

## מוסרות ומוטות : עיונים בירמיהו כז - כח

ירמיהו נצטווה לעשות לו מוסרות ומוטות ולתתם על צווארו. כך הופיע ירמיהו בציבור, כסמל חי, המבטא את התביעה: "הביאו את צואריכם בעל מלך בבל ועבדו אתו!" (יר' כז יב). בפרקים כז-כח מתוארות שתי אפיזודות הקשורות בעניין זה: האחת, שירמיהו בא עם הסמל המוחשי הזה אל מפגש של נציגי עמים מן הסביבה שנערך בירושלים בארמונו של המלך צדקיהו ותבע מהם למסור לאדוניהם את המסר: "עבדו את מלך בבל, וחיו!" השנייה, כאשר נתקל בו חנניה בן עוזר, זה המדבר בשם ה', אבל אומר בשמו דברים מהופכים (כח א-ד), ותוך חילופי דברים ביניהם שובר חנניה לעיני כל העם את הסמל אשר על צוואר ירמיהו.

הפרקים כז-כח עניינם אחד: קריאתו של ירמיהו שלא למרוד בבבל, נוכח נביאים המעודדים את העם לפרוק את עול הבבלים. אולם תוך כדי סוגיה זו צצה ועולה סוגיה אחרת, עקרונית: האם ניתן לדעת מיהו נביא אמת, והאם קיומם או אי-קיומם של דברי נבואה הם ההוכחה על אמיתותם. עיונו יתחלק אפוא לשניים, על פי שני הנושאים הללו.

### א. "הביאו צואריכם בעל מלך בבל!"

לאחר שבאה ממלכת יהודה בעול מלך בבל ונעשו ניסיונות התקוממות כושלים, עלה נבוכדנאצר על יהודה, סילק את המלך יהויכין מכס מלכותו ובמקומו המליך מלך כלבבו, את צדקיהו. צדקיהו בא אתו בברית ונשבע לשמור לו אמונים; אלא שכעבור זמן מה החלה בקרב העם התעוררות לפרוק את עול מלכות בבל. נושאי דגל המרד היו נביאים אשר בישרו את התפוררותה הקרובה של האימפריה הבבלית. יחד עם יושבי יהודה היו אמורים גם יושבי ממלכות זעירות מן הסביבה לקחת חלק בהתקוממות, ולשם זה נקבצו נציגיהן לכינוס בירושלים (כז ב-ג). וביתר פירוט: ברבע האחרון של המאה השביעית לפה"ס החלה האימפריה האשורית לרדת מכוחה אל מול ממלכת בבל, שכנתה. מצרים, אשר חששה מעליית כוחם של הבבלים, ניסתה לנטרל את המגמה הזאת על ידי התייצבות לצדם של האשורים. לשם כך עלה פרעה נכה מלך מצרים עם צבאו אל נהר פרת (שנת 609). כידוע, יאשיהו מלך יהודה ניסה לחסום את צבא מצרים בדרכו,

ובקרב עם צבא מצרים נהרג. עם הארץ העלה על כס המלוכה את יהואחז בנו, אבל במהרה הסיר אותו פרעה נכה ממלכותו והעלה במקומו את אחיו, אליקים (יהויקים) בן יאשיהו (ראה מל"ב כג כט ואילך).<sup>1</sup> מן הסתם היה יהויקים בעל נטיות פרו-מצריות, שלא כיהואחז קודמו.

במשך כארבע שנים ניצבו משני צדי נהר פרת, זה מול זה, צבא מצרים וצבא בבל. בשנת 605 חצה יורש העצר נבוכדנאצר את הפרת וליד כרכמיש הכה את צבא מצרים מכה אנושה. הד לניצחון הסוחף הזה נמצא בדברי ירמיהו, פרק מו (לאירועים אלו ואחרים מן התקופה יש לנו גם תיעוד בכתובות בבליות). נבוכדנאצר המשיך את מסע כיבושיו מערבה, לעבר חוף הים התיכון ולעבר אסיה הקטנה. באותו פרק זמן מת נבופלאסר, מלך בבל, ונבוכדנאצר בנו עלה על כס המלוכה. בראשית 604 (היא שנתו החמישית של יהויקים) יצא נבוכדנאצר למסע צבאי לעבר חוף הים ודרומי, וכבש את כל אשר עמד בדרכו (בכלל זה העיר הבצורה אשקלון). נראה, שהאירועים הנזכרים בירמיהו פרק לו קשורים במסע הכיבוש הזה. יהויקים מלך יהודה מיהר לסור למרותו של מלך בבל והעלה לו מנחה (מס), אלא שכעבור כשלוש שנים, לאחר שצבא בבל שב לארצו בתום המבצע הצבאי, הכריזה ממלכת יהודה על פריקת עול בבל. הבבלים שלחו חילות עונשין כנגד יהודה הסוררת.

בסופו של דבר עלה נבוכדנאצר על יהודה בכוח צבאי גדול, אבל בה בשעה מת יהויקים, ובמקומו הומלך יהויכין (= ?כְּיָחִי ; כְּנִיָּהוּ) בנו. כעבור זמן קצר הגיע החיל הבבלי לקרבת ירושלים וצר על העיר. יכניה מיהר להסגיר עצמו לבבלים: הוא יצא יחד עם אמו ושריו אל מלך בבל, והלה הגלה אותם בבלה, וכן לקח עמו בשבי רבים מבין השרים, אנשי הצבא, וכן את חרשי המתכת והמסגרים, וכמו כן שלל רב מאוצרות המקדש ומאוצרות בית המלך (מל"ב כד י-ז). מתוך כרוניקה בבליית לומדים אנו, שהיה זה ביום ב' באדר (מארס 579). במקומו של יהויכין המליך נבוכדנאצר את דודו, מתניה בן יאשיהו, והסב את שמו לצדקיהו. צדקיהו נשבע לו אמונים, אך תחת לחצו של העם נתן ידו מאוחר יותר למרד בבבל. מסתבר שההתמרדות הייתה על רקע אירועים שונים שהיו ברחבי האימפריה ונראו כסדקים ראשונים בעוצמתה של ממלכת בבל. לתנועת ההתמרדות הצטרפו, כאמור, כמה עממים קטנים מסביבות ירושלים, בתקווה

<sup>1</sup> ראה ביתר פירוט הפרק 'עלייתה ונפילתה של הממלכה הבבלית החדשה', עולם התנ"ך: ירמיהו, 1983, עמ' 244, ובהרחבה: ח' תדמור, 'ממלכת יהודה למן חורבן שומרון ועד חורבן ירושלים', בתוך: א' מלמט ואחרים (עורכים), תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב 1969, בעיקר עמ' 147-153.

שבכוחות משותפים יצליחו להיחלץ מעולה של בבל. כאמור, ירמיהו יצא בקריאה שלא למרוד בבבל. אך בסופו של דבר גבר כוחם של אלה שתמכו בהתקוממות. המלך צדקיהו, שלא בטובתו, נאלץ להישמע לאלו שתמכו במגמה זו.

המרידה, כידוע, נסתיימה בזה שלאחר מצור ממושך נפלה ירושלים בידי הבבלים, אשר שרפו את העיר ואת המקדש, ערכו הרג בתושבים, את הנותרים הגלו לבבל (ז' באב, 587). מלך בבל העניש גם את צדקיהו: שחט את בניו לעיניו, את עיניו עיוור, ולבסוף הגלהו בבבל והושיבו שם בכלא (ראה מל"ב כד-כה). מלך בבל הותיר בארץ מעטים מדלת העם, למען יהיו כורמים ויוגבים, לבל תישאר הארץ שממה. בראשם העמיד את גדליה בן אחיקם. כעבור פרק זמן לא רב נרצח גדליה בידי ישמעאל, ומפחד נקמת הבבלים נמלטו היהודים שארית הפליטה למצרים (ראה יר' לט-מג). בזה נחתמה תקופה זו של חי עם ישראל על אדמתו, ורק אחרי הכרות כורש ושיבת ציון (538) חזרו ונתחדשו חיים יהודים בארץ ישראל.

