דוד, אלא להביא את דוד לידי הודאה בחטאו. ומשומר דוד "חטאתי לה'", "כבר נתבשר על הפחתת עונשו: "גם ה' העביר חטאתך לא תמות" (שמ"ב י"ב, יג).

2. וכן היא כתובה לפנינו – בשני חלקיה האחרונים.

3. מבחינה זו, הרי משל האישה התקועית הוא היפוכה של שירת הכרם בכללותה. שכן שירת הכרם מביאה לידי צידוק הדין, ואילו משל האישה התקועית מערער על מידת הדין. אך הצד השווה שביניהם, שהם דנים ביחס החטא אל העונש; ולפיכך בשניהם אין בעל המשל נוקט משל לגופו, אלא הוא מסווה את זהות המאשים והנאשם. אלא שבשירת הכרם הרי הוא מדבר עם הנאשם, ומציג את עצמו כמאשים. ואילו האישה התקועית מדברת עם המאשים, ומציגה את עצמה כאם הנאשם. בין כך ובין כך, הרי המשל מביא את הצד האחד להסכים לטענותיו של הצד שכנגד: להצדיק את הדין או לערער על מידת הדין.



אולם פירוש זה לא עלה על דעת רש"י, ולא נתקבל על דעת הגר"א. שהרי מקרא מלא הוא אומר: "כי כרם ה' צבאות בית ישראל". ומכאן, שלא הגפן כשהיא לעצמה רומזת לישראל, ולא אדמת הכרם רומזת לארצם; אלא אדמת הכרם והגפנים אשר עליה מסמלים כאחד את כרם ישראל; ונטיעת הגפן על אדמת מטעה היא עצם ייסוד עם ישראל.

משום כך אתה מוצא, שרש"י והגר"א הוציאו את המשל ממשמעותו – ופירשוהו קרוב לפשוטו. לדעת שניהם, נטיעת הכרם מסמלת את ייסוד האומה. אך האומה לא נוסדה בשעת כיבוש הארץ; אלא הארץ ניתנה נחלה לישראל אחרי שכבר היה לעם. ואילו העם נוסד כתוצאה מיציאת מצרים, על ידי מתן תורה. ומקרא מלא הוא אומר: "היום הזה נהיית לעם" (דברים כ"ז, ט).

וזה ביאור הנמשל לדעת רש"י: אדמת הכרם היא הגוף הלאומי של ישראל; יש בו שמן מלכות ושמן כהונה, וראוי הוא לשמן מנורה ולשמן מנחות<sup>4</sup> (= "קרן בן שמן"); אך עדיין הוא חסר שמנה של תורה.<sup>5</sup> משום כך עזק אותם בהיקף ענני כבוד (= "ויעזקהו") וניקה אותם מפושעי הדור<sup>6</sup> (= "ויסקלהו"). כך הכשיר אותם לקבלת תורה, שיש בה תר"ו מצוות יתרות על ז' מצוות בני נח (כמניין "שורק"<sup>7</sup>). ותכף למתן תורה (= "ויטעהו ש'רק") – הקמת המשכן (= "מגדל") והמזבח (= "יקב"). ועתה, משניתנה תורה לישראל, כבר הושלמה יצירתם הלאומית. כי אין ישראל ראויים לשם עם אלא משעת מתן תורה, וישראל ואורייתא מהווים את כנסת ישראל, כדרך שהגפן ואדמתה מהווים את הכרם.

שיטה דומה – עקרונית – נקוטה בידי הגר"א. גם לדעתו, גפן השורק רומזת לתורה; ונטיעת הגפן על אדמתה היא מתן תורה לישראל. אך נראה מדבריו, שאדמת הכרם איננה הגוף הלאומי של ישראל, אלא הנשמה הישראלית של הפרט ושל הכלל.<sup>8</sup> נשמה זו מקבלת את תיקונה על ידי תורה ומצוות. היא

4. שמן מנורה ושמן מנחות מסורים לכוהנים, והם כלולים ב"שמן כהונה".

5. הרי כאן שלושת הכתרים המסורים לישראל: כתר מלכות וכתר כהונה כלולים בעצם סגולת האומה ("בקרן בן שמן"); ואילו כתר תורה יורד מן העליונים – ומצטרף אל הסגולה הארצית ("ויטעהו ש'רק"). במתן תורה מתאחדים שלושת הכתרים, על ידי נטיעת גפן שורק בקרן בן שמן.

6. "ויעזקהו", "ויסקלהו" – הם שני צדדים של מטבע אחת; כי הענן היה פולט את כל רשעי ישראל.

7. בגימטריה זו יש אם למקרא, והיא מבוססת על הקריאה 'שורק'; שכן במסורת הכתיב "ש'רק" הוא חסר וי"ו.

8. ההבדל בין פירוש רש"י לבין פירוש הגר"א נראה יפה בפירושם ל"ויסקלהו": לדעת רש"י, סיקל את האומה מן הרשעים שבקרבה; לדעת הגר"א, סיקל את הנשמה מן היצר ומן הקליפות.

מושרשת בארץ ישראל, "ששמנה במצוות"<sup>9</sup> (= "בקרן בן שמן"); היא נשמרת על ידי גדר מצוות עשה (= "ויעזקהו"); והיא ניצלת מן היצר ומן הקליפות על ידי מצוות לא תעשה (= "ויסקלהו"); ומשהוכשרה הנשמה על ידי קדושת המצוות, היא זוכה לקדושת התורה, הכוללת תורה, נביאים וכתובים. לשם כך נתן "חכמת אלהים בקרבם תורת ה'" (= "ויטעהו ש'רק"); השפיע "נבואה [...]" והנביא נקרא צופה" (= "ויבן מגדל" – "שראשו בשמים"); והשרה "רוח הקודש שבקרב איש"<sup>10</sup> (= "יקב חצב בו"). ומשניתנה תורה לישראל, הושלמה הנשמה הישראלית. כי התורה איננה רק מתנה שניתנה לישראל, אלא היא השלמת צורתם. וישראל ואורייתא מהווים את נשמת ישראל, כדרך שהגפן ואדמתה מהווים את הכרם.

וכשם שנחלקו המפרשים בראשית השירה, כן נחלקו בסופה. לדעת רד"ק, הכרם מסמל את ישראל בארצו, ונטיעת הכרם היא ירושת הארץ. מעתה, כל מה שישראל זכה בו בשעת רצון, יינטל ממנו בשעת הפורענות. תסור ממנו שמירת האל ("הסר משוכתו" – בניגוד אל "ויעזקהו"); אומות העולם יהיו שולטות בהם ("והיה לבער" – בניגוד אל "ויסקלהו"); וכבר גלו מהם עשרת השבטים, והרי כאן ראשית עקירת ה"נטיעה";<sup>11</sup> ולכשיגלו מהם גם השבטים הנותרים, ייבטל<sup>12</sup> כרם ה' צבאות!<sup>13</sup>

שונה הדבר לפירוש רש"י: לדעתו, הכרם רומז לבית ישראל, ונטיעת הכרם היא עצם ייסוד עם ישראל. וכרם זה, שניטע בידי ה', לא ייבטל עולמית. כי עתידה שכינה שתסתלק מישראל ("הסר משוכתו" – בניגוד אל "ויעזקהו"); אך דברי תורה לא ימושו מפי זרעם; ונצר מטעי ה' יעמוד לדורות עולם.

9. רש"י, לשיטתו, איננו מזכיר את ארץ ישראל כל עיקר. ונראה, שגם לדעת הגר"א, ארץ ישראל איננה המקום של נטיעת הגפן, אלא המקום של אדמת הכרם. כי הנשמה הישראלית היא 'עזוקה' ו'מסוקלת' על ידי מצוות עשה ומצוות לא תעשה; וקדושה יתרה ניתוספה לה על ידי המצוות התלויות בארץ.

10. דקדק הגר"א בלשונו: רוח הקודש היא "בקרב איש", כדרך שהיקב חצוב בתוך אדמת הכרם. והשווה את דבריו לפסוק ב אל "וגם יקב חצב בו".

11. ההקבלה בין הנחמה לבין הפורענות ברורה בדברי רד"ק. והשווה את דבריו לפסוק ה: "והמשל במשוכה ובגדר הוא שמירת האל שיסלק מעליהם, ואומות העולם יהיו שולטות בהם". וכן לפסוק ו: "והמשל, אע"פ שסלקתי שכינתי מהם והם למאכל גוים והגלו אותם מארצם רובם כי עשרת השבטים גלו...". הרי כאן שלוש פורענויות כנגד שלוש הטובות שבראש הפרשה.

12. עקירת הכרם איננה מפורשת בשירה; כי השירה היא תיאור ההווה, ולא נבואה על העתיד.

13. דברים אלה קשה לאומרם. משום כך נראה שגם רד"ק לא נתכוון לכך, וגם לדעתו לא נעקר כרם ה' צבאות; שכן מעולם לא נתרוקנה ארץ ישראל מכל יושביה. נמצא הכרם גם בשעת הגלות כ"אילן שנעקר, ונשתייר בו שורש [...]" כמחט של מיתון" (ערלה פ"א מ"ד).



וכעין זה לדעת הגר"א: יתבטל מהם גדר מצוות עשה ("הסר משוכתו" – בניגוד אל "ויעזקהו"<sup>14</sup>); יתחזק יצרא דעבירה ויצרא דגזל ורציחה<sup>15</sup> ("ועלה"<sup>16</sup> שמיר<sup>17</sup> ושית"<sup>18</sup> – בניגוד אל "ויסקלהו"); תיפסק "נבואה שבאה מלמעלה" ("ועל העבים אצוה מהמטיר" – בניגוד אל "ויבן מגדל בתוכו"); תחדל "רוח הקודש ששורה בתוך האדם" (עצירת "מטר" – בניגוד אל "יקב חצב בו"). אך תורת ה' לא תסור מלבם, ועצם נטיעת הכרם לא תיבטל עולמית.<sup>19</sup>

סיכום זה של שיטות המפרשים פותח לנו פתח ליישוב פשוטו של המשל. ונוסיף עתה על דברי רש"י והגר"א, כי לא רק הנטיעה עצמה איננה בטלה, אלא גם הפעולות שקדמו לה אינן בטלות עולמית. וכך נתבטלה מאליה ההקבלה שבין שני חלקי השירה, בין פסוק ב מזה לבין פסוקים ה-ו מזה. כי הטובות שנזכרו בפסוק ב קשורות כולן אל מעשה הנטיעה. כי בעל הכרם בחר לו קרן בן שמן, והכשיר אותה על ידי עיזוק<sup>20</sup> וסיקול; אחר כך נטעה גפן שורק, והרי כרמו

14. הקבלה זו לא נתבארה בדברי הגר"א; אך היא מובנת מאליה על פי שיטתו, ש"ויעזקהו" הוא גדר שמסביבו; והשווה להלן, הערה 20.

15. הרי כאן שניים מאבות יצר הרע; והם רמזים בראש הלוח השני של לוחות הברית: "לא תרצח", "לא תנאף".

16. "ומה שכתב ועלה, כי השמרים שימור טוב לין. אימתי, בזמן שהיין שקט על שמריו, היין צלול למעלה והשמרים מלמטה. וכשהשמרים עולים למעלה, מתערבים בכל היין ואינו ראוי לשתייה. כך הוא היצר הרע הכנה טובה לישובו של עולם. אימתי, בזמן שהוא למטה מן היצר הטוב, יין הצלול, אבל כשעולה נעשה עכור" (ביאור הגר"א ד"ה ועלה שמיר).

17. "הוא יצרא דעבירה הקשה כאבן ונימח במים" (ביאור הגר"א שם).

18. הוא "יצרא דגזל ורציחה, שהוא כעסני הקשה כברזל ומתפוצץ באש" (ביאור הגר"א שם).

19. מדקדוק לשון הגר"א אתה למד על עומק פירושו: חמישה שלבים נזכרו בשעת רצון, וכנגדם ארבעה שלבים בשעת פורענות:

בשעת רצון:	"ויעזקהו"	"ויסקלהו"	"ויטעהו שֶׁרֶק"	"ויבן מגדל"	"יקב חצב בו"
בשעת פורענות:	"הסר משוכתו"	"ועלה שמיר ושית"	— — —	"אצנה מהמטיר"	"מטר"

הרי כאן פורענות כנגד כל טובה; אך אין פורענות כנגד "ויטעהו שֶׁרֶק"!

20. שני פירושים הביא רד"ק לתיבת "ויעזקהו": א. חפרו ("מדברי רבותינו מצאוהו יושב ועוזק תחת הזיתים" [מנחות פה ע"ב]); ב. גדרו סביב ("מתרגום טבעת: 'עיצקא'"). חכמי הלשון של ימינו מעדיפים את הפירוש הראשון; ואילו רש"י והגר"א מזכירים רק את הפירוש השני, ואף רד"ק עצמו מזכיר בהמשך דבריו רק את הפירוש השני.

אולם המחלוקת בין שני הפירושים האלה, היא מפתח להבנת השירה כולה. שכן הפירוש השני מאפשר את ההקבלה שבין ראשית השירה לבין סופה. כי החסד של "ויעזקהו" נתבטל על ידי הסרת המשוכה; וכן נתבטל גם החסד של "ויסקלהו" על ידי "והיה לבער" (ולדעת הגר"א על ידי "ועלה שמיר ושית"); וכן נתבטל גם החסד של "ויטעהו", לדעת רד"ק בלבד.

לפניו.<sup>21</sup> ותכלית כל המעשים וסוף מגמתם היא עצם נטיעת הכרם. וכשם שהנטיעה איננה בטלה, כן הפעולות שקדמו לה אינן בטלות.

כנגד זה כל הטובות שנזכרו בפסוקים ה-ו זמנן לאחר נטיעה: המשוכה הוקמה לאחר נטיעה לצורך שמירת הגפן; עידור וזימור הם צורכי הגפן, וזמנם לאחר נטיעה; וגם השקאת הגפן זמנה תדיר, לאחר נטיעת הגפן. ותכלית כל המעשים וסוף מגמתם לעשות פרי הילולים. והואיל והכרם לא עשה את פרו, חדל גם בעליו לשקוד על שמירתו.

ובעצם הניתוח הזה כבר נתבאר היחס שבין המשל לבין הנמשל. כי אלוהי ישראל ברא לו אומה נבחרת, כדרך שבעל הכרם נטע לו כרם משובח; ואלוהי ישראל שמר את האומה שבחר בה, כדרך שבעל הכרם עשה את צורכי כרמו.<sup>22</sup> וגם בשעת כעסו רק יסלק את שמירתו מעמו, אך כלה לא יעשה בו.

### להערה 7 (פסוקים ט-י):

המפרשים נחלקו בפירוש המילים "באזני ה' צבאות"; וכן נחלקו גם בפסוק המקביל: "ונגלה באזני ה' צבאות" (להלן כ"ב, יד). והשווה כאן ושם את פירושי רש"י ורד"ק.

אך נראה, ששני הפסוקים יכולים להתיישב כמשמעם, על פי דרכו של רש"י. הפועל 'גלה' בלשון קל מורה על הסרת המחיצה שבין האוזן השומעת לבין המילה הנאמרת. משום כך בדרך כלל המושא של 'גלה' הוא אוזנו של השומע: "וה' גלה את אזן שמואל" (שמ"א ט', טו). אך יש שהמושא הוא המילה הנאמרת:

כנגד זה הפירוש הראשון מנתק את הקשר בין ראשית השירה לבין סופה. נמצא "ויעזקהו" לחוד – ו"הסר משוכתו" לחוד. ומכאן, שגם "ויסקלהו" וגם "ויטעהו שֹׁרֵק" אין להם הקבלה בסוף השירה. ולפי זה הרי כאן כלל גדול בשירת הכרם: כל האמור בראשית השירה הוא צורך הנטיעה עצמה, ואין סופו בטל; וכל האמור בסוף השירה הוא הטיפול השוטף לצורך עשיית הפרי, וסופו להיות בטל.

21. בניית המגדל וחציבת היקב אינן עניין לכאן. כי הללו אינן צורכי הכרם כל עיקר, לא בשעת נטיעה ולא לאחר נטיעה; אלא הן מבטאות את ביטחוננו של בעל הכרם, שעתיד כרמו לעשות לו פרי.

22. מעתה אין צורך לבאר את המשמעות הסמלית של כל המעשים שנזכרו בשירת הכרם. אלא נטיעת הכרם מקבילה לבריאת ישראל; ושמירת הכרם מקבילה לשמירת ישראל. וכדרך שהכרם ניטע ונשמר כהלכתו, על פי כל כללי הנטיעה והשמירה הנוהגים בו – כן נבראו ישראל ונשמרו על ידי ה' בבריאה נסית ובהשגחה מיוחדת. ואם באנו לדקדק בפרטי המעשים, ולהקביל כל פרט שבמשל אל הנמשל, קרובים דברי רש"י ודברי הגר"א ליישוב פשוטו של המשל.



"גולה סוד הולך רכיל" (משלי כ', יט). בהוראה שנייה זו מצאנו בלשון נפעל, שה' דבר' הוא נושא ההתגלות: "דבר נגלה לדניאל" (דניאל י', א). ומכאן בהוראה מושאלת, הדובר עצמו מתגלה על ידי דברו.<sup>23</sup> והשווה את שני הפסוקים המקבילים:

וְשִׁמוּאֵל טָרַם יָדַע אֶת ה' וְטָרַם יִגְלָה אֵלָיו דְּבַר ה'. (שמ"א ג', ז)  
וַיִּסֶּף ה' לְהִרְאֶה בְּשִׁלָּה פִּי נִגְלָה ה' אֶל שִׁמוּאֵל בְּשִׁלּוֹ בְּדִבְרֵי ה'.<sup>24</sup>  
(שם, כא)

וכך יש לפרש גם כאן את הפסוק המקביל: "ונגלה באזני ה' צבאות" פירושו: ונגלה באוזני<sup>25</sup> ה' צבאות בדברו; או: ונגלה באוזני דבר ה' צבאות.<sup>26</sup>  
וכך יש לפרש גם את הפסוק שלנו: "באזני ה' צבאות"; פירושו: באוזני היה דבר ה' צבאות.

## להערה 20 (פסוק יג):

הלשון המקבילה אל "צחה צמא" איננה "מתי רעב", אלא 'מִזָּה רעב';<sup>27</sup> והשווה: "מזי רעב ולחמי רשף" (דברים ל"ב, כד). נמצא, שכך היה ראוי להיאמר: 'וכבודו מִזָּה

23. הוראה זו מתאימה בייחוד להתגלות ה' בדברו; שהרי אין ה' בעצמו נגלה לנביא; אלא כבוד ה' נגלה לעינו, ודבר ה' נגלה באוזנו. נמצאת ההתגלות של דבר ה' – אחת מדרכי ההתגלות של ה'.

24. אולי פסוק זה הוא המקור לדרכו של אונקלוס לתרגם את התגלות ה' כהתגלות "מימרא דה"; שהרי מקרא מלא כאן לפנינו, שהתגלות ה' היא בדבר ה'.

25. כאן אות היחס היא ב"ת: "ונגלה באזני"; ובמקום אחר אות היחס היא למ"ד: "אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו" (שמ"ב ו', כ). ונקוט כלל זה בידך: כל המוחש בחוש הראייה או בחוש השמיעה, מתרחש לעיני הרואה – ובאוזני השומע. מבחינה זו, מעניין הפסוק הבא: "וְעֵתָהּ לְעֵינַי כָּל יִשְׂרָאֵל קָהַל ה' וּבְאָזְנֵי אֱלֹהֵינוּ שָׁמְרוּ וְדָרְשׁוּ כָּל מִצְוֹת ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דה"א כ"ח, ח). וכן עוד מקראות רבים, שיש בהם מעשים הנעשים לעין רואה – או מילים הנאמרות באוזני שומע. כנגד זה, לא מצאנו במקרא תיבת 'אוזן', שיש לפנינו אות היחס למ"ד. ואילו המליצה, שדבר או מעשה היה 'בעיני' פלוני – מורה על היחס הסובייקטיבי של הרואה, ולא על העובדה האובייקטיבית של ראייתו, כגון "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (בראשית י"ט, יד). וכך יש להבדיל בין "ותקל גברתה בעיניה" (שם ט"ז, ד) – לבין "ונקלה אחיך לעיניך" (דברים כ"ה, ג).

