רשימת ספרים לקורס
חגי זכריה ומלאכי

מדרשים

ילקוט שמעוני – חלק ב

ילקוט המכירי – שני חלקים

פרשנים מימי הביניים

מקראות גדולות

רש"י

מהרי"ק

אבן עזרא

רד"ק

דניאל אלקומסי – פתרון תרי עשר, מרכז, תשכ"ז

אלעזר בלגנצי – פירוש לתרי עשר, ירושלים, תשכ"ח

ד. יצחק אברבנאל – פירוש לנביאים וכתובים

פרשנים מודרניים

מרדכי זר כבוד – חגי זכריה מלאכי, קרית ספר, תשכח

ב. צ. לוריא – עיונים בספר תרי עשר, קרית ספר, ירושלים
327 – 340 , 387 – 405

דעת מקרא – תרי עשר, כרך ב; עזרא ונחמיה, מוסד הרב קוק

יעקב יעקבסון - תצין המקרא שני כרכים

Table of Contents

1-2 Introduction and questions to Chaggai: Abravanel
3-4 Introduction of Da'at Mikra: Chaggai
5-13 Mikraot Gedolot Sefer Chaggai
14 Chazon Hamikra: Parshat Tetzave

---

15 Chronology
16-17 Introductory questions to Zecharya: Abravanel
18-28 Introduction of Da'at Mikra: Zecharya
29-32 Abravanel on Zecharya's Visions
33-35 Chazon Hamikra: HafTorat Shabbos Chanuka
36-42 Chazon Hamikra: HafTorat parshat Beha'alotcha
43 The Menorah of Zecharya
44-49 Chazon Hamikra: HafTorah 1st Day of Sukkot

50-53 Introduction of Da'at Mikra: Malachi
54-58 Chazon Hamikra: HafTorah Parshat Toledot
59 Introductory questions of Abravanel
60-66 Chazon Hamikra: Shabbos Hagadol
67-69 Learning from Heretics
70-71 Lishma and Lo Lishma

שמה לעיני כל העם וכמו שאמר בשלמה ויהי בצאת הכהנים מן הקדש והענן מלא את בית ה׳ ולא יוכלו הכהנים לעמוד לשרת מפני הענן כי מלא כבוד ה׳ את בית ה׳ והכבוד ההוא לא היה בבית שני לא ממנו ולא הרבה ואיך יאמר אם כן גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אף כי ראשון ואחרון לא יאמר בשום צד על שנים בלבד אבל יאמר עליהם אחד ושני כי ראשון ואחרון לא יפול כי אם במנין שלשה או משם ולמעלה ולכן בימי בראשית נאמר יום אחד ולא יום ראשון:

השאלה החמישית באומרו ובמקום הזה אתן שלום אמר ה׳ צבאות כי

זה באמת לא נתקיים בבית שני לא בזמן הבנין כי היו צורדי יהודה שכניהם הרעים נלחמים תמיד עמהם כמו שאמר בעזרא ויהי מן היום ההוא הצי נצרי עושים במלאכה וחציים מחזיקים ברמחים מגינים והקשתות והשריונים וגומר ולא גם כן בימי היונים ששם היתה כל מלחמת החשמונאים עם מלכי יון ושריהם ולא בזמן בית הורדוס כי תמיד היו איש באחיו להשמיד להרוג ולאבד גם עם הגוים אשר סביבותיהם ועם הרומיים תמיד היו במלחמה עד אשר ספו תמו מן בלהות ומתי נתקיים א״כ ובמקום הזה אתן שלום בזמן בית שני:

השאלה הששית בנבואה האחרונה שאמר חגי אל זרובבל בשם הש״י אני

מרעיש את השמים ואת הארץ והפכתי כסא ממלכות והשמדתי חוזק ממלכות הגוים וגומר ביום ההוא נאם ה׳ צבאות אקחך זרובבל בן שאלתיאל עבדי נאם ה׳ ושמתיך כחותם כי בך בחרתי ולא ידעתי מתי נתקיימה הנבואה הזאת ואין לנו לפרשה על חרבן מלכות בבל כי זה כבר עבר לפי שחגי לא נבא כ״א בשנת שתים לדריוש ומהו הרעש אב כן אשר נעשה בימי זרובבל בהשמד ממלכות הגוים להעלותו לגדולה האם היו מלחמות מלכי פרס כמו שכתב רש״י והרד״ק הנה כל ימי זרובבל ישבו מלכי פרס בכבוד על כסאם כל שכן שזרובבל לא נשאר בירושלם ולא מלך בתוכה לא הוא ולא אדם מזרעו כי הנה מיד אחר שבנה הבית שב לבבל ושם מה כמו שכתב יוסף בן גוריון: ואיך אם כן לקחתי השם ושמו כחותם ובחר בו כאילו הומלך על בני יהודה ותמהתי מהמפרשים איך עברו על זה: והנני מפרש הכתובים באופן יותרו השאלות כולן:

הכוונה הכוללת בנבואות הספר הזה הוא להודיע בראשונה אל העם אשר

שבו לירושלם מבבל לפי שהיו מתעצלים בבנין בית השם בחשבם שעדיין לא הגיע עת בנינו מפני מה שראו שצוו מלכי פרס להשבית הבנין שאין הדבר כן ושכבר הגיע עת לבנות ובנבואה הזאת הוכיחם על התעצלותם בבנין באמרו שהפקידה אחת היא לבנות בתיהם בירושלם וארץ יהודה ולבנות בית ה׳ וכיון שהם בנו בתיהם למה יהיה בית ה׳ חרב והוכיח את הדבר מהנסיון שהיו בלתי מצליחים במעשיהם בעבור שהיה בית ה׳ חרב ביניהם ושלכן שמע זרובבל ויהושע הכהן הגדול וכל שארית העם לעשות המלאכה ובעבור שהיו מהם מפחיתים ומקטינים בנין הבית להיותו כאין בעיניהם בערך הבית הראשון אשר בנה שלמה לכן דבר הנביא על לבם שלא יחדלו מלבנות בעבור זה כי קיום המצוה האלהית הוא העיקר לא יופי הבנין ועושרו והודיעם עם זה לדעתי שגם הבית ההוא שיבנו בקטנותו לא יתמיד כי יבא אחריו רעש מלחמה והפסד אבל אחר כן יבנה בית שלישי וימלא השם אותו בית מכבודו ומעושרו ויהיה גדול כבודו מן הבית הראשון אשר בנה שלמה ועוד שבימי הבית השלישי ההוא העתיד להיות יהיה שלום בכל העולם מה שלא יהיה בבית הזה עוד הזהירם בנבואה אחרת על הכוונה והטהרה אשר דאוי שתהיה בבנינם ושלא יחשבו שהמזבח שהיה ביניהם והיו מקריבים עליו עולות וזבחים היה מספיק לעבודתם ולהתברך כל תבואותיהם על ידו כמו שיהיה עם בנין הבית אשר יסדו והתחילו לבנות ושמיד ידאו בנסיון ברכת ה׳ בכל מעשה ידיהם: ובנבואה האחרונה הודיע את זרובבל בפרט לדעתי שהוא לא ימלוך בבית שני ולא איש מזרעו אבל באחרית הימים יהפוך השם וישמיד כסא ממלכת הגוים מארבעה מלכיות ויגאל את עמו וימלוך בתוכו איש מזרע זרובבל וזה כולו לעתיד לבוא הוא הרי לך בזה קשור חמש הנבואות שבאו לחני כפי מה שנזכרו בספר הזה:

א

א (א) **בשנת** שתים לדריוש המלך וגומר עד ויהי דבר ה׳ ביד חגי הנביא: בנבואת

זכריה אתן טעם להגבלת השנה והחדש שעשה בנבואותיו מה שלא עשו שאר הנביאים ועתה דאוי שתדע בתחילת כל הדברים שבני יהודה גלו מעל אדמתם בעון הע״ז גלוי עריות ושפיכות דמים שהיה ביניהם גם בעון חלול שבתות ועוות המשפט והחמס והגזל שהיה בירושלם ומלבד כל זה בעון השמיטות שלא שמרו ישראל: והנה גלו לבבל כמספר השמיטות והיובלות שלא שמרו ולכן היו שבעים שנה בגלות בכל: אמנם אחרי אותם השבעים שנה רצה הקב״ה לפקוד את עמו ולהוציאו מגלות ולהשיבו לירושלם

הקדמה – ספר חגי – מקומו

מבוא

א. ספר חגי ומקומו במקרא

ספר חגי הוא העשירי בקובץ תרי־עשר. על פי הברייתא במסכת בבא בתרא, סו ע״א, כתבו אותו אנשי כנסת הגדולה. הספר מכיל רק שלושים ושמונה פסוקים, עשרים ושמונה מהם כתובים בלשון מדבר בעדו ויתרם מסגרת סיפורית מצומצמת שבהם מדובר על חגי בלשון נסתר.

המסורת כללה את ס׳ חגי ב׳סדר׳ ה־טו של תרי־עשר, והיא מחלקת את נבואת חגי לשמונה פרשיות, מהן חמש פתוחות (א א–ב; ג–י; ז–יא; א סו–ב ה; ב י–יט) ושלוש סתומות (א יב–יד; ב ו–ט; כ–כג). לפי דעת ר״י אברבנאל יש בספר חגי חמש נבואות (א א–ב; ג–טו; ב א–ט; י–יט; כ–כג) ומסתבר שזו היתה גם דעתו של רד״ק שראה ב־א ג נבואה חדשה. ברם מסתבר שאין א ג–טו אלא המשכה של הנבואה הראשונה, ולפי זה יש להבחין בספר חגי ארבע נבואות. לפי הכתובות נאמרו דברי חגי בשנת שתים לדריוש הראשון בחדשים אלול–כסלו[1].

ב. חגי הנביא

השם חגי הוא מקוצר מן חגיה[2]. שם הנביא נזכר בספרנו עשר פעמים, ופעמיים – בספר עזרא[3]; שבע פעמים בא אחר השם התואר הנביא. שם אביו אינו ידוע. בספר עזרא נזכר חגי לפני זכריה בן דודו, מכאן משמע שחגי היה גדול ממנו בשנים ואולי גם בחשיבות, ולפי סדר הזמנים שבשני הספרים – הקדים חגי בנבואתו את זכריה[4].

ג. נבואת חגי

את נבואת חגי מציינים כמה קווים אופיניים: א) היא נאמרה בלשון וויכוח עם שומעי לקחו[5]; ב) מוטעמת בה השליחות בשם ה׳[6]; ג) אין בה מדאות נבואה כלל[7]; ד) אין בה תוכחה על עוונות, הוץ מהתוכחה על ההתרשלות בבנין המקדש.

דברי חגי הם על הנושאים האלה: נגד דהיית בנין המקדש (א ב, ד–יא); עידוד לבונים (א יג; ב ג–ט, טו–יט); נגד שיתוף עמי הארצות בבנין (ב י–יד); על בחירתו של זרובבל (ב כא–כג).

1 באחד באלול, בעשרים ואחד בתשרי, בעשרים וארבעה בכסלו. על זמנם של מלכי פרס ראה ב׳נספחות׳.

2 השווה הכתיב חגיה (דבה״א ו טו). והוא שם שביח אצל יהודי מצרים באותה תקופה (השווה בארון, ימי קדם ח״א, 101). השם חגי נמצא על חותמות שנתגלו בא״י (ראה אנצ. מק. ב 27).

3 עז׳ ה א; ו יד.

4 אולם בירושלמי, ראש השנה פרק א הלכה א מובאת סברה שזכריה הקדים את נבואתו (עי׳ שם).

5 ראה א ב, ד, ס; ב נ, יב. אמנם סנגון רד־שיח נמצא בכל ספרות הנבואה אך לא כרציפות כזו. ונראית לי דעתו של מ׳ בובר בספרו ׳תורת הנביאים׳ עמ׳ 144, הסבור שאין כאן ציטטה ממש, אלא צורת הבעה להלך רוחו של העם שהנביא שם אותה בפי אחרים.

6 בעשרים ושמונה פסוקים של דברי חגי נמצאות ש ש ע ש ר ה הסעמות!

7 בנינוד לנבואת זכריה חברו.

[illegible] מסופר שחגי עודד את העם מאדישותו ואשר בסיועו הוקם הבית. קשה להניח שדק בדבריו הקצרים הנמצאים בספר קטן זה עלה בידו לשנות את יחס הציבור בשאלת בנין הבית, להביאו לידי מעשה ולהתגבר על כל המכשולים שנערמו בדרכו, כשם שלא מתקבל על הדעת, כי בגלל נבואה שנמשכה בסך הכל כארבעה חדשים, זכה חגי להקרא הנביא. משום כך צריך לומר שלפנינו רק חלק מנבואת נביא זה, כרעת חז"ל: גבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה (מגילה, יד ע"א); ואף שריד זה נמסר לנו בצורה מקוטעת, המכבידה הרבה על הבנת הדברים לאשורם.

בימי חגי וודאי שלא נדם עדיין הדן של נבואות הנחמה הגדולות אשר עוררו את תנועת שיבת ציון, אולם כמה שונה היתה המציאות מן החזון! העולים החדשים חזו מבשרם, כי ציון לא הפכה לעדן, ולא מצאו בה שמחה וששון[8], להיפך – באו עליהם צרה ויגון. כל צעדיהם היו מלווים ביסורים וכל מעשיהם היו כרוכים במאמצים. כעשרים שנה עברו למן הכרזת כורש, ומלכות בית דויד לא נתחדשה; הקמת בית ה' אשר במלאכתו החל עוד ששבצר – נפסקה. תחת תקוות גדולות – בא יום קטנות, ועמוסי דאגות הקיום טענו השבים: 'לא עת בא, עת בית ה' להיבנות', מבוכה ואזלת יד השתלטו על חולמי העתיד וחוזי מלכות המשיח. בנקודת שפל זו אחז חגי והפכה למנוף של פעילות מחודשת שהפיחה רוח חדשה בעצמות היבשות מחמת יאוש. מתוך כל היעודים שהועדו לשבי ציון היה אחד שהיה בידי אדם להגשימו, לפחות באופן חלקי, והוא – בנין המקדש. הנביא ראה במעשה זה תנאי לקיום היעודים האחדים. חגי מורה שעל בנין המקדש נכרתה ברית בין ישראל למקום ועם הקמתו תתחדש ברית זו. עם חידוש הברית תשוב השכינה לציון, הארץ תתברך, תקופת אחרית הימים תתחיל עם הדעש הגדול על עולם ויושביו, אשר בעקבותיו ישמיד ה' את 'חוזק ממלכות הגוים', המעכבת את תקומת מלכות בית דויד. יום זה אינו רחוק בעיניו, עוד זרובבל החי בתוכם יוקח לתפקיד עבד ה', כי הוא הנבחר מאת ה' למעלה זו. מתוך העדכה זו, שוב אין חשיבות לגודלו של הבנין או תפארתו; עצם עשייתו היא המכרעת. לכן אומר חגי: 'עלו ההר והבאתם עץ ובנו הבית וארצה בו', בו – כמו שהוא, כפי יכולת הבונים, אפעלפי שבעיני רבים מן הזקנים 'כמוהו – כאין'. תפקיד העם אינו לפאר את המקדש, כי אם לבנותו, ואז יביאו הגוים את חמדתם וימלאו 'את הבית הזה' הקטן והדל – כבוד, ואף יגדל מכבוד הבית הראשון, כי כל העמים הקרובים והרחוקים יבואו וימלאו את הבית הזה כבוד, ככתוב בנחמת ישעיהו פרק ס, אשר אליה רומזים דברי חגי. דברי חגי פעלו על העם, עודדוהו וזירזוהו לעשות כפי יכולתו. העם נתגבר על הקפאון שהשתלט עליו מתוך צפיה לנפלאות באפס מעשים, לכן זכה חגי ששמו ייזכר ראשונה על המפעל הזה ככתוב: 'וזקני יהודה בונים ומצליחים בנבואת חגי הנביא וזכריה בר עדוא' (עז' ו יד).

ד. דימויי לשון ורעיון

אפעלפי שדברי חגי שבידינו מועטים הם ורובם מרוכזים סביב לנושא המקדש – אפשר להראות על כמה רעיונות ולשונות כעל ציונרות המוליכים למקורות ההשפעה וההשראה לנבואתו.

הרעיון על ברית שנכרתה על בנין המקדש שחגי ניסחו בדברים: 'ועשו... את הדבר אשר כרתי אתכם... ורוחי עומדת בתוככם' (ב ד–ה), דומה לניסוח המצווה הזאת בס' שמות כה

8 השווה יש' נא יא; יר' לג ט–יא.

ח: 'ועשו לי מקדש – ושכנתי בתוכם'. שאלת הנביא אל הכהנים (ב יב) שורשה בס' ויקרא ו יא–כ; י–יא, אולם מבחינת שימוש הלשון היא קרובה יותר ללשון ס' דברים, יז ח ואילך. רעיון המהפכה העולמית שבעקבותיה יבואו הגוים לירושלים ועמם יביאו את אוצרותיהם לפאר את המקדש, המובע בפרק ב ו–ט, הוא מבואר באריכות בישעיהו פרק ס. דימוי המושל מבית דויד לחותם (ב כג) נמצא רק בירמיהו כב כד, וכן הרעיון של לקיחת זרע דויד עבד ה' – הוא בירמיהו לג כו. ערכו של המקדש במסגרת ברית העתידה לעם, לבית דויד ולארץ מודגש ביחזקאל לז כג–כח, אלא שם סדרם שונה: חידוש הברית בין ישראל למקום, חידוש מלכות דויד, ברכת הארץ ואחרי כן נזכרת נצחיות המקדש[9]. ואילו כאן מוחלפת השיטה בגלל המציאות השונה, וחגי טען שבנין המקדש דינו להיות ראשון ליעודים ובו יתחיל מפנה התקופה. על כל פנים הדגשתו של יחזקאל את חשיבות המקדש לברית, במאמרו: 'והיה משכני עליהם – והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם' (שם, לז כז) מודגשת גם בנבואת חגי. גם הביטוי המקוצר בחגי ב כב: 'איש בחרב אחיו' נמצא במילואו רק ביח' לח כא, בקשר להרעשת הגוים[10]. הביטוי המקוצר 'נשא' (פרי, ב יט תחת: עשה נתן) נמצא רק ביח' יז ח; לו ח, מלבד יואל ב כב. זיקה מסויימת יש לנבואתנו אל תיאור יום הדין ביואל. לדברי חגי: 'אני מרעיש את השמים ואת הארץ' 'ובמקום הזה אתן שלום' (ב ו, ט) מתאימים דברי יואל: 'ורעשו שמים וארץ וה' מחסה לעמו' (שם, ד טז). אין צריך לומר שיש לחגי קורים משותפים עם זכריה בן דורו: א) ציון תאריכי הנבואות[11]; ב) הדעה שיש קשר בין ברכת הארץ ובין בנין המקדש (השווה חגי א ה–ו, י–יא; ב טו–יט עם זכ' ח י–יב); ג) בחידת זרובבל; חגי קורא לו 'זרובבל בן שאלתיאל עבדי' (ב כג) וזכריה מבשר 'הנני מביא את עבדי צמח' (שם ג ח); אמנם זכריה חוזר על נושא זה והאידו מכמה צדדים (ראה שם, ד ו–ט, יד; ו יב–יד); ד) עמדת שניהם היא שלילית לנבי עמי הארצות (השווה בפירוש חגי ב יא–יד; זכ' ה ה–יא); ה) הענשת הגוים שהחריבו את ירושלים (השווה חגי ב, כא–כב; זכ' ב א–ד, יב–יג; ו ח); ו) גדולת כבוד הבית השני (השווה חגי ב ו–טו; זכ' ו טו; ח כ–כג; יד טו–כא).

ה. סגנון, לשון וכתיב

רובו של הספר כתוב בפרוזה ומיעוטו בפרוזה שקולה, ובכל צלע יש שלוש עד חמש נקישות בעיקר בקטעים: א ה–יא; ב ו–ט, כא–כב. לשונו היא פשוטה ועממית ומרובים בה לשונות אידיומטיים ומקוצרים: עת־בא (א ב), ספונים (בארז, א ח), ואכבד (בו, א ט), והנה (היה) למעט; ונפחתי (אש, א ט), מלאך ה' (בא, א יג), ורוחי (תהיה, ב ה), עוד (רעה, ב ו), כל הגוים (עמם, ב ז), עשרים (איפה), חמשים (בת, ב טז), נשא (פרי), אברך (אותו, ב יט), וידדו (שאולה), בחרב (יפולו, ב כב), כחותם (על ימיני, ב כג). הלשונות: אבן אל־אבן (ב טו), חזק ממלכות (ב כב), יען מה (א ט), צרור נקוב, שכרה, השתכר (א ו) – נמצאים רק בחגי. לשיטת הכתיב בחגי יש לציין, כי בפרק ב נמצאים ארבעה מקומות שאות אחת נקראת לפניה ולאחריה: בכם [מ] הנשאר, ג; ובאו [ו] חמדת, ז; במ[מ]נורה, יט; שאלתיאל [ל] עבדי, בג. המלה בא (ב טז), היא מקוצרת תחת: באים.

9 עי' רמב"ם הלכות מלכים פרק יא.

10 הרעיון שהגויים ייילחמו זה בזה נמצא גם ביר' בה יז–בח, וראה קויפמן, תולדות האמונה, כרך ב עמ' 425, 468.

11 אבל לא נזכרו החדשים בשמות הבבלים כמו שם.

الشيخ الأمين يدعو إلى تأسيس مجلس للحكماء

الشيخ الأمين يدعو إلى تأسيس مجلس للحكماء

الأمين: تأسيس مجلس للحكماء ضرورة لتجاوز الأزمات

الأمين: تأسيس مجلس للحكماء ضرورة لتجاوز الأزمات

الأمين: تأسيس مجلس للحكماء ضرورة لتجاوز الأزمات

אֶחָד לְחַדֵּשׁ הָיָה דְּבַר־יְהוָה בְּיַד־חַגַּי
הַנָּבִיא אֶל־זְרֻבָּבֶל בֶּן־שְׁאַלְתִּיאֵל פַּחַת
יְהוּדָה וְאֶל־יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן
הַגָּדוֹל לֵאמֹר: ב כֹּה אָמַר יְהוָה
צְבָאוֹת לֵאמֹר הָעָם הַזֶּה אָמְרוּ לֹא עֵת־

תרגום

נְבוּאָה מִן קֳדָם יְיָ בְּיַד
חַגַּי נְבִיָא לְוָת זְרוּבָבֶל
בַּר שְׁאַלְתִּיאֵל רַבָּא
דְּבֵית יְהוּדָה וְלְוָת
יְהוֹשֻׁעַ בַּר יְהוֹצָדָק כָּהֲנָא
רַבָּא לְמֵימַר: ב כְּדֵן אָמַר יְיָ צְבָאוֹת
לְמֵימַר עַמָּא הָדֵן לָא מְטָא

רש"י

לאחר לתקונם ומלינו במדרש ויקרא רבה שכמה של מחסר היה וכימי כורש הרמשון מלו זרובבל ויהושע הכהן מכבל לירושלים ברשיון כורש קחמר (עזרא ח') מי כל עמו ונו' ומעדו נרי יהודה וכנימין ומלאו מגרותיהם לכורש לנות לנכל מלאכת בית המקדש שהתילו (עזרא ובעליה) מיום ההוא בטלו כמקורות (בעזרא ד') כחיין בטילת עבודת בית אלהא ונו' ובעליה ג' שנים שמלך כורש וי"ד שנים אל מחקורות ושנה הרמשונה של דריוש כמו ובשנת כ' נאמרה נבואה זו נאחי לורש לחזור ולבנות המלאכה' ולא יירלו כי לא יבטלום העכו"ם שהקדים כרוך הוא יגלייהם: (ב) העם הזה אמרו. לפי שבטלו חויביהם על ידיהם ברמשונה שנורים הם מלא לקיים את דברי

מהרי"ל קרא

אסתר. ובשנה שניה לבלבל כורש חשבי הוא הדש אלול בראש חדש היה דבר ה' ביד חגי הנביא אל זרובבל בן שאלתיאל פחת יהודה ואל יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול לאמר. ואמר להם עלו תהי והבאתם עץ ובנו הבית. שבשנת שתים לדריוש בן אסתר שלטו שבעים שנה לחרבות ירושלים ואז בא עת לתבנות בית ה': (ב) כה אמר ה' צבאות לאמר העם הזה אמרו לא עת בא עת בית ה' לתבנות. שאם בשביל תשע אמה אומר שנבנת אותו. בבר בא חצי בימי דריוש הראשון שכשנתרב בלשבר ובלך דריוש אוריו כאותו חפרק ובאותו חוכן שלטו השבעים שנה. כמו שבא ירמיה לפי מלאות לבבל שבעים כנות אז.בד אתם. והרש שכן שהרי נבוכדנצר מלך מ"ח שנה ואויל מרודך כ"נ ובלשצר כ' ובשנה שלישית

רד"ק

לבלבלת נבוכדנצר ה"ם לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקוד אתכם והם לא עמדו בטלה אלא נ"ב שנה כי כשנת י"ם למלך נבוכדנצר נלו ואותה פקידה שעשה כורש לא היתה שליחה כי כורש לא מלך אלא ג' שנים מקומות ובתחלה מלבות אחשורוש כתבו שמנה ובמל הבנין עד שנת שתים לדריוש מלך פרס ואז שלטו לחרבת ירושלים שבעים שנה הגיע ומן בנין הבית וכשבלטו לחרבת ירושלים שבעים שנה הגיע ומן בנין הבית ואז באת הנבואה אל חגי שהיה בירושלים לעודד זרובבל לבנות הבית כי היו מתעצלים מפני השונאים שהיו משכיחים מלאכתם אלת השנים ולא עוררה אותם רוח"ק עד עתה לפי שלא נשלם חומן כי לא מלאו לחרבת ירושלים שבעים שנה עד עתה וכן אמר בעורא ואתרנני חגי נביאא חכריה בר עדוא נביאיא על יהודאי די ביהודה ובירושלם בשם אלהי ישראל עליהון: אל זרובבל בן שאלתיאל. בתבעת תאלת תרובבל לא היה בן שאלתיאל כמ"ש בדברי הימים ובני בנים ורי הם כבנים מזר שאלתיאל אלוי היה. נכבר מפדיה הבן אמר וכריה הוא הבן ברכיה בן עדוא: פחת יהודה. מלרש הוא מכיר מן פחה ופרי שלים אי מרשל כי לא נקראי מרשלי כיה שני כלבים לפי שהיו כרשות אחר"ע רוכבים ובית השבטאי הוארים שבטלו לא היה כשבט יהודה: ואל יהושע בן יהוצדק הכהן הגדול. יהוצדק זה נלה עם הגלה כמ"ש בדברי הימים ויהוצדק הלך בהגלות ה' אז יהודה ירושלים ביד נבוכדנצר והיה אחי עורא ושאיתה היו בני שרייה ויהושע בני עלה עם זרובבל ובזורא לא עלה עד מלאת לחרבת ירושלים שבעים שנה אחר שכבו חבית: לאמר. זה תרבר שהיו אומרים חשם אל זרובבל ואל יהושע: נט כה אמר ה'. לאמר. שיאמרו הם לעם ולפי שבטלו בני בנין הבית כל

מצורת דוד

(מ' ג') ובני בנים הם בנינים: (ב) לא עת בא. ריל מס טומרים מדיון לא בא מסת לנמוס סכים כמו לא כן מוא כי מסס

ג יא — באור הענין

הנשני רק מקדש שראי לפי שעה ותתיד ליחרב ע"י הרומיים, חזרו בו ה' דברים כמ"ש [illegible] מלת ואכבדה, הנה בימי כורש הראשון ניתן פקידה שיעלו לא"י ותחילה אז בבנין הבית ונשבת ע"י צרי יהודה ובנימן עד זמן דריוש, כי לא היה עדיין זמן הבנין. וע"כ תתיאשו מן הבנין כי לא הגיע להם רשיון אחר לבנות, ותבא חגי בשם ה' שיתחילו בבנין ולא יחתיו על רשיון כי הגיע הזמן, היה הדבר אל זרובבל, כי אם היו זוכים והיה אז הגאולה האמתית היה ממשיח קרן לבית דוד וזרובבל היה המשיח, רק אחר שלא זכו שב זרובבל לבבל ומת שם, ותתיד לצמחת זמח מבניו באחרית הימים, וכבר כתבו המפ' שלא היה בן שאלתיאל רק בן פדיה ופדיה היה בן שאלתיאל ונקרא ע"ש זקנו: (ב) העם הזה אמרו לא עת שהיה מקובל ביד האומה מפי הנביאים שלפני הגאולה האמתית צריך שיהיו מוחתים בשמים ובארץ ושיהיה מלחמת גוג ומגוג, כמו שנבאו כל הנביאים שנבאו על אחרית הימים, והם ראו שבעת ההיא לא היה שום דבר מן ההכנות שצריכים להיות קודם הגאולה, אמרו לא עת בא עת ריל שעדיין לא יש העת שהיא הכנת על ביאת המח שיבנת בית ה'.

בָּא עֵת־בֵּית יְהוָה לְהִבָּנוֹת: יג וַיְהִי דְבַר־
יְהוָה בְּיַד־חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר: יד הַעֵת
לָכֶם אַתֶּם לָשֶׁבֶת בְּבָתֵּיכֶם סְפוּנִים
וְהַבַּיִת הַזֶּה חָרֵב: טו וְעַתָּה כֹּה אָמַר

רש"י

שלמרתי לפי מלאת לחרבות ירושלים שבעים שנה ולא יכלו עוד עת ביתי להבנות אמור להם שבלה עתה העת אכל את הרמשונה לא היתה אלא לפקידים למלאות לתחילת תלבות בכל שבעים שנה וכן היתה לסוף שבעים מפקדו לעלות על פי כורש אבל בנין הבית נתלה בחרבות ירושלים שבימי לדקיהו שהיה מתחר ז"ח שנה לתלבות בבל כדאמר מר גלו בשמונה עשר גלו בתשעה עשר ותתה מלאו בשמונה עשרה: (ד) העת לכם. לשון תיתה לבר נקוד הה"ל בסת"ם: סגונים. מכוסים בגמרי חרזים כמו (מלכים ח' י') ויכסון את הבית. וספון כאחר (שם ז') וכן תרגם יונתן הכדין כסר לבן דאתון יתבין בבתיה די מסללין בגמרא דאמרתי

מהרי"ל קרא

בא עת בית ה' לתבנות. שבבר בא עתו לתבנות בימי דריוש הראשון והבנו אותו הארץ לבנותו חזק הוי כאלו שהי מקורות שבשני בתוכם. כתוב אחר אומר לפי מלאות לבבל שבעים שנה אפקד אתכם. הו הפקידה לא היתה כי אם להעלותם מגלות בבל אבל עת לתבנר בית ה' לא בא עד שנבנו ריית שנת שבא דריוש בן אסתר ובנת בית המקדש. לכן בשהתחילו ליסרו בתחלה תצליחת המלשינות ולא בנאתו לפי שלא היה עתו לבנות באותו זמן כשתבו. ואותה פקידה שאומר לפי מלאות לחרבות ירושלים שבעים שנה אפקוד אתכם. פקידה זו שבנו ארבעת ירושלים. ואלו חן שבעים שנה לחרבות ירושלים. מ"ח שנת מלך נבוכדנצר. מול כתם ר"ח שנה שמלך בפני מרדכן הבית נשאורו כ"ו שמלך אחר מרדכן. ואחל מרדכי כלך כ"נ הרי המשים שנה. כלשצר כ' ודריוש אחריו ג' אחשורוש ריל הרי שבעים שנה חסר אחת. ודריוש בנו המלך שנה אחת שהי שבעים מלאים. ובשנת שניה למלכותו בנה בית המקדש ואז היה עת בית ה' לתבנות: (ד) העת לכם אתם אומרים אין עוד עת לבנות בית שאשב בו. אבל לכם הוא עת לשבת בבתיכם ספונים:

רד"ק

חשבים שעבדו נאשר הנם סבנין הבית והוא אומרים עדיין לא הגיע עת הבנין את על פי שהיו ידעים שמלאו שבעים שנה לחרבת ירושלים בשנת שתים לדריוש והיה להם לדעת כי לא לחנם הבלם הוא מהגולה האמ"ש שלא אסר להם הנביא עדיין היה להם להאל מעצמם ולהתעורר על הדבר כי היו רשום כי מעשיהם לא היו באים להם על הענוה כמ"ש ודעתם הרבה תר' היה להם לדעת כי זה ענשם על שהיו נוחשים בבנין הבית כי הנבואה הראשונה אסר לו לאמרה אל הבכל הוא יהושע ומה שאומרים שלא הגיע עת לבנות בית ה' אסר אם הוא עת שתשבו בבתיכם ספונים מקורים וכן הלקח מדוקק מזון הסמן בארז: נט ותתה. על

מצורת ציון

(ד) ספונים. מעין מקלת בכסוי כמו וסמון בארז (ירמיה

ג יא — באור הענין

ואיך נאמר שבא עת הבנין אם עדיין לא יש העת שצריכה להיות קודם הבנין, את האותות המוסתמים, וגם שתנאי הבנין שיהיה להם מנוחה מן האויבים תחלה כמו שהיה בעת בנין בית שלמה, וגם את המנוחה לא הגיע שהם משועבדים לסלכי מדי ופרס, ועת הגאולה צריך להיות קודם את הבנין: (ג) ויהי דבר ה'. גם זה מדברי ה' שאמר לו שיאמר אל העם שלכן היה דבר ה' ביד חגי, ריל שלכן התעורר אחר הנבואה לזרוז, שזה סימן שאם שובו בתשובה השוב אליהם הנבואה כמקדם ויגיע את התיקון: (ד) העת לכם. ריל וכי על זה שתשבו בבתיכם הפונים יש עת, הלא גם לזה צריך שיבא העת שיעדו הנביאים שתשבו בשלוה

חזיון

לבבל ומת שם, ותתיד לצמחת זמח מבניו באחרית הימים, וכבר כתבו המפ' שלא היה בן שאלתיאל רק בן פדיה ופדיה היה בן שאלתיאל ונקרא ע"ש זקנו: (ב) העם הזה אמרו לא עת שהיה מקובל ביד האומה מפי הנביאים שלפני הגאולה האמתית צריך שיהיו מוחתים בשמים ובארץ ושיהיה מלחמת גוג ומגוג, כמו שנבאו כל הנביאים שנבאו על אחרית הימים, והם ראו שבעת ההיא לא היה שום דבר מן ההכנות שצריכים להיות קודם הגאולה, אמרו לא עת בא עת ריל שעדיין לא יש העת שהיא הכנת על ביאת המח שיבנת בית ה'.

חזיון

אוסתי נמשך לשתים, אוסתי חרשה שנשאר, כמו אסף אלהים את תרשתי: (יט) הנני עושה, פלה, או מוסב על חרשה הנוכר:

חגי

א (ד) ספונים. שהבתים מקורים ומשורים, כמו וסמון בארז: (ו) צרור. הביס שצרור בו המטות: (מ) הנה למעט. הנה הביאם למעט: וגפחתי. ענין נפיחה שיהיו כמרן אשר ידמנו רוח:

ב (ג) כמהו. אם תדמהו כמנהו, הלא אין יהיה בעין בעיניכם: (ו) עוד אחת מעט היא. עוד בפר, וילים עוד חסר דבר אחר מעט, ואני מרעיש, ריל בעיני הוא דבר קטן ומעט שיהיה עתה זמן הגאולה אם תשובו: (מ) כבוד הבית הזה האחרון. עוד בפר, וילים שתאחר האחרון מוסב על שם כבוד, לא על הבית, ריל הכבוד האחרון של הבית הזה יהיה גדול מן הכבוד

יהוה צבאות שימו לבבכם על
דרכיכם: י זרעתם הרבה והבא
מעט אכול ואין לשבעה שתו ואין
לשכרה לבוש ואין לחם לו
והמשתכר משתכר אל צרור נקוב:
יז כה אמר יהוה צבאות שימו לבבכם

מהרי"ץ קרא

(ז) ראיתם הרבה והבא לכם מעט. לכך אתם יכולים לידע שלא היה עת לבנות הבית ביני דמיש שלא היה ברכה במעשה ידיכם שזריתם הרבה והבאתם לבית מעט: המשתכר משתכר אל צרור נקוב. שואילו אותו שכיר שמשתכר בטעות לא היה לו ברכה שהיה לו שכירותו בזה לשבעה. כפון כיטול מנחות: שתו ואין לשכרה. כפון כנגד כהונה שנטלו: והמשתכר משתכר אל צרור נקוב. נשן נגדי כהונה שנטלו

רד"ק

דרכיכם. על עסקיכם הנשיאים בטו ובברית בעשות דרכיך ואחר כך מפרש ואמר: (ז) זרעתם הרבה. הפך דרך העולם כי אדם זורע מעט וקוצר הרבה ומביא אל הבית יותר ויותר מזה שזרע הנזכרים יבוא בתוך איך לא הרשבו כי זה לחנגש חבית שהיה ריחו הרב ותר כי אמר מה שתביאו לבית יש בו מדורה שאם תאכלו לא תשבעו ואמר תאכלו כדי שבעה כמנהג העולם: ואין לשכרה. כמו לשבעה כי השכרה הוא שבעה היין דרש שיעבור ותקח רשתכר עד שתשתכש ויעבר: ואין לחם לו. ואין הלבוש כדי לחתם לו אמ"ם שהוא כדי לחתם כדרך העולם אבל המדורה נמצאת בכל: והמשתכר משתכר. וכי שהוא משתכר בסקה ומסבר או שמשכיר עצמו אז בחסרון יהיה לבוראה כבר אם ישימנו בצרור גנוז שהוא נקוב בתחתיו כי כמו שיבנם בן יומו: (ח) בת אמר ה'. מלבור הוא:

קמון וחם הוא פתוח: צרור. כתו צרור הכסף ואם היה נקוב לא יחזיק כו מלאומה: (ח) בה. שימו. אחר שתעשו

מצודת ציון

כ"ל): דרכ. מלשון מרכן: (ה) דרכיכם. ר"ל עסקיכם וכן מעשים ודרכי (יחזקאל כ"ח): (ו) לשכרה. מלשון שכרון: לחם. מלשון מאכלים: המשתכר משתכר. מלשון שכר מכיון: צרור. מין קסר כמו צרור הכסף (בראשית ל"ד): נקוב. מלשון נקב ומור:

מצודת דוד

מעטנו מל עסקיכם ומרמו מעם כן כמו: (ו) זרעתם הרבה. מעם הרבה ומעטם ומעם בבאתם מל הכים מהים מעם שהבאתם כי לא נמחה מעם: אכול. לחם לאכלם מאכל ואין לו לשבעם כי המאכל נחלקים בטעים: ואין לשכרה. אין בדבר לשכר כי אלה מעם כיין: לבוש. ר"ל הבגד לבשם נמס ואינו בדוש לחמם ו ומ"ם מעלהן לבוש ומלבוש: המשתכר. ומי מטוה מעמכר מעמם ומנו מיכנם כן יגיע: (ו) שימו לבבכם ומר. ר"ל

ג'יא באור

ואין אתם שואלים בזה של עת מיומד, והכית חזות יהיה חרב: עין השאלו אם הגיע העת: (ח) ועלתה כה אמר ה', ואלו תראו ותבחנו שצריכים אתם לבנות המקדש אם תשימו לבבכם על דרכיכם, ותראו עפי הנסיון שאין מעשיכם נרצים, כי. (ו) זרעתם הרבה והבא מעט, הפך מדרך הטבע שקצרים יותר מהם שוזרעים: ומם בטעם שתביאו יש בו מארה כי אכל ואין האכילה לשבעה, ומם הלבושים אין מחממים, ומם שכר הכסף יש בו קללה כאילו צרור הכסף נקוב שהכל נאבד: (ז) כה אמר ה', ולכן אמר ה' אחר שמן הבחינה הזאת תראו שה' רוצה בהבית תבינו שמה שלא

רש"י

ובית מקדשה הדין תרב: (ה) על דרכיכם. על עסקיכם שאתם רוחים אתין כמעשה ידיכם ברכה כמו שהוא לומר ארפתם הרבה והכא מעט כ"ז בשכיל תורכן ביתי הוא.

(ו) והבא מעט. כמון כיכורים שנטלו: אכול ואין שבעה. מיטל מעם היין לפי שנטלו הנסכים: לבוש ואין לחום לו. נשן נגדי כהונה שנטלו: והמשתכר משתכר אל צרור נקוב. כל ריות שאתם עושים הולך וכלה כנתן

אבן עזרא

(ו) זרעתם. והבא. דגן אל הבית מעט: אכול. לאכל אוכלים: לשכרה. כמו לשבעה כדרך ואכלתם ולא תשבעו כי יש אדם שיש לו אוכל הרבה ואינם שבעים וכבר שהה הרבה ואין שכרות לא משכר המוך להתחבר ודע כי מלת חם קשה כי הנה כתוב חם לבי בקרבי והוא החמת וחם להם לחם לדרך להיות החוץ מחמם וכבר ואין לחום לו וחום כמשקל קור מפעלי הכפל וזה פרושי מפיו ואם הוא תשבעו כי יש אדם שכלי אוכלים הרבה ואינם שבעים וכבר שהה הרבה ואין שכרות לא משכר המוך להתחבר ודע כי מלת חם קשה כי הנה כתוב חם לבי בקרבי והוא החמת וחם להם לחם לדרך להיות החוץ מחמם וכבר ואין לחום לו וחום כמשקל קור מפעלי הכפל וזה פרושי מפיו ואם הוא מן חמם והשתא יוכית כי כל פעלי הכפל נפתחין כמחסר לות הכפל כמו אם חם חם הכסף שהוא חמם ולא טבל לומר שהוא כמו שב שמעמים שהוא פועל שומר שהוא שב כמעמו ופעמים שהוא פועל יולא כמו ושב לא שבותך כי ושב הוא נקוב לא יחזיק כו מלאומה: (ו) בה. שימו. אחר שתעשו

מצודת ציון

פעמנו מל עסקיכם ומרמו מעם כן כמו: (ו) זרעתם הרבה. מעם הרבה ומעטם ומעם בבאתם מל הכים מהים מעם שהבאתם כי לא נמחה מעם: אכול. לחם לאכלם מאכל ואין לו לשבעם כי המאכל נחלקים בטעים: ואין לשכרה. אין בדבר לשכר כי אלה מעם כיין: לבוש. ר"ל הבגד לבשם נמס ואינו בדוש לחמם ו ומ"ם מעלהן לבוש ומלבוש: המשתכר. ומי מטוה מעמכר מעמם ומנו מיכנם כן יגיע: (ו) שימו לבבכם ומר. ר"ל

ג'יא באור

הענין חזיון

הגיע העת של העת, ר"ל ההבנות הקדמות אל בנין הבית מהחשבנה והנבואה המוטעים הגאולה, כי עין יש תנאי שתשימו לבבכם על דרכיכם, היינו על דרכי הנפש שתשדלו לשוב בתשובה ולתקן דרכיכם, ואז: (ח) עלו החר והבאתם עץ ובנו הבית, שאחר שתקדימו לתקן דרכיכם ארצה בו בהבית, ואז ואכבדה וראו הנסים השכינה וכבוד ה' נראה אל הבית ויזהה הבית הנרצה אל ה': (ט) פנה, אחר שהרגיש להם שמה שהל עליהם קללה עד עתה היה מפני שחסר להם בית ה', הרגישם שמעתה אחר שכבר שמשו מהבנה שה' מחזה אותם לבנות הבית אם יתרשלו עתה בבנין

עלו הדר והביאתם
עץ ובנו הבית וארצה בו ואכבדה אמר
יהוה: ט פנה אל הרבה והנה למעט
והביאתם הבית ונפחתי בו יען מה
נאם יהוה צבאות יען ביתי אשר הוא
חרב ואתם רצים איש לביתו: י על כן
עליכם כלאו שמים מטל והארץ
כלאה יבולה: יא ואקרא חרב על

רש"י

מעטתיו כקטר כגד נקוב: (ח) ואכבדה. מסר ה"ל כגגד ה' דכרי' שהיו ממקדש ראשון ולא היו ממקדש שני מרון חורים ותומים ולא ושכינה ורוח הקדש כדאיתא במסכת יומא: (ט) פנה אל הרבה. על מה הביאתם מכרים להבית מן הבלה הרבה והכאתם מעט: ונפחתי בו. לבית עליו מכת רקבון ותולעת: ונפחתי. לשון נופח כלם פחם (ישעיה נ"ל): (י) עליכם כלאו שמים. מל

אבן עזרא

מה שאמר עליכם עלו: (ט) פנה. מל שתה מעמתם מל הרבה והכאתם לותו מל בתיכם: ונפחתי בו. כלותו המעם ולא בו ברכה ופתה דשו יען מה הקעם למה היה כן כעבור כיתי שהוא חרב: ואתם רצים. כל אחד מהם חולך ולא לים שם מל לב מרכן ביתי לבנותו: (י) על כן מעם עליכם כעבור הגמים בדרך והיו אמיך לאמר מל רחמן נחשת לו עליכם לבדכם לא מל יומני החרן: כלאו מלאת הטל: (יא) ואקרא חורב. דרך לאות שדרך יען

מצודת דוד

מעטנו מל עסקיכם לתרבם: (ח) עלו הדר. ר"ל אם מעם מלו מל מכר והכיתו מעם מלים וכו כבים: הארצה בו. ר"ל מעם כי יבים קמן מכרים מכלים בו ותחכבד מל ידי: (ט) פנה אל הרבה. ר"ל מעם לא הגמעמו לי מעם בלאמר מעם מל כרכם לבכיה מבים מעלה בו מאמרה וכבה מים מבים לעמכם מל מעם ומלאמר מכיתו מעמם מעם מל מבים מעמם בו ומבים מלם כבמיכם רוח מי ומומעים מלי: יען מה. כלומר ומם מבמלו בעמלו מעם מי יבים מלאמר מי ומומעים להביא לכם מזמו בעמלו ביתו מאמר מבים מרב ומעם: (י) עליכם כלאו שמים מטל. מעם מי מין מטל מעלר מבמאר מעקרומעם מעם מבמים מלמוריד מטל: כלאה יבולה. מעמם לעמ מבים: (יא) ואקרא.

חזיון

אם היו מביאים הרבה אל הבית היה להם הרבה כמי הטבע, אבל עתה יהיה דרך הטבע על שהבית חרב ואתם רצים איש לביתו, ר"ל שאין אתם משתדלים בבנין הבית רק בצרכי ביתכם, לכן אשלח מארה בהתבואה שיהיה בבתיכם: (י) על כן עליכם, ר"ל עד עתה לא היתה הקללה בהשבחה מיוחדת מאת ה' רק עליכם כלאו שמים ממל שהיה עי"ז השמים המעמרכת שלא נתנו טלם, ועי"ז טבע הארץ שכלאה את יבולה, אבל מעתה שיהיה הטבע השגחי. (יא) ואקרא חורב על הארץ, יהיה החרב עי"ז עריאתי ושקדתי.

ביאור מלא לכל הלכות ברכות

פרק ז' – הלכות ברכת המזון

(א) מי שאכל כזית מן המינים שבעת המובחרים – חיטה, שעורה, גפן, תאנה, רימון, זית ודבש – חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (ב) אם אכל פחות מכזית, אינו מברך ברכת המזון אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (ג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך פחות מכזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד. (ד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (ה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(ו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (ז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (ח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (ט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(י) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (יא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (יב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (יג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(יד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (טו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (טז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (יז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(יח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (יט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (כ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (כא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(כב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (כג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (כד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (כה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(כו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (כז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (כח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (כט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(ל) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (לא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (לב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (לג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(לד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (לה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (לו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (לז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(לח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (לט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (מ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (מא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(מב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (מג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (מד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (מה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(מו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (מז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (מח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (מט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(נ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (נא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (נב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (נג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(נד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (נה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (נו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (נז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(נח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (נט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (ס) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (סא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(סב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (סג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (סד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (סה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(סו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (סז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (סח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (סט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(ע) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (עא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (עב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (עג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(עד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (עה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (עו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (עז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(עח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (עט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (פ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (פא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(פב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (פג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (פד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (פה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(פו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (פז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (פח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (פט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(צ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (צא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (צב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (צג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(צד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (צה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (צו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (צז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(צח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (צט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (ק) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קי) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קיא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קיב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קיג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קיד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קטו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קטז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קיז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קיח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קיט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קכ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קכא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קכב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קכג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קכד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קכה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קכו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קכז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קכח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קכט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קל) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קלא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קלב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קלג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קלד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קלה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קלו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קלז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קלח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קלט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קמ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קמא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קמב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קמג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קמד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קמה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קמו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קמז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קמח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קמט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קנ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קנא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קנב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קנג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קנד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קנה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קנו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קנז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קנח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קנט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קס) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קסא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קסב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קסג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קסד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קסה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קסו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קסז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קסח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קסט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קע) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קעא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קעב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קעג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קעד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קעה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קעו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קעז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קעח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קעט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קפ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קפא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קפב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קפג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קפד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קפה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קפו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קפז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קפח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קפט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קצ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קצא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קצב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קצג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קצד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קצה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (קצו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קצז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(קצח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (קצט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (רפ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רפא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(רפב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רפג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (רפד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רפה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(רפו) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רפז) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (רפח) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רפט) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(רצ) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רצא) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד. (רצב) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רצג) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד, שהרי אין ראוי לברך ברכה אחת לבד.

(רצד) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, חייב לברך ברכת המזון אחר שבע ברכות. (רצה) אם אכל כזית מן המינים שבעת המובחרים ואכל אחר כך כזית, אינו מברך אלא ברכה אחת בלבד,

(ד) אם לא הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(י) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(טו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(טז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(יט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כ) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(כט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ל) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(לט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מ) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(מט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נ) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(נט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ס) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(סט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ע) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(עט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פ) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(פט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צ) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(צט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ק) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(קט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ר) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(רט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ש) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(שט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(ת) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תא) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תב) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תג) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תד) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תה) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תו) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תז) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תח) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

(תט) הוגשה הודעה כאמור בסעיף קטן (ב), רשאי הממונה לקבוע, לאחר שנתן לבעל הרישיון הזדמנות לטעון את טענותיו, כי הרישיון בטל.

ח לִי הַכֶּסֶף וְלִי הַזָּהָב נְאֻם יְהוָה
צְבָאוֹת: ט גָּדוֹל יִהְיֶה כְּבוֹד הַבַּיִת הַזֶּה
הָאַחֲרוֹן מִן־הָרִאשׁוֹן אָמַר יְהוָה
צְבָאוֹת וּבַמָּקוֹם הַזֶּה אֶתֵּן שָׁלוֹם נְאֻם
יְהוָה צְבָאוֹת: י בְּעֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה
לַתְּשִׁעִי בְּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה
דְבַר־יְהוָה בְּיַד־חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר:
יא כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שְׁאַל־נָא אֶת־

ח׳א לי מגמ׳. קידשין מז מכוריין קנ מנ״מ בלחמם יג מס ס׳ כנגד פרים.ל״נ ג מקדש אחר ס (ומלכ מנ)

מדרש רבי

נתגרו בם: (ח) לי הכסף ולי הזהב נאום ה׳ צבאות. ומה שאתם עצבים שלא נבנה בית זה באותו לבתחלה אמר בלא כל שאר כתיב ומה תשון ובני תרין דיכרין ואמרין לעלון לאלהא שמיא ואמין מלה דחבר דמשה כמיסר בהגיא בירושלים לחמא מתיהב לתרם לא שלו. ותשוא (בלא) קיצוחא. עד בסף כבריה מזמה ומלה דלא כתיב. ובגשיו אמר להם חקב״ה לי הכסף ולי הזהב שאתן לכם לרוב לצורך בית המקדש: (ט) גדול יהיה כבוד הבית הזה. כמו שיגדלנו למעלה על וארצה בו

מהרי״ל קרא

נתגרו בם: (ח) לי הכסף ולי הזהב נאום ה׳ צבאות. ומה שאתם עצבים שלא נבנה בית זה באותו לבתחלה אמר בלא כל שאר כתיב ומה תשון ובני תרין דיכרין ואמרין לעלון לאלהא שמיא ואמין מלה דחבר דמשה כמיסר בהגיא בירושלים לחמא מתיהב לתרם לא שלו. ותשוא (בלא) קיצוחא. עד בסף כבריה מזמה ומלה דלא כתיב. ובגשיו אמר להם חקב״ה לי הכסף ולי הזהב שאתן לכם לרוב לצורך בית המקדש: (ט) גדול יהיה כבוד הבית הזה. כמו שיגדלנו למעלה על וארצה בו

רש״י

כתוב בספר יוסף בן גוריון: (ה) לי הכסף ולי הזהב. ובידי להביא לאחר חסלתי בו: (ט) גדול יהיה. רב ומשולל חד אחר בבנין וחד אחר כמים שמני בית רחמון ל׳ מתות ופער ובית שני ח״ה: (יא) שאל נא את הכהנים

מצודת דוד

כסף וזהב וכנרים ואבנים יקרות ואחרת אחר בי השכיחם בסר ומרוחה ולא בחדרות ובמצא בית ה׳ ותרומים לו: נאם לי הכסף. ביד מי שהוא שלי ואם ובשותי ואם תעלה מזה ולאחרו לזה ואני אתן בלב הנרים להביא אל הבית חוט בסף וזהב לרוב: מה גדול יהיה. נהלקו רבותינו רל בזה ר״א בשנים ר״א בבנין הזה הוא היה בי בית ראשון עמד ח״י שנה ובית שני ת״ך שנה ובן היה גדול בבנין כמ״ש ברבר בר״ל.ובספר יוסף בן גוריון כי הבנין שבנה הרדוס בב״ת לא נראה מעולם בנין מוב ונאה כבמדה: אתן שלום. כי אמ״ש שהיו מלחמות רבות בזמן בית שני ובן רב היה שלום בארץ: (יז) בעשרים. הם ותחלו להבין בנין הבית בשרש חמשי שהוא אלול ובחרוש תחשיעי שהוא בסליו בבר בו ותחלו לבנות ובו ביום היה דבר ה׳ ביד חגי הנביא לאמר לכהנים ולשאול אותם על הלכות מוסאות ומורות האמ״ר שבבר הקריבו קרבנות מרם זה בסח שנים כי מיום שעלו הראשונים הנולה מתנולה בשביעי בניהם בנו המזבח ומקריבים עליו ומחיכל זה לא יסר ריים שנה נבנות המזבח מקדם בנין הבית ולמה לא שאלם בל השנים הנולה מעת שהחלו להקריב קרבנות לפי שלא היה רבר הקרבנות קבע עד היום שהחלו בבנין הבית: ולא כה אמר ה׳. שיאמר לכהנים כי בשם ה׳ צבאות הוא שאל להם שאמר לו שאל נא את הכהנים תורה

מה מקום לנגוע בבית ובספר דניאל נתבאר זה בפירוש שומר לא מקום לנגוע בבית ובספר דניאל נתבאר זה בפירוש

מצודת דוד

סים: (ח) לי הכסף. ובידי סים לבנות בית שני: (ט) בבית הזה האחרון: (ט) גדול יהיה כבוד הבית האחרון. כל סנים ממנו ומעלה ממר רשם הבים בזה

גיא

האחרון המקום שיהיה בנוי בראש הנהרים יגברו עליו כל הנהרים: (ח) לי הכסף. שאז יכירו כולם כי לי הכסף ושהוכל שלי, ויביאהו לירושלים אל בעליו אדון כל, הוא. גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון כי יהיה הבית האחרון שלא יחרב עוד ובמקום הזה אתן שלום, ולא יהיה ביניכם שנאת חנם שהוא היה באמת הגורם לחורבן בית שני, לפ״ז כל

באור הענין

מאמר זה הוא תנאי, אם יבא עוד רוח אותה, הוא אם ישמו את הדבר אשר כרת עמם מצאתם ממצרים, אז יהיה הוא הבית האחרון שאין אחריו בית, ויהיה גדול מן הראשון, וכשלא נתקיים התנאי כי לא שמרו ברית ולא היה שלום במקום, כי נתרבו המריבים והכתות ושנאת חנם, לא נתקיים היעוד אז, עד שיבנה הבית האחרון בקץ האחרון שאז יתקיימו היעודים

חזיון

ח רילי כסף ורילי דהבא אמר יי צבאות: ט סגי יהא יקריה דביתא הדין בתראה כן קדמאה אמר יי צבאות ובאתרא הדין אתן שלמא אמר יי צבאות: י בעסרין וארבעה לתשיעאה בשנת תרתין לדריוש הוה פתגם נבואה מן קדם יי ביד חגי נביא לסיפר: יא כדנן אמר יי צבאות שייל כען ית כהניא אוריתא לסיפר

מהרי״ל קרא

כלומר תורת מוסאות ומורות: (יב) הן ישא איש בשר קדש. שאלם תורת המוסאות אולי שכתוב בגלות ושאלה אם ישא איש בשר קדש בכנף בגדו שנגע בשרו תשא בשר קדש בכנף בגדו ותגע הכנף הראשון למוסאות ובשר קדש שני: ונגע בכנפו אל הלחם. פי׳ במה שבכנפו ותרא ותבשל נגע בי אל הלחם או אל תבשיל או אל היין או אל השמן תגע אל כל מאכל מאלו: היקרש. פירוש הישמא המאכל הזה שהוא רביעי למוסאה כי השרץ הוא אב המוסאות והכנף ראשון ובשר קדש הוא שני והלחם והבשל והשמן הללו שנגעו בבשר הם שלישי המאכל שנגע באלו רביעי ולכ״ז זה שאלם על המאכל שהוא רביעי אם יטמא ויענו הכהנים ויאמרו לא תהראשון כי על המאכל לבדו שאלם שאמר היקרש ולא אמר היקרשו ויש מרבל שאמרו כי משו הכהנים בו הראשונה כי הרביעי מטמא הוא בקרש אבל השאלה השרשה ששאלם אם יגע מטמא נפש שנטמא שהכנף אב המוסאות הבשר ולא המוסאה הלחם והבשל והשמן הם שלישי המאכל שלישי ויענו הכהנים ויאמרו יטמא השלישי בקרש הוי יורדים שהוא מטמא אבל רביעי בקרש לא הוי יורדים שהוא מטמא ובזה מוי לפיכך חגיא ואשר יקריבו שם מטמא הוא ויש מרבל שאמר כי לא מוי בזאת מהם יש מהם מי שאמר כי המרבי בקרש שאל בראשונה מהם והראוי המשבחת שאינו מטמא ויש מהם מי שאמר כי קדש שנגעו רביעי בקרש שאלם והראוי המשבחת ומה שאמר ואשר יקריבו שם מטמא הוא פי׳ אע״פ שהם יורדים הלכות מוסאה ומורה כל אשר יקריבו לאני באלו הוא מטמא המזבח הם מתעצלים בבנין הבית ובנין הבורשה מובה הם המנים שלא מוי שלא הבינים שאמר מפני מוסאתו בקרש שהוא אמר הכ״ר״ הוא המבשל בסר הנבשל בסר הנבשל בסר הנבשל בסר

מצודת ציון

מל מפוסר לסמר: (יב) ישא. מלמון מנשא ומכל: קדש ל״ל מגדל. מפני כמומלם כי לשון קדש לסמר מל דבר מגודל כין מלכים בין לומלמים כין לאיסור נמ״ם מן מקום המלמם (מכים ל״ב) בכנף בגדו. כמולי בגדו: תגיד. מסמכל כמו ומיד

מצודת דוד

מס לא מכתו בגלות: לאמר. מוסב לנקבל מלאמרו לאמר מן יטמא מים וגו׳ ל״ל לאמר לכם כמלה כן מס״ם וגו׳: (יב) הן ישא. מאם מס יטמא מים בכנף בגדו בכל מוכל אמרי מסומלמס בכרן ונגלה: תגע בבגדו. מם נגעו מסומלמס לומלמס מע מל מלחם ונעמס מ״ב מי: ואל תגיד. ל״ל מלחם מע בגדיך ונעמס מ״ב מנים: ואל היין. ל״ל הטיר מע מין ומעמס מ״ב לביאי: ואל שמן. ל״ל מלחים מע״ם לפ מס מים לחמון לומלמס: ואל כל מאכל. ל״ל מו מאכל. ל״ל מו מגיד מע בגמכל לאמר: היקרש. כמלמל לאמר מס מרכיב.

לסיפר: יב הא ישאל
גבר בסר קדשא בכנף
לבושיה וקריב
בכסותיה לחמא
ולמבשילא ולחמרא
ולמשחא וכל דמתאכיל
היסתאב ואתיבו כהניא
ח״א כן יחל שחרים מ״(כוסם כ)

רש״י

תורה. שמא שכחו בגלותם הלכות קודש ומומאה ומהרה: (יב) בשר קודש. בשר מומאת נבילה לו ערן: ונגע בכנפו. לא נגע בשרן עצמו אלא בכנף שהוא רחמון ואל הנזיר. תבשיל: לא. ימטא. נחלקו בה רב ומומאל חד אמר מיסתכום כהני דכפי מיניהו רביעי בקרש ואמרו לו מהור וחד אמר לא מיסתכום כהני ממיסי בקרש כפי

אבן עזרא

אחרה יבקשו מפיהו אלא יקפה להביב ודחיום על דרך הפסק כי חצי לא אמר לכהנים שלא הורו תורת אמת רק אמר כן הפס הוה: (יב) הן. בשר קדש. כתמטו קדש מתם והפך יקדש ימטא ואם יקדש ימטא למה ישנה כי זה כתוב אחר זה וכתוב אלא תמטאו והייתם קדושים והיא מתקדשת מטומאתה ומלת סן תקדש אם המלחה קדש מתם כי יחטר׳ הכל ויטוב קדש אם לא יוציא הקדש בזמנו בחטר בחר זה מנהם כן ברוך הספרדי בחר היסב ומלת קדש מתקדשת ומזומנת מנוחה לכל חסן ואין פירוש המלה סמוכה גם מלת קדש כמעבה המגרים בדברי הכתובות כי תולדת המגרים היא רבה מבני היחוד המרכם להה שלהם על כן אין בהם בה כשהם קרוב לתרכבים לו יוחר לבעול הכתולה עד ביניהו נער ויסבב מתה מעם עד שיהיה המתח מתום והוא מקרא קדש דרך זנות אומנותו בכך ועל כן נוה הפחוב בחטאה לרע מגרים וגו׳ והנה הבחלה על בסר קדש שבחוב וכל אחר יגע בבשרה יקדש אם נגע הכלי הוא הכנף בשם בבסר הוא הקדש אל הלחם או לאחד הנוכרים היקדש לו מנו הכהנים ואמרו לא ובנוה דברו אחרי שלא נגע בכל אלא לבד הכנף ולא בסר הקדש ממש נגע בהם והוא הדין

אלא על ענין הבית בכל הפרשה: היקרש. אי׳ הישמא בלחמר נסתאות הישמאב: תגיד.

מצודת דוד

מס לא מכתו בגלות: לאמר. מוסב לנקבל מלאמרו לאמר מן יטמא מים וגו׳ ל״ל לאמר לכם כמלה כן מס״ם וגו׳: (יב) הן ישא. מאם מס יטמא מים בכנף בגדו בכל מוכל אמרי מסומלמס בכרן ונגלה: תגע בבגדו. מם נגעו מסומלמס לומלמס מע מל מלחם ונעמס מ״ב מי: ואל תגיד. ל״ל מלחם מע בגדיך ונעמס מ״ב מנים: ואל היין. ל״ל הטיר מע מין ומעמס מ״ב לביאי: ואל שמן. ל״ל מלחים מע״ם לפ מס מים לחמון לומלמס: ואל כל מאכל. ל״ל מו מאכל. ל״ל מו מגיד מע בגמכל לאמר: היקרש. כמלמל לאמר מס מרכיב.