#### עשיית המוסרות והמוטות (ירמיהו כז-כח)

ירמיהו יצא חוצץ כנגד התנועה שקראה לפריקת עול הבבלים. בפרק כז מסופר שה' ציווה את ירמיהו לעשות לו "מוסרות ומוטות", לתתם על צווארו, ו"לשלח אותם" אל מלכי עמון, מואב ואדום, צור וצידון, ביד מלאכיהם הבאים ירושלים, ולצוותם להביא צווארם בעול הבבלים.<sup>2</sup> "מוסרות ומוטות", ובשם

<sup>2</sup> התאריך המוזכר בראש פרק כז מעורר תמיהה: מתוך ההמשך ברור, שהדברים התרחשו בימי המלך צדקיהו, אשר עלה על כס המלוכה לאחר אחת עשרה שנה שמלך יהויקים (ראה גם להלן בקשר עם כח א). בספרות חז"ל (סדר עולם רבה כה), ובעקבותיהם גם אצל כמה מן הפרשנים המסורתיים, פירשו את הדברים כמשמעם: ה' ציווה את ירמיהו על כך בראשית ממלכת יהויקים, וירמיהו התחלף עם העול על צווארו עד לשנה הרביעית לצדקיהו, היינו: כחמש עשרה שנה. זה קצת מתמיה, שכן מה טעם לקריאה שלא למרוד בבבל בשעה שממלכת בבל טרם עברה מערבה מן הפרת, והאזור כולו תחת שליטתה של מצרים. קשה גם לקבל את הפירוש (כגון רד"ק), שכבר בראשית ממלכת יהויקים מצווה ה' את ירמיהו להתכונן לקראת אירוע השייך לעידן שאינו נמצא עדיין באופק, ובו בבל תשתלט על האזור, תמליך מלך אחר על יהודה, מלך שישבע לה אמונים, וכעבור זמן יפר את שבועתו. מסתבר, שהאירוע כולו היה בימיו של צדקיהו, וירמיהו נצטווה על המוסרות והמוטות סמוך לעשייתן בפועל. נראה שלשון פס' א היא היגררות אחרי לשון פס' א בפרק הקודם. בתרגום היווני (תרגום השבעים) חסר פס' א של פרק כז.

הכולל 'עול', זהו המכלול של הרתמה אשר על צוואר הבהמה: מוטות העץ נמצאים משני צדי הצוואר, והמוסרות (מן אס"ר), הם החבלים או הרצועות שבהם נקשרת הרתמה על הצוואר. בעזרת העול נרתמת הבהמה אל המחרשה, המורג או העגלה. 'עול' הפך להיות למטאפורה לציות, קבלת מרות ושעבוד. כאן הוא משמש סמל לכניעה למרות בבל. לא ברור מה הכוונה בשילוח העול, אשר על צווארו של ירמיהו, אל מלכי חמש המדינות השכנות בידי השליחים אשר בירושלים: האם נשא ירמיהו על צווארו חמש מערכות כאלו? האם בפועל שיגר אותו בידי השליחים, ואלה אכן נשאו אותו במצוות ירמיהו אל אדוניהם? בפרק הסמוך מסופר, שבאותה שנה ירמיהו מתהלך עם עול על צווארו (הוא העול - ה"מוטה", מכלול המוטות - אשר חנניה שבר במהלך העימות עם ירמיהו). ההיה זה אותו עול עצמו? האם עשה לעצמו עול חדש?

בין כך ובין כך ירמיהו מוסיף למעשהו דברי הסבר בצורת נאום. למעשה, הדברים בהמשך פרק כז כוללים כמה נאומים.<sup>3</sup> הראשון שבהם (פס' ד-יא) מופנה אל נציגי המדינות הזעירות אשר סביב יהודה. הנאום, המוסר את דבר ה', פותח בהכרזה, שבה ה' מציג את עצמו כבורא הארץ, האדם והבהמה אשר עליה. כיוון שהוא הבורא והכול שלו, זכותו הבלתי מעורערת למסור אותה ביד כל מי שיחפוץ. עתה החליט - ואין הוא חייב לנמק - למסור אותה ביד נבוכדנאצר, אשר בתוקף היותו זה שה' בחר בו כעושה דברו נקרא כאן ובמקומות נוספים בנבואות ירמיהו בשם "עבדי". מכאן שאי-קבלת מרותו של נבוכדנאצר הריהי כמרידה ברצון האלוקים. מרידה כזו תזוכא "בחרב וברעב ובדבר" (פורמולה שכיחה, המציינת את כלל הרעות הבאות בעת מלחמה ומצור: רעב, מגפות והרג). לא נבוכדנאצר יהיה זה שיביא את הפגעים האלה על אלה שאינם סרים למרותו, אלא כביכול האלוקים עצמו הוא שיעניש בדרך זו את המורדים בו. מאידך, אלו שיסורו למשמעתה של בבל ויתנו צווארם בעולה יוכלו להמשיך לחיות על אדמתם בבטחה. גם שלטונה של בבל הוא לפרק זמן מוגבל, ובתום המועד הקצוב יעבור השלטון על העמים לידי עם אחר אשר ימשול גם על בבל. הנביא קורא, שלא לחתפתות לדברי הנביאים והקוסמים וחולמי החלומות הקוראים שלא לעבוד את מלך בבל, מפני שדרכם מובילה לאסון, והתוצאה של מעשיהם תהיה חורבן וגלות (המילה "למען" בהקשר זה איננה בהוראה של תכלית או מטרה, אלא בהוראה של תוצאה הכרחית).

<sup>3</sup> הנוסח אשר בתרגום השבעים קצר יותר.

הנאום השני (פס' יב-יט) פונה אל צדקיהו עצמו. אין הוא פותח בהודעה על ה' כבורא עולם וכאדוניו. הוא פותח היישר בתביעה להביא צווארו בעול מלך בבל ובתוצאות המרות במקרה של סירוב. גם כאן חוזרת האזהרה, שלא לשמוע אל הנביאים, המטיפים שלא לסור למרות מלך בבל, כיוון שהזוברים כך בשם ה' דוברים שקר וה' לא שלחם.