26. פירוש זה בא לידי ביטוי ברור בתרגום יונתן: "אמר נביא באוזני הויתי שמע כד אתגזרת דא מן קדם יי צבאות".

27. "צחה צמא" ו'מִזָּה רעב' הם שמות תואר בלשון יחיד; והם מקבילים גם במשמעותם; ואילו "מתי רעב" הוא שם עצם בלשון רבים, והוא שונה מהם גם בהוראתו.

רעב / והמונו צחה צמא". אילו נאמר כן, הייתה כאן הקבלה גמורה בין שני הבתים: "כבודו" מקביל ל"המונו"; 'מזה רעב' מקביל ל"צחה צמא". והיה זה פירוש הפסוק: הציבור הנכבד מוכה ברעב, והציבור הרחב יבש בצמא.

אף על פי כן חרג כאן הנביא מסדר ההקבלה והפך 'מזה רעב' ל"מתי רעב": "וְכִבּוֹדוֹ מְתֵי רָעַב, וְהֶמוֹנוֹ צָחָה צָמָא". על ידי כך הביא לידי ביטוי את שתי ההוראות של תיבת "כבודו", הרמוזות שתיהן במקרא זה. ההוראה האחת מתקבלת מאליה על ידי ההקבלה שבין "כבודו" לבין "המונו". היא הנותנת, ש'כבוד' האמור כאן הוא שם עצם קיבוצי, המורה על ציבור מוחשי: ציבור הנכבדים. ואף על פי כן אין פשוטו של 'כבוד' יוצא מידי משמעותו: והתיבה משמשת גם כשם עצם מופשט במשמעותה הרגילה במקרא.<sup>28</sup> משום כך כל האמור כאן על 'ציבור הכבוד' שבישראל, אמור גם על כבוד ישראל עצמו. וכן הוא בדיון; שהרי ציבור הנכבדים שבעם הוא הוא כבודו של העם; ועל שם כך הוא קרוי 'כבוד', על שם שכבוד העם תלוי בו. ולפיכך משנחרץ גורלו של 'ציבור הכבוד', כבר גלה כבוד מישראל.

כל זה לא יכול היה לבוא לידי ביטוי אילו נאמר כאן 'וכבודו מזה רעב'; שהרי 'מזה רעב' הוא תואר השם; והוא יכול לתאר את 'ציבור הכבוד' אך לא את הכבוד עצמו; ונמצאת אפוא תיבת "כבודו" מתפרשת רק בהוראה אחת בלבד.

משום כך הוסיף הנביא שם עצם לשם התואר; ובמקום שיאמר 'מזה רעב', הרי הוא אומר 'מְתֵי רָעַב' – ובלשון קצרה: "מְתֵי רָעַב".<sup>29</sup> עתה שוב אין כאן שם תואר המתאר את ה'כבוד'; אלא יש כאן שם עצם, שהוא עצמו ה'כבוד', ו'כבוד' תרתי משמע. כי אנשים מוכי רעב הם 'ציבור הכבוד'. הם הם כבודו של העם. נמצא אפוא שהפורענות לא פגעה רק בנכבדי העם; אלא בעצם קיומה של חרפת רעב של הנכבדים, כבר גלה כבוד מישראל.

28. דומה, שלא מצאנו 'כבוד' במקום אחר כשם עצם קיבוצי מוחשי; והדברים אמורים גם במקום ש'כבוד' מקביל ל'המון' – כדוגמת ישעיהו ט"ז, יד. גם שם 'כבוד' הוא שם עצם מופשט.

29. והשווה "אנשי מות" (שמ"ב י"ט, כט), שהם אנשים חייבי מיתה; "אנשי דמים", שהם אנשים צמאי דם, או שופכי דמים. דרך אחרת לקיצור הלשון היא "מזי רעב" (בלשון רבים). אך גם זו איננה אלא לשון קצרה: שם תואר המשמש כשם עצם. ואין "מזי רעב" יכול להיות נשוא ל"כבודו", אלא אם כן פירושו 'מְתֵי רָעַב'.



## להערה 42 (פסוק יח):

הוי מִשְׁכִּי הָעוֹן בְּחַבְלֵי הַשּׂוֹא / וְכַעְבוֹת הָעֵגְלָה חֲטָאָה.

ההקבלה שבין שני חלקי פסוק זה מעוררת קשיים רבים. כי "השוא" מקביל כאן אל "העגלה", אף על פי שאין השמות נרדפים במשמעותם.<sup>30</sup> ויש הבדלים קלים גם בין שאר המילים המקבילות. "העון" מיודע – "חטאה" בלתי מיודע; "בחבלי": אות ב"ת ולשון רבים – "וכעבות": אות כ"ף ולשון יחיד.

משום כך נראה, ש"שוא" ו"עגלה" אינם מתפרשים כאן כמשמעם; אלא "שוא" הוא כינוי של גנאי לשור; ואילו "עגלה" היא לשון נקייה לעגל. ואלמלא הכינוי והלשון הנקייה, כך היה ראוי לו לומר: 'הוי מִשְׁכִּי הָעוֹן כְּחַבְלֵי הַשּׂוֹר / וְכַעְבוֹת הָעֵגְלָה חֲטָאָה'.

אילו נאמר כן, הייתה כאן הקבלה גמורה בין שני חלקי הפסוק: 'כחבל השור' היה מקביל אל 'כעבות העגל'; 'העוון' היה מקביל אל 'החטאה'. אך לשון זו הייתה מתפרשת בשתי דרכים: באחת 'חבל השור' ו'עבות העגל' היו מתפרשים כמשמעם. כי החבל והעבות לא במהרה יינתקו, והשור והעגל על כורחם יימשכו אחריהם. וכך ישראל מושכים עוון וחטאה, כמשוך החבל את השור ואת העגל. אולם אי אפשר להזכיר את השור ואת העגל בהקשר של עוון וחטאה, בלי לרמוז גם למשמעותם הרוחנית-הסמלית. כי מימות עולם היה השור והעגל ראשית חטאת לישראל; ועד גלות שומרון הייתה רשתו פרושה בממלכת אפרים. כל נבואת הושע, בן זמנו של ישעיהו, רצופה קטרוג על עוון זה. משום כך, אילו אמר הנביא 'חבל השור' ו'עבות העגל', הייתה בכלל דבריו גם משמעות זו; כי בכוח הטומאה של השור והעגל הם מושכים אחריהם עוון וחטאה.

אולם אין דרכם של הנביאים לרמוז רמזים בדרך זו. שהרי שתי הוראות סותרות ומנוגדות היו משמשות כאן בערבוביה בשני חלקי הפסוק: באחת השור והעגל הם בריותיו של הקב"ה, ואילו בשנייה הם שמות של טומאה. והרי כאן דוגמה מובהקת של לשון שאינה נקייה. כי דרכם של כתובים לפרש גם לשונות של כיעור; אך אין דרכם להזכיר לשון טהרה, הרומזת למשמעות של טומאה. אף אין דרכם לטהר את השרץ על ידי ערבוב טומאה בטהרה; אלא לשון טומאה לחוד, ולשון טהרה לחוד. משום כך על כורחו שינה הכתוב את לשונו ונמנע מלהזכיר את השור ואת העגל; אלא כינה אותן לגנאי, או עילה אותם לשבח. "שוא" הוא

30. דומה, שחז"ל רמזו לכך במדרשם הידוע לפסוק זה (בבלי סוכה נב ע"א; וראה דברי רש"י כאן): "חבלי השוא" ו"עבות העגלה" אינם מקבילים זה לזה; אלא הם מסמלים שני שלבים של התפתחות כוח היצר: תחילתו כ"חבלי השוא", סופו "כעבות העגלה".

כינוי של גנאי ל'שור';<sup>31</sup> הוא מבטא את הגנות הרמוזה בשור, בלי לפרש בשמו; כי 'חבלי השור' הם חבלי שווא ואוון, והם מושכים אחריהם כל עוון וכל חטאה; והשווה מעין זה:

אִם גִּלְעָד אֶזְרָא אֶזְרָא שְׂוָא הָיוּ / בְּגִלְגָּל שְׂוָרִים זָבָחוּ. (הושע י"ב, יב)

כנגד זה "עֲגָלָה" היא לשון נקייה ל'עגל'; היא מבטאת את המשמעות הפשוטה של העגל, בלי לפרש בשמו. כי עבות העֲגָלָה הוא דוגמה לעבות העֲגָל, ושווים הם לכל דבר. וישראל מושכים עוון וחטאה, כמשוך בעבות העֲגָלָה.<sup>32</sup>

ועתה לשון הכתוב איננה רק לשון נקייה, אלא יש בה גם שפה ברורה. כי שוב אין כאן שתי הוראות, המשמשות בערבוביה זו בצד זו; אלא כל הוראה באה לעצמה, ומודגשת היא בנפרד: טומאת חבלי השווא של עבודה זרה, בחלק הראשון של הפסוק; חוזק עבות העגלה, בחלק השני של הפסוק:

הוּי מִשְׁכֵּי הָעוֹן בְּחַבְלֵי הַשְּׂוָא / וּכְעֲבוֹת הָעֲגָלָה<sup>33</sup> חֲטָאָה.

## להערה 56 (פסוק כג):

מִצְדִּיקֵי רָשָׁע עֶקֶב שֹׁחַד / וְצִדְקַת צְדִיקִים יִסִּירוּ מִמֶּנּוּ.

פסוק זה פותח בלשון יחיד: "מצדיקי רשע"; ממשיך בלשון רבים: "וצדקת צדיקים"; ומסיים בלשון יחיד: "יסירו ממנו". זאת ועוד: כל עצמה של תיבת

31. כל כינויי הגנאי של עבודה זרה הם בלשון נופל על לשון, כגון "[...] בית גליא – קורין אותה בית כריא; עין כל – עין קוץ" (בבלי עבודה זרה מו ע"א). אף כאן, "שווא" הוא כינוי של 'שור'; הן דומות בשתיים מאותיותיהן, ויותר מכן הן דומות במבטאן: שְׂוָא – \*שְׂוֹר (עיקרו של "שור" הוא \*שְׂוֹר – ומכאן צורת הרבים 'שְׂוָרִים').

32. כך יתפרש ההבדל שבאותיות היחס, בין "בְּחַבְלֵי הַשְּׂוָא" לבין "כְּעֲבוֹת הָעֲגָלָה": משיכת החטאה בעבות העֲגָלָה איננה אלא משל; ואילו משיכת העוון בחבלי השווא היא פשוטה כמשמעה. וכך יתפרש גם ההבדל שבין "חבלי" בלשון רבים, לבין "עבות" בלשון יחיד. כי רבים ושונים הם חבלי השווא של עבודה זרה, המושכים אחריהם את העוון; אך דיו לאדם בעבות אחד כדי למשוך אחריו את החפץ, ובלבד שיהיה חזק כעבות העגלה. נמצא זה פירוש הפסוק: הם מושכים אחריהם את העוון, בחבלי השווא של הבלי שווא; והם מושכים אחריהם את החטא, כמשוך את החפץ בעבות העגלה.

33. ה"א שבתחילתה של "החטאה" – נצטרפה אל "העגלה" בסופה. והרי כאן דרך של "גורעין ומוסיפין"; כי במקום שיאמר הכתוב "וכעבות העגל החטאה", הרי הוא אומר: "וכעבות העגלה חטאה". ולפיכך "חטאה" היא בלתי מיודעת – בניגוד אל "העון" שהוא מיודע.



"ממנו" נראית כאן כמיותרת; נמצא, שכן היה ראוי לו לומר: 'מצדיקי רשע עקב שחד / וצדקת צדיק יסירו'.

אולם לשון זו הייתה יכולה להתפרש בשתי דרכים שונות. אם תמצי לומר, 'צדיק' רומז כאן לאחד משני בעלי הדין; הוא הצדיק, הראוי לזכות בדין, להבדיל מן הרשע, הראוי להיות חייב. אך אם תמצי לומר, 'צדיק' האמור כאן הוא 'צדיק דעלמא'. אין הוא רומז לאחד משני בעלי הדין, אלא הוא מדגיש ומכפיל את לשון 'צדקה'. שהרי אין צדקה מצויה אלא בצדיק, וכל צדקה הראויה לשם זה – לעולם היא צדקת צדיק.

שני הפירושים האלה מקבילים לשתי בחינות של חטא מעוותי הדין. חוטאים הם לאותו צדיק שהם מסירים את צדקתו. והרי כאן חטא בין אדם לחברו, כשאר כל מזיקים שבממון. אך באותה שעה הם גם חוטאים למושג הצדק; שהרי הם **מצדיקים** ללא צדקה, ומסירים 'צדקת צדיק'. והרי כאן חטא מובהק של דיין: לא חטאו כלפי הצדיק, שהסיר את צדקתו; אלא חטאו לצדקה, שהפכה לצעקה. כי הוא הסיר צדקה ו'צדקת צדיק', ולא רק את צדקתו של צדיק זה.

כל אחד משני הפירושים האלה יכול לבוא לידי ביטוי חד-משמעי על ידי שינוי קל בלשון:

א. מצדיקי רשע עקב שחד / וצדקת צדיק יסירו ממנו.

ב. מצדיקי רשע עקב שחד / וצדקת צדיקים יסירו.

בלשון הראשונה כינוי הגוף של "ממנו" רומז ל'צדיק', שנזכר לפניו. מכאן, שהכתוב מדבר בצדיק מסוים, ש**צדקתו** מוסרת ממנו. כנגד זה, בלשון השנייה לשון הרבים של "צדיקים" רומזת לצדיקים דעלמא. ומכאן, שהכתוב מדבר בעצם מושג הצדקה; היא "צדקת צדיקים", המוסרת מן העולם.

וכך תובן הלשון המורכבת של הפסוק שלנו. היא כוללת את שתי הלשוניות האלה ורומזת אפוא לשתי הבחינות של החטא: הרשעים חוטאים לאותו צדיק שהם מסירים את צדקתו ממנו; והם חוטאים גם למושג הצדק, שהרי הם מסירים "צדקת צדיקים".

## להערה 99 (פסוק ל):

הטעמים והניקוד של פסוק זה מעוררים קשיים רבים:

וְנִבֵּט לְאַרְץ וְהֵנָּה-חֶשֶׁךְ / צַר וָאוֹר חֶשֶׁךְ בְּעֵרִיפִיהָ:

המונח של "צר" והווי"ו הקמוצה של "ואור" הופכים את "צר ואור" ליחידה אחת, המתייחסת בכללותה אל "חֶשֶׁךְ בְּעֵרִיפִיהָ". ומשום כך רגילים לייחס לטעמים את אחד משני הפירושים המובאים ברש"י: "מי שצר לו... וזה שבא להאיר לו – שניהם חשכו; ויש פותרין: צר היא הלבנה שנתמעטה"<sup>34</sup> ואור היא החמה".

שני הפירושים האלה נאמרו, כנראה, בעקבות הטעמים. אולם פשוטו של המקרא נראה כדעת רד"ק, המפרש במודע כנגד טעמי המקרא:

בבוא עליו האויב פתאום, יביט אם יבוא לו עוזר, ואין; ולא יראה כי אם חֶשֶׁךְ; ומה הוא החֶשֶׁךְ? חֶשֶׁךְ צַר, כלומר: חֶשֶׁךְ האויב הבא עליו. ואע"פ שבמלת חֶשֶׁךְ עמד הטעם, העניין דבק עם צַר. ואור חֶשֶׁךְ בעריפיה – ואור השמש חֶשֶׁךְ לוֹ לישראל בשמים, כלומר: נקדרו לו השמים ממעל מרוב הצרה. והשמים נקראו 'עריפים' [...]

או כדעת הגר"א:

והנה חושך צַר – כלומר: וצר; ואור חֶשֶׁךְ – ר"ל שהאור חֶשֶׁךְ.

אולם אין כל ודאות שכך באמת פירשו בעלי הטעמים.<sup>35</sup> וקשה להבין מדוע יוציאו טעמי המקרא את הפסוק מפשוטו וממשמעו.<sup>36</sup>

34. [הפירוש השני המובא ברש"י הוא תוספת שנוספה במאוחר. פירוש כזה משתקף בפירושי ר' יוסף קרא וראב"ע.] והשווה את לשון ראב"ע: "צר ואור – יש אומרים השמש והירח (כך מתרגם רס"ג), ואחרים אמרו כי הירח צר כנגד השמש; ורבי אדונים (בעל ההשגות על רס"ג, מהד' שרטור, סעיף 152) אמר שיחסר אות ה"א, כאילו אמר צהר...". הסבר דומה הוצע על ידי אחרים: "צר" הוא סֶהַר.

35. הפירוש המיוחס לטעמים קשה גם מבחינה דקדוקית; שהרי היה על הכתוב לומר: "צר ואור חשכו בעריפיה".

36. אחד המפרשים החדשים יישב את הפסוק על פי חלוקת הטעמים. לדעתו, הנביא מתאר כאן את הדמדומים האחרונים של השקיעה; כבר החל היום להחשיך: "והנה חֶשֶׁךְ"; אך עדיין אור וחושך משמשים בערבוביה: "צר ואור"; עד שבסוף גברה יד החושך: "חֶשֶׁךְ בעריפיה". גם פירוש זה איננו נראה כפשוטו של מקרא. אף על פי כן יש להזכיר את מעלתו: אין הוא



משום כך נראה, שפירוש הטעמים דומה לפירוש הגר"א, אם כי הוא חולק, כנראה, על פירוש רד"ק.<sup>37</sup> לדעתם, "צר" נרדף ל"חשך", כדרך ש'צרה' נרדפת ל'חשכה'. והשווה בפסוק המקביל: "והנה צרה וְחֹשֶׁכָּה" (להלן ח', כב).

אלא שעדיין תיבת "צר" צריכה הכרע: אם תמצי לומר, הרי "צר" הוא שם עצם – נרדף ל"חשך" שלפניו:

וְנִבֵּט לְאַרְץ וְהָיָה חֹשֶׁךְ, צַר / וְאוֹר חֹשֶׁךְ בְּעֶרְיָפָהּ

ואם תמצי לומר, "צר" הוא פועל נרדף ל"חשך" שלאחריו:

וְנִבֵּט לְאַרְץ וְהָיָה חֹשֶׁךְ / צַר, וְאוֹר חֹשֶׁךְ בְּעֶרְיָפָהּ

טעמי המקרא העדיפו את האפשרות השנייה; שהרי וי"ו החיבור קושרת את "צר" עם "ואור חשך בעריפיה"; כנגד זה אין קשר של וי"ו החיבור בין "חשך" לבין "צר".<sup>38</sup>

אולם הקבלה זו שבין "צר" לבין "חשך" מתבטלת על ידי הניתוח התחבירי של הפסוק. שהרי "צר" הוא נשוא שאין לו נושא (הנושא סתמי), ואילו נושאו של "חשך" מפורש בפסוק: "ואור חשך בעריפיה". ואין לקיים הקבלה בין שני משפטים השונים כל כך במבנם התחבירי:

צַר / וְאוֹר חֹשֶׁךְ בְּעֶרְיָפָהּ

משום כך אתה מוצא שהטעמים התעלמו כאן מן ההקבלה – וצירפו את "צר ואור" ליחידה אחת. מעתה שוב אין "צר" מתייחס אל המשפט השלם שלאחריו: "ואור חשך בעריפיה"; אלא "צר" וגם "אור" מתייחסים – כל אחד – אל "חשך בעריפיה" בלבד. כביכול, הרי כאן שני משפטים האמורים זה בצד זה: "צר וחשך בעריפיה –

מייחס לטעמים את התפיסה ש"צר ואור" הם נושאים של "חשך"; אלא "חשך" הוא משפט סתמי, שאין בו נושא. וראה עוד על כך בהמשך הדברים.