גיא

באור הענין

חזיון

השאלה, ודי בבאור המלות: (יא) שאל נא את הכהנים תורה, צוה לשאול להם שאלה תוריית שעשיו יברר להם שעוד לא הטהרו והתקדשו למדי עד שיחול עליהם הענין האלהי הגדול המקה שיחול בבית ובאומה באחרית הימים: (י) הן ישא איש בשר קדש בכנף בגדו, חייבו בשר קדש ממש שנתקדש לגבהה, בשר הקרבנות ונגע בבשר הנמצא בכנפו אל

מאמר זה הוא תנאי, אם יבא עוד רוח אותה, הוא אם ישמו את הדבר אשר כרת עמם מצאתם ממצרים, אז יהיה הוא הבית האחרון שאין אחריו בית, ויהיה גדול מן הראשון, וכשלא נתקיים התנאי כי לא שמרו ברית ולא היה שלום במקום, כי נתרבו המריבים והכתות ושנאת חנם, לא נתקיים היעוד אז, עד שיבנה הבית האחרון בקץ האחרון שאז יתקיימו היעודים

הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ לֹא׃ יג וַיֹּאמֶר חַגַּי אִם־
יִגַּע טְמֵא־נֶפֶשׁ בְּכָל־אֵלֶּה הֲיִטְמָא
וַיַּעֲנוּ הַכֹּהֲנִים וַיֹּאמְרוּ יִטְמָא׃ יד וַיַּעַן חַגַּי
וַיֹּאמַר כֵּן הָעָם הַזֶּה וְכֵן הַגּוֹי הַזֶּה לְפָנַי
נְאֻם־יְהוָה וְכֵן כָּל־מַעֲשֵׂה יְדֵיהֶם וַאֲשֶׁר
יַקְרִיבוּ שָׁם טָמֵא הוּא׃ טו וְעַתָּה שִׂימוּ־
נָא לְבַבְכֶם מִן־הַיּוֹם הַזֶּה וּמַעְלָה מִטֶּרֶם

תרגום

וְאָמְרוּ לָא׃ יג וַאֲמַר חַגַּי אִם יְקָרֵב מְסָא נַפְשָׁא בְּכָל אִלֵּין הֲיִסְתָּאֵב וְאָתֵיבוּ כָהֲנַיָּא וְאָמְרוּ יִסְתָּאֵב׃ יד וְאָתֵיב חַגַּי וְאָמַר כֵּן עַמָּא הָדֵין וְכֵן גְּנִשְׁתָּא הָדֵין קֳדָמַי אֲמַר יְיָ וְכֵן כָּל עוֹבָדֵי יְדֵיהוֹן וּדְיַקְרְבוּן תַּמָּן מְסָאֵב הוּא׃ טו וּכְעַן שׁוּוּ קַבְּלוּן לְבָבוֹן מִן יוֹמָא הָדֵין וּלְעֵילָא עַד לָא יְתִשַׁם גַּרְבָּא

מהר"י קרא

אל תגע בי כי קדשתיך. שאתרוגו נפסאתי בכלי: (יג) אם יגע ממא נפש. ממא מת. הוא חסת בעצמו. הלחם שנתן בו ראה אב הטומאה ונעשה הוא ראשון ואיין שני ושלשון שלישי מהמאכל רביעי. ולכך אמרו ימטא. ומיד כשאמרו ימטא תפשם. ואמר להם: (יד) כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאום ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם ממא הוא. ואיזהו הגוי סקריבים וחלוא הבית היה חרב אלא אותו ישוב עשוי לבית המקדש שם היו מקריבין ואין הבית בנוי אחר ששנינו במסכת שבועות שבעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. שמקריבין קרשי קרשים אע"פ שאין חומה. שאוכלין מעשרות אע"פ שאין מעלה עליהם וכתוב כאלו מקריבין בטומאה: (טו) מטרם שום אבן אל אבן מהיכל ה'. כלומר שיכו לבבכם לחזור בתשובה

רש"י

מגייהו: היקרש. היסתאב: (יג) אם יגע ממא נפש. מת עצמו: ימטא. שהמת אבי אבות הטומאה והמתיחס לטומאת ארץ רביעי הוא לטומאת מת: (יד) כן העם הזה. כמו שאתם עושים כזו כן אתם עושים בכמה הלכות: ואשר יקריבו שם. אם לא יתנו לכם ללמוד: (טו) וסעלה. מעים מעכרו: מטרם שום אבן אל אבן. מעל"ש מזרחים

אבן עזרא

ויש ויאמר חגי. מבחוץ הוא: (יד) ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה. הענין כשל בס"ש או מי' כן העם הזה על הכהנים וכן הגוי הזה על ישראל אמר כלם אשמים על בנין הבית כי הכהנים היה להם לחזיר העם לבנות וכמו שאמרתם שימטא כן כל מעשה ידיהם ממא לפני וכן מה שיקריבו הכהנים ממא הוא לפני כי הם מקריבים במזבח בלא בית האיש הישראלי לבבו: וטו' תחתה. ומעלה. מן היום שתתחילו בבנין ומעלי ושימו לבבכם מטרם שום אבן אל אבן כלומר שימו לבבכם

רד"ק

ויש ויאמר חגי. מבחוץ הוא: (יד) ויען חגי ויאמר כן העם הזה וכן הגוי הזה. הענין כשל בס"ש או מי' כן העם הזה על הכהנים וכן הגוי הזה על ישראל אמר כלם אשמים על בנין הבית כי הכהנים היה להם לחזיר העם לבנות וכמו שאמרתם שימטא כן כל מעשה ידיהם ממא לפני וכן מה שיקריבו הכהנים ממא הוא לפני כי הם מקריבים במזבח בלא בית האיש הישראלי לבבו: וטו' תחתה. ומעלה. מן היום שתתחילו בבנין ומעלי ושימו לבבכם מטרם שום אבן אל אבן כלומר שימו לבבכם

מצודת דוד

כי לא נגעו בכסר קדש: (יג) ויאמר. שעם כל אלה כחמד מחלה כמו כן לחטוטת ורגים כמוהו ויקרב בעדי נלעד: (יד) ויען. העמם ישראל המכיאים קרבן חטאת על מעגנתם מזיחים אמנים כדברים קשים שהם חטורים ולא היו מזכרים מהם ואיכלו קרבן על דבר שמעלם והם עושים עלה כהונן כדעתם נזדון גם הכהנים דבר הטהרה והטומאה על כן אמר חגי כן העם הזה הם הכהנים וכן הגוי הזה הם

מצודת ציון

עמים מוכלל ומפם: ויאמרו לא. כלומר שמו לבם כי בקדש גם הכליפי שמא: (יג) ויאמר חגי. הוסיף לנשומם שם יודעים שם עמים: מהכליפי שמא ואמר שם שמא נפש יגע בכל אלה ר"ל שם סדר הגיעות הללו יהיה ס"ל טומאת מת שהוא אבי אבות הטומאה ונעשה הראשון ס"ל טומאת ארץ הראשון הטומאה ואחר כך מאכל רביעי. ולכך אמרו ימטא. ומיד כשאמרו ימטא תפשם. ואמר להם: (יד) כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאום ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם ממא הוא. ואיזהו הגוי סקריבים וחלוא הבית היה חרב אלא אותו ישוב עשוי לבית המקדש שם היו מקריבין ואין הבית בנוי אחר ששנינו במסכת שבועות שבעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. שמקריבין קרשי קרשים אע"פ שאין חומה. שאוכלין מעשרות אע"פ שאין מעלה עליהם וכתוב כאלו מקריבין בטומאה: (טו) מטרם שום אבן אל אבן מהיכל ה'. כלומר שיכו לבבכם לחזור בתשובה

אבן עזרא

כי לא נגעו בכסר קדש: (יג) ויאמר. שעם כל אלה כחמד מחלה כמו כן לחטוטת ורגים כמוהו ויקרב בעדי נלעד: (יד) ויען. העמם ישראל המכיאים קרבן חטאת על מעגנתם מזיחים אמנים כדברים קשים שהם חטורים ולא היו מזכרים מהם ואיכלו קרבן על דבר שמעלם והם עושים עלה כהונן כדעתם נזדון גם הכהנים דבר הטהרה והטומאה על כן אמר חגי כן העם הזה הם הכהנים וכן הגוי הזה הם

רד"ק

לפני זה וכן כל מעשה ידיהם: ואשר יקריבו. כמוכח לפני וחזו שם שמא הוא והנה התכבר כי אין כח בקודש לקדש מה עלה קדש על ידי מגע אחלפי ככה שמא נפש לטמאת וזה היה דרך משל דרך נתן לו דוד שחטאו כדבריו אמר לו אחה הוא ויען גם נכון הוא לאיות המשל כאבור שהם כתים עכשיו וכתים הם הרב על כן אחריו: (טו) ועתה שימו נא לבבכם. ומטם ומעלה היום הבא אחר זה כמו מכן מטרים שנה ומעלה ואחמר מלת מי:

מצודת דוד

נפשם מוכלל ומפם: ויאמרו לא. כלומר שמו לבם כי בקדש גם הכליפי שמא: (יג) ויאמר חגי. הוסיף לנשומם שם יודעים שם עמים: מהכליפי שמא ואמר שם שמא נפש יגע בכל אלה ר"ל שם סדר הגיעות הללו יהיה ס"ל טומאת מת שהוא אבי אבות הטומאה ונעשה הראשון ס"ל טומאת ארץ הראשון הטומאה ואחר כך מאכל רביעי. ולכך אמרו ימטא. ומיד כשאמרו ימטא תפשם. ואמר להם: (יד) כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאום ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם ממא הוא. ואיזהו הגוי סקריבים וחלוא הבית היה חרב אלא אותו ישוב עשוי לבית המקדש שם היו מקריבין ואין הבית בנוי אחר ששנינו במסכת שבועות שבעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. שמקריבין קרשי קרשים אע"פ שאין חומה. שאוכלין מעשרות אע"פ שאין מעלה עליהם וכתוב כאלו מקריבין בטומאה: (טו) מטרם שום אבן אל אבן מהיכל ה'. כלומר שיכו לבבכם לחזור בתשובה

ג"א

באור חענין חזיון

טומאה, ועיין ענו כדין שמקבל טומאה: (יד) ויען חגי ויאמר ע"פ השאלה והתשובה הזאת אי"ל תוכחת מוסר בשלשה פנים, א' כן העם הזה שהם הכהנים וכן הגוי הזה שהוא כלל האומה, הם דומים כפתרון השאלה הזאת שאם יתקרבו ויגעו בקדושה לא תתדבק הקדושה בם, וכעת שיתקרבו אל הטומאה תיכף תתדבק בם ויהיו טמאים כמו הטומאה שהתקרבו אליו ובאו בחברתו, ב' וכן כל מעשה יריהם, כמו שכמשל הזה אם יגע חול בקדש לא יקדש כמוהו רק אם יבלע בבשרו ויכנס בו הקדש אל

תרגום

נגיעה של נגיעה בהיכלא ביה: מה מקדמיתון אלין לעמיסת עשרין ותרתין אקרא אלין דקמעדרתא דבה מקשין נגרין דחסר נהנא עשרין: יז כדיתי יתכון בשירפונא ובגרקונא ובברדא ית כל עובדי ידיכון

רש"י

לשוב ולהוסיף על היסוד מיסדתם כיתי כורים ובעל עתה שימו לבבכם לעסוק בבנין ובגימות ברכי בהוקה: (מז) מהיותם בא אל ערמת עשרים. מהיות לכם מחרה משולמת כמעשיכם כלומר עד הנה שהיו מעמידים כרי הרמתי לחוד מחוכו כ' סאין ולא היה מונח אלא עשרים: בא אל היקב. הוא כור שלמי הגת והיין יורד לתוכו: לחשוף חמשים פורה. לשאוב ממנו חמשים מדות מתוך מדין כהם יין מגיעות ומתם פורה: לחשוף. לשאוב כמו לחשוף מים מגבא (ישעיה ל') וכן חמשי מוכל (שם מ"ג): והיתה עשרים. לא שמתלחה כיין מהיה יותר מן הדגן אלא אחדם סוטה כלומר מדת היקב לפי מהות מתוך אכל הכרי עומד נשמו. וכמסכת אחות דרכי נתן שמנו שמם לחה לא אחר כיין מדה מוטש. כמ"ש בדגן כגון לחשוף עשרים וחמש פורה והיתה עשרים

מהר"י קרא

קדם שתשימו אבן על אבן יפוד שבנתה בתחלה כבר ירח שבת, כך פתר רבי שלמה ברבי יצחק וצ"ל: (מז) מהיותם בא אל ערמת עשרים והיתה עשרה. בזאת תרגם כשבניתם היסוד בתחלה לא היה עולין עדין את לבנתו שכל מי שבא אל ערמת עשרים קבץ חמש והוא כמעשה שאינו לוקח כ"א עשרה קבץ: בא אל היקב לחשוף חמשים פורה והיתה עשרים. ואחרו שבא לבדי שתאי הגת למדוד כפורה להוציא יין מן העבים לחשוף ולשאוב חמשים וחין יין לא היה לוקח כי אם עשרים חלא מטעמים שלשים. רבי מנחם ברבי חלבו פתר שלפי כך מטעם ביין יותר בבתבואה. לפי שאין אוכלין מן התבואה שהיה יבשה אכל מן הזיתים שהיו חיטבו ומן נגלע מכבו בכלים ובאבות של ר' נתן מפרש שליין פורה יותרה לעולם חיינו אלא כדי לשמח בני אדם ולפי שהוא מבטל שכחתם משאיר לחם מכם וחיטבו: (יז) הכיתי אתכם בשדפון וביקון. עד עכשיו

רש"י

מעים מעכרו וחמש פורה והיתה עמר' למדך שהיין מדה יתירה

רד"ק

בבשרכם מה שהיה פרם הבנין והה יחידה אחר הבנין: אבן אל אבן. כבר על אבן כבר אל הארים לא אכל והרומים לו כי כבר עשו יסוד הבנין כשבנו המזבח אלא שהצדדים הסביבותם מלבנות בכ"ש בספר עזרא ותתנם יעמדן עד לא יתשם נדבך על נדבך: ומה מהיותם. פרם היותם בענין זה יוכלו להכיר כי בשעה היה תרבר כי מי שיבא אל ערמת עשרים כלומר אל עריסה של חמים שהיה ראוי לצאת ממנה עשרים סאה והיתה עשרה מפני הטמאה ששמלחה בה: לחשוף חמשים פורה. לחשוף כמו לחשוף מים מגבא עניגו לקחת או לשאוב. פורה כמו פור' ורכתי לבדי והיא בריכת חענגים ביקב. חמשים ר"ל חמשים בחים בפורה ר"ל חמשין גרבין דחמר וכת שאמר עשרה ועשרים

מצודת ציון

פרפים (מלאכים כ"ם): (מז) ערכה. כן יקרא כדי סכומה כמו כלום כמרכם (ויק ג'): חיקב. כוס כלור ספיין יוכל שם גם מגם: לחשוף. מין מלכים כמו לחמוף פיס מגבא (ישעיה ל'): פורה. כן יקרא הגת וכן מוכים דרכמי לבדי (שם ס"ג): (יז) בשדפון. מין לקוח מאוב עד לא מעמר הכמוה: וביקון.

ג"א

באור חענין חזיון

לפני זה בקדושה שיהיה קרבן נפשו בבונה הראויה, רק יקריבו שם, שמלת שם מציין המקום הרחוק הנשמיי שיקריבו של האבנים קרבן נשמי בהמיי, ממילא ממא הוא, כי הטומאה של גוייהם ואדמתם תדבק בקרבנם, ובזה הראה להם כי עדן לא ותקדשו להדבק אל הקדושה ולבנות מקדש ומובח ראוני בלב הנפש אשר שלין ישלו את נפשם עולה לה': (מז) ועתה שימו נא לבבכם, מלבד מה שיראה שישימו לבבם להתבונן של הנהגת ה' שיתנהג עמהם מהיום הזה וחלאה שהתחילו לבנות המקדש שהשחתה הנהגתו לברכה ולטוב, דמז ביב

תרגום

ואמרו לא: יג ואמר חגי אם יקריב מסא נפשא בכל אלין היסתאב ואתיבו כהניא ואמרו יסתאב: יד ואתיב חגי ואמר כן עמא הדין וכן גנשתא הדא קדמי אמר יי וכן כל עובדי ידיהון ודיקרבון תמן מסאב הוא: טו וכען שוו קבן לבבון מן יומא הדין ולעילא עד לא יתשם גרבא

רש"י

מגייהו: היקרש. היסתאב: (יג) אם יגע ממא נפש. מת עצמו: ימטא. שהמת אבי אבות הטומאה והמתיחס לטומאת ארץ רביעי הוא לטומאת מת: (יד) כן העם הזה. כמו שאתם עושים כזו כן אתם עושים בכמה הלכות: ואשר יקריבו שם. אם לא יתנו לכם ללמוד: (טו) וסעלה. מעים מעכרו: מטרם שום אבן אל אבן. מעל"ש מזרחים

אבן עזרא

כי לא נגעו בכסר קדש: (יג) ויאמר. שעם כל אלה כחמד מחלה כמו כן לחטוטת ורגים כמוהו ויקרב בעדי נלעד: (יד) ויען. העמם ישראל המכיאים קרבן חטאת על מעגנתם מזיחים אמנים כדברים קשים שהם חטורים ולא היו מזכרים מהם ואיכלו קרבן על דבר שמעלם והם עושים עלה כהונן כדעתם נזדון גם הכהנים דבר הטהרה והטומאה על כן אמר חגי כן העם הזה הם הכהנים וכן הגוי הזה הם

רד"ק

לפני זה וכן כל מעשה ידיהם: ואשר יקריבו. כמוכח לפני וחזו שם שמא הוא והנה התכבר כי אין כח בקודש לקדש מה עלה קדש על ידי מגע אחלפי ככה שמא נפש לטמאת וזה היה דרך משל דרך נתן לו דוד שחטאו כדבריו אמר לו אחה הוא ויען גם נכון הוא לאיות המשל כאבור שהם כתים עכשיו וכתים הם הרב על כן אחריו: (טו) ועתה שימו נא לבבכם. ומטם ומעלה היום הבא אחר זה כמו מכן מטרים שנה ומעלה ואחמר מלת מי:

מצודת דוד

נפשם מוכלל ומפם: ויאמרו לא. כלומר שמו לבם כי בקדש גם הכליפי שמא: (יג) ויאמר חגי. הוסיף לנשומם שם יודעים שם עמים: מהכליפי שמא ואמר שם שמא נפש יגע בכל אלה ר"ל שם סדר הגיעות הללו יהיה ס"ל טומאת מת שהוא אבי אבות הטומאה ונעשה הראשון ס"ל טומאת ארץ הראשון הטומאה ואחר כך מאכל רביעי. ולכך אמרו ימטא. ומיד כשאמרו ימטא תפשם. ואמר להם: (יד) כן העם הזה וכן הגוי הזה לפני נאום ה' וכן כל מעשה ידיהם ואשר יקריבו שם ממא הוא. ואיזהו הגוי סקריבים וחלוא הבית היה חרב אלא אותו ישוב עשוי לבית המקדש שם היו מקריבין ואין הבית בנוי אחר ששנינו במסכת שבועות שבעתי שמקריבין אע"פ שאין בית. שמקריבין קרשי קרשים אע"פ שאין חומה. שאוכלין מעשרות אע"פ שאין מעלה עליהם וכתוב כאלו מקריבין בטומאה: (טו) מטרם שום אבן אל אבן מהיכל ה'. כלומר שיכו לבבכם לחזור בתשובה

שׁוּם־אֶבֶן אֶל־אֶבֶן בְּהֵיכַל יְהוָה׃
טז מִהְיוֹתָם בָּא אֶל־עֲרֵמַת עֶשְׂרִים
וְהָיְתָה עֲשָׂרָה בָּא אֶל־הַיֶּקֶב לַחְשׁף
חֲמִשִּׁים פּוּרָה וְהָיְתָה עֶשְׂרִים׃ יז הִכֵּיתִי
אֶתְכֶם בַּשְּׁדָפוֹן וּבַיֵּרָקוֹן וּבַבָּרָד אֵת

מהר"י קרא

קדם שתשימו אבן על אבן יפוד שבנתה בתחלה כבר ירח שבת, כך פתר רבי שלמה ברבי יצחק וצ"ל: (מז) מהיותם בא אל ערמת עשרים והיתה עשרה. בזאת תרגם כשבניתם היסוד בתחלה לא היה עולין עדין את לבנתו שכל מי שבא אל ערמת עשרים קבץ חמש והוא כמעשה שאינו לוקח כ"א עשרה קבץ: בא אל היקב לחשוף חמשים פורה והיתה עשרים. ואחרו שבא לבדי שתאי הגת למדוד כפורה להוציא יין מן העבים לחשוף ולשאוב חמשים וחין יין לא היה לוקח כי אם עשרים חלא מטעמים שלשים. רבי מנחם ברבי חלבו פתר שלפי כך מטעם ביין יותר בבתבואה. לפי שאין אוכלין מן התבואה שהיה יבשה אכל מן הזיתים שהיו חיטבו ומן נגלע מכבו בכלים ובאבות של ר' נתן מפרש שליין פורה יותרה לעולם חיינו אלא כדי לשמח בני אדם ולפי שהוא מבטל שכחתם משאיר לחם מכם וחיטבו: (יז) הכיתי אתכם בשדפון וביקון. עד עכשיו

רש"י

מעים מעכרו וחמש פורה והיתה עמר' למדך שהיין מדה יתירה

רד"ק

בבשרכם מה שהיה פרם הבנין והה יחידה אחר הבנין: אבן אל אבן. כבר על אבן כבר אל הארים לא אכל והרומים לו כי כבר עשו יסוד הבנין כשבנו המזבח אלא שהצדדים הסביבותם מלבנות בכ"ש בספר עזרא ותתנם יעמדן עד לא יתשם נדבך על נדבך: ומה מהיותם. פרם היותם בענין זה יוכלו להכיר כי מאשר היה תרבר כי מי שיבא אל ערמת עשרים כלומר אל עריסה של חמים שהיה ראוי לצאת ממנה עשרים סאה והיתה עשרה מפני הטמאה ששמלחה בה: לחשוף חמשים פורה. לחשוף כמו לחשוף מים מגבא עניגו לקחת או לשאוב. פורה כמו פור' ורכתי לבדי והיא בריכת חענגים ביקב. חמשים ר"ל חמשים בחים בפורה ר"ל חמשין גרבין דחמר וכת שאמר עשרה ועשרים

מצודת ציון

פרפים (מלאכים כ"ם): (מז) ערכה. כן יקרא כדי סכומה כמו כלום כמרכם (ויק ג'): חיקב. כוס כלור ספיין יוכל שם גם מגם: לחשוף. מין מלכים כמו לחמוף פיס מגבא (ישעיה ל'): פורה. כן יקרא הגת וכן מוכים דרכמי לבדי (שם ס"ג): (יז) בשדפון. מין לקוח מאוב עד לא מעמר הכמוה: וביקון.

ג"א

באור חענין חזיון

שישימו לבבם בהיכל ה', שישתדלו שהלב יכנסו בהיכל ה', ר"ל שלא יהיה הבנין ועבודת המקדש אך פעולת הגוף רק שיהיה מעשה הלב הנעשה, ובמרים תשימו אבן אל אבן לכתון הבנין תשימו לבבכם בהיכל ה', כי בנין הנאבנים בלא הלב לא יהיה בו קדושה, שהקדושה לא תדבק בפעולות חיצונות שהם כנוגע אל הרבר בחוץ, ע"ל: (מז) מהיותם, מביא ראיה ממה שראו עד הנה שמי שבא אל ערמת עשרים לא ממא רק עשרה כי היה בו קללה, וכו. (יז) הכיתי אתכם בשדפון וביקון ובברד. ומדרש היה הוא מפרש (הכיתי) את כל

אמר לו: (ב) אמר לו: (ג) אמר לו: (ד) אמר לו: (ה) אמר לו: (ו) אמר לו: (ז) אמר לו: (ח) אמר לו: (ט) אמר לו: (י) אמר לו: (יא) אמר לו: (יב) אמר לו: (יג) אמר לו: (יד) אמר לו: (טו) אמר לו: (טז) אמר לו: (יז) אמר לו: (יח) אמר לו: (יט) אמר לו: (כ) אמר לו: (כא) אמר לו: (כב) אמר לו: (כג) אמר לו: (כד) אמר לו: (כה) אמר לו: (כו) אמר לו: (כז) אמר לו: (כח) אמר לו: (כט) אמר לו: (ל) אמר לו: (לא) אמר לו: (לב) אמר לו: (לג) אמר לו: (לד) אמר לו: (לה) אמר לו: (לו) אמר לו: (לז) אמר לו: (לח) אמר לו: (לט) אמר לו: (מ) אמר לו: (מא) אמר לו: (מב) אמר לו: (מג) אמר לו: (מד) אמר לו: (מה) אמר לו: (מו) אמר לו: (מז) אמר לו: (מח) אמר לו: (מט) אמר לו: (נ) אמר לו: (נא) אמר לו: (נב) אמר לו: (נג) אמר לו: (נד) אמר לו: (נה) אמר לו: (נו) אמר לו: (נז) אמר לו: (נח) אמר לו: (נט) אמר לו: (ס) אמר לו: (סא) אמר לו: (סב) אמר לו: (סג) אמר לו: (סד) אמר לו: (סה) אמר לו: (סו) אמר לו: (סז) אמר לו: (סח) אמר לו: (סט) אמר לו: (ע) אמר לו: (עא) אמר לו: (עב) אמר לו: (עג) אמר לו: (עד) אמר לו: (עה) אמר לו: (עו) אמר לו: (עז) אמר לו: (עח) אמר לו: (עט) אמר לו: (פ) אמר לו: (פא) אמר לו: (פב) אמר לו: (פג) אמר לו: (פד) אמר לו: (פה) אמר לו: (פו) אמר לו: (פז) אמר לו: (פח) אמר לו: (פט) אמר לו: (צ) אמר לו: (צא) אמר לו: (צב) אמר לו: (צג) אמר לו: (צד) אמר לו: (צה) אמר לו: (צו) אמר לו: (צז) אמר לו: (צח) אמר לו: (צט) אמר לו: (ק) אמר לו: (קא) אמר לו: (קב) אמר לו: (קג) אמר לו: (קד) אמר לו: (קה) אמר לו: (קו) אמר לו: (קז) אמר לו: (קח) אמר לו: (קט) אמר לו: (ר) אמר לו: (רא) אמר לו: (רב) אמר לו: (רג) אמר לו: (רד) אמר לו: (רה) אמר לו: (רו) אמר לו: (רז) אמר לו: (רח) אמר לו: (רט) אמר לו: (ש) אמר לו: (שא) אמר לו: (שב) אמר לו: (שג) אמר לו: (שד) אמר לו: (שה) אמר לו: (שו) אמר לו: (שז) אמר לו: (שח) אמר לו: (שט) אמר לו: (ת) אמר לו: (תא) אמר לו: (תב) אמר לו: (תג) אמר לו: (תד) אמר לו: (תה) אמר לו: (תו) אמר לו: (תז) אמר לו: (תח) אמר לו: (תט) אמר לו: (תי) אמר לו: (תיא) אמר לו: (תיב) אמר לו: (תיג) אמר לו: (תיד) אמר לו: (תיה) אמר לו: (תיו) אמר לו: (תיז) אמר לו: (תיח) אמר לו: (תיט) אמר לו: (תכ) אמר לו: (תכא) אמר לו: (תכב) אמר לו: (תכג) אמר לו: (תכד) אמר לו: (תכה) אמר לו: (תכו) אמר לו: (תכז) אמר לו: (תכח) אמר לו: (תכט) אמר לו: (תל) אמר לו: (תלא) אמר לו: (תלב) אמר לו: (תלג) אמר לו: (תלד) אמר לו: (תלה) אמר לו: (תלו) אמר לו: (תלז) אמר לו: (תלח) אמר לו: (תלט) אמר לו: (תמ) אמר לו: (תמא) אמר לו: (תמב) אמר לו: (תמג) אמר לו: (תמד) אמר לו: (תמה) אמר לו: (תמו) אמר לו: (תמז) אמר לו: (תמח) אמר לו: (תמט) אמר לו: (תנ) אמר לו: (תנא) אמר לו: (תנב) אמר לו: (תנג) אמר לו: (תנד) אמר לו: (תנה) אמר לו: (תנו) אמר לו: (תנז) אמר לו: (תנח) אמר לו: (תנט) אמר לו: (תס) אמר לו: (תסא) אמר לו: (תסב) אמר לו: (תסג) אמר לו: (תסד) אמר לו: (תסה) אמר לו: (תסו) אמר לו: (תסז) אמר לו: (תסח) אמר לו: (תסט) אמר לו: (תע) אמר לו: (תעא) אמר לו: (תעב) אמר לו: (תעג) אמר לו: (תעד) אמר לו: (תעה) אמר לו: (תעו) אמר לו: (תעז) אמר לו: (תעח) אמר לו: (תעט) אמר לו: (תפ) אמר לו: (תפא) אמר לו: (תפב) אמר לו: (תפג) אמר לו: (תפד) אמר לו: (תפה) אמר לו: (תפו) אמר לו: (תפז) אמר לו: (תפח) אמר לו: (תפט) אמר לו: (תפי) אמר לו: (תפיא) אמר לו: (תפיב) אמר לו: (תפיג) אמר לו: (תפיד) אמר לו: (תפיה) אמר לו: (תפיו) אמר לו: (תפיז) אמר לו: (תפיח) אמר לו: (תפיט) אמר לו: (תפכ) אמר לו: (תפכא) אמר לו: (תפכב) אמר לו: (תפכג) אמר לו: (תפכד) אמר לו: (תפכה) אמר לו: (תפכו) אמר לו: (תפכז) אמר לו: (תפכח) אמר לו: (תפכט) אמר לו: (תפל) אמר לו: (תפלא) אמר לו: (תפלב) אמר לו: (תפלג) אמר לו: (תפלד) אמר לו: (תפלה) אמר לו: (תפלו) אמר לו: (תפלז) אמר לו: (תפלח) אמר לו: (תפלט) אמר לו: (תפמ) אמר לו: (תפמא) אמר לו: (תפמב) אמר לו: (תפמג) אמר לו: (תפמד) אמר לו: (תפמה) אמר לו: (תפמו) אמר לו: (תפמז) אמר לו: (תפמח) אמר לו: (תפמט) אמר לו: (תפנ) אמר לו: (תפנא) אמר לו: (תפנב) אמר לו: (תפנג) אמר לו: (תפנד) אמר לו: (תפנה) אמר לו: (תפנו) אמר לו: (תפנז) אמר לו: (תפנח) אמר לו: (תפנט) אמר לו: (תפס) אמר לו: (תפסא) אמר לו: (תפסב) אמר לו: (תפסג) אמר לו: (תפסד) אמר לו: (תפסה) אמר לו: (תפסו) אמר לו: (תפסז) אמר לו: (תפסח) אמר לו: (תפסט) אמר לו: (תפע) אמר לו: (תפעא) אמר לו: (תפעב) אמר לו: (תפעג) אמר לו: (תפעד) אמר לו: (תפעה) אמר לו: (תפעו) אמר לו: (תפעז) אמר לו: (תפעח) אמר לו: (תפעט) אמר לו: (תפפ) אמר לו: (תפפא) אמר לו: (תפפב) אמר לו: (תפפג) אמר לו: (תפפד) אמר לו: (תפפה) אמר לו: (תפפו) אמר לו: (תפפז) אמר לו: (תפפח) אמר לו: (תפפט) אמר לו: (תפצ) אמר לו: (תפצא) אמר לו: (תפצב) אמר לו: (תפצג) אמר לו: (תפצד) אמר לו: (תפצה) אמר לו: (תפצו) אמר לו: (תפצז) אמר לו: (תפצח) אמר לו: (תפצט) אמר לו: (תפק) אמר לו: (תפקא) אמר לו: (תפקב) אמר לו: (תפקג) אמר לו: (תפקד) אמר לו: (תפקה) אמר לו: (תפקו) אמר לו: (תפקז) אמר לו: (תפקח) אמר לו: (תפקט) אמר לו: (תפר) אמר לו: (תפרא) אמר לו: (תפרב) אמר לו: (תפרג) אמר לו: (תפרד) אמר לו: (תפרה) אמר לו: (תפרו) אמר לו: (תפרז) אמר לו: (תפרח) אמר לו: (תפרט) אמר לו: (תפש) אמר לו: (תפשא) אמר לו: (תפשב) אמר לו: (תפשג) אמר לו: (תפשד) אמר לו: (תפשה) אמר לו: (תפשו) אמר לו: (תפשז) אמר לו: (תפשח) אמר לו: (תפשט) אמר לו: (תפת) אמר לו: (תפתא) אמר לו: (תפתב) אמר לו: (תפתג) אמר לו: (תפתד) אמר לו: (תפתה) אמר לו: (תפתו) אמר לו: (תפתז) אמר לו: (תפתח) אמר לו: (תפתט) אמר לו: (תקא) אמר לו: (תקב) אמר לו: (תקג) אמר לו: (תקד) אמר לו: (תקה) אמר לו: (תקו) אמר לו: (תקז) אמר לו: (תקח) אמר לו: (תקט) אמר לו: (תקי) אמר לו: (תקיא) אמר לו: (תקיב) אמר לו: (תקיג) אמר לו: (תקיד) אמר לו: (תקיה) אמר לו: (תקיו) אמר לו: (תקיז) אמר לו: (תקיח) אמר לו: (תקיט) אמר לו: (תקכ) אמר לו: (תקכא) אמר לו: (תקכב) אמר לו: (תקכג) אמר לו: (תקכד) אמר לו: (תקכה) אמר לו: (תקכו) אמר לו: (תקכז) אמר לו: (תקכח) אמר לו: (תקכט) אמר לו: (תקל) אמר לו: (תקלא) אמר לו: (תקלב) אמר לו: (תקלג) אמר לו: (תקלד) אמר לו: (תקלה) אמר לו: (תקלו) אמר לו: (תקלז) אמר לו: (תקלח) אמר לו: (תקלט) אמר לו: (תקמ) אמר לו: (תקמא) אמר לו: (תקמב) אמר לו: (תקמג) אמר לו: (תקמד) אמר לו: (תקמה) אמר לו: (תקמו) אמר לו: (תקמז) אמר לו: (תקמח) אמר לו: (תקמט) אמר לו: (תקנ) אמר לו: (תקנא) אמר לו: (תקנב) אמר לו: (תקנג) אמר לו: (תקנד) אמר לו: (תקנה) אמר לו: (תקנו) אמר לו: (תקנז) אמר לו: (תקנח) אמר לו: (תקנט) אמר לו: (תקס) אמר לו: (תקסא) אמר לו: (תקסב) אמר לו: (תקסג) אמר לו: (תקסד) אמר לו: (תקסה) אמר לו: (תקסו) אמר לו: (תקסז) אמר לו: (תקסח) אמר לו: (תקסט) אמר לו: (תקע) אמר לו: (תקעא) אמר לו: (תקעב) אמר לו: (תקעג) אמר לו: (תקעד) אמר לו: (תקעה) אמר לו: (תקעו) אמר לו: (תקעז) אמר לו: (תקעח) אמר לו: (תקעט) אמר לו: (תקפ) אמר לו: (תקפא) אמר לו: (תקפב) אמר לו: (תקפג) אמר לו: (תקפד) אמר לו: (תקפה) אמר לו: (תקפו) אמר לו: (תקפז) אמר לו: (תקפח) אמר לו: (תקפט) אמר לו: (תקצ) אמר לו: (תקצא) אמר לו: (תקצב) אמר לו: (תקצג) אמר לו: (תקצד) אמר לו: (תקצה) אמר לו: (תקצו) אמר לו: (תקצז) אמר לו: (תקצח) אמר לו: (תקצט) אמר לו: (תקק) אמר לו: (תקקא) אמר לו: (תקקב) אמר לו: (תקקג) אמר לו: (תקקד) אמר לו: (תקקה) אמר לו: (תקקו) אמר לו: (תקקז) אמר לו: (תקקח) אמר לו: (תקקט) אמר לו: (תקר) אמר לו: (תקרא) אמר לו: (תקרב) אמר לו: (תקרג) אמר לו: (תקרד) אמר לו: (תקרה) אמר לו: (תקרו) אמר לו: (תקרז) אמר לו: (תקרח) אמר לו: (תקרט) אמר לו: (תקש) אמר לו: (תקשא) אמר לו: (תקשב) אמר לו: (תקשג) אמר לו: (תקשד) אמר לו: (תקשה) אמר לו: (תקשו) אמר לו: (תקשז) אמר לו: (תקשח) אמר לו: (תקשט) אמר לו: (תקת) אמר לו: (תקתא) אמר לו: (תקתב) אמר לו: (תקתג) אמר לו: (תקתד) אמר לו: (תקתה) אמר לו: (תקתו) אמר לו: (תקתז) אמר לו: (תקתח) אמר לו: (תקתט) אמר לו: (תר) אמר לו: (תרא) אמר לו: (תרב) אמר לו: (תרג) אמר לו: (תרד) אמר לו: (תרה) אמר לו: (תרו) אמר לו: (תרז) אמר לו: (תרח) אמר לו: (תרט) אמר לו: (תרי) אמר לו: (תריא) אמר לו: (תריב) אמר לו: (תריג) אמר לו: (תריד) אמר לו: (תריה) אמר לו: (תריו) אמר לו: (תריז) אמר לו: (תריח) אמר לו: (תריט) אמר לו: (תרכ) אמר לו: (תרכא) אמר לו: (תרכב) אמר לו: (תרכג) אמר לו: (תרכד) אמר לו: (תרכה) אמר לו: (תרכו) אמר לו: (תרכז) אמר לו: (תרכח) אמר לו: (תרכט) אמר לו: (תרל) אמר לו: (תרלא) אמר לו: (תרלב) אמר לו: (תרלג) אמר לו: (תרלד) אמר לו: (תרלה) אמר לו: (תרלו) אמר לו: (תרלז) אמר לו: (תרלח) אמר לו: (תרלט) אמר לו: (תרמ) אמר לו: (תרמא) אמר לו: (תרמב) אמר לו: (תרמג) אמר לו: (תרמד) אמר לו: (תרמה) אמר לו: (תרמו) אמר לו: (תרמז) אמר לו: (תרמח) אמר לו: (תרמט) אמר לו: (תרנ) אמר לו: (תרנא) אמר לו: (תרנב) אמר לו: (תרנג) אמר לו: (תרנד) אמר לו: (תרנה) אמר לו: (תרנו) אמר לו: (תרנז) אמר לו: (תרנח) אמר לו: (תרנט) אמר לו: (תרס) אמר לו: (תרסא) אמר לו: (תרסב) אמר לו: (תרסג) אמר לו: (תרסד) אמר לו: (תרסה) אמר לו: (תרסו) אמר לו: (תרסז) אמר לו: (תרסח) אמר לו: (תרסט) אמר לו: (תרע) אמר לו: (תרעא) אמר לו: (תרעב) אמר לו: (תרעג) אמר לו: (תרעד) אמר לו: (תרעה) אמר לו: (תרעו) אמר לו: (תרעז) אמר לו: (תרעח) אמר לו: (תרעט) אמר לו: (תרפ) אמר לו: (תרפא) אמר לו: (תרפב) אמר לו: (תרפג) אמר לו: (תרפד) אמר לו: (תרפה) אמר לו: (תרפו) אמר לו: (תרפז) אמר לו: (תרפח) אמר לו: (תרפט) אמר לו: (תרצ) אמר לו: (תרצא) אמר לו: (תרצב) אמר לו: (תרצג) אמר לו: (תרצד) אמר לו: (תרצה) אמר לו: (תרצו) אמר לו: (תרצז) אמר לו: (תרצח) אמר לו: (תרצט) אמר לו: (תרק) אמר לו: (תרקא) אמר לו: (תרקב) אמר לו: (תרקג) אמר לו: (תרקד) אמר לו: (תרקה) אמר לו: (תרקו) אמר לו: (תרקז) אמר לו: (תרקח) אמר לו: (תרקט) אמר לו: (תרר) אמר לו: (תררא) אמר לו: (תררב) אמר לו: (תררג) אמר לו: (תררד) אמר לו: (תררה) אמר לו: (תרר

נְאֻם־יְהוָה וְשַׂמְתִּיךָ כַּחוֹתָם כִּי־בְךָ בָחַרְתִּי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת׃

תרגום

שבדי אסר יי ואשריבך כגלוף רשוקא על יד אדי בך אתרעיתי אסר יי צבאות׃

מהר"י קרא

דאשמה: (כג) ושמתיך כחותם. כאותו חותם שאדם רושם כל שעה ואינו שובתו כי בך בחרתי נאום ה' צבאות:

(כג) ושמתיך כחותם. כלפי שענוד על יכניה תכיו הי לחי נאם ה' כי אם יהיה כניהו ונו' חותם על יד ימיני תמס אחקנך (ירמיה כ"ב) ואומר שם כתבו את האיש הזה ערירי למדנו שהיפלה לו תשובה ונולד לו וזרוכל והוסם כחותם:

רש"י

לסוף ל"ל שנה לכנין הבית כמו שאנו שונים כמסכת עבו"ם:

רד"ק

גם רק לשובה תגלה לו כן בבית האסורים. ואמר חי אני נאם ה' אם יהיה כניהו חותם על יד ימיני הנו' וכאן שנשה תשובה נתשך לו לשובה ואמר לזרבבל כן בנו ושבחיך כחותם ואף מה שאמר לו אם יהיה כניהו חותם הנו':

מצודת ציון

(כג) כחותם. סבעת הפטיר לחתום בו מגרם: חסלת ספר חגי

מצודת דוד

מלין מוסס סמכפס ז מיד הדוס כן לא חסור מסמר מסמו: כי בך בחרתי. סיולא ממן המלחי לסיום סוף מלך המשיח:

ג"א באור הענין חזיון

שהוא שמור ישום בחותם) ושמתיך כחותם, שהוא יהיה מחלת המריאה וחוזקת, ומחותמו של הקב"ה שהוא אמת וקיים לעד, כי בך בחרתי מצד הבחירה שבחר בדוד ובזרע ובזרש:

זכריה א

תרגום

א א בְּחֹדֶשׁ הַשְּׁמִינִי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר־יְהוָה אֶל־זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ הַנָּבִיא לֵאמֹר׃

בירחא תמינאה בשנת תרתין לדריוש הוה פתגם נבואה מן קדם יי עם

מהר"י קרא

א (א) בחדש השמיני. הוא מרחשון. היה רבי ח' אל וכריה דיבום לחלוס הגיתן לפתרון ואין אנו יכולים לעמוד על אמיתת פתרונו עד יבא מורה צדק ולפי היכולת אתן לב לייסר המקראות אחד אחד מן הפתרונות הדומים לו אחר פתרונו של יונתן: (א) בחדש השמיני. קודם

רש"י

א נבואת זכריה סתומה היא אחר כי יש בה מראות דיסות לחלוס הגיתן לפתרון ואין אנו יכולים לעמוד על אמיתת פתרונו עד יבא מורה צדק ולפי היכולת אתן לב לייסר המקראות אחד אחד מן הפתרונות הדומים לו אחר פתרונו של יונתן: (א) בחדש השמיני. קודם

רד"ק

(א) בחדש השמיני בשנת שתים לדריוש היה דבר ה' אל זכריה בן ברכיה בן עדו הנביא לאמר. הנביא שב אל זכריה ואמר כי גם עדו היה נביא ואמרו כי הוא עדו

אבן עזרא

אמעלות הנבואה' רבים ואין דרך לספרם כי כמו הנמוה' ההנוטות המקבלות כח רוח הקדש להנבאת אינם על דרך אחד וכהיות הכבוד עם ישראל בסרם שנלו אין לערך לפרם הנבואה כמו הנה בן נולד לבית דוד ישמיהו שמו והיה הדבר מתבאר מעצמו ואחר הגלות הן מראות ונריבות פירום כמראות דניאל כי לולי שהמלאך היה מפרש לו היה דניאל יודעם ואף כי אחרים וכבה מראות וכריה ואחר-פרם המלאך הדובר כי כי כמראות הלילה הם ידועות אחר לא פרם הן סתומות ונפלאות מעיני המסכילים ואנו הייט מוצאים ספר קדמון שהיה מספר מה שהתחדש בימים ההם ממלחמות הייט ממשפטים בעורים קיר לאחר אולי בשבור זה היתה הנבואה ואתה אין לנו על מה נסמן ורחיתי בספרי חכמים שהיו בגרסת שפירשו המראות מראש זכריה אחוריות על דבר שבבר עבר בימי זה הנביא כמו האיסה כי בשבירה נלה יהודה אל בבל ומני המקלות פירשו שהם ישראל ויהודה והכתוב אמר רמה את אלון ההריגה והנה הנבואה לעתיד היתה בימי הנביא. ואתה אחל לפרש:

(א) בחדש. לאמר. לישראל הנביא לאמר. לישראל

ג"א באור הענין חזיון

א (ב) קצף, ותכן דבריו, אמר להם, כי בבית ראשון קודם שהחריב את הבית והגלה את ישראל היה שולח את נביאיו השכם ושולח חזיו מוחדים ומוכיחים ומיעדים את הרעה והעתידה למען ישובו בתשובה ולא יביא עליהם את הרעה, בענין שה' היה המתנה מדבר להשיבם אליו והם לא רצו, ועתה אחרי שבאה עליהם הרעה עדיין הקצף אל הגלות עדיין קיים, כי גאולת כורש לא היתה גאולה שלמה, תזיא קצף ה' על אבותיכם קצף, ר"ל שעדיין הקצף במציאות כי לא שב ה' מחרון אפו: (ג) ואמרת אליהם, לכן תאמר אליהם והודיעם שמעתה לא ישלח עוד נביאים מוחדים להשיבם אליו, (כי אחרי הנביאים האחרונים נפסקה הנבואה) ומעתה צריכים הם להשתדל מעצמם לשוב בתשובה שעדיין שובו אלי ואני אשוב אליכם, שאתם תהיו המתחרטים והמתעוררים בעצמכם לשוב: (ד) אל תהיו

אֶל־זְכַרְיָה בֶּן־בֶּרֶכְיָה בֶּן־עִדּוֹ הַנָּבִיא לֵאמֹר׃ ב קָצַף יְהוָה עַל־אֲבוֹתֵיכֶם קָצֶף׃ ג וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שׁוּבוּ אֵלַי נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת וְאָשׁוּב אֲלֵיכֶם אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת׃ ד אַל־תִּהְיוּ כַּאֲבוֹתֵיכֶם אֲשֶׁר קָרְאוּ־בָם הַנְּבִיאִים הָרִאשֹׁנִים לֵאמֹר כֹּה אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת שׁוּבוּ נָא מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים וּמֵעֲלִילֹתֵיכֶם הָרָעִים וְלֹא שָׁמְעוּ וְלֹא־הִקְשִׁיבוּ אֵלַי נְאֻם־יְהוָה׃ ה אֲבוֹתֵיכֶם אַיֵּה הֵם וְהַנְּבִיאִים הַלְעוֹלָם

ת"א שובו אלי. מתחרטין מן הרעה. שם קב ב

רש"י

שהתחילו לחזור ולבנות המלחמה מהרי' כנ"ל להדם התחילו כה: (ב) על אבותיכם. שכדור חודקן הבית: (ה) אבותיכם איה הם. רמו שלקו מכה רעה כרעב בחרב ובדבר: והנביאים הלעולם יחיו. אם תאמר אף הנביאים איה הם הרי מתו אני תשיב לכם וכי הנביאים היו להם לשלם לחיות אך סופן מוכיח כי אמת היו דבריהם שכל דברי ואוקי גזירות פורענותי אחר נוחתי לת עבדי

יתיר ר"

בן ברכיה: (ב) קצף ה' על אבותיכם. אבותיכם הם דורות הראשונים בנין ראשון של יחזיקים וחנניה ודומיה והם הנאמר ואינם: (ג) שובו אלי נאום ה' ואשובו אליכם. אבל אתם שקבתם אחריהם הקב"ה מחזיר לכם שתשובו אליו הנו' ואשוב אליכם: (ה) אבותיכם איה הם הנביאים הלעולם

מהר"י קרא

(ב) קצף ה' על אבותיכם. אבותיכם הם דורות הראשונים בנין ראשון של יחזיקים וחנניה ודומיה והם הנאמר ואינם: (ג) שובו אלי נאום ה' ואשובו אליכם. אבל אתם שקבתם אחריהם הקב"ה מחזיר לכם שתשובו אליו הנו' ואשוב אליכם: (ה) אבותיכם איה הם הנביאים הלעולם

רד"ק

הראשונים הם מצאנו במדרש ערוה הנביא: לאמר. לישראל בס"ש אחר כן ואמרת אליהם אמור להם שיחזרו הקצף שקצף ה' על תשובות והם דור שחרב בו הבית ואמרו כי כעבור מעשיהם קצף ה' עליהם לשיבך ישובו הם אל ה' ולא יהיו כאבותיהם והם הלו מתעצלים בבנין הבית כי לא תחלו לבנות עד הורש. התשיבו ועוד היו בידיהם כעשים רעים בס"ש בספר ערוה: (ג) ואמרת. מבואר הוא: (ד) אל תהיו. מבואר הוא: (ה) אבותיכם איה הם. חלוא תראו כי חבו בחרב ובדעב ובדבר ובכו שתנביאים

אבן עזרא

(ב) קצף. כי הנבית כנגד כל ישראל ובדבר הבם חלוי כלילו מדבר לכל ישראל כמו מה חלמק חלוי כי ישראל היו נוסקים כמו שכתוב לתעלה ונעקבו כמי ישראל אל ה' על כן: (ג) ואמרת. כה אמר. הזכיר הבם שלשה פעמים בזה הפסוק והפעם שוב והבם יוכיחכם יוכיחכם פעמים רבות: (ד) אל. תעבו אחם עתי כאשר עבו אבותיכם שקראו עליהם נביאים רבים ולא שמעו: (ה) אבותיכם. הנה מתו ההוכחים והמוכיחים ואתם תדעו כי דברי ונבואתי הבינו אבותיכם והפעם שבאו

מצודת דוד

א (ב) קצף ה'. ר"ל מוכרן הבית שהיה ביתי אבותיכם לא בפקדם היה כי אם ס' קצף עליהם בשביר הטון ולא בעבור: (ג) ואמרת. מב"ל מאמר אליהם ונו' שובו אלי ואני אשיב אליכם להשרות מביאתי אבותיכם: (ד) כאבותיכם. שהיו

ג"א באור הענין חזיון

כאבותיכם אשר קראו אליהם הנביאים הראשונים והזהירו אותם על רוע דרכם, ולא שמעו לדברי הנביאים, וראו מה עלתה להם, כי. (ה) אבותיכם איה הם, הלא מתו וסמו חמו מן בלהות הנרות, והנביאים ששלחתי אז הלעולם יחיו, כי נביאים חדשים לא אשלח עוד, כי עתה אינ עוד לנביאים אחרי שראיתם שכל חיעדים הרעים שנבאו הנביאים כולם בא עליכם, וחש. (ו) אך דברי וחקי חלא

ג"א באור הענין חזיון

השיגו אבותיכם, ואינ עוד לנביא מיעד את העתיד לבא על שונותיכם שכבר באו הצרות והנם עוד במציאות, כי עדיין לא נגאלתם מרשות כורש, וגם שכבר הכרתם את השגחת ה' ואת ענשיו, אן ראיתם שהיכולת בידו לענוש החוטאים, שעדיינ שהלא הרה ואמרו שכאשר זמם ה' לעשות לנו עשה אתנו, כן במה שהיה המנהג מדה כנגד מדה לעשות החטא, שעדיינ כדרכינו וכמעלליגו עשה אתנו, ואינ עוד

תצון במקרא י. יצקיסון
הר"ר בר תבורה
תא
עמ
210-211

בית שני ובית שלישי בנביאים אחרונים

הרב הירש בפירושו להפטרה רואה בהדגשת הבושה במקום זה רעיון מרכזי בתפיסת ערך המקדש בישראל. הפסוק הזה בא להעמידנו, דווקא אחרי הנסיון המר של החורבן בשל חטאי האומה, על המרחק הרב בין הקדושה והטהרה, שהמקדש משמש להן סמל וביטוי מוחשי, לבין חולשת האדם הנמשך אל החטא. וכך נשמרת האידיאה של המקדש מכל משמר שלא ייהפך חס ושלום — להיות כדרכי הגויים — מין בנין מאגי המגן מאליו, בכוחו הטמיר, על העם.

וכאן נשאלת השאלה העקרונית והחשובה: לאיזה בנין התכוון יחזקאל בתיאוריו. ר ד"ק כותב ברהדות בפירושו לפסוק זה (מג, יא): „ולא נוכל לפרש ,ועשו אותם' — בבית שני שעלו בני גולה של בבל, כי הדבה דברים יש בבנינה זו שלא היו כך בבית שני, ועל כרחך בנינה זו עתידה". לפי ד"ש"י יוצא, כי בעצם צריך היה הכל להיעשות על פי תכנית יחזקאל כבר בבית שני, אלא שגדם החטא ונשתנו פני הגאולה ודרכיה. וזו לשון ד"ש"י למג, יא: „דאוייה היתה ביאה שניה של עזרא להיות כביאה ראשונה של יהושע לבוא בזרוע ובנס כדרשינן (סוטה ל"ו.) ,עד יעבר' [הכוונה לדברי הגמרא הבאים: „תניא: ,עד יעבר עמך ה'' — זו ביאה ראשונה, ,עד יעבר עם זו קנית' — זו ביאה שניה]. ובנין זה מאז היה ראוי להם כשעלו מן הגולה וגאולת עולם, אלא שגדם החטא שלא היתה תשובתם הוגנת על מנת שלא לחטוא, ויצאו ברשות כורש ובנו לעצמם, ויש אומרים בבבל נכשלו בנכריות".

גישה מיוחדת בבעייה זו — אם מתכוונת נבואת יחזקאל לבית השני או לשלישי, — נמצא בדברי הרמב"ם. הוא כותב (הלכות בית הבחירה, פרק א, הלכה ד): „בניין שבנה שלמה כבר מפורש במלכים, וכן בניין העתיד להבנות, אף על פי שהוא כתוב ביחזקאל אינו מפורש ומבואר, ואנשי בית שני כשבנו בימי עזרא בנוהו כבניין שלמה ומעין דברים המפורשים ביחזקאל".

ב„פתיחה" למסכת מידות מברר ר' יום טוב ליפמן הלר בעל „תוספות יום טוב" את טיבו של בנין בית שני ועורך את תיאורו להבנת בנין הבית בימות המשיח. ואלה דבריו: „...לכך אני אומר שלפי שלא היתה תשובתם הוגנת לא יוכלו למלאותו בכל חלקי הבנין כמות שהוא, לפי שאותו בנין מיועד לגאולת עולם שתהא הכבוד חונה לעולם כענין שנאמר שם (יחזקאל מג, ט): ,ושכנתי בתוכם לעולם', ומכל מקום הואיל והיה דאוי להם, ראו כי טוב לבנות מעין אותו הבנין במקצת מן הדברים... וכן אנחנו כשנזכה לבנות בנין העתיד יגלה הקדוש ברוך הוא עינינו ומלאה הארץ דעה את ה' ולהבין הסתום בדברי יחזקאל ונבנהו, אבל מכל מקום צריך לספוד בנין השני שכן דוב ועקרי הבנין מיוסדים בתבנית ה' אשר השכיל לדוד ולא ימוש, אלא מה שיזכנו הא-ל יתברך לדרוש עוד מן המקראות מצודף לזה שעל ידי הסיפור הזה של בית שני אנו יכולים לדרוש ולהבין בבנינא דיחזקאל ואילו לא היה זה הספור נכתב בספר, לא מצאנו ידינו ורגלינו באותו הבנין העתיד שיבנה במהרה בימינו".

פרופ. מ. אורליאן

ברשות של

רָאשֵׁי פְּרָקִים לְרֶקַע הַהִיסְטוֹרִי לְחַגֵּי הַזְּכִירָה

626 מָבֹל הִשְׁתַּחְרְרָה מֵאַשּׁוּר וּנְבוּפְּלֶאסֶר יָסַד סֻלְּבוֹת הַמְּשָׁדִים.(נבוכדנאצר II מֶלֶךְ בָּבֶל 605 - 562 לפנה"ס)

612 חוּרְבָּן נִינְוֵה בִּירַת אַשּׁוּר ע"י צְבָא מִשְׁנְתָּף של בָּבֶל וּמָדַי (157 #)

610 נְפִילַת חָרָן בִּירָתָהּ הָאַחֲרוֹנָה שֶׁל אַשּׁוּר(אַשּׁוּראֻבַּלִּיט סֻלְּבָה הָאַחֲרוֹן. ק ז א ש ו ר) (#157)
(#159&160)

605 נְבוּכַדְנֶאצַּר מַגִּיעַ לְנַחַל מִצְרַיִם וּמִשְׁתַּלֵּט עַל כָּל הַקֶּשֶׁת הַפּוֹרִיָּה. יְהוּדָה נַעֲשֵׂית מְדִינַת חַסּוּת שֶׁל
מַמְלֶכֶת בָּבֶל (#161)(ירסיהו כה,יא-כד; כט,י מנבא שהגלות בבבל תמשך רק שבעים שנה.
מל"ב כד,ח..
יש סוֹפְרִים מִזְּמַנּוֹ של יהויקים שָׁנָה 604 ואחרים מִשָּׁנָה 586 עד 516 שָׁנָה הַשְׁלָמַת בִּנְיַן הַבַּיִת.
597מַסָּע נבוכדנאצר עַל יהודה, הַכְנָעַת יְרוּשָׁלַיִם (#162) יהויכין הוגלה בַּבֶּלָה (#163) הַגָּלוּת הָרִאשׁוֹנָה !

586 חוּרְבָּן בַּיִת רִאשׁוֹן ע"י נְבוּכַדְנֶאצַּר (מל"ב כה,ח-יג=ירמיהו נב, יג-כג) הגלות השנייה

סַנְוֵר הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ וְהִגְלִיתוֹ בָּבֶלָה.

581 רִצַּת גְּדַלְיָהוּ (ירמיהו יוֹרֵד עִם שְׁאֵרִית הַפְּלִיטָה לְמִצְרַיִם(#164) (מל"ב כה,בה-כו) הגלות השלישית

562 יהויכין שוּחְרַר מִמַּאסָרוֹ בְּבָבֶל. (מל"ב כה, כז-ל)

550 כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס כּוֹבֵשׁ אֶת אַחְמְתָא בִּירַת מָדַי הַמַּיְסֵר מַמְלֶכֶת פָּרַס וּמָדַי (#167)

546 כּוֹרֶשׁ כּוֹבֵשׁ בַּאסִיָּה קְטַנָּה אֶת סַרְדִּיס(ספרד ?) מִירַת אֶרֶץ לוּד

539 כּוֹרֶשׁנִכְנַס לְבָבֶל לְלֹא קְרָב וּמִסְפַּחַד לְאִמְּרִיָּה שֶׁלּוֹ וּפָרַס שׁוֹלֵט עַל כָּל מֶסֹפּוֹטַמְיָה

538 הַכְרָזַת כּוֹרֶשׁ - הַתְחָלַת שִׁיבַת צִיּוֹן (עזרא א,א-ו) (#169)

537 הָעֲלִיָּה הָרִאשׁוֹנָה בְּרֹאשׁוֹת שֵׁשְׁבַּצַּר נָשִׂיא לִיהוּדָה שֶׁקִּבֵּל אוֹצְרוֹת בַּה"מ(עזרא א,ז-יא; ה,יד,טז)
(יֵשׁ שֶׁמַּזְהִים אוֹתוֹ עִם שְׁנַאצַּר בֶּן יְכָנְיָה עַל פִּי דה"א ג,יח)

536 הוּנַּחוּ יְסוֹדוֹת לְבִנְיַן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ (עזרא ה,טז) ע"י ששבצר . עֲבוֹדַת הַשִּׁיקוּם נִפְסְקָה כְּעֶשְׂרִים שָׁנָה
סִיבוֹת חִיצוֹנִיוֹת 1) עזרא ד,ד-ה הַשְּׁכֵנִים הִפְחִידוּ אֶת הַחוֹזְרִים שֶׁלֹּא לִבְנוֹת, שָׁכְרוּ אוֹ שִׁחֲדוּ אֲנָשִׁים
לְהַפְרִיעַ וְכָתְבוּ דִּבְרֵי מַלְשִׁינוּת. (ד,יב-טו שֶׁלֹּא יְשַׁלְּמוּ מַס כִּי הָעִיר מוֹרֶדֶת וּמַזִּיקָה וּמִתְקוֹמֶמֶת נֶגֶד
הַשִּׁלְטוֹן.) 2) עזרא ד,א-ב הַשּׁוֹמְרוֹנִים וַאֲחֵרִים שֶׁהִצְּעָתָם לְהִשְׁתַּתֵּף בַּבִּנְיָן נִדְחָתָה הִשְׁתַּדְּלוּ
לְכַשֵּׁל אֶת הַבִּנְיָה.

סִיבוֹת פְּנִימִיוֹת: 1/ סִיבוֹת סַפְּרוּתִיּוֹת(עוֹלִים חֲדָשִׁים, סָסִים מְבֻדָּדִים וכו')

2/שְׁנוֹת הַצְּרוֹת הַתְּבוּפוֹת שֶׁפָּקְדוּם(חגי א,ו,י,יא; ב,טז,יז וּבְלַל הַדָּעַת הִסִּיקוּ
לִבְנוֹת אֶת הַבַּיִת.)

525 בַּמְּבוּזִי (CAMBYSES) בֶּן כּוֹרֶשׁ כּוֹבֵשׁ אֶת מִצְרַיִם

521 גַּל שֵׁנִי שֶׁל עוֹלִים בַּהַנְהָגַת זְרוּבָּבֶל בֶּן שַׁאלְתִּיאֵל מִמִּשְׁפַּחַת יהויכין מַלְכֵּי דָּוִד"תַּפְ ח ה"; ויהושע בן
יהוצדוק הַכֹּהֵן הַמְנַהֵיב הַדָּתִי-שׁוּלְשֶׁלֶת הַכְּהֻנָּה הַגְּדוֹלָה מִבֵּית צָדוֹק.

