

היבטים לשוניים בפרשת בלק פג

דקדוקי קריאה בפרשת בלק בהפטרה ובראשון של פינחס

כב ג כִּי רַב-הָוֹא: טעם מונח בתיבת כִּי בלבד, אין לצרף לה את התיבה רַב הבאה אחריה
כב ד אֵת יֵרֶק הַשָּׂדֶה: טעם טפחא בתיבת אֵת
כב ה פְּתוּרָה: הטעמה בת"ו, במלעיל
כב ו וְעֵתָהּ: הקורא את העי"ן כמו אל"ף משנה את משמעות הכתוב. אָרְה-לִי: העמדה קלה באל"ף, ולהוציא מכל ספק האל"ף בקמץ רחב ¹ . וְאַגְרִשְׁנוּ: הר"ש בשווא נע ולא בחטף
כב ח וְהִשְׁבַּתִּי: מלרע
כב יא קָבָה-לִי: העמדה קלה בקו"ף, הקו"ף בקמץ רחב ראה הערה על פס' ו ובניגוד לכג יג.
כב יב וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-בְּלָעָם: יש לשים לב לטעמים בפסוק זה, רבים הקוראים המתבלבלים וקוראים מרכא-טפחא כבר בתחילתו. הדבר נובע מכך שהאתנח ² , קוטע את דברי הבורא אל בלעם באמצע ומחלק את הדיבור לשניים: לֹא תִלְדָּ עִמָּהֶם לֹא תֵאָר אֶת-הָעָם
כב יג עליית שני
כב טז וַיֹּאמְרוּ לוֹ: טעם נסוג אחור ליו"ד
כב יז אֶעֱשֶׂה: נחץ באל"ף (העמדה קלה) למנוע הבלעת העי"ן החטופה; קָבָה-לִי: מוקפות וגעיא בקו"ף ולא מונח, ובקמץ רחב כמו בפסוק יא.
כב כא עליית שלישי
כב כב וַיִּחַר-אַף: העמדה קלה ביו"ד מפני הגעיה שם, כן הדבר גם בהמשך
כב כח כִּי הִכִּיתֵנִי: הת"ו בפתח
כב ל הַהִסְכֵּן: געיה תחת ה"א הראשונה
כב לו לו כִּי בָא: טעם מונח גם בתיבה כִּי, המילים אינן מוקפות
כב לז הָאֱמָנִם: בטעם זקף קטן
כב לח הִנֵּה-בְּאֵתִי: געיה בה"א הראשונה
כב לט עליית רביעי
כג ג יִקְרָה: הר"ש בצירי
כג ז מְהֵרֵי-קֶדֶם: הגעיה במ"ם ולא בה"א. לכן, ועל אף הקושי, הר"ש הראשונה בשווא נח
כג ט הֵן-עִם: המילים מוקפות, ולכן ה"א בסגול, כן הדבר גם בפסוק כד

¹ הערה זו נראית מיותרת. משום מה יש קוראים בתורה בעלי "מסורות קריאה" משונות העושים כעולה על רוחם משיקולים דקדוקיים מוטעים ואף בלעדיהם! אולי הם מדמים לשופטים ה כג אֹרֹד מְרוֹז אָמַר מְלֹאָךְ ה' אָרֹד אָרֹד יִשְׁבִּיךָ ששם האל"ף בחולם. למרות הדמיון ההשוואה אינה נכונה. די אם נציין שאין קמץ חטוף (קטן) בהברה מוטעמת, ובנוסף לשיטתנו שהקמץ הזה יכול להיות רק בהברה סגורה (הברה המסתיימת בדגש או בשווא נח).

