

וַיֵּצֵא חוֹטֵר מִגּוֹזַע יִשְׂרָאֵל

ישעיה יא, א-י

- א וַיֵּצֵא חוֹטֵר מִגּוֹזַע יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצֹר מִשְׂרָשָׁיו יִפְרָה.
- ב וַנְּתַה עָלָיו רוּחַ יְיָ רוּחַ חֲכָמָה וּבִינָה רוּחַ עֲצָה וּגְבוּרָה רוּחַ דַּעַת וַיִּרְאֵת
יְיָ.
- ג וַהֲרִיחוּ בִּירְאֵת יְיָ וְלֹא־לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא לְמִשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ.
- ד וְשִׁפְט בְּצֶדֶק דְּלִים וְהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר לְעֲנוּי־אָרֶץ וְהִפְה־אָרֶץ בְּשִׁבְט פִּי
וּבְרוּחַ שְׁפָתָיו יִמִּית רָשָׁע.
- ה וְהָיָה צֶדֶק אֲזוּר מִתְּנָיו וְהֶאֱמוּנָה אֲזוּר חֲלָצָיו.
- ו וְגַר זָאֵב עִם־כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם־גְּדִי יִרְבֹּץ וְעַגְל וְכַפִּיר וּמְרִי יַחְדָּו וְנֹעַר
קָטָן נִהְגָּ בָם.
- ז וּפְרָה וְדֹב תִרְעִינָה יַחְדָּו יִרְבְּצוּ יִלְדִיֵהֶן וְאַרְיֵה כִפְקָר יֹאכַל־חֶבֶן.
- ח וְשָׁעֲשַׁע יוֹגֵק עַל־חַר פָּחַן וְעַל מְאוּרַת צַפְעוֹנִי גְמוּל יָדוֹ הִדָּה.
- ט לֹא־יִרְעוּ וְלֹא־יִשְׁחִיתוּ בְּכָל־הָר קִדְשֵׁי כִּי־מְלֹאָה הָאָרֶץ דַּעַת אֶת־יְיָ
בְּמִים לִים מְכַסִּים.
- י וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא שָׂרֵשׁ יִשְׂרָאֵל עֲשָׂר עַמִּים אֲלֵיו גּוֹיִם יִדְרָשׁוּ
וְהִיטָה מִנְחָתוֹ כְּבוֹד.

העיון בחלקו הראשון של פרק יא בספר ישעיה דורש בראש ובראשונה את קביעת תחומו של החלק הזה — היכן מסתיימת הפרשה הפותחת במלים "ויצא חוטר מגוזע ישי".

ואכן העניין שנוי במחלוקת בין החוקרים. יש אומרים שהקטע נמשך עד פסוק ח¹. דעה זו מתבססת על מה שנראה לה כמיקצבם האחיד של פסוקים אלה. אך

1. E. König, Das Buch Jesaja, Gütersloh 1926; G. B. Gray, Commentary on כגן the Book of Isaiah 1–39 (in I.C.C.), Edinburgh 1949.

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

אין המיקצב המשוער יכול לשמש סימן-היכר בלעדי לקביעת תחומו של קטע במקרא. המיקצב הוא אחת מאותן הסוגיות המסובכות בחקר-המקרא שלא נחקרו עדיין במידה שיכולה להוביל למסקנות בטוחות². י' קויפמן בהערותיו לפרק יא³ אינו עוסק בפירוש בקביעת תחומו של הקטע הראשון שבפרק, ולכן גם אינו מנמק את דעתו בנידון. אבל מדבריו יוצא, שלדעתו נמשך הקטע עד סוף פסוק י'⁴. הדעה הרווחת היא שהקטע נמשך עד סוף פסוק ט'⁵. עד פסוק ט מתוארת השפעת החוטר על ארצו, ואילו הכתוב בפסוק י', החוזה את השפעת החוטר על הגוים "חורג אל מעבר לדמוי המשיחי הלאומי של ישעיה"⁶. ברם, הנימוק האחרון פסול מעיקרו⁷.

התבוננות בכתוב בפרקנו תעלה שהקטע הראשון שבו נמשך, כדעתו הבלתי מנומקת של קויפמן (עי"ל), עד פסוק י'. ואולם ניתן לנמק דעה זו בנימוק ענייני, לשוני וסגנוני כאחד⁸. בפסוק י' מדובר עדיין במושל העתיד שמדובר בו ראשונה בפסוק א'. בפסוקים א-ה וכן בפסוק י' הנושא הענייני הוא אותו המנהיג, מנהיג בשר ודם⁹; ואילו החל בפסוק יא הנושא הענייני הוא ה'. גם בפסוק א וגם בפסוק י' נזכר השם הפרטי "יש"י" וכן שם-העצם "שרש" (בפסוק י) ו"משרשיו" (בפסוק א). ועוד, רק בפסוק י' מופיעה לאחרונה המיטאפורה השלטת בכתוב כבר החל בפרק י', ה, אותה המיטאפורה שעיקרה העץ הצומח מן האדמה. מיטאפורה זאת מתגלמת בדימויי עץ שונים, כגון שבט, מטה, יער

2. ישנם חוקרים הנוהגים למחוק ו"לתקן" מקראות למען לא יפריעו את מה שנקבע על ידיהם כמיקצבו של הקטע. וכן במקומנו, עי' פירושיהם של הנ"ל, הערה (1).

3. תולדות האמונה הישראלית, כרך שלישי ספר ראשון, עמ' 218 — 220.

4. עי' בייחוד דבריו מסוף עמ' 219 — 220.

5. כגון, F. Feldmann, Das Buch Jesaja 1—39, Münster in Westf. 1925; O. Procksch, Das Buch Jesaja 1—39, Leipzig 1930.

6. עיין Procksch שם, עמ' 157.

7. נימוק כגון זה הוא מסוג הטענות הפסולות ביותר הנוהגות במדע המקרא. במקום שהחוקר יקבל את דברי הנביא כפי שהם נמסרים במקרא, הוא מכתוב לנביא את מה שראוי היה או לא ראוי היה לו לומר, לדעתו.

8. נימוק רביעי, סטרוקטוראלי, יחברר להלן, עי' הערה 21.

9. על מקום הפסוקים ו-ח ועל כוונתם עי' להלן, בעיוננו לפסוק ט.

פרקים במקרא

וכרמל, עץ היער, רמי הקומה, סבכי היער, הלבנון — כל אלה בפרק י. ובפרק יא: חוטר, גזע, נצר, שורשים.

העוקב אחר הופעותיו של אמצעי סגנוני זה גם יעמוד על הזיקה בין חלקו הראשון של פרקנו לבין חלקו האחרון של הפרק הקודם. בסוף פרק י מדובר באילנות גבוהים, רמי קומה, מתפארים בכוחם ובגודלם, אשר סופם גדיעה ונפילה. התחלת פרק יא מעלה לנגד עינינו תמונה הפוכה: מגזע נכרת יצמח עץ חדש. ניגוד זה הוא הקשר שבין שני הפרקים הסמוכים. מה שמובע בדברי ישעיה באין אומר ובאין דברים מפורשים, באמצעים ציוריים בלבד, מובע בדברי יחזקאל פרק יז, כד בלשון מפורש: "כי אני ה' השפלתי עץ גבוה הגבהתי עץ שפל הובשתי עץ לח והפרחתי עץ יבש, אני ה' דברתי ועשיתי". האנטיטיזה המתבטאת ביחזקאל בדרך מושגית בעיקרה, מתבטאת בישעיה בדרך חזותית בלבד.

פסוק א.

בפסוק זה נזכרים ארבעה חלקים של העץ. החלק הנמוך ביותר — השורשים הטמונים באדמה. מה שמצוי מעל להם הוא הגזע, ונראה שאינו זהה עם מה שנקרא בשם זה בלשוננו. "חוטר, גזע": ה'גזע' הוא החלק העליון של השורש הנראה לפעמים מעל לאדמה המכסה את השורש; וה'חוטר' הוא החלק שבין הגזע והענפים¹⁰. — במחציתו השנייה של הפסוק מתחיל הציור במקום נמוך עוד יותר מאשר בראשונה. משרידיו האחרונים של העץ שנכרת — משורשיו יעלה אבר חדש.

נצר — ענף רך. הצמיחה החדשה תתחיל מן השורשים, מאותו החלק שהוא לבדו נשאר לפליטה במות העץ.

יפרה — מלשון פרי, עתיד הוא להביא פרי. "יפרה" מביע אפוא יותר מ"ויצא".

על המופלא שבתחייה זו בעולם הצומח עומד איוב בדבריו בפרק יד, ז-ט: "כי יש לעץ תקוה אם יכרת ועוד יחליף וינקתו לא תחדל; אם יזקין בארץ שרשו ובעפר ימות גזעו — מריח מים יפרח ועשה קציר כמו-נטע". גם כאן מדובר

10. ד' ילין ב"חקרי מקרא", ירושלים תרצ"ט.

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

בעץ אשר בעצם חדל להיות עץ. אף גזעו כבר מת בעפר, רק שורשו הזקן עדיין קיים. ומה אחריתו של השורש? "מריח מים יפרח ועשה קציר כמו־נטע". כזה יהיה גורלו של השורש שבו מדובר בישעיה יא, א.

ברם, יש לשים לב להבדל מכריע במטרת שני הציורים. איוב מתאר את התחדשות העץ כדי לבטא בה בדרך ניגוד חריף את הטראגי שבגורל האדם (שם פסוק י'): "וגבר ימות ויחלש ויגוע אדם ואיו?" ישעיה מתאר את התחדשות העץ כדי להמחיש בה בדרך מיטאפורית את התחדשותו של מוסד שבטל. יסוד הציור אינו חדש בנבואת ישעיה. בסוף חזון השליחות משול גורלה של שארית האומה לגורל האלה והאלון "אשר בשלכת — מצבת במ". את גרעין הציור ההוא מעתיק כאן הנביא אל בית־המלוכה שאבד מן הארץ.

המלוכה תתחדש מגזע ישי, משורשיו של ישי. התפיסה המיוחדת הצפונה בדבריו אלה של ישעיה תתברר לאור פסוקים אחרים, המנבאים אף הם על מי שימשול בימים יבואו. בירמיה כג, ה-ו נאמר: "הנה הימים באים נאס־ה' והקמותי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ. בימיו תושע יהודה וישראל ישכן לבטח וזה־שמו אשר־יקראו ה' צדקנו". וכן, בשינויים דקים, בפרק לג, טו-טז. יחזקאל מנבא בסוף הפרקים לד וטז, כי בעתיד יקים ה' רועה אחד לעמו, את עבדו דוד. אבל כבר קודם חוזים נביאים את נשיא העתיד באיש מבית דוד. בהושע ג, ד-ה נאמר: "כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין אפוד ותרפים. אחר ישבו בני ישראל ובקשו את־ה' אלהיהם ואת דויד מלכם ופחדו אל־ה' ואל־טובו באחרית הימים". על מלכות דוד הנופלת מנבא עמוס בפרק ט, יא: "ביום ההוא אקים את־סכת דויד הנופלת וגדרתי את־פרציהן והרסתיו אקים ובניתיה כימי עולם". ואף ישעיה עצמו כך הבטיח בנבואתו שבראש פרק ט: "כי־ילד יולד־לנו בן נתן־לנו ותהי המשרה על־שכמו ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי־עד שר־שלום. למרבה המשרה ולשלום אין־קץ על־כסא דוד ועל־ממלכתו להכין אותה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד־עולם קנאת ה' צבאות תעשה־זאת" (שם פסוקים ה-ו). והנה בפתיחת הנבואה שבפרק יא, לא שמו של דוד מפורש בה אלא שמו של ישי. מגזע ישי תתחדש המלוכה המיועדת, ולא מגזע דוד. ר"י אברבנאל:

בעבור שמלך המשיח ייקרא דוד, כמו שאמר "דוד עבדי נשיא להם לעולם" (יחזקאל לו, כה). לכן לא אמר חוטר מגזע דוד אבל אמר מגזע ישי, כאילו הוא יהיה דוד עצמו שיצא ממחני ישי.