הנאום השלישי (פס' טז-כב) פונה "אל הכהנים ואל כל העם". הנאום הזה מזהיר מפני היגררות אחרי דברי הנביאים מבשרי הישועות. נביאים אלו הכריזו שיום החירות קרב ובא, ובמהרה תשוחרר יהודה משלטון בבל. לדבריהם, אין לחשוש ממרידה מיידית בבבל, שהרי היא כבר עתה משולה כמת, וכל עוצמתה אינה אלא למראית עין. כאן מופיע אלמנט חדש: עם כניעתו של יהויכין, לקח מלך בבל בשלל את כלי בית ה'. מסתבר שהיו אלו הכלים הניידים; ואילו את הכלים הכבדים: עמודי הנתושת, מיכל הנתושת הגדול למים לרחצה (ה"ים"), שמשקלו נאמד ב-30 טון, וה"מכונות" (בסיסים עם גלגלים; תיאור מפורט של הכלים חללו במל"א ז; ראה גם יר' נב יז, כ), ועוד כלים כבדים אחרים - כל אלה לא נטל נבוכדנאצר עמו. לקיחת כלי המקדש בשבי הייתה סמל לניצחונה של בבל על יהודה, לאובדן חירותה של יהודה ולהשפלת מקדשו של אלוקי ישראל. כדי להביע את הדעה שבמהרה יבוא הכול על תיקונו, עול בבל יסור מעל יהודה והגולים ישובו לארצם, היו הנביאים הללו מנסחים זאת כך: "הנה כלי בית ה' מושבים מבבל עתה מהרה" (פס' טז). שיבת הכלים היא סמל להשבת הימים כקדם. על כך אומר ירמיהו שלדבריהם אלו אין שחר. אדרבה, אומר ירמיהו, אם אכן נביאים הם, אם יש להם שיג ושיח עם ה', יעשו-נא מעשה הרבה פחות קשה: יתפללו אל ה' ויפצירו בו ("יפגעו"), שאותם הכלים אשר עדיין נמצאים עתה בבית המקדש יתקיימו שם ולא יילקחו גם הם בשלל. אל יתיימרו להבטיח את השבת המצב לקדמותו, את החזרת כלי המקדש לירושלים, כי אין בכוחם לעשות זאת. הדבר הזה לא יתרחש. יוכיחו-נא את אמינותם בזה שיתפללו אל ה' למען לא יורע המצב, ושאותו מעט שנותר בידינו לא יאבד אף הוא.<sup>4</sup> הבשורה בפיו של ירמיהו היא היפוכם של הדברים. אותם כלים אשר נותרו עדיין בבית ה', גם הם עתידים להילקח לגולה! המרידה תביא לאסון. יש להמתין באורך רוח עד בוא היום שבו ה' יפקוד את כלי מקדשו וישיבם אל מקומם, היינו: עד אשר ה' עצמו ישיב את הגולים לארצם. היום הזה של השחרור מעול בבל רחוק הוא (פס' ז).

<sup>4</sup> אחת הפעולות של הנביאים הייתה נשיאת תפילה למען העם והשתדלות בעדו. במקרים מסוימים מונע ה' מן הנביא להתפלל, ואומר לו שבמצב שנוצר אין טעם בתפילתו, כי לא תתקבל עוד. ראה למשל יר' ז טו; יא יד-טו. השווה יר' טו א.

פרק כז מספר על הציווי שצווה ירמיהו. אין הוא מספר על מה שקרה בעת שירמיהו הלך למלא את הציווי, אבל הקורא מבין ששליחותו זו בוצעה.

### ההתנגשות בין חנניה ובין ירמיהו

פרק כח הוא המשכו הענייני של פרק כז, והמסופר בהם אירע באותה שנה עצמה.<sup>5</sup> כאשר נמצא ירמיהו בבית ה' והעול על צווארו (ראה פס' י), ניגש אליו חנניה בן עוזר הנביא<sup>6</sup> אשר בגבעון, לעיני הכהנים ולעיני כל העם, והשמיע בשם ה' הודעה על כך, שבעוד שנתיים ימים תשוחרר יהודה כליל מן השעבוד הבבלי; יתר על כן: כלי בית ה' יוחזרו למקומם, וכל הגולים, ובכללם המלך הגולה יהויכין, ישובו לארצם. נאומו של חנניה מנוסח כנבואה טיפוסית מאת ה'; תחילתה בהכרזה "כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל"; ההודעה מנוסחת כעבר נבואי: "שברתי את על מלך בבל" (פס' ב; כאילו זה עשוי כבר); מבנה של ההודעה הזאת כאינקלוזיון, 'סגר במה שפתח': "כי אשבר את על מלך בבל" (פס' ד). הדברים נראים כקריאת תיגר מפורשת כנגד ירמיהו, שהרי הדברים לא נאמרו אל הקהל כי אם אל ירמיהו, כאשר ראה אותו חנניה (פס' א); אמנם היה זה "לעיני הכהנים וכל העם" - הזדמנות יפה מאין כמותה לצאת נגד ירמיהו והחולכים בדרכו. חנניה מחזק אפוא את ידיהם של אלו הקוראים לפרוק את עול הבבלים ולמחוק כל סמל לשעבודה של יהודה, ובוודאי היו נביאים רבים נוספים אשר התנבאו בסגנון זה.

<sup>5</sup> כאן חוזר ומפורט התאריך: "בשנה התיא, בראשית ממלכת צדקיהו, בשנת הרביעית". יש כאן אפוא קושי נוסף. חז"ל (דבריהם מובאים אצל רש"י ורד"ק) פתרו את מה שנראה כאן כניגוד על ידי כך שהכניסו כאן עניין של שתי המלכות של צדקיהו: האחת, המלכות על יהודה; השנייה, המלכות על עמי הסביבה (ראה כו ג), והיה זה בשנת מלכותו הרביעית על יהודה. אז השליט אותו נבוכדנאצר גם על אדום, מואב, עמון, צור וצידון. במקרא אין זכר לדבר. בין החוקרים יש הרואים בתיאור הזמן "בשנה הרביעית" עיקר, והם מנסים לראות בכרוניקות בבליות סימנים לכך, שהתרחשו אז אירועים אשר בישרו את קצו הקרב של שלטון בבל על העולם. לפי בעל סדר עולם (מובא אצל רד"ק) יש פתרון אחר: התאריך "ראשית ממלכת צדקיהו" הוא עיקר, ואילו התאריך "שנת הרביעית" הוא למניין שונה - למניין שנות השמיטה. יש בין חוקרי ימינו המאמצים פתרון זה. הדבר עולה בקנה אחד עם נתון אחר הנמצא בספרות חז"ל (סדר עולם רבה ל), שחורבן ירושלים היה במוצאי שמיטה. כך למשל סבור נ"ימ סרנה, "פרשה שתומה בספר ירמיהו לאור הכרוניקה הבבלית ומסורת חז"ל", הגות עברית באמריקה א (תשל"ב), עמ' 121 - 130. הוא סבור, שההתארגנות נועדה לקראת מרד שיפרוץ כעבור שנתיים (ראה יר' כח ב-ד, יא).

<sup>6</sup> התואר הזה מצורף לשמו של חנניה לאורך כל הפרק. למשמעותו ראה להלן.

תגובתו של ירמיהו מעניינת. הוא פותח ואומר: הלוואי שיתקיימו דבריך, שתבוא הישועה בעוד שנתיים ימים. בכל לבי אשמח אם הדברים הקשים שלי יתבדו ודבריך שלך יתאמתו.<sup>7</sup> אבל עליי להעיר הערת אזהרה: הנביאים אשר היו לפני ולפניך וגוי (פס' ה-ט).

למשמעותם של דברי ההסתייגות הללו של ירמיהו ניחד דיון בהמשך. כפי הנראה חש חנניה בעוקץ שבדברי ירמיהו: ירמיהו מערער על אמינותו של חנניה. הוא מדבר על כך, שרק כאשר דברו של חנניה יקום נוכל להאמין כי ה' שלחו, ועד אז איננו יכולים לבטוח בו ולהחזיק בדבריו כדבר ה'. חנניה מוצא את עצמו מאוים על ידי ירמיהו אשר קבל עם ועדה מעו להטיל ספק בדבריו ולרמוז שאין הוא דובר אמת.

בחמתו קם חנניה ושובר את העול אשר על צווארו של ירמיהו. את מעשהו הוא מלווה בהכרזה: "כה אמר ה', ככה אשבר את על נבוכדנאצר מלך בבל בעוד שנתיים ימים מעל צוואר כל הגוים" (פס' י-יא). מעשה זה, המלווה בהכרזה, הוא מעשה סמלי אופייני. השווה למשל יר' נא סד; מל"א כב יא.<sup>8</sup> גם מעשהו של ירמיהו, נשיאת המוסרות והמוטות על צווארו בכל עת ובכל מקום שהוא הולך, גם הוא מעשה סמלי. כידוע, המעשה הסמלי נתפס לא כעשייה דידיקטית, כאמצעי להמחשה בלבד, אלא כפעולה אשר מעצם הווייתה נושאת עצמה ונותנת קיום לדברים.<sup>9</sup> מעשהו של חנניה בא אפוא כדי לשבור את עצם נבואתו של ירמיהו ולבטל את כוחה ותקפותה. עם זאת, לא היה זה מעשה סמלי כמקובל. כאשר פגש את ירמיהו (פס' א-ד), חנניה לא ליווה את נאומו הראשון במעשה הסמלי של שבירת העול אשר על צוואר ירמיהו. חנניה עשה זאת רק כתגובה לדברי ירמיהו, אשר נשמעו לו כקריאת תיגר על עצם אמינותו של חנניה (פס' י-יא).