² הוסבר כמה פעמים שהפתיחה של הפסוק היא לפני האתנח. והאתנח חוצה את החלק העיקרי של הפסוק כלומר את דברי ה' אל בלעם

כג יג עליית חמישי

וְקָבְנוּ-לִי: הקו"ף בקמץ קטן

כג טו אֶקְרָה כָּה: טעם נסוג אחור לקו"ף

כג יח וְשָׁמַע: השי"ן בשווא נע³, כשאר המקומות בהם ישנו חטף באות שאינה גרונית אין הכוונה אלא להורות על הנעת השווא

כג כא וּתְרוּעַת מְלֶדֶד: אין טעם נסוג אחור לרי"ש

כג כג לֹא-נָחַשׁ: במלעיל. מַה-פָּעַל אֶל: הטעם בפ"א⁴

כג כד וְכֹאֲרִי: הכ"ף בפתח וכן הדבר בהמשך כד ט. עַד-יֵאָכַל טָרֶף: טעם נסוג אחור ליו"ד

כג כה תִּקְבְּנוּ: הקו"ף בחטף קמץ

כג כז עליית ששי

וְקָבְתוּ: במלעיל

כד ג שְׂתֵם הָעֵינַן: שי"ן ימנית

כד ו פֶּאֱהָלִים: הכ"ף בפתח והאלף אחריה בחטף פתח, יש להיזהר לא להבליע את האל"ף וה"א הגרוניות

כד ז יִזַּל-מַיִם: געיה ביו"ד. מְדַלְּיוֹ: הדל"ת בקמץ רחב ויש להאריך מעט בקריאתה, הלמ"ד בשווא

נע. וְיָרָם: הוא"ו בשווא נע ובמלרע, הרי"ש בחולם. וְתַנְשֵׂא: הוא"ו בשווא נע, הנו"ן בפתח והשי"ן בדגש

כד ט שָׁכַב פֶּאֲרִי וְכִלְבִּיא מִי יְקִימֶנּוּ: ההפסק במילה פֶּאֲרִי קטן לעומת ההפסק במילה וְכִלְבִּיא

כלומר מִי יְקִימֶנּוּ מוסב על שניהם. מְבַרְכֶיךָ: הרי"ש בשווא נע ולא בחטף, כן הדבר גם בהמשך

וְאֶרְרֶיךָ

כד יא וְעָתָה: יש להקפיד על קריאה נכונה של העי"ן, אחרת משבש את משמעות המקרא

כד יד עליית שביעי

כד יז מִיִּשְׂרָאֵל: המ"ם בחירק חסר, גם היו"ד אחריה בחירק חסר ובדגש חזק

כד יח עֲשֵׂה חֵיל: טעם נסוג אחור לעי"ן

כד יט וְיָרַד: הוא"ו בשווא נע. רי"ש ודל"ת בשוא נח

כד כב לְבַעַר קִיזִן: טעם נסוג אחור לבי"ת. תִּשְׁבֹּד: כ"ף סופית דגושה

כה ג וַיִּצְמַד: במלעיל

כה ד וַיִּשָּׁב: הוא"ו בשווא נע, השי"ן בחולם ובמלרע

כה ז מפטיר

³ על פי תוכנת הכתר, השי"ן בחטף פתח, כן הדבר גם בתורה קדומה שמוסיף על כך בחלק הדקדוק שכך הוא הדבר לתפארת הקריאה. ככלל, תנועה חטופה הבאה באות שאינה גרונית לרוב היא נקראת כשווא נע, והחטף אינו בא אלא על מנת לסמן את הנעת השווא.

⁴ לפי תוכנת הכתר. אך בתנ"ך קורן ועל פי תורה קדומה, הטפחא בעי"ן ולא בפ"א וכן הדבר בכל ספרי תימן. אנו הולכים לפי כ"י לינגרד ומהדורת ברויאר לפיהם הטעם בפ"א.

