

היבטים לשוניים בפרשת נח פב

דקדוקי קריאה והדרכה לקורא בפרשת נח ובהפטרה ובראשון של לך-לך

ו ט הַתְּהִלָּה-נָח: געיה בה"א הראשונה
ו יג וְהִנְנִי: נו"ן ראשונה בשווא נח על אף הקושי, כן הדבר גם בפס' יז
ו טז אָמַר: האל"ף בפתח והמ"ם אחריה בדגש חזק ¹ . מְלִמְעָלָה: למ"ד ראשונה אינה דגושה והיא בשווא נח, וכן בכל המקרא. תַּחְתָּיִם: הת"ו השנייה בחירק חסר ואחריה יו"ד, מנוקדת אף היא בחירק ² ובדגש חזק. דומה הדבר בתיבה הבאה שְׁנַיִם
ו יז רוּחַ חַיִּים: יש להקפיד על הפרדת התיבות, כן הדבר גם בהמשך
ו כ שְׁנַיִם מִכֹּל יָבֹאוּ אֵלַי לְהַחְיֹת: ישנם קוראים המבלבלים מקרא זה לבין קודמו שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אֶל-הַתְּבָה לְהַחְיֹת אֶתְךָ ומוסיפים אחריו את התיבה 'איתך' הבאה בקטע הראשון בלבד
ו כא לְאֶכְלָה: האל"ף בקמץ קטן
ז א עליית שני
ז ב תִּקַּח-לֶךְ: געיה בת"ו
ז ד אֶת-כָּל-הַיְקוּם: היר"ד בשווא נח
ז ז וַיָּבֵא נָח: טעם נסוג אחר ליר"ד, אין להשיגח בספרים (קורן ביניהם) המטעימים מלרע
ז יא כָּל-מַעֲיָנֹת: שני שוואים רצופים, העי"ן בשווא נח והיר"ד אחריה בשווא נע, כן הדבר גם בהמשך ח ב
ז יד כָּל צִפּוֹר כָּל-כְּנָף: טעם טפחא בתיבת כָּל
ז יז עליית שלישי
ז יח וַתָּרַם: הרי"ש בקמץ קטן
ז יט גָּבְרוּ: הטעמה משנית של מרכא בגימ"ל
ז כב בַּחֲרָבָה: העמדה קלה בב"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע
ז כג וַיִּמָּח: הטעם ביר"ד והמ"ם אינה דגושה ³ . אֶת-כָּל-הַיְקוּם אֲשֶׁר שני לגרמיה מתרדפים (רצופים); וַיִּמָּח: במלרע והמ"ם דגושה. וַיִּשְׁאַר: במלעיל
ח א וַיִּשְׁכַּח: שי"ן ימנית בחולם והכ"ף אחריה דגושה
ח ד וַתָּנַח: הטעם בת"ו
ח ז וַיִּשְׁלַח אֶת-הָעֶרֶב: מלשון 'לשלח' וכן ח וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה כן גם בפסוק יב וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה ובדומה בפסוק י וַיִּסֹּף שְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה אך בהמשך ט וַיִּשְׁלַח יָדוֹ, מלשון 'לשלוח'
ח י שְׁלַח: השי"ן בפתח והלמ"ד דגושה, אין כאן לשון עבר
ח יב וַיִּינָחַל: יו"ד ראשונה דגושה בחירק חסר, יו"ד שנייה דגושה אף היא ובקמץ
ח יג חָרְבוּ: החי"ת בקמץ רחב והרי"ש אחריה בשווא נע, כן הדבר גם בהמשך הפסוק

¹ כן הדבר בכל המקרא, בשונה מאָמַר במשמעות של שפחה עיין רש"י שמות ב ה.
² החירק ביר"ד הוא חירק מלא תנועה גדולה. כתיב מלא וחסר מקראי אינו קובע את המבנה הדקדוקי
³ הקורא מלרע ומ"ם דגושה – עובר לבנין נפעל

ח טו עליית רביעי

ח יז **בְּעוֹף וּבְבִהֶמָה וּבְכָל-הָרֶמֶשׂ**: שני תביר רצופים

ח יח **וַיֵּצֵא-נָח**: תיבה אחת, ב'ר"ד מאיילא⁴ כטעם משנה

ח יט **כָּל רוֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ**: טעם טפחא בתיבת **כָּל**

ח כא **לֹא-אָסַף**: מילים מוקפות, הלמ"ד בגעיא לא בטעם מונח

ט ח עליית חמישי

ט ט **הַנְּנִי**: נו"ן ראשונה, על אף הקושי, בשווא נח

ט יג **בְּעִנְיָן**: העמדה קלה בב"ת להדגשת הסגול המורה על מיודע וכן הדבר גם בהמשך הפרק

ט יד **בְּעִנְיָן**: נו"ן ראשונה בשווא נע

ט יח עליית ששי

ט כד **וַיִּקַּץ**: במלעיל. **אֲשֶׁר-עָשָׂה לָּו**: טעם נסוג אחור לעי"ן

ט כו **אֱלֹהֵי שָׁם**: טעם נסוג אחור ללמ"ד

ט כט **וַיְהִי**: כך הוא הנוסח בכל ספרי תימן, בספרים האשכנזים והספרדים **וַיְהִי**. נראה כי נוסח תימן הוא הנכון אך יש לקרוא לפי מה שכתוב בספר התורה ממנו קוראים⁵

י ג **וּתְגַרְמָה**: במלרע

י ז **כֹּוֹשׁ**: בזקף לא ברביעי. **וּדְדָן**: על אף הקושי, הדל"ת הראשונה בשווא נח

י י **וּכְלָנָה**: נו"ן בצירי

י יא **נִינְוָה**: הנר"ן השניה בשווא נע וכן הדבר בהמשך

י יב **וְאֶת-רְסֵן**: זקף קטן, כך היא ההטעמה לפי ברויאר ותוכנת הכתר וכן צריכים לקרוא