פרקים במקרא

ובדומה מסבירים תופעה זו אחדים מן החדשים¹¹. אך אם כך, אם אין הכוונה אלא ל"דוד שני", מפני מה אין ישעיה נוקט דימוי כגון "צמח לדוד", דוגמת ירמיה, או בביטוי אחר שהיה מזכיר את דוד בפירוש? כלום אין מתבטא בפסוקנו הרעיון, כי מלוכת העתיד לא תהיה עוד המשך לשושלת הקיימת, אבל היא תהיה התחלה חדשה, אשר השווה לה ולשושלת הקיימת ממלכי בית דוד הוא הייחוס המשותף בלבד, המוצא מישי? הנחה זו תתחזק בהתחשב עם הנאמר בהמשך הנבואה שגם בו אינו מפורש שמו של דוד, ובייחוד בהתחשב עם הנאמר בסיום הנבואה שבו שוב מפורש שמו של ישי. במתכוין נמנע הנביא מהזכיר את דוד. מה משמעות התפיסה המיוחדת הזאת?

מסתבר, כי צודקים אותם החוקרים¹² הסוברים, שמקור התפיסה המובעת כאן הוא במורת רוחו של ישעיה ממלכי בית דוד. רמזים לאכזבת הנביא ממלכי בית דוד נמצא בדברי הנביא אל אחז, ז, יג: "ויאמר שמעו-נא בית דוד המעט מכס הלאות אנשים כי תלאו גם את-אלהי?" וכן בהוכיחו את חזקיה על שהראה לשליחי מלך בבל את כל ביתו ואת כל אוצרותיו, להלן לט, ג-ז. התנהגותם הפסולה של מלכי בית דוד בימי הנביא מתבטאת בהישענותם על בשר ודם, על מעצמה אנושית¹³. משום כך ייגדע גזע דוד. אך האמנם תתבטל בכך הבטחת ה' לבית דוד בפי נתן: "הוא יבנה-בית לשמי וכוננתי את-כסא ממלכתו עד-עולם. אני אהיה-לו לאב והוא יהיה-לי לבן אשר בהעותו והוכחתיו בשבט אנשים ובנגעי בני אדם. וחסדי לא-יסור ממנו כאשר הסרתי מעם שאול אשר הסרתי מלפניך. ונאמן ביתך וממלכתך עד-עולם לפניך כסאך יהיה נכון עד-עולם" (שמואל ב' ז, יג-טז)?

פסוק ב

הפסוק הקודם תיאר את מוצאו של החוטר; פסוקנו מתאר את תכונותיו. ואם הפסוק הקודם העלה את ציור העץ המתחדש, הנה פסוקנו מעלה תיאור שונה.

11. כגון F. Feldmann אשר לדעתו מתכוין הדימוי ל"דוד שני", או י' קויפמן המדבר על 'מלכות בית דוד החדשה'.

12. כגון O. Kaiser, Der Prophet Jesaja, Kap. 1-12, Göttingen 1960.

13. וכן מ' בובר, תורת הנביאים, מהדורה שניה מתוקנת, חל-אביב תשכ"א, עמ' 137 ע"י לדוגמה ישעיה לא, א-ג.

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

בכל אחת משתי צלעות הפסוק כפולה המלה "רוח": היא מופיעה הן בדלת הן בסוגר, ומדובר אפוא בארבע רוחות. החוקר L. Alonso-Schökel¹⁴ מעיר שהשם "רוח" משמש בעברית מדי פעם כביטוי שחוק שעצמותו ועוצמתו כרוח התנדפו מתוכו¹⁵. והנה בכתוב שלפנינו מפיח הנביא רוח, רוח חיים, לתוך הגוף המת, הוא השם "רוח". כיצד עושה זאת הנביא?

ונחה עליו רוח ה'	(4)	רוח חכמה ובינה	(3)
רוח עצה וגבורה	(3)	רוח דעת ויראת ה'	(4)

הוא מזכיר את המלה "רוח" ארבע פעמים, כנגד ארבע הרוחות, כשהכוונה לרוח הבאה בכוח, כביכול מכל הכיוונים, מעין: "מארבע רוחות באי הרוח ופחי בהרוגים האלה ויחיו" (יחזקאל לו, ט). וכדי להבהיר את רמיזתו לארבע הרוחות, עורך הנביא את הופעות המלה בסדר כיאסטי, ובכך הוא ממחיש את ארבע הרוחות. המיבנה הכיאסטי מתבטא גם במיקצב (מספר המלים בכל איבר) וגם בסיומם הצלילי של האיברים. כך הופך הנביא באמצעים שיריים את המונח הקפוא לתמונה חיה.

האיבר הראשון מזכיר "רוח ה'". גם על מנהיגים קודמים מסופר שרוח ה' פקדה אותם, אבל הביטוי לפקידה זו הוא פועל מהשורש צל"ח, שמשמעו בצירוף זה — לתקוף, לשרות, על-פי-רוב רק לפרקים, כגון על שמשון: "הוא-בא עד-לחי ופלשתים הריעו לקראתו ותצלח עליו רוח ה' ותהיינה העבותים אשר-על-זרועותיו כפשתים" (שופטים טו, יד), או על שאול, כגון: "ותצלח רוח-אלהים על-שאול" (שמואל א' יא, ו) בקשר למזימת עמון נגד יושבי יבש-גלעד. ואילו על החוטר תשהה רוח ה' בקביעות — "ונחה", משורש נו"ח; רוח ה' תשכון עליו בתמידות.

14. במאמרו Die stilistische Analyse bei den Propheten, VT Suppl. VII., 1960, p. 160.

15. כשאנו מדברים, לדוגמה, על "רוח התקופה" או על "רוח המתוזה", אנו מערטלים את השם מתוכנו החי, הראשיתי, והופכים אותו למונח, לביטוי מאובן. וכך כבר במקרא, כגון פסוקים המדברים במצב "רוחו" של אדם: בראשית כו, לה ("מורת רוח"), שמואל א' א, טו ("קשת-רוח"), ישעיה נד, ו ("ועצובת רוח"), שם נז, טו ("ושפל-רוח"), שם סה, יד ("ומשבר-רוח"). או: בראשית מה, כו: "ותחי רוח יעקב אביהם"; חגי א, יד: "ויער ה' את-רוח זרובבל"; במדבר יד, כד: "ועבדי כלב עקב היתה רוח אחרת עמו"; שם כז, יח: "קח-לך את-יהושע בן-נון איש אשר-רוח בו"; יהושע ב, יא: "ולא-קמה עוד רוח באיש מפניכם".

פרקים במקרא

מה טיבה של "רוח ה'" המפורשת באיבר הראשון? ממקראות אחרים אנו לומדים שרוח ה' מקנה לאדם כשרונות שונים. כך, לדוגמה, מכשירה רוח ה' את האדם לנבא, כגון: "רוח ה' אלהים עלי יען משח ה' אותי לבשר ענוים" (ישעיה סא, א). אבל בביטוי "רוח ה'" אין הכוונה לנבואה בלבד. "רוח ה'" גם מכשירה את האדם לעשות בכל מלאכת מחשבת (שמות לא, ג ואילך), או לבצע מעשי גבורה, ליטול יחמה, כגון "ורוח ה' לבשה את-גדעון" (שופטים ו, לד). בפסוקנו כוללת רוח ה' את כל התכונות שתוזכרנה בהמשך הפסוק. האמור באיבר הראשון יפורט בשלושת האיברים הנותרים. כל אחד משלושה אלה כולל זוג של תכונות. בבהירות ניתן לעמוד על סגוליותו של כל זוג (מבלי לפרקו לשתי חוליותיו — חוץ מן האחרון).

הזוג הראשון — "חכמה ובינה" — מכוון לכוח האינטלקטואלי; הזוג השני — "עצה וגבורה" — מכוון לכוח המעשי; הזוג השלישי מכוון לכוח הדתי. נתייחס כאן רק בקיצור לשני מושגי היסוד בעולם האמונות והדעות של המקרא: "דעת" (= דעת ה') ו"יראת ה'"¹⁶. את המושג הראשון אין להבין מבלי להתחשב במשמעו הראשי של הפועל יד"ע שעניינו איננו בתחום ההתבוננות העיונית-ההכרתית, אלא בתחום ההתבוננות המוחשית-המעשית. במובן זה משמש הפועל יד"ע למשל בקשר לרעיון בחירת ישראל. כך כבר אצל האב הראשון: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את-בניו ואת-ביתו אחריו" (בראשית יח, ט). פשוטה של המלה "ידעתיו" בהקשר הנחון בפסוק אינו יכול להיות במובן to know, כלומר, ידיעה עיונית, אלא פשוטה כפירוש רש"י, שד"ל ואחרים, במובן לחבב, לבחור, לבוא במגע, לקשור קשר קירבה מיוחדת. ה' קירב את אברהם "למען אשר יצוה" וגו'. כן משמע הפועל גם בהושע יג, ה: "אני ידעתך במדבר בארץ תלאבות". וזוהי משמעות הפועל בעמוס ג, ב: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על-כן אפקד עליכם את כל-עוונותיכם", וכן תהלים קמד, ג: "ה' מה-אדם ותדעהו בן-אנוש ותחשבהו". בכל הפסוקים האלה מדובר בה' היודע אדם. ויש יד"ע בכיוון ההפוך, מצד האדם כלפי אלהיו. האדם היודע את ה' איננו תיאולוג שחקר את ה' מדע' שנושאו אלהים, אלא זהו אדם שבא במגע עם ה' בפועל. הוא עושה כדי להתקרב אל ה'. ביחס מעשי מדובר, בשמירת דרך ה' על-ידי קיום חוקים ומשפטים, ולא ביחס עיוני. כך לדוגמה "לא ידעו את-ה'" (שמואל א' ב, יב)

16. הערות מאלפות כלולות במאמריו של י"הג על המושגים הנ"ל באנציקלופדיה המקראית, כרכים ב, ג.

וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

— לא באו עמו במגע. ולהיפך: "כי כולם ידעו אותי" (ירמיה לא, לג) —
יבואו בזיקה עם ה'. לפי כל אלה משמע "רוח דעת" שבפסוקנו: תכונת
ההליכה המעשית בדרך ה'.

יראת ה' — פירוש השם 'יראה' הוא אמנם פחד, כפירוש הפועל יר"א, אך
בצירופו זה, בקשר לה', אין הכוונה דווקא לפחד מפני ה', ביתר דיוק: אין
הכוונה רק לפחד. המושג מבטא הרגשה מקיפה יותר. שמות כ, יז: "ויאמר
משה אל-העם אל-תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה
יראתו על-פניכם לבלתי תחטאו". הפסוק מעמת שני מיני יראה: יראה שאין
לה מקום ויראה שיש לה מקום. יראת ה' עומדת כאן בניגוד ליראה, לפחד.
יראת ה' היא הדרת כבוד, רתיעה והימשכות אחריו כאחד. הדבר יתברר יותר
לאור פסוק כגון תהלים מז, ב-ג: "כל-העמים תקעו-כף הריעו לאלהים בקול
רנה. כי-ה' עליון נורא...". מדובר כאן בזימון לביטוי של שמחה: "הריעו
לאלהים בקול רנה". מה טעם השמחה? "כי-ה' עליון נורא". ברם, משהו
המעורר פחד אינו יכול להיות גורם לשמחה. לא ייתכן אפוא ש"נורא" —
מעורר פחד בלבד. אדרבא, 'נוראותו' גוררת גם שמחה. וכן תהלים קל, ד:
"כי-עמך הסליחה למען תורא". פחד אינו יכול להיות (מטרתה) תוצאתה של
סליחה. להיפך, תוצאתה של זו תהיה התקרבות אל הסולח.