פִּינְחָס: הנר"ן בשוא נע אחרי חירק מלא וכן הדבר בכל מקום

הפטרות בלק, מיכה ה-ו:

ה ו **יִחַל**: יר"ד ראשונה בשווא נע, יר"ד שנייה בפתח

ה ט **וְהֶאֱבֹדְתִי**: העמדה קלה בה"א למנוע הבלעת האל"ף החטופה

ה יא **יְהִי-לָךְ**: געיה ביו"ד הראשונה

ו א **וְתִשְׁמַעְנָה הַגְּבֻעוֹת**: יש להקפיד על הפרדת התיבות למי שאינו מבחין בקריאתו בין קמץ לפתח

ו ב **מוֹסְדֵי אֶרֶץ**: טעם נסוג אחור למ"ם, הסמ"ך בשווא נע

ו ג **עֲנֵה בִי**: עֲנֵה במרכא והבי"ת אחריה רפויה⁵

ו ה **זָכַר-נָא**: הכ"ף בקמץ קטן **לְמַעַן**: בזקף גדול⁶

ו ז **בְּרַבְבוֹת**: געיה ברי"ש והבי"ת הראשונה בשווא נע. **נְחֲלֵי-שָׁמֶן**: העמדה קלה בנר"ן

ו ח **וְאַהֲבַת חֶסֶד**: הטעם נסוג לאל"ף

ראשון של פינחס

כה יא **בְּקִנְאוֹ**: הנר"ן רפויה בשוא נח, עם זאת יש להשמיע האל"ף, לא – **בְּקִנּוּ**. וכן **בְּקִנְאָתִי**: ולא – **בְּקִינְתִי**

כה יב **שָׁלוֹם**: בחלק מספרי התורה הוא"ו של 'שלום' קטועה⁷

כה יג **שני** במנחת שבת

וְהִיְתָה לֹא: טעם נסוג אחור לה"א הראשונה ודגש חזק בלמ"ד מדין אתי מרחיק, עם זאת היו"ד

בשוא נע. **לְאֱלֹהֵיוֹ**: האל"ף כלל אינה נשמעת

כה טו **רֵאשׁ אַמּוֹת בֵּית-אָב בְּמִדְיָן הוּא**: אין להתעכב על אָב, ויש להאיץ מעט את קריאת

התיבה **בְּמִדְיָן** להסמיכה לתיבה שלפניה שהרי הטפחא היא כאן המפסיק העיקרי

כה טז **שלישי** במנחת שבת

כה יח **כִּי צִרְרִים**: תיבת כִּי במונח ואיננה מוקפת לזו שלאחריה. **עַל-דְּבַר-פְּעֹר**: גם כאן וגם

בהמשך הפסוק **דְּבַר**- במקף ולא במונח; **הַמֶּכֶּה** בטעם מרכא, **בַּיּוֹם-הַמִּגְפָּה** הבי"ת רפה

כו ג **בְּעֲרַבְתָּ**: געיה בעי"ן והרי"ש בשווא נח

הרב בצלאל אריאל נר"ו. לאוהבי התורה ולומדיה שלום רב.

⁵ כן הוא בבו אשר (כא"צ) לנינגרד קהיר וששון וכן הוא בתנ"ך ירושלים תשי"ג ובתיקון ההפטרות של פלדהיים אל נכון. למרבה הצער המדקדק בן זאב לפני כמאתיים שנה הגיה והפך את המרכא לטפחא והדגיש את הרפה. במצודתו נלכדו תנ"ך לטריס, היידנהיים, ותנ"ך קורן, בעקבותיהם כמה תיקוני קוראים.

⁶ כן הוא במדויקים, כולל ירושלים תשי"ג ולנינגרד

⁷ קטיעה זו אינה משנה את הקריאה, אבל הקורא (או העולה) עלול לפסול את הספר בטעות...

פרשת השבוע 'בלק' כוללת שתי פרשיות. פרשה קו המתארת את ברכות בלעם ופרשה קו המתארת את מה שאירע בשיטים.