י יז **הַעֲרָקִי**: ה"א בפתח, לא בקמץ

י יט **וּצְבִים**: יש לקרוא את ה'ר"ד בחירק: ..ים ולא ...אים

י כא **אֲחֵי יִפֶּת הַגְּדוֹל**: הטפחא (טרחא) במילה **אֲחֵי**

י כה **יִקְטָן**: ה'ר"ד בקמץ קטן

י לב **וּמֵאֵלָה**: בגרש, כן הדבר לפי ברויאר, תורה קדומה ואחרים וזהו הנוסח הנכון

יא א עליית שביעי

יא ב **וַיְהִי בְּנִסְעֵם מִקְדָּם**: טעם טפחא בתיבת **וַיְהִי**. **וַיֵּשְׁבוּ שָׁם**: טעם נסוג אחור ל'ר"ד וכן בפסוק לא

יא ג **לְאָבֹן**: האל"ף בקמץ

יא ד **וַנַּעֲשֶׂה-לָנוּ**: העמדה קלה בנו"ן בגלל הגעיה שם

יא ז **וּנְבִלָה**: הנר"ן איננה בקמץ חטוף (הנקרא כחולם) אלא בקמץ רחב רגיל והב"ת בשווא נע

הערה: יש לשים לב להבדלי ההטעמה בפסוקים הבאים. הראשון ברשימה **וְאֲרַפְכְּשֵׁד חֵי מוֹטַעַם בִּזְקָף וַיְחִי אֲרַפְכְּשֵׁד בְּרִבְעִי; וְשִׁלַּח חֵי בְּטִיפְחָא וַיְחִי-שִׁלַּח בְּרִבְעִי; וַיְחִי-עֶבֶר בִּזְקָף וַיְחִי-עֶבֶר בְּרִבְעִי; וַיְחִי-פֶלֶג**

⁴ **וַיֵּצֵא-נָח** הטעם במילה ויצא אינו טפחא (טרחא) אלא מאיילא והוא טעם מחבר בניגוד לטפחא
⁵ יש לדון אם הקורא קרא ויהיו בספר תורה אשכנזי. לדעת קסת הסופר מחזירים אותו, אבל נראה שלא היה פוסק כך
לו ידע שכן הוא בכתר ארם צובה, ושיש עדות בישראל נוהגות כן לכתוב ויהיו.

בטיפחא וַיְחִי-פְּלֶגַע בְּרַבִּיעַ; וַיְחִי רָעוּ בְּזִקְף וַיְחִי רָעוּ בְּרַבִּיעַ; וַיְחִי שְׂרוּג בְּטִיפְחָא וַיְחִי שְׂרוּג בְּרַבִּיעַ; וַיְחִי נְחֹזֵר זֶקֶף וַיְחִי נְחֹזֵר רַבִּיעַ. כִּלְלֵל הַשָּׁנָה בְּרַבִּיעַ.

יא כח מוֹלְדָתוֹ: הדל"ת בשוא נח, אין לקוראה בסגול

יא כט מפטיר

הפטרות נח ישעיהו נד א-י האשכנזים ממשיכים נה א-ה:

א רָנִי: הר"ש בקמץ קטן ובמלרע. לא-חֶלְהָה: הטעם בחי"ת

ב אַל-תְּחַשְׁכֵי: ש"ן שמאלית

ג נְשָׁמוֹת: דגש חזק במ"ם, שוממות, לשון שממה ולא רבים של 'נְשָׁמָה'

ד אַל-תִּירְאִי: געיה בת"ו ושווא נע בר"ש

ו וַעֲצוּבַת רוּחַ: טעם נסוג אחור לצד"י

ט וּמְגַעַר-בֶּדֶךְ: העי"ן בקמץ קטן

הספרדים ואשכנז מערב מסיימים כאן. האשכנזים ממשיכים

נד יא עֲנִיָּה: הנ"ן בחירק חסר והי"ד אחריה בדגש חזק

נד יב וְשִׁמְתִי בְּדָכְדֹ: כ"ף ראשונה בדגש קל על אף שהתיבה הקודמת מוטעמת בטעם משרת ומסתיימת בהברה פתוחה⁶. הדל"ת בשווא נח (אע"פ שהכ"ף אחריה רפויה)

נה ב לְשִׁבְעָה: הש"ן בקמץ קטן

ראשון של לך לך:

יב א וּמְמוֹלְדָתָךְ: הדל"ת בשוא נח והת"ו בשוא נע⁷. אַרְאָךְ: כ"ף סופית דגושה

יב ב וַאֲעֹשֶׂךָ: העמדה קלה באל"ף למנוע הבלעת העי"ן. וְאַבְרָכְךָ: כ"ף ראשונה בשווא נח למרות הקושי. וְהִיָּה: הה"א השואית נקראת בשוא נח כמו מפיך ה"א.

יב ג וְאַבְרָכָה מְבַרְכֶיךָ: בשתי התיבות הר"ש בשווא נע ולא בחטף כפי שמופיע בחלק מהדפוסים. כָּל

מְשַׁפְּחַת הָאֲדָמָה: טעם טפחא בתיבת כָּל

יב ד שני במנחת שבת

יב ה אֲשֶׁר רָכְשׁוּ: להיזהר מהבלעת אות.

יב ח וַיַּעֲתֶק העי"ן בשוא נח והת"ו בדגש. וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה': טעם טפחא בתיבת וַיִּקְרָא בניגוד למקרא הדומה בפרשת כי-תישא (שמות לד ה)

יב י שלישי במנחת שבת

יב יב יח"ו: במלרע

יב יג אַחֲתֵי אָתָּה: טעם נסוג אחור לחי"ת. יֵיטֵב-לִי: געיה ביר"ד הראשונה

הרב גור אריה צור נר"ו אֶת הָאֱלֹקִים הַתְּהַלֵּךְ נח

⁶ במחברת התיגאן של יהדות תימן היא נכללת ברשימת מילים בשם 'אוגירה' הכוללת מקרים דומים במקרא.
⁷ יש קוראים שמתקשים לקרוא דל"ת בשוא נח לפני ת"ו ולכן הדל"ת נשמעת אצלם כמו בסגול; ולעומת זאת קוראים את הת"ו בשוא נח...