520 חִידוּשׁ הַמִּזְבֵּחַ עַל חֹר הַבַּיִת(עזרא ג,ו"וְהֵיכַל ה' לֹא יוּסַד"; עזרא ג,י-יב)

ספר זכריה

הנבואה הראשונה תחילתה בחדש השמיני וגומר עד ביום עשרים וארבעה והיא פרשה אחת וראיתי לשאול בה ובעניניה עם היותה נבואה קטנה שש השאלות:

השאלה הראשונה למה בכל ספר ישעיהו שבאו בו נבואות רבות לא הגביל באחת מהן השנה והחדש והיום שבו נאמרה לנביא וכן בנבואות הושע וכן בנבואות יואל וכן בנבואות עמוס בנבואות עובדיה ויונה ומיכה ונחום וחבקוק וצפניה לא תמצא בנבואה א׳ מכל עשרת הנביאים האלה הגבלת זמן היום מהחדש והשנה אש׳ בו חלה עליו אותה נבואה וגם בנבואת מלאכי לא תמצא דבר מזה כמו שמצינו בחגי ובזכריה שמגבילים בנבואות בפרט השנה והחדש והיום שבו נאמרה כי מה שיבאר הכתוב ברוב הנביאים בימי איזה מלך או מלכים נבאו אינו דומה לזה כי הוא ביאור כללי לדעת באיזה דור היה ואין כן הגבלת השנה והחדש והיום בנבואות וזה התלוף לא יתכן שימצא בדברי הנביאים אחרי שכולם נתנו מרועה אחד וכבר יחשוב המעיין להשיב ע״ז שהנביאים שנבאו קודם החרבן להיות דבר השם שגור בפיהם לא ראו ליחסו לזמן מוגבל אבל אותם שנבאו בזמן החרבן בתחילת בנין בית שני מפני שהיה דבר השם יקר בימים ההם היו מציבים להם ציונים מהשנה והחדש והיום אשר בו ראו נבואתם להגדלת ענין הנבואה בעיניהם אבל כשנעיין בספרי הנבואות לא נמצא הכלל צודק כי בירמיהו מצינו הגבלת שזה בלבד השנה הרביעית ליהויקים בן יאשיהו וגם השנה והחדש שנאמר ויהי בשנה ההיא בראשית ממלכת צדקיה בשנה הרביעית בחדש החמשי אמר אלי חנניה וגומר וכן ויהי בשנה החמשית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה קראו צום וגומר וכן נאמר ויהי מקץ עשרת ימים ויהי דבר ה׳ אל ירמיהו הרי לך שירמיהו שהיה קודם הגולה בקצת נבואותיו עשה ציון והגבלת היום והחדש והשנה אבל היה זה במעט מהן כי הנה ברובם לא תמצא הגבלת זמן כלל אמנם יחזקאל שכבר היה בתוך הגולה על נהר כבר עם יכניה מלך יהודה התחיל ספרו בהגבלת חדש וזמן ויהי בשלשים שנה ברביעי בחמשה להדש אבל מה נעשה שהנה באו אחר זה נבואות רבות אליו מבלי זכירת זמן כלל עד פרשת ויהי בשנה הששית בששי בחמשה לחדש אני יושב בביתי וזקני יהודה וגו׳ גם אה״ז באו נבואות רבות נבדלות ונפרדות בעניניהם שלא הגביל באחת מהן זמן כלל ואחר כך תמצא הגבלת זמן בנבואת ויהי בשנה השביעית בחמשי בעשור לחדש באו אנשים מזקני ישראל לדרוש את ה׳ וישבו לפני ואחר כך באו ג״כ נבואות רבות שלא בא באחת מהן ציון זמן עד נבואת צור שחזר והגביל בה זמן שנאמר ויהי בעשתי עשרה שנה באחד לחדש וגומר ובאו גם כן אחריה נבואות אחרות מבלי זכרון זמן עד נבואת פרעה שנאמר בשנה העשירית בעשירי בשנים עשר לחדש ומשם ואילך עד סוף הספר תמצא גם כן נבואות רבות מהם בזמן ומהם בבלי זמן וגם בחגי תמצא הנבואה הראשונה עם זמן והשנית מבלי זמן והשאר עם זמן ובנביא הנה אשר אני בביאורו זכריה תמצא נבואות רבות בהגבלת זמן ונבואות אחרות מבלי זכרון זמן כלל כמו משא דבר ה׳ בארץ חדרך משא דבר ה׳ על ישראל הנה יום בא לה׳ וזולתם והנה כל אלו מהם היו בזמן החורבן ומהם אחר החורבן ולמה זה לא נשמר הסדר בכל נבואותיהם אם מזכרון הזמן ואם מבלי זכרון ומה אוסיף עוד לדבר והנה מלאכי שהיה אחרון לכולם לא נזכר זמן כלל בנבואותיו ונהג ענינו בהם כדרך ישעיהו והנביאים הראשונים ומה היה סכת כל זה מי יתן ואדע בי הנה לא ראיתי בדבריהם ז״ל ולא בדברי אחד המפרשים שהתעודדו לתת סבה לזה זולת מה שראיתי לרב המורה שכתב בפ״ד חלק ג׳ בדברו במרכבת יחזקאל אמר מכלל מה שצריך לחזוד בשבילו קשר השגת המרכבה בשנה ובחדש וביום וקשורה במקום שזה ממה שצריך לבקש לו ענין ולא תחשוב שהוא דבר אין ענין בו עכ״ל:

השאלה השנית אם היה שזכריה רצה להגביל זמן בנבואתו הראשונה הזאת כמו שעשה מהשנה והחדש למה זה לא זכר גם כן היום שהיה מאותו חדש אשר ניבא כי הנה בשאר נבואותיו שעשה הגבלת זמן תמיד היה זוכר היום והחדש והשנה זולת בנבואה הראשונה הזאת שהגביל בה השנה והחדש ולא זכר היום:

השאלה השלישית באומרו קצף ה׳ על אבותיכם קצף כי מה צורך בהודעה הזאת הלא ידענו שקצף ה׳ עליהם ואותו קצף היה סבה לחורבנם ומה בא עתה לאשמועינן:

השאלה הרביעית באומרו כה אמר ה׳ צבאות שובו אלי וזה כי התשובה היא מצטרפת אל החטא ואם הקצף היה על אבותיכם בעבור שהם היו החוטאים מה תועיל תשובת הבנים שאמר שובו אלי ואשובה אליכם כי הם לא היו מתחייבים בעונש כי אם כשהיו אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם והנה המפרשים כתבו שאמר להם זה על שהיו מתעצלים בבנין הבית וגם כן על מעשים רעים שהיו בידיהם כמו שאמר בספר עזרא אבל לא ראינו שהוכיחם זה הנביא עליו ולא שהזכיר להם דבר מזה:

השאלה החמישית מה היה שנזכר שלש פעמים בפסוק הזה שם ה׳ צבאות כי הנה כה אמר ה׳ צבאות שובו אלי נאם ה׳ צבאות ואשובה אליכם אמר ה׳ צבאות והוא כפל מבואר ואם לא היה צורך לשמות ההם כפי סדר הדבור הנה יהיה ענינם זכירת השם לבטלה אשר לא כדת:

השאלה הששית באומרו אבותיכם איה הם והנביאים הלעולם יחיו כי הנה שאלת אבותיכם איה הם היא שאלה שאין בה ענין כי האבות כבר מתו והמתה טבעית על כל אדם והיה כצדיק כרשע וגם אומרו והנביאים הלעולם יחיו הוא ג״כ מאמר שאין לו שחר כי מי זה אמר שיחיו לעד: והנני מפרש הכתובים באופן יותרו השאלות האלה כולם:

הכוונה הכוללת בנבואה הקטנה הזאת היא להודיע לישראל שהיה השם יתברך חפץ ביקרם ושמה שעשה לאבותם מהגלות והחורבן היה מפני שקצף על מעשה ידיהם ושהוא יתברך הוציא אותם מגלות בבל כדי לתת להם הכנה בהיותם על אדמתם לשוב אליו ולהדבק בו ולעובדו באופן שתשוב השכינה העליונה להול בתוכם וכאילו הודיע הנב״א אותם שזה היה תכלית פקודתם כמו שבארתי בתחילת ספר חגי ולכן הזהירם שישובו מדרכיהם הרעים אשר עשו אבותיהם ושלא יעשו כאשר עשו אבותיהם שנתנו כתף סוררת לדברי הנביאים ויתנו אל לבם שאבותיהם מפני עונותיהם נתחייבו גלות כי גם הם בפיהם הודו שעל כי אין אלהים בקרבם מצאום הרעות האלה והודיעם עם זה שלא יעמדו להם הנביאים זמן רב כי עתידה הנבואה להפסק מהם ושלכן היה ראוי שיקבלו מוסרם בעודם חיים ביניהם וכמו שיתבאר כל זה בפירש הפסוקים:

א

(א) **בחדש** השמיני בשנת שתים לדריוש וגומר עד סוף הנבואה: הנראה אלי בהיתר השאלה הראשונה אשר העירותי הוא מה שכתבתי בהקדמה פירוש שנים עשר נביאים האלה שלא היה מהכרח הנבואות לבאר בהם הכתוב באי זו שנה וחדש ויום נאמרה כל אחת מהן כי הנה נבואות הנביאים נכתבו לאחת מג׳ תכליות או לכולם הראשונה להודיע אמתת פנת הנבואה והמדה האלהי שהגיד הדברים קודם היותם והתכלית השני הוא לשמוע עצה ולקבל מוסר הנביאים והתכלית השלישי בנבואות היה להשריש בלבנו פנת התקוה והתוחלת בשכר האלהים ותשועתו וכמו שבארתי שם ומה לדעת אם כן החדש והשנה והיום שנאמרת הנבואה כי באי זה זמן שתהיה לא יעשה חלוף בענין הנבואה ותכליתה ומפני זה הנביאים הראשונים ישעיהו הושע יואל ועמוס עובדיה ויונה ומיכה נחום הבקוק צפניה וגם מלאכי האחרון לא הגבילו זמן כלל באחת מנבואותיהם בפרט כי לא היו צריכים אליו לענין הנבואות שנבאו בי אם להודיע מה שיהיה ומה שראו בנבואותיהם וגם ירמיהו ויחזקאל רוב נבואותיהם היה בלי הגבלת זמן ונבואות מועטות כתבו בהגבלתו והיה זה בהם בפרט מפני שצורך הנבואות ההם כפי ענינם הביאם אליו ואם יזכני השם להחייני עד שאפרש את ספריהם בהגיעי ככל נבואה ונבואה שיש בה הגבלת זמן אעיר ואבאר למה יותם זמן באותה נבואה כי זהו מה שצריך לתת סבה ר״ל בנבואות שנכתב בהם הגבלת הזמן לא במה שלא נכתב ואמנם מה שראוי שנעשה פה הוא שאשתדל לתת הסבה במה שבא בהגבלת הזמן באלה הנבואות מחגי וזכריה ואומר שהנה חגי בנבואה הא׳ זכר שהיה בשנת שתים לדריוש להגיד שבכוא העת לבנין הבית ושנת חדש רצון דריוש לתת רשות לבנות שהיה זה בשנת שתים למלכותו אז באה הנבואה לחגי לצוות לו על הבנין כי זה וזה ד״ל דצון המלך ונבואת חגי מאת השם יתברך היו מסבה מסכימים זה עם זה וזכר גם כן שהיה בחדש הששי באהד לחדש שהוא ביום הראשון לחדש אלול להגיד שהזמן העידהו על זה שבאותו יום עלה משה להר לקבל לוחות שניות אחרי שכבר נשתברו הראשונות בכה אחרי חרבן ראשון באותו יום המקודש תחלת מ׳ ימי תשובה באה לחגי הנבואה על בנין בית שני דומה לענין הלוחות השניות שבאותו יום עמד עליהם אבל הנבואה השנית לחגי מפני שנמשכה לראשונה לא

הקדמת ספר עשר מקראות
לזכריה

מבוא

א. חלוקת ספר זכריה

ספר זכריה הוא האחד עשר בקובץ תרי־עשר. בנוסח העברי שבדפוסים מחולק הספר לארבעה עשר פרקים ומפוסק למאתיים ואחד עשר פסוקים [1].

המסורה חלקה את הספר לשלשים ושש פרשיות, מהן ארבע־עשרה פרשיות פתוחות, ועשרים ושתים פרשיות סתומות. והרי רשימת הפרשיות הפתוחות: ב י; ד ח; ז ד; ז ח; ח א; ח ז; ח כ; י ג; יא א; יא ד; יא טו; יב א; יג ז; יד א. בכתבי־יד עתיקים מסומנים בספר חמשה סדרים ואלה הם: א) סדר טז שהוא הסדר הראשון של הספר, מתחיל בפסוק האחרון של ספר חגי שלפניו; ב) סדר יז–ד א (וישב המלאך הדבר בי); ג) סדר יח–ו יד (והעטרות תהיה וגו׳); ד) סדר יט–ח כג (כה אמר ה׳ וגו׳); ה) סדר כ–יב א (משא דבר ה׳); בפסוק האחרון של הספר מסומן ראשית סדר כא של תרי־עשר, והוא מלאכי.

ר״י אברבנאל חלק את הספר לארבע נבואות והבחין בהן שלשים ושמונה פרשיות, והרי חלוקת הספר לפי הר״י אברבנאל:

א) הנבואה הראשונה (׳בחדש השמיני׳) – והיא פרשה אחת (א א–ו).

ב) הנבואה השנית תחילתה: ביום עשרים וארבעה לעשתי־עשר חדש (א ז–ו טו) ויש בה עשר פרשיות: א. ביום עשרים וארבעה (א ז–טו); ב. לכן כה־אמר ה׳ שבתי לירושלם (סז–יז); ג. ואשא את־עיני וארא והנה ארבע (ב א–ד); ד. ואשא עיני וארא והנה־איש (ה–יא); ה. כי כה אמר ה׳ צבאות אחר כבוד (יב–יג); ו. רני ושמחי בת ציון (ב יד–ד ז); ז. ויהי דבר־ה׳ אלי (ד ח–ה ח); ח. ואשא עיני וארא והנה שתים נשים (ה ט–יא); ט. ואשוב ואשא עיני (ו א–ח); י. ויהי דבר־ה׳ אלי לאמר לקוח (ט–טו).

הנבואה השלישית תחילתה: ויהי בשנת ארבע (ז א–יא יז) ויש בה אחת ועשרים פרשיות: א. ויהי בשנת ארבע לדריוש (ז א–ג); ב. ויהי דבר־ה׳ צבאות אלי (ד–ז); ג. ויהי דבר־ה׳ אל זכריה (ח–יד); ד. ויהי דבר־ה׳ צבאות לאמר (ח א–ב); ה. כה אמר ה׳ שבתי אל־ציון (ג); ו. כה אמר ה׳ צבאות עוד ישבו (ד–ה); ז. כה אמר ה׳ צבאות כי יפלא (ו); ח. כה אמר ה׳ צבאות הנני מושיע (ז–ח); ט. כה־אמר ה׳ צבאות תחזקנה ידיכם (ט–יג); י. כי כה אמר ה׳ צבאות כאשר זממתי (יד–טו); יא. אלה הדברים אשר תעשו (טז–יז); יב. ויהי דבר־ה׳ צבאות אלי (יח–יט); יג. כה אמר ה׳ צבאות עוד אשר יבואו (כ–כב); יד. כה־אמר ה׳ צבאות בימים ההמה (כג); טו. משא דבר־ה׳ בארץ חדרך (ט א–ח); טז. גילי מאד בת־ציון (ט ט–י ב); יז. על־הרעים חרה אפי (י ג–יב); יח. פתח לבנון דלתיך (יא א–ג); יט. כה אמר ה׳ אלהי (ד–יא); כ. ואמר אליהם אם־טוב (יב–יד); כא. ויאמר ה׳ אלי עוד (טו–יז).

הנבואה הרביעית תחילתה: משא דבר־ה׳ על ישראל (יב א–יד כא) ויש בה שש פרשיות:

1 במגין הפסוקים יש הפרש בין הנוסח העברי ובין נוסח הסבעים, הפשיטתא והוולגאטה.

א. משא דבר־ה׳ על ישראל (יב א–ז); ב. ביום ההוא יגן ה׳ (יב ח–יג ו); ג. חרב עורי על־רעי (יג ז–ט); ד. הנה יום־בא לה׳ (יד א–יא); ה. וזאת תהיה המגפה (יב–טו); ו. והיה כל־הנותר מכל־הגוים (טז–כא).

לפי ענייניו מתחלק הספר לעשר פרשיות אלה:

א. הפתיחה לספר (א א–ו), הכוללת: כתובת (א) ופיסקה שעניינה קריאה לתשובה (ב–ו).

ב. מראות הלילה (א ז–ו ח). פרשה זו כוללת כתובת (א ז) ואת הפיסקאות דלקמן: המדאה על הסוסים (א ח–יא); תפילת המלאך ודבר ה׳ אל ירושלם (יב–יז); מראת הקדנות (ב א–ד); מראת נושא החבל (ה–ט); קריאה ליושבים בגולה לשוב לציון (י–יג); בשורה לציון (יד–יז); המראה על יהושע הכהן הגדול (ג א–י); מראת המנורה (ד א–ה); דבר ה׳ אל זרובבל בקשר לאבן (ו–י); פתרון מראת המנורה (י–יד); מראת המגילה העפה (ה א–ד); מראת האיפה (ה–יא); מראת המרכבות (ו א–ח).

ג. נבואה על העטרות (ו ט–טו).

ד. דברי הנביא למשלחת מבבל (ז א–ח כג). הפרשה כוללת כתובת (ז א) ואת הפיסקאות: המשלחת ושאלתה (ב–ג); תשובת הנביא תוך סקירת העבר (ד–יד); נבואה על שיבת השכינה לציון (ח א–יז); תשובת הנביא על שאלת המשלחת (יח–כג).

ה. נבואה על מלכות ישראל העתידה (ט א–י א). בפרשה הפיסקאות: נבואה על סיפוח ערי ארם, כנען ופלשת לנחלת ישראל (ט א–ח); נבואה על המלך הצדיק הבא לציון (ט–י); קריאה לנדחי ישראל לשוב (יא–טז); ברכת העם והארץ לעתיד (ט טז–י א).

ו. נבואה על שחדור יהודה ופדות אפרים (י ב–יב).

ז. קינה על נפילת האדירים ומשל צאן ההרגה ורועיה (יא א–יז). בפרשה הפיסקאות: יללת הרועים (אליגוריה על מות כורש? א–ג); צאן ההרינה ורועיה (אליגוריה על מלכי הגוים, ד–יז).

ח. נבואה על מלחמת העמים על ירושלם באחרית הימים (יב א–יג א). בפרשה הפיסקאות: המצור על ירושלם ושחרורה (יב א–ט); המספד על החללים במלחמה ההיא וטהרת יושבי העיר (יב י–יג א).

ט. נבואה על ביעור האלילים ונביאי השקר ועל השארית (יג ב–ט). בפרשה הפיסקאות: ביעור האלילים ונביאי השקר מן הארץ (ב–ו); ענשו של הרועה הרע ושכרה של השארית המזוקקה (ז–ט).

י. מלחמת הגוים בתוך ירושלם באחרית הימים (יד א–כא). בפרשה הפיסקאות: פלאי היום ההוא: בקיעת הר־הזיתים, יקדות וקפאון, מים חיים (א–יא); מגפת העמים הצובאים על ירושלם (יב–טו); הנותר מן העמים ההם יכיר במלכות ה׳ (טז–יט); קדושת ירושלם ויהודה (כ–כא).

ב. מבנה הספר

ארבע הפרשיות הראשונות ערוכות לפי סדר כרונולוגי, והשאר – לפי הקשר הנושאים; נבואת הפתיחה היא מראש חודש מרחשון שנת שתים לדריוש הראשון. המראות מיום עשרים

ואדבעה בשבט אותה שנה; נבואת העטרות חסרה תאריך[2], אבל היא צמודה בעניינה אל מראת המנורה ופתרונה (שני בני היצהר העומדים וגו׳); פרשה ד (ז א–ח כג) היא מיום ארבעה בכסלו שנת ארבע לדריוש; פרשה ה (ט א–י א) העוסקת בצירוף השכנים לנחלת ישראל נסמכה לקודמת, המסתיימת בדברי הגוים ׳נלכה עמכם׳ כלומר: שיילוו מרצונם הטוב, דעיון המובע גם בשיר על המלך הצדיק ׳ודבר שלום לגוים׳ (ט י); פרשה ו (י ב–יב) נסמכה לשלפניה על ידי המלה המשותפת צאן: כצאן עמו (ט טז); כמו צאן (י ב); הנושא צאן ורועים המוטעם בפרשה זו (על הרועים חרה אפי – י ג; קול יללת הרועים – יא ג), מקשרה עם משל הרועים שבפרשה ז (יא א–יז) שבסופה קללת רועה האליל ׳עין ימינו כהה תכהה׳, גם בתחילת הפרשה הבאה (יב א – יג א) נאמר שהעמים יוכו בעיורון. פרשה ט (יג ב–ט) מתארת ביעור נביאי השקר מן הארץ בלשון ׳ודקרהו אביהו ואמו׳ כלשון הכתוב בנבואה שלפניה ׳אשר דקרו וגו׳׳ (יג ג – יב י). בסוף נבואה זו מדובר על השארית הצרופה ובזה היא מתחברת לפרשה האחרונה שנאמר בראשיתה ׳ויתר העם לא יכרת׳ (יד ב). פרשה זו עוסקת גם בגורל ׳הנותר מכל העמים׳ שכולם יודו, כי ה׳ הוא אחד. מחזור נבואות זה מסתיים איפוא במה שפתח המשא הראשון ׳כי לה׳ עין אדם׳ (ט א).

ג. תוכן הספר

נבואת הפתיחה היא קריאה כללית לתשובה ואזהרה לבנים שלא ילכו בדרכי אבותיהם הרעות שסופן היה חורבן וגלות. זכריה אינו מונה חטאים מסוימים, לא כאן ולא בנבואות הבאות, אלא הוא מצהיר בקריאה זו שתביעת ׳הנביאים הראשונים׳ שרידה וקיימת, אפעלפי שהמוכיחים והמוכחים אינם קיימים מכבר. ׳שובו אלי׳ הוא תנאי ראשון לשיבת השכינה לציון ולקיום כל הברכות וההבטחות שניתנו על ידי נביאי האמת וחוזי הגאולה. על משמעות השיבה לה׳ לפי תורת הנביאים הראשונים, על חטא האבות שלא הקשיבו לתורתם, על השיגויים לטובה המתרחשים ובאים עקב שיבת ה׳ לציון והתגשמות התקוות הגדולות הקשורות בה: דיבוי העם, קיבוץ גלויות, פריון האדמה, הפיכת ישראל לברכה בגוים וירושלים למרכז דתי לכל העמים – מרחיב הנביא את הדיבור בפרשה ד (פרקים ז–ח) בנאום תשובתו למשלחת מבבל. על הנושאים האלה ועל בעיות מיוחדות שנתעוררו בקהל השבים: היחס בין בית אהרון ובין בית דויד (שני בני היצהר, ד יד), צרי יהודה המפריעים בבנין המקדש (כל הגנב מזה, ה ג; זאת הרשעה, ה ח), בטחונה של ירושלים – מגיב זכריה במראות הלילה, נבואה חזיונית המייחדת את זכריה בחבר הנביאים[3], ועליה עוד ידובר להלן. נבואת העטרות (ו ט–טו), בה נצטווה זכריה לעשות שתי עטרות, אחת לכהן הגדול ואחת לצמח, מחזקת את השקפתו על שויון שני האישים לפני אדון כל הארץ, כפי שנתגלה לו כבר במראת המנורה. פרשה ה (ט א – י א) היא נבואה על מלכות ישראל העתידה, אשר תתפשט ותתרחב ׳מים עד־ים ומנהר עד־אפסי־ארץ׳ ומלך צדיק ימשול בה; נידחי ישראל ישתחררו משביים בארץ רחוקה וישובו לארצם ויתברכו בה. גם הנבואה הבאה (י ז) עניינה גבורת יהודה ואפרים בה׳, קיבוץ גלויות ושיבת הנקבצים אל ׳גלעד ולבנון׳; יהודה כבר מיושבת אבל היא ניגשת מצבא זר (פנה, מגדל, יתד=אהל, קשת=מלחמה); אולם בית יוסף עדיין זרוע בעמים ובמרחקים, וכוח ממלכות

2 גם מתוך כך שבנבואה הבאה אין כל זכר עוד לזרובבל, אפשר להסיק שזו קרמה לה בזמן. לפי דעתי נאמרה סמוך לאחר פטירתו של זרובבל, עי׳ שם.

3 ׳ואין בכל התורה והמקרא מעשה מרכבה בולל בארובה בזר׳ (ר׳ יוסף אבן כספי, מגורת הכסף, מאמר ד), ואמנם תלק זה תופס שבעים פסוקים מתוך מאה ושלושים שבמחזור א (א–ח) ושליש מן הספר כולו.

האליל עוד איתן, 'גאון־אשור' טרם הורד, 'שבט מצרים' עוד לא סר. התקוה לביטול כוחן של ממלכות האליל וחידוש גבורת ישראל בעזרת שם ה', מסיימת נבואה זו. פרשה ז (יא א–יז) היא אליגוריה; מעשה בצאן שנועד לטבח ללא חמלה. העדר נמסר לרועה חדש והוא מכתיד תוך זמן קצר שלשת רועי העדר שקדמו לו. אחר כך הוא מפקיר את העדר, משבר את כלי שימושו, מקבל שכרו ועוזב את הצאן. קווים לפתרון המשל נמצאים בתוכו: והנה אנכי ממציא וגו' (ו) להפיר בריתי וגו' (י), להפר את־האחוה וגו' (יד). פרשה ח (יב א–יג א) היא נבואה לאחרית הימים. הגוים ייאספו על ירושלים למלחמה. אלופי יהודה אשר מחרץ לעיר מכים בצרים. אח"כ מצטרפים גם יושבי העיד לקרב, ה' מושיעם ומשמיד את הגויים ההם. אז ייערך מספד גדול על החללים וטיהוד מטומאתם. פרשה ט (יב ב–ט) מתארת את השינויים החשובים שיחולו ביום ההוא: ביעור האלילות ונביאי השקר. הנבואה מסתיימת באזהרה אל הרועה הרע ועוזרו ובנחמה לשארית הצדופה. הפרשה האחרונה משלימה את תיאור מלחמת אחרית הימים אשר בפרשה ח; ירושלים תילכד ותיבוז, חצי העיד יגלה ממנה, ואז יופיע ה' להלחם בגויים. היום ההוא יהיה 'יום לה'' בו יתגלה לעיני העמים שהוא לבדו שולט בעולם ומלואו. 'היום ההוא' יהיה יום פלאות, מעין חידוש מעשה בראשית וגם יום דין לכל האדם. כל הנותר מכל הגוים יודה כי ה' אחד וכולם יקראו רק בשמו. הספר חותם בקדושת ירושלים ויהודה, נושא שהוא חוזר ונשנה בספר זכריה, החל בתפילת המלאך 'עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ואת ערי יהודה', ותשובת ה': שבתי לירושלם ברחמים (א יט–טו).

ד. סידורו של ספר זכריה

כפי שראינו למעלה מורכב הספר מחמש חטיבות והם הפרקים: א–ו, ז–ח, ט–י, יא, יב–יד. יחידות אלה קשורות זו בזו בקשר של סמיכות מוטיבים – נושאים. עם זה מלמדנו פרק ט שהסדר הכרונולוגי לא נשמר כאן, ואין זה מן הנמנע שגם החטיבה יב–יד או חלק ממנה נאמרה לפני פרק יא או קודם לכן, מאחר שאין מוקדם ומאוחר בתורה. בעזרא ה א מסופר, כי זכריה יחד עם חגי עוררו את העם לחדש את בנין המקדש ורק אז נגשו למלאכה, ושם ו יד נאמר כי זקני היהודים בנו והצליחו בסיועם של שני הנביאים. גם זכריה רומז על כך בדבריו אל שליחי הגולה שנאמרו בד' בכסלו, שנת ארבע לדריוש; דברי הנביא בפרק ח ט–יב מקבילים לדברי חגי ב ד, טו–יט, מיום כא ו־כד בכסלו שנת שתים לדריוש. מעתה מתעוררת השאלה: היכן הם דברי הנביא במילואם שנאמרו באותה שנה? על כרחנו נצטרך להודות שלא כל דברי זכריה נמסרו בספר הזה. גדולה מזו: יש חלקים בתוך הספר שנמסרו לנו בצורה כזו, המכריחה אותנו לחשוב שהם מקוטעים; דוגמה לכך אפשר לראות בנבואת הפתיחה (א ב–ו), שהיא תמצית של נאום לציבור, החסרה לא רק את הרחבות הטבעית לנאום נבואי, מעין זו שבנאום בפרקים ז–ח, אלא שחסרה גם נוסחת הפתיחה כפי שאנו מוצאים אותה ב־ז ה. גם לנבואת המראות הארוכה אין כל ציון למי נאמרה[4]. חריפה יותר היא שאלת סדרן של המראות והיא כפולה: א) אם צורת נבואה זו שהיא מורכבת מחלק שנאמר על דרך הפרוזה ומדיבור שנאמר על דרך השירה, היא צורתה הראשונית; או אולי היו מעיקרא שתי יצירות נפרדות שהנביא פתכן ושורן בעת שוחתם את נבואתו[4*]; ב) האם ראה הנביא את כל המראות האלה בלילה אחד ועל הסדר הזה, או שמא ראה אותן במועדים שונים ובסדר אחר, ופירוש

4 מתוך ג ח; ד ט ניתן לחסיק שהנביא אמרה לפני יהושע ורעיו, אחרת אפשר לדייק מדברי חגי א יג, עי' שם בפירושי.

4* ראה זלין במבוא לספר עמ' 469.

'דאיתי הלילה' אינו אלא שנבואה זו היא מסוג מראות הלילה; או כדרשת חז"ל בסנהדרין צג ע"א, שהמלה לילה היא מושא אל 'ראיתי', על כל פנים אינה באה לציין זמן הראייה. מחלוקת מפורשת בבעייה זו מוצאים אנו כבר אצל פרשנינו הראשונים, ר"י אבן כספי ור"י אברבנאל. אבן כספי במגורת הכסף מאמר ד פרק ח אומר: 'אין לטעון מחילופי אלה המראות או אם יימצא בהן כפילות עניין, כי לא היו כולן ברגע אחד אף לא בלילה אחד ולכן היו המראות משתנות... ואין צורך בזה לשמור סדר קדימה ואחור'; לפי דעתו איפוא אין להסיק כלום מתוך ספרנו וסידורו על זמנן ועל סדרן של המראות. כנגד זה אומר ר"י אברבנאל בפירושו למראות: 'והנה הנבואה הזאת היא גדולה ורבה בכמותה וקישור הדברים בעניניה מוכיחים שהיא נבואה אחת, מתדבקת וקשורה כולה', ויש לומר שכן היא גישת רוב מפרשינו הקדמונים[4**].

4** א. גם של חוקרי המקרא הנוצרים השמרנים. חלק מהם מנה ריינגל בעמ' 0. פלוגתה זו נמשכת בספרות המוזקר החדשה. לדעת גלינג מציין התאריך בראש נבואת המראות רק את זמן היכתבן על ספר בדומה לתאריך ביר' לו א. גם פרוקש (Proksch) וקיטטל (Kittel) סבורים שהמראות הן נבואות שנאמרו בזמנים שונים. וראה פרוקש, קליינה פרופיטישי שריפטן עמ' 29; קיטטל, גישיכטי דיס פולקיס ישראל חלק ג עמ' 469, וכן נובאק בהקדמה לזכריה, עמ' 339. והם לא ידעו שר"י אבן כספי העלה את הרעיון הזה בכתב כבר לפני בשש מאות שנה, במאה הארבע עשרה למנינם, ומסתמא קיבל אותו מרבותיו בעלי המקרא אשר בצרפת. ולעומתם מטעים רוטשטיין שמגילת המראות היא שרשרת של רעיונות רצופים ואחוזים זה בזה באופן הגיוני ושכל חוליה שבה מסמלת צעד נוסף בתהליך הגאולה בפי שוזזאה זכריה (ראה ספרו עמ' 108). וכן היא דעתו של זלין (במבוא לספרו 475). יפסן מנסה להוכיח שמתוך שמונה המראות — שבע היו יחידה אחת מושלמת מתחילת בריאתה, רק מראת יהושע, השונה באופיה ובסגנונה, נוספה ע"י הנביא כשחתם את נבואתו; הוא הקדימה למראה המנורה המסתיימת בדיבור 'אלה שני בני היצהר וכו' שיש בו כדי לחזק את דבר ה' אל יהושע במראת המשפט במאמרו ב־ZAW 1945/48, עמ' 95—114. מלבד זה סבור הוא שנבואת המראות נאמרה לפני שהוחל בבנין, כלומר: בשנת אחת לדריוש וזכריה התנבא לפני חגי, אלא שהערוך של ס' זכריה בתב תאריך זה בעקבות התאריך שבראש ס' חגי. והיא דעת האמורא חיפה, ראה בהערות לפירוש שם א א.

ב. בפרשנות המדעית המבוססת על ביקורת הנוסח, רבה המבוכה בשאלה זו, מאחר שרבים מהם תולים יישוב קשיים ענייניים בקביעות מקומם של פסוקים וחלקיקי פסוקים. לחוקרים אלה אין כמעט מעצור בהפרדת משפטים ובהעתקת חלקיהם ממקום למקום.

פתח בזה וילהאוזן בהערותיו לתרי־עשר, ברלין 1898 (על פי ריינגל, עמ' 16). הוא עירער על מקוריות הקטע ד ו—י במקום זה ותלמידיו קבעו אותו בפרק ג (לפי דוהם (Duhm) מקומו בין הפסוקים ח—ט, עי' מרטי במאמרו הנ"ל, ולפי זלין איחר פסוק יז, ראה במבוא לפירושו), וכן 'תיקן' את נבואת העטרות בסוף פרק ו. אחרים התקשו בהבנת הקטע ב י—יז, הקורא לבני הגולה לשוב — והלא בשנת שתים לדריוש בבר שבו גולי בבל (ולא שמו לב שרק חלק קטן מגולי יהודה שבו עד אז, כמבואר בעז' ב, עי' שם). קושי אחר מצאו בדברי זכריה ו יב, משום שפירשו 'והוא יבנה': יתחיל לבנות — משמע בשנאמרו הדברים טרם החלו במלאכה. לכן הסיקו שרבדים רבים נוספו על מגילת המראות הראשונית, בין שהוסיפם הנביא עצמו (ראה זלין שם עמ' 472). ובין שעשה זאת 'עורך' בלתי ידוע. א סמית בפירושו עמ' 259/60, וכן ריינגל בספרד עמ' 58, 161, מנסים לפתור את הקשיים האלה על ידי הנחה, בי זכריה שיבץ בנבואת המראות דברים שאמרם לפני אותר פרק זמן. מרטי (Marti) סבור שגם הביטויים 'וידעתם' 'וידעת' (ב יג, טו; ד ט; ו טו) הם תוספת מימי עזרא ונחמיה, באשר ראו שנבואות אלה לא נתמלאו (במאמרו הנ"ל עמ' 283). יש סוברים שהמסגרת, שבה גזבר זכריה בלשון נסתר, לא בידי עצמו נבתבה. לכן מחליט יפסן במאמרו הנ"ל שבספר שלושה רבדים: אחד שנכתב בידי הנביא וסימנו הוא לשון 'אני'; עליו נוסף רובד מדברי הנביא שנמסרו בעל פה שקשרם לראשון הוא רופף; השלישי — ניבר על ידי זה ששמו של זכריה מובא בלשון נסתר. הדחיק לכת מבולם אקרויד (Ackroyd) (במאמרו בז'ורנל אוף דו'ואיש סטדיס 1952), הקובע כי ספרי חגי וזכריה בידי בעל ס' דברי הימים נבתבו והוא השלים הקטע ז ט מדברי חגי; בעצם הוא ממשיך את הקו שהתווה קלוסטרמן (Klostermann) בסברתו, כי דברי חגי, זכריה ומלאכי תלושים מתדך מסגדתם המקורית, מתוך סיפור מקיף על ימי הבית השני (בספרו גישיכטי דיס פולקיס ישראל, עמ' 212). הפרקים ט—יד שלפי דעת רוב פרשני אסכולה זו אין לייחס אותם לזכריה, לא זכו ממילא לטיפול טקסטולוגי מדוקדק כמו יצירה אחירה, שהרי מלכתחילה נתבארו ביצירות בנות תקופות שונות של נביאים שונים, מלבד הקטע יג ז—ט שרבים סבורים, כי מקומו הוא אחרי יא יז.

מקצת הדיעות שהובאו (בהערה 4**) דיין להדגים עד מה מגוונות ומשונות הן הסברות וההשערות, ואפשר לומר שאין למצוא בהן אפילו שתיים תואמות בשאלת עריכת הספר. ברם אחד כל זה קשה להשתחרר מן הדושם שחלק מן דבריהם החלוקים זה על זה אינו נובע בהכרח מגופו של עניין. כי דווקא נבואת המראות שהיתה המוצא לביקורת הנוסח, היא מגובשת ומוצקת מבחינת אחידותה הספרותית למדות השניות שבסגנון. שימוש הלשון בגוף מדבר 'ראיתי' (א ח; ד ב; ט ח), 'ויראני' (ב ג; ג א), 'ואשא עיני' (ב א, ה; ה א, ט; ו ט), המסגרת הסיפודית המקיפה את הנבואה, שהיא פותחת במלים 'ראיתי הלילה' (א ח), המציינת בדיוק את השינוי במצבו של החוזה באמצע החזון (ויעירני וגו' ד א), והמסיימת בהתעוררותו ('ויזעק אתי', ו ח), אף הקשר ההדוק שבין הדיבוד ובין המראה (מלבד ב י–יב; ד ו–י) כל אלה מעוררים את הרושם בלב הקורא בלי משפט מוקדם, שנבואה זו יצאה מידי הנביא בצורה זו כמו שהיא לפנינו. גם הזוכרת שם הנביא בלשון נסתר אין בה כדי הוכחה שבידי אחר נכתב; גם בפתיחות שבפרקים ז–ח, נוכד הנביא חליפות, פעם בנסתר (ז א) פעם בלשון מדבר (ו ד; ח יח) או סתם (ח א), וזהו דבר הלמד מעניינו שפתיחות אלה משל הנביא עצמו הן. הזוכרת המדבר בלשון נסתר על ידי המדבר עצמו, היא שכיחה בכל המקרא, והבי־טוי הנשנה בתורת משה 'וידבר ה' אל משה' הנאמר מפי משה – הוא בונה אב לכל הפתיחות ממין זה.

בסופו של דבר, בעיית התהוות ספר זה אינה שונה במאום מאותה הבעייה לגבי כל ספרי המקרא. מאחר שאין לנו שום אפשרות של השוואה ממשית לשם עמות ואמות, על כרחנו בעיה זו היא מסוג השאלות שמקומן בתיק של תיקו עד שיבוא אליהו.

ה. מראות זכריה

חטיבה מיוחדת בספר זכריה – במידה מסוימת בכל ספרי הנבואה – מהוות המראות[5]: נבואה בת שמונה חוליות[5*] שבכל אחת מהן חלק חזותי וחלק דיבורי. החזות היא חידה לא מובנה לנביא עד שהמלאך 'הדובר בי' – כפי שזכריה מכנה אותו על שם תפקידו – מראה אותו, כלומר: מסביר לו את פתרון המראה בכללה. נראית לי הדיעה שיש לחלק את הנבואה לשמונה מראות לפי סדר זה:

א. האיש הרוכב והסוסים (א ח–יז); ב. הקרנות והחרשים (ב א–ד); ג. נושא החבל (ה–יז); ד. יהושע לפני המלאך (ג א–י); ה. מנורה ועליה נדות שבע פעמים שבע (ד א–יד); ו. המגילה העפה (ה א–ד); ז. האשה באיפה (ה–יא); ח. המרכבות עם הסוסים הצבעונים (ו א–ח).

מבנה המראות שונה: א, ו – הן בנות שלב אחד; ב, ג, ד, ה, ח – הן בנות שני שלבים; במראה ז יש ארבעה שלבים[6]. יש עניינים הנשנים בחלקם בשתי מראות: הסוסים – במראות א,

5 'נבואת זכריה סתומה היא מאד, בי יש בה מראות דומות לחלום הניתן לפתרון, ואין אנו יבולים לעמוד על אמיתת פתרונו עד יבוא מורה צדק' – רש"י במבוא לספר. יש להוסיף שלהדיא מוצאים אנו מראות לילה עוד פעמיים: אצל יעקב (בר' מו ב) ואצל שמואל (ש"א ג טו), אבל מהלך המראות וחזויות הרואה לא נתפרשו שם.

5* יש מונים אחרת: לפי ר"י אבן בספי הן שבע ובן דעת קאסוטו באנציקלופדיה מקראית חלק ב; הוא מצרף את מראות המגילה והאיפה, וכן עשה יפסון (Jepson), ZAW 1948, בגלל חשיבותו של המספר שבעה אצל זכריה, אלא שהוא מוציא את מראת יהושע מן השוואה מטעמיו. לעומת זה מונה האברבנאל בהקדמתו לתרי־עשר עשר מראות, וכן סגל במבוא לזכריה.

6 במראה א הוא רואה את החזות בפעם אחת (א ח) וכן במראה ו (ה א–ב); במראה ב תחילה קרנות ואחר כך חרשים (ב א, ג) ובן במראה ג, תחילה איש וחבל מידה בידו ואח"ב מלאך אחר (ב ה, ז), ובן במראה ד, תחילה יהושע עומד

ח; חורבן ירושלים ובנינה – במראות ב, ג; הכהן והצמח – במראות ד, ה; ולדעתי יש גם למראות ו, ז (המגילה העפה והאיפה המעופפת) נושא משותף והוא: ענשם של המעכבים את בנין בית המקדש.

מראות הלילה הן סוג של נבואה הקדוב אל החלום[7], אבל אינן חלום ממש כפי שיוצא מדברי הנביא: 'כאיש אשר יעור משנתו' (ד א), כלומר: דומה לאיש גיעור. אכן אנו מוצאים במראות האלה כמה קווים המצויים גם בחלום: א) הישגות העניין בתמונות שונות; ב) התחלפות התמונה במשך החזון[8]; ג) טשטוש גדרי זמן ומקום[9].

כאמור, מלווה כל מראה דיבוד של פתרון שהוא בא לפעמים בארוכה ופעמים בקצדה, אבל תמיד הוא מרחיב את המדובר או המרומז בחלק החזותי שקדם לו. המאמר 'וקצף גדול אני קוצף על הגוים השאננים' (א טו) הוא משלים ומפרש את תשובת (רוכבי) הסוסים במראה א: 'התהלכנו בארץ והנה כל הארץ ישבת ושקטת' (א יא); מראת הקדנות להחרשים נפתרת בקצדה 'לידות את קדנות הגוים הנושאים קרן אל ארץ יהודה לזרותה' (ב ד); כוונת מדידת ירושלים מתואדת ע"י הדובר 'פרזות תשב ירושלם מרב אדם ובהמה וגו' (ב ח); 'הסירו הבגדים הצאים מעליו' שבמראת יהושע, פתרונו במאמר 'העבדתי מעליך עונך' (ג ד) שבגוף המראה; אולם פשר האבן ושבעת העינים – אשר כנראה היתה חלק מן המראה ההיא – הוא דבר ה' אל זרובבל (ד ו–ז). פתרון שבעת הנרות אשר במנורה הוא: 'שבעה אלה עיני ה' המה' (ד י), ופשר שני הזיתים שליד המנורה הוא 'אלה שני בני היצהר' (ד יד). מראת המגילה העפה נפתרת במלים 'זאת האלה' (ה ג), ולהלן מפרש המלאך את טיבה וכוחה של אלה זו. לעומת פתרון המגילה שהוא פשוט וברור – הרי פתרון מראת האיפה ניתן לשיעורין; זאת עינם (ה ו), זאת הרשעה (ה ח), בארץ שנער (ה יא) – כמראה עצמה שאף היא לסירוגין. פשר המרכבות הוא 'ארבע רוחות השמים' (ו ה) ופתרון הסוסים השחורים הוא 'הניחו את רוחי בארץ צפון' (ו ח).

אופן קבלת הפתרון אינו שוה לכל המראות: יש שהוא מפי המלאך לבדו, כמו במראות ב, ה, ו, ז, ח; ויש שהוא מקבלו גם מפי המלאך הדובר וגם בעקיפין, כמו במראה א, שהוא שומע גם את שיחת השליחים ותפילת המלאך, אך במראה ג שהוא מקשיב לשיחה שבין שני המלאכים; ויש שהפתרון מגיע אליו רק בעקיפין כשומע מאחורי הפרגוד, כמו במראה ד.

ואח"כ החלפת בגדיו (ג א, ג–ה), וכן במראה ה, תחילה וגולה ונרותיה ושנים זיתים, אח"כ שתי שבלי זיתים ביד שני צנתרות (ד ב–ג, יב); במראה ח, תחילה ארבע מרכבות יוצאות ואח"כ ראה את היוצאים אל ארץ צפון (ו א, ח); במראה ז, תחילה האיפה (ה ו), אח"כ ככר עופרת ראשה (ה ז–ח) ולבסוף שתי נשים (ה ט).

7 'מראות דומות לחלום' – רש"י; 'ודע זה והתבונן ההפרש ... ובין אמרו בחלום הלילה – ובין אמרו במראות הלילה' (מורה נבוכים, חלק ב פרק מא). ר"י אברבנאל מדגיש את ההבדל היסודי כין שניהם: 'הנביא זכריה כשרצה לספר המראה הזאת אשר ראה אמר בתחילת דכריו 'ראיתי הלילה', כלומר: אל תחשבו שהיתה המראה הזאת חלום חזיון לילה ומפעולות הכח המדמה, כי הנה עם היותם בלילה היה דיבור ברור אצלי כאילו ראיתי בעיני' (א ח).

8 בפרק א י מופיע האיש העומד בין ההרסים ובפסוק הבא הוא רואה אותו 'המלאך העומד'; כן נראה שגם 'האיש' בפרק ב ה הוא המלאך האחר בפסוק ז; החרשים משתלשלים ממראת הקרנות; שני הזיתים שבמנורה נהפכים לשתי שבלי זיתים ביד צנתרות; ממראת האיפה בתחילה נמשכות שתי תמונות נוספות: ככר עופרת ואשה בתוך האיפה.

9 ממד הזמן אינו קיים: האיש הרוכב מספר שהסוסים נשלחו לסייר את הארץ ומיד מוסרים השליחים את תוצאות סיורם. נראה שגם במראת האיפה הוא רואה איך הוכן הבית והונחה שם הרשעה, וכן הוא רואה מיד איך הניחו הסוסים השחורים את רוח ה' בארץ הצפון. עבר ועתיד מופיעים יחד כהווה: הקרנות היו עם החרשים העתידים לבוא. לדעת המפרשים את הקרנות כארבע מלכויות – אשור, בבל, פרס ויון – הרי וראי שהוא רואה עבר ועתיד כאחד, הוא הדין ביחס למקום סימונו שהוא סתמי ולא במקרה: במצולה, בין ההרסים. כן חוסר לגמרי ציון מקום במראות הקרנות והחרשים, בהופעת המודד, במעמד יהושע, במראת המנורה, המגילה והאיפה, לעומת הגדרת המקום במראות יחזקאל (השווה יח' ח ג–ד; ט ב–ג; י ג; מ ג).

גם מקומו של הפתרון אינו תמיד רצוף למראה; הקטע ב י–יג הוא המשך לתשובה 'לידות את קרנות הגוים' שבפסוק ד; כמו כן התשובה בפרק ד ו–ט נוגעת כנראה לעניין של שבעה עינים שעל האבן במראת יהושע[10].

הפתרונות הנחונים בחלק הדיבורי מזדהים דק עם חלק מפרטי המראה, לכן מרובות הסתומות גם בחלק החזותי וגם בדיבורי. לא נתפרשו: במראה א – הצבעים; במראה ד – מהי השטנה שהשטינו על יהושע, מי הם אנשי מופת, מהי האבן ופיתוחיה; במראת המנורה – מה הם: ההר הגדול, האבן הראשה, הזהב (הנזכר שלש פעמים: ד ב, יב); במראה ו – מידות המגילה; במראה ז – מהי הככר, מיהן שתי הנשים, ומהו הבית בארץ שנער; במראה ח – מה הם: הרי נחשת, צבעי הסוסים, למה נעלמו האדומים, מה עשו היוצאים אל ארץ תימן. בסיכומו של דבר אפשר לומר, כי בנבואה זו מרובה הסתום על המפורש.

נבואה זו משכה את לב הפרשנים והדרשנים למן הדורות הראשונים ועד היום בגלל יחידותה[11], בגלל צירוף ושילוב מראות ודיבורים, ולא פחות בשל הפתרונות החלקיים המגלים טפח ומכסים טפחיים ומגבירים את פליאות הנבואה עד כדי כמיהה לחדור למסתריה ולנבכיה.

ו. דרכים בפרשנות מראות זכריה

אפשר לציין ששה דרכים שבהם ניסו הפרשנים השונים לפתור את הסתומות ולפרש את הגלויות שבמראות אלה: א) עפ"י מעשה מרכבה (בתורת האלהות); ב) עפ"י מעשה בראשית (בתורת הקוסמוס); ג) עפ"י תורת הנפש (הפסיכולוגיה); ד) על היחס שבין ישראל לעמים; ה) על ימות המשיח (איסכטולוגיה); ו) על רורו של הנביא ומציאותו. את שלוש הגישות האחרונות אפשר לראות כפרשנות בדרך היסטורית, איריאלית או ריאלית. הנה כמה דוגמות לדרכי הפרשנות האלה.

א) 'והנה איש' (א ח) – אין איש אלא הקב"ה. 'על סוס אדום' – ביקש הקב"ה להפוך את העולם כולו לדם. 'שרוקים ולבנים' – שרוקים ואדומים נעשו לבנים (גח מכעסו – רש"י סנהדרין צג ע"א). 'אבן אחת' (ג ט) – אוכמתא דעינא, ממנה יוצאות שבע עינים (זהר חלק ג קלז). 'שבעה עינים' – שבע עינין עילאין לקביל רא דכתיב: לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד (כלומר: ז' ספירות, זהר חלק א דמא; תקוני זהר, תיקון כא; ז' זרועין קדישין, שם). 'העומדים' (ג ד) – אתדבק לעילא וקאים בין אינון (מלאכין)[12] קדישין כד נפיק מהאי עלמא (זהר חלק א, ק. קכט). 'מגילה עפה' (ה ב) – רמז לגזירה האלוהית (אברבנאל). 'ארבע מרכבות' (ו א) – ברזא דשמא קרישא דאיהו אדני ... ואינון איקרון הרי

10 את הקושי להסביר קטע ד ו בקשר למנורה ראה כבר ר"י אברבנאל וזה לשונו: 'מה היחס שיש לפתרון הזה עם הנבואה הזאת? ואיך הנביא קיבל תשובתו? והיה לו לשאול, איך תורה המנורה על זרובבל, ויותר היה ראוי שתורה על הכהן הגדול שהיה מדליק את המנורה וכו' מכאן הסיק ווילהאוזן (Wellhausen) שקטע זה אינו במקומו ומאז נעשתה דעה זו למוסכמת בפרשנות החדשה. אולם מפליא הוא שלא ראו שגם הקטע ב י–יג אין לו כל קשר עם מראת המורד כי אם הוא הרחבת הפתרון למראת הקרנות; אם כן אין זה מקרה כודד אלא שיסה לצרף שני פתרונות ולאחדם. אין דרך זו נאה אולי לרוח הסיסטמטית של חוקר מודרני, אבל מזה אפשר רק להסיק שרוח אחרת היתה עם הנביא, מבלי לסרס את הכתובים.

11 ראה למעלה הערות 3–4 ומה שהוסיף ר"י אברבנאל: 'לפי שמצאנו חגי זכריה ומלאכי ששלשתם היו בפרק אחד וראינו שחגי ומלאכי היו מדברים בשפה ברורה דבנעימה קדושה ולשון מבואר וגם זכריה עצמו היו דבריו זכות ומבוארות מאד בשאר הדברים זולת המראות וגו'.

12 וכודאי זהו פשוטו של מקרא, שכן יהושע עומד בין מלאך ה' ובין השטן שהוא אחד מבני אלוהים; ואולם ההמשך שהפיכתו למלאך תהיה אחרי פטירתו מן העולם הזה, מקורו בדרשה של ת"י 'ובאחיות מיתיא אחיינך' (עי' ג ח).

נחשת וכו' (זהר חלק ב, רס). 'הרי נחשת' – גזרות. 'מרכבות יוצאות' – הגזרות היוצאות (ראב"ע)[13].

ב) 'סוסים אדומים שרוקים ולבנים' (א ח) – הם שלשה החלוקות ... לבנה, חמה וחמשת כוכבי הנבוכה (= לכת, מנורת הכסף לר"י אבן כספי, מאמר ד פ"א)[14]. 'אדומים' – כי בכללם מורים אש ושרפה והרג ואבדן, דם וחורבן (שם)[15]. 'ושבעה נרותיה עליה' (ד ב) – נגד שבעה כוכבי לכת שהם גרות העולם המשפיעים (אברבנאל). 'שבעה אלה עיני ה'' – אלה שבעת כוכבים שמשוטטין בכל הארץ (חנחומא, בובר, בהעלותך, פיסקה ז). אלה השכלים העושים פעולותיהם בעולמנו זה באמצעות ז' כוכבי לכת (מנורת הכסף, מאמר ד פ"ז). 'ארבע מרכבות' (ו א) – והן עילת כל מה שיתחדש (ר"ל ארבע יסודות העולם, מורה נבוכים חלק ב פרק י)[16].

ג) 'והשטן עומד וגו'' (ג א) – דא יצר הרע (זהר חלק א קיג; זוהי דעת ריש לקיש, ראה בבא־בתרא טז ע"א). 'בגדים צואים' – אינון לבושין דאתלבשא ביה רוחא בהאי עלמא (זהר חלק נ ריד). 'מחלצות' – לבושין אחרנין מתתקנן. שם. 'צניף טהור' – רמז לתיקון הדעות (אברבנאל). 'האבן אשר וגו'' – הכוונה בזה, כי נפש יהושע ... בה שבעה עינים, והם שבעה כוחות הנפש בכלל (מנורת הכסף מאמר א פ"ו). 'האשה' – יצר הרע של עבודה זרה (יומא סט ע"ב). 'שתים נשים' – חנופה וגסות רוח (קידושין מט ע"ב)[17].

ד) 'איש' (א ח) – גבור חיל, רמז לאלכסנדר מוקדון שהחריב את פרס. 'רוכב וגו'' – על שם שאלכסנדר רכב על הטוס הנורא בוסיפלוס (אברבנאל). 'ההדסים' – אלה הצדיקים. 'במצולה' – זו בבל (סנהדרין צג ע"א)[18]. 'ואחריו סוסים וגו'' – רמז למלכים שמלכו אחרי אלכסנדר (= הדיאדוכים, אברבנאל). 'הקרנות' (ב ב) – אלה הגוים אשר נגחו בקרניהם את יהודה (רש"י). 'השטן' (ג ב) – הוא אנטיוכס היוני. 'אוד מוצל' – רמז למתתיהו ובניו (אברבנאל). 'והנה מנורת זהב' (ד ב) – אלה ישראל. 'וגולה' – מלכם בראשם. 'ושבעה נרותיה' – זכות השבת שהיא סוף שבעת ימי בראשית, או רמז ל־ז' אבות מאברהם ועד משה. 'ושנים זיתים' – שני המשוחים: אחד משוח מלחמה ואחד משוח מלך. 'בני היצהר' – אהרון ודויד (ילקוט שמעוני ומקורו בפסיקתא שה"ש); כהונה ובית דויד (רש"י). 'האיפה' – 'שתים נשים' – כאן רמז לו שבעונם של ישראל שמדדו בסאת עבידות ורשע, לקו באותה מדה ובאו שתי אומות שמלכו כאחת, הם בבל וכשדים, חיל נבוכדנאצר והגלום לבבל וכו' (רש"י). 'שנים' – רמז ליהודה וישראל (אברבנאל). 'עופרת' – רמז לכובר הגלות (אברבנאל). 'ארבע מרכבות' – של ארבע מלכיות ... 'סוסים אדומים' – מלכות בבל ששפכה כמה דמים בישראל ... 'שחורים' – זו מלכות פרס ומדי ... שהושחרו פניהם של ישראל ... 'לבנים' – זו מלכות יון שהלבינו פני ישראל ... ('ברודים ואמוצים' – זו מלכות הרביעית שנזרה גזירות

13 וכיו"ב פירש הויסרמן (Heussermann) 'היצהר' (ד יד) – שמן הקודש הוא סמל לרוח הקודש.

14 ובזה קדמו מפרשי ימי הכינים לאסכולה הפאנ־בבלית שחשבוהו לגילוי חדש.

15 'ארבע קרנות ארבעה חרשים' (ב א–ג) – צבעי הכוכבים: כוכב–מרקור, מאדים–מאדים; צדק–יופיטר, שכתאי–סאטורן. (עפ"י ריגנל, 31).

16 וכנראה פתר הרמב"ם 'הרי נחשת': החומר והצורה הראשונים, עי' שם במפרשים.

17 כמה מהחדשנים ניסו לפרש על פי הפסיכולוגיה מהאסכולה של יונג את התמונות כתהליכים תת מודעיים על ידי קשירת צומת בעיות והתרתו, כעין תמונות חיות לעיני המודע (ראה הויסרמן, 102 וחיבורה של ר' שירף). הקרנות הן סמל הכח; החרשים הם כחות הורסים וכו'. ברם סברות אלה לא רק שעוקרות משרשה את הנבואה בגילוי אלוהי, אלא ספק רב הוא עד במה מסוגלת תפיסה זו לקרב את העניין יותר להבנתני ממש.

18 ומעין זה פירש קייל 'במצולה' – רמז למצבו השפל של עם ישראל, ודוטשטיין 'סוסים אדומים' וגו' – הצבעים מסמלים את המעבר משחור הלילה של הגלות אל אור הגאולה.

כמה גוונים משונים זו מזו . . . 'מבין שני ההרים' – מבין מלכות יהודה וישראל (ילקוט שמעוני תקעד). 'הרי נחשת' – סימן על חוזק מלכיות הללו. 'ארבע רוחות' – מלכיות המושלות בארבע רוחות השמים (רש"י).

ה) 'ארבעה חרשים' – מאן נינהו? א"ר שמעון חסידא: משיח בן דויד ומשיח בן יוסף ואליהו וכהן צדק (שם בן נח, סוכה נב ע"ב); הם יחרימו את ארבע מלכיות (אברבנאל). 'שבעה ושבעה' (ר ב) – והנרות ארבעים ותשעה היו, רמז לאור שלעתיד לבוא, אור החמה יהיה שבעתיים כאור של שבעת הימים, ארבעים ותשע על אור של יום בראשית (רש"י). 'הר הגדול' – זה מלך המשיח (ילקוט שמעוני תקעא); שימלוך על מלכי הארמה (אברבנאל). 'מנודת זהב' – משל לאומה שעם היותה עתה העם ההולכים בחושך, הנה לעתיד לבוא גאולתה תהיה מנודה מאירה . . . ומפני עושרה ומעלתה אמר שראה אותה זהב, וכבר ייעד ישעיהו את האור לאומה בזמן תשועתה באמרו: והלכו גוים לאורך וגו' (יש' ס ג). 'כולה' – לפי שיתקבצו השבטים כולם שמה ולא יישאר אחד מהם בגלות. 'וגלה' – היא העטרה . . . בזמן תשועתה תהיה הגולה והעטרת על ראשה, כי לא תהיה נכנעת לשום אומה, אך שאר האומות יהיו נכנעות אליה (אברבנאל).

ו) 'הקרנות' – האויבים שהיו סביבות ירושלים. 'לידות את קרנות' – שיסורו כל השוטנים ויבנו הבית (ראב"ע)[19]. 'והשטן' – אויב, כמו שעשה סנבלט וכאשר עשו צדי יהודה . . . והם היו שטן ליהושע, כי לא ירצו שהבית ייבנה (ראב"ע). 'מוצל מאש' – ניצל מן הכבשן שהופל לתוכו (עי' רש"י ובסנהדרין צג ע"א). 'בגדים צואים' – וכי דרכו של יהושע ללבוש בגדים צואים? אלא מלמד שהיו בניו נושאים נשים שאינן הגונות לכהונה ולא מיחה בהם (גמרא, שם); כי לא היו לו בגדי כבוד ותפארת (ראב"ע). 'עונך' – ענשך וצערך (ראב"ע: עוון עיכוב בנין המקדש שבגללו נאשם יהושע)[20]. 'אנשי מופת' – איזה הם אנשים שנעשה להם מופת? הוי אומר זה חנניה, מישאל ועזריה (סנהדרין צג ע"א); לרעת חז"ל חזרו מבבל עם יהושע; ואין מופת אלא נביא (וג"ל שהתכוונו בזה לחגי וזכריה וכן פירשתי, הוריות יג ע"א; תוספתא הוריות פרק ג ה"ח). 'צמח' – הוא זרובבל (רש"י). 'האבן' – זוהי אבן השתיה שממנה הושתת העולם (שת־יה, זהר חלק א רל"א; תקוני זהר השמטות לתיקון י); יסוד הבית (רש"י); היא אבן משקולת (ראב"ע); המקדש (אברבנאל)[21]. 'מפתח פיתוחה' – מפיר עצת האויבים (רש"י). 'הד הגדול' – שרי עבר הנהר תתני . . . ושתרבוזני (רש"י). 'האבן הראשה' – אבן הבדיל (רש"י וראב"ע); האבן הגדולה, שעל ידי תשואות והומיות גדולות מוציאים אותה לבנין – זרובבל יוציא אותה בעצמו ע"י שיחון עליו מאת ה' (ר' יוסף קרא); אבן היסוד שהיתה תחילת בנין שלמה (אברבנאל). 'בני היצהר' – זרובבל ויהושע (ראב"ע). 'שתים נשים' – שני שרי ארתחששתא שהיה מלך בבל שיעשה חמס למשפחות ישראל העומדים בבבל שנשארו ולא שמעו אל מצות ה' ביד נביאו לביא לבית שני (ראב"ע)[22].

אסיים את מבחר הנישות השונות בדברי ר"י אברבנאל בסוף פרק ד: 'והנה הודעתיך דרשותיהם אלה למען הודיעך דרכי חכמתם ועניין מאמריהם ומה שראוי שנקח מהם ראיה על מה שפירשתי'[23].

19 ומן החדשים פירש שראדר 'פרזות תשב' – זכריה בא להזהיר מפני בנין החומה, פן יבולע לעדת השבים.

20 וכן שמידט ZAW 1936.

21 כפרשנות החדשה הובעו השערות אלה: היא אבן הפינה שנערדה לסיום הכנין, המשקוף שעל פתח הבית החדש, אבן חן בנזרו של זרובבל, אבן יקרה כחושן של הכהן הגדול, חותמת, לוחית אבן שניתנה לכהן גדול, אבן גבול רשמית; לדעת שמידט (Schmidt H.) היה שם המפורש תרוט באבן השתיה (ע"פ ת"י לשמ' לה ל; קה' ג יא; רש"י ליש' כח יד).

22 השווה פירושך של נובק ל'שני ההרים' – הר ציון והר ירושלם.

23 החדשים הנמנים על האסכולה הפאנ־בבלית ניסו לפרש כמה ממראות זכריה על פי הבלי המיתולוגיה הבבלית שחדרד

הבא לעיין בפרשנות הנרחבת למראות זכריה יגיע למסקנה שאף אחד מן המפרשים לא יכול לפרשן על פי שיטה אחת. גם מפרשינו הגדולים, רש"י, ראב"ע ור"י אברבנאל שהתאמצו לפרש את הנבואה הזאת על פי הפשט גלאו מהגשים את רצונם, ואין צריך לומר הפרשנים החדשים. הגדרתו של ד"י אבן כספי למהותן של המראות נראית כקולעת ביותר: 'המראות משתנות: פעם בעיון בגלגלים (קוסמי), פעם בשכלים (טרנסצנדנטי), ופעם בעולם השפל (הפיזי והסוציאלי)'. לפיכך הרוצה לפרש הכל – על כרחו שיתמצא בתחום תורת הנסתר, אם בצורה של פרשנות על דרך הקבלה, ואם בצורה של ניתוח במעמקי הנפש, תחום שנועד מלכתחילה ליחידי סגולה. הברירה היא: להסתפק בהבהרת אותו חלק העוסק ב'עולם השפל', כלומר: בצד הפונה לבעיות היחיד והעם, ישראל והעמים, בין אדם למקום ובין אדם לחברו, כפי שעשו זאת כמה ממפרשינו הקדמונים. לדוגמה: בפירושו לפסוק 'ראיתי הלילה' (א ח) מסתייג רש"י מן ההסברה על דרך מעשה מרכבה המובאת בסנהדרין צג ע"א ('אין איש אלא הקב"ה') ואומר: 'רבותינו פירשו מה שפירשו, אך אין סדר הפרשה והלשון מתיישב בו', כמו שאינו נמשך אחרי הפרשנות בדרך האיסכטולוגיה, וזה לשונו: 'צמח שמו – הוא זרובבל . . . ויש פותרים אותו במלך המשיח, אבל כל העניין הזה מדבר בבית שני' (ו יב), אלא שרש"י לא קיבל עליו ללכת בעקיבות קיצונית בדרך אחת, ואולי מתוך הכרה שאין החומר הזה סובל גישה כזו. משום כך הטעים בהקדמה: 'ולפי היכולת אתן לב ליישב המקראות אחד אחד מן הפתרונות הדומות לו'. לעומת רש"י משתדל הראב"ע לבאר את כל הנבואה הזאת בקשר למאורעות של זמנו של זכריה או לעתיד הקרוב, ואף על פי שהכיר את הקשיים שבשיטה זו, אמר בהקדמתו: 'ואשר פירש המלאך הדובר בי במראות הלילה – הן ידועות; אשר לא פירש – הן סתומות ונעלמות מעיני המשכילים, ואילו הייגו מוצאים ספר קדמון שהיה מספר מה שהתחדש בימים ההם ממלחמות, הייגו ממששים כעיורים קיר לומר, אולי בעבור זה היתה הנבואה; ועתה אין לנו על מה נשען . . . והנה הנבואה לעתיד היתה [ו]בימי הנביא'. לשם כך יש שאינס את הכתוב כדי להתאימו למסגרת שהציב לו[24] ופעמים שהוא מוותר על הסברת חלקים מהמראה לטובת 'ידיעת הכלל' – כדברי הרמב"ם[25]. למשל בפירושו של א ח הוא אומר: 'סוס אדום – ככה ראה, ואין צורך לבקש טעם למה אדום, וככה לא נבקש טעם למה 'צליל שעורים' (שופ' ז יג) ולא חטים; והמפרש, כי שעורים מדרך 'סערה' – ואדום כמו הדם, לשפוך דמים (השווה לעיל דרך ו) ואלה כדברי דרש הם'. בגלל גישתו זו השיג עליו ר"י אברבנאל באמרו: 'והראב"ע לא הכניס עצמו בפתרון המראות האלה' (השאלה הראשונה), או: 'ואל תתפתה עם מה שזכר הרב המורה שיש בנבואות המשלים עניין נמשל בכללות המשל, אבל חלק המשל אין להם עניין, לפי שבאו לייפות את המשל[26], כי אין הדבר כן ולא בנבואת השם יתברך דבר ללא עניין וכו' (א ח). מתוך הנחה זו ומתוך הנחה שניה: מכיון שלא נתקיימו הדברים וההבטחות

לדעתם לנבואת זכריה דרך האמונה העממית (ראה זלין, בפירושו עמ' 476).

24 לדוגמה: פירושו אל 'בגדים צואים' (ב ג) או פתרון שתי הנשים – שני שרי ארתחשסתא (ו יס, ראה השגת ר"י אברבנאל על זה); 'שבעה עינים' – הרבה שומרים (ר י וכן ה ג).

25 וזה לשונו: 'והערותיך על כלל הנמשל מה הוא, לא תבקש כל חלקי הענייינים אשר באו במשל ההוא ותרצה שתמצא להם דבר נאות בדבר הנמשל, כי זה יוציאך לאחד משני ענייינים: או שיטך מן הענייין המבורן במשל, אד שיטריחך לפרש ענייינים, אין פירוש להם ולא השמו בו לפרשם . . . לא כיוון בהם אומרם דבר ממה שירצהו; אבל תהיה לעולם בוחנתך ברוב המשלים ידיעת הכלל, שידיעתו היא המבוונת' (הקדמה למורה נבוכים).

26 החבורן לדברי הרמב"ם בהקדמה למורה נבוכים: 'ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים: מהם משלים שכל מלה שבמשל ההוא יש בה עניין – ומהם מה שיהיה כל המשל מגיד על כל הענייין ההוא הנמשל, ויבוא במשל ההוא דברים רבים מאד אין כל מלה מהם מוספת עניין בענייין הנמשל אבל הם לייפות המשל'.

לא בימי זכריה ולא אחריו, משמע ׳שאי אפשר לפרשם כי אם על הגאולה העתידה, וכן פירשו המפרשים ונתנו אם כן דבריהם לשיעורין׳ (השאלה הרביעית). אכן התאמץ ר״י אברבנאל לפרש את כל הנבואה הזאת בעקיבות רבה ובשלימות על ימות המשיח על ידי דרשים דקים וחריפים בכל חלק וחלק.

בפירושי למראות התכוונתי לפרשן בכללותן מתוך המציאות המשוערת של הנביא, אשר לפחות שלושה גודמים היו שותפים בה, והדעת נותנת ששלשתם השפיעו על נבואתו, והם: מסודת הנביאים הראשונים מימי הבית הראשון, מאודעות ובעיות בני דורו שבתוכו חי, ונחלת חכמת הקדם שהשפיעה במישרין ובעקיפין על כל נושאי התרבות בימים ההם.

ז. זכריה והנביאים הראשונים

זיקת זכריהו לנביאים שקדמו לו אינה מוטלת בספק, שכן בפתח דבריו הוא אומר: ׳אל תהיו כאבותיכם אשר קדאו אליהם הנביאים הראשונים׳ (א ד) ועל כך הוא חוזר בסופו של מחזור זה: ׳הלא את הדברים אשר קדא ה׳ ביד הנביאים הראשונים׳ (ז ז). זכריה ראה את עצמו כממשיך פעולתם של הראשונים ועל כדחנו שהושפע מחזונותיהם ומדבריהם. כשנעיין בנבואה זו נמצא שחלקים מן המראות או מוטיבים לפחות, מצויים במראות יחזקאל, אם גם בניסוח ובצידוף אחרים, ולדוב מתוך מגמה אחרת. רבד זה לא נעלם גם מכמה ממפרשינו הראשונים, אף על פי שהסתפקו ברמיזות בלבד[27].