פרשה קו בנויה מתשעה פסוקים בלבד והיא סדר שלם, סדר כא, בפני עצמה. כלומר, פסוקים אלו היו את קריאת התורה בארץ ישראל באותה השבת. על השאלה כיצד מספיקים תשעה פסוקים לשבעה עולים כתבתי בעבר ולא אעסוק בכך היום. רק אציין שהעובדה שחז"ל קבעו סדר כה קצר מלמדת אותנו שהם רצו שתוכן סדר זה יעסיק את הציבור בדרשה על השבת, דרשה שנמשכה כמה שעות! ובמשך אותו השבוע.

הפרשה הקודמת פרשה קו נחלקה לשני סדרים, כנראה מחמת אורכה. סדרים יט, כ. סדר יט כולל 49 פסוקים וסדר כ כולל 46 פסוקים.

ניתן היה לחשוב שהיה כאן רק ניסיון לחלק את פרשה קו לשני חלקים (כמעט) שווים. אך אילו זה היה השיקול היחיד היינו מצפים שסדר יט יכיל 46 פסוקים וסדר כ יכיל 49 פסוקים!

מי שיביט בסיום סדר יט ובתחילת סדר כ יבחין בקלות שמשל בלעם מתחילים בסדר יט פסוק מז, כך שחלוקה טכנית היתה מתחילה עם את הסדר הבא! אלא, שגם מראש סדר זה מתברר שחז"ל רצו להדגיש את הפסוק שנבחר לראש הסדר למרות שהוא הפסוק האחרון שבמשל זה על בלעם!

מה שנותר לנו לעשות הוא לנסות ולהבין מה היתה חשיבותו הייחודית של פסוק זה במחשבת חז"ל. הדרך היא כמובן, לעיין במסרים שהעבירו לנו חז"ל באמצעות המדרשים ודבריהם בגמרא על פסוק זה.

יש מדרשים על רוב המצוות שישאל מקיימים עם הדגשה למצוות המהרה. בתוך קובץ הפרשה המצורף הבאתי את דברי הנצי"ב מוולוז'ין המתבססים על דברי רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן (מסכת עבודה זרה דף כה). שאבותינו אברהם יצחק ויעקב היו ישרים.

א"ה. הגם לפניכם. העמק דבר הקדמה לבראשית

זה הספר הנקרא ספר בראשית. נקרא בפי הנביאים ספר הישר... ומפרש ר' יוחנן זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים שנאמר תָּמַת נֶפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל (ראש הסדר כא). ויש להבין הטעם למה קרא בלעם את אבותינו בשם ישרים ביחוד ולא צדיקים או חסידים וכדומה... דשבח וְיִשְׂרָאֵל הוא נאמר להצדיק דין הקדוש ברוך הוא בחרבן בית שני שהיה דור עָקֵשׁ וּפְתָלֵתֵל. ופירשנו שהיו צדיקים וחסידים ועמלי תורה. אך לא היו ישרים בהליכות עולמם. ע"כ מפני שנאת חנם שבלבם זה את זה חשדו את מי שראו שנוהג שלא כדעתם ביראת ה' שהוא צדוקי ואפיקורס. ובא עי"ז לידי שפיכות דמים בדרך הפלגה ולכל הרעות שבעולם עד שחרב הבית. ועי"ז היה צדוק הדין. שהקב"ה ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו אלא באופן שהולכים בדרך הישר גם בהליכות עולם ולא בעקמימות אף על גב שהוא לשם שמים דזה גורם חרבן הבריא והריסות ישוב הארץ. וזה היה שבח האבות שמלבד שהיו צדיקים וחסידים ואוהבי ה' באופן היותר אפשר. עוד היו ישרים. היינו שהתנהגו עם אוה"ע אפי" עובדי אלילים מכוערים. מכל מקום היו עמם באהבה וחשו לטובתם באשר היא קיום הבריא.