פירש רש"י, נח היה צריך סעד לתומכו שנאמר **אַתְּ הַאֱלֹהִים הַתְּהַלֵּךְ נַח**, אבל אברהם היה מתחזק ומהלך בצדקו מאליו שנאמר **אֲשֶׁר הַתְּהַלַּכְתִּי לְפָנָיו** (בראשית כד, נו). ועוד מביא רש"י שני אופנים לתיבה **הַתְּהַלֵּךְ**. לשעבר, כמו בנח, ולעתיד כבאברהם, קום **הַתְּהַלֵּךְ** (בראשית יג, יז).

ולעומקו של מקרא יש לומר, שנח היה צריך סעד לתומכו מא' ועד ת', ונרמו בתיבה **אַתְּ הַאֱלֹהִים הַתְּהַלֵּךְ נַח**, ואע"פ שנאמר כביכול בלשון עבר, הרי יש להבין גם מלשון ציווי, ויבאר הכתוב כיצד היתה התמיכה, שהיה צריך לעוררו על כל צעד ושעל ולומר לו **הַתְּהַלֵּךְ הַתְּהַלֵּךְ הַתְּהַלֵּךְ**. **א"ה**. דחוק מאוד להכניס כאן משמע של ציווי. כוונת רש"י לציין שאותה מלה יכולה לשמש גם עבר וגם ציווי, בבניין התפעל. לעומת בניין קל למשל שבעבר אומרים **הֵלֵךְ**, ובציווי – **הֵלֵךְ**.⁸ רש"י נותן דוגמה נוספת מהמלה 'התפלל'. הדברים יתכנו על דרך הזרש.

ובאברהם הוא אומר האלקים אשר **הַתְּהַלַּכְתִּי לְפָנָיו**. מאי **לְפָנָיו**, שהתהלכתי לפניו עוד לפני שאמר לי. בהתעוררות עצמית.

ומה שאמר לו הקב"ה לאברהם קום **הַתְּהַלֵּךְ בְּאָרֶץ** אין זה מצד שהיה צריך תמיכה, אלא כפי שאמרו חכמים [גמ' מכות כג]. אין מְזַדְזֵין אֶלָּא לְמִזְדָּו. **א"ה**. שם לא מדובר כעבודת ה', אלא כהבטחה שהארץ עתידה להיות שלו, וינהג בה בעלות

ו,יג וְהִנְנִי מְשַׁחֲתֶם אֶת-הָאָרֶץ

פירש רש"י לשון ראשון: את הארץ. כמו מן הארץ.

לשון שני: את הארץ עם הארץ. שאף שלשה טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו.

כלומר שעם השחתת הארץ הנני משחיתם. ויש לשאול, הרי הארץ והשמים קיימים לעולם, ואינם נשחיתים? שהרי כך מבואר בפרשת האזינו, שהקב"ה מעיד בנו עדים שקיימים לעולם. אלא שהשחתה זו לארץ היא זמנית, כדי שיאבדו כל עושי עוולה. ולכן רק ג' טפחים של עומק המחרישה נמוחו ונטשטשו.

ועוד יש לשאול: הארץ מה חטאה. אלא לעומקו של מקרא יש לומר, שכאן נפרע מן הארץ שלא הוציאה עץ פרי אלא רק עץ עושה פרי. ונקראת בענין זה ארץ ולא אדמה, מלשון לְרִצּוֹת עֶבֶד אֶת אֲדוֹנָיו. וכעין שאמר [שמות לב, לד] וּבְיָוִם פְּקֻדֵי וּפְקֻדֵי עֲלֵהֶם חֲטָאתָם. ועוד, כאן גילה רחמיו המרובים, שאינו חפץ במות כי אם בשובו מדרכיו וחיה (בנוי על יחזקאל יח כג/לב). כי מנה הארץ אין לה השחתה, אף האדם, משעשה תשובה, אין לו השחתה.

ועוד יש לומר שכך אמר: הנני משחיתם את הארציות שבבריות. וחכה עשרה דורות אולי יזנחו את ארציותם ויתעוררו לרוח הממללא שבתוכם. עד שבא נח שהכתוב מעיד עליו שהוא **אִישׁ הָאֲדָמָה** (בראשית ט, כ). דייקא נמי: איש הארץ לא כתיב אלא איש האדמה, וכפי שיבואר לקמן שאדמה מבטאת את החלק הרוחני שבארציות. שכן ממנה נברא האדם, שיהיה בעל רוחניות מעבר לגשמיותו. ומשראה את נח מתחבר לאדמה ולא לארץ, אמר והנני משחיתם את הארץ. את חבורם לארץ. וזה שאמר וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה (בראשית ב, ו). שהאד הוא הרוח של האדם, יפרד מן הארציות וישקה בטלליו את הרוחניות שבאדמיותו. ואז תתגלה פנימיותו. לכן אמר פני האדמה. כי פְּנִים הֲפָנִים לְפָנִים (משלי כו, ט). שתהיה פנימיותו המתגלית עולה ונבדלת מן הארציות, ומשקה את אדמיותו והרי הוא כל יום כנברא מחדש על ידי בוראו.

⁸ נפוץ יותר, לך, מצינו אצל בלעם הֵלֵךְ עָמְנוּ (במדבר כב, ד), צורה מתאימה גם לציווי.

ואשר על כן אומר הנביא אֲדָם אֶתֶם (יחזקאל לד, לא). ודרש רשב"י [יבמות סא] אתם קרויין אדם. שאתם מעלים את האד שבכם מתוך ארצותכם ומשקים את אדמיותכם, להיות לכם פנימיות של ה"מה". של מה ה' אֶלְקֵיךָ שֶׁאֵל מֵעַמְךָ פִּי אֵם לִירָאָה... וְלֹאֲהַבָּה אָתּוּ (דברים י, יב) מתוך פנימיותך, מתוך פני האדם אשר על כל פני האדמה. וזה שהעידה התורה על משה רבנו הֵעֵנּוּ מֵאֵד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה (במדבר יב, ג), כי צירף את ה"אד" יחד עם אומרנו וְנַחֲנוּ מִ"ה" (שמות טו, ז), ובזה הגיע לדרגה כזו של ענו מכל האדם, באשר היה עולה מן הארציות להשקות בענותנותו את כל פני האדמה, כל פני האדם וכל בני האדם. ולזה אמרו אדם אתם. אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם.