לשונות ורעיונות דומים בזכריה ויחזקאל

במראה א, המוטיבים: האיש–המלאך והצבע האדום, לשניהם רמיון לדמות שהיא ׳כמראה אש׳ ביח׳ ח ב[28]. גם שם מדריכה הדמות את הנביא בלשונות של דאייה: הרואה אתה, בוא וראה, הראית, תשוב תראה – כלשון המלאך הדובר־בי בזכריה: ׳אני אראך׳. זכריה משקיף מלמעלה על המצולה כמו יחזקאל בחזונו: ויניחני אל הד גבוה (יח׳ מ ב).

במראה ב, המוטיבים: קרנות וחרשים כלולים במראת פקודות העיד, ביח׳ פרק ט. שם איש כלי משחתו בידו (= חרשי משחית, שם כא לו), היינו: חרשים; הם עומדים אצל מזבח הנחושת, היינו: לקרנות המזבח.

מראה ג דומה למראת המודד ביח׳ מ (מלאך = איש, חבל מידה = פתיל) מלבד חומת אש הרומזת לנבואת יש׳ ד ה: ובדא ה׳ על כל מכון הר ציון וגו׳.

במראה ו, המגילה העפת במדומים היא המוטיב שביח׳ ב ט–נ ב.

במראה ז, המוטיב ׳שתים נשים׳ נמצא ביח׳ כג ב ואף מתפרש שם על יהודה וישראל.

במראה ח, המוטיבים: ארבע מרכבות, נחשת, ארבעה צבעים, הסוסים, רוחות השמים – כלולים בחזון המרכבה, ביח׳ א ו–י. שם המרכבה היא מרובעת (ארבע חיות ולכל חיה ארבע פנים): הסוסית = החיות והן ׳כעין נחשת׳; החיה נעה לארבע רוחות; ארבעה גוונים: ענן, אש, נוגה וחשמל.

27 ראב״ע: ואחריו סוסים (א ח) — ואלה כדברי יחזקאל; רד״ק: ובידו חבל מידה (ב ה) — ויתכן שתהיה מראה זאת עתיד לימות המשיח כמו מראות יחזקאל שמדד המלאך ירושלים ארכה ורחבה (פ״מ). ר״י אבן כספי, מגורת הכסף, מאמר ג פ״ז: הרי נחשת (ו א) — הם ענינים נפלאים. אמנם נחשת כבר קדם לנו ביאורו במראות יחזקאל (רשם מג ט, הוא מוסיף: אחר כן זכר זכריה ד מיני צבעי סוסים כמו שזכר יחזקאל ד מיני צורות חיות).

28 מבחינה זו מובנת התפיסה בטנהרדין צג: ׳איש זה הקב״ה׳.

-24-

מראות המודד פתרונן אח
שזכריה קיבל מיחזקאל שקדמ
שונות ומתוך מגמה שונה לזו
להרוס את ירושלים – בזכרי
המגילה את הנביא ׳קרנים והנ
לשונאי ירושלים המתנכלים ל
לעומת זה בזכריה הן משלחות
אש נזרקים מתוכה על ירושל
המרכבות לארץ הצפון להני
שליחותם השונה אצל שני הנב
טבועה בחותם בשורת האימ
שהוא נביא הרחמים והנחמה,
כל השינויים, ישנם דימוי עניין
מתפרשות משורשן שם, כגון: נ
ואם בחזון) על הר הבית; ׳הת
באו לנקום את חורבן ירושלי
אין כוונת המודד להתנגד לבנ
שטח נרחב; ׳שתים נשים׳ הן
בנקודות שהזיהוי שבין שני הנב
להם מלמדנו על המסורת הכ
גם מהותו של השטן במראו
איוב ב א–ב; השטן הוא דוה נ
ומדניז (ב״ב טז ע״א). אבל הו

לשונות ורעיונות דומ

אם בחלק החזותי מצאנו דימו
לנבואת ידמיה. ׳שובו נא מ
דעיון זה כלשונו נמצא ביר׳ יז
נוכחים וזכריה ציטטו בלשון נ
השינו אבותיכם׳ (זכ׳ א ה), הוא
אשר צויתי[32]. ׳כאשר זמם כ
ובאיכה ב יז, המיוחס לידמיה
שזכריה משתמש בהם באותו ע
ושקט ושאנן ואין מחריד (שם ל

29 השווה ׳שפך כאש חמתו׳ (איכה ב ז
30 דאה פירוש ראב״ע, ולמעלה דרך ו
31 כדעת רוסשטיין (J. W. Rohrstein)
31a ואינן דימונים בבליים בדעת ירמיא
32 הפרשנים התקשו בצירוף ׳חוקי ...
הברית. עי׳ שם ברש״י ורד״ק וראו

אחדות אין זכר לתאריך, והוא הדין בירמיהו; וכבד אמד על זה ד"י אברבנאל במבוא לספר זכריה: 'ומה היה סיבת כל זה? – מי יתן ואדע; כי הנה לא דאיתי בדבריהם ז"ל ולא בדברי אחד מהמפרשים שהתעודדו לתת סיבה לזה' וכו'. אם כן אין חסדון זה יכול לשמש הוכחה על שינוי מיהות מחבר הפדקים האלה. הנימוק של היעדד שמו של הנביא בפרקים ט–יד אף הוא אינו יכול להכריע, מפני שגם בגוף הנבואה שבפרקים ז–ח לא נזכר שמו של זכריה, ואין איש מפקפק בשייכותה אליו. על זרובבל גדמו בפדק ט ט כשם שהנביא דיבר עליו לפני כן (ג ח; ו יב) בדדך דמו; גם ייתכן שבזמן שנאמרו הפדקים י–יד לא היו בחיים לא זדובבל ולא ישוע הכהן הגדול, אולם צאצאיהם נזכרים בפדק יב יב 'בית דויד', 'בית לוי'. מתוך השימוש בשמות: ישראל, אפדים, בית יוסף – חליפות, אין להסיק שום דבר ביחס לזמן הנביא, כי תופעה זו היא שכיחה אצל רוב הנביאים; לעומת זה מלמדת דשימת שמות הגוים שבפרק ט על תקופת שיבת ציון, כפי שהראיתי לעיל. שינויי סגנון, אף הם תופעה ידועה אצל נביאים אחדים, לדוגמה הושע וישעיהו; על כל פנים אין המדחק הלשוני והסגנוני שבין הפדקים ט–יד ובין א–ו גדול יותד מן ההבדל שבינם ובין הפרקים ז–ח. סיבות השינוי הן ב ש י נ ו י בנושאים, כי כל עניין ועניין צדיך לסגנונו, ואולי גם עקב מאורעות שאידעו בחיי הנביא וסביבתו שהביאו לידי שינויים בהבעתו, המקבילים להסתכלות אחדת בבעיות ההווה והעתיד. אם נניח שתקופת פעילותו של זכריה נמשכה למן שנת שתיים למלכות דדיוש הדאשון עד תחילת מלכות אחשורוש, כלומד: כשלושים וחמש שנים, הדי כמעט טבעי הוא שיחול שינוי בסגנונו במשך זמן זה.

בסופו של דבר אפשד לומד כדבדיו של חכם מחכמי אומות העולם ג' ל' רובינסון: 'ככל שאנו מעמיקים בעניין – כן אנחנו מתקרביס לאחדות הספר' [87] והנימוקים שהוזכדו בראש הפדק הולכים ונמוגים. לעומת הנקודות המעטות שיש בהן לעודד ספקות ביחס לאחדות הספר הדי מרובים הצדדים השווים ל כ ל ח ל ק י הספר, ובפרט בולטים בהם הרעיונות המשותפים, העוברים כחוט השני ומאגדים את הספד לחטיבה רעיונית אחת.

יא. רעיונות ועיקרים בספר זכריה

ישראל

אבות העם חטאו בימים הטובים כשהארץ היתה מיושבת ושלוה, בזה שסירבו לשמוע בקול הנביאים (א ד; ז יא). על כן יצא עליהם הקצף מאת ה' (א ב, טו; ז יב), הם פוחדו בגוים (ב ב; ז יד) והיו לקללה בתוכם (ה יג). לכן קורא זכריה לבניהם כי ישובו אל ה' ואל יהיו כאבותיהם, סדבנים לדבר ה' בידי נביאיו (א ד).

התשובה

התשובה עיקדה מעשים טובים: השלטת משפט אמת בחבדה, עשות חסד איש עם דעהו והימנעות מעשוק את החלש; אבל זכריה מחשיב גם דבדים שבלב: לאהוב את האמת ולשנוא את השקר (ז ט–י; ח טז–יז). לפי זכריה אין הבדל בין מחשבה רעה כלפי הזולת ובין שבועת שקר – שתיהן שנואות לפני ה' (שם יז). היעדד האמת ומציאות השקר היו עוון האדץ: 'ביום אחד' ימוש העוון הזה (ג ט), גם זכר האלילות וגם נבואת שקד ייעלמו כליל מן האדץ והארץ תטוהר מכל סיג וחלאה. אז תתמלא תביעת הנביא: 'שובו אלי . . . ואשוב אליכם' (א ג = יג ט).

87 ראה הערה 51.

השארית

השארית היושבת בארץ עוד תדבה ותגדל, כי יושבי ארץ הצפון עתידים להימלט אל ציון (ב י), גולי יהודה וישראל יתקבצו מארבע רוחות השמים: 'מארץ מורח ומארץ מבוא השמש' (ח ז), מאדץ מצדים ומארץ אשור (י י), הם יתגבדו על שוביהם (ט יג) כפליים ישובו (ט יב) וידבו כבימי קדם (י ח) להיות נחלת ה' על אדמת הקודש (ב טז) ועם אלוהים (ח ח, כג; י ו; יג ט).

ארץ ישראל

האדץ נשאה את זעם ה' שבעים שנה (א יב). אחדי תום תקופה זו אמד ה' לשוב אליה ברחמים. עתה מתחילה תקופה של ברכה וישועה: הארץ תתן את יבולה והערים תמלאנה מכל טוב (א יז; ח יב) ו'ביום ההוא' יגדל פדיון האדמה עוד יותר (ג י; ט יז; י א). המפנה לטוב חל כבר עם חידוש בנין ה מ ק ד ש (ח ט–יב) שהוא תנאי לשיבת השכינה לציון (א טז) [88] ועמה יתגשמו כל היעודים וההבטחות: הילוותם של גויים רבים אל ה' (ב טו, ח כב; ט י; יד טו), שכלול הבנין ייעשה ע"י הצמח לבית דויד (ד ט; ו יב) ורחוקים יבואו לפאר אותו (ו טו) [89].

ירושלים

תיאור כבוד העיד וגדולתה עובר בכל הספר כבריח התיכון מן הקצה אל הקצה. ה' מקנא לה קנאה גדולה וקוצף על מחדריביה (א יד, טו; ב ב–ד; ח ב; יב ג, ט), היא העיד אשר בחר ה' לעולם לשכון בתוכה ברחמים (א טז; ב ט, יד–טז; ג ב; ח ג) ומקדש ה' יתנוסס בה אשר יהיה למדכז הקדושה לישראל ולעמים (א טז; ו טו; ח ג, ח, כ–כב; יד טז, כא). ירושלים תתרחב מאד (ב ח), מדובה תהיה אוכלוסיתה ומאושרת (ח ד–ה), כסא דויד יכון בה (ג ח; ו יג; ט ט; יב ח), ה' יגן עליה (ב ט; ט ח; יב ח; יד ג, יא), מים חיים מירושלים ישקו את כל האדץ (יד ח) וממנה תבוא ברכת הגשם על כל העמים אשר יעלו אליה להשתחוות למלך ה' צבאות (יד יז).

הגויים

חטא גדול רובץ על הגוים מפני שהפכו את הקצף המעט שקצף ה' על ישראל לקצף גדול (א טו; ז יב) וגם לא ניסו לתקן את אשר עיותו. לכן תודד קדנם (ב ד) והם יהיו שלל לעבדיהם (ב יג). אל ארץ הצפון אשר משם נפתחה הדעה על ישראל, נשלחו הסוסים השחודים, סמל הפודענות (ו ו, ח). הגוים היושבים בקדבת יהודה ועויגים אותה – ייעקדו מן האדץ (ה ו–יא). צור וערי פלשתים שעזדו לחודבן ידושלים והתמלאו ממנה – יושביהן יגלו ועמים זדים אשר יתיישבו בהן יסתפחו על ישראל (ט ג–ז). ארץ ישראל שהיא נחלת ה' ומנוחתו, תתפשט למן ים סוף ועד הים הגדול ומן נהר הפרת ועד המדבר, והגוים היושבים בתוך הגבולות האלה יצטרפו לעם כאחד שבטי ישראל, בדרך שלום (ט א–ב, י). 'ביום ההוא' עתידים גוים רבים להילוות אל ה' ולהיות לו לעם (ב טו; ח כ–כד). כל הגוים אשר לא יילוו מרצונם לה' – יתאספו באחרית הימים אל ירושלים למלחמה (יב ג; יד ב), דובם ימותו במהומה ובמגפות (יב ד; יד יב–יג), דכושם יהיה לשלל ליושבי ירושלים (יד א, יד), ו'הנותר מכל הגוים' יכיר ביום ההוא, כי ה' אחד ושמו אחד (יד ט). מן היום ההוא והלאה יבואו פעם אחת בשנה

88 השוות חגי א ח.

89 השווה חגי ב ז–ט.

לירושלים לחלות את פני ה׳ ולזבות בבית מקדשו ולהשתחוות לפניו בהר הקדש (יד טז–כא). ׳ביום ההוא׳ במובן אחרית הימים, נדיר בפרקים א–יא. הניחומים וההכטחות שבפי הנביא נשמעים כקרובים לבוא; שימוש לשונו הוא ברובו בזמן הווה ועבר, וגם השימוש בעתיד המשולב ביניהם – אינו עתיד מופלג לימים רחוקים. רק בשלושה מקומות בפרקים אלה נזכר הביטוי ׳היום ההוא׳: כשהוא מדבר על הילוות הגוים (ב טו ומקביל לו ׳בימים ההמה׳, ח כג); בהבטחתו שיוסר עוון הארץ ׳ביום אחד׳ (ג י), וכשהוא ניבא על שחרור נידחי ישראל מיד משעבדיהם (ט י). לעומת זה רצופים הפרקים יב–יד ביטוי זה, ורוב הפעלים בהם משתמש הנביא – הם בלשון עתיד או עבר מהופך לעתיד. שינוי זה מטתבר, אם נאמר שהפרקים האחרונים נאמרו בשלהי פעולתו של זכריה, לאחר שראה כי רק חלק מועט מנבואותיו נתקיימו בימיו[90]. אף על פי כן לא ראה הנביא את נבואותיו כמבוטלות, אלא עמר וצירפן לשרשרת היעודים שנאמרו מפי הנביאים הראשונים אשר יתגשמו ׳ביום ההוא׳. יום זה אשר בראשית נבואתו נזכר אך בדרך רמז, נתפרש ונתפרט בפרקים יב–יד. הוא יום נקם וישע לישראל וגם כור זיקוק לשארית העם. מאורעות הרבה יתרחשו בתקופת ׳היום ההוא׳ והיא תסתיים ביום אחד, אשר בו יופיע ה׳ בהר הזיתים וידאה נפלאות גדולות לעיני כל העמים; אז יהיו מופתים בשמים (לא יהיה אור) ובארץ (ההר ייבקע, מקור מים חיים יצא מירושלים)[90*], ביום ההוא יהיה ה׳ למלך על כל הארץ – על העולם כולו.

יב. סגנון

כבר נתברר לעיל, שאין סגנון אחיד בספר זכריה; הוא נשתנה לפי הנושא ויש לו דמיון, גם מבחינת התוכן וגם מבחינת הלשון, לנביאים שקדמו לו. בנבואת המראות גופה מוצאים אנו שני סגנונות אחוזים ודבוקים זה בזה; מסירת תוכן המראה היא בפרוזה ורק לפעמים מורגש בה איזה מקצב, ולעומת זה, הדיבור המצורף למראה הוא בלשון שירה, רוכה שקולה וקצובה. הפרקים ז–ח הם בחלקם תמצית דברי הנביאים הראשונים וסגנון מקורם ניכר בהם, ואף דברי זכריה עצמו המשולבים בהם מותאמים לאותו קצב ונוסח של הראשונים. פרקים ט–י סגנונם הוא של המשא הנבואי המצוי בכל הספרות הנבואית. פרק יא הוא סיפור אליגורי, נבואה מנוסחת בלשון החכמה, מלבד הפסוקים א–ג שהם שיר קינה שקול. גם שלושת הפרקים האחרונים, יב–יד, שהם נבואה לאחרית הימים על הנושא ׳ביום ההוא׳ – שונים בסגנונם; פרק יב כולו מוקצב, יג – פרוזה קצובה, ופרק יד הוא פרוזה פשוטה.

צורות ספרותיות המצויות בס׳ זכריה

א. הכפלה של משפט או של מלה (לשם הטעמה או לשם ריתמוס בלבד)

שובו אלי נאום ה׳ צבאות – ואשובה אליכם אמר ה׳ צבאות (א ג). יגער ה׳ בך ... ויגער ה׳ בך (ג ב). אל תחת גפן ואל תחת תאנה (ג י). ישימו צניף טהור על ראשו – וישימו הצניף הטהור על ראשו (ג ה). כי כל הגונב מזה כמוה נקה – וכל הנשבע מזה כמוה נקה (ה ג). וכי תאכלו וכי תשתו – הלא אתם האוכלים ואתם השותים (ז ו). כאשר קרא ולא שמעו – כן יקראו ולא אשמע (ז יג). קנאתי לציון קנאה גדולה – וחמה גדולה קנאתי לה (ח כ). שכר האדם לא נהיה –

90 על אי הגשמת יעודי ׳אחרית הימים׳ בימי בית שני וסיבותיהם עי׳ ביומא ט ע״ב ובכורי לריה״ל, מאמר שני כד.

90* השווה יואל ג ג–ד.

ושכר הבהמה איננה (ח י). ותקצר נפשי בהם – וגם נפשם בחלה בי (יא ח). והחזיקו איש יד רעהו – ועלתה ידו על יד רעהו (יד יג).

הכפלה של מלה אחת: עוד קרא לאמר ... עוד תפצנה ערי מטוב, ונחם ה׳ עוד את ציון, ובחר עוד בירושלם (א יז). ורוח בכנפיהם ... כנפים ככנפי ... (ה ט). ויבקשו ללכת, להתהלך בארץ, ויאמר לכו התהלכו בארץ, ותתהלכנה בארץ (ו ז). שני ההרים, וההרים הרי ... (ו א). בפרק ז ב–ג נשנות המליס ׳במרכבה ... סוסים׳ ארבע פעמים. הגפן תתן פריה, והארץ תתן את יבולה, והשמים יתנו טלם (ח יב). ממנו פנה, ממנו יתד, ממנו קשת ... ממנו יצא ... (י ד). בפרק יב יב–יד נשנית המלה משפחה תשע פעמים.

ב. שיון הצליל (אליטרציה)

א–ר: ארז אשר אדירים (יא ב).

ב: יבואו ובנו בהיכל (ו טו); לבנות לה בית בארץ (ה יא). מצבה מעובר ומשב ולא יעבר (ט ח). ובחנתים כהבחן את הזהב (יג ט).

ר–ת: ידי ... יסדו ... הבית ... וידיו תבצענה (ד ח).

ח: רוח חן ותחנונים (יב ג).

ל: שלחני אל הגויים השוללים (ב יב). הגדול לפני זרבבל למישור (ד ז).

מ: ולבם שמו שמיר משמוע (ז יב). וישימו ... חמדה לשמה (ז יד). והמו כמו ... ומלאו כמזרק (ט טו).

ס–צ–ש: ונוסו מארץ צפון (ב י). עומסיה שרוט ישרטו וגאספו (יב ג).

ע: הנוגע ... נוגע ... עינו (ב יב).

פ–צ: וצרפתים כצרוף את הכסף (יג ט). כסף כעפר וחרוץ כטיט חוצות (ט ג). יוצאים אל ארץ צפון (ו י). צור מצור לה ותצבר (ט ג).

ר: קרן אל ארץ ... לזרותה (ב ד). לראות ... רוץ דבר אל הנער הלו לאמר פרזות תשב ירושלם מרב ... (ב ח). כארבע רוחות ... פרשתי (ב י). והכרתי רכב מאפרים (ט י). בריתך ... אסיריך מבור (ט יא). להפיר את בריתי אשר כרתי (יא י). היוצר ארר היקר אשר יקרתי (יא יג). והמר עליו כהמר על הבכור (יב י).

ש: איש לא נשא ראשו (ב ד). כאיש אשר ... משנתו (ד א). בחמישי ובשביעי ... שבעים שנה (ז ה). שנה בשנה להשתחוות (יד טז).

ת: אתה תדין את ביתי (ג ז). אחת ישבת בתוך (ה ז).

ג. מקצב

הטורים השכיחים בס׳ זכריה הם: רובם – בני ארבע־חמש נקישות; מצוי גם הטור הארוך בן שש־שבע, או הקצר – בן שלש נקישות; טור בן שתי נקישות נמצא רק כחותם השיר[91].

91 אבל אין לדקדק עמם כחוט השערת כפי ששמה זאת סיוורס (Sievers) בספרו ׳מיטרישי שטודיין׳, חלק א. אע״פ שמלה בת הברה אחת מצטרפת בדרך כלל אל שלפניה או שלאחריה – יש כאלה הנושאות הטעמה בפני עצמן, אם תובן המאמר מחייב זאת. כי בסופו של דבר תוכן המאמר הוא המכריע בשירה המקראית ולא הכמות הקולית. עי׳ במאמרו של אורללי (C. Orelli) על המקצב, הנספח לפירושו על תרי״עשר, עמ׳ 236–243.

כעפר / וחרוץ כטיט חוצות / הנה ה׳ יורשנה /
ל / תרא אשקלון ותירא / תעזה ותחיל מאד /

די מטוב / ונחם ה׳ עוד את־ציון / ובחר עוד
אל־העומדים לפניו / הסירו הבגדים הצואים
יתי מעליך עונך (ג ד).

לם / הנה מלכך יבוא־לך, צדיק ונושע־הוא /
בן־אתונות / והכרתי דכב מאפרים, וסוס

וגלוו גרים רבים אל־ה׳ ביום ההוא (ב יד–טו).
לום לגוים / ומשלו מים עד־ים, ומנהר עד־

אמר ה׳ צבאות (ד ו). ידי זרבבל יסדו הבית
לה עיני ה׳ המה, משוטטים בכל־הארץ (ד י).

שבט׳ זכריה הם: אבנים (ז יא; ט טז; יב ג),
יד (יב ו), כסף וזהב (יג ט), כתף (ז יא), מזרק
ב יג), עפר וטיט (ט ג), צאן ועדר (ט טז; י ב,

ן הספר

ה כבד דובר בפרקים הקודמים אגב בירור
ה וגם בפרקים ט–יד מצויים לשונות משותפים
מלים שאין להן חבר במקרא, שימושים בפועל
צורות אשר נמצאות רק פעם נוספת בתנ״ך.

אמצה (אומץ, יב ה), בבה (ב יב), בצוד (יא
=חדקים, ד ב), מצלות (יד כ), נצבה (= צבה,
), שבט (החודש, א ז), שדקים (א ח), מהלכים

מש׳ כ כא), המק (הפעיל, יד ב), נובב (ט יז),

ים (ו ג – בר׳ לא י–יב). זיות (ט טו – תה׳
צות (ג ד – יש׳ נ כב). מכונה (=יסוד, ה יא –
ט ח – ש״א יד יב).

(ד י), אבן מעמסה (יב ג השווה מ״א ו ז),
(ט טז), אמת ושלום (ח יט), אסידי התקוה
רים שדדו (יא יב), אדר היקר (יא י), אנשי
(יג ו), בני היצהר (ד יד, השווה יש׳ ה א),

ברוך ה׳ ואעשיר (יא ה), גבר עמיתי (יג ז), גי הרים (יד ה), דמיו מפיו (ט ז), הרי נחשת (ו א), זרע השלום (ח יב), חבל מדה (ב ה), חומת אש (ב ט), לחטאת ולנדה (יג א, השווה במ׳ יט ט), חמדה לשמה (ז יד, השווה יד׳ יב י), יום קטנות (ד י), יללת הרועים (יא ג, השווה יר׳ כה לו), יקבי המלך (יד י), כיור אש (יב ו), ככד עפרת (ה ז), כן עניי הצאן (יא ז, יא), כפי איש (ב ד), לא בחיל ולא בכח (ד ו, השווה תה׳ לג טז), לבם שמיר (ז יב, השווה יר׳ יז א; יח׳ יא יט). מגלה עפה (ה א), המלאך הדובר בי (אחת עשרה פעמים), מספד הדדרמון (יב יא), מקוד נפתח (יג א), המר על הבכור (יב י), משפס שלום (ח טז), הניחו . . . את דוחי (ו ח, השווה יח׳ ה יג), נשא קרן (ב ד), סוס הודו (י ג), סף רעל (יב ב), עזדו לדעה (א טו, השווה דה״ב כ כג), עיד האמת (ח ג), עצת שלום (ו יג), עץ אדם (ט ב), צאן ההרגה (יא ה, השווה יד׳ יב ג), צדיק ונושע (ט ט, השווה יש׳ מה כא), רוח חן (יב י), רוח הטמאה (יג ב, השווה מ״א כב כב), רועה אוילי (יא טו, השווה מש׳ טו יד), רועי האליל (יא יז), שבלי הזיתים (ד יב), שכר האדם ושכר הבהמה (ח י), ושקוציו מבין שניו (ט ז), תשואות חן (ד ז).

5) צירופים הנמצאים שנית: אדמת קדש (ב טז; שמ׳ ג ה). אוד מצל (ג ב; עמ׳ ד יא), אחד כבוד (ב יב; תה׳ עג כד), בת עין (ב יב; איכה ב יח), החזק בכנף (ח כג; ש״א טו כז), כתף סוררת (ז יא; נחמ׳ ט כט), משפט אמת (ז ט; יח׳ יא יט), משוטטים בכל הארץ (ד י; דה״ב טז ט), אבני קלע (ט טו; איוב מא כ).

6) ה״א הידיעה חסרה ויתרה (הכתוב – המשוער): הד הגדול – ההר הגדול (ד ז), וכל שבטי – והכל (ט א), ונשאר – והנשאר (ט ז), ומנהר – ומהנהר (ט ז), והלומות – וההלומות (י ב), יעד הבצוד – היעד (יא ב). לעומת זה: האבן הבדיל – אבן הבדיל (ד י).

7) אזכרות וכינויים: אדני – פעם אחת; אדני ה׳ – פעם אחת; אדון כל הארץ – פעמים; (ד יד; ו ה). הרה – ששים ושתים פעמים; ה׳ אלהים – אדבע פעמים; ה׳ צבאות – חמישים ושלש פעמים.

יד. זכריה ונבואתו

זכריה בן ברכיה בן עדוא הנביא – זהו שמו ותיאורו השלם לפי א א, ז. בס׳ עזדא ה א; ו יד הוא נזכר בקיצור: זכריה בן עדוא[92] כחברו של הני הנביא, ופעמיים בספרנו בא שמו הפרטי בלבד (ז א, ח), וקרוב לוודאי שהוא הוא הנמנה ברשימת דאשי הכהנים שבס׳ נחמיה יב טז, ואם כן היה ראש בית אב של כהונה בימי יויקים בן ישוע, בדור השני לזרובבל, ונראה שזכריה עלה עם זרובבל (עי׳ בפרק ט). מן הביטוי ׳הנער הלז׳ (ב ח) משמע שבתקופה ההיא היה עוד צעיר לימים. מתוך ההנחה כי ׳רועי האליל׳ (יא יז) רומז לאחשורוש, יש לומר שזכריה ניבא עוד בראשית מלכותו, אבל אין זה מן הנמנע שהאריך ימים אחד זה. לפי מסורת עממית הוא קבור במערת הנביאים אשר במורד הר הזיתים[93].

הדקע הכללי, המשתקף בנבואותיו הוא: ירושלים חרבה זה כשבעים שנה, חומותיה פרוצות. בראש הישוב שבמדינת יהודה עומדים יהושע הכהן הגדול וזרובבל. בירושלים יושבות אדבע משפחות דמות שאחת מהן היא בית דויד. יש בה כהנים ונביאים ליד בית ה׳ המוקם, ויש גם נביאי שקר וקוסמים בתרפים. מסביב – רשעה הפורצת פיה, המשטינה על השבים

92 ייתכן שנקרא על שם אביו זקנו בשל חשיבותו או מפני שהוא גידלו. מקרים דומים לזה השווה בר׳ כד מז; בס ה; מ״א יט טז; מ״ב ט יד.

93 ר׳ איש־שלום, קברי אבות עמ׳ 67.

ועוינת אותם[94]. יהודה היא תחת עול שלטונה של פרס ה'נוגש'[94*], ורוב האומה נמצא בגלות אשר ב'ארץ צפון', כלומר: באימפריה הפרסית[95]. היהודים ה'רחוקים' באים לירושלים, מביאים אתם מתנות, שומעים תורת ה' בציון ומפיצים אותה 'במרחקים'[96].

זכריה ראה את עצמו כממשיך את פעולתם של הנביאים שקדמו לו ואמנם רובי תורותיו משלהם הן[97]. בתחילה היו שפיקפקו באמיתות דבריו ומשום כך הוא מדגיש בפני גדולי העם כי שליח נאמן הוא לדבר ה'[98]. היה מקום להיסוסים מכמה טעמים: א) צעיר היה לפני זקנים וגדולים; ב) לא נתן להם אות ומופת; ג) הוא לא כיחד שקיבל נבואות מפי מלאך וכשומע מאחורי הפרגוד; ד) סוג המראות הוא קרוב לחלום, וה'חלומות' היו חשודים[99]; ה) זכריה אינו בעצם מוכיח – כי אם מבטיח, ואמיתות נביא כזה נבחנת 'בבוא דבר הנביא'[100]. אף על פי שהבטחותיו נתקיימו רק מקצתן (היינו: גמר בנין המקדש, התבצרותה של הכהונה הגדולה וכנראה גם קיבוץ גלויות בזעיר אנפין[101] והטבת המצב הכלכלי בארץ) – נחשב זכריה כנביא אמת. העובדה שהשאלות בעניין הצומות ובעניין העטרת מופנות אל זכריה דווקא, מלמדת שדעתו היתה מקובלת על הציבור. גם מתוך דברי חגי, א יג, נראה כי דברי נביאנו עשו רושם חזק על שומעי לקחו, זה מתאשר גם מעזרא ה א; ו יד. אנו מוצאים ציטטה מדברי זכריה א ג במלאכי ג ז, וכן ז יא בנחמיה ט כט. ניחומיו ויעודיו שלא נתמלאו, נתפרשו עוד בימיו כנבואה לעתיד לבוא; הם נצטרפו לפרקי נחמה של הנביאים הראשונים והיו למקור עידוד ומשיב נפש.

מקוס נכבד מאד תופס זכריה במסורת התלמודית; הוא נחשב כמקשר בין הנביאים לבין הזקנים, אנשי כנסת הגדולה[102]. גם מסורות חוץ מעידות על חשיבותו בעולם הרוח של הקדמונים. בתדגומי השבעים, הפשיטתא והוולגטה מיוחסים כמה מפרקי תהלים לחגי וזכריה[103].

בגלל נבואת המראות המיוחדת במינה, המצטיינת במציאות עולם המלאכים[104], נעשה ס' זכריה חוליית ביניים, בין נבואת יחזקאל, שהוא ממשיכה תוך הרחבת תופעה זו, ובין ספר דניאל, והגלוים עליו (ושם, בניגוד למראות זכריה, אין המלאכים מכונים על שם תפקידם אלא קרויים בשמות פרטיים על שם מעמדם בעולם העליון)[105]. נבואה זו ביחידותה, המבליטה

94 השווה א יב; ז ה; כ ט; ד יד; יב יב—יד; ז ג; י ב; יג ב—ד; ה ו—ח. 94* ראה הערה 80.

95 ראה ט ח; י ה. עצם העובדה שמלכד זכר מלך פרס בתאריכים איננו מוצאים אף מ ל ה על מלכות זו — מתמיהה ומאלצת אותנו לשער שדעת הנביא על נושא זה גננה בין השיטין והוסתרה במסורה של שמות בגוף: ארץ הצפון, בבל (ב י—יא), הר הגדול (ד ז), מצרים ואשור (י י), והלא גם יון אשר באסיה, הנזכרת בפרק ט יג משועבדת היתה אז למלכות פרס. יפה הרגיש והדגיש זאת האברבנאל באמרו: 'ונזכר כל זה (ענין פרס) בקיצור ד ב ר מ י ז ו ת לפי שהיו תחת ממשלת פרס והיתה סבנה רבה בפירסום נבואת תורבנו'.

96 ראה ד י—יא, טו; ז ב, כג; י ט.

97 ראה א ד; י יב ולעיל מבוא פרק 'זכריה והנביאים הראשונים'.

98 'וידעתם' — ב יג; ו טו; 'וידעת' — כ טו; ד ט.

99 השווה יד' בג בה; כז ט; בט ת; זב' י כ.

100 השווה רב' יח כא; יר' כח ט.

101 קרוב לוודאי שעם מביאי הנדבה (ו י) וגם עם שליחי ביתאל־שראצר (ז ב) באו עולים, דוגמת עליית עזרא.

102 ראה תוספתא סוטה פרק יג; יומא ט ע"ב; מגילה ג ע"א; נזיר גג ע"א; סוטה מת ע"ב; חולין קלז ע"ב. וראה עוד לקמן בנספחות.

103 קלח, קמו, קמז (יב—כ), קמח — כתרגום השבעים וכן במה פרקים בוולגטה ובפשיטתא. ראה ספרו של א' סמית עמ' 206 ומה שהכיא כהנא במבוא לזבריה עמ' קבד.

104 המלאך הדובר בי, המלאך האחר, מלאך ה' והשטן, 'העומדים' וכנראה שגם הרוחות, הרובבים והמרכבות — מלאכים הם.

105 המלאך הדובר נקרא שם גבריאל, מלאך ה' — שם מיכאל.

את אפיו המיוחד של הנביא, עוררה הערכות שונות לגבי מדרגת נבואתו של זכריה. הרמב"ם ב'מורה נבוכים' חלק ב, פרק מד, מעמיד את רוב נבואותיו במדרגה נמוכה ביותר בסולם הנבואה. ברוח זה אומר הרד"ק: 'מראות זכריה סתומות מאד כמראות דניאל; ולא כן מראות שאר הנביאים, כי כח הנבואה היתה הולכת ודלה מימי העלה, לפיכך לא בארו דבריהם ולא הבינו המראות כאשר הם'[106]. ר"י אברבנאל משיג על תפיסה זו ואומר: 'ואינו דעת נכון בעיני, לפי שמצאנו חגי, זכריה ומלאכי ששלשתם היו בפרק אחד וראינו שחגי ומלאכי היו מדברים בשפה ברורה ... וגם זכריה עצמו היו דבריו זכות ומבוארות מאד בשאר הדברים זולת המראות, אם בתוכחותיו לעם ואם ביעודי בית שני והגאולה העתידה, וזהו ממה שיורה שלא בא העומק במראותיו לחסרון מדרגת נבואתו ולקוצר המשיג, כי אם לעומק המושג'; ר"י אברבנאל לטעמו שכבר הקדים ואמר: 'וראה כל מה שהיה עתיד להיות על האומה מהטובות והרעות עד אחרית הימים'. אם נתבונן בספרות התלמוד והמדרשים ניווכח, כי דעתו של האברבנאל היא השקפת רוב קדמונינו על נבואת זכריה; בעיניהם היה נביא גדול שכל דבר מדבריו רומז על פרקי גאולה שבאחרית הימים וצופן בתוכו סתרי תורה, בחינת 'כבוד אלהים הסתר דבר'.

הצמח ששתל זכריה בנבואתו גדל ושגשג והיה לאילן רב פארות אשר השתרש עמוק בקרקע תורת 'אחרית הימים' היהודית ואף שלח יונקותיו מחוצה לה. על חיוניותו של אילן זה מעידה גם הספרות המחקרית החדשה, שאף היא למרות גישתה הביקורתית, תלתה בו רעיונות והשקפות ללא ספור, הקשורים לרעיון המרכזי של ספר זכריה – גאולת ישראל בציון ותיקון העולם במלכות שדי, כדבריו: ובאו עמים רבים וגוים עצומים לבקש את ה' צבאות בירושלם (ח כב), ואומר: והיה ה' למלך על כל הארץ (יד ט).

106 וכנראה שזאת היתה גם דעתו של ראב"ע, האומר בהקדמתו לס' זכריה: 'אחר הגלות הן מראות וצריכות פירוש' עי' שם.

יסדו הבית השני כן ידי מלך המשיח היוצא מחלציו ישלים הבית הג׳ ובעבוד שהנביא לא יבהל מבנין הבית הג׳ אם כבר היה להם השני ולא יאמר בלבו מדוע נעשה אז בית אחר על זה הבית לכן הראהו מגלה עפה לדמוז אל העונות שנעשו בבית שני ושמפני כן יהיו לאלה ולגלות כללי אשר נקדם לבית העתיד יהוא ענין האיפה והעופרת להגיד שיצללו בגלותם כעופרת במים אדירים והיו אם כן לנגד עיני הנביא שנים נשים יוצאות ורוח בכנפיהם והם מלכות ישראל ומלכות יהודה שהלכו בגליותיהם ותשאנה את האיפה כי היה עונשב במדה ובמשורה והראהו השם ענין ארבעה המלביות שמשלו עליהם במשל אחד ובסוף צוהו על מעשה העסרות ושיהיו בהיכל ה׳ לזכריז עיכאו שני בני היצהר באחרית הימים אחד מלך מזרע זרובבל משיח אלקי יעקב והאחד כהן גדול מזרע יהושע הכהן הגדול ויזכו בהם כי הנה באחרית הזעם דחוקים יבאו שהם הפזורים בגלותם בארבע פנות הארץ ויבנו היכל ה׳ העתידה וזה סוף הנבואה הגדולה הזאת וכמה שיתבאר כל זה בפירוש הפסוקים:

(ז) ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש וגומר עד ראיתי הלילה: הנה דאה הנביא להגביל זמן לנבואתו זאת אם מן הימים שהיה ביום עשרים וארבעה לחדש ומן החדשים שהיה חדש עשתי עשר וגם כנה את שם החדש ההוא שבט מה שלא עשה חגי בנבואותיו כי תמיד אמר לבד בחדש הששי או בשביעי או בתשיעי מבלי שיכנה את אחד מהחדשים ההמה בשמות החדשים אשר עלו עמהם מבבל וגם הנביא הזה זכריהו בנבואה הראשונה בתחילת ספרו אמר בחדש השמיני אבל לא כנה אותו בשם טבת ולכן ראוי להתעורר למה בנבואה הזאת לא נסתפק באומרו בעשתי עשר חדש ואמר עוד הוא חדש שבט וכן עשה בנבואה השלישית שביאר בה שהיה החדש כסלו וגם הגביל בנבואה הזאת בשנה שהיה בשנת שתים לדריוש עוד תשוב תראה שביאר בזאת הנבואה שמו ושם אביו ושם אבי אביו באומרו אל זכריה בן ברכיה בן עדוא הנביא ויש לעיין עליו גם כן כי הנה בתחילת הספר כבר בתב יחוסו ומה לו לזוכרו שנית פה מה שלא עשה בשאר נבואותיו שתמיד אמר היה דבר ה׳ אל זכריה ויהי דבר ה׳ אל זכריה מבלי שיזכור שם שם אביו ולא שם אבי אביו והנראה אלי בכל זה הוא שהנבואה הזאת גדלה מאד כעיני זכריה כי ראה בה עשר מראות אלקים ונפתחו השמים לפניו וראה כל מה שהיה עתיד להיות על האומה מהטובות והרעות עד אחרית הימים ומפני כן אמר בתחילתה היה דבר ה׳ אל זכריה בן ברכיה בן עדוא הנביא להגיד שזכות אבותיו סייעתהו ובפר׳ זכות אבי אביו עדוא שהי׳ נביא לה׳ וזה הביאהו להגיע מדרגתו לראות כל המראות שראה בנבואה הזאת ולכן כמו שבתחילת הספר נכתב יחוסו כדי לדעת מי הוא ככה בנבואה השנית הזאת נכתב גם להעיד על מדרגת המראה ומדרגתה ואתת תראה שביום עשרים וארבעה לחדש התשיעי יוסר היכל ה׳ כמו שנזכר בספר חגי ומשם עד שני חדשים מיום ליום שהם תשעה וחמשים ימים באה הנבואה הזאת לזכריה והיה זה להודיעו שכל כך מהשנים יום לשנה יום לשנה תתמיד מלכות פרס אחר חרבן בבל כי הנה מלכות מדי ופרס כפי דעת רבותינו ז״ל משלה על ישראל י״ט שנה לפני בנין הבית ולא התחיל ישראל למנות למלכות יון עד ארבעים שנה אחר הבנין כמו שזכרו בפרק קמא דעבודה זרה הנה אם כן נקרא שם פרס עליהם תשעה וחמשים שנה קודם הבית ובפני הבית ולפי שבנבואה הזאת ראה הנביא חרבן מלכות פרס ביאר שהיתה נבואתו זאת שנים הדשים שלמים מיום ליום אחר שיוסד היכל ה׳ שהם תשעה וחמשים יום במספר השנים שיתמיד מלכית פרס עד סוף ימי דריוש ומה טוב אמרו חדש שבט שהעיד בזה שראה בנבואתו ענין אלכסנדרוס מוקדון שהיה השבט המכה בפרס ובעבור שהיתה נבואתו רומזת לאותו מלכות אמר בשנת שתים לדריוש כי עליו היו הדברים ובימיו נחרבה מלכותו ונזכר כל זה בקיצור וברמיזות לפי שהיו תחת ממשלת פרס והיתה סכנה רבה בפרסום נבואת חורבנו וזהו צורך והיתה סכנה רבה בפרסום נבואת חורבנו זהו צורך שמות החדשים שאמרו שעלו עמהם מבבל כי הנה לא מצאנו בתורה ובנביאים שמות לחדשים כי אם ראשון ושני ושלישי וכן כולם במספרם כמשפט ובלבד בזה הספר ובמגלת אסתר וספר עזרא מצאנו שמות מיוחדים לחדשים וכבר חשכו מאחרוני המחברים שסעו בזה אנשי בית שני שהוא עון פלילי לפי שהתורה לא צותה בשמות החדשים כי אם על פי מספרם ראשון ושני והם עבדו על לא תוסיפו וכתבו מהם שעל פי ירמיהו עשו זה מפי הגבורה ונראה לי שאין הדבר כן כי הנה התורה צותה החדש הזה לכם ראש חדשים ואין ענין המצוה הזאת אלא שיהיה ראשון לחדשי השנה וממנו ימנו חדשי השנה ואנשי בית שני תמיד היו מונין ממנו החדשים והוא היה אצלם הראשון לחדשי השנה כמו שצותה התורה אבל כנוי החדשים בשמות לומר שני ושלישי וכן השאר לא נמנע מן התורה ולא בא עליו צווי ולא מאמר לירמיהו כי הם עשו בחדשים המספר שצותה תורה ומלבד זה אמרו הוא חדש שבט או הוא חדש כסליו כלומר זה הוא החד׳ הנקרא אצל הכשדים כך והיה זה אצלם לזכרון שעמדו בבבל וכמ״ש הרמב״ן ז״ל בפירוש התורה וכן אמר זכריה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט ובזה לא עברו על המצוה אף כי במקום הזה שראה לזכור שבט מפני שתוף השם כמו שביארתי:

(ח) ראיתי הלילה והנה איש רוכב על סוס אדום וגומר עד ויען מלאך ה׳ הנה רבי חניך אלקוסטנטיני וכן בן כספי וזולתם רצו לפרש נבואות

זכריה אך לא פירשו ממנו כי אם מראת המנורה ומראת שתי נשים יוצאות ומראת המרכבות ואני כבר הודעתיך שבנבואה הזאת בלבד באו עשרה מראות וגם אותם השלשה אשר פירשו נהגו בפירושם דרך הרב המורה בפירוש מדכבת יחזקאל שהיה הכל רמז לשכלי הנבדלים ולגלגלים ולאות׳ הידיעות הנכבדות ומי יתן שאלתים ואם היה הדבר כן למה באו הנבואות ההם מעורבות בין הספורים שזכר הכתוב אם אין ענין להם עמהם ואני לפרש הכתובים על פשוטם באתי ולא אחוש לדעותיהם בזה שדעת אחרוני המחברים וגם מפרשים כולם הוא שבעבור שהנבואה היתה הולכת ומתמעטת בימי זכריה להסתלקות השכינה וארון ברית ה׳ מירושלם שהוא היה מקור הנבואה והמביע שממנו היה יוצאת ההכנה לנביאים כולם לקבל נבואותיהם לכן היו דבריו סתומים וחתומים מאד וראה מראותיו מכלי פהרון מה שלא היה כן בנביאים הראשונים ואינו דעת נכון בעיני לפי שמצאנו חגי זכריה ומלאכי ששלשתם היו בפרק אחד וראינו שחגי ומלאכי היו מדברים בשפה ברורה ובנעימה קדושה ולשון מכואר וגם זכריה עצמו היו דבריו זכות ומבוארות מאד בשאר הדברים זולת המראות אם בתוכחותיו לעם ואם בייעודי בית שני והגאולה העתידה וזהו ממה שיורה שלא בא העומק במראותיו לחסרון מדרגת נבואתו ולקוצר המשיג כ״א לעומק המושג וקושי הדכריו בעצמם ומפני זה תראה שכל המראות שהגיעו באותו פרק אם ליחזקאל בתחילת נבואתו ואם לנבוכד נצר בחלומו אשר ראה מהצלם ואם לדניאל בנבואותיו בעבור שכולם ראו ממשלת הארבעה מלכיות כמו שבארתי במעין הא׳ מספר מעיני הישועה שחברתי בא בדבריהם עומק דב מפאת עומק הדדוש הזה בעצמו כאלו בכל מקום שהראה הקב״ה לנביאיו ממשלת הד׳ מלכיות פחד קראם ורעדה ענן וערפל סביביו והנה בנבואה הזאת ראוי לעיין בענינה דברים ראשונה כמ״ש ראיתי הלילה ואם היה שכבר הגביל וזכר השנה והחדש והיום שבאה בו הנבואה הזאת למה הוסיף להגביל עוד השעות מהיום ומהלילה אשר ניבא בה וכבר הרגישו חכמים ז״ל בטפק הזה ואמרו בפרק חלק אמר רבי יוחנן ראיתי הלילה בקש הקדוש ברוך הוא להפוך את העולם כולו ללילה כאלו פירשו שמה שראה הנביא היה הלילה עצמה שהוא רמז לכלילה הנחרצת גם יש לעיין שנית למה זכר שראה דאשונה איש רוכב על סוס אדום בלשון יחיד ואחר כך זכר השאר סוסים מבלי אנשים ובלשון רבים גם יש לעיין שלישית מה ענין והוא עומד בן ההדסים אשר במצולה ובאותו מאמר שזכרתי מפרק חלק אמרו ואין הדסים אלא צדיקים שנאמר ויהי אומן את הדסה ואין מצולה אלא בבל שנאמר האומר לצולה חרבי ואל תתפתה עם מה שזכר הרב המורה שיש בנבואות המשלי ענין נמשל בכללות המשל אבל חלק המשל אין להם ענין לפי שראו ליפות את המשל כי אין הדבר כן ולא בא בנבואה השם יתברך דבר ללא ענין ודברי שלמה במוסריו אינם כדברי הנביאים שרוח ה׳ דבר שם (ס) עוד יש לעיין רביעית שהנביא שאל למלאך הדובר בו מה אלה אדוני והוא השיבו אני אראך מה המה אלה ולא מצינו שהראהו דבר מזה גם שאם רמז אל הפתרון היה לו לומר אני אודיעך או אני אשמיעך שהם לשונות יאמרו על הדברים לא שיאמר אני אראך שראות לא יפול על דברים נשמעים והרד״ק השיב על זה שחוש הראות נשאל על שאר החושים כמו וכל העם רואים את הקולות דאה ריח בני ואין הדבר כדבריו כי כל מוחש מיוחד לחוש שלו והפסוקים שהביא יש להם פירוש כפי ענינם גם אמר החכם שאולי אמר אני אראך על מראת הקרנים שיראהו ולא ידעתי מה הואיל הנביא אם כן בשיראהו משל אחד לבאר משל אחר ועל כיוצא בזה נאמר ערבך ערבא צריך (י) ויש לעיין חמשית במה שאמר ויען האיש העומד בן ההדסים כי אם הנביא לא שאל אליו דבר כי אם למלאך הדובר בו מה ראה האיש ההוא לענותו ומה ענין גם כן למה שאמר ויענו את מלאך ה׳ העומד בין ההדסים כי הנה מה שזכר למעלה שהיה עומד בין ההדסים היה איש רוכב על סוס אדום לא מלאך ה׳ וכבר הוצרך רש״י וגם הראב״ע והרד״ק לפרש מפני זה שהאיש העומד בין ההדסים הוא היה מלאך ה׳ ושהוא ע״ד והאיש גבריאל לפי שאותו האיש אשר היה עומד בין ההדסים הוא היה המלאך הדובר לזכריהו והנה כתובי הפרשה לא יסבלוהו כי הנביא שאל למלאך הדובר בו מה הם האיש אשר ראה בין ההדסים והסוסים שהיו אחריו ואיך יהיה המודיע והמדה אחד וראוי לבאר המראה הזאת באופן יותרו הספיקות האלה כולם: הן אמת שאני כבר בארתי אותה בספר משמיע ישועה על ממשלת ד׳ המלכיות באופן מתישב בפירוש הכוונה ההיא אך עתה נתחדש לי דרך אחר בפירושה אותו ראיתי צדיק לפני ואותו אודיעך פה והוא שהאנשים בראותם צורות ומשלים בחלומותיהם הם כל כך משתקעים בדמיונם עד שפעמים יהיו מסתפקים במה שידאו אם הוא כן אם לא ומפני זה הנביא זכריה כשרצה לספר המראה הזאת אשר ראה אמר בתחילת דבריו ראיתי הלילה כלומר אל תחשבו שהיתה המראה הזאת חלום חזיון לילה ומפעולות הכח המדמה כי הנה עם היותם בלילה היתה דבור ברור אצלי כאלו ראיתיה בעיני וזהו ראיתי הלילה והנה ענין המראה אשר ראה אצלי הוא שהראה לו הקדוש ברוך הוא ענין אלכסנדרוס מוקדון שהחריב מלכות פרס בימי דריוש זה ולכן הראהו איש רוצה לומר גבור חיל שהוא על דרך איש אתה ומי כמוך בישראל ולהיותו מלך אחד זכרו בלשון יחיד איש גם הראהו שהיה רוכב סוס אדום לדמוז למה שכתב יוסף בן גוריון בספורי עניני אלכסנדרוס שבהיותו נער קטן הכיאו לאביו פוליפוס מלך מקדוניא סוס עצום ונורא מאד

בעל עצמה וחרון ופרש לא יכול לרוכבו כי היה הורג כל הקרב אליו והיו קוראים אותו בוטפאל ויצו המלך ויעשו לו כלוב ברזל ויביאוהו אליו ויעמוד שם ויכלכלוהו בו וכל איש אשר לו משפט מות היה מצוה המלך להשליכו אל הסוס ובהגיעו אליו היה משחיתו ומכתת את עצמותיו כרגע ואוכל את בשרו ויהי הסוס אסור בתוך הכלוב ימים רבים ואיש לא יכול להתקרב אליו ופוליפוס המלך שאל מצלמי תועבותיו עבודה זרה חרטומיו ואשפיו מי ישב על כסאו אחריו וישיבוהו בחלום האיש אשר ירכב על הסוס האסוד הוא ימלוך אחריך וישמור פוליפוס את הדבר בלבו ולא גלה סודו לשום אדם ויהי בהגיע אלכסנדדוט אל ט"ו שנה והנה יום אחד עבר על פתח מאסר הסוס ויפן עליו וירא והנה עצמות אנשים בין דגליו וגולגלות שבורות ויושט ידו מתוך חלוני הכלוב וימשש את צואר הסוס ויפן הסוס אליו וילחוך את ידו בלשונו ויצו אלכסנדרוס ויפתחו את הכלוב ויבא אליו ולא פנה הסוס אן ואנא וירכוב עליו מבלי רסן ויש' המתג על לחייו ויתמה המלך מאר ועל הסוס ההוא היה אלכסנדרוס מוקדון דוכב בכל מלחמותיו ומפני זה ראה הנביא זכריה האיש רוכב על סוס ואמר שהיה אדום לפי שהיה כתבנית שור ולהיות הדבר ההוא מפלאות תמים דעים מורה על אלכסנדרוס ונצוחונותיו הראהו השם אל זכריה והנה אמר שהיה עומד בין ההדסים אשר במצולה להודיע שיכבוש בבל כי היתה מצולה שהיא ברכת מים גדולה בבבל וסביבותיהם הדסים רבים כמו שזכר הראב"ע וכפי דרך חכמים ז"ל רמז גם כן באומדו והוא עומד בין ההדסים שהם צדיקי ישראל שמעון הצדיק וזקני ירושלם שיצאו אליו ביראתם אותו והוא נתן להם שלום ובא עמהם לירושלם וראה את בית השם וזהו מה שראה הנביא שהיה עומד בין ההדסים גם רמז באומרו אשר במצולה שדאה באותה מראה מיתת אלכסנדרוס שהיתה ג"כ בבבל בי דאה מעלתו ורכיבתו על סוסו ועומדו בין ההדסים וראה שמיד מטבע ביון מצולה והטיבו חכמים ז"ל באמרם אין מצולה אלא בבל כי הוא כבבל מת כמו שזכר יוסף בן גוריון ולכן אמר ואחריו סוסים אדומים שרוקים לבנים שהוא דמז אל המלכים שירשו מלכותו והחזיקו בו וכבר זכרתי במעין הט' תמר ארבע מספר מעיני הישועה שדניאל אמר עליו ותעלינה חזות ארבע תחתיה לארבע רוחות השמים ומה שכתוב בספר דברי הימים לאלכסנדרוס סותר לזה שאחרי מותו ידשו מלכותו י"ב נשיאים לאומותם כי הוא קודם מותו ידו חלקתה להם בקו וכן אמר דניאל במראה השנית בדברו עליו ועמד מלך גבור ומשל ממשל רב ועשה כרצונו וכעומדו תשבר מלכותו ותחץ לארבע רוחות השמים ולא לאחריתו ולא כמשלו אשר משל כי תותש מלבותו ולאחרים מלבד אלה שהורה בזה שלא לבד היו ארבעה מלכים אשר ירשו מלכותו כי גם אחרים גם כן ושם

בארתי סכת החלוף הזה ומה שראוי עתה לומר במקום הזה הוא שלכן אמר ואחריו סוסים אדומים שרוקים לבנים להורות על רבוי התחלפות אותם המלכים שקמו אחריו במצותו ואם תדצה לומר עם כל פנים שהיו ארבעה אמור מעתה שאחד מהם שהיתה אשתו שנשארה ממנו הרה שהיא ובנה מלכו על מקדוניה ומלכות יון נכללו באיש רוכב על סוס אדום כי הוא ובנו היו במראה כאחד וכנגד שלשת המלכים האלה שמלכו על השאר שהם בטלמיוס שמלך במצרים ואלכסנדריא וסליאוקוס שמלך בארץ אשור ובבל ואנטיגנוס בארץ אשיאה היא פרס אמר ואחריו סוסים אדומים שרוקים ולבנים הנה אם כן היה עניך המראה הזאת כענין המראה השנית שראה דניאל ממלכות אלכסנדרוס מוקדון שיחריב את פרס ויעמוד בבבל ראש מלכותו וימות שם בקצרות שנים והמלכים שימלכו אחריו ובעבור שלא היו אותם המלכים שירשו מלכותו דומים אל אלכסנדרוס בגבורתו ועצמותו וכמו שאמר ולא בכחו לכן תאר את אלכסנדרוס כאיש רוכב על סוס ושאר המלכים קרא סוסים כי לא רצה לתארם בשם איש כמוהו והמראות שיחסם אליהם אדומים שרוקים ולבנים אולי שכן היו נוהגין ללבוש או לרמוז על מדותיהם ועניניהם אשר לא נוכל לדעת לפי שאין לנו דברי הימים אשר להם כמו שכתב הרב רבי אברהם בן עזרא והנה הנביא שאל למלאך הדובר בו שענינו המשפיע עליו מה אלה אדוני ר"ל מה יהיה האיש הזה אשר אני רואה על הסוס ושאר הסוסים שאחריו והמלאך השיבו אני אראך מה המה אלה רוצה לומר אתה זכריה בימיך ובעיניך כי נער אתה תראה את אלכסנדרוס ואת סוסו ותראהו עומד בין ההדסים ותראהו גם כן נסבע במצולה ומה ותראה גם כן הסוסים שיבאו אחריו כי מפני שהיה כל זה עתיד להיות בל"ד שנים בקרוב והיה זכריה נער כמו שיאמר אחר זה דבר אל הנער הלז לכן הבטיחו שיראה בעיניו מה המה אלם ואמנם אומרו ויען האיש העומד בין ההדסים ויאמר אלה אשר שלח ה' להתהלך בארץ אין ענינו אצלי שהיה משיב לדברי הנביא כי מלת ויען היא הרמת קול מלשון ענית ואמרת יכך הוא ויען איוב הראשון ורצה לומר שהאיש העומד בין ההדסים שהוא אלכסנדרוס מוקדון הוא ענה וצוה בפיו קודם מותו ואמר אלה אשר שלח ה' להתהלך בארץ ר"ל שאותם המלכים אשר מנה במקומו וחלק אותם אליהם אלא הם אשר שלח ה' והיה רצונו להתהלך בארץ ולמשול עליה כי בעבור שהמלכים ההם לא מלכו מעצמם כי אם במצות אלכסנדרוס לכן אמר ויען האיש העומד בין ההדסים שהוא ענה ואמר זה קודם מותו ואמנם אומרו עוד ויענו את מלאך ה' העומד בין ההדסים ענינו גם כן שבדרך הענייה והרמת הקול ענו ואמרו אל מלאך ה' כל העומדים בין ההדסים רוצה לומר הסוס אדום וכן שאר הסוסים אדומים שרוקים ולבנים כי בולם ראה הנביא בין ההדסים הנה

כל א׳ ואחד מהם היה עונה ואומר אל מלאך השם התהלכנו בארץ כלומר משלנו בה וכבשנוה והנה כל הארץ יושבת ושוקטת דוצה לומר נכנעת ונכבשת אלינו מאין מערעד ובא אם כן בפסוק הזה היחיד במקום רבים כלומר העומד בין ההדסים כאילו אמר העומדים בין ההדסים וענינו שכל העומד שם היה עונה כן את מלאך ה׳ כי אם על המלכים המושלים בארץ הנה התבארה המראה הזאת עם תשובת הספיקות אשר העירותי עליה והותרה עם זה גם כן השאלה הראשונה שהעירותי בתחילת הנבואה:

(יב) ויען מלאך ה׳ ויאמר ה׳ צבאות עד מתי אתה לא תרחם וגומד עד ואשא עיני וארא והנה איש ובידו חבל מדה: ראה הנביא כאלו המלאך הדובר בו כאשר שמע דברי מלכי האדמה שהיתה הארץ לפניהם יושבת ושוקטת צעק אל השם ואמר עד מתי אתה לא תרחם את ירושלם ר״ל ישבו בכבוד כל המלכים והאומות האלה במשכנות לא להם אשר כבשו ואין עליהם שוטר ומושל אין שטן ואין פגע רע שיפחדו ממנו ולמה לא תרחם אתה ה׳ צבאות ר״ל שר צבאות ישראל את ירושלם ואת ערי יהודה אשר זעמת זה ע׳ שנה והסגרת אותה ביד אכזרים פעם משל בה בבל ועתה משל בה פרס ואחר פרס יבא יון למשול עליה ובהיותה תמיד נכנעת ונכבשת בעלוה אדונים זולתך הנה היא א״כ תמיד בכלל הזעם ומה הועילה הפקידה אם תמיד יהיו בניך עבדיב נכנעים לבני פרס ויון גם כי יחלף רוחם ואף שעתה דריוש צוה לבנות הבית מי יודע אם ישוב ונחם ויצוה עוד לבטל את המלאכה כ״ש שלא יתן דשות לבנות חומות ירושלם כי יחוש פן ימרדו בו הנה אם כן עדיין הם בכלל הזעם כיון שאינם ברשותם והם נכנעים ומצפים כעבדים אל יד אדוניהם (יד) ועל זה זכר שהשיב השם את המלאך דברים טובים דברים נחומים והם מה שיזכור אחר זה ושהמלאך צוה לנביא קרא לאמר רוצה לומר שיקרא אותם הדברים הטובים שנאמרו לו ויפרסמם והם אמרו כה אמר ה׳ צבאות רוצה לומר ה׳ שר צבאות ישראל אומר קנאתי לירושלם ולציון קנאה גדולה ד״ל מהכנעת ירושלם והיותה פדזות מבלי חומה ומבנין ציון ובית ה׳ אשר בוטל קנאה גדולה יש לי עליו (טו) ולכן קצף גדול אני קוצף על אותם הגוים אשר אתה רואה אותם שאננים בארץ שלוה שקטה לא מפני מושלים היו חס עליכם כי מאתי היה זה אלא בעבור שאני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה ואמר זה כנגד בבל במה שעשו בחרבן ירושלם ובגלות בני יהודה וכנגד פרס ממה שחשב אחשורוש לעשות להשמיד כל היהודים בגלותם ועל מלכי יון הרשעים הנה התכארה תרעומת המלאך ותשוב השם עליה והותרה השאלה השנית (טז) והיתה עוד מתשובת השם שבתי לירושלם ברחמים רוצה לומר כבר שבתי את שכות בני יהודה להשיבם לירושלם שזה היה עליהם רחמים רכים ביתי יבנה עכ״פ ואל תירא ואל תפחד שיכטלו עוד את הבנין וקו ינטה על ירושלם לבנות חומותיה ולא ימנע מונע גם מזה (יז) ואמנם אומרו עוד קרא לאמר כה אמר ה׳ צבאות עוד תפוצנה ערי מטוב אין ענינו אצלי כמו שחשבו המפרשים שנאמר על זמן בית שני שתפוצינה הנה והנה הערים בדוב היישוב מרוב טובה ושלום שיהיה להם שמה ושגם על פקידת בית שני אמר ובחר עוד בירושלם כי זה בלתי נכון אם לפי שמלת תפוצינה בעדים אי אפשר לפרשו כי אם על הגלות מלשון ונפוצות יהודה והפיץ ה׳ אתכם בעמים ואם לפי שכבר אמר סמוך לזה על בית שני שבתי לירושלם ברחמים ולמה יאמר שנית על זה עצמו ונחם ה׳ את ציון ובחר עוד בירושלם גם שלא נכפלה מלת עוד ארבעה פעמים בפסוק הזה ללא דבר כי אם להגיד שהוא ייעוד חטר מלבד פקידת בית שני: ולכן נראה לי לפרש מהכרח הכתובים האלה שהאל יתברך ייעד ראשונה על פקידת בבל ובנין ביתו וחומות ירושלם אכל צוה לנביא שיקרא ויכריז מיד עוד קריאה אחדת והיא הגלות והחרבן העתיד לבא על בית שני ועליו אמר עוד תפוצינה ערי מטוב דוצה לומר שיפוצו יושבי ערי יהודה מכל טוב ויסחו מן הארץ הטובה: ואחר שייעד על החרבן ייעד על הגאולה העתידה לבא אחר אותו הגלות האחרון באומרו ונחם ה׳ עוד את ציון ובחר עוד בירושלם כלומר מלבד הנחמה שיהיה לה עתה מגלות בבל עוד ינחם אותה בגאולה העתידה אמר ציון כנגד הבית וירושלם כנגד המלכות הנה א״כ אמר פעם אחת עוד קרא לרבות הקריאה הזאת על הקריאה הראשונה ואמר שנית עוד תפוצינה ערי מטוב כנגד הגלות ואמר שלישית ונחם עוד את ציון כנגד הבית העתיד ואמר רביעית ובחר עוד בירושלם כנגד המלכות:

הרבה. ו׳אוהב מעלה׳ — הוא: שיהיה תאות שניהם וכונתם לדבר אחד והוא: הטוב (הטוב האמתי המוחלט ולא הטוב היהסי). וירצה כל אחד להיעזר בחברו בהגיע הטוב ההוא לשניהם יחד״.

הרי שהגענו בסוף דברינו להנחת היסוד לפי השקפת היהדות: יש בידידות, כשהיא עמוקה, משהו שבאמונה דתית משהו מן השאיפה לנצחיות.

הפטרת שבת חנוכה

חזיונות זכריה — יחודם ולקחם לדורנו*

זכריה פרק ב׳ פסוק י״ד עד פרק ד׳ פסוק ד׳

טעם וזיקה לבחירת ההפטרה

למאורע — כחנוכה, שהתרחש כמאתים שנה אחרי חתימת כתבי הקודש, חייבים היו הכמים הראשונים למצוא קטעים מתאימים גם לקריאה בתורה, גם לקריאה בנביא. מן ההודה בחרו את פרשת קרבנות הנשיאים בשעת חנוכת אהל מועד (במדבר פרק ז), ועל פי סיומה של אותה פרשה קוראים את יום ח׳ של חנוכה בשם „זאת חנוכה״ („זאת חנוכת המזבח״). להפטרה נבחר הקטע מזכריה המתאר את מנורת בית המקדש שראה הנביא בחזונו.