על הפסוק ביהושע (סדר ו פסוק ו) "וַיִּדְעוּ הַשָּׂמֶשׁ וַיָּרֶחַ עֲמֵד עַד יָקֵם גּוֹי אֲיָבֹו, הֲלֹא הִיא כְּתוּבָה עַל סֵפֶר הַיְיָשָׁר" שואלת הגמרא: מאי 'ספר הישר'? אמר חייא בר אבא אמר יוחנן: זה ספר אברהם יצחק ויעקב שנקראו ישרים שנאמר (בראש הסדר אצלנו): "תָּמַת נֶפְשֵׁי מוֹת יִשְׂרָאֵל". ובהמשך אותו עמוד בגמרא על הפסוק בשמואל (כ"ה) "וַיֵּאמֶר לְלֵמַד בְּנֵי יְהוּדָה קֶשֶׁת הִנֵּה כְּתוּבָה עַל סֵפֶר הַיְיָשָׁר" שואלת הגמרא את אותה השאלה ומשיבה את אותה התשובה בדיוק.

ואם יורשה לי להוסיף, בשני הפסוקים שמביאה הגמרא, תיאור ספרם של אבותינו כ'ספר הישר' בה על מנת לחייב אותנו ללמוד להילחם באויבינו הקמים עלינו. ומי שברך את אבותינו הישרים אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את חיילינו, ישמור ויציל את חיילינו, יגוף וידבר אויבינו לפניהם, ויושיע את עמו ישראל עד שנוכה לראות בקיום דברי ישעיה הנביא כפי שמפרשו הרמב"ם (הלכות מלכים פרק יב הלכה א): וזה שנאמר בישעיה: "וְגַר זָאֵב עִם כְּבֶשֶׂת וְנֹמֵר עִם גְּדֵי יַרְבֵּץ" – משל וחידה. ענין הדבר: שיהיו ישראל יושבים לבטח עם רשעי העולם.. ויחזרו כולם לדת האמת. אמן. כן יהי רצון.

שבת שלום בצלאל אריאל 0545919622 beariel@gmail.com

הרב גור אריה צור נר"ו. בְּלֶק בֶּן-צִפּוֹר. יש לעיין מדוע נקרא בן צפור. ועל דרך הצח והטעמים, יש לומר:

בְּלֶק בטעם טיפחא, שהיא מעין הפסקה קלה, ואינה בהכרח מחוברת עם בֶּן-צִפּוֹר שלאחריו.⁸ לומר לך שלא אביו נקרא צפור, אלא קסמיו וכְּשָׁפוּ נקראים צפור שהיה עובד לציפור, ומכשף בה. [כמובא באריכות בזה"ק פר' בלק דף קפ"ד-קפ"ה].

ועל כן נקרא בֶּן-צִפּוֹר שתלוי בה כבן התלוי באביו. ואשר על כן בֶּן-צִפּוֹר מוטעם באתנחתא, שרק כְּשָׁפוּ הניחו את דעתו.

ולעומקו של מקרא יש לומר שלכן גם בלעם נקרא בֶּן בְּעוֹר. אמנם היה כן שם אביו, אך רמוז יש כאן שהיה חי בטומאת חמור, שכן בעירא בארמית תרגום של בהמה, בין טהורה ובין טמאה. אך הכתוב יעיד עליו שנקשר לאתונו, בהמה טמאה. וכן בלשון הקדש כמובא בפר' חקת, (כ"ח) וְהִשְׁקִיתָ אֶת-הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם, ואע"פ שלכאורה יכול היה בלעם להשיג השגות גבוהות משאר בני עמו, נשאר הוא עם הבהמיות והחומר. וכדדרשו עם תְּחִמּוֹר (בראשית כב, ז) עם הדומה לחמור, ואילו אתונו עם כל בהמיותה זכתה לכאורה לכח הדבור. כלומר בעוד הוא ירד לדרגת בהמה זכתה בהמתו לעלות ולו לרגע קט לדרגת מדבר. ועל ידי כך העידה על שפלותו.