ואשר על כן אמר הכתוב והגני משחיתם את הארץ, כדי שיניחו לארציותם וידבקו באד העולה מן הארץ להשקות פני אדמיותם.

ו י ויולד נח שלשה בנים את שם את חם ואת יפת פירוש הרב שמשון בן ר' רפאל הירש ז"ל. נח היה בן חמש מאות שנה, שעה שהוליד בנים. הדורות שקדמו לו וגם בני דורו היו לאבות בגיל מוקדם יותר. קרוב לשער, שנח לא העז עד כה לשאת אשה ולהוליד בנים; הוא לא האמין, שיוכל לבנות בית טהור ולחנך בנים צדיקים ותמימים - בדור של אנשי חמס ומשחיתי דרך. רק עשרים שנה אחרי שנגזר הקץ, - אחרי שאימן את נפשו זה חמש מאות שנה להתהלך עם ה' ללא בית וללא משפחה, - רק אז העז להיות אב לבנים. והכתוב חוזר כאן על שם "נח"; כביכול, ביקש נח לקיים את ייעודו ולהיות ראוי לשם "נח", - ומשום כך עשה את הצעד הזה: **א"ה**. זה שייך בעצם לפרשה הקודמת. מנוגד לדברי רש"י לעיל ה לב. מסתבר גם בדורות שלפני המבול וגם שלאחריהם שהולידו גם לפני כן, אבל התורה מציינת בן כמה היה כשהוליד את הבן שהמשיך את הדורות שאחריו. אבל בנח לא נוח לפרש שכמה מבניו מתו במבול. גם המספר שלושה מראה שלא היה עוד, וגם שלא ילד בנות. שלשה בנים: האנושות החדשה מתיחסת לשלושה אבות. אם נתבונן בשמות אלה, נמצא בהם רמז להבדלי אופי, - והרי מכאן נחמה גדולה: שבטי האדם שונים זה מזה, אך שוני זה היה קיים כבר לפני המבול, - והוא ניצל בעצת ה'. אכן, עתיד הקדוש ברוך הוא להגשים את תכלית האנושות - למרות כל הבדלי הלאומים, תוך כדי שיתוף פעולה ביניהם. שכן, גם שם וגם חם וגם יפת ניצלו בתיבת נח.

נתבונן בשמות אלה: שלושה כיוונים שונים מיוצגים בבניו של "איש צדיק תמים": **שם**: השם והמושג של עצם. ראשית חכמת האדם היתה, - ולאמתו של דבר עודנה גם היום, - לקרא שם לדברים; הוה אומר: האדם מבטא את מושג הדברים וכך קובע להם את "מקומם הרוחני". קריאת השם היא קביעת "מקום - שם". אמור מעתה: השם מורה על פעולה רוחנית של הכרה; הקורא שם, קובע מושג רוחני:

חם משורש "חמם", קרוב אל "אמם", "המם", "עמם". - "אמם" הוא השורש של "אם" ו"אם". האם נושאת בחובה את תנאי הקיום של הולד; ו"אם" היא מלת התנאי. נמצאת זו הוראת "אמם": תנאי קיומו של זה הבויים בקרבו של זה. "המם": תנועה של תסיסה; היא מפתחת את מה שעודנו בלתי מפותח, ומוציאה אל הפועל את מה שעודנו הבוי בכח. לתנועה זו יש שתי תוצאות. או "חמם": החומר מתלהט ונשרף בחומו, - ודבר חדש לא ייווצר. או "עמם": החומר מגיע לכלל יצירה, ודבר חדש נולד עמו⁹. מכל מקום, "חם" מורה על סערת חושים לזהטת:

יפת משורש "יפת", קרוב ל"פתה". מושג היסוד: להיות פתוח. ומכאן "פתי": לכו פתוח להאמין לכל, וכל רושם היצוני מתגבר עליו. "מופת": תופעה המתגברת על הלב ורוכשת את הלב. "יפת" קרוב גם אל "יפה": היופי מעורר את הלב. מכל מקום, "שם" מורה על כוחות הרוח, "חם" - על סערה לזהטת של חושניות; ואילו "יפת" מציין את הנפש והדמיון, הנמשכים אחרי היופי.

⁹ בתרגום דברי הר"ש הירש ז"ל הפרידו את הערותיו הדקדוקיות ע"י גופן אחר וגודל אות אחר.

ייתכן, ש"יפת" נגזר משורש "יפה", - כדרך ש"צפת" (הציפוי לראש העמוד בד"ה ב ג טו) נגזר משורש "צפה", ו"דלת" - משורש "דלה": לקלוט ולשפוך. הדלת "דולה" את כל אשר בבית; כל הבא אל הבית וכל היוצא מן הבית, חייב לעבור בדלת. **א"ה**. משמע זה של דלת נועז מאוד ומחודש מאוד. עלו בידינו שלושה כיוונים, הממצים את כל חייו הפנימיים של האדם. אם נפשו של אדם בריאה, הרי שלשתם משתעבדים ליסוד נעלה, - כדרך שהיה הדבר בנח. הרוח מתעלה במידת "התהלך את האלהים", החושניות מתעלה במידת "תמים", הרצונות והשאיפות - במידת "צדיק". בהיפרדס, הרי שם הוא ההוגה, חס הוא החושני, ויפת - השואף אל היופי. תפקידו של שם "להתהלך את האלהים", תפקידו של חס להיות "תמים", תפקידו של יפת להיות "צדיק", - להיות מודרך על ידי אידיאל הטוב, ולא על ידי אידיאל היופי. אמת, גם מידת "יפת" מגינה על האדם מפני גסות יתרה של חושיו; "נימוסי" יפת הם סייג לחושניות; אך קנה המידה למעשי האדם יהיה תמיד סובייקטיבי בלבד.