מן הראוי לברר כאן בראש ובראשונה את השם חנוכה לפי הודאתו — חנוכה של מה — ומתוך כך תובהר גם בהידת הקטעים לקריאת התורה ולהפטרה.

הרב ש. י. זוין בספרו „המועדים בהלכה״ סוקר את הפתרונות המוצעים בספרות ההלכתית. אחרי שהוא דן על ההסברים בדרך דרוש, המובאים כבר בספרי הראשונים, כמו: „חנו כ״ה״ (שבלי הלקט, אבודרהם, הר״ן והטור) או הסבר בדרך נוטריקון: „(ח) (נ)רות (ו)הלכה (כ)בית (ה)לל״ (אבודרהם „עטרת זקנים״ על שולחן ערוך), הוא מביא הסבר שלישי שעליו הוא כותב: „והוא הנראה לפשוט ביותר ונכון ביותר״ — והוא חנוכת המזבח בימי החשמונאים. המקור העתיק לדעה זו הוא הקטע הבא מספר מקבים ב׳ י׳, ה״ח: „וביום אשר טומא המקדש בידי נכרים, ביום ההוא היה טהור המקדש בעשרים וחמישי בחודש הוא הוא כסלו. ויחוגו את שמנת הימים בשמחה כחג־הסוכות בזכרם את־דעותם לפני זמן־מה בחג הסוכות בהדים ובמערות כחיות השדה. ועל כן בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם הודו לאשר הצלית בידם לטהר את מכונו. ובדעת כולם נמנו וקבעו לכל עם היהודים לחוג מדי שנה בשנה את הימים האלה״. במקור אחר בספרי המקבים מסופר על עשיית כלים חדשים וביניהם מנורה

* הסעיף „מבנה ההפטרה ותוכנה״ כבר ניתן בהפטרה לפרשת בהעלתך, שם ניתנה גם סקירה מהאימה לתוכן ההפטרה בשם „חזיונות זכריה — יחודם ולקחם לדורנו״. הקורא מתבקש להזור ולעיין בסקירה זו (כרך א׳ עמ׳ 363—372) גם בשבת חנוכה.

חדשה לבית המקדש (א, ד, מב־נב): „ויטהרו את המקדש ויוציאו את־אבני השקוץ... ויניחו את־האבנים על־הר הבית במקום מיוחד עד־בוא נביא להורות עליהן. ויקחו אבנים שלמות... ויעשו כלי־קודש חדשים ויביאו את־המנורה... ויעלו את הנרות אשר במנורה ויאירו בהיכל... ויכלו את־כל־המעשים אשר עשו". גם בתלמוד מדברים על מקום שבו „גנזו בית חשמונאי את אבני המזבח ששקצו אנשי יון" (עבודה זרה נב:) ובעל „אור זרוע" בותב: „ולפיכך נקרא חנוכה על שם חנוכת המזבח שנסתר ובנאוהו". וכך מעיד רש"י למשנה (עיין מגלה ל:) „בחנוכה — בנשיאים" את הדברים הבאים: „דהוי נמי חנוכת המזבח". אך בעל „תוספות יום טוב", בפירושו למשנה במגלה (פרק ג משנה ו) שהזכרנו, מביא טעם אחד לבחירת הקטע לקריאת התורה בציינו: „והטור סימן תרפ"ד כתב על שם מדרש פסיקתא משום שנשלם מלאכת המשכן בכ"ה בכסלו ואני מצאתי בספר מכבי שכשכבשו החשמונאים ליונים מצאו המזבח משוקץ וסתרו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסלו". הרב זוין מביא גם ציטטה ממגילת תענית פרק ט האומרת: „ומה דאו לעשות חנוכה זו ח' ימים? אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיד ותיקנו בו כלי שדת והיו מתעסקין בו ח' ימים". דבר מפליא, המלמד על העיון החריף של קדמונינו בפרטי המאורעות הנרמזים במקרא, מביא ד' יעקב עמדין בספרו „מוד וקציעה". לדעתנו יש חשיבות יתירה לדבריו, הבאים להבהיר לנו על שום מה נבחר להפטרה הקטע מזכריה, בן דורו של הגי. ואלה דבריו של ר' י. עמדין (על פי „המועדים בהלכה" עמ' קנ"ה): „בטעם שם חנוכה נראה לי דבר חדש בעז"ה שנקרא גם כן על שם חינוך ההיכל שהיה בזמן הזה בימי חגי הנביא, ככתוב בנבואתו (חגי ב, יה), שבעשרים וארבעה לתשיעי שהוא כסלו הוסד ולמחרתו חנכוהו בהקרבה ובהדלקה מבערב, שאין מחנכין המנורה אלא בין העדבים כמו ששנינו במנחות, ועל שם הנוכת הבית נקראים ימי נס הנדות שאירע באותו פרק חנוכה. ויש מכאן סעד גדול למה שנהגו לעשות סעודות ולהרבות קצת שמחה והאחרונים ז"ל נדחקו בכל זה".

אגדה אחרת יודעת לקשר את מלאכת אוהל מועד עם חנוכת החשמונאים ואלה דברי המדרש בילקוט למלכים (רמז קפ"ד) המובאים על פי פסיקתא רבתי: „בכ"ה בכסלו נגמר מלאכת המשכן ועשה מקופל עד אחד בניסן כמו שכתוב (שמות מ, ב): ,ביום־החדש הראשון באחד לחדש תקים את־משכן', והיו ישראל ממלמלין על משה לומר למה לא הוקם מיד שמא דופי אירע בו, והקדוש ברוך הוא חשב לעדב שמחת המשכן בחדש נולד בו יצחק דכתיב (בראשית יח, ו): ,לושי ועשי עגות' ואמרו לו (שם פסוק י): ,שוב אשוב אליך', ומעתה הפסיד כסלו שנגמרה בו המלאכה — אמר הקדוש ברוך הוא: עלי לשלם. מה שלם לו הקב"ה? חנוכת חשמונאי".

בקטע סמוכין בין הפרשה ובין ההפטרה בסקירתנו לפ' בהעלותך כבר הבאנו את הסברו הארוך והמאלף של הרמב"ן על „חנוכה של נדות שהיתה בבית

שני״. הקורא המבקש לעמוד על דיוקם של דברים יחזור ויעיין שם („חזון המקרא״, כרך א׳ עמ׳ 361—362).

מן הנכון היה להניח, שבהסבד טעמי השם חנוכה ידעו גם חכמי הסוד להוסיף נימה חדשה לענין. וכך מסכם הרב זוין בספרו הנזכר (עמ׳ קנ״ו) את דעותיהם: „ביחוד האריך בזה הרבה ובאופנים שונים ב,בני יששכר״. רוב ביאוריו סובבים על נקודה אחת: מוכיח מהמקובלים, שבשעת הדלקת הנרות מתגלה גלוי מהאור הגנוז, הוא אורו של משיח. ולכן נקרא בשם ,חנוכה׳ — חינוך לגאולה העתידה״.

בסיום דברינו להבהרת הטעמים לבחירת ההפטרה המתאימה לחנוכה, אנו רואים צורך לחזור כאן על הדברים שכתבנו ב„סמוכין״ לפ׳ בתעלותך, בהם עמדנו על הצורה המיוחדת שבה מתאר הנביא את ענין המנורה בנבואתו. „התורה מצווה (שמות כה, לז): ,ועשית את נרתיה שבעה׳. והנה, מה שנסתם בדברי התורה — מדוע יהיה מספר הנרות דווקא שבעה — מוסבר לזכריה (ד, י): ,שבעה אלה — עיני ה׳ המה משוטטים בכל־הארץ׳. בצדק נוכל לקבל את הסברו של א. ש. הרסום, המעיר לזכריה ד, י: ,שבעה הנרות ושבעת הצנורות מסמלים את ההשגחה האלהית, את עיני ה׳ הרואות את הכל (ג, ט)׳. מדברי הנביא נבין איפוא פרט ממצוות התורה״.

אך גם בהפטרה זו, כמו בדבות אחרות, אפשר שלא רק הדומה הודגש, אלא גם כמין ניגוד הובלט. בניגוד לגאולת החשמונאים, שהיתה אקטיבית מאוד ובה נתגלתה גבורת ישראל בכל עוזה בשדה הקרב — היתה הגאולה מבבל כמו גאולה במתנה — מלכים זרים נתנו רשיון לחזור לבנות את הבית, ואף ביטלו אותו לאחד זמן. ואחת הדרכים להתגבר על המכשולים שעמדו בפני המנהיג המדיני זרובבל היתה לעורר את העם למרד בפרס. אולם הנביא אומר לו (ד, ו): „לא בחיל ולא בכח כי אם־ברוחי אמר ה׳ צבאות״. ורש״י נותן לפסוק זה פירוש מדיני מובהק באמרו: „אני אתן את רוחי על דריוש ויצוה לכם לבנות ולעשות כל צרכי יציאת הבנין משלו...״. מתוך כך אנו רואים כי כמה אפני גאולה הין לישראל — פעם בא ה׳ לעזרת העם גם כשהם מצדם לא עשו כמעט ולא כלום לגאולתם; ולעתים נתגלתה גבורת ה׳ בגבורת צבאות ישראל, שחזרו ממערכות המלחמה מעוטרים בעטרת הנצחון של מעטים נגד רבים.

עולם משה אהרון [והשוה פסוק ו'] ושמואל לומר לך הקל בדורו כחמור בדורו. כל בית דין המתמנה על הדור צריך לילך אחריו כאילו הוא אביר שבאבירים". לעומת ההכללה של בדן = שמשון לתוך שורת השופטים ה„קלים", עומדת הסברתו המענינת והעמוקה של רלב"ג וזו לשונה: „וידמה שלא זכר אלא הארבעה [=ירבעל, בדן, יפתח ושמואל] כי אם לבאר להם שמרוב חסדי השם יתברך היה שהושיע את ישראל מאויביהם פעם על יד הבלתי שלמים מאד אף על פי שלא היו ראויים לזה מצד עצמם כמו הענין בירובעל ויפתח, כי ירובעל היה עובר אלילים כשקרא השם אליו להושיע את ישראל, ויפתח גם כן לא ראינו לו מעולם מעלה כי אם בגבורה; ופעם הושיעם על יד השלמים מאד כמו הענין בדן ושמואל, וזה כי בדן שהוא שמשון מצאנו לו מהשלמות שכבר עשה השי"י מופת על ידו, וכאשר קרא אל ה' ענהו וזה הודה על שלמותו והיותו באופן מה במדרגות הנביאים, כי המופתים לא יעשה השי"י רק על יד הראוי... ואולם שלמות שמואל הוא מבואר מאד".

כאן הוסיף רלב"ג למיוחד בדמות שמשון קו חשוב, הוא היחיד בין כל השופטים, חוץ משמואל, שקרוב היה כל כך לה' שהעז להתפלל אליו ועוד יותר: הוא היחיד בין השופטים שלא זו בלבד שקרו לו נסים כמו לגדעון אלא שהיה פועל גבורות בדרך נס ופלא וכה התקרב להיות נמנה עם נביאי ישראל.

הפטרת פרשת בהעלתך

חזיונות זכריה — יחודם ולקחם לדורנו

זכריה פרק ב' פסוק י"ד עד פרק ד' פסוק ז' *

מבנה ההפטרה ותוכנה

הנבואות שבזכריה פרק א' פסוק ז' עד פרק ג' פסוק ח' כוללות את שמונת חזיונותיו וההפטרה מביאה שנים מהם.

ב, יד"ט — דברי נחמה על החזרת השכינה, התנחלות חדשה בארץ: „רני ושמחי, בת־ציון, כי הנני־בא ושכנתי בתוכך... ונלוו גוים רבים אל־ה'... ונחל ה' את־יהודה חלקו על אדמת הקדש, ובחר עוד בירושלם..."

ג, א־ה — חזון הכהן הגדול, ה„בגדים הצואים": „וידאני את־יהושע הכהן הגדול עמד לפני מלאך ה'... ויהושע היה לבוש בגדים צואים, ועמד לפני

* הפטרה זאת מיועדת גם לשבת ראשונה של חגוכה, שם נביא אי"ה רק את הסמוכין בין ההפטרה ובין השבת המיוחדת. המבנה והסקירה ניתנים כבר כאן.

המלאך. ויען ויאמר אל־העמדים לפניו לאמר: הסירו הבגדים הצואים מעליו. ויאמר אליו: ראה העברתי מעליך עונך והלבש אתך מחלצות..."

ג, ד־י — דברי אזהרה ויעוד: „ויעד מלאך ה' ביהושע לאמר: ...אם־בדרכי תלך ואם את־משמרתי תשמר... ונחתי לך מהלכים בין העמדים האלה [=אתן לך רשות להלך בין המלאכים]... ביום ההוא, נאם ה' צבאות תקראו איש לרעהו אל־תחת גפן ואל־תחת תאנה".

ד, א־ז: — חזון „המנורה", ודברי עידוד לזרובבל: „...ראיתי והנה מנורת זהב כלה, וגלה [=ספל] על־ראשה, ושבעה נרתיה עליה, שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על־ראשה. ושנים זיתים עליה... ויען ויאמר אלי לאמר: זה דבר־ה' אל־זרובבל לאמר: לא בחיל ולא בכח, כי אם־ברוחי, אמר ה' צבאות".

סמוכין בין הפרשה ובין ההפטרה

דומה שהפעם הסמוכין הם בבחינת „סמוך וגראה" (עיין מגלה ג:), כי בפרשה מדובר על עניין המנורה (במדבר ח, א־ד) וכן גם בהפטרה. אך עדיין עלינו ללמוד הרבה גם להבנת הפרשה וגם להבנת ההפטרה מתוך התעמקות יתר גם במשותף וגם בהבדלים. אף בפרשה עצמה הקטע על המנורה הוא תמוה, שהרי על עשיית המנורה ועל העלאת נר תמיד בה כבר דובר במקום אחר (שמות כה, לא־מ; כז, כ־כא), ומדוע איפוא חוזרים שוב אל פרט פולחני זה ומדוע במקום זה דווקא. והנה הרמב"ן בפירושו ובפולמוסו עם הסברו של רש"י מצליח להבהיר כמה דברים בענין זה. הוא דואה במצוה הנשנית בספר במדבר לא רק חזרה על צו, אלא גם כעין יעוד ו„רמז" לעתיד, ויחד עם זה הוא גם מסביר לנו את הטעם של חזרת פרשת המנורה דווקא במקום זה בספר במדבר, וכן נותן לנו רמז חשוב להבנת הקשר בין הפרשה ובין ההפטרה. בשל כל הטעמים, האלה נביא כאן את הסברו הארוך של הרמב"ן כמעט בשלימותו. ואלה דבריו (במדבר ח, א): „„בהעלתך" — למה נסמכה פרשת מנורה לחנוכת הנשיאים (במדבר ז א־פט)? לפי כשראה אהרן חנוכת הנשיאים חלשה דעתו שלא היה עמהם בחנוכה לא הוא ולא שבטו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומיטיב את הנרות בקר וערב. לשון רש"י ממדרש אגדה (תנחומא פרשת בהעלתך). — ולא נתבדד לי למה נחמו בהדלקת הנרות ולא נחמו בקטרת בקר וערב (שמות ל, ז־ח) ששבחו הכתוב (דברים לג, י): „ישימו קטורה באפך". יבעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו ונכנס לפני לפנים... ועוד מה טעם לחלישות הדעת הזו? והלא קרבנו גדול משל נשיאים שהקריב בימים ההם קרבנות הרבה כל ימי המלואים (עיין ויקרא הפרקים ח־ט). ואם תאמר שהיו חובה ונצטוה בהם וחלשה דעתו על שלא הקריב נדבה כמותם לחנכת המזבח, גם הדלקת הנרות חובה שנחמו בה ונצטוה עליה. אבל ענין האגדה הזו לדרוש דמז מן הפרשה על חנכה של נרות שהיתה בבית שני על ידי אהרן

ובניו רוצה לומר כי הם חשמונאי ובניו... וראיתי עוד בילמדנו (תנחומא לפרשת בהעלתך) וכן במדרש רבה (במדבר פרשה טו) אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה לך אמור לאהרן אל תתירא לגדולה מזאת אתה מוכן לקרבנות כל זמן שבית המקדש קיים הן נוהגין אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלין לעולם. והנה דבר ידוע שכשאין בית המקדש קיים והקרבנות בטלין מפני חורבנו אף הנדות בטלות, אבל לא דמזו אלא לנרות של חנוכת חשמונאי שהיא נוהגת אף לאחר חורבן בגלותינו, וכן ברכת כהנים (במדבר ו, כרכז) הסמוכה לחנכת הנשיאים נוהגת לעולם. דרשו סמוכין לחנוכת הנשיאים מלפניה ומלאחריה בכבודו של אהרן שלא נמנה עמהם".

לפי הסברת המדרשים בתפיסתו של הרמב"ן החזרה על מצוות עשיית המנורה והדלקתה דווקא במקום הזה בתורה היא יותר מהדגשה של צו, אלא יש בה כעין רמז לעתיד, רמז לנס השמן שיתרחש בחנוכה והנצחתו במצוות גר חנוכה. וזהו המשותף לפרשה ולהפטרה, שמובעים בהן רמזים לעתיד. אולם בפרשה יש דמז למצוה שיוסיפו חז"ל למצוות התורה כמצוה דרבנן, ובדברי הנביא חזיון סתום זה על מנורה אינו בא אלא לצייר בצורה מוחשית את יחס המנהיג לעתיד ולהתוות דרך להתגברות על צרות ההווה. הגמשל של חזיון המנורה הריהו הפסוק (זכריה ד, ו): „זה דבר ה' אל־זרובבל לאמר: לא בחיל ולא בכח כי אם־ברוחי אמר ה' צבאות" ורש"י מסביר הסבר מדיני לעתיד הקרוב באמרו: „אני אתן את רוחי על דריוש ויצוה לכם לבנות ולעשות כל צרכי יציאת הבנין משלו ולעזר אתכם בחטין ויין ושמן ועצים כמה שמפורש (בעזרא ו, ריב) ולא תצטרכו לעזרת אדם".

אך אנו מוצאים עוד דבר מיוחד המקשר את הנאמר בתורה בעניין המנורה (אמנם לא בפרשה שלנו, אלא בפרשת „תרומה"), עם הנאמר בזכריה על המנורה, לא בקטע ההפטרה אלא כמה פסוקים אחרי זה. התורה מצווה (שמות פה, לז): „ועשית את־נרתיה שבעה". והנה, מה שנסתם בדברי התורה — מדוע יהיה מספר הנדות דווקא שבעה — מוסבר לזכריה (ד, י): „שבעה — אלה עיני ה' המה משוטטים בכל־הארץ". בצדק נוכל לקבל את הסברו של א.ש. הרטום, המעיר לזכריה ד, י: „שבעת חנרות ושבעת הצנורות מסמלים את ההשגחה האלהית, את עיני ה' הרואות את הכל (ג, ט). כוונת בעלי הטעמים שקבעו את ואתנח במלה ,אלה' איננה ברורה".

מדברי הנביא נבין איפוא פרט ממצוות התורה. ואם ישאל השואל: וכי זו דרכם של הנביאים להסביר ולהבהיר בדברי הנבואה את הסתום בדברי התורה? — עלינו להשיב כי יש עוד מקרה דומה לזה, ואם אמנם אין הנביא מסביר את דברי התורה, הרי הוא כאילו מפרש אותם בדרך הדרש של ספרי המדרש המאוחרים. אין כמעט בתורה כולה מצוה כה סתומה כמצוות פרה אדומה ולכן היא נקראת במפורש „חוקה", בבחינת „גזירה היא מלפני אין לך רשות להרהר אחריה (רש"י לבמדבר יט, ב)" — והנה כשאנו פותחים את ספר יחזקאל בפרקי הנתמה שבו הרי אנו רואים כי נביא זה משתמש בתהליך טיהור טמא מת מטומאתו

כבסמל ומשל לטיהורה להתחדשותה של האומה וכל יחיד ויחיד שבה. ואלה דברי הנביא בפרק ל"ו, כ"ה וכ"ו (פסוק ראשון משל והשני נמשל): „וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, מכל טמאותיכם ומכל־גלוליכם אטהר אתכם. ונתתי לכם לב חדש, ורוח חדשה אתן בקרבכם, והסרתי את־לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר".

גם במספר שבעת הנרות שבחזון זכריה וגם בדברי יחזקאל אלה משתמשת השבינה בסמלים של התורה כלבוש נבואה לעתיד, אך הנבואות האלה מפיצות אור על המצוות שציוה הבורא יתברך בתורה, ועל פי הנבואה יודעים אנו מדוע הוצרכו להיות דווקא שבעה נרות במנורה כשם שאנו יכולים לשער לפחות, שפעולת ההיטהרות המופלאה שעליה נצטווינו בפרשת „חקת" מכוונת, לפי המאור שבה, להביא לידי התחדשות הלב והזדככותו.

אך עיקר ההבדל בין הנאמר בתורה על עשיית המנורה, הטבתה והדלקתה, ובין החזיון שראה הנביא על אודות מנורה — הוא הוא דווקא בזה שבחזון מאוחד מה שנפרד במציאות. במציאות ובמצוות המסדירות ומקדשות את החיים המציאותיים על האדם לעשות את המנורה ולדאוג במצוה יום־יומית לשמן שבו מדליקים את הנרות וכן להדלקה מחודשת, אך לנביא ניתן לראות בחזון כיצד המנורה והנרות והזיתים וגולת השמן והמוצקות והצינורות המובילות את השמן לתוך הנרות —, כיצד כל זה מאחד ומתלכד לחטיבה אחת מופלאה ורבת הוד:

חזיונות זכריה — יחודם ולקחם לדורנו

במקום הראשון שבו מגדירה התורה את צורת הנבואה, בעמדה על ההכדל שבין נבואת כל הנביאים לבין נבואת משה, מביאה שני דברים עקרוניים כהבדלי יסוד. ההבדל הראשון גרמז באותה מלה רק בשינוי ניקוד: על כל הנביאים נאמר (במדבר יב, ו): „במראה [א' קמוצה] אליו אתודע", ואילו על משה נאמר באותו ענין (יב, ח): „פה אל־פה אדבר־בו ומראה [א' סגולה] ולא בחידות". רש"י (על פי המדרש) מסביר את ההבדל בין אותה המלה בשינוי קל בניקוד לציון ההבדל המהותי באמרו: „שכינת שמי אין נגלית עליו [כלומר על נביא רגיל] באספקלריא המאירה אלא בחלום וחזיון". לשון האגדה שממנה שאב רש"י את משלו כך היא (ויקרא רבה פרשה א'): „כל הנביאים ראו מתוך אספקלריא מלוכלכת... משה ראה מתוך אספקלריא מצוחצחת". ההבדל השני הוא, שלעומת „פה אל פה" הנאמר במשה, מעמידה התורה את שתי הצורות שבהן נמסרת בשורת השם יתברך לנביאים: „במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו". לכן אנו מוצאים בספרי הנביאים במקומות שונים מראות וחזיונות. בספרי הנביאים עמוס, ירמיה ויחזקאל נמסרו לנו הרבה חזיונות. (עמוס ז'—ט'; ירמיה א', כד' והי'; יחזקאל א'—ג'; ח'־ט'־יא', מא' — חזון החרב. לז' עצמות

יבשות, מ״מח׳ ובמיוחד ״ישעיה ז׳״ *. אך משהו מיוחד יש לציין כשאנו סוקרים את שמונת החזיונות שבספר זכריה. למיוחד שבהם, למבנה ולאחדות הפנימית שבהם ולחשיבותם לבעיות התקופה שבה אנו חיים נייחד את הדיבור במאמר זה.

שני דברים, שלכאורה אפשר שהם חיצוניים, אך לגבי הנבואה וגילויה לכל יש ערך וחשיבות, — שני דברים מעורדים בנו תמיהה בקראנו את ששת הפרקים הראשונים של ספר זכריה: (א) הנביא בעצמו מתאר את חויית הנבואה באמרו (ד, א): „וישב המלאך הדבר בי ויעירני כאיש אשר־יעור משנתו״ — עדות על ההרגשה המיוחדת של הנביא, כאילו הוא מתנער ומתעורר אחרי מצב של תרדמה ושינה, ובזה הביע את ההתפלאות ממה שקראו לו בחזונו; (ב) רק כאן בזכריה ולא בשום מקום אחר בספרי הנביאים, מופיע פעמים רבות חביטוי המיוחד „המלאך הדובר בי״ (א, ט; ב, ב; ז; ד, א, ה; ה, ה, יא; ו, ד).

מתעוררת כעת השאלה, כיצד להסביר כאן את השוני ממה שאנו דגילים למצוא אצל שאר הנביאים. ובהסבר הענין חלוקות דעות המפרשים. ד״ר מסתפק בזה שהוא ציין כי מראות זכריה סתומים הם וקשים להסבר. הוא אומר (א, א): „נבואת זכריה סתומה היא מאד כי יש בה מראות דומות לחלום הניתן לפתרון, ואין אנו יכולים לעמוד על אמיתת פתרונו עד יבא מורה צדק״. אך אבן עזרא רואה בצורה הסתומה של הנבואה הרורשת פתרון והסבר, לא רק ביטוי למקודיותו של כל נביא ונביא אלא גם סימן של ירידת הנבואה לעומת רמתה בזמן הבית הראשון, והוא משווה בזה את ספרנו לספר דניאל שגם בו אנו שומעים על השפעת הנבואה או ההתגלות על המקבל עצמו (ח, כז; י, ז־ח). ובחזון דניאל הלא נזכרים גם שני מלאכים: „גבריאל״ (דניאל ח, טז; ט, כא) ו„מיכאל״ (שם י, יג, כא; יב, א). ואלה דברי אבן עזרא: „מעלות הנבואה רבים ואין דרך לספרם כי כח הנשמות ההגונות המקבלות כח רוח הקדש להנביא אינגו על דרך אחד, ובהיות הכבוד עם ישראל בטרם שגלו אין צורך לפרש הנבואה כמו (מל׳א יג, ב): הנה־כן נולד לבית־דוד יאשיהו שמו׳ והיה הדבר מתבאר מעצמו ואחד הגלות הן מראות וצריכות פירוש כמראות דניאל כי לולי שהמלאך היה מפרש לא היה דניאל יודעם ואף כי אחרים וככה מראות זכריה...״. ובעקבות גישתו של אבן עזרא כותב גם ד״ר ד״ק (א, ח): „מראות זכריה סתומות מאד כמראות דניאל ולא כן מראות שאר הנביאים, כי כח הנבואה היתה הולכת ודלה מימי הגולה לפיכך לא בארו את דבריהם ולא הבינו המראות כאשר הם״.

מנוגדת תכלית ניגוד לדעותיהם של אבן עזרא ודד״ק היא שיטתו של אבדבנאל. הוא מעיר על הצורה הסתומה בנבואת זכריה כי זו קשורה — הן אצלו והן אצל דניאל בתוכן המיוחד של הנבואה, ולא ברמה הנמוכה יותר משאר

* עיין את מאמרנו להפ׳ שבת ואל המועד דפסח — „החזון אצל נביאים שונים״.

הנביאים וחזוי החזיונות. ואלה דבריו (א, א): „דעת אחרוני המחברים וגם מפרשים כולם הוא שבעבור שהנבואה היתה הולכת ומתמעטת בימי זכריה להסתלקות השכינה וארון ברית ה׳ מירושלם שהוא היה משוד נבואותיהם, לכן היו דבריו סתומים וחתומים מאוד וראה מראיותיו מבלי פתרון מה שלא היה כן בנביאים הראשונים. — ואינו דעת נכון בעיני, לפי שמצאנו חגי זכריה ומלאכי ששלשתם היו בפרק אחד וראינו שחגי ומלאכי היו מדברים בשפה ברורה ובנעימה קדושה ולשון מבואר וגם זכריה עצמו היו דבריו זכות ומבואדות מאד בשאר הדבדים זולת המראות אם בתוכחותיו לעם ואם בייעודי בית שני והגאולה העתידה. וזהו ממה שיורה שלא בא העומק במראותיו לחסרון מדרגת נבואתו ולקוצר המשיג כי אם לעומק המושג וקושי הדברים בעצמם. ומפני זה תראה שכל המראות שהגיעו באותו פרק, אם ליחזקאל בתחילת נבואתו ואם לנבוכדנצר בחלומו אשר ראה מהצלם (דניאל ב) ואם לדניאל בנבואותיו, בעבור שכולם ראו ממשלת הארבעה מלכיות כמו שבארתי במעין הא׳ מספר מעיני הישועה׳ שחברתי בא בדבריהם עומק רב מפאת עומק הדרוש [=הנושא] הזה בעצמו כאילו בכל מקום שהראה הקדוש ברוך הוא לנביאיו ממשלת הארבעה המלכיות פחד קראם ודעדה ענן וערפל סביביו״.

בסקירה זו אין בכוונתנו להבהיד את הפרטים הרבים הסתומים בחזיונותיו של זכריה ולא ננסה את כוחנו להסביר בהסבר מלא את הפרקים הסתומים, אלא בדעתנו להראות ששמונת החזיונות מהווים יצירה אחת שלימה, הבנוייה לפי תכנית קבועה מראש, וחזיון אחד משלים את השני אם אך מתחילים להבחין שזוגות־זוגות נאמרו החזיונות לנביא. זאת ועוד: כדי לעמוד על הנמשל, על המכוון בתמונות שזכה הנביא לראות, נסתפק במה שפותח ומסביר לנו הפסוק עצמו.

אנו פותחים תחילה ברשימת החזיונות, כשאנו מציינים אותם במספרים בסדרם, כדי להכין שיטת סקירה שתאפשר להצביע על אחדותם של כל החזיונות כמסכת אחת.

ואלה שמונת החזיונות שבספר זכריה: (1) חזון הסוסים (א, ז, יז); (2) חזון הקרנות וחזון החרשים (ב, א־ד); (3) חזון המודד „איש ובידו חבל מדה״ (ב, ה־יז) (4) חזון „הבגדים הצואים״ והלבשת „מחלצות״ לכהן הגדול (ג, א־י); (5) חזון „המנורה״ לכהן הגדול (ד, א־יד); (6) חזון המגלה העפה (ה, א־ד); (7) חזון האיפה ה, ה־יא); (8) חזון ארבע המרכבות (ו, א־ח).

שמונת החזיונות האלה מתחלקים לארבע קבוצות, ונדמה לנו שהחזיון הראשון והאחרון קשורים זה בזה ומביעים רעיון דומה או זהה על יחס העמים לישראל ועל יחס ה׳ לעולם העמים; הקבוצה השנייה כוללת את החזיונות 2 ו־3 המשלימים זה את זה בבחינת עונש לגוים ותקומת הבירה והרחבתה; החזיונות 4 ו־5 קשורים יחד כי הם פונים אל מנהיגי האומה; ולבסוף מתארים החזיונות 6 ו־7 את המצב המוסרי בעם ואת העונש הצפוי והמוכרח לבוא.

38

נתבונן כעת בכל קבוצה וקבוצה ונמצא בה את המשל והנמשל. נפתח **בקבוצה א׳ (חזיון 1 ו־8)**. מה רואה הנביא בחזון הראשון (א, ח־יא)? „והנה־איש רכב על־סוס אדם והוא עמד בין ההדסים אשר במצלה, ואחריו סוסים אדמים שרקים ולבנים ואמר מה־אלה? ...ויען האיש העמד בין־ההדסים ויאמר: אלה אשר שלח ה׳ להתהלך בארץ. ויענו את־מלאך ה׳ העמד בין ההדסים ויאמרו: התהלכנו בארץ והנה כל־הארץ ישבת ושקטת״. מופיעים כאן ארבעה סוסים. המספר ארבעה מופיע גם בשני חזיונות אחרים: 2 ו־8 (ב, א־ג; ו, א). ובחזון השמיני אומר הפסוק במפורש (ו, ה): „אלה ארבע רוחות השמים יוצאות מהתיצב על־אדון כל־הארץ״. גם בחזון ה־4 אנו מוצאים את ארבע רוחות השמים (ב, י): „כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם״. ולכן מבינים אנו שהסוסים, סמל המהירות (השח ירמיה ד, יג וחבקוק א, ח), משמשים כאן כאמצעי לבירור המצב, ועליהם למסור דין וחשבון ל„איש״ (א, ח) הנקרא בשם „מלאך״ (א, יא) וכך מסביר אבן עזרא האומר (א, ט): „הסוסים שלוחי ה׳ לשוט בארץ כמו שטן איוב שגם הוא מלאך״. ומה היו הסוסים צריכים לברר בכל כנפות הארץ לכל ארבעת כיווני השמים? בתשובתם הם אומרים: „התהלכנו בארץ והנה כל הארץ ישבת ושקטת״. וכאן אנו נתקלים בקושי: כלום יש מצב יותר טוב ויותר אידיאלי ממצב שקט ושלו, במקום מצב סוער ומלחמתי עלי אדמות? אך החזיון מוסיף לספר לנו, כי אחרי הדיון־וחשבון שמסרו הסוסים, מתפלל המלאך למען גאולת ישראל ואומר (א, יב): „ה׳ צבאות עד־מתי אתה לא־תרחם את־ירושלם ואת ערי יהודה אשר זעמתה זה שבעים שנה״. ומתוך תשובת ה׳ אנו למדים, איך עלינו להעריך את ההודעה: „והנה כל הארץ ישבת ושקטת״. שהרי הנביא מצטוה לבשר (א, טו): „וקצף גדול אני קצף על־הגוים השאננים אשר אני קצפתי מעט והמה עזרו לרעה״. החזון ופתרונו קובעים את המצב בעולם הגויים וכן את הערכתו. המצב הוא שהללו שלוים ושקטים ואינם דואגים כלל לגאולתם של ישראל ולהטבת מצבם אחרי שחזרו לארצם. מאד דומה לחזיון הראשון הוא החזיון השמיני, המסיים את כל מסכת החזיונות. במקום ארבעה מינים של סוסים — אך בהוראה שוה — מופיעות בו (ו, א) „ארבע מרכבות״, והן יוצאות לכיוונים שונים. והתמונה ביותר בחזיון עצמו הוא (ו, ח): „ראה היוצאים אל־ארץ צפון הניחו את־רוחי בארץ צפון״. רוב המפרשים — **והראשם** רש״י — מבינים את הנחת הרוח בהוראה שייחס למלים רש״י באמרו: „שככו את חמתי בבבל״ (עיין אבן עזרא, רד״ק). אך מלבי״ם הכניס נימה אחרת למליצה באמרו: „שהם הניחו ושככו את המתי שהיה לי על ישראל ועתיד אני להטיב את אחריתם כי נח רוח החמה״. ואולי נוכל לפרש גם בדרך אחרת ולומר שתפקיד המרכבות הוא לעורר את העמים לפעול למען גאולת ישראל ובצפון במלכות פרס שם **החלה רוח ה׳ לפעם לטובת ישראל** על ידי עזרת פרס למען גאולת ישראל בימי כורש ואחרי כך בימי דריוש שהסיר כמה מכשולים מדרך השבים. לפי הפירוש הראשון, המקובל, הרי משלים החזיון האחרון את הראשון: הראשון רק **קובע את המצב חשלו בעולם, והאחרון כבר מדבר על הגאולה ושככתו של הכעס**

הא־לוהי על ידי הענשת מעכבי הגאולה. או אפשר — כפי שמציע א. **להגא בפירושו לזכריה** — לראות את המשך החזיון בפרק ח פסוק טו, בו נאמר: „ורחוקים יבאו ובנו בהיכל ה׳״, ולכן העמים השקטים והשאננים שעליהם מדובר בחזיון הראשון — רוח ה׳ תתעורר בהם והם ישתפו פעולה בהקמת בית ה׳ ובביסוס **המדינה** שחזרה והוקמה בארץ ישראל.

בקבוצה ב׳ (חזיון 2 ו־3) מראים לנו מצד אחד את העונש הברור שיבוא על כל העמים, ומצד שני העזרה המפורשת לישראל. ודווקא בשני החזיונות האלה דברי הפסוק ברורים די צרכם. פעם נאמר (ב, א־ד): „והנה ארבע קרנות. ואמר... מה־אלה ויאמר אלי: אלה הקרנות אשר זרו את־יהודה את־ישראל וירושלם. וידאני ה׳ ארבעה חרשים. ואמר מה אלה באים לעשות? ויאמר... ויבאו אלה להחריד אתם לירות את־קרנות הגוים הנשאים קרן אל־ארץ יהודה לזרותה״. ההסבר הכללי לתמונה הזאת נאמר רק אחרי החזון הבא, והפסוק מבאר מהו החטא הגדול של כל העמים אשר פיזרו והשמידו את ישראל (ב, יב): „כי הנגע בכם נגע בבבת עינו״, ולפי המסורת יש כאן „תיקון סופרים״, כלומר עלינו להבין את המקרא כאילו כתוב לפנינו „נגע בבבת עיני״. כל פגיעה בעם הנבחר נחשבת כפגיעה בשכינה עצמה, כביכול.

ולעומת עונש הגוים מראים לנביא בחזון השלישי כעין תשובה על בעיית הבטחון בארץ ובבירתה ירושלים. הוא רואה (ב, ה): „והנה־איש וביד הבל מדה. ואמר: אנה אתה הלך? ויאמר אלי: למד את־ירושלם, לראות כמה־רחבה וכמה ארכה״. אך החזיון מספר בהמשכו כי נתבטלה כאילו ההחלטה לבנות את ירושלים כמבצר, כי ה׳ גמר אומר ברחמיו שהוא יגן עליה, ואין צורך בחומה מגינה, ולכן ממשיך הנביא (ב, ח): „פרזות ירושלם מרב אדם ובהמה בתוכה. ואני אהיה־לה נאם־ה׳ חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה״. נעיר, דרך אגב, שפסוק זה נכנס לסידור התפילה, ובתפילת העמידה בט׳ באב במנחה מסתיימת ברכת „נחם״ בהזכרת פסוק זה שבזכריה. וזו חתימת הברכה: „כי אתה ה׳ באש הצתה ובאש אתה עתיד לבנותה כאמור ,ואני אהיה־לה נאם ה׳ חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה בדוך אתה ה׳, מנחם ציון ובנה ירושלם״.

בדברי הנמשל לחזון השלישי משולבים דברי יעוד על העונש לאויב בתקוה משיחית ובהדגשת הנימה האוניברסאלית שבה, כי אחרי החזון בא נאום נבואי (ב, י־יז) ובו נאמר: „...כי הנגע בכם נגע בבת עינו״ וזו קביעת היחס לגוים המחבלים בישראל — מכאן, ומכאן — „ונלוו גוים רבים אל־ה׳ ביום ההוא והיו לי לעם״. וכך מראים דברי הנביא בעליל שחזיון ב׳ — חזון הקרנות והחרשים — משתלב בחזון השלישי כהצעתו ובסיסו. אולם יחס הנביא לגויים אינו מתמצה בזה שהוא רואה בהם אויבים ומשמידים; כאן הנביא כבר מביע את התקווה, שעולם הגויים עתיד להלוות אל עם ה׳, ודאשיתה של תקווה זו אפשר שהיא כבר נרמזת בסוף החזיון, כפי שנסינו להראות.

הקבוצה השלישית (חזיונות 4 ו־5) מכניסה אותנו לתוך סבך **הבעיות הפגימיות והמדיניות** שהעסיקו את מנהיגי הדור באותה תקופה. שיגוי

גדול אנו קובעים בסדרי השלטון בתקופת בית שני. רשיון לשוב למולדת ניתן על ידי הכרזת כורש, אך העצמאות המדינית לא הושגה. המשנה מספרת (מדות פרק א משנה ג): „שער המזרחי עליו שושן הבירה צורה". והרמב"ם בפירוש המשנה מסביר: „כשעלו משושן הבירה לבנין בית המקדש... צוה אותם המלך שיעשו צורת מדינה כצורת שושן הבירה כדי שיהיה אימת המלך עליהם ויזכרו מושבם ולא ימרדו במלכות". מחמת התלות המדינית במעצמה זרה עלתה קרנה של הכהונה, והכהן הגדול היה נחשב כנציג היישוב כלפי השלטון וזה הביא **במרוצת הזמן לידי כך** שעתים לא היו הכוהנים הגדולים דאויים למשרתם הרמה **מבחינת ידיעותיהם ומעלותיהם** (עיין יומא פרק א משנה ו). **מתוך נסיבות** היסטוריות אלה נבין מדוע קדם החזון לכהן הגדול במראות הנביא זכריה לזה **שהיה מיועד למנהיג המדיני**, לפחה או לנציב הראשון, זרובבל. החזון לכוהן **מורכב בעצם משני חלקים** שונים שנכנסים זה לתוך זה ללא מעבר. בתחילה דואה הנביא לפניו כמין מעמד בבית המשפט. יהושע הכהן הגדול עומד כנאשם **לפני המלאך**, ו„השטן" הוא הקטיגור. והשכינה עצמה מתערבת כביכול ודוחה **את האשמת השטן, שלא נתפרש מה טיבה**, וכך אומר הנביא (ג, ב): „יגער ה' **בך השטן**, ויגער ה' בך **הבחר** בירושלם הלוא זה אוד מצל מאש". ואם מיטיבים **להתבונן בפסוק** נדמה לנו כאילו האשמת השטן נדחית משלושה טעמים: (א) ה' הוא בעל מידת הרחמים ואינו מקבל את ההאשמה אפילו כשהיא מוצדקת; **(ב) לנאשם** ישנה זכות ידועה, כי ה' בחר בירושלים והנאשם בחר ברצונו לשוב ירושלימה; (ג) „הלוא זה אוד מצל מאש", וכפי הסברו של רד"ק (וזו גם דעת **אבן עזרא**) האומר כי האש היא כאן סמל הגלות ואלה דבריו: „וכן **זה** מוצל מאש הגלות **לבא** לירושלים ולבנות הבית ולכהן בו". כבר התרגום הארמי לפסוק **מתרגם את המלים**: „והשטן עמד על־ימינו לשטנו" (ג, א) במלים הבאות: „**וחטאה קאים** [עומד] על ימיניה לאסטנה ליה". מה היה הזטא הזה? התרגום **והגמרא** (סנהדרין צג.) משערים: „שהיו בניו נושאין נשים שאינן הגונות לכהונה **ולא מיחה בהן**". **אבן עזרא** דוחה את הפירוש הזה בנימוק היסטורי מענין באמרו: „יש אומרים כי הבגדים הצואים אחד מבני היה חתן לסנבלט (נחמיה יג, כח), וזה העון אינו על יהושע כי לא היה זה בימיו". אך אולי מתוך דברי **אזהרה המפורשים** בפסוק שנאמרו אחרי החזון יש לשער את החטא. נאמר ליהושע (ג, ז): „אם־בדרכי תלך ואם את־משמרתי תשמר וגם־אתה תדין את־ביתי וגם תשמר את־חצרי". ההזנחה היתה בתפקידים המיוחדים של הכהונה; גם יתכן שמנהיג הדור אחראי במובן כללי לחטאי הדור. בדברי הפסוק עצמם יש דמז **שהמדובר הוא בחטא העם ולא בחטאו של הכהן**: „ומשתי את־עון **האדץ ההיא ביום אחד**" (ג, ט). המיוחד **בחזון** זה הוא בכך, שהוא עובר ממעמד בבית **המשפט** של **מעלה למעמד** של טיהור, המזכיר לנו את המסופר בישעיה ו בחזון **ההקדשה**. מסירים מעל יהושע את **הבגדים** הצואים ומלבישים אותו בגדים טהורים (ג, ג־ה) והפעם **הנמשל** נאמר במפורש (ג, ד): „**ראה העבירתי מעליך עונך והלבש אתך מחלצות**". התרגום מתרגם כאן „מחלצות" — „**זכון**", **הייבו**

זכויות. ואפשר שהמלה הנדירה „מחלצות" במובן בגד נבחרה כאן כדי **להזכיר את** הזכות המיוחדת של בני הדור, שהיו „חלוצי" העם לעלות מן הגולה, כפי שהסברנו גם למעלה שהפסוק מציין כזכות: „הלא זה אוד מצל מאש".

אין ספק שהמסובך ביותר מבחינת המבנה ומציאת נמשל ברור הוא חזון המנורה, שנאמר למנהיג המדיני זרבבל. הפסוקים ב וג בפרק ד מתארים את החזון. הפסוקים ד־י מביאים את הנמשל ובפסוקים יא־יד מוסברים פרטים נוספים של החזיון: „מה־שני הזיתים האלה... מה־שתי שבלי הזיתים אשר ביד שני צנתרות [=צנורות] הזהב?". נשתדל להבהיר הן את מבנהו המיוחד של החזיון והן את התמוה בו בכלל. כל חזיון, וחזיון זה במיוחד, מדאה ענינים שאינם קיימים במציאות. במציאות, **המנורה** נעשית בידי אדם, והרחק ממנה צומח **העץ עץ הזית**, ואחרי שכתשו את הזיתים ועשו מהם שמן מכניס אדם את השמן לתוך גרות המנורה ומדליק אותה. התמוה בחזון הוא — שהכול קשור ומשולב יחד: „ראיתי והנה מנורת זהב כלה וגלה על ראשה ושבעה נרתיה עליה שבעה ושבעה מוצקות [=צנורות שבעדם נוטף השמן לתוך הגרות] לגרות אשר על־ראשה. ושנים זיתים עליה אחד מימין הגלה ואחד על־שמאלה". (ד, ב־ג). ומה הם דברי הנמשל למראה מתמיה זה שראה הנביא? הוא ניתן בפסוקים ו־ז של הפרק: „זה דבר־ה' אל־זרבבל לאמר: לא בחיל ולא בכח כי אם־ברוחי אמר ה' צבאות. מי אתה הר־גדול לפני זרבבל למישור..." וכמה פשוטים ועמוקים ומבהירים הם דברי רש"י האומר: „זה סימן לך להבטיח את זרובבל **כשם שהזיתים והשמן הזה נגמר מאליו לכל דבריו כך לא בחיל ולא בכח שלכם תעשו את בנין ביתי**, כי אם ברוחי" — אני אתן את רוחי על דריוש ויניח לכם ויצוה לכם לבנות ולעשות כל צרכי יציאת הבנין משלו ולעזור אותכם בחטין יין ושמן... **ולא תצטרכו לעזרת אדם**". אם נתבונן היטב בדברי רש"י נראה שהוא פתר את החידה הסתומה שבחזון. בדרך כלל, דרכם של בני־אדם — הם פועלים ועושים את שלהם, וההשגחה עוזרת להם, מסייעת בידם ומכוונת את פעולותיהם. אך יש עתים ותקופות שאין האדם צריך לעשות כלום — לא עליו לבנות את המנורה — סמל פעילות האדם — ולא עליו למסוק את הזיתים ולכותשם וליצוק את השמן בגרות. עליו להבין כי הוא צריך לוותר על פעילותו ולא לזחוק את השעה. ואם כי דברי הפסוק „לא בחיל ולא בכח כי אם־ברוחי" נהפכו לכעין סיסמה דתית כללית. אין ספק שרש"י חדד לעומק פשוטו של מקרא כאשר צמצם את הודאת הפסוק לסיטואציה היסטורית מסוימת.

אך כדי ללמדנו את הלקח הזה, שהמעשה הנעשה כידי אדם וההשגחה העליונה שבידי שמים עשויים להתלכד לאחדות אחת הן בהצלחתו של מפעל מסוים והן במהלך ההיסטוריה, — כדי להוכיח כי דבר זה אפשרי די היה להראות לנביא את עץ הזית המדיק את שמנו ישר אל המנורה. ומדוע מראים לו (ד, ג) „ושנים זיתים"? לכך יש הוראה נפרדת חשובה אלא שמבנה הפרק מהוכנן כך שתחילה מסבירים את עיקר החזון ואת לקחו העמוק, ורק בסופו של הפרק

מסבירים את הצורך בשני הזיתים ואומרים לנביא (ד, יד): „אלה שני בני היצהר העמדים על־אדון כל־הארץ" ושוב נעזרים אנו בהסברו של רש"י: „„שני בני היצהר" — קרן כתונה ומלכות, הנמשחים בשמן המשחה העומדים על אדון כל הארץ לבקש מלפניו להחזיר את גדולתם". וכה נתאחדו בחלק האחרון שני החזיונות של הקבוצה השלישית לחטיבה אחת.

אך שני החזיונות למנהיגים מתחברים יחד, מלבד סיכומם המפורש בפסוק על ידי הסבר „שני הזיתים", גם בדימוי האבן הנזכרת פעם בחזון ה„בגדים הצואים" ופעמיים ב„חזון המנורה". בסוף חזון המנורה מדברים על אבן היסוד הניתנת לפני המנהיג הרוחני ועל ידי ההשגחה המרובה של השכינה („שבעה עינים") נהפכת האבן הזאת להיות כמין אבן המכתידה את הבנין, כאותן האבנים המיועדות לפאר את הבנין, וזו לשון הפסוק (ג, ט): „כי הנה האבן אשר נתתי לפני יהושע על־אבן אחת שבעה עינים, הנני מפתח פתחה, נאם ה' צבאות, ומשתי את־עון הארץ־ההיא ביום אחד". ובחזון ה„מנורה" מובטח לזרבבל שהקשיים הדומים להר ייהפכו למישור ויבוא הזמן (ד, ז): „והוציא את־האבן הראשה תשאות חן חן לה". אף כי הצלחת הבנין תלויה בשני המנהיגים — הרוחני והמדיני — כאחד, הרי הביצוע יהי בידי המנהיג המדיני (ד, ט): „ידי זרבבל יסדו הבית הזה וידיו תבצענה", והוא ישגיח ויהי אחראי ולמרות ההתחלה הצנועה, למרות „יום קטנות", יתרחש הנס ויזכה העם (ד, י): „ושמחו וראו את־האבן הבדיל" ביד זרבבל. הוא יעמוד כבנאי מנוסה שאנך הבנין בידו ויפקח על הבנייה.

בקבוצה האחרונה (חזיונות 6 ו־7) מוכנס הנביא לתוך העולם הפנימי של מפעל התקומה שעורר תקוות כה רבות לעתיד טוב, תקוות משיחיות ממש (ג, ח): „כי הנני מביא את עבדי צמח". אך משני החזיונות יחד אנו לומדים, כי קיום והמשך ויציבות מובטחים רק אם יקויימו חוקי המוסר במשא ומתן וישרור טוהר המידות ביחס בין אדם לחברו, ואילו לכל אלה הפוגעים במוסר וביושר אין מקום בארץ. וזו לשון החזון הששי (ה, א־ד): „...והנה מגלה עפה... ארכה עשרים באמה ורחבה עשר באמה... זאת האלה היוצאת על פני כל הארץ כי כל הגנב מזה כמוה נקה... הוצאתיה נאם ה' צבאות ובאה אל בית הגנב ואל בית הנשבע בשמי לשקר ולנה בתוך ביתו וכלתו ואת־עציו ואת אבניו". הפעם ניתנו המשל והתמונה יחד עם הנמשל וההסבר המפורש. מגילה ענקית מכילה את שמותיהם של כל אלה שחטאו בגניבה ובשבועת שוא — כל אלה אין מקומם בארץ ישראל. המגלה הזאת יוצאת או הוצאה ממקום מסוים, ואבן עזרא בהסברו משער שהיא יוצאת מבית המקדש ולכן מובנות לנו גם מדותיה (ה, ב): „ארכה עשרים באמה ורחבה עשר באמה" כי המדות זהות הן עם מידות האולם בבית המקדש שהקים שלמה (מל"א ו, ג עיין פירושו של המלבי"ם למקום). והמגילה הזאת לא זו בלבד שהיא מכילה את שמותיהם של כל אלה שחטאו, אלא היא נעשית גם מכשיר עונש והיא נכנסת לבתי החוטאים ומכלה אותם ואת ביתם. חרי הנמשל ברור כי אין מקום בארץ ישראל לאלה הפוגעים בחוקי ההגינות והמוסר.

ודומה לכאורה שהחזיון השביעי — „חזון האיפה" (ה, ה־יא) — אינו בא אלא לחזור על מה שכבר הודאינו בחזון הקודם של המגלה העפה. מה מראים לנו? מידת או „איפה" גדולה ולחוכה משליכים אשה וסוגדים במכסה של עופרת את האיפה ושתי נשים ורוח בכנפיהן נושאות את האיפה „לבנות לה ביח בארץ שנער". אם נעיין בדברי הפסוק כדי למצוא בהם דברי הנמשל, נמצא שתי הערות חשובות: (א) ה, ו: „ואמר מה־היא? ויאמר זאת האיפה היוצאת, ויאמר זאת עינם בכל־הארץ". השימוש הכפול בפועל „ויאמר" בא ללמדנו שהמשפט השני המתחיל באותו פועל מוכיח על קודמו. ואלה דברי רש"י: „שתראה יוצאת כמין איפה שמודדין בה. ויאמר זאת עינם' — לאחר שראיתיה אמר זאת היא מדה שלקו בה אותם שעיניהם בכל הארץ לגזול ולעשוק להקטין איפה ולהגדיל שקל ונמדד להם סאה בסאה". רש"י מקשר איפוא את החזון הזה עם דברי החוכחת הידועים של עמוס (ח, ה): „להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעות מאזני מרמה". החטא הזה דומה מאוד לנזכר בחזון הקודם; (ב) הפסוק מביא נמשל מפורש ל„אשה" המושלכת לתוך האיפה, לכן נאמר (ו, ח): „זאת הרשעה". ושוב נלך בחפיסת הענינים בעקבות רש"י האומר: „האשה הזאת שאתה רואה בתוך האיפה היא מדת דרך הרשעה אשר ינהגו בה הרשעים, והנה עתה נתונים בתוכה ללקות בתוך הסאה עצמו שמדדו בה — מדה במדה". גם דברי חז"ל בגמרא (סנהדרין כד.) על הפסוק (ה, ט) רומזים על חכונות נפסדות שהיה הכרח לבערן מארץ הקודש ואלה דבריהם: „זו חנופה וגסות הרוח שירדו לבבל".

ובכך ההבדל בין החזון השביעי לבין הששי: בשניהם מבעדים איזה דבר מהארץ, מארץ ישראל — המגלה עפה והאיפה נישאת „בין הארץ ובין השמים"; אך בחזון האיפה נרמז כעין הסבר על מקור המידות הרעות בכך שמביאים את האיפה לשנער (בבל), כלומר מבקשים כאילו לומר שהגולה היא מקור השחיתות. ולזה מכוון גם רד"ק באמרו: „כאילו אמר הן מגלות עצמן". וכך מוסיף החזון השני המדבר על המצב המוסרי הירוד בישוב, כעין הסבר לתופעה עצמה: אם אנו מוצאים שחיתות מוסרית בארצנו — מקורה אפשר שאינו אלא בהרגלי הגלות, אך מכל מקום מידות אלה אין מקומן במדינה שצריכה להיות בנויה על אשיותיהם של הצדק והיושר.

ידועים דברי התלמוד (מגלה יד.): „נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה". לא כל העתים שוות ולא כל דור מרגיש בחיוניותן של נבואות רבות, אך נדמה לנו שסידרת החזיונות בזכריה יש בה ללמד לא מעט לדורנו, דור הדומה בכמה ענינים לדור שבו פעל הנביא. אין צורך לפרט בכל חזון וחזון מה שיש בו מן הלקח לדורנו. די בזה שנצביע על כך, שעד ימינו קשור גודלנו באופן מכריע בגורל עולם העמים, שהגוים שווי־נפש ואדישים לגודל ישראל, ולא נוכל לחיות חיים לאומיים בארצנו אלא אם כן נהיה חדורי הכרה שהשכינה מגינה עלינו בחומת אש. אך במיוחד עלינו ללמוד מהחזיונות על המנהיגים ועל המצב באומה גופא. הנהגה רוחנית ומדינית שרוח שלום שורדת ביניהם היא תנאי הכרחי לקיום לאומי תקין. במיוחד יש לנו ענין בחזיונות

„המגלה העפה" ו„האיפה", כדי להיהלץ לעמידה על המשמר לביעור נגע שחיתות־המידות מקרבנו ולשתול בלב כל אזרח את סיסמת הנביא זכריה (ח, סז־ג, יט): „דברו אמת איש את־רעהו, אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם ואיש את־רעת רעהו אל־תחשבו בלבבכם ושבעת שקר אל תאהבו... והאמת והשלום אהבו".

הפטרת פרשת שלח לך

מדוע לא ניתן ליהושע התואר „נביא" במקראז

יהושע פרק ב פסוק א עד פסוק כד

מבנה הפטרה ותוכנה

הקטע לקוח מחלקו הראשון של הספר המתאר את תולדות הכיבוש (יהושע א־יב).

ב, א — שליחה המרגלים: „וישלח יהושע בן־נון מן־השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר: לכו, ראו את־הארץ ואת יריחו. וילכו ויבאו בית אשה זונה ושמה רחב וישכבו־שמה".

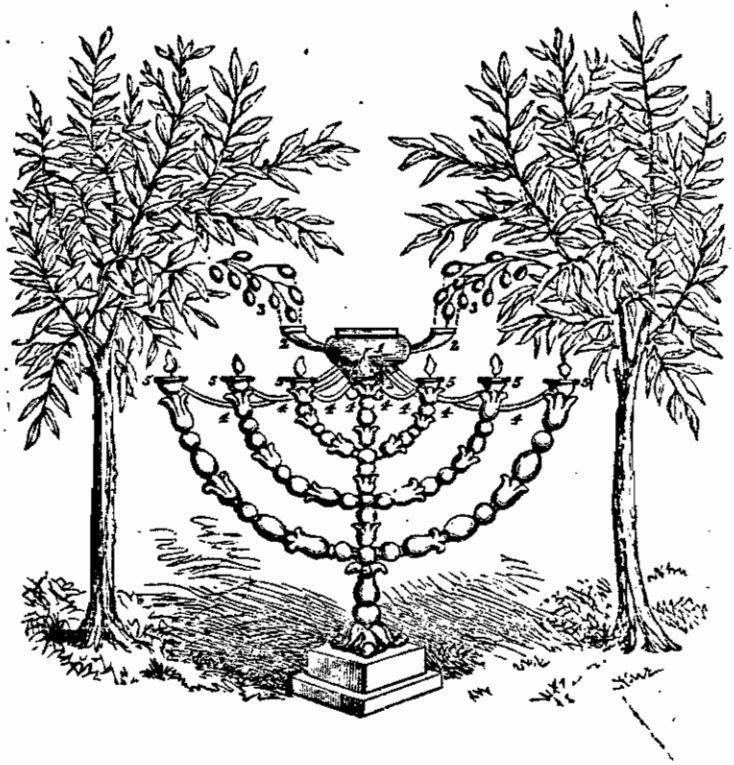
ב, ב־ז — רחב מצילה את המרגלים: „ויאמר למלך יריחו לאמר: הנה אנשים באו הנה הלילה מבני ישראל לחפר את־הארץ. וישלח מלך יריחו אל־רחב לאמר: הוציאי האנשים... ותקח האשה את־שני האנשים ותצפנו, ותאמר: כן, באו אלי האנשים... ויהי השער לסגור בחשך, והאנשים יצאו... רדפו אחריהם..."

ב, ח־יד — שבועת המרגלים לרחב: „והמה טרם ישכבון, והיא עלתה עליהם על־הגג. ותאמר אל־האנשים: ידעתי כי־נתן ה' לכם את־הארץ וכי־נפלה אימתכם עלינו... ועתה השבעו־נא בה', כי־עשיתי עמכם חסד, ועשיתם גם־אתם עם־בית אבי חסד... והחייתם את־אבי ואת־אמי ואת־אחי ואת־אחותי (קרי: אהיותי)... ויאמרו לה האנשים: נפשנו תחתיכם למות... והיה בתת ה' לנו את־הארץ ועשינו עמך חסד ואמת".

ב, טז־טז — שילוח המרגלים: „ותורדם בחבל בעד החלון... ותאמר להם: ההרה לכו, פן־יפגעו בכם הרדפים, ונחבאתם שמה שלשת ימים, עד שב הרדפים, ואחר תלכו לדרככם".

ב, יז־כא — תנאי השבועה: „ויאמרו אליה האנשים: נקים אנחנו משבעתך הזה אשר השבעתנו. הנה אנחנו באים בארץ; את־תקות חוט השני הזה תקשרי בחלון אשר הורדתנו בו... והיה כל אשר־יצא מרלתי ביתך החוצה דמו בראשו ואנחנו נקים. וכל אשר יהיה אתך בבית, דמו בראשנו אם־יד תהיה־בו. ואם־תגידי את־דברנו זה, והיינו נקים משבעתך אשר השבעתנו. ותאמר: כדבריכם כן־הוא..."

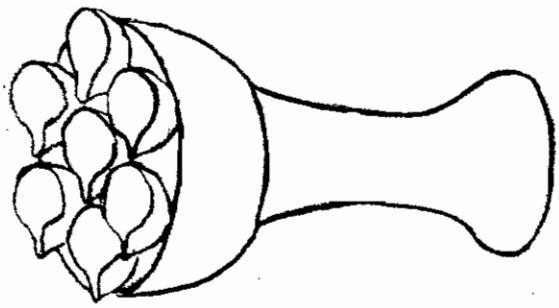
ב, כב־כד — שוב המרגלים: „...וישבו שני האנשים... ויבאו אל־יהושע בן־נון, ויספרו־לו את כל־המצאות אותם. ויאמרו אל־יהושע כי־נתן ה' בידנו את הארץ, וגם־נמגו כל־ישבי הארץ מפנינו".

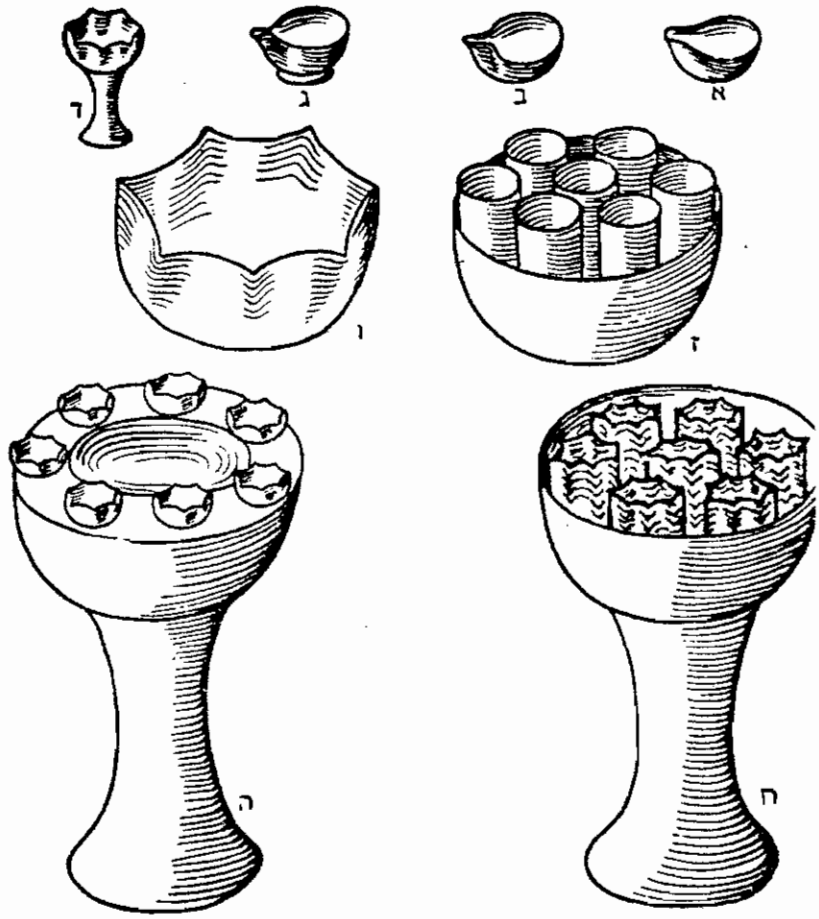


candlestick in Zechariah's vision[1] stood two wonderful olive trees, on which were two fruit-bearing branches, from the

[1] In the woodcut given above, the reservoir or bowl (גֻּלָּה, גֻּל) is represented (marked 1) as above the candlestick (עַל־רֹאשָׁהּ) verse 2. The two channels (צִנְּתֹרוֹת), verse 12, are marked 2, 2. By these the two fruitful branches discharged their oil (termed "the gold" in verse 12, see crit. comm.) into the bowl, and thence to the several lamps. These channels cannot possibly be identified with the seven, fourteen, or forty-nine pipes (מוּצָקוֹת, verse 2), marked respectively by the number 4, which pipes conveyed the oil directly to the seven lamps (verse 2) marked severally in our woodcut by the figure 5, which lamps were placed upon the candlestick. It may be a matter of doubt whether the lamps should be considered as forming an inseparable part of the candlestick itself, or as simply placed upon it (verse 2). Only two fruit-bearing branches are mentioned in verse 12 as belonging to the two olive trees. These are marked severally by the numerals 3, 3. As the candlestick seen in the vision was the candlestick of the Mosaic tabernacle (see above), it has been depicted in our woodcut according to the description given in Exod. xxv. 31 ff., and not after the model on the Arch of Titus. The exact form of the base of the candlestick of the Mosaic tabernacle is a matter of uncertainty. The olive trees on the right and the left of the candlestick, which have been drawn true to nature, have been placed a little in the background, inasmuch as the candlestick itself formed the chief object that was seen.