<sup>7</sup> חידוד יפה נמצא כאן אצל הדרשנים (מצוטט אצל רד"ק ובפירושו רש"י בדפוס): אמר לו ירמיהו, ראה, אני הייתי צריך לשמוח אם יתקיימו דבריך על המשך קיומו של המקדש והשבתו על כבודו, כיוון שאני כוהן, ואני אוכל מקדשי שמים. דווקא אתה, חנניה, שגבעוני אתה, והגבעונים נידונו על ידי יהושע להיות חוטבי עצים ושואבי מים בבית ה', אתה צריך היית לשמוח אם נבואתי שלי תצא אל הפועל והמקדש יחרב, וממילא תצאו אתם הגבעונים לחירות... אכן אין לדעת אם חנניה הוא מצאצאי הגבעונים של ימי יהושע ואם אכן התקיימו הגבעונים כעדה לעצמה. מכל מקום אין ספק שאי אפשר למצוא את הדברים הללו בעימות שבין ירמיהו לחנניה.

<sup>8</sup> ראה בהרחבה אצל א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי הנביאים, ירושלים-רמת גן תשנ"ז, עמ' 166 (=הגות במקרא ב, גבעתיים 1976, עמ' 172).

<sup>9</sup> ראה סימון, שם.

ירמיהו אינו מתעקש לחזור על דבריו שלו ולהכריז שהוא עומד על דעתו ואינו חוזר בו מן התביעה שלא לנסות למרוד בבבל. במקום זה הוא נוטש את הזירה במצב הנראה כאילו ידו על התחתונה, כאילו אין בכוחו לערער על דבריו של חנניה ועל מעשהו הסמלי. אולי משום שאף על פי שהוא מאמין שהאמת אתו, אין לו עתה מה להוסיף. הרי ה' לא מסר לו הודעה חדשה או מחודשת; את הדברים הקודמים כבר אמר, ואיך הוא יכול לומר בשם ה' דברים נוספים אשר לא נאמרו לו עתה?<sup>10</sup> אף זו: ירמיהו אינו סבור שיש לו מונופולין על דבר ה'. ושמה בחר עתה ה' במישהו אחר למסור בידו את דברו? וזאת אף על פי שאין זה סביר שעתה ישמיע ה' מסר מהופך, ודווקא מפי מישהו אחר, ויותר את נביאו מבולבל. מכל מקום, עקרונית הדבר אפשרי. ירמיהו בוחר אפוא שלא להוסיף דברים עד אשר ישמע.

### דבר ה' על חנניה

רק אחרי שפונה ה' אליו במפורש, חוזר ירמיהו אל חנניה ואומר דברים מפורשים, כשליח ה' (פסי יב-יז). פסקה זו מורכבת משני חלקים. בחלק הראשון (פסי יב-יד) שולח ה' את ירמיהו אל חנניה ומודיע לו על עשיית עול ברזל - זהו הביטוי הנכון לשעבוד אשר יינתן על כל הגויים. בחלק השני (פסי טו-יז) מסופר על ההאשמה שמטיח ירמיהו בפניו של חנניה, על ההודעה על מותו הצפוי, כעונש, ועל יציאת הדבר אל הפועל. החלק הראשון מתייחס אפוא לגורלו ולעתידו של העם. החלק השני מתייחס אל חנניה האיש. למרות שאין הדברים אמורים במפורש, נראה שהמספר מקצר, והוא מניח כמובן מאליהו, שירמיהו אמר לחנניה תחילה את דבר ה' בעניין עול הברזל, ורק לאחר מכן הודיע לו על הצפוי לו. האם ההאשמה בדברי שקר והעונש הצפוי נאמרו אף הם לירמיהו מאת ה' לא נאמר במפורש, אבל רשאי הקורא להניח כך, כדרכו של המקרא במקומות רבים, שאינו כופל ומספר את הדברים: פעם כהודעה שכך עומד לקרות (או שכך וכך צריך לעשות) ופעם שנייה כיציאת דברים אל הפועל.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> אכן, הדברים שאמר ירמיהו בפסי ז-ט לא נאמרו לו מאת ה'. אבל אלו אינם דברי נבואה: הוא אומר כאן אמיתות אשר כל אדם משכיל יכול לומר. לפשר הדברים ראה בהמשך.

<sup>11</sup> דוגמה מובהקת היא סיפורי מכות מצרים, שבהם רק במקרים מעטים הכתוב מספר שה' שלח את משה לומר לפרעה שצפויה פורענות מסוימת, ואחר כך שונה הכתוב ומספר במפורט, שמשה אמר את כל זה לפרעה, ולבסוף משלש ומספר, שאכן הדבר הזה התרחש. על פי רוב אין הכתוב חוזר על כל השלבים הללו, והקורא מבין מדעתו, למשל, שאם ה' שלח את משה לומר דבר מה לפרעה בטרם תבוא הפורענות, משה אכן עשה זאת. החומש של



הפסוקית "ועשית תחתיהן מוטות ברזל" (פס' יג) אינה ברורה. לכאורה הנושא הוא הגוף שבפועל "שברק" שבחלקו הקודם של הפסוק, דהיינו חנניה. האם זו וי"ו היפוך, ויש כאן ציווי לחנניה לעשות עול ברזל? דומה שאין זו אלא וי"ו של תוצאה, והמשמעות היא: בשבירתך את מוטות העץ יצרת מוטות ברזל; או: היטבת לעשות בשבירתך את מוטות העץ, שהרי הסמל הנכון הוא מוטות ברזל ולא מוטות עץ.

בחלק השני יש כעין מעמד של משפט. ירמיהו מבהיר לחנניה את חומרת מעשהו: "לא שלחך ה', ואתה הבטחת את העם הזה על שקר" (פס' טו), היינו: נטעת בלב העם ביטחון שקרי בסיוע אלוקי למרידה בשלטון בבל, שהרי הודעת בשם ה' שעול בבל יישבר במהרה.

כיוון שיש כאן מעין מעמד של משפט, מצטט ירמיהו גם את החוק שחנניה עבר עליו (פס' טז). הלשון "כי דברת סרה על ה'" מופיע בחוק התורה העוסק בנביא שקר, הבודה דברים ומכשיל את העם (דב' יג ו), וזה המעשה שעשה חנניה. החוק גם קובע את העונש: "והנביא ההוא... יומת" (שם, שם); בשני המקומות מופיע סעיף האישום לאחר המלים הקובעות את העונש).

את גזר הדין החמור מנסח ירמיהו בדרך מיוחדת, המטעימה את חומרת המעשה, ובשל כך את חומרת העונש הצפוי. הלשון "משלחך מעל פני האדמה" מוזר ואף סתום, ומשום כך יש צורך בתוספת ביאור: "השנה אתה מת". נראה, שירמיהו משתמש בלשון זה כדי לבטא מידה כגד מידה: "לא שלחך ה'" - אבל אתה הלכת והבטחת את העם על שקר; עונשך יהיה, שה' ישלחך, אבל במשמעות אחרת: "ישלחך מעל פני האדמה".