וַיֵּרָא בְּלֶק בֶּן-צִפּוֹר אֶת כָּל-אֲשֶׁר-עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאַמְרֵי

וַיִּגְרַם מוֹאָב מִפְּנֵי הָעָם מֵאֵד כִּי רַב-הוּא וַיִּקַּץ מוֹאָב מִפְּנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

המלך נקרא על שם הממלכה והממלכה על שם המלך. ומשנהיה בלק מלך על מואב, למרות שהוא ממדין, נקרא בלק על שם ממלכת מואב. וכשאומר הכתוב וַיִּגְרַם מוֹאָב, וַיִּקַּץ מוֹאָב, כוונתו לבלק, וכנ"ל, שעליו לא חל הציווי אל תתגר במלחמה. ומכיון שהמלך חושש, תחשוש כל הממלכה כולה. לכן נאמר וַיִּגְרַם מוֹאָב.

ועל דרך הצח יאמר בלשון נופל על לשון: וַיִּגְרַם מוֹאָב לַמְּרוֹת הַצִּוּוֹי וְאֵל-תִּתְּגַר (דברים ב, ט) כי גר בלק בעת ההיא במואב ולמלך נגדר, כדי שיוכל ישראל לקרוא עליו תגר וכן הארץ למגרו כנחל הנגר, וכאשר רצה למגר כן נתמגר, בלחך השור אשר גרה יגר.

⁸ א"ה. ידידנו נר"ו רגיל לציין שהטיפחא הפסקה קלה. זה נכון שבהיותו מפסיק אחרון ולפעמים טעם אחרון לפני אס"ף, כוח הפסקו מועט. כאן נראה לכאורה שאין לו כוח הפסק כלל. אבל בהתבוננות כיון ש'זירא' מוטעם במרכא הרי קצת הפסקה יש בו.

זרע שמשון. **את אשר תברך מברך ואשר תאזר יאזר.** צ"ב מדוע לענין הברכה כתיב **מברך** בלשון הוה, ולענין הקללה כתיב **יואזר** לשון עתיד וי"ל לפי מה שכתב רש"י (שמות ד ז): שבתחילה כתיב **והנה ידו מצרעת כשילג** (שמות ד, ו), דמשמע שרק אחר שהוציאה נעשית מצרעת, ולבסוף כתיב **והנה ידו מצרעת כשילג** (שמות ד, ו), דמשמע דכשהוציאה מחיקו אף שעדיין לא הוציאה לגמרי כבר שבה כבשרו. דהיינו משום שמדה טובה מרובה וממהרת לבוא ממידת פורענות, ולכך הצרעת נעשתה רק אחר שהוציאה לגמרי, אך הריפוי היה מיד כשעדיין היה בפנים, עכ"ד. ולפי"ז י"ל אף הכא דלענין הברכה, דכשמתחיל לברך מיד חלה הברכה עוד לפני שסיים את הברכה, ותוך כדי הברכה הרי הוא כבר **מבורך**, אך כשמקלל, אינה חלה רק לאחר סיום קללותיו, נמצא דרק כשיסיים את קללותיו המתקלל יהיה מקולל, ולכך כתיב **יואזר**, כי בשעת הקללה עדיין אינו מקולל. **א"ה.** כשאנו נתקלים בהערות מעין זו יש לזכור שאין במשמע **יואזר עתיד בדווקא**, אלא ארור. ודוגמה לזה עתה ידעתי כי הושיע יי משיחו יענהו משמי קדשו... (תהלים כ, ז). בלשון ימינו היינו אומרים עתה אני יודע כי ה' מושיע את משיחו עונה לו... וכן בהרבה מקומות. גם הביטוי הידוע 'כל יכול' במקור במקרא ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה (איוב מב, ב). בלשונו, אני יודע כי אתה יכול הכול, ולא נבצר ממך מזימה.