37. אין הוכחה ברורה מדברי הגר"א כיצד יש לקרוא כאן את "צר": חֹשֶׁךְ "צר", או "צר... חֹשֶׁךְ". מכל מקום ברור מדבריו, ש"צר" איננו לוואי ל"חשך" – לא כסומך ולא כתמורה או כשם תואר. ומכאן נפתח פתח ליישב את פירושו עם הטעמים. כנגד זה, אין דרך ליישב את פירוש רד"ק עם הטעמים; ואף רד"ק עצמו מודה על כך בפירושו.

38. השפעת וי"ו החיבור ניכרת תמיד בפיסוק הטעמים. כך אתה מוצא במשפט הכולל: הטעמים מצרפים את החלקים החוזרים, הקשורים בווי"ו החיבור. השווה: מ' ברויאר, פיסוק טעמים שבמקרא, ירושלים תשי"ח, עמ' 122-123, סעיף 156; מ' ברויאר טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תש"ן, עמ' 346-347, סעיף טו.22.

ואור חֶשֶׁךְ בעריפיה".<sup>39</sup> ושני המשפטים האלה צריכים להיאמר: המשפט הראשון דן את "חֶשֶׁךְ" כפועל שנושאו סתמי – וכך מבליט את ההקבלה עם "צר"; ואילו המשפט השני מוסיף ל"חֶשֶׁךְ" את נושאו – כמנהג הלשון בפועל זה.<sup>40</sup>

כל זה בא לידי ביטוי על ידי צירוף "צר ואור" ליחידה אחת. צירוף זה איננו מבטא כל יחס תחבירי בין "צר" לבין "אור"; אלא הוא מבטא את התייחסותו של כל אחד מהם לאותן שתי מילים שלאחריהן: "חשך בעריפיה":

צַר וְאוֹר / חֶשֶׁךְ בְּעִרְפֵּיהָ.

ועתה, משנצטרפו "צר ואור" ליחידה אחת, הרי ניכר צירופן גם בניקוד; ומכאן הווי"ו הקמוצה של "ואור". וי"ו זו מציינת את סיומה של סדרת מילים, אף על פי שהסדרה כולה היא רק טכנית ביסודה.

ונראה, שיש הקבלה לכל זה:

וְכִי-יִמּוֹךְ אֶחָיִךְ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ  
וְהִחְזִיקָהּ בּוֹ / גֵּר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ.

(ויקרא כ"ה, לה)

39. דרך זו של צירוף יחידה איננה יוצאת דופן במנהג הטעמים. לאמתו של דבר, היא היסוד ההגייוני של כללי החלקים החוזרים, המוסבים אל מילה או אל יחידה שלאחריהם. כך, לדוגמה, ביחידה הפשוטה: "יִפְתָּח וַיִּשְׁלַח – אֶדְמָתוֹ" = יפתח אדמתו – וישלח אדמתו (ישעיהו כ"ח, כד). וכך גם ביחידה המורכבת: "שִׁקָּץ | תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲב | תִּתְעַבְּנוּ – כִּי-חֶרֶם הוּא" = שקץ תשקצנו כי חרם הוא – ותעב תתעבנו כי חרם הוא (דברים ז', כו).

וכן יש לפרש גם כאן: "צַר וְאוֹר – חֶשֶׁךְ בְּעִרְפֵּיהָ" = צר, חשך בעריפיה, ואור חשך בעריפיה. וראה עוד על כללים אלה: **פיסוק טעמים שבמקרא**, עמ' 130, סעיף 166; **טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת**, עמ' 362, סעיף טו.42.

40. לא מצאנו לשון 'חשך' כפועל שנושאו סתמי אלא פעם אחת במקרא: "לֵכֶן לַיְלָה לָכֶם מַחְזוֹן וְחֶשֶׁךְ לָכֶם מְקַסִּים" (מיכה ג', ו). אך נראה, שאין זו אלא ראייה לסתור. שהרי כל עצמו של ניקוד זה מעורר תמיהה; שלא היה לו לנקד "וְחֶשֶׁךְ", אלא "וְחֶשֶׁכָּה"; ותוכיח ההקבלה עם "לילה". וכן יש לתמוה על הניקוד "מְקַסִּים", שהיה לו לנקד 'מְקַסָּם'; ותוכיח ההקבלה עם "מַחְזוֹן": "לֵכֶן לַיְלָה לָכֶם מַחְזוֹן / וְחֶשֶׁכָּה לָכֶם מְקַסִּים".

נראה, אפוא, ששתי התמיהות האלה מתיישבות זו בזו: ביקש הכתוב להשוות את צליליהן של המילים המקבילות: "מַחְזוֹן" – "מְקַסִּים". משום כך שינה את 'מְקַסִּים', והפכו "מְקַסִּים" (מקביל ל"מַחְזוֹן"); ועתה על כורחו שינה גם את 'חֶשֶׁכָּה' והפכו "חֶשֶׁכָּה", שהרי שוב אין כאן חֶשֶׁכָּה מְקַסִּים, אלא חשך האור מלקסום. הווה אומר: "וְחֶשֶׁכָּה לָכֶם מְקַסִּים". ועתה ניקוד זה משמש גם מעבר יפה אל המשפט שאחריו: "וּבָאָה הַשְּׁמֶשׁ עַל הַנְּבִיאִים / וְקָדַר עֲלֵיהֶם הַיּוֹם". ומעין זה אתה מוצא גם בפסוק שלנו: גם כאן "חֶשֶׁךְ" איננו פועל שנושאו סתמי, אלא "אור" שלפניו הוא נושאו. אלא שהטעמים דנו את "חֶשֶׁךְ" כאילו נושאו סתמי כדי להבליט את ההקבלה עם "צר".



הטעמים והניקוד בחלקו האחרון של פסוק זה תמוהים לכל הפירושים.<sup>41</sup> בין נפרש כדעת הראשונים: אף אם הוא גר או תושב יחיה עמך, ובין נפרש כדעת אחרים: כגר וכתושב יחיה עמך, היה ראוי לחלק את המשפט בתיבת "תושב", ולנקד "וְיָחִי" בווי"ו שוואית:

גֵּר וְתוֹשֵׁב / וְיָחִי עִמָּךְ

נראה כי הטעמים פירשו שהפסוק מתכוון לומר שני דברים: 'גר ותושב [יהיה] עמך', ולפיכך 'וחי עמך'. שני המשפטים האלה צורפו יחדיו, כשהמילה "עמך" עולה לכל אחד מהם. והצירוף הטכני של "גר ותושב" עם "וחי" הביא לניקוד וי"ו החיבור שבראשה – בקמץ.

41. התרגום המיוחס ליונתן מתרגם, כנראה בעקבות הטעמים: "יְדוּר וְיִתְּוֹתֵב וְיִתְּפָרְנֵס עִמָּךְ". אך גם כאן אין כל ראיה שזהו באמת פירוש הטעמים.

## פרק ו'

### נבואת ההקדשה

(א) בַּשָּׁנָה מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזַרְיָהוּ וְאַרְאָהָ אֶת אֲדֹנָי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא רֵם וְנִשְׂא, וְשׁוֹלִיוֹ מְלָאִים אֶת הַהֵיכָל.

תחילת נבואתו של ישעיהו הייתה בסוף מלכותו של עוזיהו. הייתה זו תקופת פריחה מדינית לשני בתי ישראל. יואש מלך ישראל הכה את ארם שלוש פעמים, "וישב את ערי ישראל" (מל"ב י"ג, כה). ירבעם בנו "השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה" (שם י"ד, כה); אף הוא "השיב את דמשק ואת חמת ליהודה בישראל" (שם, כח). באותו פרק הכה אמציה מלך יהודה את אדום בגי מלח (שם, ז); ועזריה-עוזיהו<sup>1</sup> בנו בנה את אילת, "וישבה ליהודה" (שם, כב). אכן כשמו עזריהו כן היה: אלוהים עָזְרוּ על פלשתים ועל הערבים, והוא בנה מגדלים בירושלים ובמדבר (דה"ב כ"ו, ז-י); חיל צבאו עשה את מלחמתו "לעזר למלך על האויב" (שם, יג); "ויצא שמו עד למרחוק, כי הפליא להעזר עד כי חזק" (שם, טו).<sup>2</sup>

אולם תקופה זו נסתיימה עתה. מלכי ישראל שלאחר ירבעם, ומלכי יהודה שלאחר עזריהו, רק הובילו לקראת החורבן. כי "בשנת שש לחזקיה – היא שנת תשע להושע מלך ישראל – נלכדה שִׁמְרוֹן" (מל"ב י"ח, י); "ובארבע עשרה שנה למלך חזקיה עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה הבצורות ויתפשם" (שם, יג). לא עוד הושבו ערים לגבולן; אלא ערים שאו, נלכדו ונתפסו. כי התשובה המדינית לא הביאה בעקבותיה גם תשובה רוחנית; כי העם לא שב ורפא לו (ישעיהו ו', י); אלא הוא שב והיה לבער (שם, יג), ורק שאר ישוב בו (י', כב).

היה זה עתה תפקידו של ישעיהו להוביל את ישראל מעוזיהו ועד חזקיהו. כי ישעיהו בן אמוץ הנביא כתב את יתר דברי עוזיהו (דה"ב כ"ו, כב); ובחזון ישעיהו בן אמוץ הנביא<sup>3</sup> נכתבו גם יתר דברי יחזקיהו (דה"ב ל"ב, לב). כתיבה זו של קורות

1. שמו של המלך הזה הוא עזריהו או עוזיהו; וראה על כך בנספחות (בעמ' 241).

2. לשון 'עזר' נזכרה שלוש פעמים בפרק זה; והרי כאן רמז לשמו של המלך עזריהו. וראה על כך בנספחות (בעמ' 241).

3. הביטוי "בחזון ישעיהו בן אמוץ" רומז, כנראה, לספר ישעיהו; והספר נקרא כן על שם פתיחתו. והשווה להלן, הערה 4.



העתים היא סמלית למפעלו של ישעיהו: הוא מסכם את התקופה שלפניו, וחזונו משקף את תקופתו שלו;<sup>4</sup> לפניו פריחה מדינית – בימיו חורבן והצלה פלאית. והמעבר מפריחה לחורבן והצלה הוא כל עצמו של חזון ישעיהו.

המפנה נסתמן עוד בימי עוזיהו עצמו, אלא שעדיין לא היה זה גלוי לעין כול. כי לא בשדה הקרב הוכרע המלך, במלחמתו עם אויביו מבחוץ; אלא במקדש ה' ניטלה מלכות מעוזיהו<sup>5</sup> – והונח היסוד למלכות יותם עד חזקיהו. כי עזריהו הכוהן הבהיל מן המקדש את עזריהו המלך (דה"ב כ"ו, כ); וישעיהו בן אמוץ התנבא במקדש, בשנת מות המלך עזריהו בן אמציהו<sup>6</sup> (ישעיהו ו', א). שני המאורעות האלה מסמנים את המעבר מתקופה לתקופה: זה מסיים את תקופת העבר, וזה פותח את תקופת העתיד. שניהם היו בפרק אחד<sup>7</sup> – ובמקום אחד; ובשניהם

4. ישעיהו כתב את "יתר דברי עזיהו", ואת "יתר דברי יחזקיהו"; אך הכתוב הבדיל בין שתי הכתיבות הללו: "וְיִתְרֵי דְבָרֵי עֲזִיָּהוּ הָרִאשִׁימִים וְהָאַחֲרִימִים כְּתָב יִשְׁעִיָּהוּ בֶן אֲמוּץ הַנְּבִיא" (דה"ב כ"ו, כב) – "וְיִתְרֵי דְבָרֵי יִחְזְקִיָּהוּ וְחִסְדָּיו הֵנָּם כְּתוּבִים בַּחֲזוֹן יִשְׁעִיָּהוּ בֶן אֲמוּץ הַנְּבִיא" (שם ל"ב, לב). דומה, שיש משמעות להבדל זה: סיכום עבר איננו אלא כתיבת היסטוריה; ואילו המעבר מן ההווה אל העתיד תלוי בחזון הנביא.

5. הפרק המתאר את תקופת עוזיהו (דה"ב כ"ו, כ), מתחלק לשני חלקים: ההצלחה במדינה (פס' א-טו), והכישלון בבית המקדש (פס' טז-כג). ועימות שני החלקים האלה מובלט על ידי רמזי לשון. תיאור ההצלחה מסיים בתיבת 'חזק', ותיאור הכישלון פותח בתיבת 'וכחזקתו': "כִּי הִפְלִיא לְהַעֲזֹר עַד כִּי חָזַק – וּכְחֲזָקָתוֹ גָּבַהּ לְבֹו עַד לְהַשְׁחִית" (טו-טז). כמו כן, שלוש פעמים הכתוב מדגיש שעוזיהו היה עזר בכל דרכיו (פס' ז, יג, טו); ואף על פי כן הוא נפל בבית המקדש – לפני עזריהו כוהן הראש (פס' יז, כ).

וכך יש להבין גם את לשונות 'חיל' שבפרשה. כי היה לעוזיהו חיל עושה מלחמה (פס' יא), גיבורי חיל (פס' יב), חיל צבא, עושי מלחמה בכוח חיל (פס' יג). אך כל אלה לא עמדו לו ביום עברה; כי "כהנים לה' שמונים בני חיל" (פס' יז) עמדו עליו והוציאוהו מן המקדש.

6. כבר אמרו חז"ל, שאמוץ ואמציה אחים היו (מגילה י"ע"ב; סוטה י"ע"ב). אחווה זו משתקפת בשמותיהם; אך דומה, שהיא משתקפת גם בשמות בניהם, שהרי לשון 'ישע' נרדפת ללשון 'עזר' (והשווה לדוגמה: ישעיהו מ"ט, ח; ס"ג, ה; תהילים ק"ט, טו; איוב כ"ו, ב). נמצא, 'ישעיהו בן אמוץ' מקביל ל'עזריהו בן אמציה'.

ונראה, שיש משמעות עמוקה לאותה 'אחווה'. כי היו אלה באמת אחים לתפקיד אחד, ושניהם החזירו את עטרת ישראל ליושנה. אלא שעזריהו הסתפק ב'תשובה' מדינית; וישעיהו קרא לתשובה ולרפואה רוחנית. משום כך, מששקעה שמשו של זה זרחה שמשו של זה. נמצאת אומר: תקופת עזריהו המלך נסתיימה על ידי עזריהו הכוהן; ואילו התקופה החדשה נפתחה על ידי ישעיהו הנביא.

7. כבר אמרו חז"ל, ש"שנת מות המלך עזיהו" היא השנה שנתנגע בה; וכן תרגם גם יונתן כהן. בכך ביטאו את ההקבלה שבין המאורעות האלה: טומאת עוזיהו בבית המקדש, והקדשת ישעיהו בבית המקדש.

טומאה או טהרה יוצאת מאש המזבח; ביד עוזיהו "מקטרת להקטיר", אך הוא "נדחף לצאת כי נגעו ה'" (דה"ב כ"ו, יט-כ); ואילו ביד השרף רצפה מעל המזבח, והרי הוא נוגע בשפת הנביא ומטהרו מטומאתו (ישעיהו ו', ז). כך נחתמה תקופה בידי הכוהן, המורה על טומאה לשעבר; וכך נפתחה תקופה בידי הנביא, המעלה רפואה לעתיד.<sup>8</sup> אלא שטומאת העבר מתגלה כמאֲלִיָּה, על פי התורה המסורה בידי הכוהן; אין הכוהן טעון מינוי או הדרכה כדי לטמא את הנגע שנראה לו. ואילו רפואת העתיד תלויה במוצא פי ה', היושב עתה על כיסאו למשפט; הוא הממנה את הנביא, ודן עמו על דרכי רפואה.

אכן בשנת מות המלך עוזיהו נתגלתה מלכות ה' לישעיהו. מלך בשר ודם הורד מעל כיסאו, ו"המלך ה' צבאות" (פס' ה) יושב על כיסאו לעד. ובתקופה שבין מלך למלך הרי הוא נמלך עם מלאכי מרום. כוהנים ונביאים יוצאים בשליחותו, לבטל מלכות ולחדש מלכות. ושעה שהוא מושיב מלכים לכיסא, הרי הוא מתגלה כמלך יושב על כיסאו – כעליון על כיסא רם ונישא.<sup>9</sup>

אולם גם בשעת ההתגלות לא יראה הנביא את ה' וחי. כי אין האדם משיג מכבוד ה' אלא את מלכותו ואת שולי לבושו.<sup>10</sup> הנה כמלך עליון וקדוש הוא יושב על כיסא רם ונישא;<sup>11</sup> ושולי לבושו היורדים מעל כיסאו<sup>12</sup> מלאים את ההיכל כולו. לא נתגלה לנביא מקום הכיסא, ואין הוא יודע עליו אלא שהוא רם ונישא; אך הוא רואה את שולי לבושו, והנה אין מקום פנוי מהם. כי המלכות היא למעלה מן המקום ומן הזמן, לפני כל העולמות ואחרי ככלות הכול. אך ההשתלשלות

8. מבחינה זו יש להשוות את צרעת מרים לצרעת עוזיהו. בשניהם הכוהן רואה את הנגע: "וַיִּפֶן אֶהְרֹן אֶל מְרִיָם וְהִנֵּה מִצְרָעֶת" (במדבר י"ב, י); "וַיִּפֶן אֵלָיו עֲזַרְיָהוּ... וְהִנֵּה הוּא מִצְרָע" (דה"ב כ"ו, כ). ובשניהם הנביא מתפלל על הרפואה: "אֵל נָא רָפֵא נָא לָהּ" (במדבר י"ב, יג); "וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשֵׁב וְרָפֵא לוֹ. וְאָמַר עַד מָתִי אֲדֹנָי" (ישעיהו ו', י-יא).

9. "בשנת מות המלך עזיהו" נאמר כאן כציון תאריך; אך נראה שיש כאן גם רמז לניגוד בין מלכות עוזיהו למלכות ה'. וראה על כך בנספחות (בעמ' 244).

10. וכעין זה גם בשעת התגלות ה' אל ישראל: גם שם נאמר "ויראו את אלהי ישראל"; ואך על פי כן לא ראו ישראל אלא את 'מקום רגליו': "ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר" (שמות כ"ד, י).

11. "רם ונישא" מתאר את הכיסא. כך מפרשים ראב"ע, רד"ק והגר"א; ונראה שזוהי גם דעת תרגום יונתן; ואפשר שאף פיסוק הטעמים מתאים לדעה זו. וראה על כך בנספחות (בעמ' 247).

12. "ושוליו – הכינוי כנגד הכבוד, וכן תרגם יונתן 'ומזיו יקריה איתמלי היכלא'; או יהיה הכינוי כנגד הכסא" (רד"ק); הפירוש השני נזכר כבר בדברי ראב"ע; והשווה גם את ביאור הגר"א: "ושוליו – הם שולי הכיסא שהוא הדום רגליו, כמו שנאמר השמים כסאי וגו'".