על החוטר תנוח תכונת ההתקרבות אל ה' מתוך ידיעת המרחק שבין האדם לבין
האל. בהיותו מחונן ברוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, לא ירום
לבבו ולא יתנשא אלא ידע, כי גם עליו לתת דין על מעשיו לפני מי שמינהו
לתפקידו, אשר על כן תנוח עליו גם "רוח דעת ויראת ה'".

שני מרכיבי הזוג האחרון הם שני עמודי התווך של אמונתנו — המעשה
הרצוי והעמדה הנפשית (ההרגשה) הרצויה.

פסוק ב נותן תיאור מופשט של החוטר במנותו את כשרונו. הפסוקים
הבאים יתנו תיאור מוחשי יותר של החוטר בתארם את פעילותו.

פסוק ג

בראש הפסוק עומד משפט קשה: "והריחו ביראת ה'". מה מובן הפועל
"והריחו"? את הפירושים השונים המוצעים ניתן לחלק לשתי קבוצות

פרקים במקרא

ראשיות. יש אומרים שהפועל נגזר מן השם "ריח"; ויש אומרים שהוא נגזר מן השם "רוח".

I בין המפרשים "והריחו" מלשון ריח שוב ניתן להבחין בין שתי דרכי הסבר:

(א) ראב"ע:

פעמים חטעה הרגשת האוזן שחשמע — ואין קול, גם העין חטעה עד שייראה לה הנח שהוא נע. רק הרגשת הריח לא חטעה. "והריחו", כאילו יריח הדבר ביראת ה' שיש לו ולא ישפט כאשר ייראה לעיניו ולא כאשר ישמע, כי ייתכן להיות עדות העדים שקר¹.

לפי פירוש זה כביכול 'יריח' החוטר — יבחין באשר יבחין בעזרת יראת ה' שבו. הבי"ת בראש המלה "יראת ה'" נתפסת כאות שימושית, בי"ת instrumentalis.

(ב) רד"ק:

לפי שהריח היא הרגשה קלה, אומר לדבר קל שבהרגשה ריח, וכן "ומרחוק יריח מלחמה" (איוב לט, כה), "כאשר ינתק פתיל-הנעורת בהריחו אש" (שופטים טז, ט). וכן אמר "והריחו ביראת ה'", כלומר במעט הבנה ירגיש בני אדם הטובים והרעים.

גם רד"ק, כמפרשים הקודמים, מעריך את הריח כחוש רגיש, עדין ביותר. "והריחו" מתכוין לומר, כי רק מאמץ מינימאלי יידרש מן החוטר כדי להוציא משפטו לאור. ההבדל בין רד"ק לבין ראב"ע וההולכים בעקבותיו הוא ש"יראת ה'" לפי הקודמים מצויה בו, בחוטר; לפי רד"ק מצויה "יראת ה'" בזולת.

בנקודה אחרונה זו מסכים עם רד"ק — שד"ל. אבל הוא מייחס מובן שונה ל"והריחו":

הריח בדבר נאמר על התענגות בדבר, כמו "ולא אריח בעצרותיכם" (עמוס ה, כא); אף כאן: לא יתענג אלא ביראת ה'. אחר שאמר, שתנוח עליו רוח יראת ה', הוסיף שיתענג כשימצא יראת ה' גם באחרים, ולא יהיה אדם מוצא חן בעיניו כי אם על-ידי שיהיה ירא אלהים.

17. ובדומה א' ארליך, ראה Randglossen, 4. Band, S. 46—47, Leipzig 1912.

וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

נראה ששד"ל ורד"ק מייחסים את "יראת ה'" לזולת, כדי למנוע מה שנראה להם כחזרה, שהרי כבר נאמר על החוטר: "ונחה עליו... רוח דעת ויראת ה'".

II "והריחו" מלשון "רוח". רש"י: "ימלא רוח יראת ה'". וכדומה ר"א מבלגנצי: "ולשון רוח הוא, כמו 'ואמלא אתו רוח' (שמות לא, ג)¹⁸".

כדי להבהיר, איזהו הפירוש המכוון ביותר לפשוטו של הכתוב, יש להיעזר במיבנה הנבואה. סוף הפסוק הקודם הזכיר: "רוח דעת ויראת ה'". הפסוק הבא אחריו פותח: "והריחו ביראת ה'". בפסוק נאמר: "כי-מלאה הארץ דעה את-ה'". לפנינו מיבנה כיאסטי שתפקידו לפרט ולהדגים. הפסוקים ג-ט אינם אלא הסבר לסוף פסוק ב. הם מתארים את השפעת התכונות "דעת ויראת ה'" על החוטר עצמו בפרט, ועל ארצו — בכלל¹⁹. אם כך הוא, נראה שהפועל "והריחו" נגזר מלשון "רוח". לא זו בלבד שרוח ה' תהיה נחה על החוטר, אלא היא גם תהיה 'מריחה' אותו ביראת ה', תמלאו ביראת ה'. כך אומר המשפט השני שבראש פסוק ג יותר מאשר הראשון שבסוף פסוק ב. ואמנם דוגמתו של ר"א מבלגנצי משמות לא, ג מסבירה יפה את המשפט שלנו. לפי זה תהיה גם התאמה בין "והריחו ביראת ה'" לבין "כי-מלאה הארץ דעה את-ה'". גם בתחילת הקטע המפרט וגם בסופו מדובר במילוי, בשפע.

בראש הנבואה מוגדר החוטר כחוטר מגזע ישי. על-ידי איזכור שמו של ישי נרמז לחוטר כאל מלך, שהרי ישי — אבי שושלת מלכי בית דוד הוא. אמנם אין ישעיה מכנה את החוטר בפירוש בתואר "מלך". ייתכן שהעדר זה נובע מנסיונו המדיני של ישעיה. בגלל חולשותיהם של אותם האנשים, צאצאי בית דוד, שהתיימרו להיות "מלכים", נרתע הנביא מלייחס לבשר ודם תואר מקודש שה' מעניקו לבחירו²⁰. אך מכל מקום נרמז לחוטר כאל מלך. בפסוק ג

18. קרויס מזכיר ראשונה את הפירוש הרווח מלשון "ריח" וממשיך: "והנה אף כי הפירוש הזה הוא הפירוש הסתמי והמקובל, דעתי נוטה אל פירוש רש"י... וכעין זה כתב הרב מבלגנצי... ונראה לי שהריח הוא ממש כלשון *inspirare* בלשון רומי". ש' קרויס, פרוש לספר ישעיה, סדרת הפרוש המדעי מיסודו של א' כהנא, ז'יטומיר תרס"ה.

19. כשם שבין הפסוקים ב, ג-ט ניכרת התייחסות כיאסטית, וכן היא ניכרת ביחס שבין הפסוקים א-י. הביטוי "שורש ישי" בפסוק י לוקח את מרכיבו הראשון "שורש" מן הסוגר של פסוק א ואח מרכיבו השני "ישי" — מן הדלת של פסוק א. אף תופעה סטרוקטוראלית זו מעידה על קטע הפסוקים א-י כעל יחידה בפני עצמה.

20. מ' בובר, תורת הנביאים, סיום הפרק המוקדש לישעיה, עמ' 142.

פרקים במקרא

ובשני הפסוקים הבאים אחריו מתואר החוטר כשופט. והרי מי כמלך מצווה על עשיית המשפט. המלך עצמו מכיר בתפקידו זה. בשבת שלמה על כסא מלכותו היתה בקשתו מאת ה': "ונתת לעבדך לב שמע לשפט את-עמך להבין בין-טוב לרע כי מי יוכל לשפט את-עמך הכבד הזה" (מלכים א' ג, ט). אל המלך היו מביאים את כל הדבר הקשה, כגון שם שם, טז-כח; שם כ, לח-מ. ונראה שבגלל תפקיד השיפוט ביקש העם ראשונה מלך: "...שימה-לנו מלך לשפטנו ככל-הגוים" (שמואל א' ח, ה). עדות מאוחרת יותר שמורה בתהלים. בעל מזמור קכב הנכסף לירושלם, זוכר: "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד" (קכב, ה).

בעיוננו בפירושי המפרשים למשפט שבראש פסוק ג כבר היתה לנו הזדמנות לעיין בביאורים להמשך הפסוק, כגון זה של ראב"ע. לדעתו עלולות עיניים ואזניים להיות עדי שקר. חושי האדם הנם מוגבלים, כהים, סובייקטיביים. אין הם נאמנים ומספיקים לחדור לעומקם של דברים. השופט למראה עינו (= לפי מראה עיניו, כמו למשל תהלים מב, ח "לקול צנוריק") והמוכיח למשמע אזניו עשוי ללכת שולל אחר רשמים מקריים ואחר התרשמות סובייקטיבית, שטחית. לשון פסוקנו מעוררת בזכרוננו את תוכחת ה' לשמואל: "ויאמר ה' אל-שמואל אל-חבט אל-מראהו ואל-גבה קומתו כי מאסתיהו כי לא אשר יראה האדם כי האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב" (שמואל א' טז, ז). בפסוק זה מביעה המלה "עינים" לא את האמצעי המטעה (העיניים כאמצעי לראייה) אלא את המטרה המוטעית (העינים כתוצאת הראייה, כביטוי מקביל ל"מראהו"). הואיל והאמצעי מחטיא, הוחטאה בו המטרה.

לא כן המושל בעתיד. הוא לא ישפוט ולא יוכיח לפי חושיו. "יוכיח" — יחתוך דין, ישפוט, כמו: "ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים" (ישעיה ב, ד).

פסוק ד

על היחס בין הפסוק הקודם לפסוקנו מעמידנו מלבי"ם. הפסוק הקודם תיאר את שיפוטו של החוטר בדרך שלילה; פסוקנו מתארו בדרך חיוב. על כך מורים הנושאים המשוחפים. בניגוד לנאמר בפסוק ג: "ולא... ישפוט", "ולא... יוכיח", נאמר בפסוקנו: "ושפט... והוכיח". במה אפוא ישפוט, אם לא

וַיֵּצֵא חֹטֵר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

בחושיו? "ושפט בצדק... והוכיח במישור". "במישור" — מלשון יש"ר; ביושר, כביטוי מקביל ל"בצדק" מכאן שבפעילותו של החוטר מזדהה האמצעי עם המטרה. בעזרת הצדק ובכוח הצדק — "בצדק" — ישליט את הצדק. והרעיון יתברר עוד בהמשך.