עתידיים אנחנו לראות במישרין את הברדלי האופי של ראשי האומות החדשות; אך הזכרנו אותם כבר כאן כדי להדגיש, - שההבדלים הלאומיים, המתגלים אחר כך, אינם בבחינת ירידה, אלא הובאו כבר לתיבת נח. נמצינו למדים: אם נראה בהיסטוריה עמים שונים, בעלי תכונות שונות זו מזו, - כשרון רוח או עידון נפש בצד חושניות לוחטת, - אל נתייאש מתוך כך מעתיד האנושות; נאמין באמונת אומן, - שכל הגזעים השונים של מין האדם נבראו למען אידיאל אנושי אחד ומבשילים לקראת תכלית אחת: "פִּי מְלֵאָה הָאָרֶץ דָּעָה אֵת ה' פְּמִים לְיָם מְכֹסִים (ישעיהו יא, ט)".

קטע נוסף מדברי הר"ש הירש בהמשך הפרשה אבל מתקשר לכאן ולכן מובא כאן.

ט כו יַפֶּת אֱלֹהִים לַיֶּפֶת וַיִּשְׁכֵּן בְּאֶהֱלֵי שֵׁם וַיְהִי כְנָעַן עֶבֶד לְמוֹ. יַפֶּת. מפרשים בדרך כלל: ה' ירחיב את גבול יפת - על פי הוראת "פתה" בלשון ארמית. אולם, נקוט כלל זה בידך בבואך לפרש מלה: אל תיעזר בשפה אחרת - אפילו היא קרובה, - אלא אם כן אוצר המלים של שפת המקור אין בו כדי לסייע לפתרון הבעיה. והנה, משמעות "פתה" בעברית איננה מוטלת בספק. "פתה" נאמר על לב פתוח לקבל השפעה מן החוץ. מכאן "פתי": אדם, שאפשר לדבר על לבו ולהשלול אותו בכזב. גם "פתאום": מאורע הבא ללא כל הכנה; כביכול, האדם לא נשמר ולא סגר את דלתי לבו. וכן גם "פתע". קרוב ל"פתה": "פתח", "פדה", "פדע", - המורים כולם על פתיחה. "יפת" הוא לשון הפעיל, ומשמעותו היא אפוא: יפתח את הלבבות. ה' יפתח את הלבבות ליפת; הוא יתן לו השפעה על לב האדם.

הרי לפנינו שלושה נציגי אומות; הם מייצגים שלוש מידות עיקריות של יחידים ושל אומות. שם מייצג את הרוח; הוא קורא כל דבר בשמו ועומד על טיבו של מושג. כנגדו חס ("חמס", "המס"): שיא של חושניות לוחטת. מהותו של שם היא הרוח, הרואה כל דבר ראייה אובייקטיבית; לשם כך יש צורך במנוחה, שאין בה משום "המוס", - קל וחומר שאין בה משום "חמוס"; ואילו בחס הרוח היא בשפל המדרגה. יפת עומד בתווך. הוא מייצג את נקודת המפגש של הרוח עם החושניות: הרי זו הנפש והרגשת הלב. שלושת הכוחות האלה שולטים בלב האדם; ושלושת הכוחות האלה גם מציינים את אפיין של אומות. אמת, אין בעולם אומה חד - צדדית, שיש לה רק רוח, רק נפש וכו'. אולם, מבחינה זו דומות אומות ליחידים: כל שלוש המידות האלה מצויות בכל יחיד; ואף על פי כן - רק אחת מהן שליטה ועיקרית, והיא המציינת את אפיו. וכן הדבר גם באומות. והנה, נח אמר את דבריו בראשית תולדות העמים; ואילו אנחנו יכולים לסקור את העבר, בן ארבעת אלפי השנה; לנו יקל לראות את הכוחות האלה ולסקור את השפעתם בתולדות האומות.

רבה המהומה בעולם ממעשי ידיו של חס; הרי זו אותה חושניות, הרוחמת את ערכי הרוח והנפש למרכבת שם תהילתה, המקיימת את תחום הרוח רק כפרוזודור לתאות החושים. הרי אלו אומות היוצאות לכבוש, להאביד ולהרוס, לאכול ולשתות. אומות הולכות ובאות, וכל עצמן אלימות גסה, חושניות, בהמיות.

אך באות גם אומות אחרות, המקדישות את כוחותיהן ליופי, המטפחות אמנות ונוי אסתטי. הן מכירות אידיאל נעלה, שאליו יתעלה האדם. הן מורות לאדם להיות חס על היפה, לפרוש מעטה נועם על החושניות הגסה, לעסוק גם בעבודת הרוח על יסוד הנועם והנוי: בשירה, במוסיקה, באמנות יוצרת. אומה המטפחת ערכים אלה, - הלוקחים את הלב ומדברים על הנפש, - מגשימה את אפיו של יפת.

אולם, חינוך האדם על ידי חוש היופי איננו תכלית עליונה. התרבות פוסחת על שתי הסעיפים, - אם קנה המידה למעשי האדם הוא סיפוק נפשו שלו, אם אין אידיאל מחוץ לאדם, המזהיר באור עצמו. רק הכרת האמת והטוב המוחלט תביא את האדם למרום ייעודו. אומה המטפחת את ערכי הרוח וכך תורמת את תרומתה להכרת האמת, מגשימה את אפיו של שם ומקדמת את ישע האדם....