האחרונה של מלכות ה'<sup>13</sup> היא בכבודו שהוא מלא עולם;<sup>14</sup> ובכבוד ה' שהוא מלא עולם – מצטרף גם העולם לקדושת מלכותו.

בְּשַׁנַּת מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזִיָּהוּ  
וְאַרְאָה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא רָם וְנִשְׂא / וְשׁוּלֵי מַלְאִים אֶת הַהֵיכָל.

(ב) שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאֶחָד בְּשָׁתִּים יִכְסֶּה פָּנָיו  
וּבְשָׁתִּים יִכְסֶּה רַגְלָיו וּבְשָׁתִּים יַעֲוִפֶּה.

(ג) וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה' עֲבָאוֹת מְלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.

(ד) וַיִּנְעֻזוּ אֲמוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרָא וְהַבֵּית יִמְלֵא עֲשָׂן.

שעה שהמלך יושב על כיסאו, השרפים עומדים ממעל לו. מוכנים הם לשמוע את דבר המלך ולמלא אחר מצוותו. כך עתידים גם הם להיות שותפים למלכות; שהרי יוציאו לפועל את רצונו של המלך, ויעשו את שליחותו – כמותו.

אולם המלך עדיין לא השמיע את דברו, ודבר המלכות לא הגיעה שעתו להיעשות. משום כך עדיין המלכות כולה ביד המלך: אין השרפים עומדים בסוד עצתו, ואין הם מסייעים עמו בהנהגת עולמו; אלא השרפים משלשים בשילוש קדושה ומקבלים עליהם את עול מלכותו. באותה שעה הם עבדים למלך, שהרי עדיין המלך לא ציווה; וממללים הם בפני המלך, שהרי עדיין המלך חש ושותק. ועדיין המלך בייחודו הגמור, הוא ושמו אחד.

ואף על פי כן ניכר כבר עתה שעתידים השרפים להצטרף לפמליה של מעלה. כי כבר קיבלו עליהם את עול מלכות ה', ותגיע שעתם גם לשמוע את מצוותו. באותה שעה הם יהיו גם שותפים למלכות: יחדלו מהיות רק עבדים, ושם המלך ייקרא עליהם. כי יחלוק המלך מכבודו לברואיו, וישתף אותם בבניינו של עולם; והבריאה תתנהל בידי פמליה של מעלה, ה' ובית דינו.

הנה זה מעשה המרכבה שנתגלה לו לישעיהו הנביא. לא זיו החיות, פניהם ורגליהם, ולא נוגה ואש ומראה דמות כבוד ה' כדרך שנגלה ליחזקאל (א'); אלא מושב המלך במעמד עבדיו, בטרם יצרפם לבית דינו. כי לא היה ישעיהו כבן כפר, הבא לזון את עיניו בהדר המלכות; אלא כל עצמו היה כבן כרך, הבא לשמוע את גזרת המלך. ואף על פי כן היה גם בכך משום מראה מעשה המרכבה, כי הוא

13. השוליים הם השתלשלות אחרונה של המלכות. שהרי הם שולי כיסא המלכות, או שולי לבוש המלכות של היושב על כיסא המלכות. והשווה לעיל, הערה 12.

14. ביאור זה של חזון הכיסא מפורש להלן בקדושת המלאכים. וראה על כך בהמשך הדברים.

ראה את עיצומה של המלכות בטרם תתגשם בעולם העשייה. הוא ראה את המצווה בטרם יצווה, ואת עבדיו בטרם יצטוו. כי נתגלה לו המלך במושב בית דינו, בעודנו בייחוד מלכותו.

משום כך אתה מוצא, שאין הנביא מספר כאן ממעשה המרכבה אלא את עצם מלכות ה': את כיסאו הרם והנישא ואת שוליו המלאים את ההיכל. וזו גם משמעות מעמד השרפים<sup>15</sup> העומדים ממעל למלך; אף הם רק מתייחסים אל מלכות ה', שנתגלתה זה עתה לעיניהם. עמידתם ממעל למלך היא כל הווייתם.<sup>16</sup> משום כך בכנפיהם יסתירו את פניהם ואת רגליהם, ויעופו בשליחות המלך. כי מלך עליון לא יראה לבריותיו, ובריותיו לא ייכאו לפניו;<sup>17</sup> אך במהירות המעוף יעשו את מצוותו,<sup>18</sup> לכשתגיע שעתם להצטוות:

שָׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאַחַד,  
בְּשָׂתִים יִכְסֶה פָּנָיו וּבְשָׂתִים יִכְסֶה רַגְלָיו וּבְשָׂתִים יַעֲוֹף.

ועתה בפיהם יבטאו<sup>19</sup> את מה שראו בעיניהם, ואת מה שרמזו לו בכנפיהם. זה עונה וזה קורא, זה קורא וזה עונה.<sup>20</sup> כי המלך היושב על כיסא רם ונישא הוא

15. "לא הזכיר כמה מספרם; יש אומרים שנים, והנכון רבים" (ראב"ע). הדעה הראשונה יכולה להסתייע מלשון הכתוב: "וקרא זה אל זה"; ואילו הדעה השנייה תסתייע מן האמור להלן, "ויעף אלי אחד מן השרפים" (ו). מחלוקת אחרת מצויה בדברי חז"ל: "שנים שרפים עומדים אחד מימינו ואחד משמאלו [...] ויש אומרים כתות הן, אחת אומרת לחברתה פתחי את" וכו' (ילקוט שמעוני כאן, רמז תד, על פי אגדת שמואל). המקראות הסותרים הנזכרים לעיל יכולים להתיישב לפי דעת "יש אומרים" שבילקוט שמעוני.

16. "כשאיש יושב ואחד עומד קורהו עומד עליו" (רשב"ם לבראשית י"ח, ח). כללו של דבר: "כל גבוה אצל נמוך, הגבוה קרוי 'על' והנמוך קרוי 'תחת' [...] וכן 'תחת ההר' לפי שהם נמוכים וההר גבוה מהם" (רשב"ם לדברים ד', יא). וראה גם בביאור הגר"א: "שרפים עומדים ממעל לו – דרך משל, כמו 'דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא' (שבת פח ע"א), לפי שרב חסדא יושב והוא עומד, וכמ"ש והוא עומד עליהם". ביאור אחר מפורש בתרגום יונתן ורמזו בטעמי המקרא; וראה על כך בנספחות (בעמ' 249).

17. כך תרגם יונתן: "בְּתֵרִין מְכַסִּי אַפּוֹהִי דִּילָא חֲזִי מְכַסִּי גּוֹיְתִיה דִּילָא מִתְחַזִּי".

18. כך תרגם יונתן: "ובשתים יעופף" – "ובתֵרִין מְשַׁמֵּיט".

19. הפעלים "וקרא", "ואמר" ממשיכים את לשון העתיד של "יכסה", "יעופף". הם מבטאים אפוא קבלת עול מלכות שמים דרך קבע: רגילים הם לקרוא כך במעמדו של המלך, בטרם ישמיעם את מצוותיו. דבר זה בא לידי ביטוי גם בתרגום יונתן, שהרי הוא תרגם את כל לשונות העתיד כאן – בלשון הווה: "מְכַסִּי", "מְשַׁמֵּיט", "ומקבֵּלִין", "וְאִמְרִין". והשווה רש"י לשמות ט"ו, א ותרגום אונקלוס לבמדבר ט"ז, יז-יח.

20. "וקרא זה אל זה ואמר", משמעו: יקרא זה אל זה לאמור. כלומר, "זה עונה וזה קורא, זה



קדוש בשילוש קדושה. הוא נבדל ופרוש מכל העולמות – למעלה מן המקום ולמעלה מן הזמן.<sup>21</sup> ואף על פי כן הרי שוליו מלאים את ההיכל. כי ההשתלשלות האחרונה של קדושת ה' היא בכבודו שהוא מלוא כל הארץ; ובכבוד ה' שהוא מלוא כל הארץ, מצטרפת גם הארץ לקדושתו העליונה:

וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר  
קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת / מְלֵא כָּל הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ.

כך נתגלתה לנביא מלכותו של ה' מפורשת מפי השרפים. וכך הפך בית המקדש למקום של התגלות, כהר סיני בשעתו. כי זכה הנביא לראות את ה' כדרך שישראל ראוהו במתן תורה. וכדרך שהר סיני חרד ועשן, כן היה גם בבית המקדש: אמות הסיפים נעו מקול הקורא,<sup>22</sup> והבית מלא עשן.<sup>23</sup>

ועתה משכלתה קדושה מפי השרפים, כבר נתעלם כבוד ה' מעיני הנביא. ושוב אינו רואה את ה' יושב על כיסא רם ונישא, כי כבר נתכסה הכבוד בעשן אש שכינה, ורק בענן עוד ייראה על הכפורת. אך ענן העשן שהוא מלא את הבית עוד יעיד על המראה שנתגלה זה עתה: על שולי כבוד ה' המלאים את ההיכל, ועל כבודו שהוא מלוא<sup>24</sup> כל הארץ.

וכך יש להבין עתה את המראה הזה, ביחסו אל מראות הקרובים לו.<sup>25</sup> הרי הוא דומה לחזונו של מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב, יט-כב) – ושונה ממעשה המרכבה של יחזקאל. יחזקאל בא לראות מראות אלוהים; ולפיכך השגת נבואתו עולה במעלות הקודש. כי הבא לראות את המלך, יראה תחילה את צבאות עבדיו;

קורא וזה עונה: קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ילקוט שמעוני כאן, רמז תד, על פי פרקי דרבי אליעזר פרק ד). פירוש אחר רמז כאן בתרגום יונתן. וראה על כך בנספחות (בעמ' 249).

21. פירוש זה רמז כאן בתרגום יונתן: "קָדִישׁ בְּשִׁמִּי מְרוֹמָא עֲלָא בֵּית שְׁכִינְתִּיהָ קָדִישׁ עַל אֶרְעָא עוֹבֵד גְּבוּרְתִּיהָ קָדִישׁ לְעֵלָם וּלְעֵלְמִי עֲלִמְיָא". הרי כאן קדושה במקום ובזמן.

22. "הקורא" רומז אל מה שנאמר לפניו: "וקרא זה אל זה"; ומכאן לשון היחיד של "הקורא". אחרים תופסים את "הקורא" כשם עצם קיבוצי, כדוגמת "והחלוק" (יהושע ו', ז), "והאורב" (יהושע ח', יט).

23. יש אומרים, שהעשן הוא מהבל פיהם של השרפים. ויש כדמות ראייה לדבריהם; שהרי גם אמות הספים נעו "מקול הקורא". ואולי יש כאן כעין ביאור לחרדה ולעשן המתלווים תמיד לגילוי שכינה. שהרי לעולם הקב"ה מתגלה בלוויית מלאכיו, "רבותים אלפי שנאן" (תהילים ס"ח, יח). מקול קריאתם יחרד המקום; ומהבל פיהם בשעת שירתם – ייראה עשן.

24. שלוש פעמים נזכר כאן השורש 'מלא'; ושלוש הלשונות האלה נראות כרומזות זו אל זו.

25. [על ההשוואה בין חזון ההקדשה של ישעיהו ובין חזונות מיכיהו ויחזקאל ראה גם בפרק 'נבואתו הראשונה של ישעיהו', פרקי מועדות, עמ' 457-469].

והבא לראות את ה', יראה תחילה את פתות מלאכיו. אף הוא יתאר בפרוטרוט את כל מה שראו עיניו: את זיו החיות ואת מעשה האופנים ואת נוגה אש שכינה. כי מלך ביופיו תחזינה עיניו, ולשם כך נפתחו לו השמים.

שונה הדבר בחזונו של מיכיהו וישעיהו: הללו לא באו לראות את כבוד ה' ואת זיו תפארת מלאכיו; אלא הם באו לשמוע את גזירת המלך בסוד עצת בית דינו. משום כך לא ראו את המלך לעצמו, לאחר שראו את עבדיו; אלא הם ראו את המלך במעמד בית דינו, בראייה כוללת אחת. ועתה סדר התיאור של המעמד הזה יורד במעלות הקודש. כי הרואה את בית דינו של המלך, יתבונן תחילה במושב המלך – ורק אחר כך יתפנה לראות את בית דינו.

ומבחינה זו יתר חזונו של ישעיהו על של מיכיהו. כי מיכיהו לא בא אלא לשמוע את גזרת המלך. משום כך דיו לראות את ה' יושב על כיסאו, וכל צבא השמים עומד עליו; ומיד הוא שומע את קול ה' דובר באזני מלאכיו. ואילו ישעיהו ראה את מלכות ה', המתגלה בגזרתו של מלך. אך עיצומה של המלכות קודמת להשמעת הגזרה. היא מתקיימת בייחודו של המלך, בטרם ישתף את מלאכיו; והיא מתקבלת כעול על עבדיו, בטרם ישמעו את מצוותיו.

ומשום כך אתה מוצא שישעיהו תיאר פרטים שלא נזכרו על ידי מיכיהו. כי הוא תיאר את עצם מלכות ה': את כיסאו הרם והנישא ואת שוליו המלאים את ההיכל; את השרפים המקבלים עול מלכות עליהם, בכנפיהם ובאמירת קדושתם. ואף על פי כן גם הוא לא תיאר – לא את דמות השרפים ולא את מראה כבוד ה'; שהרי גם הוא לא בא אלא לשמוע את גזרת המלך, ולראות את המלכות, שתבוא בה לידי גילוי.

שָׂרְפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ שֵׁשׁ כְּנָפִים שֵׁשׁ כְּנָפִים לְאֶחָד בְּשָׁתִּים יִכְסֶה  
פָּנָיו וּבְשָׁתִּים יִכְסֶה רַגְלָיו וּבְשָׁתִּים יַעֲוִפֶּה.  
וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ ה' צְבָאוֹת מְלֵא כָל הָאָרֶץ  
כְּבוֹדוֹ.

וַיִּנְעוּ אַמּוֹת הַסָּפִים מִקּוֹל הַקּוֹרָא וְהַבֵּית יִמְלֵא עֲשָׁן.



(ה) וַאֲמַר אוֹי לִי כִי נִדְמִיתִי בִּי אִישׁ טָמֵא שְׁפָתַי אֲנֹכִי וּבִתְוֹךְ עִם טָמֵא שְׁפָתַי אֲנֹכִי יוֹשֵׁב בִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' צְבָאוֹת רְאוּ עֵינַי.

(ו) וַיַּעַף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבִידּוֹ רִצְפָה בְּמִלְקָחִים לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ.

(ז) וַיַּגַּע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נָגַע זֶה עַל שְׁפָתַי וְסָר עֲוֹנִי וַחֲטֹאתַי תִּכַּפֵּר.

משכלתה קדושה מפי השרפים, כבר עמד ישעיהו על משמעות המראה. כי הוא זכה לדרגת מלאך, שאיננה ראויה לבשר ודם. הן ראה את המלך יושב על כיסא רם ונישא; ושמע את שירת מלאכי השרת, המקדישים את ה' צבאות.<sup>26</sup> אך הוא לא היה ראוי לאותה דרגה. שהרי על כורחו דמם בעת שירת המלאכים, ולא הקדיש את ה' כמותם; ועל כורחו יידום עת ישמע את דבר ה', ולא ידבר בשליחותו אל ישראל. שהרי הוא איש טמא שפתיים<sup>27</sup> היושב בתוך עם טמא שפתיים.<sup>28</sup> אכן, אילו שיתף קילוסו לקילוסם, היה חי וקיים לעולם כמותם; אך עתה הוא דמם, ועתיד הוא שיידום, וכבר נדמה הוא מתוך שנדם:<sup>29</sup>

26. ישעיהו ראה את ה', ושמע את קדושת המלאכים. לשני אלה רומז הביטוי: "כי את המלך ה' צבאות ראו עיני". "המלך" רומז אל ה', היושב על כיסא רם ונישא; ואילו "ה' צבאות" רומז לשירת המלאכים, המבטאים את קדושת ה' צבאות. והשווה בביאור הגר"א: "כי את המלך – הוא את ה'; ה' צבאות – הוא ה' צבאות מלא כל הארץ כבודו, שאמרו המלאכים".

27. הביטוי "כי איש טמא שפתיים אנכי" רומז למרחק שבין הנביא לבין המלאכים. הללו ראויים לעמוד מול ה', שהרי בשפה טהורה הם מבטאים את קדושתו; ואילו הנביא הוא טמא שפתיים: איננו ראוי לומר קדושה, ומשום כך גם אינו ראוי לראות את ה'. אך נראה עוד, שהביטוי רומז גם להמשך הדברים. כי ידע הנביא, שהוא רואה כאן את ה' כדי לשמוע את קולו ולהינבא בשליחותו; ומעמד זה הוא אפוא הקדשת ישעיהו לנביא. וגם משום כך הוא קובל שהוא "איש טמא שפתיים" ואיננו ראוי לדבר בשם ה'. נמצאת אפוא טומאת השפתיים של ישעיהו כעין כובד הפה והלשון של משה רבנו; ומעין אלה גם הנערות של ירמיהו, הגורמת לו שלא ידע דבר. ואכן שלושת הנביאים הללו מתכשרים לנבואה על ידי התערבות מיוחדת של ה'. משה נתבשר כי ה' הוא השם פה לאדם; והכשרתם של ישעיהו וירמיהו מתוארת בלשון זהה: "ויגע על פי" (ישעיהו ו', ז; ירמיהו א', ט); והשווה גם להלן, הערה 30. נראה אפוא מכאן, שגם ישעיהו היה סרבן לנבואה – לא פחות ממשה רבנו וירמיהו. סרבנות זו באה לידי ביטוי בקובלתו "כי איש טמא שפתיים אנכי". ואלמלא נטהר מטומאת שפתיו, לא היה גם הוא מזדרז לענות "הנני שלחני".

28. הביטוי "ובתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב" רומז לקשר שבין היחיד לבין דורו. והשווה בביאור הגר"א: "ובתוך עם טמא שפתיים – כמ"ש חז"ל ראוי היה שתשרה שכינה עליו אלא שאין דורו ראוי לכך". אך ייתכן עוד, שיש כאן גם רמז למראה שנתגלה לו: הנה הוא יושב בתוך עם טמא שפתיים; איך זכו עיניו לראות את ה', היושב בין מלאכים טהורי שפתיים! אך השווה גם את דברי חז"ל, הרואים בביטוי זה "דבר יתר": "עם כשהוא עומד ומשתומם על

וַאֲמַר אֹי לִי כִי נִדְמִיתִי  
כִּי אִישׁ טָמֵא שְׁפָתַי אֲנֹכִי / וּבִתְוֹךְ עִם טָמֵא שְׁפָתַי אֲנֹכִי יוֹשֵׁב  
כִּי אֶת הַמֶּלֶךְ ה' עֲבָאוֹת רָאוּ עֵינַי.

אולם לשווא היה פחדו של הנביא. כי לו חפץ ה' להמיתו, לא הראהו את המראה הזה. וכבר היה מוכן אחד מן השרפים, שיעוף אליו בשליחותו של מקום. באש המזבח מירק את טומאת שפתיו, הסיר עוונו וכיפר חטאתו. מעתה כבר היה ראוי לראות את ה', כאחד המלאכים הטהורים; והוא יהיה ראוי גם לשמוע את קולו ולדבר בשליחותו אל עמו. כי הוא חדל להיות איש טמא שפתיים, ונתקדש לנביא על ישראל:<sup>30</sup>

וַיַּעַף אֵלַי אֶחָד מִן הַשְּׂרָפִים וּבִידּוֹ רִצְפָה בְּמַלְקָחִים לָקַח מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ.  
וַיַּגַע עַל פִּי וַיֹּאמֶר הִנֵּה נֹגַע זֶה עַל שְׁפָתַיךָ / וְסָר עֲוֹנְךָ וְחַטְאֲתֶךָ  
תִּכָּפֹּר.<sup>31</sup>

הדבר, הוציא דבר יתר מפיו: ובתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב" (ילקוט שמעוני כאן, רמז תו, על פי פסיקתא רבתי).