גזר הדין הוצא אל הפועל: חנניה מת בשנה ההיא (כדברי ירמיהו), בחודש השביעי (פס' יז). היה זה אפוא חודשיים לאחר העימות בין חנניה וירמיהו בבית ה' (פס' א). הזכרת החודש המדויק באה, כמדומה, כדי שגם זה יבטא מידה כנגד מידה: חנניה הבטיח הבטחה שקרית בדבר ישועה בעוד שתי שנים; עונשו היה שמת כעבור שני חודשים. וככל מידה כנגד מידה: הדברים מהדקים את הקשר שבין המעשה וגמולו.<sup>12</sup>

השומרונים ראה ביחסורים' כאלה פגם, ולמען ההרמוניזציה הוא חוזר ומשלים את החלקים היחסורים' האלה.

<sup>12</sup> לעניין זה של 'מידה כנגד מידה' ראה ש"א ליונשטאם, "מידה כנגד מידה", אנציקלופדיה מקראית ד, ירושלים תשכ"ג, 840-848 (במיוחד 845); י' היינמן, דרכי האגדה<sup>2</sup>, ירושלים תשי"ד, עמ' 64-70.

## התואר 'נביא' לחנניה בן עזור

מותו של חנניה, כפי שהודיע ירמיהו, מעיד על כך ששיקר. כאן מקום לשאלה: מדוע חוזר הכתוב ומכנה את חנניה שוב ושוב 'הנביא', 'הנביא אשר מגבעון', ואף: "ויאמר ירמיהו הנביא אל חנניה הנביא" (פסי' ה, י, טו)?

תרגום יונתן מכנה אותו בכל פעם 'נְבִיאַ שְׁקָרָא', כדרך שעושה תרגום השבעים (המכנהו *pseudoprophetes*). במקרא עצמו לא קיים המונח 'נביא שקר', אבל קיימים צירופים, המגדירים מעשים כאלה כשקר, כגון "הַנְּבִיאִים (בשמי) שקר" (יר' כג כה; כט כא, ועוד).

הצעת פתרון אחרת נמצאת בספרות חז"ל (סנהד' פט ע"א), ולפיה חנניה לא היה נביא שקר אלא בגדר 'המתנבא מזה שלא נאמר לו': הוא פירש את נבואת החורבן שנשא ירמיהו על עילם (יר' מט לד-לח) כמוסבת בדרך של 'קל וחומר' על בבל.

אפשר להשתמש בדברי רמב"ן בפירושו לספר דברים (על דבי' יג ב). הכתוב עוסק שם באדם המציג עצמו כנביא ודורש בשם ה' דרישה אשר ברור כשמש שה' לא דרש: "לככה ונעבדה אלהים אחרים" (פסי' ג). וכך אומר רמב"ן: "יקראנו הכתוב נביא על פי עצמו...". כלומר: אין הכתוב מגדיר אותו כנביא, היינו נביא אמת, אלא מתאר מצב סובייקטיבי, שבו אדם קורא לעצמו נביא ובכסות זו בא אל הציבור. והרי ברור לחלוטין שבמקרה הנידון בדברים יג אין האיש הזה שליח ה' (ואף על פי שהוא עושה אותות ומופתים אנו נדרשים שלא לשמוע בקולו), והראיה: יש לדון את האיש הזה למיתה.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> ראוי להעיר כאן על הבנה מוטעית של האמור בעניין, "כי מנסה ה' אלהיכם אתכם" (דבי' יג ד), שהוא לכאורה ביאור, כיצד זה הנביא המסית לעבוד אלוהים אחרים עושה מופתים והמופתים עולים בדיו: ה' שלחו לנסותנו. אין זה כך, שכן אם פעל בשליחות ה', מדוע יש מקום להעניש אותו? וחרי הוא רק ממלא את מה שה' הטיל עליו! ברור לחלוטין, שהמסית עושה את מה שעושה ביוזמתו שלו ולא בשליחותו של ה'. פירושו של "מנסה ה' אתכם" במקום הזה, כמו גם במקומות רבים אחרים במקרא, אינו שה' עושה דבר מה במכוון כדי לבחון את תגובתנו (כפי שבאמת היה בניסיון העקידה ובניסיונות שניסה ה' את איוב, ומוטב לקרוא לזה 'ניסוי' או 'מבחן'). אלה הם היוצאים מן הכלל, ואין זה חשוב לצורך מי נערך המבחן במקרים הללו. אין ה' נוהג להעמיד בפני בני אדם מכשול כדי 'לנסות' אותם. מה שמתואר כיניסיון הוא סיטואציה טבעית או אפילו יום-יומית שאדם נקלע אליה, והוא עומד בפני הכרעה באיזו דרך לבחור. במקום לומר, שהאל מתבונן בנו ובהחלטתנו, אנו אומרים: ה' 'מנסה' אותנו. גם במקרה של נביא השקר המפתה אותנו לעבוד אלוהים אחרים אין מדובר בניסוי שעורך האל. גם במקרה זה המשמעות של "מנסה ה' אתכם" היא, שבגלל דבריו ומעשיו של אותו נביא, אנחנו ניצבים בפני דילמה, ולזה אנו קוראים 'ניסיון'. ומתי הדילמה? קיים הפיתוי ללכת בדרך הקלה, לקבל הכרעה בלי להעמיק ולשקול, אלא לומר: אילו רצה ה'

יש אולי גם סיבה נוספת מדוע הכתוב משתמש באותו כינוי כלפי חנניה כמו כלפי ירמיהו. המספר רוצה להעמיד את הקוראים לרגע באותה הסיטואציה שבה נמצא העם באותה שעה. הקהל בבית ה' רואה לפניו שני אנשים הפועלים ומתנהגים כנביאים. אכן, מתוך כך שהם אומרים בשם ה' דבר והיפוכו ברור שאתד מהם אינו דובר אמת. אך מיהו זה שאינו דובר אמת?

### ב. מיהו הנושא את דבר ה'?

לתגובת ירמיהו על הכרזתו של חנניה (כח ב-ד) שני חלקים. חלקה הראשון מתייחס ישירות אל הכרזת חנניה, והוא הבעת משאלה שהבטחתו הטובה של חנניה אכן תתגשם (פס' ו). חלקה השני נושא אופי כללי; אין הוא מדבר על חנניה אלא קובע כללים באשר לבחינת אמינות דבריו של כל מי שמדבר בשם ה' (פס' ז-ט).

הנה דברי ירמיהו בפסוקים ז-ט:

הנביאים אשר היו לפני ולפניך מן העולם וַיִּנְבְּאוּ אֶל אַרְצוֹת רְבוֹת וְעַל מַמְלָכוֹת גְּדֹלוֹת לְמַלְחָמָה וְלָרַעַה וְלָדָבַר; הַנְּבִיא אֲשֶׁר יִנְבֵּא לְשֵׁלוֹם בְּבֹא דָבַר הַנְּבִיא יִנְדַּע הַדָּבָר אֲשֶׁר שָׁלַח ה' בְּאֵמֶת.

כוונת הדברים אינה ברורה. רק המשפט האמור על "הנביא אשר ינבא לשלום" מובן, אף על פי שלא ברור, אם זהו כלל, שאין לצדו יוצאים מן הכלל. גם לא מובן היחס בין המשפט הזה ובין קודמו. רש"י מבאר זאת כך: "אמר, אני מתנבא פורענויות. אם לא יבואו, אינני נמצא שקרן, שהקב"ה נחם על הרעה. אבל הנביא אשר ינבא לשלום... בבוא דבר הנביא ינדע הדבר אשר שלחו ה' באמת,

שלא נשמע בקול הנביא, היה דואג לכך שהמופת לא יעלה בידו (ראה דב' יג ג, והשווה גם את האמור בדב' יח כא-כב). אכן, במקרה זה התורה מקלה עלינו את קבלת ההכרעה הנכונה, שלא להתפתות למופתים, אלא להבין שדרישתו של הנביא בלתי מתקבלת על הדעת. הורדת המן לישראל במדבר מוסברת כניסיון לישראל, אם יקיימו את ציווי ה' (שמי טז ז), אבל מובן שהמן ירד כדי לשמש מזון, ורק אגב אורחא העמידה ירידת המן בפני לוקטיו מצבים, שבהם היו צריכים להכריע אם לנהוג על פי מה שנצטוו (לא להותיר מן המן ליום המחרת); לא לצאת ביום השבת אל השדה כדי ללקוט מן; שם פס' יט, כו) או להתעלם מן הציוויים הללו.