א"ה. קטע זה אינו שייך כל כך לפסוק הנדון. ונורשה להעיר הערה נוספת על שני ביטויים הנזכרים כאן; הם יצאו מפי אבי האנושות החדשה, - ובהם גלומה כל תמצית ההכרה היהודית. כוונתנו לביטויים: "ברוך ה'", "וישכן":

ברוך. יש מהססים לפרש מלה זו כפשוטה, - וכך משבשים את כל מובנה. לדעתם, שונה משמעותה ביחס האדם אל ה' - ממשמעותה ביחס ה' אל האדם. לפיכך הם רואים בה תאר: מקור הברכה, כדוגמת "חנן" ו"רחום": מקור החן והרחמים. אולם, לא הרויחו בכך דבר: פעמים אין מספר אנחנו מצוים לברך את ה', ונשמת כל חי תברך את ה'. אם האדם מברך את ה', הרי ה' הוא ברוך, ואין מנוס מזה. אך למה זה נבקש מנוס! בה בשעה שהקב"ה תלה את קיום רצונו עלי אדמות בהחלטתו החפשית של האדם, הרי הוא אמר לו: ברכני. קדם את מטרת, עשה את מצוותי, הגשם את רצוני, ברך את מלאכתי, שהשלמתה עלי אדמות תלויה היא בידך! וכדרך שמלאכיו, כל צבאיו, משרתיו, עושי רצונו, כדרך שכל מעשיו בכל מקומות ממשלתו מברכים את ה', - ולא רק מהללים אותו, - אלא משתתפים בהגשמת תכלית העולם, כן אומר כל יהודי אל נפשו: גם את, "בְּרַכֵּי נַפְשִׁי אֶת ה'" (תהלים קג, א ומקומות נוספים)! ובשעה שהיהודי אומר "ברוך אתה ה'", הרי הוא נודר להקדיש את כל כוחותיו לקיום רצון ה'.

אם כך, הרי הברכה היא רעיון היסוד של כל חיי היהודי. כל התורה לא באה אלא כדי ללמדנו, היאך לברך את ה'. אל נטש את מושג ברכת ה' לתהילות ותשבחות גרידא; תהילות ותשבחות הופכות לברכות, אם הן עושות את פעולתן בנו, אם הן מאירות את רוחנו ומזככות את לבנו, וכך מסייעות בידינו לעשות את העבודה, שהקב"ה דורש מאתנו. הברכה מבטאת בדיבור את מה שהעבודה מבטאת במעשה. ולא הבקשות האמורות בתפילת שמונה עשרה, אלא הברכות החותמות אותן - הן הן העושות את התפילה לתשולם קרבן; שכן, שעה שאנחנו אומרים "ברוך", הרי אנחנו נודרים להקדיש את כל כוחותינו ונכסינו לעבודת ה', - כ"לְחֵם אֲשֶׁה לֶחֶם" (ויקרא ג, יא), לפרנס ולקיים את הקודש. וחשוב לציין, שמושג זה כבר נזכר בחזונו של נח, אביה הראשון של האנושות החדשה. באמרנו "ברוך" אנחנו מקיימים תפקיד, המוטל כאן על כל האנושות; אנחנו אומרים את המלה הראשונה, שהביעה אי פעם את יחסי האדם אל ה':

ישכן. מושג אחר האפייני ליהדות הרי הוא: "שכינה"; אף הוא נזכר כבר כאן על ידי אבי האנושות החדשה. הדתות האחרות מורות, מה יעשה האדם - כדי להתקרב אל ה' בעולם הבא; ואילו היהדות מורה לנו, מה נעשה, - כדי שה' יתקרב אלינו בעולם הזה. היהדות מורה: "עיקר שכינה בתחתונים" (בראשית רבה יט, יג); היא אומרת: "יְעֲשֶׂה לִי מְקֹדֵשׁ וְשִׁכְנֹתִי בְּתוֹכְךָ (שמות כה, ח)": יעשו את חייהם למקדש, ואני אשכון בתוכם. שליחות ישראל ומטרת תורתו היא לתקן עולם במלכות שדי - לא רק בשמים ממעל, אלא גם בארץ מתחת. משום כך - כל ייעודי התורה מתייחסים לעולם הזה. כל בדאי יכול לחתום על שטרות, שפרעונים בעולם הבא; הנקל להבטיח שכר ועונש - בגן עדן ובגיהנום. אולם, רק וְה' אֱלֹהִים אֲמַת... וּמְלַךְ עוֹלָם (רמב"ם ג, י) - רק הוא יכול להבטיח הבטחות, המתקיימות בארץ לעיני הבריות.

ייעוד התורה הוא "שכינה"; כל מקום שאדם מקדש את ביתו, והיה מחנהו קדוש, שם ה' מתהלך בקרב מחנהו, משביעו שובע שמחות עלי אדמות ומנחילו בעולם הזה מעין העולם הבא. הנה זו תכלית התורה ומטרתה במשפחת ישראל; ועתידה זו להיות נחלת כל האנושות, עת תשוב אל "דִרְךָ עֵץ הַחַיִּים (בראשית ג, כד)".

והנה, "שכינה" היא התקשרות האדם עם ה' בחיי העולם הזה; אך עצם המלה הזו היא תריס בפני בעלי הזיות; ואכן, היהדות נקיה מכל תערובת הזיה - שלא ככל הדתות. הנה תופעה לשונית מעניינת: משמעות "שכן" היא "לדור" וגם: "להיות שכן". והרי כאן מושג חברתי נעלה: במחשבת השפה העברית - "דירה" זהה עם "שכנות". אם אדם מישראל מחזיק בדירה, עליו להניח גם לחברו מקום מגורים. אין "שכון" בלא "שכן". אדם מישראל אומר לחברו: "צֵר לִי הַמָּקוֹם גֶּשֶׁה לִי וְאֶשְׁבֶּה (ישעיהו מט, ט): צר לי המקום; ואף על פי כן - רק אם תיגש אלי, אשב במקומי. והנה, גם השראת השכינה באדם כלולה במושג זה; האל מתקרב אל האדם, - אך אין הוא מסיג את גבולו, ואין הוא נכנס בתחומו; שמורה לאדם התפתחותו החפשית - כאדם עלי אדמות; והרי כאן תריס בפני בעלי הזיות. האל נעשה שכן לאדם, והאדם - שכן לאל; אך אין הם מתמזגים זה בזה. חכמת ישראל אומרת: "עיקר שכינה בתחתונים"; וחכמת ישראל היא האומרת: "מעולם לא ירדה שכינה למטה (מעשרה)" (סוכה ה ע"א). **רוח ישראל איננה מגדלת בעלי הזיות, היוצאים מגדר המציאות, ודעתם נטרפת עליהם. היהדות שואפת לקרבת ה', - אך היא מקיימת באדם את צלילות דעתו המיושבת והמפוכחת. בעלי הזיה "המתמזגים עם האלהות" הם נטולי חופש הבחירה; כביכול, אין הם פועלים דבר, אלא האל פועל בהם. אך לא זו הדרך לעבוד את ה'; אלא עלינו להפעיל את הרוח והחירות, שניתנו לנו מאת ה'; עלינו לפעול בארץ, הנתונה לבני אדם; תפקידנו לעבוד את ה' בנאמנות, בזהירות וביצלילות הדעת. רק כך נשיג את השלמות העליונה, שאדם יכול לזכות לה; רק כך יתקדשו מעשינו, ונהיה ראויים לקרבת ה'. עשרה טפחים מסורים לפעילות האדם, - ורק מעבר להם הוא תחום השכינה.**