מבחינה תחבירית משמשים הביטויים "בצדק", "במישור", מתארי אופן. מושאי השיפוט הם על-פי הכתוב "דלים" ו"ענוי-ארץ". מובן שדלים וענוי ארץ לא על עצמם בלבד יצאו ללמד, אלא על הכלל כולו יצאו ללמד, על העם. הלוא דלים וענוי ארץ הם על-פי-רוב המקופחים ביותר בחברה משום שאמצעיהם להשגת הצדק מוגבלים ביותר. וכך שמענו מפי הנביא כבר בתחילת ספרו: "שפטו יחום ריבו אלמנה", משום ש"יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא-יבוא אליהם" (א, יז, כג). דברים אלה יוצאים מפי הנביא המוכיח, המחנך. אבל היוצא מפי המתפלל במזמור עב קרוב אולי עוד יותר לכתוב בפסוקנו. ואלה דבריו: "אלהים, משפטיך למלך תן וצדקתך לבן-מלך. ידן עמך בצדק וענייך במשפט... ישפט עניי-עם יושיע לבני אביון וידכא עושק" (א-ב, ד). המצב אשר בעל המזמור עורג לו: מלך שופט בצדק ובמשפט, מצב זה יתגשם בימי החוטר מגזע ישי ועל ידיו. וכשם שבעל המזמור מייחד את הדיבור על עני ואביון, כך מייחדו הנביא על דלים וענוי ארץ.

ראוי לשים לב, שאולי אין הקבלה שלמה בין "דלים" ו"ענוי-ארץ". בראש הביטוי ענוי ארץ כתובה למ"ד היחס: "לענוי-ארץ". למ"ד זאת קשורה אולי גם לנשוא "והוכיח" (כמו: "והוכיח לעמים רבים", ישעיה ב, ד). לדעת רד"ק ואחרים מורה הלמ"ד "לענוי-ארץ" על התכלית — עבור, למען. אם כך נפרש, הרי המשפט השני מטעים עוד יותר מאשר הראשון, כי ראש דאגותיו של המלך — למקופחים בחברה.

והכה־ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע — רד"ק:

ופירוש "בשבט פיו וברוח שפתיו" — כי יקללם וימותו, כמו שכתוב בצדיקים "ותגזר — אמר ויקם לך" (איוב כב, כח), ואמר בשמואל הנביא "כל אשר-ידבר בוא יבוא" (שמואל א' ט, ו), ונאמר באלישע הנביא: "ויקללם בשם ה' ותצאנה שחים דובים מן היער ותבקענה מהם ארבעים ושני ילדים" (מלכים ב' ב, כד).

כך מבין את מחציתו השנייה של פסוק ד גם אברבנאל, אלא שהוא מתבטא בצורה מפורשת עוד יותר:

פרקים במקרא

אחרי שיעיד הנביא בכאן על נבואת מלך המשיח, יעיד שייעשו נסים ונפלאות, והוא אמרו "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע", רצה לומר שכאשר תמרוד ארץ מה במצוות מלך המשיח, לא יצטרך לאסוף חיל ללכת להלחם בה, כי הוא כשבט פיו יכה אותה מכה רבה מבלי חרב וחנית. ואם איש אחד יחטא ויצטרך כפי הדין להמיתו באחת ממיתות בית דין, לא יצטרכו אנשים וכלים לעשותו, כי הוא עצמו ברוח שפתיו ימית הרשע ההוא ויענישהו. כי בהיותו גוזר על גוי ועל ממלכה או על איש מיוחד שימות, תרד אש מן השמים וישרפהו או תבקע האדמה ותבלע אותו או ימיתהו הארץ והנחש ושאר הדברים משלוחי ההשגחה...²¹

לדעת המפרשים הנזכרים מכוונים הביטויים "בשבט פיו וברוח שפתיו" לדיבור שתוכנו קללה, ואילו "והכה" ו"ימית" — פשוטם כמשמעם, כשלפועל "והכה" נודעת ההוראה: המית, הרג, כגון: "ויך את־המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב, יב), או: "ויך ה' בעם מכה רבה מאד. ויקרא את־שם־המקום ההוא קברות התאוה" (במדבר יא, לג-לד).

לפני שנדון בשאלה, אם אמנם מכוין פירוש זה לפשוטו של הכתוב, נעיין בפירוש אחר. ש' קרויס²² לד"ה "בשבט פיו": "אמרי פיו כשבט אשר יניפו על הרשע וכן הוא אומר: 'חמת מלך מלאכי מות...'. (משלי טז, יד)". ולד"ה "וברוח שפתיו": "על דרך הפלגה יאמר: לא לבד אמר אשר יצא מפיו כי אם גם הרוח בו תמית".

לפי פירוש זה נוקט הפסוק בהשאלה, ביתר דיוק — במיטאפורה. פשוטו של הפסוק אינו כמשמעו אלא כהוראתו המושאלת. ודומה, כי לפשוטו של הכתוב מכוין פירושו של ש' קרויס ולא פירושו של רד"ק. מה הם השיקולים להעדפה זאת?

תחילה נשים לב, כי אין הדלת והסוגר מבטאים אותו הרעיון בדיוק. דבר זה ניכר כבר במושאים הישירים שאינם מקבילים הקבלה נרדפת: "ארץ" —

21. בעיקבות פירושים אלה הלך י' קיל במאמרו "על חזון המלך המשיח ותקופתו", מעיינות כרך ז (ההסתדרות הציונית העולמית, המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, ירושלים תש"ך). לדעתו משמש משה רבנו כאב־טיפוס לחיבור המלך המשיח בפרקנו. באמור הנביא את הכתוב בפסוקנו "והכה ארץ בשבט פיו וברוח שפתיו ימית רשע" כנראה רחפה לנגד עיניו פרשת משה־קרח (ע"ש עמ' 68 — 69). משה היכה את הארץ באמרי פיו וזו פצתה את פיה, וכך המית משה רשעים ברוח שפתיו. ועוד מזכיר המחבר בהקשר זה את המדרש (שמות רבה א, סימן ל) ש"משה הרג את המצרי בשם המפורש, מדרש שרש"י כידוע מביאו לד"ה "הלהרגני אתה אומר", שמות ב, יד.

22. ראה הערה 18.

וַיֵּצֵא הָטָר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

"רשע". החוקרים המניחים והדורשים הקבלה נרדפת בין שני המשפטים, סבורים שחל שיבוש בנוסח המסורה. בנוסח המקורי היה כתוב במקום "ארץ" — עריץ. ואולם סברה זאת אינה יכולה לשמש לנו פירוש. מנין הביטחון שהנביא התכוין להקבלה נרדפת? אולי ביקש לבטא הקבלה משלימה ולא נרדפת!²³

התרגום הארמי מתרגם את המלה "ארץ" — חיבי ארעא. נראה אפוא שההבדל בין התרגום לבין החדשים הוא לשוני בלבד. הלוא גם לפי התרגום פירוש "ארץ" — חטאים, רשעים! ואולם כך הוא לכאורה בלבד. גם כאן ההבדל בין הראשונים לבין החדשים הוא הבדל עמוק ומכריע. החדשים טוענים שנוסח המסורה משובש, ושבמקור היה כתוב 'עריץ'; הראשונים לעולם מקבלים את הכתוב כמהימן, ורק מבארים את הביטוי, "מתרגמים" אותו, אינם מוחקים אותו על מנת לכתוב אחר תחתיו. אבל גם התרגום הארמי אינו יכול להיות לנו פירוש מספיק. הלוא בתרגום, בהיותו תרגום, אין תשובה על השאלה: למה אפוא נאמר "ארץ" כשבעצם העיקר חסר מן הספר — רשעי ארץ? למה לא נקט הנביא בפירוש בביטוי מקביל ל"רשע", כגון 'חטא'? ועוד: כיצד מבטא הביטוי "ארץ" את הכוונה לרשעי ארץ? האמנם נאה הביטוי "ארץ" לעמוד במקום 'רשעי ארץ'? שאלות אלה תובעות תשובות, ודומה שניתן להשיב לפי הכתוב בפסוקנו עצמו.

יש שהפרט אינו מבטא את הכלל בזעיר אנפין אלא הוא עומד בניגוד לכלל. כך למשל בישעיה פרק י, כ, כב. "שאר ישראל" עומד בניגוד ל"ישראל". וכן בפסוקנו. מסתבר ששני חלקי הפסוק מתייחסים זה לזה ביחס נגודי. בחלק הראשון מדובר בזכאים; בחלק השני — בחייבים. החלק הראשון מסתיים בביטוי "ענוי ארץ". החלק השני מזכיר "ארץ". "ענוי ארץ", אף-על-פי שהם חלק מתוך "ארץ", עומדים כאן בניגוד ל"ארץ". הארץ בכללה היא ארץ גאה וחוטאת. כך משמש הביטוי "ארץ" כינוי לחוטאים. את הארץ החוטאת הזאת יכה החוטר בשבט פיו. נמצאנו למדים שהתרגום מכוין לפשוטו של הכתוב אלא שהוא טעון הסבר והשלמה. בדלת של הצלע השנית מדובר בארץ

23. כל קביעה של נוסח "מקורי" היא סובייקטיבית, ואילו הכתוב לפניך הוא נתון אובייקטיבי. מבחינה מדעית בטוח יותר לקבל את נוסח המסורה על פסוקיו הקשים, ולהימנע מליישבו במקום שאין יד הפרשן יכולה לו הוואיל והכתוב סתום, מאשר להחליק קשיים וליישר הדורים על-ידי שיחזור ו"תיקון" הכתוב למה שנדמה כנוסח מקורי. ובאשר למקרה שלנו, בוודאי אין צריך להימנע מליישב את הכתוב ככתבו, כביכול מחוסר אפשרות לפרשו.

פרקים במקרא

החוטאת בכללה; בסוגר מדובר בפרט מתוך כלל הארץ החוטאת, בסוג הגרוע של ה"ארץ": ברשע.

אבל הוואריאציות בין שני חלקי צלעו השנית של פסוקנו אינן עיקר ענייננו בפירוש הפסוק. עיקר ענייננו בהבנת כוונתה של הצלע השנית. וכאן עלינו להתחשב באפייה של החטיבה שלנו בכללה. החטיבה הזאת איננה מדברת בלשון הרצאה מדעית או דו"ח משפטי, לשון הפונה בראש ובראשונה אל התבונה, אלא לפנינו נבואה המדברת בשפה שירית, שפה הפונה בראש ובראשונה אל הרגש. משום כך זוהי שפה ציורית מאד. כבר קודם שמנו לב לשתי תמונות לשוניות בנבואה זו: העץ המתעורר לחיים חדשים, והרוח הבאה מארבע רוחות. גם הצלע שלנו מדברת בשפה ציורית. "בשבת פיו" הוא לדעת הכל ביטוי מיטאפורי. המלה "פה" משמשת, כבפסוקים רבים אחרים, מיטונימיה²⁴ לדיבור, כמו, לדוגמה: "נקרא לנער(ה) ונשאלה את-פיה" (בראשית כד, נז), או: "למען תהיה תורת ה' בפין" (שמות יג, ט). על-ידי המלה "שבת" מדומה הדיבור לשבת. במשמע השלילי משמש הדימוי מדי פעם, כגון בתהלים: "שניהם חנית וחצים ולשונם חרב חדה" (נו, ה); "הנה יביעון בפיהם חרבות בשפתותיהם" (נט, ח). מהו הצד המשותף המכוון כאן בין דיבור לבין שבת?