אבל אם לא יבא דברו, שקרן הוא". הדברים, באותו לשון, מובאים גם בפירושו של ר' יוסף קרא.<sup>14</sup> אותם הדברים, בהרחבה נוספת, אומר רמב"ם (משנה תורה, ספר מדע, הלכות יסודי התורה, פרק י, הלכה ד; בדומה לזה במבואו למשנה):

דברי הפורענות שהנביא אומר, כגון שיאמר: פלוני ימות, או שנה פלונית שנת רעב או מלחמה וכיוצא בדברים אלה - אם לא עמדו דבריו, אין בזה הכחשה לנבואתו, ואין אומרים: הנה דיבר ולא בא! שהקב"ה ארך אפים ורב חסד וניחם על הרעה, ואפשר שעשו תשובה ונסלח להם כאנשי נינוה, או שתלה להם כחזקיה.<sup>15</sup> אבל אם הבטיח על הטובה ואמר שיהיה כך וכך ולא באה הטובה שאמר - בידוע שהוא נביא שקר, שכל דבר טובה שיגזור האל, אפילו על תנאי, אינו חוזר [על פי הגמרא, בבלי ברכות ז ע"א].<sup>16</sup> קא למדת, שבדברי הטובה בלבד ייבחן הנביא [שאם מסר בשם ה' הבטחה טובה, והיא לא מתקיימת, הרי זה מוכיח, שהנביא שאמרה בדה אותה מלבו, והי מעולם לא אמר את הדבר הזה]. הוא שירמיהו אמר בתשובתו לחנניה בן עוזר, כשהיה ירמיהו מנבא לרעה וחנניה לטובה. אמר לו לחנניה: אם לא יעמדו דבריי, אין בזה ראייה שאני נביא שקר [שכן ייתכן

<sup>14</sup> תלמידו וחברו של רש"י. עליו ועל יצירתו ראה א' גרוסמן חכמי צרפת הראשונים, קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 254-346 ובספרות המובאת אצלו.

<sup>15</sup> רוצה לומר, שדחה להם (את ביצוע גזר הדין), כפי שעה למלך חזקיה, שלמרות שגזרה עליו מיתה, קיבל ארכה של שנים נוספות (ראה מל"ב כ א-יא; ישי לח א-ח); ובשל כך לא באה הפורענות.

<sup>16</sup> "אמר ר' יוחנן משום ר' יוסי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי - לא חוזר בו". הגמרא מבססת זאת על ההבטחה שניתנה למשה, ושנתקיימה, למרות שהבטיח לנתינת ההבטחה בטל: לאחר שעשו ישראל את העגל רצה ה' להשמיד את העם; אבל הרי הוא מחויב להבטחה שנתן לאברהם, ליצחק וליעקב, שירבה את זרעם ויתן להם את ארץ כנען - ואיך נתקיים ההבטחה אם ישמיד את ישראל? הפתרון הוא: "יואעשה אותך [את משה] לגוי גדול"; כלומר: רק משה ייוותר, וממנו יצמח הגוי הגדול, שיירש את הארץ, בהתאם להבטחה לאבות (ראה שמי לב ק). אבל משה לא הסכים לכך, והודיע, שאם רוצה ה' להשמיד את העם, משה מבקש להיכלל עם כל העם. לאחר דברי פיוסין ביטל ה' את גזר הדין שגזר על העם (לב יא-יד). נמצא, שאין כבר מקום להבטחה שניתנה למשה, שהוא יהיה לעם גדול, שהרי ה' ביטל את תוכניתו. ואף על פי כן, מתוך הנאמר בספר דה"א, ברשימות הגנאלוגיות של בני שבט לוי, מצאו חז"ל רמז לכך, שמבני בניו של משה התרבו מאוד (כג יז), ופירשו חז"ל, שהיה זה בשל ההבטחה שניתנה בשעתה למשה. והנה, אף על פי שניתנה הבטחה זו בתנאים מסוימים, שעתה בטלו (שהרי אין ה' מתכוון עוד להשמיד את ישראל), מכל מקום אין ה' מבטל את ההבטחה עצמה.

שה' חזר בו מן הפורענות], אבל אם לא יעמדו דבריק [שהם הבטחה טובה], יודע שאתה נביא שקר, שנאמר: "אך שמע נא הדבר הזה וגוי, הנביא אשר ייבא לשלום" וגוי.

לשון אחר: דברים טובים בשמו של ה' ניתנים לבחינה אם באמת ה' אמרם והאומר הוא שליח ה', שהרי אם התבטחה הטובה באמת יצאה מפי ה', היא חייבת להתקיים. דברי חנניה הם מסוג כזה, ולכן אם דבריו לא יצאו אל הפועל, ברור לחלוטין ששיקר. לעומת זאת נבואת פורענות אינה יכולה לשמש אמת מבחן לאמינותו של נביא, כיוון שה' עשוי לחזור בו; ולכן גם אם לא יצאה נבואת פורענות אל הפועל אין זו הוכחה שה' לא אמר מעולם כדברים האלה, ואין להסיק מכאן שאומרם הוא נביא שקר.

ברם, דברי רש"י ורמב"ם והביאור שנתנו למילותיו של ירמיהו מתמיהים: הייתכן לומר, שכוונת דבריו של הנביא, שאם ה' הבטיח הבטחה טובה ליחיד או לציבור אינו חוזר בו בשום אופן? הרי משמעות הדברים היא שאחרי שהבטיח ה' ברכות וטובות לאדם או לציבור בשל היותם ראויים לכך, הבטחה כזו כובלת כביכול את ידיו; שמכאן ואילך אין כל חשיבות להתנהגותם ולמעשיהם, והם יזכו לקיום הבטחה גם אם לאחר שהובטחה שינו את דרכם לרע ואינם ראויים עוד לגמול הטוב. האמנם לזה התכוון ירמיהו?

יתרה מזו: בפרק יח ירמיהו עוסק בירמיהו בדיוק בנושא זה עצמו. הלכה הנלמד ממה שרואה ירמיהו בבית היוצר (=הקדר) הוא, שבני אדם הם "כחומר ביד היוצר" (יח ו): אם ה' דיבר להביא פורענות על גוי, וזה שב מרעתו, ה' מבטל את הגזרה שנגזרה. אולם, כך נאמר כאן במפורש, גם הבטחה טובה עשויה להתבטל, אם מי שהבטחה נועדה לו הפך את עורו ונעשה חוטא (יר ט-י). אי אפשר אפוא לייחס לדברי הנביא בפרק יח כוונה הפוכה ממה שהוא אומר במפורש בפרק יח.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> יש מחכמי ישראל שרצו לפתור את הבעיה על ידי כך שאמרו, למשל, שהבטחה טובה של ה' יכולה גם היא להתבטל; אבל כאשר הנביא השמיע הבטחה כזו והיא צריכה לשמש אות לחייתו נביא ה' טראה דב' יח כא-כב), הרי כדי לשמור על אמינות נביאו לא יבטל ה' במקרה זה את הבטחתו. ר' יצחק אברבנאל (בביאורו לדברים יח) דוחה מכל וכל הנחה כזו. לא ייתכן שה' ימלא או לא ימלא הבטחה טובה (ובעצם אפשר לומר אותם הדברים גם בקשר עם הדעה על פורענות שתבוא) לא משום שזה, שעליו נאמרו הדברים, עתה הוא ראוי או לא ראוי לאותה הבטחה, אלא רק בגלל גורם אחר לגמרי: אמינות מישוהו שהודיע על כך. בצורה דומה יש לדחות גם את ההנחה, שה' מבטל הבטחה טובה למי שהפך להיות רע וחוטא רק אם עדיין הדברים לא הובאו לידיעת הציבור; אבל אם הבטחתו הטובה של ה' כבר נתפרסמה, ה' יעמוד בדיבורו. שכן גם במקרה זה אדם (או ציבור) מקבל פרס (או עונש) לא בהתאם למעשיו