29. "נדמיתי" משמעו: כלייתי. אך יש כאן גם רמז ללשון דממה – בלשון נופל על לשון. ולכך רומזים גם דברי חז"ל: "שאלולי שתפתי קילוסי לקילוס שלהם, הייתי חי וקיים לעולם כמותם; היאך היה לי שדוממתי" (ילקוט שמעוני כאן, רמז תו, על פי פסיקתא רבתי). הווה אומר: אלמלא נדמותי, לא נדמיתי, אלא הייתי "חי וקיים לעולם". היאך היה לי שדוממתי – ונדמיתי.

30. כבר נתבאר לעיל, הערה 27, כי טומאת השפתיים מעכבת גם מכאן ולהבא; שהרי איש טמא שפתיים לא יוכל להינבא. נמצא, שנגיעת הרצפה בשפתי הנביא היא הכשרה ראשונה לקבלת נבואה. דבר זה נתבאר בבהירות בתרגום יונתן: "וְאִשְׁתָּוִי לְוָתִי חֵד מִן שְׁמִשָּׂא וּבִפְמִיהָ מִמְלַל דְּקָבִיל מִן קֶדֶם דְּשִׁכְנִיתִיהָ... וְסִדָּר בְּפִמִּי וְאָמַר הָא שְׁוִיתִי פִתְגָמִי נְבוֹאָתִי בְּפִמִּי". תרגום זה מביא לידי ביטוי ברור את ההקבלה שבין "ויגע על פי" שנאמר בישעיהו, לבין "ויגע על פי" שנאמר בירמיהו: "וישלח ה' את ידו ויגע על פי ויאמר ה' אלי הנה נתתי דברי בפִּיךָ" (ירמיהו א', ט).

31. ביטוי זה מתפרש כמשפט מורכב: משנגע זה על שפתיך, כבר סר עוונך וחסאתך תכופר.



- (ח) וְאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת מִי אֲשַׁלַּח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ וְאֹמֵר הַנְּגִי שְׁלַחְנִי.  
 (ט) וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאִמְרַתְּ לָעָם הַזֶּה שָׁמְעוּ שְׁמוֹעַ וְאַל תִּבְיִנוּ וְרֹאוּ רְאוּ וְאַל תִּדְעוּ.  
 (י) הַשִּׁמְן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאִזְנוֹ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הַשֶּׁעַ פֶּן יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאִזְנוֹ יִשְׁמַע וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשָׁב וּרְפָא לוֹ.

אחרי שזכה הנביא לראות את ה', הרי הוא זוכה עתה גם לשמוע את קולו.<sup>32</sup> כי כבר נצטרף הנביא לסוד קדושים, הנשלחים והולכים בשם פמליה של מעלה. ואף הוא מוכן לשליחות ה', ללכת<sup>33</sup> ולדבר אל העם הזה. הוא שזכה לראות ולשמוע, ילך אל העם, שלא ישמע ולא יראה.<sup>34</sup> והוא יודיע להם את הגזרה שנגזרה עליהם: תמיד יראו את פועל ה' ומעשה ידיו; תמיד ישמעו את קול ה' מפי נביאיו;<sup>35</sup> אך כל אלה לא יביאום לכלל בינה ודעת.<sup>36</sup> יתר על כן: הנביא יצוּם

32. פרק זה מתחלק לשני חלקים: שבעה פסוקים ראשונים מדברים על המראה, שישה פסוקים אחרונים מדברים על הנשמע; ושם שמים נזכר בראש כל חלק בלשון אדנות: "וְאִרְאֶה אֶת אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא" (א); "וְאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר" (ח).

זאת ועוד: גם החלק השני חוזר ומתחלק לשני חלקים: שלושה פסוקים ראשונים מזכירים את החטא, שלושה פסוקים אחרונים מזכירים את העונש. וגם כאן שם שמים נזכר בראש כל חלק בלשון אדנות: "וְאֶשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר" (ח); "וְאֹמֵר עַד מָתִי אֲדֹנָי" (יא). הרי אלו שלוש לשונות אדנות בפרק זה. שלושתן מציינות ראשי פרקים. שלושתן נראות כרומזות זו לזו: להקיש שמיעה לראייה, להקיש דבר חטא לדבר עונש.

ועוד שלוש פעמים נזכר כאן שם שמים בלשון הווה, כולן שלא בראשי פרקים: בקדושת המלאכים (פס' ג), בקריאתו של ישעיהו (פס' ה) ובדברי ה' אל ישעיהו (פס' יב). וגם כאן לפחות שתיים מהן רומזות זו אל זו; שהרי קריאתו של ישעיהו רומזת בעליל לקדושת המלאכים (השווה לעיל, הערה 26).

33. שני פעלים נזכרים בפניית ה' אל המלאכים; ושניהם חוזרים אחר כך בשיחה שבין ה' לישעיהו: "אֶת מִי אֲשַׁלַּח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ – וְאֹמֵר הַנְּגִי שְׁלַחְנִי. וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאִמְרַתְּ לָעָם הַזֶּה..." (פס' ח-ט).

34. הנביא השווה תחילה את טומאת שפתיו לטומאת שפתי העם. משום כך היה סבור, שאין הוא ראוי לראות את ה' בעיניו (פס' ה). אך עתה המלאך כבר טיהרו מטומאת שפתיו, ואילו העם עודנו בטומאתו הראשונה. משום כך הוא זכה לראות ולשמוע, ואילו העם עודנו כמות שהיה: ישמע ויראה, אך לא יבין ולא ידע; ולאמתו של דבר לא יזכה כלל לראות בעיניו ולשמוע באוזניו (פס' ט-י). כל זה נרמז בלשונות ראייה ושמיעה שבפרק זה: הן פותחות את שני חלקיו (פס' א, ח) – וחוזרות ופותחות את דבר ה' אל הנביא. והשווה גם את ההקבלה שבין שתי לשונות 'ראיית עינים': ישעיהו זכה לה (פס' ה), ועמו לא יזכה לה (פס' י).

35. בתחילת הפרק קדמה ראייה לשמיעה (פס' א, ח); ואילו כאן פתח במה שסיים, והקדים שמיעה לראייה (פס' ט).

36. דברי ה' מתחלקים לשלושה חלקים. תחילה הוא מזכיר פעולות: שמיעה, ראייה, בינה ודעת.

בשם ה' להשמין לבם, להכביד אוזניהם, להשע עיניהם; שכן אילו ראו בעיניהם, שמעו באוזניהם, הבין לבבם,<sup>37</sup> כבר היו שבים ומתרפאים:

וְאַשְׁמַע אֶת קוֹל אֲדֹנָי אֲמַר אֶת מִי אֲשַׁלַּח וּמִי יֵלֶךְ לָנוּ וְאֲמַר הִנְנִי שְׁלַחְנִי.

וַיֹּאמֶר לֵךְ וְאִמְרָתְ לְעַם הַזֶּה  
שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ<sup>38</sup> וְאַל תִּבְיֵנוּ / וְרֹאוּ רְאוּ וְאַל תִּדְעוּ  
הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנוֹ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הַשֹּׁעַ  
פֶּן יֵרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יִבִּין וְשָׁב וּרְפָא לוֹ.

כך נשתנה תפקידו של ישעיהו הנביא מתפקידו הרגיל של כל נביא. כי השעה היא עתה לאחר חיתום הדין, והקב"ה חפץ באבדנם של רשעים. משום כך כבר נעל בפניהם שערי תשובה, לבל ישובו ויינצלו מעונשם. והסיוע לנעילת שערי תשובה הוא כל תפקידו של ישעיהו.

ואף על פי כן הרי הקב"ה פותח שער גם בעת נעילת שער. שאלמלא כן לא היה כל צורך לשלוח את הנביא, ללכת ולומר לעם הזה; לא היה כל צורך להודיע לעם

אחר כך הוא מזכיר איברים: לב, אוזניים, עיניים. ולבסוף הוא מצרף פעולות לאברים: ראיית עיניים, שמיעת אוזניים, הבנת הלב.

כמו כן יש לשים לב לסדר הדברים. כל חלק פותח במה שסיים בו קודמו (והשווה גם הערה 34). החלק הראשון העמיד את קליטת החושים מול חוסר הבנת הלב. וזה סדרם: פתח בשמיעה וראייה, וסיים בחוסר בינה ודעת. סדר הפוך בחלק השני: פתח בלב וסיים באוזניים ועיניים. עם זאת עדיין אין הוא הופך את סדר החושים עצמם; ועדיין הוא מקדים אוזניים לעיניים, כדרך שהקדים תחילה שמיעה לראייה.

שונה הדבר במעבר מן החלק השני אל השלישי. כי החלק השני לא הבדיל בין חושים לבין לב, ועל כולם הוא אומר "השמן", "הכבד", "השע". נמצאו שלושת האיברים עומדים זה בצד זה, מקבילים זה לזה. משום כך הפיכת סדרם נוגעת לכל שלושתם. סדרם בחלק השני: לב, אוזניים, עיניים. וסדר הפוך בחלק השלישי: עיניים, אוזניים, לב.

37. הכתוב מבדיל בין שמיעה וראייה לבין הבנה: האדם רואה בעיניו, שומע באוזניו; אך אין הוא מבין בלבבו, אלא לבבו מבין. כי העיניים והאוזניים הם איברי הראייה והשמיעה; ואילו הלב איננו איבר ההבנה, אלא הוא מזוהה עם האישיות עצמה. אין האדם מבין באמצעות לבו, אלא הבנת הלב היא הבנתו של האדם עצמו.

38. "שְׁמוֹעַ" מלא וי"ו; וכן "רָאוּ" בוי"ו, ולא בה"א. על ידי כך השווה הכתוב את אותיות "שְׁמוֹעַ" לאותיות "שְׁמָעוּ", ואת כתיב "רָאוּ" לכתיב "רָאוּ". וכעין זה אתה מוצא גם בשאר מקומות שיש בהם הביטוי "שְׁמָעוּ שְׁמוֹעַ": ישעיהו נ"ה, ב; איוב י"ג, יז; כ"א, ב; ל"ז, ב. לעולם תיבת "שְׁמוֹעַ" מלאה וי"ו. היפוכו של דבר בביטוי "שְׁמָעַ שְׁמַע" (שמ"א כ"ג, י). כאן תיבת "שְׁמַע" חסרה וי"ו, להשוות את כתיבה עם כתיב תיבת "שְׁמַע".



על נעילת שערי תשובה. אכן עצם ההודעה על אותה גזרה, היא היא הפותחת פתח לביטולה. שהרי זוהי לאמתו של דבר משמעות הודעת הנביא: ידעו רשעים, שהקב"ה חפץ באבדנם, וכבר נעל בפניהם שערי תשובה. ידעו, שאין מלכות ה' תלויה עוד במעשיהם הטובים, ושם שמים יתקדש גם בעצם אבדנם. ומשום כך שוב אין הקב"ה שוקד על תקנתם, וכל עצמו מסייע לקרב את עונשם. מעתה הבא להיטהר לא יפתחו לו משמים, אלא בכוחות עצמו יפתח לו שערי תשובה; והבא להירפא, ה' לא ימצא לו, אלא ידרוש את ה' שלא בהימצאו.<sup>39</sup> אכן שוב אין הדבר תלוי אלא בהם בלבד. שמים וארץ, הרים וגבעות לא יבקשו רחמים עליהם.<sup>40</sup> כי אין חפץ לה' בתשובתם וברפואתם; אבל אם בכל זאת ישובו – יירפאו.

39. נראה, שדברים אלה רמוזים בדברי חז"ל לפסוק זה: "וכי תעלה על דעתך, שאין הקב"ה חפץ בתשובתן של רשעים ח"ו? אלא למצוא מהם קורת רוח. משל למלך שהיה לו בן יחיד במדינה. שגר לו שליח: בני, שחוט שוורים הרבה וצאן ואכול בשר ושתה יין הרבה ותתעצל במלאכה. וכל כך למה, כדי שיצא בן המלך למלאכה, ויבא אביו וימצא הימנו קורת רוח" (ילקוט שמעוני כאן, רמז תח, על פי סדר אליהו רבה, פרק טז).

ואכן נראים הדברים, ש'נעילת שערי תשובה' איננה צריכה להתפרש כפשוטה. כל עצמה איננה אלא ניגוד לפתיחת שערי תשובה. שהרי דרכו של ה', שהוא פותח שער למבקשי תשובה, ואף מסייע בידם להיטהר. אך אם הרבה האדם לחטוא, שוב אין ה' מסייע בידיו, ואף אין הוא פותח לו שער. מעתה אי פתיחת השער קרויה 'נעילת שער'. אך עדיין הרשות נתונה לאדם לפתוח את השער בכוחות עצמו (והשווה גם להלן, הערה 40).

בדרך דומה יש לפרש לפעמים גם את לשון 'שנאה' שבמקרא. כל עצמה איננה אלא ביטוי לחסרון אהבה, ולא שנאה במשמעות חיובית. כך לאה הייתה "שנואה" (בראשית כ"ט, לא, לג), שלא כרחל שהייתה אהובה. וכן גם ביחס לאישה האהובה והשנואה (דברים כ"א, טו). וכן יש לפרש גם את מאמר חז"ל, שבסיני ירדה שנאה לאומות (שבת פט ע"א). כי בסיני נתבררה בחירת ישראל; אך בחירת ישראל פירושה אי-בחירת האומות, דהיינו שנאה לאומות.

40. מעשהו של רבי אלעזר בן דורדיא (בבלי עבודה זרה יז ע"א) מוכיח בעליל שנעילת שערי תשובה איננה יכולה להתפרש כפשוטה. שהרי כבר בתחילת המעשה נאמר שם ש"אלעזר בן דורדיא אין מקבלין אותו בתשובה". ולא עוד, אלא הרים וגבעות, שמים וארץ, חמה ולבנה לא הסכימו לבקש עליו רחמים. ודווקא משום כך הוא הבין ש"אין הדבר תלוי אלא בי". ומשהגיע לידי כך, יצתה בת קול ואמרה: "רבי אלעזר בן דורדיא מזומן לחיי העולם הבא".

(יא) וַאֲמַר עַד מָתִי אֲדֹנָי וַיֹּאמֶר עַד אֲשֶׁר אִם שָׂאוּ עָרִים מֵאֵין יוֹשֵׁב וּבְתִים מֵאֵין אָדָם וְהָאָדָמָה תִּשָּׂאָה שְׂמָמָה.

(יב) וַיִּרְחַק ה' אֶת הָאָדָם וַרְבֵּה הָעֲזוּבָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ.

(יג) וְעוֹד בָּהּ עֲשִׂיָּה וְשָׁבָה וְהִיָּתָה לְבָעֵר כְּאֵלֶּה וְכֵאלוֹן אֲשֶׁר בְּשִׁלְכָת מִצֶּבֶת בָּם זֶרַע קֹדֶשׁ מִצֶּבֶתָּהּ.

מששמע הנביא את דברי ה', הרי הוא מבקש להעביר את רוע הגזרה. והרי הוא שואל שאלה, שאיננה לאמתו של דבר, אלא תחינה ובקשה:<sup>41</sup> עד מתי יינעלו שערי תשובה, ומתי תגיע שעת הרפואה?

וַאֲמַר עַד מָתִי אֲדֹנָי.

אולם תפילת הנביא לא הועילה. שערי תשובה יישארו נעולים עד המיצוי הגמור של הדין והעונש. משום כך חורבן גמור יבוא על הארץ, חורבן סופי ומוחלט. ערים ישאו מאין יושב, ובתים מאין אדם, ובאין אדם יושב על אדמתו,<sup>42</sup> תישאר<sup>43</sup> רק האדמתו בשאייתה ובשממתה:

וַיֹּאמֶר

עַד אֲשֶׁר אִם שָׂאוּ עָרִים מֵאֵין יוֹשֵׁב / וּבְתִים מֵאֵין אָדָם  
וְהָאָדָמָה תִּשָּׂאָה שְׂמָמָה.

41. וכן אתה מוצא גם במקומות אחרים – שאלות, שאינן אלא תחינות או קינות. כך חבקוק א', ב; תהילים י"ג, ב; ע"ד, י; ע"ט, ה ועוד.

42. נבואת הפורענות נחלקת לשני חלקים: שאיית ערים ובתים, ושממת האדמה. שני החלקים האלה מתקשרים בלשון נופל על לשון: זה מסיים בתיבת "אדם", וזה פותח בתיבת "אדמה".

43. בתיבת "תִּשָּׂאָה" יש אם למקרא ולמסורת. הכתיב דורש בניין קל: תִּשָּׂאָה; והשווה "שָׂאוּ" שבתחילת הפסוק (בניין נפעל של 'שאה' מתפרש בהוראה אחרת; והשווה: "יִשָּׂאוּ", המקביל ל"יהמיון" [ישעיהו י"ז, ב]). כנגד זה הניקוד "תִּשָּׂאָה", בבניין נפעל, מתאים לשורש 'שאר': תִּשָּׂאָר.

נראה אפוא ששתי ההוראות האלה רמוזות בתיבה זו. תחילה כוונת הנביא הייתה ללשון תִּשָּׂאָר. שכן משכלתה רגל אדם מן הבתים, תישאר רק האדמה בשממתה. אולם בסוף הפרק יתברר שתפיסה זו נכונה רק ביחס לדור ההוא; אך אין היא נכונה מבחינת קיום האומה. אכן, כל שליחותו של ישעיהו מתמצית בבשורת "שאר ישוב" (י', כא-כב); כי מצבת תישאר אחר השלכת, ב"שאר עמו אשר ישאר מאשור" (י"א, יא). נמצא, שחורבן האומה יביא שאייה לבתים, ושאיה ושממה לאדמה; אך לא האדמה תהיה השארית הנשארת, אלא האדם: "שאר ישוב שאר יעקב אל אֵל גבור" (י', כא). [וראה גם בפרק 'נבואתו הראשונה של ישעיהו', פרקי מועדות, עמ' 468-469].



כך נסתיימה כאן הנבואה תוך מיצוי מידת הדין – בפורענות שאין בה קרן אור של נחמה. כי כליה גמורה נגזרה על הרשעים, שלא יראו ולא ישמעו ולא יבינו. ומשאבדו הרשעים, כבר אבד לאמתו של דבר הדור כולו. אפילו נשארו בו צדיקים במתי מעט, אין מזכירים את הצלתם בשעת חורבן הכלל. כיחידים הם ניצולים בזכות עצמם, ואילו הדור כולו אבד בעווננו.

אולם יחידים אלה, שלא זכו להגן על דורם, עתידים להגן על עצם קיום האומה. שהרי ברית כרותה בין ה' לבין ישראל. הקיום איננו מובטח לדור זה או אחר; אך הוא מובטח לישראל על כל דורותיו. משום כך, אפילו הדור כולו אבד בעווננו, עדיין ישראל קיים כאומה. כי צדיקים שנחשבו יחידים לדורם, מייצגים עתה את הכלל לדורותיו. עתידים הם להיות אומה שלמה, ולקיים את רציפות הדורות בישראל.