החומר יכה בדיבורו כשם שכל אדם מכה בשבת. הכוונה אפוא לדיבור מוכיח ועונש. אמצעי העונש שמשמש בו החומר איננו חרב וכידון, אף לא שבת כמשמעו, אלא שבת בהוראה מושאלת, שבת פיו — דיבורו. דיברי פיו לייסר ולענוש. כדי להמחיש את גודל השפעתו של החומר באמצעי קל ותם ביתס, מדמה הנביא את השפעת דיבורו של החומר למכה, למהלומה. על כן "והכה ארץ בשבת פיו". כשם שאי-אפשר להבין "בשבת פיו" כמשמעו, כך אין להבין "והכה" ככינוי למכת מוות או לכל מכה גופנית. וכדי להטעים השפעה מכרעת זאת עוד יותר, נוקט הנביא במחציתו השנייה של הפסוק היפרבולה — לשון הפלגה, לשון גוזמה. חז"ל מכנים דרך הבעה זאת "לשון הבאי". דוגמה לדרך הבעה זאת בתורה: "ערים גדולות ובצורות בשמים" (דברים א, כח). בספרי לאותו הפסוק מובאים דברי רשב"ג:

24. תחליף המלה המכוונת ע"י אחרת המתייחסת אליה התייחסות ריאלית, כגון התייחסות זמנית, מקומית, סיבתית או נסיונית — בניגוד להשוואה ע"י מיטאפורה.

וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

דברה תורה בלשון הבאי [וכן מה] שנאמר (ט, א): "שמע ישראל אתה עובר היום את-הירדן" וגו'²⁵.

ורש"י בפירושו לתורה לפסוק הנזכר: "דברו הכתובים לשון הבאי". דוגמאות אחרות במקרא: "ושמתי את-זרעך כעפר הארץ אשר אם-יוכל איש למנות את-עפר הארץ" (בראשית יג, טז), או: "והרביתי זרעך ככוכבי השמים" (שם כו, ד). במס' תמיד כט ע"א ובמס' חולין צ ע"ב מדובר על כך שהמקרא מדבר בלשון הבאי. הדוגמה המובאת שם לכך שנביאים דיברו בלשון הבאי: "ותבקע הארץ בקולם" (מלכים א' א, מ).

ההיפרבולה בפסוקנו: "וברוח שפתיו ימית רשע". לא רק ששבט פיו יכה, אלא די ברוח שפתיו, במלים שעדיין לא בטאן. די בהתכוונו של החוטר לדבר, כדי ש"ימית" את הרשע. זוהי, כדברי ש' קרויס, לשון הפלגה. אין להבין את "ימית" כמשמעו. כך מורים גם הנשואים והמושאים העקיפים (נוסף למושאים הישירים, עי"ל), כי יש הבדל ענייני, ולוא הבדל דק, בין הדלת לבין הסוגר. בסוגר מבליט הנביא עוד יותר את אשר אמר בדלת, הן על-ידי הקטנת האמצעי הן על-ידי הגדלת התוצאה. אפילו לא דיבור ינקוט החוטר. די ברוח שפתיו, וכה לא רק יכה אלא אף ימית. הדלת מתארת את השפעת החוטר על הארץ בכללה; הסוגר מתאר את השפעתו על הרשע בפרט.

נימוק אחד להסתייגות מפירושיהם של המפרשים הנ"ל נובע אפוא מתוך התחשבות בטיבו של הכתוב בחטיבה בכללה ובצלע הנדונה בפרט.

נימוקים נוספים נובעים מתוך התחשבות בענייניו של הכתוב בחטיבה. מתחילה מדובר באדם שכוחו ברוחו, לא בזרועו. אפילו בחושיו לא ייעזר לממשלתו.

בהמשך ידובר בתוצאת ממשלה זאת — שלום ורעות. היה זה אפוא צליל דיסהרמוני ואף צורם, אילו נאמר, כי לשם השגת מטרותיו יאחו החוטר גם באמצעי ההריגה. נימוק נוסף יתברר בהמשך עיוננו.

אבל לא רק לשם עשיית משפט יזדקק החוטר לצדק.

25. הנוסח ע"פ הגהות הגר"א אשר לפיהן ההיפרבולה ב"וגו", בגמר הפסוק, עי"ש.

פרקים במקרא

פסוק ה

"והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו".

אף כאן לפנינו תיאור מיטאפורי. צדק ואמונה מדומים לאזור מתניים ולאזור חלציים²⁶. מהי נקודת המגע המכוונת במיטאפורה זאת, במה ניתן לדמות את הצדק לאזור?

יש להתחשב במה שמאפיין את האזור. האיש הנאזר באזור מצטייד על-ידי כך בכוח, בעוז. משמע זה עולה מן השימוש בפועל אז"ר, למשל בירמיה א, יז: "ואתה תאזר מתניך וקמת ודברת אליהם את כל אשר אנכי אצוך אל-תחת מפניהם פן-אחתך לפניהם", או באיוב לח, ג: "אזר-נא כגבר חלציק"; וכיתר בהירות — מן השימוש בשם, בישעיה ה, כז: "אין-עיף ואין-כושל בו לא ינום ולא יישן ולא נפתח אזור חלציו ולא נתק שרוך נעליו".

על תכונה אחרת של האזור מעמידנו הכתוב ב"משל האזור" בירמיה: "כי כאשר ידבק האזור אל-מתני איש כן הדבקתי אלי את-כל-בית ישראל" (יג, יא). מן הכתובים הנזכרים תתבהר כוונת המיטאפורה בישעיה יא, ה. כשם שאזור המתניים והחלציים דבק במתני איש, כך ידבקו הצדק והאמונה בחוטר — "והכוונה כי הצדק והאמונה לא יפרדו ממנו לעולם" (שד"ל). וכשם שאזור המתניים והחלציים גם מחזק את האיש ומגביר את כוחותיו, כן יחזקו ויגבירו את כוחותיו של החוטר — הצדק והאמונה. ואולי משמש האזור גם לקישוט, כגון לפי הנאמר ביחזקאל כג, טו: "חגורי אזור במתניהם סרוחי טבולים בראשיהם מראה שלישים כולם". אף כך, אולי מתכוונת המיטאפורה בפסוקנו גם לומר שהצדק הוא פארו והדרו של החוטר.

לביטוי "אמונה" לא נודע במקרא אותו משמע תיאולוגי שנודע לו ביהדות בתקופה מאוחרת יותר ועד ימינו, היינו משמע של דת belief היפוכה של כפירה. עיקר מובנה של המלה "אמונה" במקרא הוא: אמת, ישר. כך למשל מלכים ב' יב, טז: "ולא יחשבו את-האנשים אשר יתנו את-הכסף על-ידם לתת לעשי המלאכה כי באמנה הם עשים". ובדומה שם יב, יז. מדי פעם מקביל

26. רוב החדשים רואים שיבוש ככפילות המלה "אזור" ומתקנים את "אזור" השני ל"חגור". ברם, ישעיה חוזר מדי פעם על אותה המלה בשתי צלעות הפסוק, כגון: טו, ח; לא, ח; לב, יז; נד, יג; ועוד ועוד.

וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

השם "אמונה" ל"צדק", לא רק בפסוקנו ועוד בישעיה נט, ד: "אין-קרא בצדק ואין נשפט באמונה" אלא גם, למשל, במשלי, כגון יב, יז: "יפיח אמונה יגיד צדק ועד שקרים מרמה". כאן עומדת "אמונה" בפירוש בניגוד לשקר. וכן שם יב, כב: "תועבת ה' שפתי-שקר ועושי אמונה רצונו". כן מקביל "אמונה" ל"צדק" בתהלים, כגון סוף מזמור צו: "ישפט תבל בצדק ועמים באמונתו". בהתאם להוראה זו משלימות זו את זו שתי צלעותיו של פסוקנו.

חמשת הפסוקים הראשונים של הנבואה תיארו את אישיותו של החוטר מגזע ישי, את מוצאו, את תכונותיו ואת פעילותו. התוצאה לממשלת הצדק והאמונה תהיה זו המובטחת בישעיה לב, יז: "והיה מעשה הצדקה שלום ועבודת הצדקה השקט ובטח עד-עולם", כפי שימחישו הפסוקים הבאים.

פסוקים ו-ט

נתבונן תחילה בפרטי הכתוב בפסוקים ו-ט ואחרי זה נשתדל לעמוד על כוונת התיאור בכללו.

פסוק ו

פסוק ו והבאים אחריו מדברים בסדרי טבע שונים מאלה הנוהגים בימינו. בעלי-חיים האויבים זה את זה בימינו — יגורו יחדיו. ולא בסתם בעלי-חיים אויבים מדובר, אלא באויבים כאלה שהחזק שבהם היה לעולם חי על חשבון יריבו החלש. המלחמה בין היריבים היתה מלחמת-קיום. באותה תקופה שאליה מתכוונת הנבואה, לא זו בלבד שיגורו יחדיו, אלא אף ירבצו יחדיו, ינוחו זה אצל זה ואין מזיק ואין מפריע. יש אפוא הבדל דק בין "וגר" לבין "ירבץ", כך שהמשפט השני עוד מוסיף על קודמו. ד' ילין מראה לנו את הדבר ביתר בהירות גם על-ידי בעלי-חיים עצמם המופיעים בציור השני:

הנמר דרכו להתהלך כה זכה בלי הרף (אפשר לראות זאת בנמרים הכלואים בכלובים בגני החיות), ופה הוא מתאר יפה איך נמך זה ירבץ במנוחה שאננה עם הגדי הקטן והחלש.

לפי זה דווקא הנמר בנושא לנשוא "ירבץ" ממחיש בהבלטה את שלוות השלום.

פרקים במקרא

ויש לשים לב לתופעה נוספת. הכתוב אינו אומר: וגר כבש עם זאב וגדי עם נמר ירביץ. נושאי המשפטים הם בעלי-החיים הטורפים. היוזמה היא אצל בעלי-החיים החזקים; הם הם שיבואו אל בעלי-החיים החלשים וישתוו עמם. בכך רומז התיאור אל רעיון אשר בלשון תיאולוגית נוכל לכנותו: חזרתם בתשובה של בעלי-החיים הטורפים. הלוא השלום יכול היה להיות תוצאת "פשרה" ממין אחר. הוא היה יכול להיות תוצאה להשמדתן של חיות-הטרף, כמובטח בתורה: "והשבתי חיה רעה מן-הארץ" (ויקרא כו, ו) וכמובטח שוב ביחזקאל לב, כה. אך לא בכך מדברת נבואתנו. חיות-הטרף לא תכלינה. הן תמשכנה להתקיים, אבל קיומן יהיה שונה ממה שהיה עד כה.

וכאן נחזור לרגע אל "וברוח שפתיו ימית רשע". כשם שהטרף לא יכלה על-ידי כך שחיות-הטרף תכלינה, כך גם הרשע לא יכלה על-ידי כך שהרשעים יכלו, שבני-אדם יכלו. במשפט "וברוח שפתיו ימית רשע" הכוונה שהחוטא ימית את הרשע שבקרב האדם; אבל לא בהריגת אדם כמשמעה מדובר.

השלום גם היה יכול להיות מסקנת הכרתו של הצד האחד שלא כדאי להתחיל בהתקפה, הואיל והצד השני חזק כמוהו, כך שיעלה בידו להשיב מלחמה שצרה. ואילו השלום המתואר בפסוקינו אינו מושג על-ידי כך שחיות-הבית מתחזקות ומתנשאות, אלא להיפך — על-ידי כך שחיות-הטרף מתפרקות מנשקן ומנמיכות את עצמן.

להתחלת הציור השלישי "ועגל וכפיר ומריא יחדו" מעיר א' אהרליך ב"מקרא כפשוטו":

השכיל הנביא לתת בהמה מזה ובהמה מזה והחיה הרעה בתווך, והסדר הזה מרבה לספר בשלומן.

ועוד. כאן לא נאמר: ועגל וכפיר עם מריא (על דרך: "עם כבש... עם גדי"), אלא: "ועגל וכפיר ומריא יחדו". "יחדו", עוד יותר מאשר "עם", מבטא את הריעות, את האחוה השלמה.