WRIGHT, C.H.H. (1879)

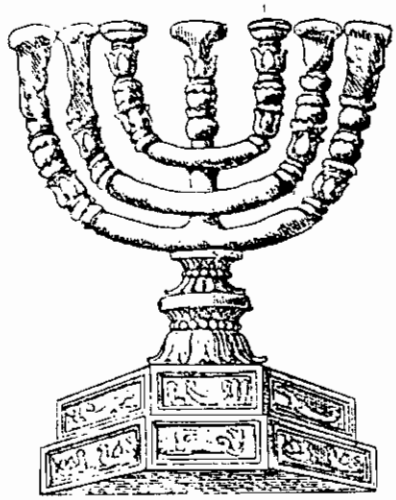




מנורת זכריה לאור הממצא הארכיאולוגי

א] נר מתקופת הברונזה הקדומה (לפי AASOR 13, 1933 לוח 15, 18). [ב] נר מתקופת
ברונזה הקדומה (לפי AASOR 13, 1933 לוח 18, 18). [ג] נר מתקופת הברזל II (לפי בליס־
קליסטר 66, 4). [ד] נר מסוף תקופת הברונזה המאוחרת (לפי סלין, תענך II ציור מס' 19).
ה] שיחזור מנורת זכריה לפי גלינג (BRL ע' 348). [ו] הכד מנהריה. [ז] השלמת
קערית בעלת הספלונים מנהריה. [ח] שיחזור מנורת זכריה ע"פ ציורים מס' ו, ז

בנימין אלפנהיימר חצונות זכריה - תשכ"ו



Der Tempelleuchter in der Darstellung des Reliefs auf dem Titusbogen zu Rom.

-43-

דר. מ. אוטליא

הוא או כעין הכרח, שאין הארם זוכה לתשובה ישירה מאת הבורא על שאלות־התרסות כאלו, לא איוב ולא יונה. הארם חייב להכיר את גבולות הכרתו, להסתפק בזה שהוא נברא בצלם א־להים. אך יחסו אל ה׳ מצטמצם בזה שמוטל עליו — לעשות את המוטל עליו, ולא לבקש לחדור להבנת מהותה הסתומה של הא־לוהות.

אולי זהו הלקח העמוק ביותר שספר קטן סיפורי זה בא ללמדנו — גם הנביא אדם הוא, על כל חולשותיו ונפתוליו — ייתכן ששום ספר אחר אינו מקרב אותנו לנבואה ולבעיותיה כמו דווקא ספר יונה — הפשוט בצורתו והעמוק כל כך בתוכנו.

הפטרת יום ראשון של סוכות

יחס העמים לה׳ ולישראל בעת הגאולה (מאמר תמישי על הגאולה)*

זכריה פרק י״ד מתחילתו עד סוף הספר

מבנה ההפטרה ותוכנה

הקטע לקוח מהחלק האחרון של ספר זכריה, הכולל נבואות על „ביום ההוא", ובייחוד על מלחמת הגויים בירושלים ועל הגאולה.

יד, א־ה — כיבוש ירושלים והופעת ה׳: „הנה יום בא לה׳, וחלק שללך בקרבך. ואספתי את־כל־הגוים אל־ירושלם למלחמה, ונלכדה העיר... ויצא ה׳ ונלחם בגוים ההם כיום הלחמו ביום קרב. ועמדו רגליו ביום־ההוא על הר־הזיתים אשר על־פני ירושלם מקדם... ובא ה׳ א־להי כל־קדשים עמך".

יד, ו־יא — המצב החדש בירושלים ובעולם הגויים: „...והיה יום־אחד הוא יודע לה׳, לא־יום ולא־לילה, והיה לעת ערב יהיה־אור. והיה ביום ההוא יצאו מים־חיים מירושלם, חציב אל־הים הקדמוני וחצים אל־הים האחרון, בקיץ ובחרף יהיה. והיה ה׳ למלך על־כל־הארץ, ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד. יסוב כל־הארץ כערבה... וישבו בה, וחרם לא יהיה־עוד, וישבה ירושלם לבטח".

יד, יב־טו — מגיפת העמים: „וזאת תהיה המגפה אשר יגף ה׳ את־כל־העמים אשר צבאו על־ירושלם: המק בשרו והוא עמד על־רגליו, ועיניו תמקנה בחריהן ולשונו תמק בפיהם..."

יד, טז־יט — עלייתם של הגויים לרגל בחג הסוכות: „והיה כל־הנותר מכל־הגוים הבאים על־ירושלם, ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה׳ צבאות ולחג את־חג הסכות. והיה אשר לא־יעלה מאת משפחות הארץ אל־ירושלם להשתחות

* ר׳ את פירוט ששת המאמרים על הגאולה בהערה למאמר ראשון, בסקירה להפטרת כי תבא.

למלך ה׳ צבאות, ולא עליהם יהיה הגשם. ואם־משפחת מצרים לא־תעלה ולא באה ולא עליהם, תהיה המגפה אשר יגף ה׳ את־הגוים אשר לא יעלו לחג את־חג הסכות..."

יד, כ־כא — קדושת ירושלים לעתיד לבוא: „ביום ההוא יהיה על־מצלות הסוס: קדש לה׳ [ברומה לכתובת שעל ציץ הכוהן הגדול, עי׳ שמות כח, לו — י, י.]. והיה הסירות בבית ה׳ כמזרקים לפני המזבח. והיה כל־סיר בירושלם וביהודה קדש לה׳ צבאות, ובאו כל־הזבחים ולקחו מהם ובשלו בהם, ולא־יהיה כנעני עוד בבית־ה׳ צבאות ביום ההוא".

טעם וניתוק לבחירת ההפטרה

ההפטרה שלנו כבר נזכרת בגמרא (מגילה לא.) ורש״י מנמק את בחירתה בענין העליה לרגל של הגויים בחג הסוכות הנזכר בפרק.

לחג הסוכות ניתנו במקרא במפורש שני יסודות: יסוד חקלאי, קשור לאדמת ישראל, — „חג האסיף" (שמות כג, טז), ויסוד היסטורי־לאומי בנימוק למצוות ישיבה בסוכה (ויקרא כג, מג): „למען ידעו דרתיכם כי בסוכות הושבתי את־בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, אני ה׳ א־להיכם". הנאמר בהפטרה מוסיף את הנימה האוניברסאלית: לעתיד לבוא יוטל על כל העמים לחוג את חג הסוכות, והעמים אפילו ייענשו — אם לא יקיימו את המצווה הזאת — במניעת הגשם (ר׳ פסוקים טז־יז). מדברי שני מפרשים גדולים אנו למדים על הקשר הפנימי בין הגשמים, שהם צורך כל העמים, ובין הטלת החובה על הגויים לחוג — מכל החגים — את חג הסוכות דווקא. אבן עזרא אומר: „וטעם הגשם בסוכות כאשר העתיקו חכמים להזכיר גבורות גשמים ולבקש דחמים עליהם". הדברים האלה, שהם סתומים במקצת, מתבארים יפה כשמעמידים לעומתם את פירוש רש״י (שם) האומר: „ומה ראה לגזור עליהם עצידת גשמים? לפי שמצות החג על הגשמים הם ארבעת מינים שבלולב וניסוך המים לרצות על המים על שהחג זמן גשמי שנה הוא, ואלו המפקפקין בחג הסוכות לא עליהם יהיה הגשם, כך למדתי בתוספתא דסוכה". להשלמת הענין נביא גם דברי התוספתא למסכת סוכות (ג, ז): „אמר רבי עקיבא: אמרה תורה הבא עומר שעורים בפסח שהוא פרק שעורין כדי שתתברך עליך תבואה; הבא חטים בכודים בעצרת שהוא פרק אילן כדי שיתברכו עליך פירות אילן, הבא ניסוך המים בחג בדי שיתברכו עליך גשמים. ואומר (זכריה י״ד) ,והיה אשר לא־יעלה מאת משפחות הארץ אל־ירושלם להשתחות למלך ה׳ צבאות ולא עליהם יהיה הגשם, ואם משפחת מצרים לא־תעלה ולא באה ולא עליהם׳". את הברייתא הזאת אנו מוצאים, בשינוי לשון מועט, בראש השנה טז, ב, אך בהשמטת הפסוקים מספר זכריה. אגב, מדברי רש״י לזכריה אנו לומדים טעם חדש ומענין לנטילת ארבעה מינים והוא: יחד עם ניסוך המים הם באים כסמלים לברכת הגשמים בשנה העתידה לבוא, ולא כהבעת תודה על האסיף של השנה שחלפה. וכך מסביר גם הדמב״ן בפירושו לויקרא כג, מ באמרו: „ובטעם המצוה הזאת אמרו

על דרך האגדות שהמינין הללו באין לרצות על המים". [עיין תענית ב: — „הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים"].

חז"ל מצאו רמז לדעיון האוניברסאלי של החג החקלאי־הלאומי סוכות, כבד בתורה עצמה, במנין הפרים שהיה צריך להקריב בחג — שבעים במספר. וגם כאן מקשר דש"י בפירושו לתלמוד את הענין עם ירידת הגשמים. ואלה דברי הגמרא (סוכה נה:): „שבעים פרים כנגד מי? כנגד שבעים אומות... אמר רבי יוחנן: אוי להם לעובדי כוכבים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן ועכשיו מי מכפר עליהן?" ורש"י מפרש: „לכפר עליהם שירדו גשמים בכל העולם לפי שנידונין בחג על המים (עיין דאש השנה א, ב)". בפירושו לתורה לבמדבר כט, יח מסביר רש"י את המספר היורד של הפרים הקרבים בכל יום בציינו: „פרי החג שבעים הם כנגד שבעים אומות שמתמעטים והולכים, סימן כליה היא להם ובימי המקדש היו מגינים עליהם מן היסורין".

ענין קיום מצות סוכה ע"י הגויים לעתיד לבוא שימש נושא לאגדה מפודסמת בתלמוד שמן הראוי להביאה בזה. בראש מסכת עבודה זרה אנו מוצאים מין שיחה דמיונית ארוכה בין הקדוש ברוך הוא כביכול ובין עולם העמים. על השאלה: אם בצדק ניתנה התורה לישראל, ובין השאר מבקשות האומות שיעשה השם נסיון נוסף על שבע מצוות שנתן להן ויחייב אותן לקיום מצוה חדשה. וזו לשון הגמרא (עבודה זרה ג.): „אמרו לפניו: רבונו של עולם, תנה לנו מראש ונעשנה. אמר להן הקדוש ברוך הוא: שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת? אלא אף על פי כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... מיד כל אחד ואחר נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז וכל אחד מבעט בסוכתו ויוצא...". לנו חשוב להדגיש כאן שלושה ענינים שעליהם מתבססים כנדאה דברי התלמוד: (א) העמים עצמם ידגישו כאילו, לעתיד לבוא, בדרישה לקיום מצוות מעשיות; (ב) הבעיטה במצוות היא כעין הסבר לכך, מדוע מזכיר זכריה — בצדה של הנבואה על עליית הגויים לרגל בחג הסוכות — גם הטלת עונש; (ג) מצות סוכה נבחרה ללא קשר פנימי עם דרישות עולם הגויים, אלא כדוגמה ל„מצוות שאין בה חסרון כיס".

אך ייתכן, בעקבות דבריו של ר' ש. ר. הירש, שאפשר למצוא הסבר פנימי כללי ואוניברסאלי לשאלה, מדוע נבחרה מכל המצוות המעשיות דווקא הישיבה בסוכה. אחד החטאים המכריעים של ראשית האנושות היה חטא בניית עיר ומגדל (בראשית י"א) כדי למרוד ברבון העולמים. כנגד זה תתקיים באחרית הימים נבואתו של זכריה (יד, ט): „והיה ה' למלך על כל־הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד". אפשר איפוא לראות בקיום מצות סוכה, סמל הבטחון בה', כעין כפרה על עשיית מגדל בבל. וכך מסביר ד' ש. ר. הירש בספרו „חורב" (סעיף 220) את ענין חג הסוכות (אנו מביאים את דבריו לפי ספר המועדים

כרך ד', סוכות, עמ' 45־46): „עלם בן ישראל! בוא אל הסוכה גם בחור אזרח האנושות. והיה באחרית הימים, כן יחזו לנו נביאינו והכמינו ז"ל — באחרית הימים, כאשר האנושות תעלה אבר, בלמדה לדעת מדברי ימיה וקורות הדורות את ההכרה הנאמנה, כי „הבל" אשר יזמו לעשות וזה החלם לבנות ב„מגדל בבל", הלא הוא לייסד את חיי העולם רק על „קנין ורכוש העולם" מבלעדי ה' — אז גם האנושות תבוא אל הסוכה, אל סוכת השלום הכללי — אז אגודת אחים תקשר את האנושות הכללית — כאחים יבואו לחסות תחת ממשלת אל אחד... האנושות תתרומם, תפנה אל על, ואז יקבל אותה ה' תחת סוכת שלומו, אשר יפרוש אז על כל משפחות האדמה, והא־ל היחיד והמיוחד יהיה אז לכל כלל האנושות — ה' אחד ושמו אחד".

יחס העמים לה' ולישראל בעת הגאולה

ההפטרה הזאת, הכוללת נבואה על שיבת כל הגויים לאמונה באחדות ה' ומבשרת שיבוא יום (זכריה יד, ט): „והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", — הפטרה זו היא המביאה אותנו לייחד הפעם את הדיבור על הצד האוניברסאלי ביותר של הגאולה. לא לבד ישראל ייגאל וישוב אל אדצו ואל א־להיו, אלא גם האנושות תמצא את הדרך לא־ל יחיד ומיוחד, ואין הכרה בה' שאינה קשורה בשלום נצחי, בויתור על השימוש בכוח הגס ועל האלאת הכוח האנושי.

כמו שהראינו כבר בצדדים האחרים של הגאולה — כגון קיבוץ גלויות או האמונה במשיח — מסתמכת האמונה בעתיד לבוא על מאורעות העבר, כיציאת מצרים או מלכות בית דוד. בדומה לכך יש גם לנבואה על שיבת העמים אל ה' במקרא. בספר „אליהו רבה" (פרק ג') אנו מוצאים ניסוח מענין לביסוס העתיד על העבר: „אמרו חכמים כל דבר שעתיד להיות בסוף כבר נעשה מקצתו היום". שני ספרים של המקרא מספרים על שיבה לא־להי האמת ועל ההכרה בו: ספר יונה מספר על שעת ההסד בתולדות האנושות כאשר בשורת הנביא לשוב בתשובה מצאה אזנים שומעות (עיין מה שכתבנו על ענין זה במאמרנו להפט' האזינו „התשובה בסיפודי המקרא" חלק ב'); ואם גם ספר יונה אינו מזכיר התרחקות מעבודת אלילים והתשובה בעיקרה היתה השבת הגזל והחמס, הרי דאינו במקום אחר (שיחתנו להפט' יום א' של שבועות) הכרה בא־להי ישראל בזמנו של דניאל, שפעל בחצרות מלכים זרים, ונסתפק כאן בחזרה על הצו שפירסם דריוש אחרי שניצל דניאל מגוב האריות. להקלת הקורא אנו מביאים את הטקסט הארמי בתרגומו של מ. צ. סגל. אנו מוצאים שהכריז המלך (דניאל ו, כז־כח): „ממני ניתן צו כי בכל ממשלת מלכותי יהיו חרדים ויראים מלפני א־להי דניאל כי הוא א־להים חי וקים

לעולמים לא תישחת, וממשלתו עד הסוף. מושיע ומציל, ועושה אותות ומופתים בשמים ובארץ...".

לא בכדי פותחת התודה לא בתולדות העם הנבחר אלא בתולדות העולם כולו, שהרי המסופר באחד עשר הפרקים הוא המשמש דקע והסבר לבחירת העם המיוחד, שנעשה נושא היעוד של יחוד הא־ל, אחרי שהאנושות איכזבה ונסתבכה בחטאים. אולם לבחירת ישראל יש גם משמעות להחזרת העמים לאמונה בה׳. ומן הראוי להביא כאן את תפיסתו העמוקה של ספודנו למונחים „סגולה" ו„ממלכת כהנים" ואלה דבריו לשמות יט, ה־ו: „והייתם לי סגלה מכל העמים׳ — אף על פי שכל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים השפלים כי הוא לבדו המכוון בהם... ‚בי לי כל הארץ׳ — וההבדל ביניכם בפחות ויתר הוא, כי אמנם לי כל הארץ וחסידי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק. ‚ואתם תהיו לי ממלכת כהנים׳ — ובזה תהיו סגולה מכלם כי תהיו ממלכת כהנים להבין ולהודות לכל המין האנושי לקרוא כלם בשם ה׳ ולעבדו שכם אחד כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבא כאמרו (ישעיה סא, ו): ‚ואתם כהני ה׳ תקראו׳ וכאמרו (שם ב, ג): ‚כי מציון תצא תורה׳".

לעתיד לבוא יתדחקו הגויים מעבודת אלילים — וזהו בוודאי השלב הראשון וההכרחי בגאולתם. וכך מתאר ישעיה את יום ה׳ (ב, יח־כא): „והאלילים כליל יחלף... ביום ההוא ישליך האדם את אלילי כספו ואת אלילי זהבו אשר עשו־לו... מפני פחד ה׳ ומהדר גאונו בקומו לערץ הארץ". בנבואת הגאולה על הגויים אומר ישעיה, כשהוא לוקח לזוגמה את מצרים, כוש וסבאים (מה, יד־טז): „אך בך א־ל ואין עוד אפס אלהים... בשו וגם־נכלמו כלם יחדו הלכו בכלמה חרשי צידים...". גם ירמיה גיבא על חזרתם בתשובה של הגויים שיתודו שאין ממש בפולחן האלילים. וכך מתאר ירמיה את התוודות הגויים לעתיד לבוא כי יכירו לבסוף באמונת האמת של ישראל ויודו ויאמרו (טז, יט־כ): „...אליך גוים יבאו מאפסי־ארץ, ויאמרו: אך־שקר נחלו אבותינו הבל ואין־בם מועיל. היעשה־לו אדם אלהים? והמה לא אלהים".

כל הגויים יכירו בה׳ — שפתם תשתנה כאילו והם יתאחדו כולם בעבודת ה׳. וכך ביטא צפניה את ההפיכה הזאת בעולם העמים (ג, ט): „כי־אז אהפך אל־עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה׳ לעבדו שכם אחד".

עבודת ה׳ תאחד את הגויים ל„שכם אחד", ומכאן הקשר האורגני בין הכרת העולם בה׳ ובין היעוד לשלום נצחי ולהפסקת מעשי האיבה והמלחמה. הפסוק הראשון במקרא המדבר על שלום נצחי מקשר את הבשורה הזאת עם פעולתו של משיח ישראל, שהרי כך נאמר בישעיה (ב, ד; ועיין גם מיכה ד, ג): „ושפט בין הגוים, והוכיח לעמים רבים, **ו**כתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות. לא־ישא גוי אל־גוי חרב ולא־ילמדו עוד מלחמה". בתשובה שהשיב **רב האי** בעניני גאולה מתואר הקשר כין השלום הנצחי ובין המשיח בצורה הבאה (מובא על פי הספר מדרשי גאולה עמ׳ 139־140): „ובבואם [כלומר, האומות] לפני המלך המשיח יצוה אותם להשבית חרבות ומלחמות". את הנאמר

ביואל (ד, י), שיש בו תביעה הפוכה בתכלית למה שמתנבאים לו ישעיה ומיכה (אף כי הוא משתמש אפילו באותה מליצה ממש) — צריכים להבין כהעמקה מכוונת להערכת המלחמה והשלום. ודאי, האידיאל הוא השלום הנצחי, אך ישנה מלחמה — מלחמה באויבי ה׳ — שלמענה נדרשת עשיית ההיפך והוא: „כתו אתיכם לחרבות ומזמרתיכם לרמחים...", ו**רד׳ק** מעיד: „כי גדולה תהיה זאת המלחמה, ובזמן השלום שיהיה אחר זאת אמר בנבואת ישעיה בהפך זה".

גם התמונה הנהדרת בישעיה י׳א על שלום בעולם החיות אינו נראה אלא תיאור של הפסקת המלחמות בעולם ואיחור העולם באמונה בא־ל יחיד. וכאן מן הענין להביא את דבריו המבהירים של **הרמב׳ם** בהלכות מלכים (פרק י׳ב הלכה א): „אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה (יא, ו): ‚וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ׳ — משל וחידה. ענין הדבר, שיהיו ישראל יושבין לבטח עם אומות העולם המשולים לזאב ונמר שנאמר (ירמיה ה, ו): „זאב ערבות ישדדם נמר שקד על־עריהם". ויחזרו בתשובה כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל, שנאמר (ישעיה יא, ז): ‚ואריה כבקר יאכל תבן׳".

הוגה הדעות **יחזקאל (הדמן) כהן** בספרו הלועזי „דת התבונה על פי מקורות היהדות" (עמ׳ 323) מצביע בהסברו העמוק במיוחד על ישעיה כה, ו־ח. בפסוקים אלה נזכרים „הלוט" ו„המסכה", ולדעתו נבחרו מונחים אלה מתוך הכוונה להדגיש מה היה מפריד בין העמים: כל עוד העמים נפרדים ומפורדים — כעין „לוט" פרוש ומפריע את האחד מלראות את השני, והמלה „מסכה" מופיעה כאן במשנה־הוראה של מסך ווילון מכאן וגם במובן „מסכה"=פסל מכאן, כי דווקא האלילות היתה כעין חיץ. אבל כל המחיצות תפולנה. וגם צידוף המלים „בלע המות" אינו בא לדמוז על הפסקת המיתה הטבעית, אלא על השלום הנצחי, הרציחה ההמונית של מלחמה תיפסק, ולכן מובנת ההזכרה של הסרת „חרפת עמו" בסוף הנבואה, כי ההכרה בה׳, השלום הנצחי והחזרת כבוד ישראל שלובים זה בזה. ותוקף מיוחד מקבל פירוש זה בשימוש אותו הפועל „בלע" בהתחלת שני הפסוקים ז׳ וח׳ המתאחדים על ידי כך לחטיבה רעיונית אחת, כלומר אחרות האנושות וסילוק כל המחיצות ביניהן הם שיביאו אתם גם את הפסקת „החרפה" לישראל. ואלה דברי הפסוק: „ועשה ה׳ צבאות לכל־העמים בהר הזה משתה שמנים, משתה שמרים [=מיין המשומר], שמנים ממחים [=מלאי מוח], שמרים מזקקים. **ובלע** בהר הזה פני־הלוט הלוט על־כל־העמים, והמסכה הנסוכה על־כל־הגוים. **בלע** המות לנצח, ומחה אדני ה׳ דמעה מעל כל־פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל־הארץ, כי ה׳ דבר".

נהידת העמים (עיין ישעיה ב, ב) וזרימתם אל האמונה חצרופה בא־ל יחיד ומיוחד מובעת במקרא בשני דימוי׳ם מענין המים. פעם נאמר (ישעיה יא, ט): „כי־מלאה הארץ דעה את־ה׳ כמים לים מכסים", **ואבן עזרא** מוסיף: „כי הדעות תרבינה כמו אשר יכסו המים על ים שלא יפסיקו רק תוספנה".

לישראל כספחת׳. מה ראה האומר להתבטא באופן חריף כזה על חשבונם של הגרים? רש״י מנסה להסביר את זה באיזה אופן שהוא מצד שמירת המצוות [עיין דבריו ליבמות מז: — ,שאוחזים מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכים עליהם באיסור והתר׳ — י.י.]. בא ד׳ אברהם הגר בתוספות׳ ומפרשו שהוא בעצם לכבודו של הגר [ואלה דבריו: ,לפי שהגרין בקיאין במצות ומדקדקים בהם, קשים הם לישראל כספחת דמתוך כך הקב״ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושים רצונו׳ — י.י.]. אין אנו יודעים אם מאמר זה הוא תוצאה של איזו הופעה היסטורית־זמנית־מקרית, של איזו התרשמות מגרים בלתי הוגנים. לפי פשוטו של דבר הוא מדרש מלים הנשען על מקרא ראשון בישעיה יד, א. והנה מלה זו ,ונספחו׳ נדרשת על ידי בעל המאמר הנזכר מלשון ,ספחת׳. אך מה המריץ אותו לדרוש קשה ומעליב זה? איך זה התעלם מן הדוח והכוון הכלליים הרוחים בתורה לגבי הגרים? וראה זה פלא: מלה זו גופה ,ונספחו׳ נדרשת במדרש רבה פרשת בוא [פרשת י״ט] על ידי בעל־אגדה אחר, על ידי רבי ברכיהו, במובן הפוך לגמרו: לדעתו אין ,ונספחו׳ אלא לשון כהנים, שנאמר (שמ״א ב, לו): ,טפחני־נא אל אחת הכהונות׳. לאמר: הגר זוכה על ידי נישואים, שיוצאי חלציו יהיו כהנים בישראל ואפילו כהנים גדולים. וכך שימשה מלה אחת בסיס גם לדרשה של גנאי וגם לדרשה של כבוד...״.

המקום השני של גיור הגויים לעתיד לבוא הם הפסוקים האחרונים של פרק ח׳ בספר זכריה. אנו מוצאים שם שתי נבואות כמעט זהות המתחילות שתיהן במלים „כה־אמר ה׳ צבאות״, אך בעיון יותר עמוק אפשר למצוא הדרגה מכוונת. בראשונה נאמר (ח, כ־כב): „כה אמר ה׳ צבאות: עד אשר־יבאו עמים וישבי ערים רבות. והלכו יושבי אחת אל־אחת לאמר: נלכה הלוך לחלות את־פני ה׳ ולבקש את־ה׳ צבאות, אלכה גם־אני. ובאו עמים רבים וגוים עצומים לבקש את־ה׳ צבאות בירושלים ולחלות את־פני ה׳״. הרי שיבואו הגויים אל ישראל כדי ללמוד מהם הכרת ה׳ ויחודו. ומה נאמר בנבואה הקצרה השנייה? אלה דבריה (ח, כג): „כה־אמר ה׳ צבאות: בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשנות הגוים, והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר: נלכה עמכם, כי שמענו א־להים עמכם״. דומה שלא נטעה אם נציע למצוא כאן הכרה נוספת — לא רק הכרה והשקפה דתית צרופה יכול היהודי לתת לעמים, אלא ממנו יכולים אלה ללמוד את עיצוב החיים על פי הלכה, ולכן „כנף איש יהודי״ הוא הכנף עם הציציות וכפי שהסביר המלבי״ם: „והציצית מורה על זכירת המצוות וגם על השראת השכינה בישראל״.

ייתכן שעל פי שיקולי דעת אלה שהבאנו להבהרת הפסוק האחרון מזכריה, יש להסיק כי המקרא מדגיש במפורש שלעתיד לבוא יקיימו גם הגויים מצוות מעשיות. ולכן לא הסתפק המקרא בקביעת העובדה שהגויים ישליכו את עצביהם ויכירו בא־ל אחד ומיוחד, אלא ניבא גם זאת כי שבת וראש חודש יהיו ימי עליית (ישעיה סו, כב), ועיין מה שכתבנו לענין בסקירתנו לחפט׳ שבת וראש חודש בְּקִטְעָ ,טְעַם וְנִימוּק לְבֶחירת הַהַפְטָרה׳. גַּם בְּזִכְרִיָּה י״ד אָנוּ מוֹצְאִים אֶת הַחוּבָּה

מובעת כאן לא רק התפשטות האמונה, אלא גם העמקתה בזה שכל המצטרפים לאמונת הייחוד הולכים ומתעמקים בהכרת ה׳. בזכריה נמצאים זה על יד זה שני פסוקים שאפשר שהם ביחס משל ונמשל. ברם רוב המפרשים (רש״י, אבן עזרא ורד״ק) רואים בפסוק הראשון נבואה על שינוי בטבע הארץ דווקא — מירושלים העניה במים יצא מעין וישקה את הארץ הצמאה למים (עיין מלבד זכריה יד, ח — יואל ד, יח ויחזקאל מז, א־יב). אך לפי פירוש המלבי״ם לזכריה אפשר לראות בפסוקנו משל והמים, „מים חיים״, מסמלים את התפשטות האמונה — כמעיין המתגבר כך תהיה השפעתה הרעיונית־האידיאית של ירושלים על עולם העמים. לפי דבריו יש להבין את הנאמר בזכריה יד, ח־ט על דרך זו: (א׳ — משל): „והיה ביום ההוא יצאו מים־חיים מירושלם חצים אל־הים הקדמני וחצים אל־הים האחרון בקיץ ובחרף יהיה״; (ב׳ — הנמשל): „והיה ה׳ למלך על־כל־הארץ ביום ההוא יהיה ה׳ אחד ושמו אחד״.

אין גאולת העמים ושיבתם אל אמונת הייחוד בלי השתתפות ישראל בצורות שונות. התגיירות העמים לעתיד לבוא כבר מסתמנת גם היא בסיפור התנ״כי ובשיחתנו לחפט׳ שמיני — יחס הנכרים לה׳ על פי דוגמאות מתתורה ומספרי נביאים ראשונים — כבר הבאנו כמה דוגמאות איך התקרבו יחידים מן העמים אל אמונת עם ישראל בא־ל יחיד. אך התלמוד עוד מרחיק לכת בענין זה, והרבה מן האופטימיות הדתית גלומה באגדות המספרות, כי מן הדשעים הקשים ביותר יצאו צאצאים שדבקו באמונת ישראל ובתורתו. ואלה דברי הגמרא בגיטין נז: „מבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, מבני בניו של סיסרא למדו תינוקות בירושלים, מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים. מאן אינון [=מי הם]? שמשיה ואבטליון״. ואפילו בלימוד התורה אנו מוצאים את דבריו המפודסמים של רבי מאיר (סנהדרין נט.): „מניין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? שנאמר (ויקרא יח, ה): ,אשר יעשה אתם האדם וחי׳ — כהנים לוים וישראלים לא נאמר אלא ,האדם׳, הא למדת שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול״.

כאן נייחד את הדיבור רק על שני מקומות במקרא שבהם מדובר על מעשי התגיירות — על הצטרפות הגויים אל ישראל — ועל השפעתם. בישעיה יד, א נאמר: „כי ירחם ה׳ את־יעקב ובחר עוד בירושלים והניחם על־אדמתם ונלוה הגר עליהם ונספחו על־בית יעקב״. רד״ק בפירושו מדגיש שיעוד הפסוק לא נתגשם בזמן בית שני, ולכן יש לראות בו נבואה לאחרית הימים והוא מצביע על ישעיה סו, כ. הואיל ודווקא על פסוק זה מסתמכת דרשה שלילית על הגרים יש מן הענין להביא כאן למקומנו קטע קצר ממאמרו של ד׳ בנימין „השערים נפתחים בכל שעה – משהו על גרים, על גיור ועל אהבת הגר״ (מבחר המסה העברית עמ׳ 442־443) וזה לשונו: „אך לעומת מאות המקראות ואמרי חז״ל המדברים בשבח גרי־הצדק יש מאמרים ספורים המדברים בגנותם. אחד מהם זכה לפופולאריות פאטאלית בשל קיצוניותו ושנינותו: ,קשים גרים

לעלות לחוג את חג הסוכות ובקטע ,טעם ונימוק לבחירת ההפטרה' של סקירתנו זו נסינו להסביר במה ייחודו של חג הסוכות, שנבחר דווקא הוא לתכלית זו.

פעילותה של האומה הישראלית בגאולת הגויים ובהבאתם לאמונת היחוד מודגשת מאוד במקרא. אחד התפקידים של עבד ה' הוא (מב, ו): „ואתנך לברית עם, לאור גוים"; ובצורה עוד יותר ברורה אנו מוצאים את הדבר במ"ט, ו: „נקל מהיותך לי עבד להקים את־שבטי יעקב ונצורי ישראל להשיב, ונתתיך לאור גוים להיות ישועתי עד־קצה הארץ". ישעיה מנבא (נו, ז): „כי ביתי בית־תפלה יקרא לכל־העמים" וירמיה מתאר את עתידם הדתי של הגויים בתיאור נהדר באמרו (ג, יז): „בעת ההיא יקראו לירושלם כסא ה', ונקוו אליה כל־הגוים לשם ה' לירושלם, ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע". והמלבי"ם מעמיד אותנו בהסברו על עומק כוונת הפסוק בפרשו: „,כסא ה' — שתחת שעתה ה' ,בשמים הכין כסאו' [תהלים קג, יט], שמלכותו והנהגתו נראית בשמים שמנהיג הכל על פי חקות הטבע, אז תתראה מלכות ה' והנהגתו בירושלים בהנהגה נסיית למעלה מן הטבע, שיודמה ששם יושב ה' ומנהיג ומשגיח ומולך, ולכן יקוו אליה כל הגויים — ולא למלחמה עליה או לאכול מפריה דק ,לשם ה'' וגם ,לירושלם' — בעבור חשיבות העיר, ,ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם' — כי יכירו כולם מלכות ה' ואחדותו, דרכיו ותורתו".

עלינו לייחד את הדיבור גם על השאלה אם לעתיד לבוא יהיו הגויים שווים לישראל אם לאו. לפי פשוטו של מקרא נראה כאילו יוצא הדבר ברורות מתוך הנבואה המפליאה בישעיה יט, כד־כה, שבה משווים את אשור ומצרים לישראל ומוסיפים להם כינויי קידבה לה' שהם בעצם אופיינים לישראל: „ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור, ברכה בקרב הארץ. אשר ברכו ה' צבאות, לאמר: ברוך עמי מצרים, ומעשה ידי אשור, ונחלתי ישראל". במקום אחר בספר הזה בירדנו את שיטות המפרשים בהסבריהם לפסוקים אלה (עיין כרך א' עמ' 305־307). המקום השני שבו משווה הנביא את עולם הגויים לעם ישראל נמצא בספר יואל. הנבואה הלא היא סימן היכר לעם הנבחר וליחודו, — ורק בלעם היה נביא מעם זר — אך לעתיד לבוא תתפשט הנבואה — או לכל הפחות רוח הקודש — על כל העמים. ואלה דברי הנבואה (ג, א־ב): „והיה אחרי־כן אשפוך את רוחי על כל בשר, ונבאו בניכם ובנתיכם. זקניכם חלמות יחלמון, בחורכם חזיונות יראו. וגם על־העבדים ועל־השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי". מתוך דברי ההסבר הבאים של המלבי"ם אפשר לראות (והוא הולך בעקבות רד"ק ומצודת ציון) שהוא לא רק השווה את מעמד העמים לזה של ישראל, אלא גם ייחס להם דרגת רוח הקודש. לדעתנו יש ערך מיוחד בדברי הסברו של המלבי"ם הואיל והם מבררים בסיכום יפה את דירוג מעלות שונות של הנבואה, ענין שיש לו ערך כשלעצמו, גם אם לא יקבל הקורא את דבריו כאן כפשוטו של מקרא. ואלה דבריו: „באחרית הימים, שתרבה ידיעת ה' למטה תתער גם אתערותא דלעילא וישפוך זאת רוחו עליהם. ,אשפוך את רוחי על כל בשר' — רוח ה' כולל כל המעלות הנפשיות כמו שאמר (ישעיה

יא, ב): ,ונחה עליו רוח ה' רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה'' שכל שפע רוחנית שתחול על האדם מאת ה', בין על כח הגוף בגבורה, בין על כח המדמה בעצה והשערת אמתית, בין על כח השכל חכמה ובינה, בין השפע הנבואית ברוח דעת ויראת ה' אשר למעלה מהשכל, יכונה בשם רוח ה', ואז ישפוך רוחו על כל בשר בשפע רב ועצום כשופך מים שהם מתפשטים בכל מקום ויכסו את הכל בשוה, אולם בכל זה יהיה הבדל ביניהם לפי הכנת המקבלים, והוא ,ונבאו בניכם ובנתיכם' — כי יש שלש מדרגות: (א) הנבואה הגמורה; ב) החזון שהוא למטה מהנבואה שיראה מחזות בהקיץ על ידי שיחול השפע על כח דמיונו; ג) החלום הצודק שהוא למטה מן השפע, ומעורב בו תערובת תבן וסיגים יותר מן החזון כמו שאמר הנביא (ירמיה כג, כח) ,הנביא אשר־אתו חלום יספר חלום וכו' מה לתבן את הבר'. ובזה יאמר שהבנים והבנות הצעירים שהם נולדו בדור המשיח המוכן לרוח אלהי, הם ינבאו נבואות גמורות, והזקנים שהם נולדו בדור קודם רחוק מדור המשיח, לא יושפע עליהם רק החלומות הצודקים שהם למטה מן החזון וכל שכן מהנבואה, והבחורים שהם נולדו גם כן לפני בא המשיח ולידתם היה קרוב לזמנו יותר מן הזקנים, הם חזיונות יראו שהוא שפע ממוצע בין הנבואה והחלום. ,וגם על העבדים ועל השפחות' אשר יהיו ,בימים ההמה אשפוך את רוחי' — הגם שלא ישיגו חלומות צודקים וכל שכן מה שלמעלה מזה, יחול עליהם רוח עצה וגבורה ויראת ה' וכדומה מהתעלות הנפשית".

יש מקום שלישי שלדעת כמה מפרשים חדשים אפשר לראות בו כעין ביטול ההבדל בין עם ישראל, ואפילו הכוהנים שבו ובין הגויים. וכך יוצא להם מתוך המשמעות הפשוטה של המלים בישעיה סו, כא: „וגם מהם [כלומר מן העמים (?)] אקח לכהנים ללוים אמר ה'". אך כבר ש. קרויס דוחה בתקיפות את הפירוש הזה בציינו: „ולא יתכן לפרשו על הגוים, כי לא יעלה על לב שום נביא מישראל שיהיו קרבים גוים למשרתי מזבח, ואדרבה כבר הבטיחם (סא, ו): ,ואתם כהני ה' תקראו', והאומות לעולם הדיוטים". ועיין גם י. ו. סלוצקי בפירוש האנגלי בהוצאת סונצינו.

אך בכל זאת היריעה עוד מתרחבת, והמקרא לא זו בלבד שהוא מנבא, לאחרית הימים, בצורות שונות את שיבת הגוים אל ה' — אם בדרך ישירה אם באמצעות ישראל — אלא נתייחד גם לעמים חלק ניכר בגאולת ישראל, כעין הגשמה של דרישת משה (דברים לב, מג): „הרנינו גוים עמו"! הוגה הדעות פרנץ רוזנצוויג בספרו הלועזי „כוכב הגאולה" מצא את יעוד האדם עלי אדמות בשיתופו בגאולה. ואכן, לאידיאה הזאת יש כבר שרשים בעולם המקרא. ולכן יש ערך רב לחלק השני של ישעיה, ובמיוחד לתיאורי הגאולה באותם המקומות המדברים על סיוע העמים בגאולת ישראל. הדעה נוטה לקבל, לשם הבנת מקומות כאלה, כהדרכה כללית את דברי הרמב"ם שהציב את הכלל (הלכות מלכים פרק יב הלכה יא): „וכן כל כיוצא באלו הדברים הכתובים בענין המשיח הם משלים. ובימות המשיח ייודע לכל לאיזה דבר היה

משל, ומה ענין רמזו בהן". אך בתקופת הגאונים העסיק מאוד דווקא צר זה של הגאולה את הדעות והיו שפנו בשאלה לרב האיי (עיין מדרשי גאולה תשובה כללית על עניני גאולה עמ' 134-141) ובמיוחד עמד רב סעדיה גאון בספרו „אמונות ודעות" על פירוט מדוייק ועל דירוג כל המקומות האלה במקרא המדברים על שיתוף הגויים בגאולה. ואנו מביאים לכן קטע מקיף מהפרק השמיני של ספרו, הנקרא „גאולה אחרונה", המראה כיצד תפס הוגה דעות מקורי זה את חלקם של הגויים בגאולה — ואלה דבריו: „והמתקנים [כלומר דרך העמים הרוצים לתקן את אשר חטאו כלפי ישראל — י.י.] גם כן על ארבעה מינים: מהם מי שיעבוד את בני ישראל בבתיהם, והם הגדולים — כמו שאמר (ישעיה מט, כג): ‚והיו מלכים אמניך וגו'‘ ומהם מי שיעבוד אותם בעבודת המדינות [=חערים] והכפרים, — ובהם ייאמר (שם יד, ב): ‚והתנחלום בית־ישראל על אדמת ה' לעבדים ולשפחות, והיו שבים לשביהם ורדו בנגשיהם'; ומהם מי שיעבדום בשדות ובמדברות — כמו שאמר (שם סא, ה): ‚ועמדו זרים ורעו צאנם, ובני נכר אכריכם וכרמיכם'; והשאר ישובו אל אדמתם והם תחת יד ישראל, ויגזור עליהם בן דוד לבוא בכל שנה לחג את חג הסכות...".

ולחלן נאמר שם: „ואז יראו האומות כי הדבר הגדול שיוכלו להתקרב בו אל ה‚משיח' הוא שישאו אליו מי שהוא מעמו למנחה — כמו שאמר (ישעיה יד, ב): ‚ולקחום עמים דבים והביאום אל־מקומם', ואמר (שם סו, כ): ‚והביאו את־כל־אחיכם מכל־הגוים מנחה לה'‘ — ‚וכל אומה תעשה בזה כפי יכלתה, כי עשיריהם ישאו בני ישראל ‚על הסוסים ובפרדים ובכרכרות' דרך גדולה וכבוד — כמו שאמר (שם) ‚והביאו את־כל־אחיכם ...בסוסים וברכב ובצבים ובפרדים ובכרכרות', והעניים שבהם ישאום על כתפיהם ואת בניהם בחצנם — כמו שאמר (שם מט, כב): ‚כה־אמר ה' הנה אשא אל־גוים ידי ואל־עמים אדים נסי והביאו בניך בחצן וגו'; ומי שיהיה מהם ביניהם באיי הים ישאו אותו בספינות עם כסף וזהב — כמו שאמר (שם ס, ט): ‚כי־לי איים יקוו ואניות תרשיש'; ומי שיהיה מהם בארץ כוש, ישאו אותו בארבות [=בסידות] גמא ...כמו שאמר (שם יח, א־ב): ‚הוי ארץ צלצל כנפים אשר מעבר לנהרי כוש, השלח בים צירים, ובכלי־גמא על־פני־מים'...".

לסיום דברינו על נושא נכבד זה אנו מביאים שוב מדברי הרמב"ם, ובלי כל הדגשה יתירה ידגיש כל קורא שדבריו מתנגדים לתיאור הלאומי — אם לא הלאומני — במקצת של רב סעדיה גאון. ויפה עולה בדבריו המזיגה בין הלאומי ובין האוניברסאלי. את חיבורו הגדול מסיים הרמב"ם בשיא התקופה המשיחית ב„דעה את ה'", ואלה דבריו (הלכות מלכים פרק יב הלכה ד' וה'): „לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל אומות העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו פנויין לתלמוד תורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא... ובאותו זמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות, שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר, ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת

את ה' בלבד. ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים והעמוקים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם, שנאמר: ‚כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'".

הפטרת יום שני של סוכות לגלויות

חגיגות חג הסוכות במקרא

מלכים א פרק ח פסוק ב עד פסוק כא

מכנה ההפטרה ותוכנה

הקטע לקוח מתוך סידרת הפרקים בספר מלכים א' (ה־ח) המתארים את בנין בית המקדש בימי שלמה.

ח, ב־יא — העלאת הארון למקדש: „ויקהלו אל־המלך שלמה כל־איש ישראל בירח האתנים בחג, הוא החדש השביעי. ויבאו כל זקני ישראל, וישאו הכהנים את־הארון. ויעלו את־ארון ה' ואת־אהל מועד ואת־כל־כלי הקדש אשר באהל, ויעלו אתם הכהנים והלוים והמלך שלמה וכל־עדת ישראל הנועדים עליו אתו לפני הארון מזבחים צאן ובקר אשר לא־יספרו ולא ימנו מרב. ויבאו הכהנים את־ארון־ברית ה' אל־מקומו אל־דביר הבית... ויארכו הבדים, ויראו ראשי הבדים מן־הקדש על־פני הדביר, ולא יראו החוצה, ויהיו שם עד היום הזה. אין בארון רק שני לחות האבנים אשר הנח שם משה בחרב, אשר ברת ה' עם־בני ישראל בצאתם מארץ מצרים. ויהי בצאת הכהנים מן־הקדש, והענן מלא את־בית ה'. ולא־יכלו הכהנים לעמד לשרת מפני הענן, כי־מלא כבוד־ה' את־בית ה'".

ח, יב־יג — פתיחת ברכתו של שלמה: „אז אמר שלמה: ה' אמר לשכן בערפל. בנה בניתי בית זבול לך מכון לשבתך עולמים...".

ח, יד־כא — ברכת הקהל ובדכת הודייה לה': „ויסב המלך את־פניו, ויברך את כל־קהל ישראל, וכל־קהל ישראל עמד (רד"ק: ‚לא נכתבה הברכה שבדכם'). ויאמר: בדוך ה' א־להי ישראל, אשר דבר בפיו את דוד אבי... ויהי עם־לבב דוד אבי, לבנות בית... ויאמר ה'... רק אתה לא תבנה הבית כי אם־בנך... ויקם ה' את־דברו ...ואבנה הבית לשם ה' א־להי ישראל. ואשם שם מקום לארון, אשר־שם ברית ה', אשר כרת עם־אבותינו, בהוציאי אתם מארץ מצרים".

טעם ונימוק לבחירת ההפטרה

הפטרה זאת נזכרת גם היא במגילה ל"א עמ"א. ורש"י מנמק את בחירתה ואומר: „על שם שחנוכת הבית היתה באותה אסיפה בחג הסוכות". דברי רש"י מתיחסים אל הגאמר במל"א ח, סה־סו, חז"ל בחרו איפוא סיפור על

מבוא

א. ספר מלאכי ומבנהו

ספר מלאכי הוא האחרון בקובץ תרי־עשר והוא חותם את דברי הנבואה, הנקראים אצלנו 'נביאים אחרונים'. מקום זה הוא תופס גם בתרגומים הקדמונים, שסדרם אינו דומה תמיד לסדר של הנוסח העברי שלנו[1]. מספר הפסוקים שבספר הוא חמשים והמשה ופרקיו שלשה[2]. המסורה כללה את מלאכי בסדר כ"א של תרי־עשר וחלקה את הספר לשבע פרשיות, מהן אחת סתומה ושש פתוחות. והרי הן: א יד – סתומה; ב י, יג, יז; ג יג, יט, כב – פתוחות.

לפי ר"י אבדבנאל ס' מלאכי כולו נבואה אחת מדובקת, ויש בה שמונה פרשיות: א. משא דבר ה' (א א–יא); ב. ואתם מחללים אותו (א יב – ב יב); ג. חאת שנית תעשו (ב יג–טז); ד. הוגעתם ה' בדבריכם (ב יז – ג יב); ה. חזקו עלי דבריכם (ג יג–טו); ו. אז נדברו ירא ה' (טז–יח); ז. כי הנה היום בא (יט–כא); ח. זכרו תורת משה (כב–כג).

אם נחלק את הספר לפי תוכנו תצא לנו חלוקה לשבע פסקאות: א. הפתיחה, מה בין עשו ליעקב (א א–ה); ב. נבואה אל הכהנים (א ו – ב ס); ג. נגד נשואי תערובת (ב י–טז); ד. יום המשפט (ב יז – ג ז); ה. המעשר והתרומה (ג ח–יב); ו. אל ירא ה' (יג–כא); ז. חתימה (כב–כד).

הספר מצטיין בסגנון דברני מיוחד: רובו בצורה של דו־שיח[3] שבין הנביא ובין שומעי לקחו. כל שיח בנוי מארבע חוליות[4]: הנחה, תגובת השומע[5], הגמקת ההנחה או התגובה והוא מסתיים

1 עדות גוספת לכך שהוא אחרון הנביאים שנתקדשו דבריהם, מתקבלת מתוך כמה דברים שלא נשמעו לפניו כלל, כגון: הופעת אליהו כמבשר יום ה', או איסור נישואי תערובת עם כל הגוים שהוא תקנת עזרא, או תיקון הבאת המעשר אל בית האוצר שהוא מימי נחמיה. גם העובדה שלא שמענו את שמו ולא בא זכרו באחד מספרי המקרא האחריים, לעומת השפעתו הניכרת בספרות החיצונית (כגון בבן סירא וכס' היובלים, השווה הערות לפירוש ב יב) — מחזקת את הרעה שאמנם אחרון הוא.

2 בתרגום השבעיים, הדולגסה והפשיטתא ועוד — מהווים ששת הפסוקים האחרונים של הספר פרק בפני עצמו.

3 אמנם צורה ספרותית זו אינה חדשה בספרות הנבואה, שבן אנו מוצאים אותה בהרבה מקומות: יס' ו ח; כח טו–טז; מט יד, כד–כה; יר' לג י, כד; לז ט–יד; חגי א ב ועוד (ראה ד' ילין, בתבים נבחרים, ברך ב עמ' 144–147). אלא שהרציפות של השיחות המהוות רובו של הספר היא המאפיינת אותו לבדו. מאידך אין לטעות ולראות בצורה זו מסירת וויכוח שהתנהל ממש בין הנביא לשומעיו בשם שלא כל 'ואמרתם' היא אמירה ממש. (ראה הערה לפירוש א ב). אילולי כן לא היו דברי המתנגד קצרים כל כך, ואף יש דברים שברור שהם אמורים על דרך ההשערה, כגון: ואמרתם הנה מתלאה (א יג, עי' שם).

4 אין בודל חוליותיו שווה, יש שמאריך באחת והוזר עליה ומקצר באחרת, בכל לפי מידת ההשיבות שייחס לה הנביא. בדרך כלל החוליה האחרונה היא הארוכה שבכולן. בשבע השיחות אפשר למצוא החלוקה הנ"ל בדברים המתחילים האלה: א) אהבתי, ואמרתם, הלא אח, כה אמר ה' (הבטחה); ב) בן יכבד, ואמרתם, באמרכם, ועתה חלו (תוכחה); ג) להיות, בריתי היתה, ואתנם לו, ואתם מסרתם (תוכחה); ד) הלא אב, בגדה, כי חלל, יכרת (תוכחה); ה) הוגעתם, ואמרתם, באמרכם, הנני שולח (הבטחה); ו) היקבע, ואמרתם, במארה, הביאו (הבטחה); ז) חזקו, ואמרתם, אמרתם, אז (הבטחה).

5 יש שמשפטי התגובה פותחים במלה 'ואמרתם' (א כ, ו, ז; ב יד, יז; ג ה, יג) ויש כלי ביטוי פתיחה, אלא ע"י חזרה על מלה מרכזית שבמשפט ההנחה, לדוגמה: כי תאמר אדום ... כה אמר ה' (א ד); הלו נא פני אל ... הישא מכם פנים (א ט). להיות בריתי ... (ב ד) ... בריתי היתה (ב ה). מדע נבגד ... (ב י) ... כגדה יהודה (ב יא). ולא אחד עשה ... ומה האחד מבקש (ב טו).

בתוכחה או בהבטחה. מספר הדו־שיחים בספר הוא שבעה[6]: א. אהבתי אתכם – לגבול ישראל (א ב–ה); ב. בן יכבד אב – המצוה הזאת (א ו–ב ד); ג. להיות ברית – פנים בתורה (ב ד–ט); ד. הלא אב אחד – ולא תבגודו (ב י–טז); ה. הוגעתם ה' – במה נשוב (ב יז–ג ז); ו. היקבע אדם – ה' צבאות (ג ח–יב); ז. חזקו עלי – ה' צבאות (ג יג–כא).

ב. תוכן הספר

מה בין עשיו ליעקב?

בארבעה נושאים עוסק מלאכי, והם: ארום, הכהנים והמקדש, נישואי תערובת, יום ה'. הנביא פותח באדום, לא משום שהוא צריך לגופה של נבואה קטועה זו, שכן לא שייך לנו מלאכי נבואות על עמיס ואפילו בלשון קצרה כמו עמוס, ומכל שכן שאין לראות בה דוגמה להשקפתו על הגוים[7], אלא הוא משתמש בעובדה[8] שרישומה ניכר היה בדורו, כדי להבליט על ידה את השקפתו על ישראל. אדוס היא מופת ליחסו השונה של ה' לבני יצחק. עשו כשנעגש שוב אין לו תקנה עולמית, לא ישוב להיות עם בארצו מפני שה' שנאו; ואילו יעקב ששב אחרי גלותו אל ארץ יהודה, והשכינה אינה שורה בה – למרות המקדש הבנוי, ואף על פי שכל התקוות שתלו בו עור לא נתנשמו – הרי אין זה מפני שנאת ה' ליעקב, אלא בגלל חטאי הדור, של הכהנים ושל העם. יחס ה' לישראל הוא כשל אב לבנו; הוא מייסר אותו וגם חומל עליו. ברעיון זה פותח הספר ובו הוא מסתיים.

על הכהנים והמקדש

את המקום המרכזי שבנבואת מלאכי תופסים דבריו אל הכהנים[9]. ידוע לנו מהי עמדתם של חגי וזכריה לגבי המקדש לפני היבנותו. הראשון תולה את חורבן הארץ בחורבנו של המקדש והוא מבטיח לעם פריחה ושגשוג לכשייבנה ההיכל וה' ישכון בתוכו; זכריה תולה בבנין המקדש תקוות עור יותר גדולות: התחדשות מלכות בית דויד, התבצרות הכהונה על ידה מתוך 'שלום אמת', קיבוץ גלויות, הצטרפות גוים רבים אל ה' בירושלים ועושר וכבוד לישראל; מלאכי פעל בזמן שבית המקדש היה בנוי על תילו זה כשני דורות, הייעודים הגדולים לא נתממשו, כבור ההיכל ירד בעיני העם ואת הכהנים ביזה, רווחת היתה ההשקפה, כי 'כל עושה רע טוב בעיני ה'... או איה אלהי המשפט' (ב יז). מעין: 'אין ה' רואה אותנו – עזב ה' את הארץ' (יח' ח יב; ט ט). במידה רבה גם מלאכי שותף להרגשה שההיכל ריק הוא, שאין הארון בהיכלו, שנסתלקה השכינה מן הבית; אולם אין הוא מסכים לדעה המייאשת, שאין ה' רואה את הנעשה; להיפך, הכל כתוב בספר הזכרון אשר לפני ה'. הגודם לסילוק השכינה הוא חילול השם על ידי הכהנים והעם. הכהנים מזלזלים בשולחן ה', הוא המזבח; מעלים עליו קרבנות פסולים, הם נושאים נשים נכריות – וזוהי תועבה; בוגדים בנשותיהם היהודיות – זהו חמס; הם נושאים פנים בתורה ומכשילים את הרבים. הטיית הדין, התועבה והחמס שעשו גרמו שלא תתקבל תפילתם, שקרבנותיהם לא יהיו לרצון, הביאו קללה על

6 בתוך הדו־שיחים האלה יש שאלות משנה ותשובות עליהן, הנקשרות לאחד החוליות ומהוות מעין דו־שיח משני.

7 צרי יהודה ודאי שלא חסרו גם בימי מלאכי, הסמוך לתקופת נחמיה – סביביו צריו היו.

8 ראה הערות לפירוש א ג. כמו שתגי השחמש במכת הבצורת כדי לשכנע את העם בדחיפות בנין המקדש (חגי א ה–יא).

9 עניין זה תופס את מחצית הספר (א ו – כ ט) על בזיון המזבח, אולם ברבריו על נישואי תערובת מוקדשים הפסוקים (ב יג–יד) כמיוחד לכהנים, ובן בנושא האחרון מכוונים אליהם הפסוקים (ג ג–ד) גם הקטע על המעשר והתרומה נוגע להם בעקיפין.

הארץ, ולא נתקררה דעתו של הנביא עד שהכריז 'מי גם־בכם ויסגר דלתים ולא תאירו את מזבחי חנם'. האמנם רצה באמת הנביא בביטול העבודה במקדש? – ודאי שלא. כשם שישעיהו הקורא: 'מי ביקש זאת מידכם דמוס חצרי' (יש' א יב) אינו מתכוון כלל להשבית רגל מן המקדש, שהרי בנבואה הסמוכה ניבא שבית ה' קדושתו קיימת לעד ועתיד להיות לב העולם באחרית הימים, אלא רצה להביע על ידי כך את התמרמדותו על התנאים המוסריים המלווים את הבאים להיראות לפניו, או כשהנביא אומר: 'אי־זה בית אשר תבנו לי' (יש' סו א) ולהלן פסוקים כ–כא הוא מדבר על העבודה בבית המקדש לעתיד; כשם שירמיהו הצוות: 'אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' וגו'' (יד' ז ד) אינו אלא מקנא לכבוד המקום, והוא ממשיך (שם יא): 'המערת פריציס היה הבית הזה' וגו' – כן תובע מלאכי בהמשך נאומו מן 'הגוי כולו': 'הביאו את כל המעשר... ויהי טרף בביתי' (ג י). הוא מבטיח לעם אושר ותהילה אם יקיימו את המקדש, ממש כחגי המכטיח לעם ברכה אם יקים את ההיכל (ב יט). אין מלאכי מוותר איפוא על המקדש, להפך, הוא מקווה לתקנו ע"י תיקון הכהונה וטיהורה, ומצפה שהכהן עוד ישוב להיות בבחינת מלאך ה' ואו – 'וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות' והארון יבוא פתאום אל היכלו.

חטאת העם

אין מלאכי מתעלם גם מחטאת העם. 'הגוי כולו' מוגע טרף מבית ה', מרעיב את הכהנים, משפילם וגורם על ידי זה שיקריבו בעלי מום ומביא לבזיון המקדש; יש בעם נודד ווובח משחת; גם ב'אהלי יעקב' נמצא אשר אהבו 'בת אל נכר' ובזה חילל יהודה קרש ה'; נמצאים בתוכו זרים, מכשפים ומנאפים, נשבעים לשקר ועושקי עניים: 'בני יעקב' לא כלו מעקב את המישור, הם מוסיפים לסור מחוקי אלהים כאבותיהם בימי הבית הראשון.

יום ה'

לחוטאים צפויה מכת חרם, כליון והשמד – אבל הסגולה תישאר, יראי ה' יהיו השארית. יש גם אפשרות שגדולה תהיה השארית הזאת. אליה הנביא יופיע להשיב לב העם לפני בוא יום ה'. הכל תלוי בתשובה, אם יוכדו חורת משה, חוקיה ומשפטיה – אז הגוי כולו ישוב להיות עם סגולה וגוי קדוש, וינצל ביום ה'.

יום זה אינו 'אחרית הימים'[10]. אין לו אופי אוניברסלי כמו אצל גביאים אחרים, אין בו משפט העמים, אין בו השמדת האלילות. אף מבחינה דתית־לאומית אין היקפו רחב; אין בו תקומת מלכות בית דויד, אין בו קיבוץ גלויות, אין הגוים מצטרפים ביום זה לישראל – יום ה' של מלאכי הוא יום זיקוק יהודה מרשעי ישראל, הוא יום טוב לצדיקים ויום איר לרשעים. הוא יום בוער ומבער את הרע, מעין תבערה של המתאוננים במדבר שאש אכלה חלק מן המחנה (במ' יא א–ג) על שהקציפו את ה' (דב' ט כב). הוא נורא – כי ביום ההוא יהיו הרשעים אפר, הוא גדול – מפני שהוא יפנה את הדרך לשיבת האדון אל היכלו. מה יהיה אחריו כשהאדון ישכון בהיכלו? סתם מלאכי ולא פירש. בענין זה היה מלאכי חבר לנביאי תקופתו שקדמו לו, חגי וזכריה[11]. כמו בשאלת הכהונה כן ביחסו לעם החוטא,

10 ומשום כך אין להסיק מכאן על השקפותיו כשאלה זו.

11 למשל בחגי תביא הרעשת העולם לזה שהגויים יביאו את כל המדתם לציון (חגי ב ו–ח), לחורבן ממלכות האליל ולתקומת בית דויד (שם כא–כג); וכן בזכריה קדנות הגוים אשר זרו את יהודה יוחרדו (זכ' ב ד), הסוכים השחורים יוצאים אל ארץ צפון (שם ו ח), הגלויות תתקבצנה לציון (שם ח–יא); גויים רבים יילוו אל ה' (שם טו; ח ב–כג). וביואל יש אחרי היום הכוער משפט העמים (ראה יואל ג–ד). אולם מלאכי מנית טה' הוא בבר 'מלך גדול ושמו נורא בגוים' (א יד) וכן מלכותו גודעת בכל 'ממזרח שמש וגו'' (שם יא) והוא שופט עמים, ואדום היא דוגמה לכך.

צופה מלאכי באופטימיות רבה, כי השקפת היסוד שלו היא, שה׳ אוהב את ישראל וסופו לחזור אליו ולשכון בתוכו ולהשפיע עליו מטובו.

ג. זיקת מלאכי לקודמיו

יש בספר מלאכי מקבילות לשון לתורה ולנביאים שקדמו לו. השפעה זו מורגשת עוד יותר בתחום השקפותיו, אף במקום שמבחינת הלשון אין רישומה ניכר.

אלהים הוא ה׳ צבאות[12], הוא ׳האדון׳ ׳מלך גדול׳ ושמו נורא בגוים (א יד) וממזרח שמש עד מבואו גדול שמו בגוים (שם יא). רעיון זה מובע ביש׳ מה ו; נט יט וכן ביר׳ ז י (׳מלך הגוים׳) ובתה׳ מז ג, ט – בתקוה לעתיד, ואילו כאן מדבר הנביא כעל מציאות שבהווה (בניגוד אל תה׳ קיד ג – שם הוא משאלה, ש׳יהי שם ה׳ מבורך ממזרח שמש עד מבואו׳).

אף על פי שתפיסתו על האלהים היא אוניברסלית[13], אינה משנה את התפיסה הלאומית, שקיים יחס מיוחד בין אלהים לישראל, וההיכל בירושלים הוא משכנו עלי אדמות. ברית – הוא ביטוי חביב על מלאכי[14] והיחסים שבין אדם לחברו ובין אדם למקום מושתתים עליה[15]. הברית שבין ה׳ לעם ישראל היא כפולה: עם העם כולו ועם הכהנים בפרט, ע״י ברית הלוי. הברית עם ישראל יסודה באהבת ה׳ את יעקב. רעיון זה יסודו בס׳ דברים: כי אהב את אבותיך ויבחר בזרעו אחריו (דב׳ ד לז); לא מרובכם מכל העמים חשק ה׳ בכם כי מאהבת ה׳ אתכם ומשמרו את השבועה אשר נשבע לאבותיכם (שם ז ז–ח; י ו); כי אהבך ה׳ אלהיך (שם כג ו). אהבה זו היא כדוגמת אהבת אב לבנו (נ יז)[16]. בנים אתם לה׳ אלהיכם (דב׳ יד א; לב ו; והשווה הושע יא א). ה׳ הוא ׳שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו׳ (דב׳ ז ט). ומשום כך יבוא מלאך הברית וייפרע ממחללי הברית (מלאכי ג א–ב). ישראל הוא ׳סגולה׳ וגוי קדוש. מקור הרעיון הוא בשמ׳ יט ה–ו: והייתם לי סגולה ... וגוי קדוש[17]. קדושת הסגולה נפגמת ע״י גישואי נכרית ׳בת אל נכר׳. התערבות זרע הקודש בגוים היא תועבה וענשה כרת, כדין מחלל קודש (מלאכי ב יב) ומשום כן היא מסכנת את קיומו של חלק מן העם. רעיון זה לא נמצא בנביאים, אבל הוא מעוגן בעזרא: והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות (עז׳ ט ב); הנשוב להפר מצוותיך ולהתחתן בעמי התועבות האלה, הלא תאנף בנו עד כלה לאין שארית ופלטה (שם יד)[18]. אולם למלאכי ברי, שישנם צדיקים ויראי ה׳ והם יהיו הסגולה, אחרי פעולת הזיקוק והצירוף. רעיון הברירה הוא זה של הנביאים הראשונים[19], אלא על פי מלאכי לא תיעשה ברירה זו ע״י גלות (וגם בזה אין דעתו שונה מחני וזכריה שעונש זה לא נזכר גם אצלם) כי אם ע״י ביעור הזדים

12 הכינוי המצוי ביותר כמלאכי הוא זה השכיח גם בחגי ובזכריה: ה׳ צבאות, הוא נזכר 24 פעמים; הויה – 10 פעמים; אלהים – 0 פעמים; אל – פעמיים; האדון ואדוני – פעמיים; שמי – שבע פעמים (א ו, יא, יד; ב כ, ה; ג טז, כ). 13 לעומת זה חסר הכינוי הקוסמי: ׳אלהי השמים והארץ׳, המצוי כנחמות ישעיהו ובדניאל (ראה בפירושי לעזרא א א).

14 בניגוד לחגי דזכריה שאינם מזכירים אותה כלל (ראה לעיל מבוא לזכריה, עמ׳ 17).

15 ברית אבות (ב י); בין איש לאשתו (שם יד); כין ה׳ ללויים (שם ה); מלאך הברית (ג א).

16 ולא כאהבה שבין איש לאשה כמו בהושע ב; יר׳ ב ג, לא; יח׳ טז; השווה שמ׳ ד כב–כג.

17 כס׳ דברים נקרא ישראל ׳עם סגולה׳ (ראה שם ז ו; יד ב; בו יח).

18 לפי מלאכי לקיחת אשה נכריה וכגירה באשת נעורים, היא גם תועבה וגם חמס, ומתוך הפרת הברית שכרת עמה בשם אלהי ישראל, זוהי מעילה (השווה יח׳ יז יט–כ). והשווה עור רמב״ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יב א: אחד שבעה עממין ואחד כל אומות באיסור זה. וכן מפורש על ידי עזרא: ואשר לא־נתן כנתינו דנו׳ (נחמ׳ י לא).