עתה לכה קבה לי אתו. וברש"י: בלעם היה שונא אותם יותר מבלק, שהרי בלק לא אמר אלא **לכה נא ארה לי את העם**, ואילו בלעם אמר **קבה**, ו'קבה' קשה מארה, ע"כ. וקשה שהרי מצינו שגם בלק אמר לבלעם בלשון **קבה**, דכתיב **ויאמר בלק אל בלעם לקב איבי קראתיך**. וי"ל שאכן זה היה עומק הכוונה של טענת בלק לבלעם, הרי **לקב איבי קראתיך**, שהרי אני קראתיך רק מפני שהייתי יודע שאתה שונא אותם יותר ממני, ולכך הייתי בטוח שאף כשאני אומר לך מעט, והיינו בלשון **ארה**, אבל אתה מרוב השנאה שיש לך אליהם, תוסיף ותקללם בלשון **קבה** עכשיו אדרבה לא די שלא קללתם, אלא עוד ברכת אותם.

ר' חיים קופל. חשיבות האמונה והכנות בעשייה

1) בפרשתנו **"ויבא אלהים אל בלעם לילה ויאמר לו אם לקרא לך באו האנשים קום לך אתם"**. ומפרש רש"י **"אם לקרא לך"**: אם הקריאה שלך, וסבור אתה **ליטול עליה שכר** קום לך אתם, **לרש"י** היה קשה הלשון **"אם לקרא לך"**, ודאי שבאו לקרוא לו, ולא סתם לבקר אותו. אלא, **שכנראה** יציעו לו תמורה, אולי שכר. אבל לפי זה, מתעורר קושי, איך יתכן, שבכדי שבלעם יקבל שכר, הקב"ה מסכים שילך לקלל את ישראל? (כאילו לחובב אטור, אבל אם זה עיסוקו ופרנסתו אז מותר לו לקלל).

2) ומסביר ה"חידושי הרי"ם" (רבי יצחק מאיר אלתר זצ"ל האדמו"ר הראשון לחסידות גור), **יסוד** בהנהגת הבורא. אנו רואים לפעמים **ש"ד"ר"ך רשעים צלחה** (ירמיהו יב, א), וצדיקים לאו דווקא, היתכן? הרי חז"ל אמרו **"אמת קיימת עומדת, שקר לא עומד"** (שבת דף ק"ד). (אותיות **ש"ק"ר** עומדות כולן על רגל אחת, אינן יציבות, אנו רגילים לומר: שקר אין לו רגלים, אבל אותיות **אמת** יציבות, יש לכל אות שתי רגלים או בסיס רחב, לאות **"מ"**).

3) לכן **יש לומר**, שגם **"שקר"** אם מתייחסים אליו בדבקות ובאובייקטיביות, ופועלים במרץ, ללא נגיעות אישיות, גם אם המטרה **היפך מהתורה** – יש לדבר קיום, הוא **"אמיתי"** לפחות מבחינת **הצגתו** ונוכחותו. **מאידך**, אם צדיק **"דוחף"** דבר אמת, אך זה מחמת אינטרס ונגיעה אישית. הוא אינו שלם אתו, לכן הוא פועל **בעצלתיים**

⁹ בפיט המפורסם 'האוחז ביד', ידוע יותר בסוגר המבריה וכל מאמינים' הפל יכול וכולם יחד: ומש פל יכול: הערת גולדשמיד. הכל יכול ע"ש איוב מב ב ידעתי כי כל תוכל (פ"ס זה כתב הריוה הכל יכול). הגהת סרק אופיינית, בנסיון להתאים ללשון המקרא. הגהת סרק זו היא נוסח מחזורי גרמניה.

ולא בלב שלם. הוא לא יצליח, למרות שהדבר ביסודו נאות, ומתיישב עם דברי התורה.