פסוק ז

הציור הרביעי מציג לפנינו שני דורות: חיות אויבות בעבר הרועות כעת יחדו, ולצדן — ילדיהן. בשם "דב" הכוונה כנראה לחיה הנקבה, הדבה. כך מסתבר

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

הן על-פי שם הבהמה הראשונה בפסוק: "ופרה", הן על-פי הפועל "תרעינה" שבלשון נקבה, וכן שוב על-פי השם "ילדיהן" שבלשון נקבה. רד"ק: "ודב היא הנקבה, וכן 'וחצאנה שתים דבים...' (מלכים ב' ב, כד)...". אבל בעיקר נראה שהכוונה לחיה הנקבה על-פי אוירת הציור הזה בכללו: אמהות וילדיהן. ועל-ידי הוספת "ילדיהן" של החיות המבוגרות אולי מכוונת הרמיזה גם להתמדת השלום. השלום לא יהיה נחלת דור אחד בלבד אלא הדור המבוגר ישכיל להנחילו לדור הצעיר. ולא נאמר: וילדיהן ירבצו יחדו, על דרך "ועגל וכפיר ומריא יחדו", כשתואר הפועל "יחדיו" עומד בסוף המשפט. במשפט שלנו עומד "יחדו" בראש, אולי כדי להטעים שקיומם של הילדים, עצם היותם מתחילה תהיה בסימן "יחדו". האפייני ביותר ל"ילדיהן" הוא: "יחדו".

הציור הבא מפרש את הסיבה לאחוה ולריעות בין בעלי-חיים עוינים זה את זה בעבר. החיה הטורפת תרבץ בשקט לצד החיה החלשה הואיל והראשונה לא תטרוף עוד אלא תתפרנס בדיוק כמו החלשה: "ואריה כבקר יאכל-תבן". האריה לא יתגבר עוד על הבקר, כך שהבקר הוא מושא מאכלו של האריה, אלא האריה ינמיך עצמו עד שישתווה לבקר ביחס למאכלו — "כבקר".

פסוק ח

הגרעין הרעיוני שנרמז בסוף פסוק ו במלים "ונער קטן נהג בס" מתפתח בפסוק ח לציור המופלא ביותר הכלול בנבואה שלפנינו. תמונת הנער הקטן הנוהג בעגל, בכפיר ובמריא — די בה להביע את השלום השורר לא רק בין בעלי-החיים אלא גם בין האדם לבין בעלי-החיים. והנה תמונת היונק המשתעשע על חור פתן מגלה, כי יחזור על כנו השלום ששרר בגן-עדן עד שלא אכל אדם מעץ-הדעת. אחר שחטא, נתקיימה מארת אלהים לנחש: "ואיבה אשית בינך ובין האשה ובין זרעך ובין זרעה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (בראשית ג, טו). אותה איבת-עולם בין מין האדם למין ההולך על גחון תסור ותתבטל באותם הימים שאליהם מכוונת הנבואה. להבעת רעיון זה לא הסתפק הנביא בתיאור כללי של אדם ונחש במחיצה אחת, אלא לייצוג האדם בחר דווקא בקטני בני-אדם, ביונק וגמול. הלוא אלה הן הבריות שאין עוד חסרות-ישע כמותן במין האדם; וגם לאלה לא יאונה כל רע. גם הם יהיו בטוחים מפני אויבו הקשה ביותר של המין האנושי. במנוחה ובשלוות-עולם יתענגו תינוקות במקומות שהיו המסוכנים ביותר לבני-אדם.

פרקים במקרא

חר פתן — חור הפתן, יש אומרים מערתו, ויש אומרים חור הפה או האף.

מאורת צפעוני — מובן הביטוי מוטל בספק. "מאורת" אולי מלשון אור; יש אומרים אור העיין של הצפעוני שהוא מבריק ונוצץ, וכך מושך את תשומת לבו של הילד; ויש אומרים אור המערה, הפתח שדרכו נכנס האור למערת הצפעוני. לפירוש זה ניתן אולי להביא סיוע מלשון חז"ל (מסכת אהלות, פרק יג משנה א): 'העושה מאור בתחילה' — הקודח חור כדי שאור היום יחדר פנימה, לבית. — אחרים סבורים ש'מאורה' אינה אלא ביטוי נרדף לחור המערה; וכך בעברית החדשה.

בציור זה נשלם מעגל התיאורים המפרטים את השלום בעולם החי. מבחינה חחבירית בנוי פסוק ח בדרך כיאסטית:

נשוא	נושא	מ' מקום	מ' מקום	נושא	נשוא
		ועל מאורת צפעוני	על-חר פתן	ושעשע יונק	ידו הדה",

מיבנה המתכוין כאן אולי לסמן את סיום התיאור שהתחלתו בפסוק ו.

פסוק ט

לא-ירעו ולא-ישחיתו בכל-הר קדשי — מה הנושא לנשואים "לא-ירעו ולא-ישחיתו"? התשובה על השאלה תלויה בתפיסת כוונתו של התיאור שבפסוקים ו-ח, ועלינו לנסות להבהיר כוונה זו.

העיון בדברי פרשנים וחוקרים יעלה, כי שלוש הן התפיסות העיקריות המיוחסות לכתוב בפסוקים ו-ח.

[א] תפיסת פשוטו של התיאור כמשמעו. לפי דעה זאת מכוונת הנבואה לימי אחרית שישובו להיות כימי ראשית. בעתיד ישתנו סדרי-הטבע בעולם כולו והיו כבעת הבריאה שבה נזק עולם-החי מן הצומח בלבד, כנאמר בבראשית א, כט-ל: "ויאמר אלהים: הנה נתתי לכם את-כל-עשב זרע זרע... לכם יהיה לאכלה, ולכל-חית הארץ ולכל-עוף השמים ולכל רומש על-הארץ אשר-בו נפש חיה: את-כל-ירק עשב לאכלה" וגו'. במקביל מבטיחה הנבואה שלפנינו: "ואריה כבקר יאכל-חבן". לפיכך מדברים חוקרים על שיבת תור הזהב של ימי גן-עדן.

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

אם זו כוונת הכתוב — לתאר את "תשובתן" של החיות הטורפות, הרי הנושאים ל"לא-ירעו ולא-ישחיתו" הם בעלי-החיים הטורפים, או לפחות גם בעלי-החיים הטורפים.

ואריאציה לתפיסה רווחת זו (על השלום שישרור בין החיות בינן לבין עצמן ובין החיות לבין בני-אדם), היא דעתו של רד"ק על כוונת התיאור. בהסתייגות-מה ניתן לומר, כי גם לדעת רד"ק פשוטו של התיאור כמשמעו, אך מדובר בשלום שיתקיים רק בין החיות ובין בני-אדם. ואין הנבואה מתכוונת למצב אשר יתגשם בעולם כולו. התיאור-מוגבל בפירוש אל "בכל-הר קדשי", הכוונה לישראל בלבד. בארץ-ישראל לא יזיקו בעלי-החיים הטורפים. וכל כך למה? "כי-מלאה הארץ דעה את-ה'" — ישראל הולכים בדרך ה' ושומרים מצוותיו, וכתוצאה מכך לא תשלוט בהם חיה רעה. וזה לשונו, אחרי הביאו דעות אחרות:

והנכון, כי טבע החיות לא תתחלף, ויטרפו ויאכלו כשר כמו שהם עושים עתה, אלא הכטיח את ישראל שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ-ישראל — זהו שנאמר "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי". והטעם — 'כי-מלאה הארץ דעה את-ה'', כיון שהם טובים ושמרו דרך ה', לא תשלט בהם חיה רעה ולא כבהמתם ובכל אשר להם, כמו שהכטיח ע"י משה רבנו ע"ה 'והשבתי חיה רעה מן הארץ' (ויקרא כו, ו), ואפילו אם יעברו בארץ — לא יזיקו.

[ב] תפיסת פשוטו של התיאור שלא כמשמעו אלא כהוראתו המושאלת — כאליגוריה. הרמב"ם במורה נבוכים חלק ב פרק כט מדבר על-כך שיש בספרי הנביאים פסוקים רבים, שאין להבינם כמשמעם אלא יש להבינם כהשאלות וכמשלים. לדעתו מרובות ההשאלות במיוחד בספר ישעיה. במאמר "תחיית המתים" (בין אגרות רמב"ם) תוקף רמב"ם בלעג את אלה הרוצים להבין נבואה זו כמשמעה, ואת דעתו שלו על כוונת הנבואה משמיע בסוף הלכות מלכים פרק יב הלכה א:

אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חדוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. זה שנאמר בישעיה "וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירכץ" — משל וחידה. ענין הדבר שיהיו ישראל יושבין לכטח עם רשעי עכו"ם המשולים כזאב ונמר... ויחזרו כולם לדעת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר "ואריה כבקר יאכל תבן". וכן כל כיוצא באלו הדברים בענין המשיח הם משלים. ובימות המלך המשיח יודע לכל איזה דבר היה משל, ומה ענין רמזו בהן.

לפי הסברו של רמב"ם התיאור בפסוקים רח הוא תיאור אליגורי. חיות-הטרף

פרקים במקרא

מייצגות את רשעי עכו"ם; חיות-התרבות — את ישראל. בימות המשיח יחזרו רשעי עכו"ם לדת ישראל, "לדת האמת".

אם זוהי כוונת הנבואה, הרי הנושאים ל"לא-ירעו ולא-ישחיתו" הם רשעי עכו"ם, שונאי ישראל.

לפי תפיסה זאת ממחישה הנבואה את השלום בין ישראל לאומות. רד"ק בתחילת פירושו, לפני תווהו את דעתו, מזכיר את דעת רמב"ם ומתנגד לה בטענה שלא ייתכן, שהכוונה בנבואה זו לשלום שישרור בימות המשיח בין ישראל לאומות העולם, שהרי שלום זה ישרור — על-פי פסוקים אחרים שהוא מזכירם — בכל מקום, גם אצל הגוים — ואילו נבואתנו מצטמצמת אל "בכל-הר קדשי" בלבד.

היחס בין דעת רמב"ם לדעת רד"ק הוא אפוא זה: לדעת שניהם מתכוונת הנבואה לימות המשיח²⁷. אך בעוד שרמב"ם רואה בשני סוגי החיות דמויות אליגוריות לגויים ולישראל, הרי רד"ק תופס את החיות כחיות ומסביר, כי בימות-המשיח יהיה שלום בין החיות לבין בני-אדם בארץ-ישראל, ובארץ-ישראל בלבד.

ואריאציה לדעתו של רמב"ם היא דעתו של שד"ל. אמנם אין הנבואה מתכוונת, לדעתו, לימות-המשיח אלא לחקופת חזקיה. אבל גם הוא תופס את התיאור כאליגוריה. חיות-הטרף מייצגות את האנשים התקיפים, וחיות-הבית — את האנשים החלשים אשר התקיפים (היו) רגילים להזיק להם ולבלעם.

[ג] תפיסת פשוטו של התיאור שלא כמשמעו אלא כהוראתו המושאלת — כסמל.

לפי תפיסה זאת אין הציורים מתכוונים לסוגי בני-אדם אלא התיאור כולו מתכוין לסמל אידאה אחת — את השלום בין בני-אדם. על-ידי ציורי בעלי-החיים הטורפים והביתיים המתגוררים יחדו ממחיש הנביא את חזון השלום המחלט.

27. עיין רד"ק להתחלת פרקנו וכן לפסוק ח החל מן: "והנה איבת הנחש" וגו'.

וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

ואם זוהי כוונת הנבואה, הרי הנושאים ל"לא-ירעו ולא-ישחיתו" הם בני-האדם²⁸.