ר' יצחק אברבנאל (בפירושו לדב' יח) מוסיף ומקשה על הביאור שנתנו רש"י ורמב"ם לדבריו של ירמיהו בפרק כח. האמור בפס' ח הוא נושא ("הנביאים") ולואי, אשר מגדיר אותו (למעשה שני לוואים: "אשר היו לפני ולפניך", "וַיִּבְאֹ [ = ואשר נבאו]... למלחמה ולרעה ולדבר"), ואין לו בכתוב כל נושא. (הרי זה כאילו היינו אומרים: "האיש, אשר נכנס לביתנו, והציג את עצמו כאברהם לוי" - למעשה אין זה משפט, כי אין למשפט נושא.) לפי הביאור של רש"י ורמב"ם יש להוסיף לפסוק הזה מעין נושא ענייני: (הנביאים... אשר נבאו לפרענות) גם אם דבריהם לא יצאו אל הפועל, אין זה מוכיח שלא שלחם ה'. אבל השלמה זו היא שרירותית ואינה נובעת מתוך האמור בכתוב עצמו. למעשה אפשר לשים במקומה כל השלמה אחרת העולה על הדעת, ואפילו בעלת תוכן הפוך (כגון: "נביאים אלו אסור בכלל לשמוע להם").

אברבנאל דוחה גם את ההישענות על דברי חז"ל הגורסים "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, ואפילו על תנאי [והתנאי לא התקיים:] - לא חזר בו". ראשית, יש מימרות של חז"ל הנאמרות בדרך של הפלגה, ואין צורך להבינן מילולית (כגון "כל המהלך ד' אמות בארץ ישראל - מובטח לו שהוא בן עולם הבא", שבוודאי אין להבינה מילולית, ואינה אלא אמירה מפלגה בשבחה של ישיבה בארץ ישראל). והעיקר, במילה 'תנאי' שבהיגד הזה ובדוגמה שהביאו ממש (אפילו על תנאי...) לא התכוונו לתנאי, הקשור במקבל ההבטחה ובמעשיו, אלא לנסיבות. הנסיבות השתנו; ה' אינו מתכוון עוד להשמיד את ישראל, ואם כן לכאורה אין עוד צורך בהבטחה להרבות את זרעו של משה, ואף על פי כן לא ביטל ה' את הבטחתו הטובה שניתנה למשה, כפי שהיה בתוכניתו הראשונה, לפני הפיוס והסליחה. והרי משה לא הפך להיות פחות ראוי לברכה ולטובה! אין במקרה זה סיבה מהותית, אשר בגללה מעתה אין ראוי להרבות את זרעו של משה. אין כל סתירה בין המחילה לישראל לבין קיום ההבטחה "ואעשה אותך לגוי גדול". לעומת זאת, אילו, למשל, מיהר משה להצטרף אל עובדי העגל לאחר שקיבל הבטחה אישית מאת הקב"ה על ריבוי זרעו, מובן שההבטחה שניתנה לו הייתה בטלה ומבוטלת.

ומכאן שהמימרה של חז"ל והדוגמה של משה אינן רלוונטיות כלל לנושא שלנו, ואין להסיק מהן שאין הקב"ה יכול לבטל הבטחה טובה. יוצא אפוא

או להתנהגותו אלא בהתאם לכך, אם כבר התפרסמה החלטתו של ה' או עדיין לא נתפרסמה. דבר כזה אינו מתיישב עם תחושת הצדק של בני אדם.

שלשאלת התקיימותה או אי-התקיימותה של נבואה כקריטריון אם היה זה דבר ה' אין כל הבדל בין נבואת טובה לנבואת פורענות. אברבנאל מציע אפוא ביאור אחר לדבריו של ירמיהו בפס' ח-ט: הנשוא של ההיגד, הפותח במילים "הנביאים, אשר היו..." נמצא בפס' ט, והוא למעשה נשוא משותף לשני הפסוקים הללו. המשפט "בבוא דבר הנביא ינדע הנביא אשר שלחו ה' באמת" מוסב הן על הנביאים המדברים פורענות והן על נביאים המדברים שלום. הדברים הללו יפים במיוחד למקרה כמו זה שלפנינו, שעומדים זה מול זה שני אנשים, וכל אחד מהם טוען שה' שלחו, אבל מה שהם אומרים הוא דבר והיפוכו, וברור שאחד מהם אינו דובר אמת. במילים אחרות: העתיד יוכיח! מה שאומר ירמיהו לחנניה, על פי פירושו זה של אברבנאל, הוא כך: אנחנו אומרים דבר והיפוכו; ניתן לחשוב, שכיוון שהציבור מקבל את דבריך בשמחה (וזאת כיוון שמטבעו אדם אוהב לשמוע בשורות טובות ונחמות) ומסתייג לחלוטין מדבריי,<sup>18</sup> הרי זה מוכיח שאתה, חנניה, הצודק, ואתה הוא נביא האמת. לא כן; אמיתות הדברים אינה נמדדת במידת החיבה שיש לנו אליהם. העתיד יוכיח מי משנינו מוסר את דבר ה' ומי מאתנו בדאי.

על פי הסברו זה של אברבנאל, אין ירמיהו יוצר כאן הבחנה בין דברי פורענות לדברי ישועה ושלום. האמת תיבחן בהתקיימות.

גישה זו של אברבנאל נתקבלה על ידי שד"ל, המבאר בדרך זו את דבריו של ירמיהו.

ברם, ביאורו של אברבנאל אינו מתאים אף הוא, וזאת מן הטעמים האלה:

1. אילו לזה כיוון ירמיהו, היה מנסח את דבריו ביחס לשני סוגי הנביאים באופן שווה, כגון

הנביא אשר ינבא למלחמה ולרעה ולדבר,  
והנביא אשר ינבא לשלום -

בבוא דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו ה' באמת

<sup>18</sup> מובן שלא רק בשל כך אין העם מוכן להאמין לירמיהו. החמון אינו מוכן לקבל את האפשרות שה' יתן לפגוע בביתו שלו, בית המקדש, ובעיר קודשו (משום כך הואשם ירמיהו שהוא נביא שקר, כי לא ייתכן שה' יאמר שהוא מתכוון להרוס את מקדשו; ראה פרק כו).

הנביאים אשר היו לפני ולפניך  
 ויינבאו... למלחמה ולרעה ולדבר  
 והנביאים...  
 אשר ינבאו לשלום ולטובה -  
 בבוא דבר הנביא וגוי

חוסר ההתאמה בין הצגת דברי שני הנביאים מלמד לכאורה, שאין מדובר בשני צדדים במעמד שווה שההתייחסות כלפיהם בפי הנביא זהה.