משום כך אתה מוצא, שהנביא הכפיל כאן את נבואת הפורענות.<sup>44</sup> תחילה תיאר את חורבן הארץ מבחינת הדור החוטא. ומבחינה זו הרי כאן נבואה שכולה פורענות, ללא כל המתקת מידת הדין. כי כליה נגזרה על הדור, ואין היחידים הניצולים נחשבים בשעת חורבן הכלל. ורק אחר כך תיאר את חורבן הארץ מבחינת קיום האומה. ומבחינה זו הרי אבדן הארץ הוא תהליך ממושך, שלא יסתיים לעולם. גולה אחר גולה גלתה יהודה, ועדיין שרידיה בארץ אבותיה. כי הקב"ה ירחק את האדם מאדמתו, ורבה העזובה בקרב הארץ.<sup>45</sup> אך תשע

44. פסוקים יב-יג אינם המשכו של פסוק יא, אלא הם מקבילים לו. והרי הם חוזרים ומתארים את החורבן, שכבר תואר עד תומו בפסוק שקדמם. ועל כורחנו אנו אומרים כן. שהרי הרחקת האדם מן הארץ (פס' יב) קודמת לשאיית בתים מאין אדם (פס' יא). ועוד: הלשון "ורבה העזובה בקרב הארץ" רומזת לשלב מוקדם של החורבן; ויוכיח המשך הפסוק "ועוד בה עשירה". נמצא, שרק אמצעו של פסוק יג ("ושבה והיתה לבער") – מגיע אל החורבן הגמור, שכבר תואר כולו בפסוק יא.

ואחרי כל אלה, יש גם הבדל של תוכן בין שני התיאורים האלה. שהרי החורבן המתואר בפסוק יא הוא חורבן סופי ומוחלט. ואילו החורבן המתואר בפסוקים יב-יג מניח מקום למצבת אחר שלכת. אך השווה גם להלן, הערה 47.

45. ניכרת הקבלה בין פסוקים יב-יג כאן – לבין פסוק ח של הפרק הקודם, פרק ה'. שם תיאר הכתוב תחילה את עצם מעשי הגזלה בבית ובשדה, ורק אחר כך תיאר את הגזלה, על רקע הארץ כולה. כי כבר "אֶפֶס מקום... בקרב הארץ", וכבר הושבו לבדם בקרב הארץ. וכן הדבר גם כאן: תחילה תיאר את עצם החורבן, מידה כנגד מידה: מגיעי בית בבית, בתיים יִשְׂאוּ מאין יושב; ומקריבי שדה בשדה, אדמתם תישאה שממה. רק אחר כך הוא מתאר את חורבן הבתים והשדות על רקע הארץ כולה: לא עוד "אֶפֶס מקום בקרב הארץ" (ה', ח), אלא היפוכו של דבר: "רבה העזובה בקרב הארץ" (ו', יב); שכן במקום שהיו יושבים לבדם בקרב הארץ, הרי ה' מרחק את האדם מן הארץ.

עשירות יגלו, ועדיין העשירייה קיימת בארצה. שלכת באה לאלה ולאלון,<sup>46</sup> ועדיין נותרה בה מצבת. אף זו לא תשוב ותירפא, אלא תשוב ותהיה לבער. אך לעולם תישאר עשירייה מכל חורבן, מצבת אחר כל שלכת.<sup>47</sup> היא תקיים את הארץ לכלל האומה, כמטע לזרע קדוש. כי מצבת נותרה בה כזרע קודש, נטועה על אדמת הקודש. היא המבטאת את הקשר שלא יינתק בין האומה לבין ארצה:

וְרַחֵק ה' אֶת הָאָדָם וְרַבָּה הָעֲזוּבָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ,  
וְעוֹד בָּהּ עֲשִׂרִיָּה וְשִׁבָּה וְהִיתָה לְבָעֵר פְּאֵלָה וְכֶאֱלֹן אֲשֶׁר בְּשִׁלְכָת  
מִצֵּבֶת בָּם  
זֶרַע קֹדֶשׁ מִצֵּבֶתָהּ.

ומכאן אתה דן על ההבדל העקרוני שבין פסוק יא לבין פסוק יב כאן. פסוק יא מתאר רק את עצם שממת האדמה; אך אין הוא מתאר אותה על רקע הארץ כולה. משום כך נראה כאן החורבן גמור ומוחלט, ללא כל שארית נשארת. ואילו פסוק יב מתאר את העזובה "בקרב הארץ". והרי כאן פתח תקווה: אמת לא "אפס מקום בקרב הארץ", אלא "רבה העזובה בקרב הארץ"; אך עדיין לא הארץ כולה עזובה, אלא עוד בה עשירייה. הבדל זה שבמשמעות נובע מהבדל שבתפיסה: בדור החורבן אין משגיחים אלא בעצם החורבן. אך כלל ישראל לדורותיו יינצל בזכות הפליטה הנשארת, שהיא מצבת אחר שלכת.<sup>46</sup> לדעת המפרשים הראשונים, "שלכת" רומזת להשלכת עלים; והשווה: יואל א', ז; איוב ט"ו, לג. ואילו הפרשנים החדשים מפרשים את "שלכת" במשמעות גדיעת עץ. התמונה רומזת אפוא לעץ גדוע, שרק שארית גזעו עודנה מושרשת באדמה.<sup>47</sup> מקובל לפרש את המילים "אשר בשלכת מצבת בם", כביטוי של נחמה: גם אחרי שהעשירייה תהיה לבער, עוד תישאר בה מצבת אחר שלכת; ומכאן המשך הפסוק: "זרע קדש מצבתה". אך יש ההופכים את סדר המאורעות הרמוזים בפסוק וטוענים שהכול נאמר לפורענות: העשירייה הנשארת דומה למצבת אחר שלכת, וגם סופה של זו לגדיעה: "ושבה והיתה לבער". ואף על פי כן – יש בכך משום רמז לנחמה. שהרי למדנו מכאן מה היה טיבה של אותה עשירייה: עדיין שורשיה היו מוצבים בארץ – "זרע קודש מצבתה"; ועדיין "יש לעץ תקוה: אם יכרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל" (איוב י"ד, ז). אילו זכו, הרי "מריח מים יפּרַח ועשה קציר כמו נטע" (שם, ט). עכשיו שלא זכו, הרי גם אותה עשירייה תשוב ותהיה לבער. אך מצבת קודש שנותרה מחורבן ראשון, היא אות וסימן גם לחורבנות אחרונים.



## נספחות לפרק ו

### להערות 1-2 (פסוק א):

שם בנו של אמציה מלך יהודה מתחלף מפסוק לפסוק. בספר מלכים הוא נקרא בדרך כלל בשם **עזריה** או **עזריהו** (מל"ב י"ד, כא; ט"ו, א, ו, ז, ח, יז, כג, כז); אך יש שהוא נקרא גם בשם **עזיה** או **עזיהו** (שם ט"ו, יג, ל, לב, לד). היפוכו של דבר בספר דברי הימים; שם הוא נקרא בדרך כלל בשם **עזיהו** (13 פעמים בדה"ב כ"ו, א – כ"ז, ב); ורק פעם אחת הוא נקרא בשם **עזריה** – בשלשלת היוחסין של מלכי בית דוד (דה"א ג', יב). ושוב שונה הדבר בנביאים אחרונים, שבהם הוא נקרא תמיד בשם **עזיה** או **עזיהו** (ישעיהו א', א; ו', א; ז', א; הושע א', א; עמוס א', א; זכריה י"ד, ה).

אולי יש משמעות לשמו הכפול של המלך הזה. **עזריה** היה שם מובהק של כהונה: שלושה כוהנים גדולים נקראו בשם **עזריה** (דה"א ה', לה, לו, לט); אחד מהם אף נודע לדורות, כמי שכיחן בבית אשר בנה שלמה בירושלים (שם, לו). ואף הכוהן הגדול שבימי עזריהו המלך היה "**עזריהו** כהן הראש" (דה"ב כ"ו, כ). וכך עצם שמו של המלך כבר סימל את שאיפות לבו: ביקש עזריהו המלך להיות גם עזריהו כוהן הראש. אך שאיפתו לא נתגשמה: עזריהו כוהן הראש הבהיל מן המקדש את עזריהו המלך; "וגם הוא נדחף לצאת, כי נגעו ה'" (דה"ב כ"ו, כ). מכאן ואילך הוא יושב בית החופשית, מצורע, "כי נגזר מבית ה'" (שם, כא). מעתה גם יותם בנו לא חזר על עוון אביו: הוא עשה את הישר בעיני ה' ככל אשר עשה עזיהו אביו, "רק לא בא אל היכל ה'" (דה"ב כ"ז, ב).

משום כך אתה מוצא, שספר מלכים קורא לו בשם **עזריהו** רק בעודו בחיים; שהרי זה היה שמו המקורי, ומכאן שאיפתו להיות כ'עזריהו'. אך ביום שנתנגע ומת, כבר נודע לכול, שאין הוא **עזריהו** – והוסב שמו ל**עזיהו**; משום כך, מיום שמלך יותם בנו – הוא נזכר במקרא רק בשם **עזיהו**.<sup>1</sup>

שונה הדבר בספר דברי הימים. שם מתואר המאבק שבין הכוהן לבין המלך; ורק משם נודע שם הכוהן הגדול, "**עזריהו** כהן הראש". משום כך מתחילת הסיפור

1. רק פסוק אחד נראה כסותר את השיטה הזאת: "שלום בן יביש מלך בשנת שלשים ותשע שנה לעזיה מלך יהודה" (מל"ב ט"ו, יג); הרי לפניך, שהכתוב קורא לו **עזיה** – עוד בעודו בחיים. אך ראה להלן בהמשך הסבר לפסוק הזה, וראה שם גם את הערה 4.

הוא נקרא שם בשם עזיהו – על שם סופו. כי אין בימיו אלא עזריהו אחד, הוא עזריהו כוהן הראש, ומולו עומד עזיהו המלך, המתנשא לשווא להיות כעזריהו.<sup>2</sup>

אולם גם ספר דברי הימים מזכיר את עזריהו בשמו המקורי – בשושלת היוחסין של מלכי בית דוד. שהרי שם לא נזכר עזריהו הכוהן. רשימת המלכים דומה אפוא לסיפור שבספר מלכים; והרי הוא קורא לו בשם עזריהו, לפחות בעודו בחיים.

אולם דברים אלה אמורים רק בספרי הקורות, בספר מלכים ובספר דברי הימים. כי רק שם המלך הוא דמות מרכזית, במסגרת הסיפור עליו ועל תקופתו; ויש לכנותו בשם שנקרא בו באותה שעה, גם לאחר שכבר נשתנה השם. שונה הדבר בכותרות שבנביאים אחרונים. לא בא הכתוב לספר שם על המלך, שנביאים נתנבאו בימיו, אלא על הנביא שנתנבא בתקופתו של המלך. הנביא הוא אפוא עיקר, והמלך ותקופתו טפלים לו. משום כך שוב אין לדקדק בשמו של המלך, לאחר שכבר נשתנה השם; אלא יש לתפוס לשון אחרון – ולכנותו בשם שנודע בו לדורות.<sup>3</sup>

ועל פי זה יתבאר גם הפסוק היחיד, הנראה כסותר את השיטה הזאת. כי חמישה ממלכי ישראל מלכו בתקופת עזיה מלך יהודה; והם מנויים זה אחר זה בספר מלכים. אף על פי כן רק בארבעה מהם הכתוב מזכיר את שם עזריה[ו], ואילו באחד מהם הוא מזכיר את שם עזיה:

2. אף על פי כן נראה, ששם עזריהו רמוז שם לפחות בין השיטין של הכתובים. שכן לשון 'עזר' נזכרה שם שלוש פעמים, בשלוש נקודות מפתח שבפרשה: בתחילת הסיפור על ניצחונותיו (דה"ב כ"ו, ז), בסוף התיאור על חיל צבאו (פס' יג), ובסוף הסיפור כולו (פס' טו). והרי כאן כעין מדרש לשם עזריהו: אילו זכה, היה שמו נאה לו, והוא נאה לשמו; עכשיו שלא זכה, הרי נדחה עזריהו המלך מפני עזריהו הכוהן; וראה לעיל, בפירוש לפס' א, הערה 5 (עמ' 227). מדרש מעין זה אתה מוצא, כנראה, גם במקום אחר בספר דברי הימים: בפרשת הגיבורים שנצטרפו אל דוד בצקלג (דה"א י"ב, א-כג). גיבורים אלה באו בשתי קבוצות; ובשתייהן היה "הראש אחיעזר" (פס' ג) או "עזר הראש" (פס' י). משום כך הם קרויים "עזרי המלחמה", שבאו אל דוד בעודנו "עצור" מפני שאול (פס' א) (על קרבת 'עזר' – 'עצר' השווה גם מל"ב י"ד, כו; דה"ב י"ד, י). ומשום כך – בשעת פגישתם עם דוד, אין הם דנים אלא בעניין ה'עזר'. דוד שואל: "אם לשלום באתם אלי לעזרני" (פס' יח); ואילו הם עונים בלשון נופל על לשון: "שְׁלוֹם שְׁלוֹם לְךָ וְשְׁלוֹם לְעֶזְרְךָ / כִּי עֲזָרְךָ אֱלֹהֶיךָ". וכן אתה מוצא שם עוד שלוש פעמים לשון 'עזר' (פס' כ, כב, כג); וכלל לשונות 'עזר' שבאותה פרשה (שאינם שמות פרטיים) מגיע למספר שבע.

3. וכעין זה יש לומר ביחס לרעש "בימי עזיה מלך יהודה" (זכריה י"ד, ה). כי לא בא הכתוב לספר שם על המלך שהארץ רעשה בימיו; אלא על הרעש שהיה בתקופתו של המלך. הרעש הוא אפוא העיקר, והמלך ותקופתו טפלים לו; ויש להזכיר את המלך בשם שנודע בו לדורות.



בְּשָׁנָת שְׁלֹשִׁים וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה לְעֶזְרִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ זְכַרְיָהוּ בֶן  
 יִרְבָּעָם עַל יִשְׂרָאֵל... (מל"ב ט"ו, ח)  
 שְׁלוֹם בֶּן יִבְיָש מֶלֶךְ בְּשָׁנָת שְׁלֹשִׁים וְתֵשַׁע שָׁנָה לְעֶזְרִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה.  
 (שם, יג)  
 בְּשָׁנָת שְׁלֹשִׁים וְתֵשַׁע שָׁנָה לְעֶזְרִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ מְנַחֵם בֶּן גְּדִי עַל  
 יִשְׂרָאֵל... (שם, יז)  
 בְּשָׁנָת חֲמִשִּׁים שָׁנָה לְעֶזְרִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ פְּקַחְיָה בֶּן מְנַחֵם עַל  
 יִשְׂרָאֵל... (שם, כג)  
 בְּשָׁנָת חֲמִשִּׁים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה לְעֶזְרִיָּה מֶלֶךְ יְהוּדָה מֶלֶךְ פֶּקֶח בֶּן רְמַלְיָהוּ  
 עַל יִשְׂרָאֵל... (שם, כז)

הבדל זה יתבאר עתה בנקל. שכן במלכותם של זכריהו, מנחם, פקחיה ופקח הכתוב פותח במלכות עזריהו. מגמתו היא אפוא לתאר את המאורעות שאירעו בתקופת עזריהו; משום כך הרי הוא מכנה את המלך בשם שנקרא בו באותה שעה. שונה הדבר במלכות שלום, שהקדים אותה למלכות עזריהו. כביכול, לא בא הכתוב לספר שם על עזריהו, ששלום מלך בימיו; אלא על שלום – שמלך בימי עוזיהו. שלום הוא אפוא עיקר, ועוזיהו ותקופתו טפלים לו. משום כך שוב אין לדקדק בשם עזריהו, שנקרא בו אותה שעה; אלא יש לתפוס לשון אחרון, ולכנותו בשם שנודע בו לדורות.<sup>4</sup>

4. הנוסח "לעזיה" בפס' יג הוא נוסח כתבי היד העתיקים (ל, ק, ודפוס מקראות גדולות רפ"ד-רפ"ו; כתר ארם צובה לא נשתמר כאן). נוסח זה נתמך גם בהערת המסורה הגדולה בכ"י ל לפסוק הזה, המונה ארבע היקרויות של עזיה (מלבד תרי עשר ועזרא), וביניהן הפסוק הזה. ואף בכתר ארם צובה באה הערת מסורה כזאת, במסורה הקטנה לדה"א ו', ט. עם זאת, במקורות מסורה מאוחרים יש עדויות לנוסחים שגרסו בפסוק זה "לעזריה" ולא "לעזיה". והשווה את לשון מנחת שי: "בספר אחד כ"י כתוב כאן לעזריה, וכן בספר אחד נכתב בצידו ס"א לעזריה, וכן הוא בתרגום". וראה גם הערה שנמצאה באחד הספרים – והועתקה בהוצאת בר ודליטש: "רוב העולם טועים במלה זאת וכותבים לעזריה, ואיוולת בידם...". ואף ר' וולף היידנהיים הכריע כדעת "רוב העולם", וקורא כאן "לעזריה", ולא "לעזיה", ולשם כך הוא מגיה את נוסח המסורה (וראה על כך: זלמן פרנסדורף, המסורה הגדולה, הנובר תרל"ו, עמ' 311 הערה 3). [הערה זו עודכנה לאור מחקרי הרב ברויאר בכתבי היד של המסורה.]

## להערה 9 (פסוק א):

"בשנת מות המלך עזיהו" נאמר כאן כציון תאריך. אך נראה שיש כאן הקבלה עמוקה יותר – בין מלכות בשר ודם לבין מלכות ה'. דבר זה ניכר יפה מתוך השוואה ל'חזון הכיסא' של מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב; דה"ב י"ח).<sup>5</sup> גם שם תחילת הסיפור היא במלכות אדם, ואילו סוף הסיפור הוא במלכות שמים. וניכר בעליל, שיש שם עימות של מלכות מול מלכות: מלך "יושב על כסאו", מול מלכים "יושבים איש על כסאו"; פמליה של "כל צבא השמים", מול פמליה של "כל הנביאים" (דה"ב י"ח, פס' יח ופס' ט). וכך ערוכה מלכות מול מלכות; ושעה שמלך בשר ודם נועץ בפמליה של מטה,<sup>6</sup> כבר נחרץ דינו בפמליה של מעלה.

ועל פי זה יש לבאר כך גם את 'חזון הכיסא' של ישעיהו: "בשנת מות המלך עזיהו" – הוא ראה את המלך ה' צבאות, "יושב על כסא רם ונשא" (ישעיהו ו', א, ה). אכן מלכות אנוש מתבטלת ומתחדשת, בגזרת מלך מלכי המלכים.

ההקבלה שבין שני חזונות הכיסא ניכרת גם בדברים שנאמרו בהם. בשניהם הקב"ה שואל בבית דין של מעלה, מי ילך בשליחותו אל העם; ובשניהם השליח נשלח אל האדם, כדי להוליך אותו בדרך האבדון (ישעיהו ו', ח; דה"ב י"ח, יט). כי השעה היא שעת חיתום הדין, ומלך יושב על כיסא דין. ומשנחתם גזר הדין, כבר ננעלו שערי תשובה. ישעיהו נשלח לבשר לעם, שלא ישוב ולא ירפא לו (ישעיהו ו', י), ורוח שקר נשלח אל אחאב כדי להוליכו בדרך שאין בה תשובה. אכן ישראל הנפוצים על ההרים, "ישובו איש לביתו בשלום" (דה"ב י"ח, טז); וגם יהושפט ישוב אל ביתו בשלום לירושלים (שם י"ט, א). שרי מלך ארם הנלחמים עמו שבו מאחריו כי ה' עזרו (שם י"ח, לב). ומיכיהו הושב אל שר המלך, להמתין למלך עד שובו בשלום (שם י"ח, כה-כו). רק אחאב לבדו לא יזכה לשוב; כי "אם שוב תשוב בשלום לא דבר ה' בי" (שם י"ח, כז).