איזוהי הדעה הנראית?

בוודאי הצדק עם רד"ק ו"שד"ל ואחרים בטענתם שאין כוונת הנבואה למצב שיחגשם בעולם כולו, שהרי חתימת הנבואה: "לא-ירעו ולא-ישחיתו בכל-הר קדשי". תיאור המקום "הר קדשי" מקביל מדי פעם למקומות "ציון" או "ירושלם", כגון ישעיה כו, יג: "והשתחוו לה' בהר הקדש בירושלם"; סו, כ: "והביאו את-כל-אחיכם מכל-הגוים מנחה לה'... על הר קדשי ירושלם"; יחזקאל כ, מ: "כי בהר-קדשי בהר מרום ישראל... שם יעבדוני כל-בית ישראל כולה בארץ"; יואל ב, א: "תקעו שופר בציון והריעו בהר קדשי"; שם ד, יז: "וידעתם כי אני ה' אלהיכם שכן בציון הר-קדשי"; תהלים ב, ו: "ואני נסכתי מלכי על-ציון הר-קדשי"; דניאל ט, טז: "ישב-נא אפך וחמתך מעירך ירושלם הר-קדשך". אבל בין שהכוונה בפסוקנו להר ציון במונח המצומצם, בין שהכוונה להררי ירושלם ולארץ יהודה או גם לארץ-ישראל במונח המקיף, מכל מקום מוגבל המתואר אל "בכל הר קדשי" בלבד.

ההסבר האליגורי דחוק ביותר. פרטי הציורים אינם מתיישבים לפי הסבר זה. את מי או את מה מייצג הנער הקטן, היונק והגמול? מה פשר ההגד: "ואריה כבקר יאכל-תבן"? בגלל שאלות כגון אלה נאלץ שד"ל להודות שחלק מן הציורים באים ל"יפוי המשל" ו"לתפארת המליצה".

גם הדעה התופסת את התיאור כמשמעו אינה מתקבלת על הדעת. על כך ניתן לעמוד לפי מבנה הנבואה.

היחידה פותחת בתיאור יחוסו, תכונותיו ופעילותו של אדם. אדם זה יפעל בקרב בני-אדם, בקרב דלים וענוי ארץ מזה ובקרב רשעי ארץ מזה. המלך השופט הנזכר ישליט צדק מוחלט בין בני-אדם. ומה תהיה תוצאת ממשלת הצדק? "כי-מלאה הארץ דעה את-ה'". "דעה את-ה'" אינה ניתנת לייחס אלא לבני-אדם. חלקה הראשון של הנבואה מדבר אפוא בבני-אדם, וכן חלקה האחרון; שני החלקים משרים את התגשמות הצדק והשלום. אינו נראה

²⁸ לדעת מ' בובר, תורת הנביאים, הנבואה היא "סמל לשלום העמים", ע"ש עמ' 138; ואולם ע"פ הנאמר בפסוק ט: "בכל הר קדשי" נראה, שהנבואה היא סמל לשלום השוכנים בארץ החוטר דווקא, עיין בפנים.

פרקים במקרא

שלתוך הקשר זה ייכנס דיון בנושא אחר לגמרי שיפריד בין הדבקים: תיאור שינוי סדרי-הטבע, ודוקא בעולם בעלי-החיים. כנגד זה נראה מאד שבהקשר זה ידובר על השלום שישרור בארץ.

נמצאנו למדים שהדעה המתקרבת ביותר לכוונת הכתוב היא זו התופסת את התיאור כסמל, הבא להמחיש את השלום ואת האחוה שישררו בין האנשים השוכנים בארץ ממשלת החוטר. אם כך, הרי הפסוק גם צופן בחובו דבר נחמה לעומת דבר תוכחה קודם של ישעיה. אלה שהנביא קצף עליהם ב"זרע מרעים בנים משחיתים" (א, ד), אלה שוב "לא-ירעו ולא-ישחיתו".

וכאן מן הראוי להשוות את המתואר בפסוקים ו-ט עם המתואר בישעיה סה, כה. אין צורך להצביע על השוויון ועל הדמיון בין שני התיאורים, אבל יש צורך לציין את ההבדלים ביניהם.

התיאור בישעיה סה קצר מאד לעומת התיאור המקביל בפרק יא, ועל-ידי כך אינו מבטא את המנוחה ואת השלווה הגמורה באותה המידה שבה מבטא אותן התיאור בישעיה יא.

בשונה מישעיה יא אינו מובע בפרק סה אותו הרעיון שכינינוהו "חזרתן בתשובה" של חיות-הטרף; כאן מובעת הריעות בלבד. בישעיה סה גם אינו מופיע האדם. אמנם נזכר הנחש, אבל לעניין שונה מזה שלגביו נזכר בפרק יא. כאן מקביל האמור על הנחש לאשר נאמר במשפט הקודם לו על האריה: "ואריה כבקר יאכל-תבן". אמנם נרמז בדרך זו השלום, אבל אין הוא מומחש במידה שבה הוא מומחש בישעיה יא, שם רומז הכתוב לביטולה של איבת-העולם שבה נתקלל האדם אחרי חטאו בגן-עדן.

כנגד אלה מפרשת הנבואה בישעיה סה בשמו של המבטיח את השלום: "לא-ירעו ולא-ישחיתו בכל-הר קדשי אמר ה'". אלא שגם בישעיה יא ניתן לזהות את המדבר על-פי כינוי הקניין "בכל-הר קדשי".

כיי-מלאה הארץ דעה את-ה' כמים לים מכסים — מהי כוונת הדימוי "כמים לים מכסים"? ראב"ע לד"ה "כמים":

תחסר מלת "אשר" וכן הוא כי הדעות תרבינה, כמו: אשר יכסו המים²⁹ על ים, שלא יפסיקו, רק תרבינה.

29. יש לגרוס: "המים אשר יכסו על ים", ע"פ כ"י, עיין פרוש רבנו אברהם אבן עזרא על ישעיה ע"פ כתבי יד, מאת מיכאל פריעדלאנדער (M. Friedlander) לונדון 1877, עמ' 24 הערה 5.

וַיֵּצֵא חֵטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

לפי זה הציור הוא זה של זרם גואה והולך. מדובר בתהליך מתגבר עוד ועוד.

אבל הפירוש המיוחס על-ידי ראב"ע לדימוי איננו פשוטו של הכתוב. הפסוק אינו אומר, למשל: כמים לים זורמים, או הולכים, כגון הציור בקהלת א, ז: "כל-הנחלים הלכים אל-הים". שם אמנם מדובר בזרימה, בשטף. לא כן בפסוקנו. הדימוי שלנו מטעים: "כמים לים מכסים". בכיסוי מדובר, במילוי: "כי-מלאה הארץ", וזוהי הנקודה המשותפת לדימוי ולמכוון בו. במלה "ים" הכוונה לקרקעית הים. כשם שאין שום מקום בקרקעית הים, ויהיה זה הזעיר ביותר, שאינו מכוסה במים, כך לא יהיה שום מקום בארץ פנוי מדעה את ה'. וכשם שהמים מכסים את קרקעית הים בכמויות עצומות עד שהים מלא מים, כך תכסה דעה את ה' את הארץ במידה גדושה ושופעת, עד שהארץ מלאה דעה את ה'.

גם הפעם נתרשם בבהירות יתירה מן התיאור, אם נשווהו אל תיאור מקביל לו. בחבקוק ב, יד נאמר: "כי תמלא הארץ לדעת את-כבוד ה' כמים יכסו על-ים". נתעלם מן ההבדלים במכוון בדימוי ("את-כבוד ה'" במקום "דעה את-ה'"; "תמלא" בעתיד במקום "מלאה" בעבר — דוגמא קלאסית לעבר נבואי!) ונתייחס רק להבדל בדימוי. בחבקוק מתואר בדימוי מצב שיהיה (מבחינה פורמאלית); בישעיה מתואר מצב שקיים — "מכסים". הלא בכל עת מכסים המים לים. התיאור בישעיה ממחיש יותר את ההמשכיות ואת ההתמדה שבאותו השפע. ועוד. בחבקוק מובע הדימוי בארבע מלים אשר הראשונה בהן דומה בתוכנה ובצלצולה לאחרונה. בישעיה מובע הדימוי בשלוש מלים אשר כל אחת בהן מסתיימת ב-יו"ד, מי"ם: — ים, — ים, — ים — אולי להטעמת כוחה של חמונת הים על-ידי חזרה משולשת על הביטוי "ים", בין שהשם נתפס בדרך אקוסטית, בין שהוא נתפס בדרך ויזואלית.

פסוק י

הפסוק האחרון בנבואה חוזר ומזכיר את האדם שנוצר בחמשת הפסוקים הראשונים שלה. בראש הנבואה היה כינוי "חוטר. מגזע ישי"; בסוף הנבואה כינויו "שורש ישי". הצמת שנראה לעינינו במחציתו הראשונה של פסוק א בדמות החוטר, מנמך ומשפיל עצמו כאן אל מתחת לפני האדמה, עד היותו "שורש ישי". מה טעם הדלות המודגשת הזאת? ייתכן שבכינוי "שורש ישי"

פרקים במקרא

מבקש הנביא לתאר את רוחו הנמוכה, את ענוותנותו של המושל בעתיד. לא זו דעתו של ר"א מבלגנצי:

אינו אומר לא חטר ולא נצר כמו שאמר למעלה, אלא: שרש; והוא הטמן בארץ ואינו נראה... ולפי שרוצה לומר "לנס עמים" לקח שרש הטמן.

לפי זה יש להבין את המיטאפורה "שורש ישי" כאנטיתיזה למיטאפורה שבהמשך הפסוק: "אשר עמד לנס עמים".

ה"נס" מוכר לנו במיוחד מספר ישעיה, כגון ה, כו; יג, ב; יח, ג; ל, יז; סב, י ועוד. הנס הוא הכלונס הגבוה שבראשו נתלה הדגל או משהו אחר לאות ולסימן; לפעמים הכוונה לאותו הדגל הגבוה עצמו.

על המשפט "אשר עמד לנס עמים אליו גוים ידרשו" מחווה Procksch את דעתו:

אין זה משפט יפה. המתצית הראשונה אינה ברורה במיקצבה ומתנהלת בעצלתיים מבחינה סגנונית; כמו כן כבר נאמר במשפט הזיקה (הטפל) הדבר שצריך להיאמר רק במשפט העיקרי.

משום כך גוזר החוקר כליה על המלים "אשר עמד".

לא נתייחס אל שתי "טענותיו" הראשונות. אולם ראוי להתייחס אל טענתו השלישית, המבוססת על ההנחה ששני המשפטים, הטפל והעיקרי, מביעים אותו הרעיון.

עיון בפסוק יעלה, כי אין שני המשפטים מביעים אותו הרעיון. נבין ראשונה את הטפל. מה פירוש המשפט "אשר עמד לנס עמים"?

הפועל עמ"ד עם אות היחס למ"ד אחריו משמעו בלשוננו להתכונן ל-, להיות עתיד ל-. וכן בלשון חז"ל, כגון הנאמר בבבא קמא פרק ט, משנה א: 'גזל פרה מעוברת וילדה, רחל טעונה [= טעונה צמר] וגוזה — משלם דמי פרה העומדת לילד, דמי רחל העומדת לָגִזָּז...!'