2. הרי אברבנאל מודע לכך, שהן הבטחה טובה והן איום בפורענות יכולים לצאת אל הפועל וגם יכולים שלא לצאת אל הפועל. איך אפשר אפוא לומר "בבוא דבר הנביא ינבא אשר שלחו ה' באמת", והרי גם אם לא יצאו דבריו אל הפועל אין בזה הוכחה, שה' לא שלחו ולא אמר את מה שאמר הנביא בשמו! לאמתו של דבר יש בפס' ח נשוא, וזהו חלקו השני של הפסוק, "וינבאו... למלחמה ולרעה ולדבר". משמעותם של דברי ירמיהו: הנביאים שקדמו לנו - שהרי קיימת כבר היסטוריה ארוכה של פעילות של נביאים ואין אנו הראשונים המופיעים כנביאים - היו כרגיל משמיעים דברי איום בפורענויות.<sup>19</sup> וכך הדעת נותנת, שיש צורך בנביא-מוכיח, והמוכיח מצרף לדבריו אזהרות ואיום בעונש שיבוא. מטרת האיום בפורענות היא שהפורענות לא תבוא, וכמין פרדוקס: הצלחתו של הנביא אינה בזה שדבריו התקיימו, אלא דווקא בזה שדבריו (דברי הפורענות) לא יצאו אל הפועל, מתוך כך שדבריו פעלו את פעולתם והעם היטיב את דרכיו. אם דבריו לא נתקיימו אין זה סימן ששיקר. מבחינה זו צועד ירמיהו באותו נתיב עצמו.

פחות מקובלת שליחות נבואית למתן הבטחות טובות. תופעה זו אינה נפוצה. לא ברור הצורך בזה. משום כך מי שבא ובפיו הבטחת טובה, שלדבריו ה' שם בפיו, הוא אינו מן הטיפוס הרגיל של הנביאים, וצריך לבחון היטב את מעשיו, אם אין מאחריו מניעים מסוימים שבגללם הוא אומר את מה שאומר, ולא ה' שלחו.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> אף על פי שבהתאם ללשון המקרא צפוי היה שייאמר: "הנביאים אשר היו... נ י ב א ו למלחמה ולרעה ולדבר", בצורת עבר פשוט, לא בוייז ההיפוך "וינבאו", בכל זאת קיים במקרא גם שימוש בצורה זו, כגון מל"א יב יז.

<sup>20</sup> גישה זו בביאור דבריו של ירמיהו (יר' כח ח-ט) דומה לגישתם של רש"י ורמב"ם בכך שירמיהו אכן אינו מייחס מעמד שווה לנביאי פורענות ולנביאי שלום, ושההיגד "בבוא דבר הנביא" וגוי מוסב רק על המתנבא לשלום. ברם שלא כרש"י ורמב"ם, אשר לפי ביאורם יש להבחין בין שני סוגי נבואות - הרי לפי הגישה המוצגת כאן התבחנה היא בין שני סוגי נב



יכולים להיות מניעים שונים להבטחות טובות שאדם משמיע מפי ה' כביכול. מוכרת תופעה של 'נביאי טובות' למי שגומל להם ביד נדיבה. תיאור כזה של נבואות טובות תמורת תשלום נאות (אמנם בקשר של נשים ה'נְבִאֹת מִלְכָּיִי') נמצא ביח' יג ז-כג). אפשר גם שהתמורה אינה חומרית אלא קבלת מלוא חופניים אחדה והוקרה תמורת דברי הנבואה הבדויה הערבים לאוון. ייתכנו גם מניעים אחרים לנשיאת דבר ה' על ידי מי שלא ה' שלחו. באותה מציאות מדינית ולאומית סוערת של ימי צדקיהו, שבה מתלהט הוויכוח אם ראוי ונכון לצאת למרד גלוי נגד שלטון בבל, קיימת אפשרות, שבכדי לעודד מגמה זו באים אנשים ואומרים, שרצון אלוקים הוא שיפרקו את עול מלך בבל, ושה' גלה את אוזנם, שבעוד שנתיים ימים אכן יישבר עול בבל. יש אפוא בכוחם של אנשי יהודה לממש את הישועה ואף לקרב את הקץ על ידי פריקת עול בבל כבר עתה. למען מטרה קדושה זו אותם אנשים מכזבים ואומרים, כי ה' שלחם לדבר את הדברים האלה. אף ייתכן, שאנשים אשר מאמינים בכל מאודם בישועה הקרובה והוגים והוזים בעניין זה בכל עת, וגם בלילה לא נח לבם, מגיעים לידי כך שבטוחים הם ששמעו קול - ואין להם ספק שזהו קולו של ה' - האומר באוזניהם, שהגאולה בשער. אנשים אלו מאמינים באמת, שזכו להתגלות אלוהית ובשליחותה הם פועלים. הצד השווה שבכל אלו שמנינו, שאין הם דוברים אמת, כיוון שה' לא שלחם ואף לא דיבר אליהם.<sup>21</sup>

י א י ס : הסוג המקובל, וממילא אמין, והסוג הפורץ גדר כביכול. את אלה מן הסוג השני יש לבחון יפה אם אכן דבריהם שאמרו יצאו מפי ה', בבחינת 'כבדוהו וחשדוהו'. במקום אחר, בביאורו לירמיהו כג, נזקק אברבטאל לשאלה: האדם אשר שמע קולות וראה מראות כאשר לא היה במצב של עירנות, איך יכול באמת לדעת, אם הייתה זו התגלות אלוקית או רק מופעל הדמיון. ותמצית תשובתו, שחויית הנבואה כה עצומה, שכאשר אדם נמצא במצב של התגלות אלוקית, הוא מבחין בנקל שמבחינת עוצמתה אין היא דומה כלל לחלום עמוק, אשר כשיקץ החולם יחוש שהיה זה רק חלום.

בקטגוריה זו של המבטיחים בשם ה' ישועות ונחמות לאלתר נמצא גם חנניה בן עזור. הוא אינו חלק מן ה'זרם' העיקרי של נביאים, שהם נביאי הפורענות. כמובן, אם דבריו יתאמתו, ברור יהיה לחלוטין, שדברו אמת וה' שלחו.<sup>22</sup> את הדברים האלה אין ירמיהו אומר במפורש. הוא רק מדבר על שני זרמים של אלה הבאים לדבר בשם ה', ואלה השייכים לזרם הבלתי מקובל יש לבדוק יפה יפה את אמיתות דבריהם. רק כאשר יתקיימו דבריהם נדע שאכן ה' שלתם. יצוין שאין ירמיהו מזכיר את מה שאחדים מבין הפרשנים והחוקרים מציינים כהוכחה לאמיתות דבריו של האומר דברי פורענות (ודברים לא פופולריים בכלל): חשיפת עצמו לסכנת רדיפות על ידי ההמון ועל ידי השלטונות (ראה למשל הסיפור בירמיהו פרק כו).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> יש להוסיף, שגם על פי גישה זו אין ירמיהו אומר, שנביאי אמת אינם מוסרים נבואות ישועה. גם ירמיהו עצמו השמיע נחמות (פרקים ל-לג). אבל דברי הנחמה של נביאי האמת נאמרים בהקשר היסטורי מסוים. ירמיהו השמיע נבואות נחמה כאשר בא החורבן (בעצם עוד לפני החורבן ממש, אבל כאשר ברור היה שהוא כבר בלתי נמנע). ירמיהו רצה להטעים, שהחורבן אינו בשום פנים קצו של עם ישראל או קצה של הברית עם אלוהיו. את העונש המוטל עליו חייב העם לשאת, אבל באופן מצפה לישראל התחייה וההתחדשות. נבואת הנחמה המפורסמת "נחמו, נחמו, עמי!" (יש' מ) גם היא מוסברת בכך, שעוונתו של ירושלים כבר נרצה עם החורבן הנורא שבה, והיא "לקחה מיד ה' כפלים בכל חטאתיה" (שם, פס' ב). עתה נפתח הפתח לפיוס ולגאולה.

<sup>23</sup> מן הספרות הרחבה הקשורה בפרקים כז-כח נזכיר עוד את ע' חכם, "המאבק בין נביאי אמת ונביאי שקר", עיונים בספר ירמיהו, ב, עמ' 211-227; ג' ברין, הנביא במאבקיו, תל אביב תשמ"ג, עמ' 84-103.