אכן כל עצמו של חזון הכיסא של מיכיהו הוא למנוע 'תשובה'<sup>7</sup> מאחאב. כי לחיתום גזר הדין ולנעילת שערי תשובה ישב המלך על כיסא דין; ולא נתכנס עתה בית דין של מעלה אלא כדי לדון על ה'שיבה בשלום'. ומשום כך פתח מיכיהו בבשורה לישראל, ש"ישובו איש לביתו בשלום" (דה"ב י"ח, טז); אחר כך

5. [על ההשוואה בין השליחות שבחזון ההקדשה של ישעיהו ובין זו שבחזונו של מיכיהו ראה גם בפרק 'נבואתו הראשונה של ישעיהו', פרקי מועדות, עמ' 465-469.]

6. כל עצמו של תיאור זה איננו אלא הכנה למה שייאמר אחר כך. וכך יש לבאר גם את "מלבישים בגדים" (דה"ב י"ח, ט). הרי כאן רמז להחלפת בגדי המלכים: "התחפש ובוא במלחמה ואתה לבש בגדיך" (שם, כט).

7. שורש 'שוב' נזכר חמש פעמים בסיפור שבספר מלכים, ושבע פעמים בסיפור שבדברי הימים.



חזר על לשון זו בכפילת לשון 'שיבה', עת בישר לאחאב שלא ישוב בשלום (שם, כז); ובה סיים את הסיפור בכי טוב, וחתם בשלום ירושלים:

וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה אֶל בֵּיתוֹ בְּשָׁלוֹם לִירוּשָׁלַם. (דה"ב י"ט, א)

וגם המשמעות הסמלית של ה'שיבה' רמוזה בהמשך הסיפור. כי שערי תשובה ננעלו רק בפני אחאב; ואילו יהושפט שב – וסמך תשובה לשיבה:

וַיָּשָׁב יְהוֹשָׁפָט בִּירוּשָׁלַם וַיָּשָׁב וַיֵּצֵא בָעָם... וַיְשִׁיבֵם אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם. (שם, ד)

ואל נתמה על אותה משמעות של 'שיבה', הרומזת לדרכי תשובה. כי מצאנו דוגמתה במקום אחר, בסמיכת פרקים י"ב-י"ג שבספר מלכים א. בפרקים אלה מסופר על חלוקת המלכות ועל חטאו של ירבעם בן נבט. אך הרעיון המרכזי של הסיפור כולו הוא נעילת שערי תשובה; והוא רמוז בין השיטין של הכתובים, אגב עימות 'שיבה' מול תשובה.

הדבר ניכר מיד בתחילת הפרשה. כי המלך ביקש מן העם "לכו עִד שלשה ימים ושובו אלי" (מל"א י"ב, ה). אף הוא נועץ בזקנים, איך "להשיב את העם הזה דבר" (שם, ו); וחזר ונועץ בילדים, מה "נשיב דבר את העם הזה" (שם, ט). וכבר חזר העם כמצוות המלך "שובו אלי ביום השלישי" (שם, יב). אלא שהמלך נכשל בתשובתו, והעם השיב תשובה של מרד:

וַיָּשָׁבוּ הָעָם אֶת הַמֶּלֶךְ דָּבָר לֵאמֹר מָה לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד וְלֹא נַחֲלָה בְּבֶן יִשִׁי. (מל"א י"ב, טז)

כך ננעלו על המלך שערי תשובה. לשווא יבקש "להשיב את המלוכה" בכוח הזרוע (שם, כא). כי כבר נגזרה גזרה "שובו איש לביתו", "וישובו ללכת כדבר ה'" (שם, כד).

וכדרך שרחבעם נכשל בתשובה, כן הצליח ירבעם במניעת תשובה.<sup>8</sup> כי כבר "שב ירבעם" ומלך על כל ישראל (שם, כ). עתה לא עוד "תשוב הממלכה לבית דוד" (שם, כו); לא עוד "ושב לב העם הזה... ושובו אל רחבעם מלך יהודה" (שם, כז). כי הקים ירבעם את שני עגלי הזהב, וכך מנע מן העם כל אפשרות של תשובה. עתה, כביכול, הקב"ה בעצמו איננו יכול עוד לפתוח שערי תשובה. לשווא הוא

8. השוואה בין כישלונותיהם של רחבעם ושל ירבעם נרמזה כאן גם בלשון 'עצה': "ויועץ המלך רחבעם" (מל"א י"ב, ו) – "ויועץ המלך ויעש שני עגלי זהב" (שם, כח).

תופסו לירבעם בבגדו ומשדלו לחזור בו ולטייל בגן עדן (סנהדרין קב ע"א). כי "אחר הדבר הזה לא שב ירבעם מדרכו הרעה"; הוא שב ועשה כוהני במות (מל"ב י"ג, לג) – שב ומנע תשובה.

גזרה זו של חלוקת הממלכה נתקבלה כמות שהיא רק בממלכת יהודה. כי דבר האלוהים היה אל שמעיה איש האלוהים לבל יילחמו עם אחיהם; והעם שמע את דבר ה' – "וישבו ללכת כדבר ה'" (מל"א י"ב, כב, כד). כך הבינו ביהודה את המשמעות האלוהית של הפילוג, "כי מאתי נהיה הדבר הזה" (שם, כד); וכך שמעו את דבר ה' ביד שמעיה, ושבּו מלהשיג את המלוכה.

לא כן היה הדבר בממלכת ישראל. כי המאמצים שנעשו שם למנוע תשובה, נעשו כולם תוך מרי בה'. שני עגלי זהב עמדו בבית אל ובדן; כוהנים שלא מבני לוי הקטירו שם לעגל; וירבעם עלה על המזבח בבית אל – "בחודש אשר בדא מלבו" (שם, לג). באותה שעה בא איש האלוהים בדבר ה' גם אל ירבעם (מל"א י"ג, א); אך לא היה זה שמעיה איש האלוהים, ואיש לא שמע בקולו. וזו הייתה משמעות נבואתו: שערי תשובה, שננעלו על ידי ירבעם, עתידים להיפתח לרווחה. כי "הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו" (שם, ב). הוא המלך "אשר שב אל ה' בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאדו" (מל"ב כ"ג, כה); כמוהו לא היה לפניו, ואחריו לא קם כמוהו. בימיו יתבטלו עגלי ירבעם, וישראל ישוב להיות עם אחד.

משמעות זו של נבואת איש האלוהים באה גם לידי ביטוי סמלי. כי שלח ירבעם את ידו אל הנביא, אך היד יבשה,<sup>9</sup> "ולא יכל להשיבה" (מל"א י"ג, ד). התפלל הנביא בעד המלך, "ותשב ידי אלי"; ומיד "ותשב יד המלך אליו ותהי כבראשנה" (שם, ו). כך נרמזה למלך המשמעות האמתית של מעשיו: לא הוא שגזר על פילוג בית ישראל, ולא בידיו להנציחו לעולם; אלא הקב"ה מנע את תשובת הממלכה, ועתיד הוא להשיבה "כבראשונה".

ואיש האלוהים מסמל גם במעשיו את תוכן דברי נבואתו. משום כך נצטווה בדבר ה': "לא תשוב ללכת בדרך אשר הלכת"; ומשום כך הלך בדרך אחר, "ולא שב בדרך אשר בא בה אל בית אל" (שם, ט-י). ועל כך חזר גם בפני הנביא הזקן: "לא אוכל<sup>10</sup> לשוב אתך... כי דבר אלי בדבר ה'... לא תשוב ללכת<sup>11</sup> בדרך אשר

9. לשון "ותיבש" נופלת כאן על לשון "להשיבה", "ותשב"; וראה על כגון זה לעיל, ישעיהו א', בהערה 50 וליד הערה 65.

10. עונשו של ירבעם מקביל למצווה שהוטלה על איש האלוהים. על ירבעם נאמר, שלא יכול להשיב את ידו; ואיש האלוהים מעיד על עצמו, שלא יוכל לשוב עם הנביא הזקן.

11. יש לעמוד כאן על ההבדל שבין יהודה לישראל. יהודה שמעו את דבר ה', "וישבו ללכת כדבר ה'". ואילו בממלכת ישראל כבר אבדה כל תקווה של תשובה; ואיש האלוהים נצטווה, לבל ישוב ללכת בדרך אשר הלך בה.



הלכת בה" (שם, טז-יז). אכן מעשי הנביא מסמלים את נבואתו; ובתקופה שננעלו בה שערי תשובה, גם הנביא לא ישוב בדרך אשר הלך בה.

ועל פי זה יש להבין גם את חטאו של הנביא ואת עונשו. פעמים רבות מדגיש הכתוב שהנביא הזקן 'השיבו' – והוא 'שב' (שם, יח, יט, כ, כב, כג, כו). כך היה גם הוא שותף לחטאו של ירבעם בן נבט; אף הוא סבור, שה'שיבה בדרך' תלויה ברצונו של אדם, ונביא בשם מלאך מבטל את דבר ה'. משום כך הומת בידי האריה "כדבר ה' אשר דבר לו" (שם, כו). נבלתו הושבה<sup>12</sup> לבית אל, והנביא הזקן ייקבר בקברו. במותם יעידו על מה שנכשלו בו בחייהם, כי ה' הוא הפותח שערי תשובה. אכן ציון קברם יזכיר ליאשיהו, שהוא מגשים את "דבר ה' אשר קרא איש האלהים" (מל"ב כ"ג, טז). "כי היה יהיה הדבר אשר קרא בדבר ה' על המזבח אשר בבית אל" (מל"א י"ג, לב).

### להערה 11 (פסוק א):

"רם ונשא" מתאר את הכיסא (ראב"ע, רד"ק, הגר"א). ואילו מתרגום יונתן נראה, שהקב"ה בעצמו הוא רם ונישא; שהרי כך הוא תרגם:

חַיִּיתִי יֵת יִקְרָא דָהּ שְׂרִי עַל כּוּרְסִיָּה<sup>13</sup> רָם וּמִנְטִל בְּשָׂמִי מְרוֹמָא.

וכך נראה גם מפסוק הטעמים:<sup>14</sup>

וְאַרְאֶה אֶת-אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל-כִּסֵּא / רָם וְנִשָּׂא

12. שורש 'שוב' נזכר כאן עשרים ושמונה פעמים: ארבע עשרה פעם במעשיהם של רחבעם וירבעם (י"ב, א-לג; י"ג, לג-לד) – וארבע עשרה פעם במעשיו של איש האלוהים (י"ג, א-לב).

13. "כורסיה" הוא: כיסאו. נמצא זה פירוש התרגום: ה' יושב על כיסאו, רם ונישא בשמי מרום. [אולם יש נוסחאות בתרגום הגורסות "כורסי", בלא כינוי קניין, וכך נוסח התרגום במהדורת מקראות גדולות הכתר, רמת-גן תשנ"ו].

14. כך פירש שד"ל את דעת בעל הטעמים. שכן פשוטו של המקרא היה דורש טעמים אחרים: 'בְּשָׁנֶת-מוֹת הַמֶּלֶךְ עֲזַיָּהוּ וְאַרְאֶה אֶת-אֲדֹנָי יֹשֵׁב עַל-כִּסֵּא רָם וְנִשָּׂא'.

עם זאת יש מקום לבעל דין לחלוק: אולי ניתן להסביר את חלוקת הטעמים על פי חוקי הקריאה (ראה בספריי, פיסוק טעמים שבמקרא, ירושלים תשי"ח, עמ' 157-158; טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת, ירושלים תשמ"ב, עמ' 348-350). והשווה מעין זה: "וַיִּקַּח בֶּן-בְּקָר / רֶדֶד וְטוֹב" (בראשית י"ח, ז); "וַתִּלְבַּשׁ אֶת-יַעֲקֹב / בְּגָה הַקָּטָן" (שם כ"ז, טו). חלוקה מעין זו שכיחה מאוד במקרא. וכאן יש לה גם הצדקה מיוחדת; שהרי היא מונעת התרדפות של שלושה זקפים זה אחר זה. והשווה עוד להלן, הערה 20.

ופירוש זה גם רמוז להלן בספר ישעיהו:

כִּי כֹה אָמַר רִם וְנִשְׂא שֶׁכֶּן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֶשְׁכֹּן<sup>15</sup>.  
(נ"ז, טו)

אף על פי כן נראה, שכל אלה לא נתכוונו להוציא את הפסוק מפרשטתו. כל עצמם לא באו אלא לתת ביאור חדש למילים "רם ונשא". מילים אלה יכולות להתפרש בשתי דרכים: אם תמצי לומר, הכיסא עומד על הארץ, אלא שהוא מגיע עד לגובה רב; ואם תמצי לומר, הכיסא כולו עומד במרום, רם ונישא מן הארץ.<sup>16</sup>

עתה ברור, שיונתן תרגם על פי הפירוש השני; ומקרא מלא מסייעו: "השמים כסאי" (ישעיהו ס"ו, א). משום כך תרגם כאן את "רם ונשא" בשתי לשונות; אחת על פי המילים: "רם ומנטל"; ואחת על פי העניין: "בשמי מרוםא". נמצא זה עיקר פירוש המתרגם: ה' יושב על כיסא רם ונשא, כלומר, ה' יושב על כיסא בשמי מרום.

ועתה בעצם התרגום הזה כבר הוסחה הדעת מרום הכיסא אל רום ה'. כי לא הכיסא הוא עתה בשמי מרום, ולא עליו יאמר שהוא "רם ונשא"; אלא ה' יושב בשמי מרום, ומתגלה לאדם רם ונישא.<sup>17</sup> ומכאן לשון המתרגם: ה' יושב על כיסאו<sup>18</sup> – רם ונישא<sup>19</sup> בשמי מרום.<sup>20</sup>

15. אין ספק, שתרגום יונתן בפסוק שלנו הושפע מן הפסוק הזה. והשווה גם את תרגומו לשני הפסוקים: "חֲזִיתִי יְת יִקְרָא דֵּה שְׂרִי עַל כּוֹרְסִיָּה רִם וּמִנְטֵל בְּשָׂמִי מְרוֹמָא" (ישעיהו ו', א); "אֲרִי כְדֹנָן אָמַר רִמָּא וּמִנְטֵלָא דְשְׂרִי בְשָׂמִיָּא וְקָדִישׁ שְׁמִיָּה בְרוּמָא שְׂרִי וְקָדִישׁא שְׂכִינְתִּיהָ" (ישעיהו נ"ז, טו). בשני הפסוקים האלה ה' בעצמו הוא "רם ומנטל"; ובשניהם ה' "שְׂרִי... בְּשָׂמִי מְרוֹמָא" או "דְשְׂרִי בְשָׂמִיָּא... בְרוּמָא שְׂרִי".

16. שתי ההוראות האלה של לשון 'רם ונשא' מצויות במקרא. ההוראה הראשונה היא שכיחה. כך: "ועל כל ההרים הרמים ועל כל הגבעות הנשאות" (ישעיהו ב', יד) – ההרים והגבעות מתנשאים מן הארץ ומגיעים לגובה רב: בסיסם בארץ וראשם בשמים. אך גם ההוראה השנייה מצויה. כך: "וירם כבוד ה'", "וירמו הכרובים" (יחזקאל י', ד, טו), "ובהנשא החיות מעל הארץ" (שם א', יט) – כל אלה ניתקו מן הארץ ועלו מעלה, ועתה בסיסם בשמים וראשם בשמים.

17. "בשמי מרום" איננו עוד לוואי של "כיסא", אלא תיאור מקום של "ה' יושב". כי ה' יושב על כיסאו; והיכן הוא יושב? בשמי מרום. נמצא, שאין כאן רמז לרום הכיסא, אלא לרום ה' בלבד.

18. כך יש לומר עתה – "על כסאו", ולא 'על כיסא'. כי הפסוק לא הזכיר "כסא" דרך סתם, אלא הוסיף לו לוואי: "רם ונשא". ואילו המתרגם הפך את הלוואי לתיאור הפועל (ראה לעיל, הערה 17). משום כך הוסיף לו לוואי אחר במקומו, על ידי תוספת כינוי הגוף: "כסאו" –



## להערה 16 (פסוק ב) ולהערה 20 (פסוק ג):

[רובו של הקטע הזה אבד מכתב היד של החיבור, והוא מובא פה על פי מאמרו של הרב מרדכי ברויאר, "מקרא ותרגום בתפילה", לשוננו נז (תשנ"ג), עמ' 119-122, ועל פי דבריו בספרו **פיסוק טעמים שבמקרא**, ירושלים תשי"ח, עמ' 142-143 ובהערות שם. והשווה גם: מ' ברויאר, **טעמי המקרא בכ"א ספרים ובספרי אמ"ת**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 373].

"שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ" (ישעיהו ו', ב) – פשוטו של מקרא זה נתפרש בידי רשב"ם בפירושו לבראשית יח, ח: "כשאישי אחד יושב ואחר עומד קוראו עומד עליו". והואיל ונאמר בפסוק הקודם שה' היה יושב על כיסא רם ונישא, הרי השרפים העומדים בצדו קרויים עומדים עליו. אולם טעמי המקרא ותרגום יונתן ביקשו להרחיק את 'ההגשמה' ולשלול את הרעיון כאילו השרפים עומדים למעלה מה'.

טעמי המקרא הטעימו: שְׂרָפִים עֹמְדִים | מִמַּעַל לוֹ. פשוטו של מקרא זה דורש טעמים אחרים: שְׂרָפִים עֹמְדִים מִמַּעַל לוֹ. אך טעמי המקרא הוציאו את הפסוק מפשוטו, כדי להרחיק כל צל של 'ההגשמה' וזלזול כלפי מעלה: לא עומדים מעליו, אלא עומדים ממעל (בשמים) לו (לשמשו).<sup>21</sup>

יונתן תרגם: "שִׁמְשִׁין קְדִישִׁין בְּרוּמָא קְדָמוֹהִי". הווה אומר: משרתים קדושים במרום לפניו. בתרגום הזה אין זכר ללשון עמידה, אלא הוא תרגם "שרפים עומדים" – "שִׁמְשִׁין קְדִישִׁין". לדעת רד"ק שם, תרגם יונתן "עומדים" – "קְדִישִׁין",

במקום "כסא רם ונישא". וכן לשון הכתוב עצמו בנבואתו של מיכיהו: "ראיתי את ה' יושב על כסאו" (מל"א כ"ב, יט).

19. שתי הלשונות האלה דומות עתה בתפקידן התחבירי. שתיהן אינן עוד לוואים של "כסא", אלא תיאורים של "ה' יושב": "רם ונישא" הוא תיאור מצב, "בשמי מרום" הוא תיאור מקום.

20. וכן יש לבאר גם את הפסוק המקביל שלהלן (ישעיהו נ"ז, טו). אף הוא החליף את הלוואי בתיאור מקום. ובמקום שיאמר 'ה' יושב על כסא רם ונישא', הרי הוא אומר "מרום וקדוש אשכון". אף על פי כן הרי הוא מקיים גם את לשון 'רם ונישא'; אלא שהוא מסב אותה מן הכיסא אל ה', שכן שעה שהקב"ה שוכן מרום הרי הוא עצמו רם ונישא.

ועל פי זה ניתן לפרש גם את כוונת הטעמים. אפשר שלדעתם "רם ונישא" מתאר את הכיסא, אלא שהם חילקו את הפסוק על פי 'חוקי הקריאה' (לעיל, הערה 14). חלוקה זו רומזת עתה גם לפירוש המתרגם. כי הכיסא איננו רם מחמת גובהו, אלא מחמת עמידתו בשמי מרום. נמצא ה' שוכן בשמי מרום, והוא עצמו רם ונישא.