19 השווה יש׳ ד יא–יג; י כב; יא יא; יר׳ כט יד–יז; יח׳ ה ב; יא טז–כא; כ לח; מ״א יח כ (אליהו).

ביום ה׳ באש, כמו בתקופת המדבר[20]. גם ברית הלוי שמלאכי תובע את עלבונה מידי הכהנים, זכרה בא בס׳ דברים: וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך ... כי שמרו אמרתך וברית יצרו, יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך (שם לג ח–י). אף דמותו של הכהן האידיאלי שבמלאכי טבועה בחותם תכנית זו, עם תוספת ברית שלום שניתנה לפנחס (במ׳ כה יב–יג), ועם הילת מלאך ה׳ שהובטחה ליהושע הכהן הגדול ע״י זכריה (זכ׳ ג ז). לעומת זה הכהן המועל בתפקידו: נושא פנים בתורה, סר מן הדרך ומכשיל את הרבים, כהן המקריב שלא כהלכה – הוא מחלל את שם ה׳, הוא גורם לסילוק השכינה מן המקדש ומן העם ומביא מארה על הארץ. בגלל חשיבותה של הכהונה יהיו הכהנים ראשונים לזיקוק ביום ה׳. מלאכי אינו הראשון המתריע על קילקול הכהנים, קדמו לו ישעיהו וירמיהו הוא זה, שישעיהו פונה למנהיגות שבדורו, והם הזקנים והשרים וירמיהו פונה גם אל הנביאים, ואילו בימיו של מלאכי ההנהגה כולה בידי הכהונה[22]. על ידי זה יובן עוד קו אחר בתוכחתו, שאת החטאים הסוציאליים־דתיים הוא פוטר בפסוק אחד (ב ד) ואילו החטאים שהם מיוחדים לכהונה הוא מרגיש ביותר.

יום ה׳. כפי שראינו לעיל אין לזהות יום זה שבמלאכי עם תיאורי יום ה׳ של אחרית הימים אצל הנביאים. לפי שימושי הלשון והרעיונות שבו, נראה שיש בו דמיון לתיאור הנמצא בס׳ יואל, של היום הקודם לאחרית הימים האוניברסלית, המתוארת שם בפרקים ג–ד. אלא שגם כאן חוזר מלאכי אל ההשקפות הנמצאות כבר בתורה; המלאך ההולך לפני ה׳ הוא האש המצרפת ומטהרת, מעין מה שנאמר על המלאך בשמ׳ כג כא; דב׳ ט ג.

דבר אחד הוא מיוחד למלאכי, והוא גילוי אליהו לפני בוא יום ה׳ כמעורר את העם לתשובה. בן סירא המזכיר רעיון זה – ניכר בו שהוא מושפע ממלאכי: ׳הכתוב, נכון לעת להשבית אף לפני חרון, להשיב לב אבות על בנים׳ (בן סירא, מח י–יא).

ד. מיהותו של מלאכי

לדעת חז״ל[23], השם מלאכי הוא שמו הפרטי של הנביא, דעה זו קיבלו גם הראב״ע, הרמב״ם במבוא למשנה והרד״ק בפירושו. שם זה לא נמצא שנית במקרא, אבל משקל השם הזה מצוי, כמו אורי – אוריה; זכרי – זכריה, וכן יש להבינו כקיצור מן מלאכיהו. יש גם דעות אחרות בעניין זה. בגמ׳ מגילה טו ע״א, נזכרת דעתו של ר׳ יהושע בן קרחה שמלאכי הוא כינוי לעזרא הסופר[24]. דעה זו אנו מוצאים בתרגום יונתן והיא היתה נפוצה בין יהודי ארץ ישראל[25].

20 במעשה העגל: ׳ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול׳ (שמ׳ לב י) ואחרי המתקת הדין: ׳מי אשר חטא לי אמחנו מספרי׳ (שם שם לג). זאת אומרת שהצדיקים ייצלו ביום פקודה.

21 השווה יש׳ כח ז; יר׳ ו יג; יח׳ ה ועור; יחזקאל מתריע בעיקר על חילול הקודש (ראה שם כב כו) ובזה קרוב מלאכי ליחזקאל.

22 אפילו השרים והסגנים שמילאו עור תפקיד הנהגתי בימי עזרא ונחמיה לא נזכרו להריא אצל מלאכי, אף על פי שהם כלולים בדבריו, כ ד. 23 וכן בפשיטתא ובולגטה.

24 אפשר השפיע שיתוף העניינים שבין ס׳ עזרא וס׳ מלאכי – הביקורת על הכהונה וההתנגדות החדיפה לנישואי נכריות – על זיהוי האישים.

25 משם נחקבלה ע״י אבות הכנסיה הירונימיוס, קידילוס מאלכסנדריה ואבגוסטינוס. גם ישראל לוי הגן עליה REJ 1891 ע׳ 194.

דעה אחרת משתקפת בתרגום היווני של יהודי אלכסנדריה – השבעים. הם מתרגמים את המלים ביד מלאכי: 'ביד מלאכו', הרי שלא פירשוהו כשם פרטי, אלא כתואר של כבוד שבו נקראו אישי אלהים והנביאים: מלאך ה'[26]. מכתובת הספר שהשאירוה כמו שהיא – מלאכי, אנו למדים שהם עצמם פקפקו בסברה זו. גם בימינו נוטים חוקרים רבים לסברה שהשם מלאכי הוא רק מעשה 'מסדר' הספר, בתקופת עריכת כתבי הקודש, שמתוך שנעלם ממנו שמו של הנביא, כינה אותו על שם הפסוק הראשון בפרק ג: הנני שולח מלאכי. סברה זו אינה משכנעת. אמנם יש ספרים שנקראו על פי התחלתם[27], אבל לא מצאנו שם ספר על פי אחד הפסוקים שבאמצעיתו או בסופו. יש דעות פחות נפוצות. ר' נחמן [בר יעקב] סבור שמלאכי הוא מרדכי והוא גוזר את השם מלאכי מן השם מלך, מפני שהיה משנה למלך כמסופר במגילת אסתר י ג[28].

ה. אימתי חי מלאכי?

כשם שלא נתקיים בירנו יחוסו של הנביא כן לא נתפרש בספר אימתי ניבא. בתלמוד נמסר שהיה מאנשי כנסת הגדולה[29], אולם מכיון שעל פי אותה המסורת היו בה מאה ועשרים זקנים, שחיו בתקופת הבית השני, מחגי ועד שמעון הצדיק, הרי שאינה יכולה לסייע לנו בקביעת זמנו בדיוק. לכן יש מקדימים אותו לעזרא, יש אומרים שחי בימי עזרא, ויש מאחרים אותו. נראית לי הדעה הקובעת את זמנו לסוף תקופת נחמיה, היינו כשבעים עד תשעים שנה לערך, לאחר עלית ששבצר וזרובבל, מטעמים אלה: א) אין כאן זכר לשלטון מבית דויד, משום כך אין להקדימו לתקופת ששבצר זרובבל, בראשית שיבת ציון שהיו פחות מזרע דוד ותקוות תחיית מלכות בית דויד היתה ערה מאד. ב) בימי מלאכי המקדש בנוי מכבר[30] ואיננו שומעים שם הד לבנין החומה; משמע שגם החומה הושלמה כבר, וזה היה בשנה הראשונה לעליית נחמיה. ג) מדברי מלאכי למדים אנו שהשלטון הפוליטי הוא בידי פחה – ולא בידי נחמיה, והשלטון הדתי הוא כולו בידי הכהנים; הרי שלא פעל גם בימי נחמיה. ד) מאידך דורש מלאכי להביא את כל המעשר אל בית האוצר, היינו לפי תקנת נחמיה הראשונה שתיקן עם גמר החומה (שנשתנתה אחרי שובו מפרס), אבל אנו שומעים את תלונתו של מלאכי על העם המתרשל במסירת המעשר, ותלונה זו אנו שומעים גם מפי נחמיה לאחר ששב וראה שתקנותיו ביחס למקדש לא נשתמרו. מכאן אפשר להסיק, שמלאכי פעל בימי שהותו של נחמיה בפרס, היינו כשלש־עשרה שנה לאחר עלית נחמיה או אחרי מותו, בזמן שתקנות נחמיה בנידון נתבטלו[31].

ו. סגנונו של מלאכי

בסגנונו של הנביא יש כעין גוון דרמתי והוא מוגבר באמצעים דברניים נוספים:

על ידי שימוש תכוף בה"א השאלה וה"א הידיעה ובמלות השאלה, התמיהה והקריאה: איה, הלוא, ולא, ובי, מדוע, מה, במה, ומה, על מה, מי, ומי, הנה, הנני, הגוי! הכהנים!

26 ע"ש נה שדרשו במ' כ טז; הה"ב לו טז ודראה ויקרא רבה ראש פרק א.

27 בראשית, שמות ובו'.

28 ראה מגילה טו ע"א. מן החדשים יש הנוהגים את מלאכי עם יהושע כן יוצדק הכהן הגדול, משום שהוא מרכה בשאלות מקדש וכחונה ועוד.

29 כ"ב טו ע"א; מגילה יז ע"ב.

30 ראה רד"ק א א.

31 אם נבונה דעת נובאק שאדום נחרבה בימי דריוש השני – בערך כ־128 שנה לאחר עלית ששבצר, הרי נקבע על ידי זה זמנו של מלאכי.

על ידי הבלטת הניגודים, כגון: ואהב את יעקב – ואת עשו שנאתי (א ב–ג); המה יבנו – ואני אהרס (שם ד); בן יכבד אב – ועבד אדוניו (שם ו); תורת אמת וגו' – עולה לא נמצא (ב ו); כל עשה רע – טוב בעיני ה' (שם יז); לא שניתי – לא כליתם (ג ו); עובד ה' – לא עבדו (שם יח); זדים – יראי שמי (שם יט–כ); אבות על בנים – בנים על אבותם (שם כד).

על ידי חזרה: ונבנה – המה יבנו (א ד); בוזי שמי – במה בזינו (שם ו); לחם מטאל – במה גאלנוך (שם ז); אין רע – אין רע, הירצך – הישא פניך (שם ח); אין לי חפץ – לא ארצה (שם י); גדול שמי בגוים – גדול שמי בגוים (שם יא); מגואל – נבזה (שם יב); תשמעו – תשימו (ב ב); פרש – פרש (שם ג); בריתי – בריתי (שם ד–ה); היקבע – קובעים ... קבענוך (ג ח); דבריכם – נדברנו (שם יג); וחמלתי – יחמול (שם יז).

על ידי צמדי מלים וכפל לשון: פסח וחולה (א ח); מקטר מגש (שם יא); ונודר ווובח (שם יד); החיים והשלום (ב ד); בשלום ובמישור (ב ו); נבזים ושפלים (שם ט); אהב ובעל (שם יא); ער ועונה (שם יב); בכי ואנקה (שם יג); חברתך ואשת בריתך (שם יד); מצרף ומטהר ... כזהב וכסף (ג ג); כימי עולם וכשנים קדמוניות (שם ד); ליראי ה' ולחושבי שמו (שם טז); שרש וענף (שם יט).

שויון צליל (אליטרציה)[32]

אות א: אהבתי אתכם אמר, (ב); אם אב אני איה (א ו); ואם אדונים אני איה (א ו); אל אחד בראנו (ב י).

אות ב: ואהב ... יעקב (א ב); נשוב ונבנה חרבות (א ד); בן יכבד אב ועבד (א ו); אהב ובעל בת אל (ב יא); בביתי ובחנוני נא בזאת (ג י).

אות ד: יכבד אב ועבד אדוניו (א ו); מדוע נבגד (ב י).

אותיות ד–ת: בגדה יהודה ותועבה נעשתה (ב יא).

אות ה: ולהט ... היום הבא (ג יט).

אות ז: וזקק ... כזהב (ג ג).

אות ח: פסח וחולה (א ח); וזובח משחת (א יד).

אות כ: כי הוא כאש ... וכברית מכבסים (ג ב); נכר יכרת (ב יב).

אותיות כ–ק: וזקק כזהב וכסף (ג ג); והריקותי לכם ברכה (ג י); בכי ואנקה (ב יג).

אות ל: יגדל ... מעל לגבול ישראל (א ה).

אותיות ל–מ: על מזבחי לחם מגאל (א ז).

אות מ: החיים והשלום ואתנם ... מורא (ב ה).

אותיות מ והשיניות ג,כ,ק: מקום מקטר מגש (א יא); ומי מכלכל את יום (ג ב).

אות נ: חלו נא פני אל ויחננו (א ט); וניבו נבזה (א יב); אני נתתי ... נבזים (ב ט); מאין ... פנות ... המנחה (ב יג).

אות ע: יעשנה ער ועונה (ב יב).

אותיות ע–מ: העם ... זעם ... עולם (א ד).

32 לשון נופל על לשון ושויון צליל (אליטרציה) בכלל היא מסגולות לשון המקרא (ראה ד' ילין ב'תרביץ' ה), אלא שפה היא בולטת ביותר. נטייתו המיוחדת לשימוש באליטרציה מסבירה כמה סתומות שחוקרים חדשים ראום כבפולים ומיותרים והחליטו למחקן, כגון: מקטר מגש, ניבו נבזה, נחלתו לתנות, ער ועונה, שכר שכיר, וכן כמה שינויים לעומת לשון המקור בציטטה כגון: פסח וחולה, והריקותי ברכה. אגב, בזיווג בעיצורים נחשבות בנ"ד כפ"ח קשות (השווה טור־סיני, לשון וספר, כרך א, 145).

הפטרת פרשת תולדות

„תוכחה" כאחת הצורות של המליצה המקראית
(לבעיית מבנה ספר מלאכי)
מלאכי פרק א׳ פסוק א׳ עד פרק ב׳ פסוק ד׳

מבנה ההפטרה ותוכנה

הקטע דן בשני נושאים שונים: אהבת ה׳ לישראל, המתגלה בבנין הארץ; יחס הזלזול בקרבנות בימי בית שני.

א, א — כתובת: „משא דבר־ה׳ אל־ישראל ביד מלאכי".

א, ב־ה — אהבת ה׳ את יעקב ושנאתו את עשו: „אהבתי אתכם אמר ה׳ ...ואת־עשו שנאתי ...כי־תאמר אדום רששנו ונשוב ונבנה הרבות — כה אמר ה׳ צבאות: המה יבנו ואני אהרוס ...ועיניכם תראינה, ואתם תאמרו, יגדל ה׳ מעל לגבול ישראל".

א, ו־יד — בזיון מזבח ה׳: „...וכי־תגישון עור לזבח אין רע; וכי תגישו פסח וחלה אין רע; הקריבהו נא לפחתך, הירצך? ...אין־לי חפץ בכם, אמר ה׳ צבאות, ומנחה לא ארצה מידכם... וארור נוכל, ויש בעדרו זכר, ונדר וזבח משחת לאדני, כי מלך גדול אני, אמר ה׳ צבאות, ושמי נורא בגוים".

ב, א־ג — העונש: „...ואם־לא תשימו על־לב, לתת כבוד לשמי ...ושלחתי בכם את המארה ...הנני גער לכם את הזרע, וזריתי פרש [=צואה] על־פניכם, פרש חגיכם, ונשא אתכם אליו".

ב, ד־ז — ברית הלוי: „וידעתם כי שלחתי אליכם את המצוה הזאת, להיות בריתי את־לוי, אמר ה׳ צבאות ...תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא־נמצא בשפתיו, בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון. כי־שפתי כהן ישמרו־דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה׳ צבאות הוא".

סמוכין בין הפרשה ובין ההפטרה

כשאנו באים לחפש קשר בין הפרשה ובין ההפטרה מן הראוי להתחיל בביטויים הדומים או בעניינים הדומים המצויים בזו ובזו. הפרשה מספרת לנו על שני האחים עשו ויעקב, ועל אהבה ושנאה, ואף ההפטרה מתחילה (א, ב) „הלא אח עשו ליעקב"; בפרשה נאמר (בראשית כה, כח): „ויאהב יצחק את־עשו כי־ציד בפיו ורבקה אהבת את־יעקב"; ואחרי כן מסופר על השנאה ששנא עשו את יעקב בשל הברכות שברכו אביו (שם כז, מא): „וישטם עשו את־

יעקב על־הברכה, אשר ברכו אביו, ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את־יעקב אחי". וכבר עמדו גם על צד שיתוף אחר בין הפרשה ובין ההפטרה. במלאכי נאמר (א, ו): „בן יכבד אב", והפרשה מספרת לנו כיצד כיבד עשו את אביו. הוא משדת את אביו ומזודדו למלא את בקשתו, וכשנדייק היטב בלשון הפסוק נראה, שהוא חוזר ושונה ומשלש בביטוי „אבי". כשהוא שב מצידו הוא אומר (כז, לא): „יקם אבי ויאכל מציד בנו בעבור תברכני נפשך", ואחרי שנודע לו כי אביו כבר בירך את יעקב הוא צועק ואומר (שם כז, לד): „ברכני גם־אני, אבי". כל עוצם כאבו של עשיו ממניעת ברכתו של יצחק מורגש בדברי הפסוק (שם כז, לח) כשהוא חוזר ופונה אל אביו בבקשה שיברך גם אותו: „ויאמר עשו אל־אביו: הברכה אחת הוא־לך, אבי, ברכני גם־אני, אבי; וישא עשו קלו ויבך". הפסוק מציין במיוחד את כיבוד ההורים של עשו, באמרו (שם כח, ח־ט): „וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו, וילך עשו אל־ישמעאל ויקח את־מחלת בת־ישמעאל בן־אברהם אחות נביות על־נשיו לו לאשה". וכנראה אף את אמו כיבד, שהרי, כבדרך אגב, מספר לנו הפסוק (שם כז, טו) כי בידיה הפקיד את בגדי החמודות אשר לו, לשמירה: „ותקח רבקה את־בגדי עשו בנה הגדל החמדות אשר אתה בבית ותלבש את־יעקב בנה הקטן". ו ר ש ב י ם בפידושו מסביר את המלה „החמדות" באופן שמציינת אף היא מידת כיבוד־אב של עשו, והוא אומר: „ החמודות' — שהיה עובד בהן אביו בשעת אכילת".*

אך למרות הביטויים והסיפורים הנראים כדומים, שונה ההפטרה מהפרשה בשתי בחינות עקרוניות: האחת — יעקב ועשו שעליהם מדברת הפרשה הם יחידים, הם אישים על כל חולשותיהם ועל כל יתרונותיהם. התורה מקפידה הקפדה מרובה להראותנו גם את הצד החיובי שבעשו. ולא רק בפרשתנו, אלא בעיקר היא מבליטה זאת בפרשת וישלח, כשחוזרים ונפגשים האחים אחרי שנים רכות. יעקב מפחד וחושש למעשה נקמה של עשו, והנה עשו מתייחס אל יעקב כאח אמיתי (עיין בראשית לג). ולפסוק ד' בפרק לג שבו נאמר: „ויחבקהו ויפל־על צוארו וישקהו" מעיר ר ש י: „אמר רבי שמעון בן יוחאי: הלכה היא בידוע שעשו שונא ליעקב, אלא שנכמרו רחמיו באותה שעה ונשקו בכל לבו". אולם כנגד זה מדברת ההפטרה על יעקב ועשו כשמות סמליים לחטיבות עמים — יעקב כנציג העם הנבחר הקרוב לה' מכאן, ועשו כנציג העולם האלילי, המתנגד לה' ומסרב לקבל עליו עול מלכות שמים מכאן. בדיוננו לפרשת „וישלח" ננסה לסכם מה נאמר על עשו־אדום במקרא ואיזו אידיאה מצאה כאן את סמלה.

זאת ועוד: האהבה והשנאה — או העדר אהבה — והתסתכלות הטראגית

* האגדה מדגישה את ערכו הרב של כיבוד אב מצד עשו באמרה: „ואף עשו הרשע לא נתן לו חקב"ה את כל הכבוד הזה אלא על ידי שכיבד את אביו" (תנחומא בובר, קדושים).

הנובעת מהן, שעליה מדברת הפרשה — הלא הם רגשות ויחסים בין בני אדם. אהבת אב לבנו, העדפת הרגשת האהבה של אם לבן מסויים, משטמה ושנאה של אח כלפי אח שבגד בו לדעתו; ואילו האהבה והשנאה שעליה מדברת ההפטרה הן לא מצד בני אדם, אלא מצד ההשגחה העליונה. וכל עולם הרגשות של בני אדם הלא הוא בנוי לעתים קרובות על יסודות הטעות. המשפט הקדום ואי־ההבנה, אבל כשאנו מוצאים במקרא אהבה ושנאה המיוחסות כביכול להקדוש ברוך הוא, הרי ברור כי לפנינו יחס איכותי אחר ושונה לחלוטין. האהבה אינה מגעת אלא למי שהוא ראוי לה, ושנאה — היינו עונש — תגיע גם היא רק לזה שחטא והרשיע.

מהו איפוא כאן היחס בין הפרשה וההפטרה? האהבה והשנאה על כל תוצאותיהן מתוארות כשתי ספירות: פעם בעולם התחתון בחיק משפחת האבות, אמנם אנשי מופת, אך בני אדם עם כל חולשותיהם. ופעם בעולם העליון — גם ביחס אליו אפשר לדבר על אהבה למי שראוי לה ושנאה לחוטא ולרשע ותוצאותיהן של אותה האהבה ואותה השנאה הן הן הכוחות המעצבים והחותכים את גורל משפחת העמים — את גורל ישראל מכאן, ואת גורל העמים הדומים לעשו מכאן.

אך בהעמיקנו להתבונן נמצא עוד צד דומה ושונה בפרשה ובהפטרה, בשתיהן אנו מוצאים את הויכוח, את דו־השיח הנותן למתואר צביון מיוחד ומשוחה לו קסם ידוע. בפרשה — ובעיקר בגולת הכותרת שלה, בפרק המתאר את הברכה — אנו שומעים חילופי שיחה: תחילה שיחת יצחק עם עשו; אחרי כן דברי רבקה ותשובת יעקב; אחר כך השיחה בין יצחק ויעקב המופיע בלבוש עשו; ולבסוף — יצחק ועשו. כמה וכמה שיחות חיות, מלאות מתח דראמטי לפנינו. וגם בהפטרה אנו מוצאים כי בחר לו חנביא דרך מיוחדת לחבעת בשורתו ותוכחתו — את דרך הויכוח. הוא מכריז הכרזת: — „אהבתי אתכם אמר ה'", ואחר כך הוא מדובב את השומעים באמרו: „ואמרתם: במה אהבתנו?". אחר כך הוא משיב על שאלת העם כשהוא מחזק את הכרזתו: „הלא אח־עשו ליעקב נאם־ה', ואהב את־יעקב ואת־עשו שנאתי...".

שוב תופעה דומה, אך לא זהה לפנינו. כי בפרשה אנו מוצאים דו־שיח ממש, בני אדם חיים מדברים ביניהם. ברם בהפטרה אין זה אלא ויכוח מדומה, ריטורי, שבו משתמשים הנביאים לעתים קרובות.

„הויכוח" כאחת חצורות של המליצה המקראית

(לבעיית מבנה ספר מלאכי)

ננסה הפעם להרגים כיצד השתמשו במקרא בויכוח המדומה כאמצעי ספרותי, ובעיקר נשתדל להראות שמבנה ספר מלאכי יסודו העיקרי בשימוש באמצעי זה, וכך קיבל ספר שלם את צביונו המיוחד על ידי צורה סגנונית מסוימת. עלינו גם לברר אם יש בידינו למצוא הסבר לכך — אם מתוך התקופה, אם על פי אישיות הנביא.

ר' דוד ילין הקדיש פרק אחד מ"א הפרקים של ספרו „לתורת המליצה התנכית" למידה זו, והוא גם טבע את מטבע לשונה ומצא לה דוגמאות הן בשירות שבספר החורה והן בקצת ספרים אחרים של המקרא. בשירת הים אין ויכוח במובן המצומצם, אלא מובאים שם בדיבור ישיר דברי האויב והבעת מחשבותיו, ולעומתם, להבדיל, תגובת ה' ותיאור מעשיו נגדם. הבה ונראה את הכתובים (שמות טו, ט"י): „אמר אויב: ארדף, אשיג, אחלק שלל, תמלאמו נפשי, אריק חרבי, תורישמו ידי". בויכוח אמתי היתה צריכה כעת לבוא התשובה לדברי האויב, אך כאילו דבר זה כנראה אינו, כביכול, לפי כבודו של מקום, ולכן ממשיך משה לתאר את גורל האויב, וזו כעין תשובה לא בדבדים אלא במעשה גבורה של ה': „נשפת ברוחך כסמו ים, צללו כעופרת במים אדירים".

יחס אחד בין טענה ותשובה אנו מוצאים בשירת האזינו. מובאים שם בדיבור ישיר הן דברי הגויים המתעללים בישראל והן דברי התשובה על כך מפי השם יתברך. הגוים סוענים (דברים לב, לז): „ואמר: אי אלהימו צור חסיו בו...", וה' משיב (שם לב, לט): „ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלהים עמדי, אני אמית ואחיה מחצתי ואני ארפא ואין מידי מציל".

בשירת דבורה נמצא כעין דוח־שיח שהמציאה המשוררת, אולי כדי להעמיד בהבלטה של ניגוד את אם סיסרא לעומתה, שהיא מציינת את עצמה (שופטים ה, ז) כ„אם בישראל". האופי הגס והתאווני של אם סיסרא והמוסד הפרוע במחנה האויב מודגם במעמד קצר בסוף השירה. המשוררת משמיעה לנו רק את דברי אם סיסרא — הן את שאלתה, המביעה תמיהה, הן תשובתה המרגיעה את עצמה, ודברי „חכמות שרותיה" רק נרמזים ללא פירוט. וכך נאמר שם (ה, כח־ל): „בעד החלון נשקפה ותיבב, אם סיסרא בעד האשנב: ...מדוע אחרו פעמי מרכבותיו? חכמות שרותיה תענה [אך מה אלה ענו, אין אנו יודעים] אף־היא [היינו, אם סיסרא] תשיב אמריה לה [כאילו לעצמה]: הלא ימצאו יחלקו שלל, רחם־רחמתים [=אשה אחת או שתים] לראש גבר, שלל צבעים רקמה צבע רקמתים לצוארי שלל".

לעתים אוהב הנביא לביים את דבריו כאילו נמצאים אנו באולם בית המשפט, וה' או נביאו מופיע כמקטרג וישראל או הגויים הם הנאשמים. בישעיה

א, יח נמצא רק פנייה לבירור משפטי בדברי הנביא: „לכו־נא ונוכחה יאמר ה'" ו ר ש ' י מסביר: „לכו ונוכחה' — יחד אני ואתם, ונדע מי סרח על מי, ואם אתם סרחתם עלי עורני גותן לכם תקוה לשוב". אך בפרק מ"א אנו מוצאים כעין הזמנה גלויה לגוים עובדי האלילים, לבוא ולהתייצב למשפט. ואלה דברי הנביא (פסוק א): „התרישו אלי איים ולאומים יחליפו כח, יגשו אז ידברו, יחדו למשפט נקרבה". ובפסוק כ"א של אותו פרק פונה הנביא שוב אל הגוים באמרו: „קרבו ריבכם יאמר ה', הגישו עצמתיכם [ד ר ' ק: „טענות עצומות שיש לכם'] יאמר מלך יעקב". אך יש בישעיה גם דימוי אחד של משפט: בני ישראל בטוחים שה' יצדיק אותם במשפטם וריבם עם העמים האחדים. ואלה דברי הבטחון והודאות, ששם הנביא בפי ישראל (נ, ח): „קרוב מצדיקי מי־יריב אתי? נעמדה יחד [אני וידיבי], מי־בעל משפטי יגש אליז".

הבולט ביותר בין דימויי הבירור המשפטי הוא הקטע בספר מיכה שבו מופיע ה' כמקטרג. ואלה דבריו (ו, א־ג): „שמעו־נא את אשר־ה' אמר, קום דיב את־ההרים ותשמענה הגבעות קולך, שמעו הרים את־ריב ה' והאתנים מסדי ארץ, כי דיב לה' עם־עמו ועם־ישראל יתוכח: עמי מה־עשיתי לך ומה הלאתיך [ר ש ' י: ,בעבודתי'] ענה בי...". והויכוח שם נמשך וישראל שואל כאילו שאלה (שם ו, ו־ז): „במה אקדם ה', אכף לא־להי מרום? האקדמנו בעולות, בעגלים בני שנה... האתן בכורי פשעי, פרי בטני חטאת נפשי?" והנביא משיב בשם ה' את התשובה רבת המשמעות (שם ו, ח): „הגיד לך אדם מה־טוב ומה ה' דורש ממך — כי אם־עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם־א־להיך".

נימה וכחנית אנו מוצאים במלחמת השפתיים שנלחמים הנביאים בדעות הנפסדות. נסתפק כאן בדוגמה אחת בלבד. יושבי ירושלים חושבים שהעיר הדומה לסיר היא חזקה, והם, התושבים, הנמשלים כבשר יישארו ולא יצאו בגולה (יחזקאל יא, ב־ז, יא): „ויאמר אלי: בן־אדם, אלה האנשים החשבים און והיעצים עצת־רע בעיר הזאת, האמרים לא בקרוב — בנות בתים, היא הסיר ואנחנו הבשר". על דעה מוטעית זו משיב הנביא תשובה, שבה הוא משתמש פעמיים בדימוי שלהם „סיר", אך כל פעם בהוראה אחרת: „...לכן כה אמר ה' א': חלליכם אשר שמתם בתוכה המה הבשר והיא הסיד ואתכם הוציא מתוכה... היא לא־תהיה לכם לסיר [היינו, למגן] ואתם תהיו בתוכה לבשר [היינו תושמדו בחוכה]...".

אך כאמור, הספר שבו משמש הויכוח יסוד עיקרי, השולט בו מתחילתו ועד סופו, הרי זה האחרון בספרי הנביאים, הוא ספר מלאכי. וכבר ציינו למעלה, בפרק הדן על הסמוכין בין הפרשה ובין ההפטרה, את הסכימה המיוחדת לכל קטע וקטע והיא: הנחה, טענה נגדית מצד העם וחזרה על הטענה בתוספת נימוק ולפי השיטה הזאת ניגש כעת לבדוק את מבנה הספר הזה, העוסק בבעיות שונות שעמדו על הפרק בתחילת תקופת בית שני, ויתברר לנו שהוא מורכב משתי חלקים או נושאים.

החלק הראשון הוא, כפי שהראינו כבר, יחס ה׳ ליעקב מזה ולעולם הגוים מזה. כאן משתקף צד אחד מבעיית הגמול: מדוע כה ידוד מצבנו אם העם הנבחר אנחנו? והתשובה היא: עשו, עולם הגוים, נפסד הוא וישראל אף־על־פי שהוא כעת חלש, יתגבר ויתרחב מעבר לגבולו. וכך מובלטת בצורה של הויכוח ההתלבטות הקשה של הדור. הנביא טוען בשם ה׳: „אהבתי אתכם", העם כאילו משיב בהתמרמרות ובנימה של יאוש: „במה אהבתנו?" ובתשובתו מגלה הנביא טפת מדרכי ההנהגה האלוהית של ההיסטוריה — מה יהיה הגורל הסופי של עשו מכאן, ומהו העתיד הצפוי לישראל הנמצא כעת במצב קשה — מכאן.

הנושא השני (א, ו—ב, ט) דן במנהג הרשלנות והזלזול שנהג העם בהקרבת הקרבנות, ובקשר לכך גם במעשיהם הרעים של הכוהנים. כאן לובשים הדברים צורה של שאלה או שיקול דעת, וכך מנסח הנביא את שאלתו: „בן יכבד אב ועבד אדניו, ואם אב אני — איה כבודי? ואם־אדונים אני — איה מוראי? אמר ה׳ צבאות לכם הכהנים בוזי שמי". ובביטוי הטיפוסי „ואמרתם" שאינו חסר אף פעם בתחילת הטענה, נמסרת טענתם המדומה של הכוהנים: „ואמרתם: במה בזינו את־שמך?" והנביא מוקיע את יחס הזלזול בקרבנות, בהקריבם בעלי מום על המזבח וכו׳.

גם בחלק הבא של ספרנו (ב, י־טז) מובאת הטענה בצורת שאלה מליצית, והתוכחה החריפה על נישואי תערובת ועל עזיבת הנשים הישראליות עולה לפנינו דווקא מתוך הדגשת המוצא המשותף לכל בני האדם על פי הבריאה בצלם. וכך אומר הנביא: „הלוא אב אחד לכלנו, הלוא א־ל אחד בראנו, מדוע נבגד איש באחיו להלל ברית אבתינו? בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם, כי חלל יהודה קדש ה׳ אשר אהב ובעל בת־אל נכר", ובמענה קצר מביא הנביא את דברי העם באמרו: „ואמרתם על־מה", ואז בא שוב סידוד החטא והודעת העונש הצפוי לחוטאים. כדאי אולי להעיר כאן, שלעתים תכופות שומעים אנו את הפסוק מן הקטע שלפנינו — „הלוא אב אחד לכלנו, הלוא א־ל אחד בראנו" — מצוטט כהוכחה לאידיאה של האוניברסאליות השוררה ביהדות. אך כל המעיין בקטע כולו יווכח שדווקא בפסוק זה רוצה מלאכי להדגיש את הרעיון הלאומי, את השיתוף הפנימי המייחד כל בני עם אחד לחטיבה אחת, העומדת בייחודה לעומת חנכדים. אמנם הנימה האוניברסאלית גם היא מצויה בספרנו, אך במקום אחר: בהבלטת הניגוד של הקרבן הרציי שמקריבים שאינם יהודים לעומת הקרבן הנבזה שבני ישראל מקריבים לה׳. דברי הנביא (א, יא) ידועים הם ומודגשת בהם האידיאה האוניברסאלית האופיינית לרוב הנביאים: „כי ממזרח שמש ועד־מבואו גדול שמי בגוים, ובכל־מקום מקטר מגש לשמי ומנחה טהורה, כי־גדול שמי בגוים, אמר ה׳ צבאות".

בחלק הרביעי (ב, יז־ג, ו) פותח שוב הנביא בטענה חריפה אך סתומה בתחילה בתוכנה באמרו: „הוגעתם ה׳ בדבריכם", ורק אחרי המשנה הנגדי: „ואמרתם במה הוגענו?" מפרט הנביא כי הערעור על הצדק האלוהי בהנהגת

העולם נחשב להם כחטא. וזוהי ההוגעה וההטרדה: „באמרכם כל־עשה רע טוב בעיני ה׳, ובהם הוא חפץ, או איה א־להי המשפט?". והתשובה לקובלנה זו ניתנת, הנביא מבטיח כי עוד מעט ישתנו פני הדברים והרשעים יבואו על ענשם.

בקטע הקצר הבא (ג, ז־יב) אנו מוצאים שינוי־מה בדרכי הויכוח, כי במקום טענה או שאלה השוקלת כאילו אפשרויות שונות, ולבסוף נקבעת בצורה ברורה, באה הפעם מתחילה דרישה מוחלטת. ואלה דברי הנביא: „למימי אבתיכם סרתם מחקי ולא שמרתם, שובו אלי, ואשובה אליכם, אמר ה׳ צבאות". והפעם שומעים אנו כאילו נימת גאוה מבצבצת ועולה מתוך התשובה. „ואמרתם במה נשוב"? המענין, ואפילו המתמיה, הוא שלמדות ההאשמות הכבדות המפורטות באיום העונש (ג, ה״ו) אין הנביא, בשם ה׳, דורש מהם כעת רק יושר בהפרשת המעשר והתרומה ותו לא.

ובפעם האחרונה נמצא את צורת הויכוח בחלק הששי של הספר (ג, יב־כא), ונרמה לנו כי לפנינו חזרה על חלק ד׳ (ב, יז־ג, ו). הנביא טוען: „חזקו עלי דבריכם". ובתשובה נאמר: „מה־נדברנו עליך?" והנביא מפרט את ניסות בעיית הגמול האלוהי שבפי העם, באמרו: „אמרתם, שוא עבד א־להים, ומה־בצע כי שמרנו משמרתו, וכי הלכנו קדרנית מפני ה׳ צבאות? ועתה אנחנו מאשרים זדים, גם־נבנו עושי רשעה, גם בחנו א־להים וימלטו". אולם הצורך בחזרה יתברר לנו בהמשך הקטע. עד כה נראה היה, כאילו הטפת האיום בצדקת ההנהגת האלוהית מכרסם בלב כל העם, והנה כעת שומעים אנו על התפלגות בתוך העם גופא. לא כולם היו תמימים בדעה אחת בבעיית הגמול, היו כאלה — וכנראה רוב העם — שלא הבינו את דרכי הגמול והגיעו עד סף הכפירה וביטול ערכי המוסר והדת באמרם: „ועתה אנחנו מאשרים זדים". אך לעומתם ניצבת קבוצה אחרת הנקראת בשם „יראי ה׳" ועמדתם של אלה היתה אחדת. הפסוק מספר (ג, טז־יז): „אז נדברו ידאי ה׳ איש אל־רעהו, ויקשב ה׳ וישמע, ויכתב ספר זכרון לפניו לידאי ה׳ ולחשבי שמו, והיו לי אמר ה׳ צבאות, ליום אשר אני עשה סגלה וחמלתי עליהם, כאשר יחמל איש על בנו העבד אתו". ורד׳ק בדברי הסברו מברר לנו את עמדתם של ,ידאי ה׳ באמרו: „וכשישמעו יראי ה׳ הדברים מהאנשים האלה הכופרים... ונושאים ונותנים בהם עד שימצאו בשכלם (דברים לב, ד) ,כי כל־דרכיו משפט א־ל אמונה ואין עול". ואלה המעטים הם יהיו סגולה כעין „שאר ישוב" ו„עשיריה" ליום המשפט הגדול.

וכעת עלינו לגשת למציאת פתרון החידה: מדוע נכתב ספר זה דווקא בצורת הויכוח. בספרו של דוד ילין „לתורת המליצה התנכית" עמ׳ 145 מצאנו הערה קצרה העשויה להדריכנו בנסיון למצוא את התשובה. הוא כותב שם: „מלת ,ואמרתם׳ היא הטיפוסית להתוכחויות מלאכי, ופה כבר כעין התחלה לשקלא וטריא׳ התלמודיים". בבירור דברי ילין יתברר לנו, כי הוא מציע למצוא

את פתרון הידת הצורה המיוחדת בדברי המשא והמתן של גבואת מלאכי בתקופה ובשינוי הרב שחל בעם בראשית ימי בית שני, תקופת המעבר בין המקרא והנביאים מכאן ובין תקופת הסופרים — חכמי המשנה מכאן. בבית ראשון נהה העם פעמים רבות אחרי אלהי נכר, וחוג הנאמנים לה׳ צר היה כנראה. תורה שבעל פה נשמרה וקויימה על ידי הנביאים ובני הנביאים, כדברי המשנה באבות א, א: „משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים״ והכוונה כאן בעיקר לתורה המסורה בעל פה. אך בבית שני, אחרי שובם מן הגולה, נשתנה המצב לטובה. כשאנו בודקים את ההאשמות או תיאורי המצב בספרי התקופה — חגי זכריה ומלאכי מכאן ועזרא ונחמיה מכאן — הרי טענה אחת אינה נשמעת עוד והיא — שהעם עובד עבודה זרה. ואף לנשואי תערובת, שאת איסורם מגמקת התורה (דברים ז, ג־ד) בחשש מפני עבודת אלילים: „ולא תתחתן בם, בתך לא־תתן לבנו ובתו לא־תקח לבנך כי יסיד את־בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים...״, אנו מוצאים בספר נחמיה גימוק לאומי גרידא: שמירה על טהרת הלשון העברית. וזה לשון הפסוק (נחמיה יג, כג־כד): „גם בימים ההם ראיתי את־היהודים השיבו נשים אשדודיות עמוניות מואביות ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם״.

באיזו מידה כבד התקרב העם לעולם ההלכה דואים אנו מגבואת חגי. כדי להדגים את דבריו במשל, בוחר לו הנביא הדגמה לדבריו לא מהשטח החקלאי כישעיה במשל הכרם (פרק ה׳), אלא בוחר לו כעין שאלה הלכתית מהספירה של המושגים טומאה וטהרה (עיין חגי ב, י״ט — לפי המסורת התלמודית כאן לפנינו בירור שאלה הלכתית אמתית. השוה את הסוגיה בפסחים טז ויז). בספר זכריה אנו מוצאים שאלה הלכתית ממש. מהגולה שולחים ורוצים לדעת פסק הדין: כיצד עליהם להתנהג אחרי הקמת בית שני בענין הצומות שקבלו עליהם לזכר חורבן הבית הראשון, כצום הרביעי, החמישי, השביעי והעשירי — האם עליהם לקיימם או לבטלם? (עיין זכריה פרק ז ופרק ח). ההתחלה של הטברת התורה לעם בקשר לקריאת התורה גם היא היתה באותה תקופה. כי באופן אחר אין להסביר את המסופר בנחמיה (ח, ג־ט) על „מבינים״ ו„המבינים את העם״ שקראו את התורה: „מפרש ושום שכל ויבינו במקרא״. מכל אלה יחד מתברר לנו צביונה המיוחד של תקופת מלאכי שזמנה קצת לפני תקופת עזרא או חופף אותה. ולכן בחר הנביא כצורה העשויה לעשות דושם חזק ביותר את הויכוח, צורת משא ומתן, הבאות טענות ומענות בזו אחר זו, כאילו ביקש לתת ע״י כך ביטוי גם להלך המחשבה של העם במלה החוזרת „ואמרתם״. אפשר איפוא שהשימוש בצורת הויכוח במקום הטפת מוסר בנאום תוכחה רגיל סימן הוא לסיום תקופת ההטפה הדגילה שהעם ממלא בה תפקיד שומע סביל והתחלת התקופה החדשה של השתתפות יותר פעילה של העם בהקניית התורה, בהפצתה ובליבונה בדרך הויכוח התלמודי.

ספרו של מלאכי הלא הוא מסיים את ספרי הנביאים כולם, ולכן נביא כאן, כסעד לדברינו, את דברי ר׳ זאב יעבץ לקטע הסיום של ספר מלאכי

(ג, כב־כד). הוא כותב (ספר תולדות ישראל, חלק שלישי, עמ׳ 128): „ויכל מלאכי את הדבר הגדול אשר החל שמואל הדמתי, ויהי הוא האחרון לכל נביאי ה׳, ויחתום את נבואתו ואת נבואת כל הנביאים אשר היו לפניו בזכרון ראשית ישראל ובחזון אחרית: במצות משמרת דאש קדשי בני ישראל, הלא היא תורת ה׳: זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים׳; ובאחרית התעודה, אשר יעד ה׳ לעמו להיטיב לו באחרית הימים: הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא. ושני הדברים האלה לאות ולמופת הם לישראל, כי משמרת התורה ואחרית הימים, אשר יקראו לה חכמי ישראל ,ימות המשיח׳, הן הנה ראשי משא נפש הנביאים. אך התקופה היקרה הזאת ...נחתמה בימי מלאכי ...ותכלינה שנות החזיון וההגיון לישראל ותחלנה שני הדעת והמעשה, אשר ארע כל נפש מבית יעקב את הדרך אשר תלך בה ואת המעשה אשר תעשה״.

ואפשר איפוא כי בעצם צורת הויכוח יש כבר לפנינו דבר־מה מאותה החכמה שעליה נאמר בתלמוד (בבא בתרא יב.): „חכם עדיף מנביא״.

הפטרת פרשת ויצא

המיוחד שבנבואת הושע על פי הבעת היחס בין ה׳ ועמו

הושע פרק י״ב פסוק יג עד פרק י״ד פסוק ז׳ *

מבנה ההפטרה ותוכנה

הפרקים כוללים דברי תוכחה חריפים לאפרים, קריאות להשובה והחזרת משפחות העבר.

יא, ד־יא — ה׳ מוסיף לאהוב את עמו, לא יעשה עמם כלה: „...לא אעשה חרון אפי, לא אשוב לשחת אפרים, כי א־ל אנכי ולא־איש... והושבתים על־בתיהם...״

יב, א־ג — כחש אפרים וריב יהודה: „סבבני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ...וריב לה׳ עם־יהודה ...כמעלליו ישיב לו״.

יב, ד־ז — מעשה יעקב: „בבטן עקב את־אחיו ובאונו שרה את־א־להים. וישר אל־מלאך ויכל, בכה ויתחנן־לו, בית־אל ימצאנו ושם ידבר עמנו ...ואתה בא־להיך תשוב, חסד ומשפט שמר וקוה אל־א־להיך תמיד״.

יב, ח־י — אפרים הנוהג מנהג סוחרים־כנענים: „כנען בידו

---

* הסמרדים פותחים את ההפטרה לפ׳ „ויצא״ בהושע, מפרק יא פסוק ז, לאשכנזים אחזי ההפטרה לפ׳ „וישלח״. בארץ ישראל נוהגים להתחיל את ההפטרה לפ׳ „ויצא״ מפסוק יג בפרק יב — „ויברח יעקב שדה ארם״.

ספר מלאכי

כפי הנראה הספר הזה כלו הוא נבואה אחת מתדבקת ומתקשרת בדבריה ויש בה שמונה פרשיות האחת משא דבר ה׳ השני ואתם מחללים אותו הג׳ וזאת שני תעשו הרביעי הוגעתם ה׳ בדבריכם החמשי חזקו עלי דבריכם השישי אז נדברו יראי ה׳ השביעי כי הנה היום בא בוער כתנור השמיני זכרו תורת משה עבדי: והנה ראיתי לשאול בדברי הנבואה הזאת שש השאלות:

השאלה הראשונה במה שאמר אהבתי אתכם אמר ה׳ ואמרתם במה אהבתנו הלא אח עשו ליעקב נאם ה׳ ואהב את יעקב וזה כי אם הכחישו הקדמתו שאמר אהכתי אתכם ונתנו סעם להקחשתם באומרם ואם אתה אומר שאהבת אותנו אמור אלינו מה הפעולות הטובות והמעשים הנאהבים שעשית עמנו שיורו על האהבה מסותרת אשר אהבתנו מה היתה תשובת השם יתברך אליהם הלא אח עשו ליעקב נאם ה׳ ואהב את יעקב כי הנה עשה בזה מערכה על הדרוש לפי שגם כן יאמרו ובמה אהבת ליעקב כל שכן שאף שיודו שאהכ את יעקב לא יתחייב שאהב אותם ומי יודע אם כופר בריתו את מות ולכן היה לו להשיב להם עם זכרון החסדים והטובות שנעשה עמהם מאהבתו אותם:

השאלה השנית מה הטענה שעשה הקדוש ברוך הוא להוכיח אהבתו את ישראל ושנאתו לעשו לפי ששם הריו שממה ונהלתו לתנות מדבר כי ג״כ יאמרו ישראל שנעשה להם כן שהחריב את ארצם והגלה את עמו ויתחייב מזה שגם כן שנא את יעקב לא שאהבו:

השאלה השלישית באמרו ועתה חלו נא פני אל ויחננו ויורה שאם יחלו פניו יתברך ויתחנו לפניו יחננו ויברכנו ומיד אכר סותר לזה הישא מכם פנים וגומר אין לי חפץ בכם אמר ה׳ צבאות ומנחה לא ארצה מידכם ראיך באה בשני המאמרים האלה כדמות סתירה:

השאלה הרביעית באומרו כי ממזרח שמש עד מבואו גדול שמי בגוים ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי וכן אמר אחר זה כי מלך גדול אני אמר ה׳ צבאות ושמי נורא בגוים והוא מאמר מתמיה כי הנה הנביא אמר שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך ועל ממלכות אשר בשמך לא קראו וידוע הוא ומבואר שאין האומות הסכלות מכבדים את השם הנכבד ולא עובדים אותו ואינם יראים מלפניו וכמו שאמר פרעה לא ידעתי את ה׳ וגם את ישראל לא אשלח וסנחריב אמר קרוב לזה ואיך יאמר עתה שבכל הגוים הוא גדול ונורא ובכל מקומותיהם מוקטר מוגש לשמו ובבר הקשו זה עצמו חכמים ז״ל בתנחומא התורה אמרה השמר לך פן העלה עולותיך ובכל מקום אשר תראה ואתה אומר ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי:

השאלה החמישית במה שזכר לומר ואתם מחללים אותו באומרכם שלחן ה׳ מגואל הוא וניבו נבזה אכלו כי הנה ענין זה המאמר הוא עצמו מה שאמר למעלה מגישים על מזבחי לחם מגואל ואמרתם במה גאלנוך באמרכם שלחן ה׳ נבזה ואין הבדל בין שני המאמרים בענינם ומדוע נכפלה אמירה אחת בתוכחתו זאת:

השאלה הששית באומרו הנה אנכי שולח מלאכי ופנה דרך לפני ופתאום יבא אל היכלו האדון אשר אתם מבקשים ומלאך הברית אשר אתם חפצים וזה כי ראוי שנדע מי היה המלאך הזה שאמר שהיה שולח לפנות דרך לפניו כאלו הוא יתברך יבא אחר המלאך ומי הוא האדון שהיו מבקשים שאין ראוי לפרשו עליו יתברך אחרי שביאר שהוא היה מלאך הברית ובסוף הנבואה אמר הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא וגומר וראוי שנדע אם זה הוא המלאך או האדון שזכר כאן: והנני מפרש הפסוקים באופן יותדו השאלות האלה כלם:

הפטרת שבת הגדול

בעיית הגמול במקרא (ניסוחים ופתרונים)

חלק א׳ — ניסוחים*

מלאכי פרק ג׳ פסוק ד׳ עד פסוק כ״ג**

מבנה ההפטרה ותוכנה

ההפטרה לקוחה מסוף ספר מלאכי והיא הנבואה האחרונה שנכללה בספרי הנביאים. על צורת ה„ויכוח" שבספר מלאכי כבר עמדנו בסקירתנו להפטרת פרשת תולדות.

ג, ד־ו — התשובה על הטענה „איה א־להי המשפט?": „ועדבה לה׳ מנחת יהודה וירושלם, כימי עולם וכשנים קדמניות. וקרבתי אליכם למשפט, והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעשקי שכר־שכיר, אלמנה ויתום ומטי־נר ולא ירא־אני, אמר ה׳ צבאות.."

ג, ז־יב — הסיבה לקללה: „...היקבע אדם א־להים? כי אתם קבעים אתי, ואמרתם: במה קבענוך? המעשר והתרומה. במארה אתם נארים ואתי אתם קבעים, הגוי כלו. הביאו את־כל־המעשר אל־בית האוצר, ויהי טרף בביתי, ובחנוני נא בזאת, אמר ה׳ צבאות, אם־לא אפתח לכם את ארבות השמים, והדקתי לכם ברכה עד־בלי־די...".

ג, יג־יח — „שוא עבד א־להים": „חזקו עלי דבריכם, אמר ה׳. ואמרתם: מה־נדברנו עליך? אמרתם: שוא עבד א־להים, ומה־בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה׳ צבאות?.. ושבתם וראיתם בין צדיק לרשע, בין עבד א־להים לאשר לא עבדו".

ג, יט־כא — יום המשפט: „כי הנה היום בא בער כתנור, והיו כל־זדים וכל־עשה רשעה קש, ולהט אתם היום הבא, אמר ה׳ צבאות, אשר לא־יעזב להם שרש וענף. וזרחה לכם, יראי שמי, שמש צדקה, ומרפא בכנפיה, ויצאתם ופשתם כעגל מדבק. ועסותם רשעים, כי־יהיו אפר תחת כפות רגליכם, ביום אשר־אני עשה, אמר ה׳ צבאות".

ג, כב־כד — חתימה לספר מלאכי ולכל דברי הנביאים: „זכרו תורת משה עבדי, אשר צויתי אותו בחרב על־כל־ישראל, חקים ומשפטים. הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא, לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא, והשיב לב־אבות על־בנים ולב בנים על־אבותם, פן־אבוא והכיתי את־הארץ חרם".

---

* חלק א׳ של הסקירה ידון רק בניסוחיה של הבעייה בספרים שונים של המקרא. בהפטרת יום ב׳ של שבועות נפרט את הפתרונים המוצעים. המאמר כבר הופיע בספרי „לבעיית הגמול במקרא — מסות ושאלות עיון". עמ׳ 11־42.

** יש מקומות שמפטירים הפטרה זו רק כשחל ערב פסח להיות בשבת.

טעם וגימוק לבחירת ההפטרה

ייחודה של שבת זו — (שאין בה — בניגוד לארבע הפרשיות שקלים — החודש — קריאה מיוחדת מן התורה) בכך שהיא נקראת בכינוי המיוחד „שבת הגדול". והנה מתקשים, כידוע, בפירושו של כינוי זה. יש שבתות הנקראות על שם ההפטרה, כמו „שבת חזון" „שבת נחמו" ו„שבת שובה" וכולן קיבלו את שמן על פי ההתחלה של ההפטרה. בעל ס׳ „מטה משה" סבור לכן שהשם המיוחד רומז לפסוק שבסוף ההפטרה (מלאכי ג, כג): „הנה אנכי שלח לכם את אליה הנביא לפני בוא יום ה׳ הגדול והנורא". כלומר, השבת נקראת כך על שם שקוראים בה קטע המדבר על היום „הגדול" שלפני הגאולה העתידה. יתרונו של פירוש זה בכך שהוא מסביר את הקושי שאחרי המלה שבת, שהיא נקבה (עיין בבן יהודה עמ׳ 6878 הערה 2 את ההנמקה המענינת על פי ספר הצחות של אבן עזרא*), יבוא תואר „גדול" בלשון זכר. יתרון נוסף — כאן בולט ביותר הטעם לבחירת הפטרה זו לשבת האחרונה שלפני חג הפסח, התכונה לחג שתוא זכרון לגאולה נעשית ע״י הכשרת הלבבות לגאולה העתידה, ובמיוחד בהזכרת מפנה הדרך אליה. אפשר אולי לומר שאין עוד חג המאחר כך, במצוותיו המיוחדות, את המשפחה כולה כמו חג הפסח (לפנים קרבן הפסח שהביאה כל המשפחה ובימינו איחוד המשפחה בליל הסדר), ולכן באה, כהכנה לגאולה העתידה, דווקא הזכרת אותה אישיות שעליה מוטל התפקיד הנכבד לאחד את המשפחה — להשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. אמנם יש קושי בפירוש זה לכינוי הגדול, שהרי בכל הפרשיות האחרות (חזון, שובה) ניתן הכינוי על שם פתיחת ההפטרה, ואילו כאן — על סופה.

אך יש עוד הצעות מענינות להסברת השם „שבת הגדול" שעלינו להביא כאן, גם אם אין להן קשר ישיר לענין ההפטרה. ההסבר העממי, ואולי הידוע ביותר, הוא זה המובא בשם בעל שבלי הלקט (סי׳ רה): „לפי שמאחרין העם בשבת הזה לשמוע הדרשה של הרב הדורש עד חצות היום סמוך למנחה וכו׳ ונראה בעיניהם כיום גדול וארוך, וכיוצא בזה אנו קוראים את יום הכפורים צומא רבה" (אוצר הדינים ומנהגים איזנשטיין עמ׳ 402).

בעלי התוספות לשבת פז: ד״ה „ואותו יום" מביאים הסבר אחר — כעין הסבר היסטורי — המעמידנו על גדולת השבת הזו כזכרון לנס שנעשה לאבותינו במצרים. ואלה דברי בעלי התוספות: „ואם כן ברביעי שחטו פסחיהם ונמצא בשבת שעברה לקחו פסחיהן שאז היה בעשור לחדש, ועל כן קורין אותו שבת הגדול לפי שנעשה בו נס גדול כדאמרינן במדרש (שמות רבה פ׳ בא) כשלקחו פסחיהם באותה שבת נתקבצו בכודות אומות העולם אצל ישראל

---

* „ולפי דעתי ככה דקדוק המלה היתה בתחלה שבתת... על משקל דלקת יבשת ובעבור התחברות שני תווי״ן חסרו האחד... והנה עולת שבת בשבתו דגוש התי״ו להתבלע תי״ו השורש".

ושאלום למה היו עושין כך אמרו להן ,זבח פסח לה׳, שיהדוג בכורי מצרים הלכו אצל אבותיהם ואל פרעה לבקש ממנו שישלחו ישראל ולא רצו ועשו בכורות מלחמה והרגו מהן הרבה, הרי הוא דכתיב (תהלים קלו, י): ,למכה מצרים בבכוריהם׳״. וכן לשון המחבר בשולחן ערוך סימן ת״ל: „שבת שלפני הפסח קורים אותו שבת הגדול מפני הנס שנעשה בו״. נושאי כליו של שולחן ערוך בעל מגן אברהם ומגן דוד (בעל הט״ז) מקשים שניהם, שבעצם צריך היה תמיד, גם כשי׳ בניסן בחול, להנציח את זכרון נס זה (עיין שם תירוציהם).

השערה מענינת מאוד מציע פ. קנטד ב„ישורון״ של וולגמוט (כרך שלישי עמ׳ 233־234), אך „הערה באותו כרך מוכיח ר׳ ד. צ. הופמן (שם עמ׳ 281) שההסבר כבר נמצא בשאלות ותשובות „שמן המאור״ לד׳ מרדכי רובינו (ליורנו תקנג). כידוע חלקו הצדוקים על הפירוש המקובל של „ממחרת השבת״ (ויקרא כג, טו) וטוענים שהכוונה אינה מחרת יום טוב שגם הוא נקרא שבת, אלא מחרת שבת „בראשית״, והוא הדין גם בשבועות, והצדוקים הקפידו באמת (אגב, בהתאם לכך גם הנוצרים) שהחגים פסח ושבועות יחולו תמיד ביום א׳. ולכן, כדי להוציא מלבם של „מינים״, ציינו את השבת לפני פסח בשם „שבת הגדול״ להבחין בינה ובין יום טוב ראשון של פסח שגם הוא נקרא בתורה בשם „שבת״. באותו כדך של הידחון „ישורון״ מעיד פרופ׳ א. זולצבך, שגם השבת לפני שבועות נקראת בשם „שבת הגדול״, כי ש. ד. לוצטו מביא באיגדותיו (עמ׳ 436) גם „יוצר לשבת הגדול של שבועות״.

אך יש עוד הנמקה אחרת לבחירת קטע זה להפטרה בשבת שלפני הפסח, כי בחג הפסח קשודה גם מצוות ביעוד מעשרות וודוי מעשרות. ואלה דבדי הדמב׳ם (הלכות מעשד שני ונטע רבעי פרק י״א הלכה א־ג): „מצות עשה להתוודות לפני ה׳ אחר שמוציאין כל המתנות שבזרע האדץ וזהו הנקרא וידוי מעשר. ואין מתודין וידוי זה אלא אהר השנה שמפרישין בה מעשר עני (דברים כו, יב־יג) ,כי תכלה לעשד... ואמדת לפני ה׳ א־להיך בערתי הקדש מן־הבית׳, אימתי מתודין־במנחה ביום טוב האחדון של פסח של דביעית ושל שביעית...״. וגם בהפטרה מדובר על חשיבות המעשרות. העם זלזל בהם והנביא אומר (ג, י): „הביאו את־כל־המעשד אל־בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אמר ה׳ צבאות אם־לא אפתח לכם את ארבות השמים והרקתי לכם ברכה עד־בלי־די״.

כבר ציינו שבמה קהלות מפטירים „וערבה״ רק כשיחול ערב פסח בשבת, ומביאים טעם ונימוק לכך על פי יעב׳ץ (מצוטט על פי אוצד דינים ומנהגים עמ׳ 402): „הטעם שמפטירין ,וערבה׳, לפי שבאותה פרשה כתיב ,הביאו את כל המעשד אל בית האוצד׳, כי ערב פסח הוא זמן הביעוד בשנה הדביעית ובשנת השמיטה, ועוד כי בפסח נידונין על התבואה (ראש השנה פרק א׳ משנה ב׳) ואמרינן באבות (פרק ה׳ משנה ט׳, אך הלשון המובאת כאן לקוחה משבת לב: — י, י): בעון ביטול תרומות ומעשדות שמים נעצרין מלהורין טל ומטר והיוקר הווה והשכר אבד ובני אדם דצין אחד פרנסתן ואין מגיעין... ואם נותנין מתברכין שנאמד: ,ובחנוני נא בזאת׳״. בס׳ „שולחן הקריאה״ אנו מוצאים דיון

מענין על המנהג לקרוא את ההפטרה דווקא בערב פסח שחל להיות בשבת ועל מנהג הגר״א, המובא ב„מעשה רב״, שבסוף ימיו ציווה להפסיד „וערבה״ בשבת הגדול שאינו חל בערב פסח (עיין שם עמ׳ קכ״ג ב„מסגרת השולחן״).

אך הגמרא הרגישה שבענין „בחינת ה׳״ על ידי הבאת המעשרות בשביל השגת הברכה סמונה בעיה לא פשוטה, ואלה דברי התלמוד (תענית ט.): „אשכחיה [מצא] ד׳ יוחנן לינוקא [תלמיד, ילד] דריש לקיש אמר ליה: אימא [אמור] לי פסוקיך. אמר לו (דברים יד, כב): ,עשד תעשר׳ עשר (בשין שמאלית) בשביל שתתעשר (בשין ימנית). אמר ליה: מנא [מנין] לך? אמר ליה: זיל [לך] נסי. אמר ליה: ומי שדי [מותר] לנסוייה להקב״ה והכתיב (דברים ו, טז): ,לא תנסו את ה׳׳? אמד ליה: הכי אמר ד׳ הושעיא חוץ מזו — שנאמד: ,הביאו את כל המעשר... ובחנוני נא בזאת׳״. הרי שרק במעשדות רשאי אדם כביכול לנסות את ה׳!

בעיית חגמול במקרא (ניסוחים ופתרונים) חלק א: ניסוחים

מלבד הבעיה שעליה ייחדנו את הדיבור בסוף הקטע הקודם הרי מייחדת ההפטרה, ככל ספר מלאכי, מקום נכבד לבעיית הגמול. נסתרות הן דרכי ה׳, אין אדם יכול לעמוד על עומק משמעותן — ובניסוחים שונים מוצגת כעיה זו בספרנו. פעם שם הנביא בפי העם את השאלה והתלונה (ב, יז): „כל־עשה דע טוב בעיני ה׳ ובהם הוא חפץ, או איה א־להי המשפט?״, ופעם אחדת (בהפטדה שלנו גופא — ג, יד־טו) נאמר: „אמרתם שוא עבד א־להים... ועתה אנחנו מאשרים זדים גם־נבנו עשי רשעה גם בחנו א־להים וימלטו״. מצאנו איפוא לנחוץ להקדיש את הסקירה להפטרה זו לבעיית הגמול.

בלא שום יומרה לשלמות ולמיצוי החומר הרב אנו דוצים להשתדל לבדר כאן מהי בעייתה הצדק או בעיית הגמול במקרא, להראות באילו צורות שונות נוסחה הבעיה ולדון על הפתרונים השונים המוצעים.

מושכל ראשון לכל חשיבה דתית ביהדות המקראית הוא: הכוח העליון, יוצר הכול, צדיק להיות גם כליל השלימות המוסרית. בעולם האלילי ובתחום השקעותו ייתכן אל העושה את הרע; אך האמונה בא־ל יחיד אינה משאירה מקום ליחס לא־לוהות את עשיית הרע, ולכן כל הרע שאנו מוצאים בחברה ובהנהגת העולם, כל אי־התאמה בין גורל הצדיק ובין מעשיו, הצלחת הרשע — הן של היחיד והן של האומות הרשע המתעללות בעם הנבחר, — כל אלה יחד מעוררות סבך של סתירות בתפיסת המהות העליונה שבה צריך להזדהות הא־להי עם הצדק המוחלט. אין איפוא להתפלא על כך שבעיה זאת העסיקה את מרבית מחברי ספרי התנ״ך ושהיא מצאה את ביטויה בצורות שונות.

אנו מקדישים איפוא כאן לבעיה סקירה הכוללת שני חלקים. בחלק הראשון בדעתנו לבדוק איפה וכיצד דנים על הבעיה, כלומר אילו ספרים עוסקים בה במיוחד, כיצד ניסחו אותם הנביאים — הן במלחמתם בדעות נפסדות והן בפנייתם

אל ה׳; כיצד נוסחה הבעיה בס׳ תהילים, ומה אמרו מחברי ספרי החכמה שבמקרא לענייננו? בחלק השני בדעתנו למיין את הפתרונים השונים המוצעים במקרא ולהעריך אותם לפי קנה־המדה של תרומתם להבהרת הבעיה.