א"ה. הדברים חשובים אע"פ שיתכן שאינם מוסכמים, אע"פ שנתארכו.

ו יז הרב עמרם אייזנשטיין נר"ו וְאֲנִי הִנְנִי מְבִיא אֶת-הַמִּבּוּל מִיָּם עַל-הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל-בָּשָׂר אֲשֶׁר- בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר-בָּאָרֶץ יָגוּעַ:

כיון שחיברו את 'לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים מתחת השמיים, ולא הפסיקו ביאורי הנני מביא את המבול מים על הארץ לשחת כל בשר אשר בו רוח חיים, [ולא הטעימו: וְאֲנִי הִנְנִי מְבִיא אֶת-הַמִּבּוּל מִיָּם עַל-הָאָרֶץ לְשַׁחַת כָּל-בָּשָׂר אֲשֶׁר-בוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם], מבואר שימתחת השמיים זה לא מקום הבאת המבול, אלא זה הסבר על איזה יבשר אשר בו רוח חיים מדובר. ואולי הכוונה בזה לרבות את העופות שאינם על הארץ, שגם הם נשחתו במבול כיון שהם תחת השמים.

ז א וַיֹּאמֶר ה' לְנֹחַ בְּאֶתְּהָ וְכָל-בֵּיתָךְ אֶל-הַתְּבֵהָ כִּי-אֶתְּךָ רְאִיתִי צַדִּיק לִפְנֵי בְדוֹר הַזֶּה: לפי הדיעה שהובאה ברש"י לעיל ו ט שיעדיק תמים היה בדורותיו הכוונה שרק מחמת רשעות דורו היה נחשב לצדיק תמים, נראה שיבדור הזהי מוסב על יאותך ראיתי צדיק לפני, לומר שרק כיון שהוא בדור הזה, ראה אותו כצדיק. ולפי זה מובן מאוד ההפסק ביכי אותך ראיתי צדיק לפני.

ולפי הדיעה שהביא רש"י לעיל שיבדורותיו הכוונה שאפילו בדור הזה הוא נחשב צדיק, [ואילו היה בדורות אחרים היה צדיק יותר], יוצא שיבדור הזהי הוא חלק משבח, לומר שאפילו בדור הזה הוא היה צדיק. ולפי זה צ"ל שהטעם שהפסיקו ביכי אותך ראיתי צדיק לפני, [ולא הטעימו: כִּי-אֶתְּךָ רְאִיתִי צַדִּיק לִפְנֵי בְדוֹר הַזֶּה:], היינו משום שיבדור הזהי נחשב רק כתוספת פרט.

ח יט כָּל-הַחַיָּה כָּל-הַרְמֵשׁ וְכָל-הָעוֹף כָּל רוֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם יֵצְאוּ מִן-הַתְּבֵאָה:

כיון שחיברו את ילמשפחותיהם עם ייצאו מן התיבה, מבואר שאופן היציאה היה למשפחותיהם. והיינו כמו שפירש"י: שביציאה קבלו עליהם על מנת לידבק במינו; או כמש"כ האבן עזרא בשם יש אומרים, שכל משפחה יצאה בנפרד, ולא התערבה באחרת: אבל לפמש"כ בדעת זקנים שרק אותן שדבקו במינו [והם בכלל ילמשפחותיהם], זכו ליכנס וליצא מן התיבה, יוצא ילמשפחותיהם זה פרט בבעלי חיים, וא"כ לכאורה היה ראוי להטעים: כָּל-הַחַיָּה כָּל-הַרְמֵשׁ וְכָל-הָעוֹף כָּל רוֹמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ לְמִשְׁפַּחְתֵּיהֶם יֵצְאוּ מִן-הַתְּבֵאָה:

י ז הרב עמרם אייזנשטיין מי הם האומות ישבאי וידדן

א"ה. אציגה נא כאן את המקראות. אצלנו ובג"י כו"ש סבא וחוליה וסבתה ורעמה וסבתא ובג"י רעמה שבא ודדן: דומה מאוד בתחילת דברי הימים פס' ט.

שָׁבָא וְדָדָן וְסַחְרֵי תְּרִשִׁישׁ וְכָל כְּפִירֵיהֶּ יֹאמְרוּ לְךָ הַלְשָׁלָל שָׁלַל אֶתְּהָ בָּא הַלְבֹזוּ בְּזוֹ הַקְּהֵלֶת קְהֵלְךָ לְשֵׁאת כְּסָף וְזָהָב לְקַחַת מְקַנָּה וְקַנְיִן לְשָׁלָל שָׁלַל גְּדוֹל (יחזקאל לח, יג)
וְאֵת דָּדָן וְאֵת תִּימָא וְאֵת בִּזוּ וְאֵת כָּל קְצוּצֵי פֶּאֶה (ירמיהו כה, כג)
וְיִקְשֶׁן יֵלֵד אֶת שָׁבָא וְאֵת דָּדָן וְבִגְיִ דָּדָן הָיוּ אֲשׁוּרִים וְלְטוּשִׁים וְלְאֲמִים (בראשית כה, ג)
דדן זה הוא מבני קטורה, והוא בן בנו של אברהם אבינו. ויתכן שהמקראות בירמיהו וביחזקאל מתכוונים אליו. עתה נמשיך בדברי ידידנו נר"ו.