21. "עומדים" בפסוק זה איננו פועל אלא תואר השם. פירוש זה עולה מן הטעמים המנגנים "שְׂרָפִים עֹמְדִים / מִמַּעַל", ולא "שְׂרָפִים / עֹמְדִים מִמַּעַל"; וכך עולה מתרגום יונתן כמוסבר בהמשך. על טעמי המקרא בפסוק זה ראה גם בפירושו של שד"ל כאן (פירוש שד"ל על ספר ישעיה, תל-אביב תש"ל, עמ' 62).

מפני שהמלאכים הקדושים עומדים וקיימים לעד. אולם מסתבר יותר שהוא פירש "עמדים" בהוראת שימוש, וכן הוא התרגום הארמי של לשון עמידה גם במקומות אחרים. למשל: "והוא עמד עליהם" (בראשית י"ח, ח) – תרגם אונקלוס "והוא משמש עלויהון"; ובתרגום המיוחס ליונתן "והוא משמש קדמיהון".<sup>22</sup> וכעין זה "אל העמדים לפניו" (זכריה ג', ד) – תרגם יונתן "לדמשמשין קדמוהי". אף כאן תרגם "עמדים" – בלשון 'משמשים'. והואיל ונאמר כאן שהמשמשים האלה היו שרפי קודש, תרגם את הביטוי כולו בלשון "שמשין קדישין".

אחר כך תרגם "ממעל" – "ברומא", ולבסוף תרגם "לו" – "קדמוהי", כדרכם של התרגומים הארמיים בלשונות 'לי', 'לו' המוסבים אל ה'; כגון "ויקחו לי תרומה" (שם' כ"ה, ב) – שתרגמו אונקלוס "ויפךשון קדמי אפךשותא".

והנה כל התרגום הזה צוטט מילה במילה בפיוט שנוסף על ברכת יוצר של תפילת שחרית:

תתברך צורנו מלכנו וגואלנו בורא קדושים  
ישתבח שמך לעד מלכנו יוצר משרתים  
ואשר משרתיו כלם עומדים ברום עולם

הרי כאן הבאה מדויקת של לשון התרגום – "שמשין קדישין ברומא" – בתרגום עברי. עם זה לא הניח ידו גם מלשון המקרא, והביא גם את תיבת "עומדים". ראוי לעמוד על צחות לשונו של הפייטן, הניכרת דווקא בשתי הסטיות שסטה מלשון התרגום:

המתרגם הקדים את שם העצם שמשין לשם התואר קדישין, ואילו הפייטן הפך את הלשון והקדים קדושים למשרתים, שהרי בלשונו אין קדושים תואר למשרתים, אלא שתי התיבות האלה מקבילות זו לזו, ושתיהן משמשות בתפקיד שם עצם. ולפיכך ראוי להקדים את לשון הקודש של קדושים ללשון החול של משרתים. וכיוצא בזה הקדים לשון בריאה ("בורא קדושים") ללשון יצירה ("יוצר משרתים"), שהרי בורא הוא לשון קודש, הנופל רק על ה', ואילו יוצר הוא לשון חול, הנופל גם על "יוצר חרש" (ירמיהו י"ט, א, וכעין זה רבים).

22. יש הבדל גדול בין שני התרגומים האלה. בהמשך הפסוק נאמר "ויאכלו". אונקלוס פירש כפשוטו: "ואכלו", ולפיכך נקט לשון חול: "והוא משמש עלויהון", ואילו המיוחס ליונתן פירש כמדרשו "ודמי ליה כאילו אכלו", ולפיכך נקט לשון קודש: "והוא משמש קדמיהון". וראה בהמשך על משמעות לשון קדם ביחס אל ה'.



המתרגם תרגם את ממעל בלשון ברומא, שתרגומו העברי הוא ברומם. אולם הפיטן ביקש לשמור על לשון ברומא של התרגום. והואיל ובעברית אין רום משמש אלא כנסמך,<sup>23</sup> נאלץ להוסיף לו סומך: ברומם עולם.

תופעה דומה של שיבוץ התרגום – או שיבוץ המקרא והתרגום – מצויה גם בהמשך הפיוט, כאשר הוא מגיע אל הקדושה עצמה. המקרא פותח את הקדושה במילים:

וְקָרָא זֶה אֵל זֶה וְאָמַר קָדוֹשׁ וְגו'

לפי פשוטו של המקרא, הקריאה האמורה כאן היא היא האמירה, ושתי הלשונות אינן אלא אחת: "וקרא זה אל זה ואמר" הוא כמו: וקרא זה אל זה לאמר; הווה אומר המלאכים היו קוראים את הקדושה זה אל זה. כמו כן נראה לפי הפירוש הזה, שלא היו קוראים זה אל זה בבת אחת, אלא "זה עונה וזה קורא, זה קורא וזה עונה קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" (ילקוט שמעוני כאן, רמז תד, על פי פרקי דרבי אליעזר פרק ד). ועל פי זה תתבאר גם לשון היחיד של "וקרא", "ואמר"; שהרי כל שרף יחיד היה קורא ואומר אל חברו.

אולם יונתן תרגם:

וּמִקְבְּלֵי דִין מְדִין וְאָמְרִין קָדִישׁ וכו'

התרגום הזה הפריד בין הקריאה ובין האמירה: תחילה היו קוראים זה אל זה ואחר כך היו אומרים את הקדושה (כלפי ה'). אולם התרגום סתם ולא פירש מה היו קוראים זה אל זה, ולא עוד אלא הפך את הקריאה "זה אל זה" לקבלה "זה מזה", כנראה מפני שתכלית הקריאה היא השמיעה: האחד קורא אל חברו, כדי שחברו ישמע ויקבל את דבריו.

והנה את התרגום הזה ציטט הפייטן, כמובא בסידור רב סעדיה גאון (מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' לו):

וכלם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה  
מקבלים ואומרים קדוש וכו'

23. כך כמעט תמיד בלשון מקרא (למעט רק משלי כ"ה, ג), וכך תמיד בלשון משנה. וכנראה, גם לשון "על רום כקליפת השום" (משנת מקוואות פ"ו מ"ט) נתפס כסמיכות, כשאר לשונות רום הסמוכים אל אחת המידות, כדוגמת "על רום טפח" (משנת אהילות פט"ו מ"ה).

הרי כאן הבאה מדויקת של לשון התרגום, אלא שהפייטן השלים את מה שהחסיר התרגום והוסיף ופירש גם את מושא הקבלה: הם היו מקבלים עליהם **עול מלכות שמים**.<sup>24</sup> ותכף לקבלה – אמירת הקדושה, הנאמרת כלפי ה'. ונראים הדברים שכולם אמרוה פה אחד, כאיש אחד; ומכאן לשון יחיד של "ואמר".

וכעין זה אנחנו מוצאים גם בסידור רב עמרם גאון (מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' יג), אלא שכאן זיווג את לשון המקרא ללשון התרגום:

כלם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה

ונותנים רשות זה לזה

להקדיש ליוצרם בנחת רוח בשפה ברורה ובנעימה קדושה

כלם כאחד עונים באימה ואומרים ביראה קדוש וכו'

תחילה הביא את לשון התרגום, הנוקט לשון קבלה "זה מזה". אחר כך ביקש להחזיר את לשון המקרא, הכותב "זה אל זה". ולפיכך הוסיף לשון נתינה זה לזה. וגם כאן עדיין ניכרת השפעת לשון התרגום, לפחות בעקיפין. שהרי לא נקט לשון קריאה זה אל זה – כלשון המקרא – אלא רק הפך את לשון התרגום; שהיפוכו של "זה מזה" הוא "זה לזה", והיפוכה של קבלה – נתינה. וכשם שהוסיף תחילה את מושא הקבלה (עול מלכות שמים), כן הוסיף עתה את מושא הנתינה ותכליתה: הם היו נותנים רשות זה לזה להקדיש ליוצרם וכו'.<sup>25</sup> ורק אחרי שמיצה את כל דרכי הפירוש של הקריאה, הרי הוא מגיע בסופו של דבר גם אל האמירה. והרי הוא מדגיש: שלא כקבלה וכנתינה, שהיו "זה מזה" או "זה אל זה", הרי אמירת הקדושה הייתה על ידי כולם כאחד<sup>26</sup> (כלפי ה'): כולם יחד עונים ואומרים קדוש וכו'.

24. את דברי התרגום "ומקבלין דין מדין" ניתן לפרש גם באופן אחר: המלאכים מקבלים זה מזה **רשות** לקרוא את הקדושה (ולא **עול מלכות שמים**). פירוש כזה נאמר גם הוא בדברי חז"ל: "וקרא זה אל זה ואמר – מלמד שהמלאכים מכבדים זה את זה, זה אומר לחברו פתח אתה לומר, שאתה גדול ממני" (ילקוט שמעוני כאן). כלומר: **הקריאה** איננה אלא מתן רשות, ורק היא נאמרה "זה אל זה"; ואילו **האמירה** מתייחסת לעצם הקדושה.

25. ולפי האמור לעיל, הערה 24, ניתן לומר שהפייטן שילב בדבריו שני פירושים שונים של דברי התרגום "ומקבלין דין מדין": קבלת עול מלכות שמים וקבלת רשות.

26. לדעת רש"י (בפירושו לישעיהו שם), כוונת הפייטן לומר שהם פתחו כולם "כאחד", שאילו הקדים האחד והתחיל לפני חברו, היה מתחייב שרפה ("נוטלין רשות זה מזה, שלא יקדים האחד ויתחיל, ויתחייב שריפה, אלא אם כן פתחו כולם כאחד; וזהו שייסדו ב'יוצר אור': 'קדושה כולם כאחד עונים'"). אולם ספק אם לכך נתכוון הפייטן. **כאחד** איננו אלא תרגומו העברי של **כחדא** הארמי, שהוא עצמו אינו אלא תרגומו הארמי של **ביחד** העברי. וכוונת הפייטן לומר שרק הקריאה – לקבלת עול מלכות שמים או למתן רשות – הייתה מזה אל זה, כל אחד בנפרד, ואילו אמירת הקדושה לא הייתה מזה אל זה, אלא כולם יחד אמרו את הקדושה כלפי ה'.



## מפתח הפסוקים

מפתח זה כולל פסוקים ופרשיות בתנ"ך שנתחדש דבר בפירושם בספר 'פרקי ישעיהו'.  
ששת הפרקים שהספר עוסק בהם אינם כלולים במפתח.  
כאשר בא מספר בסוגריים לאחר מספר העמוד, המספר שבסוגריים הוא מספר ההערה  
שבה נידון הפסוק או הפרק.

מלכים		בראשית	
247-245	א, י"ב-י"ג	ו', ט-יב	22 (17)
247-244 ,232-231	א, כ"ב	י"ד	141 ,61-59 ,34-33
243-241	ב, י"ד-ט"ו	ט"ז	147-144
		י"ח-י"ט	141 ,92 ,61-59 ,34-33
		כ"ב	63-62 ,42 ,35
ישעיהו		שמות	
62-61	ז'	י"ב-י"ג	160-159
(98) 209	ח', כא-כב	כ"ח	128-125
204-197 ,96 (61)	ט'-י'		
45	י"א		
65	י"ג, א		
(28) 218	ט"ז, יד		
217-216	כ"ב, יד		
161	כ"ה, ד		
(26) 157 ,48-46	כ"ח-ל"ג		
(5) 66	ל', ו		
44	ל"ג		
249 ,248 ,77 ,50 ,44	נ"ז		
144	נ"ח		
ירמיהו		ויקרא	
70	ג'	כ"ג, מג	160-159
108 ,32 (40)	ו', כח-ל	כ"ה, לה	225-224
(1) 98 ,71 (13)	י"ז, יג	כ"ו	184
53	י"ח, יח-יט		
98 ,79 ,67-66	כ"ג		
יחזקאל		דברים	
232-231	א'	י"ב	64-62
		ט"ז, יח-כ	(64) 43 ,32 (41)
		י"ז	73
		י"ט, יד	(4) 183
		כ"ב, כה-כח	(5) 149
		ל"ב	183 ,52-50 ,22-21
		שמואל	
		א, ט"ו	56-55 ,27-26
		א, ט"ז	(48) 35
		ב, י"ב, י"ד	212-211
		ב, כ"ב	144-143

143-142	ל"ד	יואל	
143	צ"ד	ד'	75
(26) 28	קמ"א, ב	עמוס	
	משלי	ד'	(60) 198
(5) 19	א', ו	מיכה	
	איכה	ג'-ד'	76-71
(36) 32	א'	ג', ו	(40) 224
	דברי הימים	זכריה	
(2) 242	א, י"ב	ח'	150
(48) 35	א, כ"א		
247-244	ב, י"ח-י"ט	תהילים	
243-241, 228-226	ב, כ"ו-כ"ז	י"ג	141
200	ב, ל', לה	י"ח	144
		כ"ה	141









("Biblical Chapters") from the other four books of the Torah. Sometimes he also interpreted some of the prophecies in Isaiah, Hosea and other prophets – but he never wrote a comprehensive and systematic commentary on Isaiah. He did not regard a partial commentary of only some chapters as a work that was ready for publication.

Nevertheless, this early work of the young Rabbi Breuer, sharp-witted and energetic in his forties, deserves publication in its own right. In the spirit of his later innovations, one might say that this commentary is also one of the different aspects that are revealed in the teachings of Rabbi Mordechai Breuer.

knows when his day will come. Thus it is even more remarkable that he never even hinted about a plan to publish a commentary on the Book of Isaiah.

At the request of Professor Yochanan Breuer, the writer's son, Tevunot Press sent the manuscript of the commentary on Isaiah to two experts, and both recommended publishing it. Both said that they found in the commentary meticulous and systematic interpretation of the plain sense of scripture, clear explanations of the structure of the prophecies and the relations between them, as well as a comprehensive look at the Tanakh and "broad processes" of additional prophets. Anyone familiar with Rabbi Breuer's writings will discern in this work the beginnings of features that developed fully in his later writings; however, in some cases it seems that the early writing was even clearer and more comprehensive than what followed. Most of all the systematic commentary of the prophecies stands out here by disclosing the linguistic and conceptual links in scripture. Tevunot Press accepted the evaluation of the readers and agreed to publish the work.

An explanation of Rabbi Breuer's attitude towards the commentary on Isaiah was already given in the Foreword: Rabbi Breuer regarded his most important innovation as the "Aspects Theory" that he used to understand the Torah; fascinated by the wealth he discovered in the Torah by using it, he devoted most of his exegetical strength and creativity to the application of this technique. Using it he reinterpreted the Creation, the Flood, Abraham's Migration to the Promised Land, the Selling of Joseph, the Ten Plagues, the Giving of the Torah, the Laws of the Hebrew Servant and the Hebrew Maidservant, the Feast of Passover, the Feast of Unleavened Bread and the Bringing of the Omer on the Day after the Sabbath. In other words, all of the "Pirke Moadot" and the "Pirke Bereshit" and eventually the "Pirke Miqraot"

# Introduction

Yosef Ofer

This commentary on the first six chapters of Isaiah was written about 50 years ago, but kept by the writer, my teacher, Rabbi Mordechai Breuer of blessed memory. After his death it was found among his papers and given to Tevunot Press, as described above in the Foreword. When I received the manuscript, I could tell that the writer had not touched it or corrected it since it was written. That was evident from the fact that in a number of places he based his commentary on a text different from that of the Aleppo Codex and other accurate manuscripts.<sup>1</sup> Rabbi Breuer used the text in Tanakh le-Yisrael, published in 1958, which he proofread, before he had familiarized himself with the Aleppo Codex and other related manuscripts. He regretted the fact that he had edited that Tanakh before becoming familiar with the intricacies of the Masorah and the accurate manuscripts. Nevertheless, he did not correct the biblical text on which this commentary on the first chapters of Isaiah is based.

Throughout his life Rabbi Breuer felt that he needed to complete his task on Earth and publish the new interpretations of the Torah that he discovered. He was keenly aware of his plan for books and articles and always feared that he would not be able to do it all, since no one

1. In the course of editing the manuscript, the text has been corrected to correspond to that in the Tanakh edited by Rabbi Breuer. This was done in consultation with his son, based on the assumption that he would have also done so had he published the commentary himself.



"The lips of a [deceased] scholar, in whose name a statement is reported in this world, move gently in the grave... What is the Scriptural proof of this? And the roof of your mouth like the best wine that glides down smoothly for my beloved, moving gently the lips of those who are asleep" (B.T. Yevamot 97a). I feel that in publishing this book, which is like the best wine that a blessing is found in it after it had been hidden from the eye for many years, we move the lips of those who are asleep. It was not an easy decision to print it since I had not heard from Father and could not be sure that he had decided to publish it. I hope that I have fulfilled his intention, and that with the publication of this commentary, the first he wrote, but the last to be printed, Father's lips move, reciting also the prayer that he appended to the rest of his books: May this commentary be accepted by those who love Torah and study it.

Yochanan Breuer

left it, he never returned to it. However, it may have resulted from his exegetical method, which was clarified to him while working on this commentary. He would expand his commentary, including every detail in it, and developing an entire structure from it. As a result the commentary on only six chapters reached the length of an entire book. Thus he realized that preparing a systematic and complete commentary, which would necessarily require omission of details, would not satisfy him. Indeed, over the years he wrote about many Biblical episodes, interpreting them in his own way, but did not write a systematic commentary on any complete book.

Father's unique style is apparent in this commentary more than in any of his writings. Not only do the rhythm and language echo Biblical poetry, but the entire composition merges together with the words of the prophet. He does not write in the manner of an outsider interpreting someone else's book, but rather, he puts on the mantle of the prophet and speaks in the latter's style. Reading this commentary one has the feeling of reading the prophet's words in an expanded and clarified form.

Prof. Yosef Ofer in his introduction to the book discusses the commentary in the context of Father's exegetical work. He edited the commentary thoroughly. He did not interfere with the content and retained the beautiful style, but spared no effort to complete citations of Biblical passages and paid attention to every detail. Thus the commentary has been edited skillfully and is presented to the reader in the best possible way. I compared the original version with the final version presented here, and I can only praise the fine work, generosity and devotion with which he helped pass on his mentor's teachings.

I wish to express my sincere thanks to Tevunot Press for publishing the book and for its professional care at every stage of the process.

## Foreword

The commentaries written by my father that appeared up to now dealt almost exclusively with the Torah. This publication is the first one devoted to a book of the Prophets.

I recall that for a while (I believe around 1966) Father was writing a commentary on the Book of Isaiah. However from 1967 on he engaged in other projects, and I never knew what happened to this commentary. We never discussed it.

After Father's death on 2007 I put his papers in order and wanted to see if he had left any unpublished manuscripts. I was surprised to find a complete and systematic commentary on the first six chapters of Isaiah, in a clean copy, partially typed.

I contacted Tevunot Press, which had already published several of Father's books and was the natural venue for his thought and publications. I proposed to them to examine the commentary and see if a generation after it had been written it was still pertinent. The commentary was sent to readers, who responded enthusiastically. Consequently it was decided to publish it after editing by Prof. Yosef Ofer.

Until his dying day Father was eager to publish his writings. Why did he stop work on this commentary and not even hint at its publication?

It may have been a result of chance circumstances. While he was in the middle of this project, he was asked to edit the text of the Bible. In order to do so, he put the Isaiah commentary aside, and once he had



# Pirque Yeshayahu

Mordechai Breuer

Copy editing: Yosef Ofer

©

All Rights Reserved

Tevunot Press

Herzog College - Gush Etzion

Alon Shevut 90433

Tel. 02-9937333

Fax 02-9932796

ISBN 978-965-7086-46-9

# Pirke Yeshayahu

Mordechai Breuer

Tevunot Press  
Alon Shevut  
2010