אפשר היה להניח מראש, שבעיה תופסת מקום מיוחד בשנים מאותם הספרים שרגילים לציין אותם כספרי חכמה, שהרי במקרא מצא מקום לא רק תוכן התגלות ה׳, כפי שהיא מצוייה בדברי התורה ובחזון הנביאים ובתוכחתם, אלא גם הדהודי בני אדם על החיים וערכם. שלושה הם הספרים שאפשר לציינם כ„ספרי חכמה" במובן המצומצם, בלי להוציא מן השורה מקומות אחרים במקרא, כמו כמה מזמורים בספר תהלים, שגם להם אופי לימודי מובהק. שנים מן הספרים האלה הם: איוב וקהלת. כדי לקבוע איזה מקום תופס בכל אחד מהם הדיון בבעייתנו עלינו לעמוד על המשותף והמיוחד שבספרים האלה. שניהם דנים על החיים — קהלת על כל שטחי החיים לכל היקף תופעותיהם לרבות בעיית הגמול, ואילו איוב עוסק בבעיה אחת ויחידה — בבעיית הגמול. בספר איוב מופיעה לכן כנושא ראשי, הן בחלק הכתוב בפרוזה (א־ב, מב, ז־יז) והן בחלק הכתוב בשירה (ג, א־מב; ו), הבעיה של „צדיק ורע לו". איוב טוען שהוא סובל על לא חטא בידו; הרעים כנגדו מחזיקים בדעה שאין להסביר את הסבל אלא אם כן כעונש על חטא האדם, וגם אליהוא ממשיך את דרך נימוק הרעים. בנאומי ה׳ אין תשובה ישירה, אך בעקיפין יש ללמוד מהם, שהבנת ההנהגה האלוהית נבצרת מדעת האדם. חריפים וקולעים הם דברי צבי אדר בספרו „הערכים החינוכיים של התנ״ך" המעמידים אותנו על ההבדל בין הגישה שבפרקי המבוא לעומת מגמת הספר בחלקו העיקרי, השירי ואלה דברי אדר: „נשאלת השאלה: כיצד נבדיל בין מוסריות אמתית שההצלחה היא רק תוצאתה... לבין מוסריות מזויפת שההצלחה היא מטרתה, והאם קיימת בכלל מוסריות אמתית שערכה בעצמה? הדרך הטובה ביותר לפתרון שאלה זו היא דרך הניסוי המנתק את שתים. האדם המוסרי באמת ימשיך להיות מוסרי גם בבוא עליו אסון תחת הצלחה. הטוב הוא פנימי ומוחלט אם האדם נשאר שלם עמו גם לנוכח רע חיצוני. וגם כשהרע החיצוני יכול להיתפש כתוצאה מן הטוב הפנימי. זה פשר הניסוי בתחילת ספר איוב. ...וכאן כא ההיפוך הגדול כי מעתה מתהפך, כאילו במקרה, כיוונו של הניסוי. לא עור איוב הוא האובייקט העיקרי הנבדק אלא האלהים. אלהים בא לבדוק את מידת צדקתו ונאמנותו הדתית של איוב. אך מעתה גם איוב בודק — את מוסריותו ואת צדקת דרכיו של אלהים! ...על אי־מוסריותו של אלהים שופטו האדם בספר איוב" (עמ׳ 287—289). וכך נחפך ספר איוב לא רק לספר בה״א הידיעה על בעיית הגמול האלוהי, אלא גם לספר המיצג אחת הצורות הנעלות ביותר של האמונה — אמונה לאלהים ועם זה העזה למתוח ביקורת עליו, להאמין בה׳ תוך תהיה על דרכי הנהגת העולם. רק מאמין גדול יוכל לפרוץ בצעקה מעין זו שכה משולבת התקיפות עם האמונה בה שאין המאמין מבין את מעשיו: „הן יקטלני לא (קדי: לו) איחל אך־דרכי אל־פניו אוכיח. גם־הוא־לי לישועה כי־לא לפניו חנף יבוא" (יג, טו־טז). לפנינו תופעה דתית שציינה ר׳

שלמה אבן גבירול כ„בריחה ממך אליך". אך לכל עומק אמונת איוב נגיע אם נשווה את דברי גבירול, המסתמכים לכאורה על פסוק זה, עם המצב הנפשי האמיתי של איוב. ב„כתר מלכות" כותב גבירול: „לכן אם תקטלני־לך איחל; ואם תבקש לעוני, אברח ממך אליך, ואתכסה מחמתך בצלך. ובשולי רחמיך אחזיק עד אם דחמתני ולא אשלחך כי אם ברכתני". גבירול יודע לברוח מהא־להות המענישה את האדם על חטאו, ממידת הדין, אל הא־להות המגינה על האדם, למידת הרחמים. אך איוב כאילו בורח מא־לוהות שיש לו עליה קיטרוג, הרודפת אותו ללא חטא בידו, אל א־להות שלפי הרגשתו העמוקה היא צריכה לבוא לעזרתו כא־להות מוסרית במהותה.

הבעיה של הצדק האלוהי היא נושא־היסוד של הספר, ורק אגב מייחס איוב להשגחה העליונה גם את האחריות על חוסר הצדק בחברה, ורק כנימה חולפת מופיע צד זה של הבעיה בספר. ולכן משלב איוב בהאשמה על הצדק האלוהי: „תם ורשע הוא מכלה" (ט כב) את ההאשמה על חוסר צדק בחברה שיסודו גם הוא בהנהגה חבלתי נכונה ככיכול של ח׳, ולכי הוא ממשיך ואומר: „ארץ נתנה ביד־רשע, פני־שופטיה יכסה אם־לא אפו מי־הוא" (ט, כד).

ספר קהלת מנסה בצורה מיוחדת לחעריך את החיים, ואין להתפלא שמבקר כה חריף של החיים ותופעותיהם לא פסח על בעיית הצדק — הן הצדק האלוהי והן הצדק החברתי.

אמנם הוא קובע חוסר צדק בחברה, אך יש אשר יחד עם זה הוא גם חדור חכדה שלבסוף ייענש הרשע, ולכן הוא אומר (ג, טז־יז): „ועוד ראיתי תחת השמש מקום המשפט שמה חרשע, ומקום הצדק שמה הרשע. אמרתי אני בלבי את־הצדיק ואת־חרשע ישפט האלהים כי־עת לכל־חפץ ועל כל־המעשה שם". לעת רשעי גם חנאמר בסדק ח, ז אינו רק ביקורת על חוסר צדק בחברה, אלא חוא מכיל גם תשובה חיובית לתופעה זו. וכך הוא מסביר את הפסוק: „אם תראה במדינה שהם עושקים את הרשים וגוזלים את המשפט ואת הצדק, אל תתמה׳ — על חפצו של מקום כשיביא עליהם רעה, כי גבה מעל גבה שמר׳ — ורואה את מעשיהם וגבוחים יש עליחם העושים שליחותו של מקום וידם תקיפה ליפרע מהם". אולם לפי מצבי חרוח השונים של המחבר, הרושם את הגיגיו במין יומן, אנו מוצאים גם מסקנה אחרת מקביעת העובדה של עושק בחברה. ואלה דבריו (ד, א־ב): „ושבתי אני ואראה את־כל־העשקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם. ושבח אני את־המתים שכבר מתו מי־החיים אשר המה חיים עדנה".

אך הרבה יותר מעיק על קהלת העדר הצדק כביכול בהנהגת העולם ע״י הבורא. לא זו בלבד שהוא מוצא את העולם בלתי מתוקן: „מעות לא־יכול לתקן וחסרון לא־יוכל להמנות" (א, טו), אלא בפרק ז פסוק יג הוא מפרש ומנמק את דבריו ואומר: „ראה את־מעשה האלהים כי מי יוכל לתקן את אשר עותו". עתים קובע בעל המגלה רק את המצב ואומר (ז, טו): „את־הכל ראיתי בימי הבלי, יש צדיק אבד בצדקו ויש רשע מאריך ברעתו". וממש כאילו מתוך פסוק זה יצא

בטבע הלשון של חז"ל המדברים על „צדיק ודע לו ורשע וטוב לו" (עיין ברכות ז.) אך שיקול דעת מיוחד במינו אנו מוצאים בקהלת פרק ח'. מצד אחד רואה המחבר את התוצאות השליליות מבחינה דתית בשל חוסר צדק א־לוהי בעולם, ומאידך הוא חדור הכרה שצדק א־לוהי קיים ואף ייעשה אי־פעם, אולם גם כאן עצם קיומה של הבעיה הוא אחת הסיבות המביאות את המחבר לחרוץ את משפט־ההערכה השלילי „הבל". וכה לשון הפסוקים הנותנים לנו להציץ לתוך נשמתו הסוערת ומסוערת של קהלת: „אשר אין־נעשה פתגם מעשה־הרעה מהרה על־כן מלא לב בני־האדם בהם לעשות רע. אשר חטא עשה רע מאת ומאריך לו, כי גם־יודע אני אשר יהיה־טוב ליראי הא־להים אשר ייראו מלפניו, וטוב לא־יהיה לרשע ולא־יאריך ימים... יש־הבל אשר נעשה על־הארץ אשר יש צדיקים אשר מגיע אלהם כמעשה הרשעים ויש רשעים שמגיע אלהם כמעשה הצדיקים, אמרתי שגם־זה הבל" (ח, יא־יד).

הספר השלישי מספרי החכמה, ספר משלי, שהוא לפי עצם מהותו מורה ומדריך לחיים תקיגים לפי רוח החכמה, אין בו ביטוי מפורש לבעיית הצדק. בו אנו מוצאים עצות כמו (ג, לא): „אל־תקנא באיש חמס ואל־תבחר בכל־דרכיו" או (כג, יז): „אל־יקנא לבך בחטאים...", אך אין מעמידים כאן בכלל בעיות, כן אין בספר זה שום ניסוח לבעיית חוסר הצדק כחברה. הממשל מסתפק שוב בעצות כמו (יט, יז): „מלוה ה' הונן דל". נגיעה קלה בבעיית חוסר הצדק בחברה אפשר אולי למצוא בפניה אל ה' בבקשה לא להיות עשיר ביותר, כי העושר עלול להביא לידי כפידה, ולא להיות עני ביותר כי העוני מביא לידי גניבה — שבה כעין האשמה על סדרי העולם, וכך אומר הממשל (ל, ח־ט): „...ראש ועשר אל־תתן־לי הטריפני לחם חקי, פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן־אורש וגנבתי ותפשתי שם א־להי". אך גם בתפילה זו אין נגיעה בבעיית חוסר הצדק והשויון בחברה כשלעצמה אלא רק חשש, שההבדלים במצב הסוציאלי עלולים להביא לידי נישה דתית בלתי רצויה.

בספר תהלים מוקדשים שלושה פרקים שלמים לבעיית הגמול. שנים מהם (הפרקים לז ומט) נושאים אופי מובהק של מזמור לימודי, והשלישי, העמוק ביותר (ע"ג) הוא כעין וידוי של המשורר על ספקותיו ועל הדרך שבה הגיע לידי יישוב בעיית הצדק הא־לוהי. המזמור הראשון (ל"ז) עשיר בעצות, כמו „אל תתחר במרעים" או „אל חקנא בעשי עולה", ובזירוזים לעשיית הטוב: „בטח בה' ועשה טוב" או בסופו „סור מרע ועשה טוב", ועוד. והפתרון המוצע הוא: עוד מעט והדשע לא יהיה עוד: „ועוד מעט ואין דשע והתבוננת על מקומו ואיננו". פרק מ"ט נוגע בבעיית הצדק הסוציאלי. אמנם דומה כאילו העשירים לו זו בלבד שחייהם יותר נוחים וקלים, אלא העושר אף נותן להם בטחון וערובה כלפי העתיד. אך כאן מכניס המשורר את רעיון המוות, שהוא כאילו מטשטש את הגבולים ואת ההפליות בין עני ועשיר, ובכך הפתרון לבעייה, כפי שאומר הפסוק (מט, יז־יח): „אל־תירא כי־יעשר איש כי־ירבה כבוד ביתו, כי לא במותו יקח הכל לא־ירד אחריו כבודו".

בפרק הוידוי של המאמין, שהגיע דרך הספיקות שנתעוררו בו בשל הצלחת הרשעים — לידי אמונה מחודשת בצדק הא־להי (פרק ע"ג), מודגש צד מיוחד של הבעיה שכבר רמז עליו קהלת ח, יא (עיין לעיל), והוא השפעת הצלחת הרשעים על הגישה הדתית של ההמונים. ואלה דברי הפסוק (עג, י־יג): „לכן ישיב (קרי: ישוב) עמו הלם... ואמרו איכה ידע־א־ל ויש דעה בעליון הנה־אלה רשעים ושלוי עולם השיגו־חיל. אך־ריק זכיתי לבבי וארחץ בנקיון כפי".

בין ספרי הנביאים מוקדש אחד כמעט כולו לבעיית הצדק הא־להי והוא ספר חבקוק, המבליט את בעיית הצדק הא־להי ביחס לעם הנבחר ואת סבלו לעומת העמים הרשעים ממנו והמענים אותו. ואפילו בפרק ג' של הספר, הכתוב בלשון מזמורי תהלים, מסביר רש"י את הפסוק הראשון בלהלן: „ביקש רחמים על עצמו שהטיח דברים... קנתר אחר מדת הדין". בספר יונה אנו מוצאים את בעיית הצדק הא־להי בצורה מיוחדת במינה, יחידה במקרא כולו: האדם מתקשה להבין לא רק את מידת הדין של הקדוש ברוך הוא, אלא גם את מידת הרחמים; שהרי פרק ד' של הספר מגלה לא רק את טעמה של בריחת יונה, אלא גם את יאושו הגדול: „ויתפלל אל־ה' ויאמר: אנה ה' הלא־זה דברי עוד־היותי על־אדמתי על־כן קדמתי לברח תרשישה כי ידעתי כי אתה א־ל־חנון ורחום ארך אפים ורב־חסד ונחם על־הרעה. ועתה ה' קח־נא את־נפשי ממני כי טוב מותי מחיי" (ד, ב־ג) *

גם בתודה וגם בכמה מספרי הנביאים אנו מוצאים דיון בבעיית הגמול אולם בחלק זה של מאמרנו רצינו להראות לא רק איזה מקום תופס הדיון על הבעיה בכמה ספרי המקרא, אלא גם ובייחוד — באילו צורות נוסחה הבעיה.

הן בתורה והן בספרי הנביאים עולה הבעיה במלחמת הנביאים נגד הדעות הנפסדות שנתפשטו בעם, ואותה מהן היא — שהעם או היחיד שבו מיחס את הרעה הפוגעת בו לא לחטאו, אלא לחוסר צדק א־לוהי. משה מתחיל בנאום הפרידה בשירת האזינו את עצם פנייתו לעם במלחמה נגד הנסיון שינסה אולי העם בעתיד לייחס את הצרות שיבואו עליו לא לחטאיו, אלא לעוול כביכול של בורא העולמים שאינו נוהג את עולמו במדת הצדק. לכן פונה משה אל העם ואומר, בהדגשת הא־להות ככליל השלמות של הצדק (דברים לב, ד"ו): „הצור תמים פעלו כי כל־דרכיו משפט, א־ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא. שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל, הלה' תגמלו־זאת עם נבל ולא חכם?".

כאשר הלך והתקרב חורבן הארץ המקדש וביטול עצמאות העם ושלב אחרי שלב הוגלה העם מארצו, נתפשטה בעם הדעה כאילו הצרות הבאות על הדור אינן גמול למעשי בני הדור, אלא שנדרש מהם לשלם בעד חטאיהם של הדורות הקודמים. ושני נביאים, כמעט בני תקופה אחת, יצאו להילחם בדעה הנפסדת הזאת. ירמיה לא נגע בה אלא נגיעה קלה, וביעודי העתיד הוא כולל

* עיין פרטים להלן בסקידה להפטרת מנחה של ירח.

גם את ביטול הדעה הנפסדת על הגמול שהיתה רוחחת בתקופתו, ולכן הוא אומר (לא, כח־כט): „בימים ההם לא־יאמרו עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה, כי אם־איש בעונו ימות, כל־האדם האכל הבסר תקהינה שניו". ואילו יחזקאל דאה צורך השעה להוציא את הדעה הנפסדת הזאת מלב בני דורו והוא עשה זאת בכמה מקומות בספרו תוך פירוט מיוחד. כנדאה היתה הדעה הזאת נפוצה ביותר בין התושבים בארץ ישראל ולא בין אלה שכבר הלכו בגולה, ולכן הוא פותח ואומד (יח, ב־ג): „מה־לכם אתם משלים את־המשל הזה על־אדמת ישראל לאמד: אבות יאכלו בסר ושני בנים תקהינה? חי־אני נאם א־דני א־להים אם־יהיה לכם עוד משול המשל הזה בישראל". שד׳ל מוסיף בכיאורו: „כי בבוא הרעות כולכם תראו שתבואנה על הדשעים אף אם היו אבותיהם צדיקים, והצדיקים יימלטו אף אם היו אבותם רשעים". טענתו העיקרית של הנביא היא שלא ייתכן שיטיל ה׳ על דור אחר או יחיד אחר עונש על חטא אשר לא חטא, שהרי הוא בורא ויוצר את כל הדורות. וכך אומר הנביא בשם ח׳ (יח, ד): „הן כל־הנפשות לי הנה כנפש האב וכנפש הכן לי־הנה, הנפש החטאת היא תמות". ורש׳י מוסיף: „ולמה ילקה הבן שלא חטא לי, הלא שלי הוא?". בשורה שלמה של דוגמאות מפרש הנביא את דרכי הגמול של הקדוש ברוך הוא. הוא מתאר את דמות הצדיק ומוסיף שאם יוליד אב צדיק זה „בן פריץ", אין זכות אבות מגינה על הבן ואינה מצילה אותו, אלא (יג) „מות יומת, דמיו בו יהיה". אך גם להפך, כשרשע מוליד בן צדיק: „הוא לא ימות בעון אביו, חיה יחיה" (יז). וכאילו מדגיש הנביא את הטענה שבלב מאזיניו, ולכן הוא אומר במפורש (יט־כ): „ואמרתם מדוע לא־נשא הבן בעון האב, והבן משפט וצדקה עשה את כל־חקותי שמר ויעשה אתם חיה יחיה. הנפש החטאת היא תמות. בן לא־ישא בעון האב, ואב לא ישא בעון הבן, צדקת הצדיק עליו תהיה, ורשעת רשע (קרי: הרשע) עליו תהיו". לא זו בלבד שקיים כעין חשבון נפדד לדורות השונים; גם בחיי אישיות אחת יש עקרון השוב של גמול הנשמע כמוזר ומתמיה בעיני העם, וזהו: כל אדם נידון לפי מה שהוא. ולכן רשע כי ישוב ושמר את מצוות ה׳ — „חיה יחיה לא ימות" (כא) ומדוע? „החפץ אחפץ מות רשע... הלוא בשובו מדרכו (קרי: מדרכיו) וחיה" (כג). ולכן אם אדם נידון על פי מה שהוא, הרי כאשר ישוב צדיק מצדקתו — „כל־צדקתו (קרי: צדקתיו) אשר־עשה לא תזכרנה במעלו אשר־מעל ובחטאתו אשר־חטא, בם ימות" (כד). ושוב חש הנביא את התמיהה שעוררו דבריו בלב שומעיו, ולכן הוא מדגיש בהדגשה מרובה (כה): „ואמרתם: לא יתכן דרך אדני, שמעו־נא בית ישראל, הדרכי לא יתכן? הלא דרכיכם לא יתכנו". ואת הפולמוס הזה על בעיית הגמול מסיים הנביא בפנייה לתשובה ולהתחדשות רוחנית ונפשית (ל־לב): „לכן איש כדרכיו אשפט אתכם בית ישראל ...שובו והשיבו מכל־פשעיכם... השליכו מעליכם את־כל־פשעיכם אשר פשעתם בם ועשו לכם לב חדש ורוח חדשה... כי לוז אחפץ במות המת... והשיבו וחיו". דעיונות דומים משמיע הנביא גם בפרק לג.

בדעה הנפסדת שבכלל אין גמול, „לית דין ולית דיין" (ויקרא רבה דיש פרשת כח) נלחם בנבואה לעתיד הנביא צפניה האומרו (א, יב): „בעת ההיא

אחפש את ירשלם בנרות ופקדתי על האנשים הקפאים על שמריהם האמרים בלבבם לא ייטיב ה׳ ולא ירע".

כידוע התלבט העם קשה מבחינה כלכלית, ואולי גם מדינית, בתקופת בית שני, ובמיוחד בזמנו של הנביא מלאכי, ובשלושה מקומות של ספרו הקצר דואה הנביא צורך להוציא דעות נפסדות מלב עמו. כבר בתחילת הספר אין העם מבין במה מתבטאת אהבתו של ה׳ אל עמו הנבחר אם מצבו כה שפל, ולכן שם הנביא בפי העם את הטענה המרה (א, ב): „ואמרתם: במה אהבתנו?" והנביא משיב בהכרה היסטורית חשובה, כי לעומת ההצלחה הזמנית של עולם העמים, עם ישראל הוא עם נצחי ואפילו הוא כעת בשפל המדדיגה עתיד הוא לשוב ולעלות, ואילו העמים אין להם תקומה. וכה מנסח הנביא את יחודו של גודל העם הנבחר: „כי תאמר אדום רששנו ונשוב ונבנה חרבות. כה אמר ה׳ צבאות המה יבנו ואני אהרס... ועיניכם תראינה ואתם תאמרו: יגדל ה׳ מעל לגבול ישראל". אך מלאכי נלחם גם בדעה המוטעית על בעיית הצדק האלהי, של בני דורו ועד כדי כך העסיקה אותם בעיה זו שהוא מקדיש שני נאומים שלמים לביטול הדעה. פעם הוא אומר (ב, יז): „הוגעתם ה׳ בדבריכם... באמרכם: כל־עשה רע טוב בעיני ה׳ ובהם הוא חפץ, או איה אלהי המשפט?" — זהו הניסוח החריף ביותר של הרגשת הסתירה בין עקרון הצדק ובין המציאות שבה מצליח הרשע ונכשל הצדיק. ופעם אחרת הוא אומר (ג, יד־טו): „אמרתם: שוא עבד א־להים ומה־בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה׳ צבאות, ועתה אנחנו מאשרים זדים גם־נבנו עשי רשעה... וימלטו". אך כאן יודע הנביא לספר לנו בהמשך נבואתו בפסוק הבא שעוד קיימת — מלבד הרשעים ומלבד אלה המטילים ספק בהנהגה העליונה וכאילו מתחרטים על דבקותם בדבר ה׳ — כת שלישית בעם הדואה גם היא את המציאות אך משתדלת להצדיק את דרכי ה׳, ועליה אומר הנביא: „אז נדברו יראי ה׳ איש אל־רעהו, ויקשב ה׳ וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה׳ ולחשבי שמו". הרד׳ק מבאר לנו: „כי המאמר ההוא הוא מאמר אנשים שלא יבינו דרכי ה׳ ומשפטיו, וכשישמעו יראי ה׳ הדברים מהאנשים האלה הכופרים בהשגחת הא־ל בתחתונים נדברו הם איש אל רעהו ומדבים בדברים האלה ונושאים ונותנים בהם עד שימצאו בשכלם כי כל דרכיו משפט א־ל אמונה ואין עול".

כבר דובר בסעיף הקודם של סקירה זו על הצורה הלימודית במזמורים לז ומט ועל הגות הלב בבעיה זו בספרים איוב וקהלת. גם במקומות אלה בתנ״ך נלחמים בדעות נפסדות בענין הגמול.

אך גם בפניית האדם לה׳, בתפילה, מוצאת הבעיה את ביטוייה. בויכוחו של אברהם עם א־להים על אודות הצלת סדום אנו מוצאים בפעם הראשונה במקרא כמין הרהור אחרי הצדק שכמעשי ה׳ — אם גם רק בשאלה מליצית. אברהם מתחיל את תפילתו למען הערים העומדות להישמד בשאלה: „האף תספה צדיק עם־רשע. ...חלילה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם־רשע, והיה כצדיק כרשע, חלילה לך, השפט כל־הארץ לא יעשה משפט?" (בראשית יח,

כג, כה). הרי שהמקום הראשון בו מובעת תמיהה קלה על הדרך הא־להי, בא גם לאשר את הנחת־היסוד של החשיבה המקראית, שהמושגים: אלהים ועשיית הצדק אחוזים ודבוקים הם זה בזה. גם אבימלך הבלתי־יהודי בתקופתו של אברהם כבר יודע שיראת א־להים דורשת עשיית הצו המוסרי, שאם לא כן אין טעם לדברי ההתנצלות של אברהם האומר (כ, יא): „כי אמרתי רק אין־יראת א־להים במקום הזה והרגוני על־דבר אשתי". ואחרי שכבר קיימת תפיסת הא־לוהות ככליל המוסד והצדק, יוכל אבימלך לאמר (כ, ד): „א־דני הגוי גם־צדיק תהרג?" ו ר ש ' י מוסיף כאן להבהרת מהלך המחשבה של אבימלך על פי בראשית רבה: „אף אם הוא צדיק תהרגנו? שמא כך דרכך לאבד האומות חנם? כך עשיה לדור המבול ולדור הפלגה, אף אני אומר שהרגתם על לא דבר כשם שאתה אומר להרגני". ואם האגדה מיחסת כאן לאבימלך ספקות בענין מעשה המבול ודור הפלגה, היא מכניסה נימה מעין זו גם לדברי אברהם (עיין רש"י ליח, כה) כאילו יש כאן אפשרות של התהוות דעה נפסדת בענין הגמול הא־להי. המסורת התלמודית חדרה בודאי עמוק לכוונת דברי משה בתפילתו לה' ובבקשתו (שמות לג, יג): „הודעני נא את־דרכך", בנסחה את דברי משה, בצורה הבאה (ברכות ז.): „אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם מפני מה יש צדיק וטוב לו צדיק ורע לו, רשע וטוב לו רשע ורע לו?" כלומר עתים אנו מוצאים ה ז ד ה ו ת בין מעשי האדם ובין גורלו, ועתים מעשי האדם וגורלו הם מ נ ו ג ד י ם.

במזמורים בספר תהלים מוצאים אנו בקשה להענשת הרשעים בנימוק מפורש: כדי שהצדיק יידע את דרכי הצדק של הא־להים. נסתפק בשתי דוגמאות ממין זה. פעם נאמר (נח, י־יג): „ישמח צדיק כי־חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע, ויאמר אדם אך־פרי לצדיק אך יש א־להים שופטים בארץ". ופעם אחרת הבקשה היא דחופה (נט, יד): „כלה בחמה כלה, ואינמו וידעו כי־אלהים משל ביעקב לאפסי הארץ טלה". מצורה חחיובית בבקשה להשמדת הרשע אין בכוחה להסתיר כי בעל המזמור רוצה להגיד שכל עוד לא בא הרשע על ענשו קיימת כעין טענה מבוססת נגד פעולת הצדק של בורא העולמים וא־להי ישראל.

ידועים ביותר הם פנייתיהם בתפילה לה' של שני נביאים, חבקוק וירמיה, בהבעת ספקותיהם בענין הגמול, וחשוב לציין כי שניהם מוצאים צורך להקדים להבעת הספק עצמו הצהרה מפורשת כי קיימת הזדהות גמורה בין מהות הא־להים ובין הצדק. חבקוק אמר (א, יג־יד): „טהור עינים מראות רע והביט אל־עמל לא תוכל, למה תביט בוגדים, תחריש בבלע רשע צדיק ממנו ותעשה אדם כדגי הים כרמש לא־משל בו?". וירמיה הוא שאומר (יב, א־ב): „צדיק אתה ה' כי אריב אליך, אך משפטים אדבר אותך: מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל־בגדי בגד נטעתם גם־שרשו ילכו גם־עשו פרי...?".

כבר צויין למעלה, שסבלו של הנביא יונה מחוסר הבנת דרכי הגמול של ה' היה כה גדול שהוא שאל את נפשו למות (עיין יונה ד), והוא אף הביע את יאושו בפניה לה'.

מן הראוי לציין תופעה חשובה, שבכל המקרים שהאדם פונה ישר אל ה'

כדי לבקש פתרון לבעיית הגמול, אין הוא נענה היענות מלאה בשום מקום. למשה נאמר כתשובה על בקשתו „הראני נא את כבודך" — משפט המעמיד את האדם על אי־יכלתו להבין הבנה מלאה את דרכי ה': „כי לא־יראני האדם וחי" (שמות לג כ). עיקר התשובה לחבקוק הריהו המשפט: „וצדיק באמונתו יחיה" (ב, ד); ולירמיה, במקום היענות חלקית לתלונתו המרה, משיבה השכינה בחחרפת הקושיה שבה התלבט הנביא ובלשון ציודית נאמר לו מאת ה' (יב, ה): „כי את־רגלים רצתה וילאוך ואיך תתחרה את־הסוסים ובארץ שלום אתה בוטח ואיך תעשה בגאון הירדן?" ר ד ' ק מנסה להסביר לנו את פשר הנמשל באמרו: „הנה אתה בין בני אדם כמותך ואינך יודע דעתם וסודותם, שהרי אמרו להאכילך סם המות ולא ידעת ולא הרגשת בהם אם לא הודעתיך, ואתה איך תרצה לדעת דעתי וסודותי בהנהגת העולם בהצלחת הרשעים ודעת הצדיקים בעולם הזה, לפיכך שתוק ואל תהרהר אחר מדותי...".

איוב, שנכסף כל כך לויכוח ישיר עם ה' עד שפרץ בסערת נפשו לתבוע (איוב יג, כ־כג): „כפך מעלי הרחק ואמתך אל־תבעתני. וקרא ואנכי אענה או אדבר והשיבני. כמה לי עונות וחטאות, פשעי וחטאתי הדעני". אולם כשהוא זוכה סוף סוף להתגלות הישירה נמנעת ממנו תשובה ברורה ואין הוא שומע אלא שני נאומים ארוכים (איוב לח־מא) המתארים את כל תופעות הבריאה שבהן באים לידי ביטוי כוחו וחסדו של ה'.

נדמה כי את פשר התופעה הזאת יש לראות בזה, שכך ידע המקרא להדגיש את המרחק הקיים בין האדם במאבקו להבנת הצדק ובין מהות ה' לעצמותו, ולכן אין זה לפי כבוד המקום לענות לאדם במישרין — ויהי השואל אפילו עבדו הנביא או עבד שהתפאר בו כאיוב. גם בספר יונה, בסופו, לא ניתן ליונה יותר מרמז לתשובה על הבעיה העיקרית, כשהשם מזכיר לו כי בנינוה היו „הרבה משתים־עשרה רבו אדם אשר לא־ידע בין־ימינו לשמאלו ובהמה רבה" (ד, יא).

תוך כדי התבוננות בצורות השונות שבהן מופיעה בעיית הגמול אין עלינו לעבור על ה ס י פ ו ר, שגם בו נרמז פתרון לבעיית הצדק, בלי שיוזכר בעצם המסופר אפילו דמז שיש כאן לפנינו יותר ממסירת התרחשויות שאירעו. וכבר העמידנו י ח ז ק א ל ק ו י פ מ ן לראות בכמה סיפורים של ה ח ל ק הראשון של ספר בראשית כעין תשובות לכמה צדדים של בעייה הגמול (עיין תולדות האמונה הישראלית, כרך שני ספר שני עמ' 405-415). כאשר ציווה השם למשה לבתוב את תולדות האנושות מאדם עד אברהם, תקופה הנמשכת כמעט אלפיים שנה, בודאי ציווה לו לכתוב בספר ולשמור כלקח לדורות אותם ענינים שיש להם ערך וחשיבות לכל הדורות. והנה בסיפור מעשה בראשית, על יציות העולם מהדומם עד בריאת האדם (א, א־ב, ג) מופיע כמשפט הערכה תמיד: „וירא א־להים כי טוב" (א, ד; א, י; א, יב; א, יח; א, כא; א, כה) ובהערה מסכמת נאמר: „וירא א־להים את־כל־אשר עשה והנה־טוב מאד" (א, לא). ומתעוררת השאלה: אם אמנם היה הכל טוב, כיצד הגיע הרע בכל צורותיו השונות לעולם? על השאלה הנוקבת הזאת עונים לנו כמה וכמה סיפורים. אחרי שאדם הראשון ואשתו לא רצו לקבל כאמת־מידה לטוב ורע את הצו האל־לוהי,

אלא רצו להיות עצמאיים בשיפוטם להכריע בעצמם מה טוב ומה רע, וטעמו מעץ הדעת, ומתוך כך נתגלגלו כמה רעות לעולם — חמוות וחבלי־לידה והעול של עבודה מפרכת, לעומת העבודה שהוטלה על האדם בגן העדן כברכה. גם הסיפור על קין שרצח את אחיו בא להסביר לנו כיצד הגיע הרע למבנה החברה האנושית; ועל כך שאפילו אמצאות בטכניקה עלולות לגרום אחת הרעות הגדולות — בא ללמדנו „שיר למך" (עיין בפרטות מה שכתבנו בספרנו „בינה במקרא" לפרשת בראשית: „יסוד הרע מבחינת הטבע ומבחינת המוסר — חטאו של אדם וחטאו של קין" עמ' 15—18). ואף הסיפור על דור הפלגה לא ללמד על עצמו בא, אלא ללמד באופן כללי — מתו יסוד הרע מבחינת הדת (עיין „בינה במקרא" עמ' 18—21). כתשובה כוללת אנו מוצאים כי האדם במעשיו ובעזיבת דרכי ה' הוא הוא שהביא את הרע לעולם, שלפי עצם טבעו הוא טוב. ולכן אין להתפלא שאנו מוצאים פעמיים — ובפעם השניה בצורה יותר חריפה — עדות מפורשת כי עצם טבעו של האדם רע הוא. פעם נאמר לפני הבאת המבול (בראשית ו, ה): „וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וכל־יצר מחשבות לבו רק רע כל־היום", ואחרי המבול נאמר (ח, כא): „כי יצר לב האדם רע מנעריו".

וייתכן שהסיפור על שכרות נח וחברכה וחקללה לבניו הובא בעיקר כדי להסביר לנו במידת־מה אחד ממעשי העוול חסוציאליים הקשים ביותר בחברה האנושית — את ענין העבדות. שהרי כל בני האדם נבראו בצלם ומדוע ישנם עבדים שהם קנין כקרקע לאדוניהם? ואלה דברי י. קויפמן במקום הנזכר למעלה: „אז השמיד הא־ל את האדם והחי מעל פני האדמה, ורק נח ואשר עמו בתבה נצלו. אולם החטא לא עבר מן העולם. נח עצמו נכשל אף הוא בפרי העץ: הוא נטע כרם, שתה מן היין והביא את השכרות לעולם. שכרות נח גרמה לחטאו של חם ולקללת העבדות, שהוטלה על זרעו. כך נולדה העבדות" (411). אך מאוד ייתכן שדווקא כאן מגמת הסיפור היא אחרת כפי שהסביר זאת מ. ד. קאסוטו בספרו „מנח עד אברהם". הוא כותב (עמ' 83-84): „כוונת סיפור זה... הוא לציין, מנקודת מבט של תורת ישראל, את אופיים של שלושת ענפי האנושות שיצאו משלושת בני נח... בני שם מיוחדים בסגולה זו, שנשתמרה בקרבם או לכל הפחות בידי אנשי המעלה שבתוכם, ידיעת ה' (פסוק כ"ו: 'בדוך ה' א־להי שם') שהדריכה אותם בדרכי המוסר... בני חם, וביחוד אלה מביניהם שבאו במגע ישר עם בני ישראל. כלומר המצרים והכנענים היו מתנהגים בחיי המין שלהם לפי מנהגים שהמצפון הישראלי היה רואה בהם מן הפיגול ומן התועבה. ולא לחינם פותחת פרשת העריות בדברים אלו (ויקרא יח, ג): 'כמעשה ארץ־מצרים אשר ישבתם־בה לא תעשו וכמעשה ארץ־כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתיהם לא תלכו'. ולא לחינם כתוב בסופה (פסוק כד ואילך): 'אל חטמאו בכל־אלה, כי בכל־אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם... ותקא הארץ את־ישביה... ולא תקיא־הארץ אתכם בטמאכם אתה כאשר קאה את־הגוי אשר לפניכם'".

הפטרת יום ראשון של פסח

חג הפסח במקרא

יהושע פרק ג פסוקים ה־ז, פרק ה פסוק ב* עד פרק ו פסוק א, פרק ו, פסוק כז

מבנה ההפטרה ותופעה

הקטע לקוח מחלקו הראשון של ספר יהושע, שבו מתוארים הנסים שבעבירת הירדן, הנצחת גם זה בחגיגת הפסח הראשון, וכן יש בסופו רמז על ההכנות להתחלת הכיבוש.

ג, ה־ז — המצות לעם ולכוהנים בענין נס העברת הירדן ותכליתו: „ויאמר יהושע אל־העם: התקדשו, כי מחר יעשה ה' בקרבכם נפלאות. ויאמר יהושע אל־הכהנים לאמר: שאו את־ארון הברית ועברו לפני העם... ויאמר ה' אל־יהושע: היום הזה אחל גדלך בעיני כל־ישראל, אשר ידעון כי כאשר הייתי עם־משה אהיה עמך".

ה, ב־ט — המילה: „בעת ההיא אמר ה' אל־יהושע: עשה לך חרבות צרים ושוב מל בני־ישראל שנית... כי־מלים היו כל־העם היצאים וכל־העם הילודים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא־מלו... אתם מל יהושע, כי־ערלים היו, כי לא־מלו אותם בדרך. ויהי כאשר תמו כל־הגוי להמול, וישבו תחתם במחנה עד חיותם. ויאמר ה' אל־יהושע: היום גלותי את־חרפת מצרים מעליכם. ויקרא שם המקום ההוא גלגל עד היום הזה".

ה, י־יב — הפסח בגלגל: „ויחנו בני־ישראל בגלגל, ויעשו את־הפסח בארבעה עשר יום לחדש בערב בערבות יריחו. ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי, בעצם היום הזה. וישבת המן ממחרת כאכלם מעבור הארץ, ולא־היה עוד לבני ישראל מן, ויאכלו מתבואת ארץ כנען בשנה ההיא".

ה, יג־ו, א — יהושע ושר צבא ה': „ויהי בהיות יהושע ביריחו, וישא עיניו וידא, והנה־איש עמד לנגדו וחרבו שלופה בידו; וילך יהושע אליו ויאמר לו: הלנו אתה אם־לצרינו? ויאמר: לא, כי אני שר־צבא־ה' עתה באתי! ויפל יהושע אל־פניו ארצה וישתחו ויאמר לו: מה אדני מדבר אל־עבדו? ויאמר שר־צבא ה' אל־יהושע: של־נעלך מעל דגלך, כי המקום אשר אתה עמד עליו קדש הוא, ויעש יהושע כן. ויריחו סגרת ומסגרת מפני בני ישראל, אין יוצא ואין בא".

ו, כז — יהושע ה' עמו: „ויהי ה' את־יהושע, ויהי שמעו בכל־הארץ".

---

* לפי המסומן ב„לוח לארץ ישראל" מאת חרב י. מ. טיקוצינסקי מתחילים בארץ ישראל (וכך נהגו גם בכמה קהילות בחוץ לארץ, כמו פרנקפורט) רק בפרק ה' פסוק ב' ומסיימים כפרק ו', א' ומשמיטים את ו, ב־ז. ועיין עוד בחלק: טעם וניסוק לבחירת ההפטרה.

בתו של אחר אתיא לקמיה דרבי אמרה ליה רבי פרנסני
אמר לה בת מי את אמרה לו בתו של אחר אני אמר לה עדיין יש מזרעו
בעולם והא כתיב °לא נין לו ולא נכד בעמו ואין שריד במגוריו אמרה לו (נ) °אל תזכר
זכור לתורתו ואל תזכור מעשיו מיד ירדה אש וסבסבה ספסלו של רבי בבה
ואמר רבי ומה למתגנין בה כך למשתבחין בה על אחת כמה וכמה ור"מ
היכי גמר תורה מפומיה דאחר והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי
יוחנן *מאי דכתיב °כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך
מלאך ה' צבאות הוא "אם חומה הרב למלאך ה' צבאות יבקשו תורה
מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיהו אמר ר"ל ר"מ קרא אשבח ודרש
°הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אלא
לדעתי רב הנינא אמר מהכא °שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך
ובית אביך וגו' קשו קראי אהדדי לא קשיא הא בגדול הא בקטן כי אתא
רב דימי אמר אמרי במערבא ר"מ (ד) אכל תהלא ושדא שיחלא לברא דרש
רבא מאי דכתיב °אל גנת אגוז ירדתי לראות באבי הנחל וגו' למה
נמשלו ת"ח לאגוז לומר לך מה אגוז זה אע"פ שמלוכלך בטיט ובצואה
אין מה שבתוכו נמאס אף ת"ח אע"פ שסרח אין תורתו נמאסת אשבחיה
רבה בר שילא לאליהו א"ל מאי קא עביד הקב"ה א"ל קאמר שמעתא
מפומייהו דבולהו רבנן ומפומיה דר"מ לא קאמר א"ל אמאי משום דקא
גמר שמעתא מפומיה דאחר א"ל אמאי ר"מ רמון מצא תוכו אכל קליפתו
זרק א"ל השתא קאמר מאיר בני (ה) אומר

(1)

(1A)

HAGIGAH 15b

Aḥer's daughter [once] came before Rabbi and said to him: O master, support me! He asked her: 'Whose daughter art thou?' She replied: I am Aḥer's daughter. Said he: Are any of his children left in the world? Behold it is written: *He shall have neither son nor son's son among his people, nor any remaining in his dwellings!*[7] She answered: Remember his Torah[8] and not his deeds. Forthwith, a fire came down and enveloped Rabbi's bench.[9] [Thereupon] Rabbi wept and said: If it be so on account of those who dishonour her,[10] how much more so on account of those who honour her!

But how did R. Meir learn Torah at the mouth of Aḥer? Behold Rabbah b. Bar Ḥana said that R. Johanan said: What is the meaning of the verse, *For the priest's lips should keep knowledge, and they should seek the Law at his mouth; for he is the messenger of the Lord of hosts?*[11] [This means that] if the teacher is like an angel of the Lord of hosts, they should seek the Law at his mouth, but if not, they should not seek the Law at his mouth!—Resh Lakish answered: R. Meir found a verse and expounded it [as follows]: *Incline thine ear, and hear the words of the wise, and apply thy heart unto my knowledge.*[12] It does not say, 'unto their knowledge', but '*unto my knowledge*'.[13] R. Ḥanina said, [he deduced it] from here: *Hearken, O daughter, and consider, and incline thine ear; forget also thine own people, and thy father's house* etc.[1] The verses contradict one another![2]—There is no contradiction: in the one case Scripture refers to an adult,[3] in the other to a child. When R. Dimi came [to Babylon] he said: In the West,[4] they say: R. Meir ate the date and threw the kernel[5] away.

Raba expounded: What is the meaning of the verse: *I went down to the garden of nuts, to look at the green plants of the valley* etc.?[6] Why are the scholars likened to the nut? To tell you that just as [in the case of] the nut, though it be spoiled with mud and filth, yet are its contents not contemned, so [in the case of] a scholar, although he may have sinned, yet is his Torah not contemned.

Rabbah b. Shila [once] met Elijah.[7] He said to him: What is the Holy One, blessed be He, doing? He answered: He utters traditions in the name[8] of all the Rabbis, but in the name of R. Meir he does not utter. Rabbah asked him, Why?—Because he learnt traditions at the mouth of Aḥer. Said [Rabbah] to him: But why? R. Meir found a pomegranate; he ate [the fruit] within it, and the peel he threw away! He answered: Now[9] He says: Meir my son says:

(2)

גדול · היודע ליחד
[שלא ילמוד] מעשיו יפה ללמוד תורה
מפיו :

(3)

ר"מ תהלא
אכל ודלא שיחלא כו' . הכא דימה מה שלמד ר"מ לפרי שמתוך וסגרפין שנפנים שדי ולקחן דימה
סיפן זה דמוכו של רמון אכל והקליפה שמחוץ שדי וי"ל דאחר לא סיה שלם כח שהיה כדאמרינן
לעיל אשכח זונה כו' ולא בדעות כדאמרינן לעיל שאשב שמי רשויות הן וקאמר דר"מ הרחיק תעמו
מדוחיו הרעות וגם דעותיו הרעות והשמא לגבי דעות קאמר דהפרי שמחוץ אכל דסיינו התורה
שלמד עמו בגלה אכל הטינא בדעות שסיה בלבו בפנים כגון שמי רשויות הן לא רצה לקבל
תעמו ושדי ולגבי מדוחיו ומעשיו הרעים שעשה בגלה כגון הך דאשכח זונה כו' ופקר פוגלא
בשבת קאמר דר"מ הרחיק מהם כדאמרינן לעיל גבי תחום שבת והייט קליפתו זרק אבל המעות
שבתורה שלמד מעמו שנמשלו לגרעין שבתוך הרמון כמ"ש מלאים מעות כרמון אותן אכל ר"מ
דסיינו שקיים מעות התורה ובקמוך דימה המ"ח לאגוז והפרי הפנימי שבו לתורה שבו והקליפה
שבאגוז שנמאסת לתפשים סיינו ולא דהתורה שהיא תכלל הדעות היא מקרי פנימית לגבי המדות
והמעשים שבחלים שסם עגלים תבחון :

עין יעקב

עין יעקב

נריריה מסיס דעבק נתורס • ות"ת לון לחד בל גיכסם שלעת בו כדלתפא סוף מסכת ז
קו מסלמלת: אבריי נמסרנא ר"ע לתכנת תמרי לכל תיתלת ודרי טיבלת לכרת •
ונסמכן קלמר כיסדן רמון מלת פוכו לכל קליסאו אלן עיין במסרכ"ת ולעכ"ד נרלה
דבשל מדקדק ודלף קדם מלת לתרנות רבם עמרי סיס מתוק פלמו כת"ת גחור
לף דרעת כיס בלנו נארם כדקלמר נבמון ספרי מילים מסרין לו מתוק פירש"י שרעת
סיס נלנו פיש קלמר ספיר מיבלת לכל ועינת שריה בלנו בדי כמו כבימלת לף מלר

ס"ת לתרנות רבם כבלר טפרים ותיגל כבם נסרבסת פדין כיס בו סם מלר מפורבם
ופדיין לחד ממם ר"מ בל זה קלמר ספיר רמון מלת פוכו לכל קליסאו אלן ולק"ם:
ובמומיה דר"מ לת קלמר ת"ל לחלף ת"ל דגמר במעתתא מפומים דלמר • וקי"ל דבלמר
דגר בבם לחמרו ספרי חגנות בקבר וכ"ם לם בקב"ה כוח בלמר בבמו וכין דר"ע גמר
מפומים דלמר ובכל יודעין ספרהו בל לחר כוח לכך לת רבם לחמר בין מחלת
והתפיא כדלתפא ניכולמי וכין קלמר ר"מ פוכו לכל קליסאו אלן דפיים פוכו אבין

פֶּרֶק רְבִיעִי

(5)

א אֵין מְלַמְּדִים תּוֹרָה אֶלָּא לְתַלְמִיד הָגוּן[2] נָאֶה בְּמַעֲשָׂיו, אוֹ לְתָם[3].

אֲבָל אִם הָיָה הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ לֹא טוֹבָה, מַחֲזִירִים אוֹתוֹ לְמוּטָב וּמַנְהִיגִים אוֹתוֹ בְּדֶרֶךְ יְשָׁרָה, וּבוֹדְקִים[4] אוֹתוֹ — וְאַחַר כָּךְ מַכְנִיסִים אוֹתוֹ לְבֵית־הַמִּדְרָשׁ וּמְלַמְּדִים אוֹתוֹ. אָמְרוּ חֲכָמִים[5]: כָּל־הַשּׁוֹנֶה לְתַלְמִיד שֶׁאֵינוֹ הָגוּן, כְּאִלּוּ זָרַק אֶבֶן לְמַרְקוּלִיס[6], שֶׁנֶּאֱמַר: כִּצְרוֹר אֶבֶן בְּמַרְגֵּמָה[7] כֵּן־נוֹתֵן לְכְסִיל כָּבוֹד (משלי כו, ח); וְאֵין כָּבוֹד אֶלָּא תּוֹרָה[8], שֶׁנֶּאֱמַר: כָּבוֹד חֲכָמִים יִנְחָלוּ (שם ג, לה). וְכֵן הָרַב שֶׁאֵינוֹ הוֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ טוֹבָה, אַף־עַל־פִּי שֶׁחָכָם גָּדוֹל הוּא וְכָל־הָעָם צְרִיכִים לוֹ — אֵין מְתַלְּמְדִים[9] מִמֶּנּוּ עַד שׁוּבוֹ לְמוּטָב, שֶׁנֶּאֱמַר: כִּי־שִׂפְתֵי כֹהֵן יִשְׁמְרוּ־דַעַת וְתוֹרָה יְבַקְּשׁוּ מִפִּיהוּ כִּי מַלְאַךְ יְיָ צְבָאוֹת הוּא (מלאכי ב, ז). אָמְרוּ חֲכָמִים[10]: אִם הָרַב דּוֹמֶה לְמַלְאַךְ ה' צְבָאוֹת — תּוֹרָה יְבַקְּשׁוּ מִפִּיהוּ; אִם לָאו — אַל יְבַקְּשׁוּ תּוֹרָה מִפִּיהוּ.

רמבם
ה' תלמוד תורה
ד:ג

ע' לחם משנה

MOED KATAN 17a

(6)

מוק יג.

[2]ההוא צורבא
מרבנן דהוו סנו שומעניה א"ר יהודה היבי
ליעביד לשמתיה צריכי ליה רבנן לא לשמתיה
קא מיתחיל שמא דשמיא א"ל לרבב"ח מידי
שמיע לך בהא א"ל הכי א"ד יוחנן*מאי דכתיב
מלאכי כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו
מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא אם דומה
הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיו ואם לאו
אל יבקשו תורה מפיו שמתיה רב יהודה

(6A) There was once a certain Collegiate whose reputation was objectionable. Said Rab Judah, How is one to act? To put the *shammetha* on him [we cannot], as the Rabbis have need of him [as an able teacher]. Not to put the *shammetha* on him [we cannot afford] as the name of Heaven is being profaned. Said he to Rabbah b. Bar Ḥana, Have you heard aught on that point? He replied: 'Thus said R. Johanan: What means the text, *For the priest's lips should keep knowledge and they should seek the law at his mouth; for he is the messenger of the Lord of Hosts?*[1] [It means, that] if the Master is like unto a messenger of the Lord of Hosts, they should seek the law at his mouth; but if [he be] not, they should not seek the law at his mouth'. [Thereupon] Rab Judah pronounced the *shammetha* on him.

יוד ראו: מ

(7)

ח מ הרב שאינו הולך בדרך טובה אע"פ שחכם גדול הוא וכל העם צריכים לו
ח אין למדין ממנו עד שיחזור (ז) למוטב:

PESEK

(8)

ח אין למדים ממנו כו'. דין זה נלמד מפרק חלו מנלחין (דף י"ז ע"ח) דשמתוהו להחזיר לתורה מדבנן דלתחייב לדוי לחע"ג
דהוו צריכין ליה רבנן משום דלתמר רבה בב"מ לתמר ר' יוחנן מאי דכתיב שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות
הוא אם דומה הרב למלאך ה' יבקשו תורה מפיהו ואם לאו אל יבקשו תורה מפיו. וקשה דבפרק קמא דחגיגה (דף י"ב ע"ב) לתני' ורבי
מאיר סילק למד תורה מלחבר ולחל"ר בב"ח לר"י מאי דכתיב שפתי כהן ר"ל ר"מ קרא לחבר ודרש הא לחזק ושמע דברי חכמים
ולבך חשית לדעתם לא לחמר חלא לדעתי קבו קרלי לחבדי ל"ק הא בגדול הא בקטן (פירש רש"י גדול סיודע ליזהר במעשיו
יכול ללמוד תורה מפיו ובעין יעקב פירש בשם החידושים בע"ח) ולחם כן הוי ליה להרמב"ם וסייעתו לחלק בין גדול לקטן וי"ל דסבירא
ליה כמ"ם התוספות שם וז"ל ולכל דרים פרק בחרא דמ"ק דשמתוהו כו' לחיכא למימר דקטנים הוי דגרסי קמיה וחייבי' דלמא ממסכי
עכ"ל. לחם כן חזינן דלף בימי הש"ס היו קטנים וכל שכן בזמן הזה שכולם נחשבים קטנים כמ"ם לחם רלשונים בני לחדם לחנו כחמורים
ולא כחמורו של רבי פנחס בן יאיר כו' ולחם כן בזמן הזה לין מילוק. והגלון לחמ"ו ז"ל הירץ דס"ל מדקלמר ר"ל ר"מ קרא לחבר כו'

משמע ר"מ סבירא ליה סבי ולחן לא קי"ל כוותיה וכה"ג כתבו הסוס' והרא"ש ובלחר פוסקים בפרק קמא דחולין (דף י"ח) נבי ר' מאיר לא
לחכיל ביסרא כו' ע"ש וסיימו דקלמרי התם בש"ס דקודשא ב"ה לא
קלמר שמעתתא משמיה דר' מאיר כולהו ונמר שמעתתיה מפומיה
דלחר ע"ש:

(9)

If someone says to you there is wisdom amongst the nations, believe it, as it says: [Shall I not in that day] Destroy the wise men out of Edom, [implying their prior existence there]; [if one says] there is Torah amongst the nations, do not believe it.

(10)

In accord with the lack of knowledge of other wisdoms to a person, so will be hundred-fold one's lack in the knowledge of Torah.

(11)

But we must surely be pained that if the Rambam believes there is no distinction between adult and minor [and all are equally forbidden to study from heretics], go and enlighten me: How was he able to act himself whereby he learnt all foreign wisdoms, and he, of blessed memory, wrote in his letters that he studied all the works of idolatry, etc.?

(12)

INTRODUCTION

[*Letter of the Author to his Pupil, R. Joseph Ibn Aknin.*]

In the name of God, Lord of the Universe.

To R. Joseph (may God protect him !), son of R. Jehudah (may his repose be in Paradise !) :—

"My dear pupil, ever since you resolved to come to me, from a distant country, and to study under my direction, I thought highly of your thirst for knowledge, and your fondness for speculative pursuits, which found expression in your poems. I refer to the time when I received your writings in prose and verse from Alexandria. I was then not yet able to test your powers of apprehension, and I thought that your desire might possibly exceed your capacity. But when you had gone with me through a course of astronomy, after having completed the [other] elementary studies which are indispensable for the understanding of that science, I was still more gratified by the acuteness and the quickness of your apprehension. Observing your great fondness for mathematics, I let you study them more deeply, for I felt sure of your ultimate success. Afterwards, when I took you through a course of logic, I found that my great expectations of you were confirmed, and I considered you fit to receive from me an exposition of the esoteric ideas contained in the prophetic books, that you might understand them as they are understood by men of culture. When I commenced by way of hints, I noticed that you desired additional explanation, urging me to expound some metaphysical problems ; to teach you the system of the Mutakallemim ; to tell you whether their arguments were based on logical proof ; and if not, what their method was. I perceived that you had acquired some knowledge in those matters from others, and that you were perplexed and bewildered ; yet you sought to find out a solution to your difficulty. I urged you to desist from this pursuit, and enjoined you to continue your studies systematically ; for my object was that the truth should present itself in connected order, and that you should not hit upon it by mere chance. Whilst you studied with me I never refused to explain difficult verses in the Bible or passages in rabbinical literature which we happened to meet. When, by the will of God, we parted, and you went your way, our discussions aroused in me a resolution which had long been dormant. Your absence has prompted me to compose this treatise for you and for those who are like you, however few they may be. I have divided it into chapters, each of which shall be sent to you as soon as it is completed. Farewell !"

[*Prefatory Remarks.*]

"Cause me to know the way wherein I should walk, for I lift up my soul unto Thee." (Psalm cxliii. 8.)

"Unto you, O men, I call, and my voice is to the sons of men." (Prov. viii. 4.)

"Bow down thine ear and hear the words of the wise, and apply thine heart unto my knowledge." (Prov. xxii. 17.)

לשמה ולא לשמה — ברכות יז.

רב אברהם

בין עוסקין לשמה בין עוסקין שלא לשמה וכל העוסקין שלא לשמה יבא שיהו עוסקין לשמה

רבא לעוסקים לשמה ולא לעוסקים שלא לשמה וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא

תוס' רש"י נסמן ב:

(1)

העושה שלא לשמה טוב לו שלא נברא. וא"ת הא"מר רב יהודה אמר רב פרק מקום שנהגו (ל' נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפי' שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וי"ל דהכא מיירי שאינו עומד אלא לקנתר חבריו והתם מיירי שעומד ע"מ שיכבדוהו:

תוס' ברכות שם

(2)

שמתוך שלא לשמה בא לשמה. וא"ת והא אמרינן בגמרא (ברכות דף יז:) השוסק במצות שלא לשמה טוב לו שלא נברא וי"ל דהתם מיירי בשוסק בתורה שלא לשמה לקבל אגרים והכא קאמר שעוסק בתורה שלא לשמה להתגדר ולקבל כסף: **שמתוך** שלא לשמה בא לשמה. ואם תאמר דעבירה לשמה עדיפא ממצוה שלא לשמה ז] דיש כה עדיפא קצת:

תוס' בגיר כאן: עבירה לשמה מצוה שלא לשמה לדעתן יצל

(3)

וכל השוסק בתורה שלא לשמה הוה נעשית לו כסם המות. ואם תאמר והא אמרינן (פסחים דף כ:) לעולם יעסוק אדם בתורה אפ"ג שאינה לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה ויש לומר דתרי שלא לשמה הוי דמה שאמרינן לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה הייט כלומר כדי שיקבל רבי לא כדי שיכבדוהו ומה שאמרינן הכא כל השוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו כסם המות הייט מי שלומד להקטר"

תוס' תענית כ.

(4)

וראן נשמרים שלא לשמה וכדרב יהודה. פירש (דרב) נעשה אמר בפ"ב דברכות (ל' יז.) כל השוסק בתורה שלא לשמה טוב לו שלא נברא ואור"י דהתם מיירי כגון שלומד כדי להחיר ולקבל ולקבל את חבריו בהלכה ואם לומד ע"מ לעשות אכל הכא מיירי דומיא דהכא דלא עביד סליה שבתא ולא כמעלי שבתא אלא מתוך שהוא עצל ואינו עושה מלאכה ואפ"הכי גדול עד שמים חסדו, ובירושלמי מצינו בפ"ק דברכות ולא מודי ר' שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב ולית לי' לר' שמעון בן יוחי שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא ואמר ר' יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אלו נהפכה שלייתו של אמו על פניו ולא יצא לעולם ונראה דבכי האי גוונא מתוקמא ההיא דברכות ט) ועוד יש ע"א כי ההיא דסוף לולב וערבה [דף מט:] דכתיב ותורת חסד על לשונה וכי יש תורה שאינה חסד אלא תורה לשסה זו היא של חסד תורה שלא לשמה אינה של חסד, איכא דאמרי תורה ללמדה היא של חסד ואפשר דבכי האי גוונא אמר מתוך שלא לשמה בא לשמה, ואותם שני לשונות דסוכה אחד הן שלא לשמה הייגו שלא ללמדה ואית ספרי דגרסי י) בהו אותו איכא דאמרי.

(5)

תוס' רי' שילאין ברכות יז.

(6)

וכל העוסק שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וא"ת[318] הא אמרינן בפסחים בריש מקום שנהגו[319] רבא דמי כתיב[320] כי גבוה[321] עד שמים חסדך וכתיב[322] מעל שמים, לא קשיא, כאן בעוסקים לשמה כאן בעוסקים שלא לשמה, אלמא מעליותא היא, ואמרינן נמי[323] לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וי"ל דהכא מיירי שאינו למד כדי לקיים אלא כדי לקנתר את חבריו, אבל התם שמקיים מצות ושונה כדי שיכבדוהו, ואמרינן בירושל' דפרקין קמא[324] ולא מודה ר' שמעון שמפסיקים לעשות סוכה ולולב ולית ליה לר' שמעון הלמד על מנת שלא לעשות[325] נוח לו שלא נברא, אמר ר' יוחנן הלמד על מנת שלא לעשות נוח לו כאלו נהפכה שליתו על פניו ולא יצא לאויר העולם, ובכי האי גונא מיירי בשמעתין, מ"ר[326].

(7)

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אע"פ שלא לשמה · ומן
קטן הוא מתרגל בפ"ק דתענית (דף י:) כל העוסק
בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות ובשלהי פרק הדר קרא במסכת ברכות (דף יז:) כל העוסק בתורה שלא לשמה עדיף לו שלא
נברא עדיף לתרגן עוסק שלא לשמה כגון מדלה היסורין כי הכא ותלבבה קטנו פרש שאינו מתכוין להנאה רק יוצרו שליחו על כך
אלא לתגלתו כדאתרינן בפ"ק דתענית פ"ז (דף יז:) כמלאכי חבלה מלא ולא בשבר מלאכי רחמים והייט דתנן (מנות פ"ח מ"ג) אל תהיו כעבדים
המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס ומי הוא דאמר בפ' שבלה מרובה (עקבין מ:) ואיתא בגמרא פרק מי שאמר הריני טול (דף מג:) ובפרק
בתרא דסוטה (דף יז:) לעולם יעסוק אדם וס' שבשבר מ"ב קרבנות שהקריב בלק אבל אמר ומלה ממנו רחם גם הוא נתכוון לתגלתו שהעלה
קרבן נגד להנאה חבלו בשבר ולא נגד שמים וכדאמרי' פ"ק דר"ה (דף ד:) האומר אבא אע"פ שיודה אבי אבי ר"ל נדיק נמור
אבל הרוא שלא לשמה דתענית ומכ' ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מלאכה ולא מדלה אלא להוסיף על חשאתו פשע שאמה
שגגות נעשו לו זדונות שאע"פ שידע שעובר לא מגע מכל-חטאת לו כדמפרש בהם (ברכות יז:) הכלים חכמה תשובה ומעשים טובים שלא
יהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים וטעם בתיו ובאתו וברבו לו בני שגדול הימנו שנאמר רלחות חכמה ירלחו ה' שכל טוב
לכל עושיהם לעמדיהם לא נאמר אלא לעושיהם לעשיהם לשמה":

תוס'
טו"ל
כ"ה:

(8)

שיזכה לעולם הבא הרי זה נדיק נמור . והדתנן (מנות פ"ח מ"ג)
אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל
פרס הייט בכה"ג שאם לא תבוא לו לותה הבוכה שהוא מלפה טוהה
ומתחרט על הלדקה שעשה אבל מי שאינו טוהה ומתחרט ה"ז נדיק
נמור וכן משמע ברים מסכת ר"ה
(דף ד.) ובפ"ק דב"ב (דף י: *): ובפ' שבע תוס'
בב ואב

תוס' בסתים אי, רה ד. דה ובשביל וכן בה יב:
הנותן לדקה עמ"ש שיהיה בנו אז עמ"
שיהיה לעולם הבא הרי זה לדיק נמור
(וש לדקה נאמר)

פרק ראשון תענית ל.

עשר תעשר · הכי איתא בסיפרי עשר תעשר את כל ה
ארעך סולת הדה שנה שאין לי אלא חטאת
שמיב במעשר רגים ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין תל ת
דהוה מלי למימר את חטאתך מלי כל לרטת רגים ופרק
וכל דבר שתרוים בו והכי נמי

(9)

תורה אור

ד"ס **עשר** תעשר *עשר בשביל שתתעשר
אשכחיה ר' יוחנן לינוקא דדיש לקיש אמר
ליה אימא לי פסוקיך א"ל עשר תעשר א"ל
ומאי עשר תעשר א"ל עשר בשביל
שתתעשר אמר ליה מנא לך א"ל זיל נסי
אמר ליה ומי שרי לנסייה להקב"ה והכתיב
°לא תנסו את ה' א"ל הכי אמר רבי הושעיא
°דרוש מזו שנאמר °הביאו את כל המעשר
אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנו
נא בזאת אמר ה' צבאות אם לא אפתח
לכם את ארובות השמים והריקותי לכם
ברכה עד בלי די *מאי עד בלי די אמר רמי
בר חמא אמר רב עד שיבלו שפתותיכם
מלומר די א"ל אי הות ממי התם לדאי
פסוקא לא הות צריכנא לך ולהושעיא
רבך ותו אשכחיה ר' יוחנן לינוקיה דדיש
לקיש דיתיב ואמר °אולת אדם תסלף דרכו
ועל ה' יזעף לבו יתיב רבי יוחנן וקא מתמה
אמר מי איכא מידי דכתיבי בכתובי ולא
רמיז באורייתא א"ל אטו הא מי לא רמיז
°והכתיב °ויצא לבם הרחדו איש אל אחיו
לאמר מה זאת עשה אלהים לנו דל עיניה
וחזא ביה אתיא אימיה אפיקתיה אמרה ליה
תא מקמיה דלא ליעבר לך כרעבר לאבוך

עשר תעשר · הכי איתא בסיפרי עשר תעשר את כל ה
ארעך סולת הדה שנה שאין לי אלא חטאת
שמיב במעשר רגים ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין תל ת
דהוה מלי למימר את חטאתך מלי כל לרטת רגים ופרק
וכל דבר שתרוים בו והכי נמי
בתנדה *הזולת הדה שנה
כלומר אם לא תעשר אדם
לא יהיה לך אלא הזולת מן
כלומר לא יעשה אדם אלא
מעשרות שהיו קודם לכן דהייט
מן הדה כלומר מה שהיה
הזולת למעשר מן הדה זו
בחדש אחד שהיה עשיר והיה לו
שעשתה אלף טור והיה לו
טשל ק' טורין למעשר ומפרי
שנה ושנה וכן עשה כל ימיו
לתות קרא לבנו ואמר לו בני
עשה זו שאני מורים לך עשר
שנה ושנה אלף טורין חוטר שה
ק' טורין כאשר עשיתי ומתם
הלים ועמד הבן במקומו ועשה
אלף טורין כאשר היה עושה בימי
והפרים ממנה ק' טורין בשנה
נמחכל ורלה הבן שמעשר סל
גדול ואמר שלא יפרים לשנה
נתמעט הדה ולא עשה כי אם
טורין נלעטר עליו ושמעו קרוביו
מעשו ולא הפרים מעשר כלל
אלא מלוכשים לבנים ומחזיק
להם כמדומה לי שאחם ש
בקלקלתי אמרו לו נלעטר עלי
גרמת לך כל הרעה הזאת ומפ
לא הפרשת מעשר כראוי סמו