כתבו הרמב"ן בראשית י ז והספורנו (שם ובפסוק ח) שבפסוק ז הוזכרו רק ראשי האומות שיצאו מכוש. ושבא ודדן בני רעמה, היו ראשי אומות.

וא"כ לכאורה י"ל שהאומה ידדן הנזכרים בירמיה מט ח, וביחזקאל כז טו, כז כ, לח יג. וכן ישבאי שנזכר ביחזקאל לח יג, ומלכת שבא שנזכרת בימי שלמה, [ועוד הרבה פעמים בנביאים נזכרת ישבאי על שם הזהב], הם מבני רעמה.

ואף שביחזקאל כה יג מבואר שידדן אינה אומה לעצמה אלא היא בכלל אדום, עיי"ש במלבי"ם שזה אומה לעצמה אלא שיאדום' כבשו אותם. וכ"כ ג"כ בירמיהו מט ז.¹⁰ ואף שלכאורה היה אפשר לומר שמלכות שבא היא מישבאי בן יקטן המוזכר לקמן בפסוק כח. וכן אפשר לומר ששני האומות ישבא ודדן, הם מישבא ודדן שהיו בני יקטן בן קטורה, כמו שכתוב לקמן כה ג.

לענין מלכות ישבאי – הנה ביחזקאל כז כב כתוב: רַכְלֵי שְׁבָא וְרַעְמָה הֵמָּה רַכְלֵיךָ בְּרֵאשׁ כָּל-בָּשָׂם וּבְכָל-אַבְן יִקְרָה וְזָהָב נִתְּנוּ עֲזוּבוֹנֶיךָ: וכן בתהילים עב י כתוב: מַלְכֵי תְּרִשִׁישׁ וְאֲיִים מִנְחָה יְשִׁיבוּ מַלְכֵי שְׁבָא וְסַבְא אֲשַׁכְּרֶיךָ יְקָרִיבוּ: וא"כ כיון שנזכרה האומה ישבאי יחד עם האומה ירעמה [שהיה אביו], ועם האומה ישבאי [שהיה דודו – אחיו של רעמה], מסתבר שהאומה ישבאי, היא ג"כ ממשפחת ירעמה.

וכ"כ במלבי"ם על הפסוק ביחזקאל: רַכְלֵי שְׁבָא וְרַעְמָה. (בני רעמה שבא ודדן). עכ"ל. ולענין מלכות ידדן – אמנם כתב המלבי"ם בירמיהו כה כג: את דדן ואת תימא. מבני ישמעאל [ר"ל שיתימאי הוא בן ישמעאל], ובני קטורה [ר"ל שידדן היינו בן יקטן בן קטורה]. אך י"ל שדוקא שם הוצרך לומר שמדובר על ידדן בן קטורה, ולא על ידדן בן רעמה, מחמת המשך הפסוק שם, שהוא פירש שיקצוצי פאה היינו שאר בני ישמעאל וקטורה שהם נימולים. [וכן משמע מדבריו שם לעיל ט כה, שזהו מקורו]. שאם ידדן הכוונה בן רעמה, אין מסתבר לומר שהיו מלים את עצמם. [ואף שהוזכר שם גם יבוז, שהוא בן נחור, ככתוב בסוף פרשת וירא, בזה י"ל שכיון שהם נקראים ממשפחת אברהם,

¹⁰ אמנם הרד"ק ביחזקאל שם כתב שזה יעירי גדולה בארץ אדום. ויש לעיין אם להרד"ק בכל התנ"ך ידדן הכוונה ליעירי זו, או שגם הוא מודה שהיה גם אומה של ידדן.

(שהרי כתוב עליהם (איוב לב ב) משפחת רם¹¹, והיינו משפחת אברהם. עיי"ש ברשיי ומצודות), י"ל שהם היו מלים את עצמם כבני אברהם. משא"כ בני ירעמיה שאין להם שום שייכות עם אברהם אין מסתבר שהיו מלים את עצמם]. אבל בפסוקים אחרים יתכן שמדובר על האומה ירדן שמבני רעמה. **א"ה**: לולא המקרא בתהלים מְלִכֵי שָׁבָא וּסְבָא (עב"י) שהביא ידידנו, יכולנו להחליט ששבא מבני חם, ואילו סבא מבני קטורה. לגבי מלכת שבא, מה שהביאה לשלמה דומה למקרא ביחזקאל שבא ורעמה שהוכא לעיל, כלומר מבנות חם.

פֶּן לְחַכְמֵי וְיַחֲפֵם-עוֹר

אנא שלחו את הערותיכם!

הכתובת למשלוח: eliyahule@gmail.com

הערות מתקבלות גם באנגלית.

הודעה מאתר "לדעת" כאן תוכלו להוריד גליונות פרשת השבוע מדי שבוע (גם גליוננו מופיע

שם): <http://www.ladaat.info/gilyonot.aspx>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באוצר החכמה בפורום דקדוק ומסורה

<http://forum.otzar.org/forums/viewtopic.php?f=45&t=10317&p=272195#p272195>

מאמרנו מופיע **ונשמר** באתר דרשו <http://www.dirshu.co.il/?p=140390>

אם אתה מתעניין

בהבטים הלשוניים של התורה

(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')

אתה מוזמן להרשם (בחנם)

לקבלת דוא"ל בנושאים לשוניים

בכתובת: info@maanelashon.org

© בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותגים ©

¹¹ **א"ה**: אנסה לפרש. ויחר אף אליהוא בן ברכאל הַבְּנֵי מִשְׁפַּחַת רָם בְּאִיּוֹב חָרָה אַפּוֹ עַל עֲדִיקוֹ נִפְשׁוּ מֵאֱלֹהִים (איוב לב. ב). יש דיון בתלמוד בבלי סוף פרק ראשון של בבא-בתרא (החל מדף טו), אם איוב היה מישראל. על אליהוא אין לתלמוד ספק שהוא מישראל כי הוא מִשְׁפַּחַת רָם. עתה יובנו דברי ידידנו.