מסתבר שזוהי הוראת 'עמ"ד' גם בפסוקנו, אף-על-פי ש'עמ"ד' והלמ"ד שלאחריו מצטרפים אל שם ("נס") ולא אל פועל. "לנס" — להיות נס. השורש הנמוך מוכן ומזומן להיות לנס עמים. המשפט הטפל מבטא אפוא את

וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

נכונותו של השורש לשמש לנס עמים. אבל בזה עוד לא נאמר, שתהיה היענות לנכונותו. דבר זה ייאמר במשפט העיקרי: "אליו גוים ידרשו". הם ידרשו אליו בדומה לעם שהיה בא אל משה לדרש אלהים: "כִּי־יבֹא אֵלַי הָעָם לְדַרֵּשׁ אֱלֹהִים" (שמות יח, טו).

והיתה מנוחתו כבוד — משמעות המשפט האחרון שנויה במחלוקת, בעיקר בגלל המלה "מנוחתו".

הביטוי "מנוחה" משמש במקרא בשתי הוראות: (א) כביטוי ציורי לנחלה, למקום חנייה או למקום מגורים, כגון "וירא מנוחה כי טוב ואח־הארץ כי נעמה" (בראשית מט, טו), "וארון ברית־ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה" (במדבר י, לג); "אי־זה בית אשר תבנו־לי ואי־זה מקום מנוחתי" (ישעיה סו, א); "קומו ולכו כי לא־זאת המנוחה" (מיכה ב, י); "אשר־נשבעתי באפי אִם־יבאֹן אֵל מנוחתי" (תהלים צה, יא); "כִּי־בַחַר ה' בציון אוה למושב לו, זאת־מנוחתי עדי־עד פה אשב כי אותיה" (שם קלב, יג-יד). (ב) כשם מופשט, מקביל למרגעה או לשלווה, כגון: "זאת המנוחה הניחו לעיף וזאת המרגעה" (ישעיה כח, יב). ההוראה הראשונה היא השכיחה יותר במקרא. המפרשים את פסוקנו לפיה, מבארים כפי שביאר שד"ל:

והנה מנוחת המלך הוה, כלומר מקום מושבו (כמו: "זאת מנוחתי עדי עד", תהלים קלב, יד; "ואי־זה מקום מנוחתי", למטה סו, א) יהיה כבוד, יהיה מקום נכבד בעבור רב העמים אשר ידרשוהו.

ההוראה השנייה היא המתקבלת על דעת ר"י אברבנאל, ובעקבותיו — על דעת א' אהרליך ב"מקרא כפשוטו". וזה לשון האחרון:

אמר הכתוב כן מפני שהמלכים כולם — גבורתם במלחמה היא כבודם, ואין מנוחתם תפארתם להם. והמלך ההוא תהיה מנוחתו לכבוד לו, כי ישלימו לו הגוים מיראתם אותו; ובכן תהיה לו מנוחה.

אבל בין שמדובר במקום מנוחתו של שורש ישי, בין שמדובר במנוחה שתתפשט בכל רחבי ממשלתו — המנוחה היא זו שתהיה לכבוד. באקורד זה מסתיימת הנבואה. ואמנם לא ייפלא, כי השורש נו"ח משמש כמסגרת לנבואה: "ונחה עליו..." בתחילה; "והיתה מנוחתו..." בסוף. הלוא הנבואה מתייחסת אל עת שלום ושלווה, אל עת השקט ובטח, אל עת אותה מנוחה שלמה אשר לא רק מי שממנו כל מנוחה רוצה בה, אלא גם בריותיו יחפצו בה ויכבדוה.

פרקים במקרא

מקום פסוקנו אחרי תשעת הפסוקים שקדמו לו מורה, כי האמור בפסוקים א-ט אינו מכוון למטרה הסופית אלא הוא נתפס כאמצעי להשגת המצב המתואר בפסוק י. הצדק, המשפט והשלום בארצו של החוטר הם תחנה בדרך להשלטת הצדק, המשפט והשלום בין הגוים. בכך מזכירה הנבואה את הבטחת ה' לאבות: "ונברכו בך כל משפחות האדמה" — לאברם (בראשית יב, ג), או: "ונברכו בך כל משפחות האדמה ובזרעך" — ליעקב (שם כח, יד).

העיון בפרטי הכתוב הבהיר לנו את מיבנה הנבואה:

- | | | | |
|-----|------------|---|--|
| I | פסוקים א-ה | : | החוטר מגזע ישי — מוצאו, תכונותיו ופעילותו; |
| II | פסוקים ו-ט | : | השפעת החוטר על ארצו; |
| III | פסוק י | : | השפעת החוטר על הגוים. |

וכאן עלינו להתייחס לשאלה אשר פרשנים ראשוניים ואחרונים עוסקים בה: מי הוא החוטר מגזע ישי, ובהתאם לכך — מהו הזמן שאליו מתכוונת הנבואה?

אצל פרשנינו ניתן להבחין בין שתי תשובות: (א) האומרים שהכוונה למלך המשיח³⁰; (ב) האומרים שהכוונה למלך חזקיהו³¹. מבין הפרשנים הלא-יהודים יש הרואים בנבואה רמזים למשיח הנוצרים³².

טענתם העיקרית של הסוברים, כי החוטר הוא המשיח: בשום תקופה היסטורית לא נתגשמו הייעודים המובטחים בנבואתנו³³. מכאן שלא נתכוין הנביא אלא לימות המשיח. הסוברים, כי החוטר הוא חזקיהו, מתחשבים בתקופתו ההיסטורית של ישעיהו ובמקום נבואתנו אחרי פרק י. סוף פרק י

30. כגון רש"י, רד"ק, ר"י אברבנאל, מלבי"ם.

31. כגון ר' משה (אצל ראב"ע), שד"ל.

32. כגון F. Delitzsch, Der Prophet Jesaja, Leipzig 1866 וכן Procksch. הכוונה לישו מתבטאת לדעתם בביטוי כגון "ונצר", רמז לנצרי, או ב'שבע מתנות הרוח' בפסוק ב, ועוד. — Gray מניח, כי ייתכן שכוונת הנבואה לזרובבל בן שאלתיאל מזרע בית דוד.

33. עי' בייחוד ר"י אברבנאל.

וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגֹּזַע יִשְׂרָאֵל

תיאר את מפלתו של מלך אשור הוא סנחריב, לפני שערי ירושלם³⁴; כנגד זה מתאר ראש פרק יא את שיגשוגו של מלך יהודה, הוא חזקיה³⁵.

שד"ל, המחזיק בדעה, כי כוונת הנבואה לחזקיה, מקבל את טענת הצד שכנגד בהביעו את השאלה: "ואם ישאל אדם — והיכן נתקיימו בחזקיה כל הייעודים הנזכרים בנבואה הזאת?" והוא משיב על הטענה בשלוש תשובות:

האחת כי קצת מדברי הנבואות הם דרך משל ודרך הפלגת השיר, ואם יילקחו כפשוטם, לא יתקיימו לעולם, כגון "וגר זאב עם כבש" וכל אותו ענין לא נאמר אלא למשל, כי אחרון הוא אומר: "לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה'", ומי יאמר שהכוונה, כי חיות השדה תהיינה יודעות את ה' ? אבל הכוונה בלא ספק על בני אדם. אם כן 'וגר זאב עם כבש' לא נאמר אלא למשל על בני אדם, וגם זה בארץ יהודה בלבד ותחת ממשלת חזקיה, כי לא אמר 'לא ירעו ולא ישחיתו' סתם, אלא 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי'.

והשנית כי קצת מן הייעודים אפשר שנתקיימו אף-על-פי שלא נזכר הדבר בספר הקורות, אם מפני שכן הוא דרך כל ספרי הקורות להאריך בקורות הרעות ולקצר בספור ימי השלום והשקט³⁶.

בשתי תשובותיו אלה מבקש שד"ל לראות, כי אין כל ניגוד בין המציאות ההיסטורית בתקופת ממשלתו של המלך חזקיה לבין הייעודים המובטחים בנבואה שבישעיה יא המתייחסת לתקופת אותו המלך. אף שתי תשובות אלה מושחתות אפוא על הנחת היסוד של בעלי הדעה הראשונה: נבואה אינה נבואה אם אינה מתגשמת במציאות.

ברם, הנחה זאת מוטעית מעיקרה. התגשמותה של נבואה איננה קנה-מידה לאמיתותה. הדוגמה הקלאסית לכך במקרא היא הנבואה שבספר יונה: "עוד ארבעים יום ונינוה נהפכת". מאמר נבואי קצר זה נושא אופי של גזירה אשר אין להמירה. ואף-על-פי-כן לא נתקיימה הגזירה הנבואית. גדולה מזו. כל כוונת אותה הנבואה היתה שתוכנה יבוטל, שהגזירה האלהית לא תתקיים! והלוא זו מטרת כל נבואת-תוכחה. אבל גם נבואת-נחמה אינה חייבת להתקיים: "ורגע אדבר על-גוי ועל-ממלכה לבנות ולנטוע. ועשה הרע בעיני לבלתי שמע בקולי ונחמתי על-הטובה אשר אמרתי להיטיב אותו" (ירמיה יח, ט-י).

34. ע"פ הכתוב במלכים ב' יט, לב-לה.

35. ע"פ הכתוב במלכים ב' יח, א-ח.

36. החשובה השלישית ע"י להלן.

פרקים במקרא

ונראה ששד"ל הרגיש בדבר, אשר על כן תשובתו השלישית על השאלה הנ"ל היא:

והשלישית כי קצת מן הייעודים אפשר גם כן שלא נתקיימו, וכמו שפרשתי על "להכין אתה ולסעדה במשפט ובצדקה מעתה ועד־עולם" (ט, ו), כי הנביא בשר הטובות שהיו ראיות לבוא על ישראל בעבור צדקת המלך אשר ימלך עליהם; ובכל זאת אפשר שלא היה העם הגון וראוי לקבל כל הטובות ההנה, וכמו שכתב בעל העיקרים (מאמר ד פרק מב); וכן רבותינו ז"ל מסכימים שהנבואות נאמרו על חזקיה אלא שלא נתקיימו בו. אמרו: בקש הקב"ה לעשות חזקיה משיח וכו' (סנהדרין צד ע"א).

לפי המקור הנ"ל בסנהדרין ניתן להניח, כי גם בין חכמינו רווחה התפיסה, שלכתחילה נתכווין ישעיה לחזקיה, אלא — 'אמרה מידת הדין' וכו', עי"ש.

על יסוד הכתוב בנבואה שבפרק יא אין כל אפשרות להשיב על השאלה: למי התכוין הנביא בדבריו על החוטר? אין הנבואה מפרשת בשמו של חזקיה או בשמו של מלך אחר, וכן אין היא מזכירה ביטויים כגון "משיח" או "אחרית הימים" וכיו"ב. ואף אילו הזכירה אחד משני הביטויים האחרונים, לא היה באיזכור זה כל עדות לדעה, כי הנבואה מתכוונת לימות המשיח, שהרי הביטויים "משיח" ו"אחרית הימים" אינם משמשים במקרא באותה המשמעות האסכטולוגית, שאנו מייחסים להם כיום. ייתכן מאד שהנבואה צופה למצב, שיתגשם בעתיד הקרוב אל ימי המנבאה, ואולם, גם ייתכן שהיא צופה למצב, שלא יתגשם אלא בעתיד רחוק מימי המנבאה. וכלום אין מקום להנחה שהנביא עצמו לא התכוין אל אדם ידוע ואל תקופה ידועה? מכל מקום לא קבע כל מועד לייעודים שהבטיחם, אף לא ברמזה; ולכן גם אין לו לפרשן לכבול את ייעודיו למועד קבוע. דווקא משום שאין הנבואה נושאת את בשורתה אל דור מן הדורות, היא נושאת בחובה בשורה לדורי דורות.