4) לכן, ודאי שהקב"ה לא רצה שבלעם יקלל את ישראל, אבל אם הוא היה מבצע, בלב שלם, ללא נגיעות אישיות, וללא קבלת תמורה, הדבר עלול היה להתקיים ולסכן את ישראל. אבל כשבלעם אמור היה לקבל שכר, אזי יש לו כבר אינטרס ונגיעה אישית. זהו מעשה רע עם ביצוע רע. ואין סכנה שיתקיים במציאות. לכן הקב"ה מאשר לו ללכת. (מתוך קובץ ירחונים צנז, בשם האדמו"ר בעל "שפע חיים" זצ"ל).

5) חשבתני, שניתן לחבר את הרעיון שבמעשה רע יש לעיתים גם "צדדים" חיוביים שניתן ללמוד מהם, עם הרעיון שאומר רב מאיר שפירא מלובלין זצ"ל בספרו "אמרי דעת". הוא מתייחס ליעקב אבינו שלקראת פגישתו עם עשו, שולח אליו שליחים ומצווה אותם לומר לו: "עם לְבַן גֵרְתִי (בראשית לב, ה)" ואומר רש"י: "ולא למדתי ממעשיו הרעים!" ולכאורה יעקב רוצה להתפייס עם עשו, ועשו ודאי ישמח לשמוע שיעקב כן למד מלבן הרשע ונהג ברשעות כמוהו, ומה טעם לומר לו שהוא לא למד ממעשיו הרעים?

6) לדברי הרב מלובלין זה מובן. כי לבן עשה אומנם מעשים רעים. אך בדבקות, בהתמדה ואף בקנאות (עובדה שרדף אחרי יעקב לחפש אצלו את אלוהיו, את התרפים שלו). את אותה נחישות והתמדה רצה יעקב ללמוד ממנו וליישם תכונה זו במעשיו שלו, הטובים, אך לצערנו לא למד.

דפי בר-אילן בלק פג

בלעם והאתון; מחשבות על עיוורון ועל ראייה

ד"ר דרור ארליך מלמד מחשבת ישראל בביה"ס ללימודי יסוד ביהדות באוניברסיטת בר-אילן.

והנה הוא עיוור יותר מבהמתו (רש"י הירש על במדבר כב:כב).

מה קורה כשעיוור מנסה בכוח להוליך את מי שרואה?

בלעם רכב על אתונו, ובדרכו התייצב מלאך ה' וחרב שלופה בידו. האתון ראתה את המלאך, ובלעם לא ראה אותו. בלעם עיוור. הוא אמנם רואה בעיניו החיצוניות, אך אינו רואה בעיניו פנימיות. חוש הראייה שלו תקין, אבל הוא אינו מתבונן לעומקם של דברים. אולי הוא אינו יכול לראות. אולי הוא אינו רוצה לראות. אולי הוא מלא גאווה, ומתוכה הוא רואה רק את עצמו ולא שום דבר אחר – לא את המלאך החוסם את דרכו ולא את מצוקתה של אתונו. אולי יש דברים שהוא פשוט פוחד לראות או לגלות. אולי דעתו מוסחת.

והאתון רואה: "וַתֵּרֶא הָאֵתוֹן אֶת מַלְאֲכֵי ה' נֹעֵב בְּדֶרֶךְ וְחָרְבוּ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ". היא רואה את מלאך ה'. היא רואה חרב שלופה בידו, והיא פוחדת. ואולי היא אינה רואה דבר **א"ה**. למה לומר כ?!, אלא מתעוררת בה תחושה פנימית לא טובה, והיא מגיבה אליה באופן אינסטינקטיבי, אוטומטי, הישרדותי. היא נוטה מהדרך אל השדה, היא נלחצת אל הגדר, ולבסוף היא רובצת תחת בלעם ולא זזה. מכותיו של בלעם אינן מועילות. האתון מסרבת להמשיך בדרך. בלעם עיוור והאתון רואה. פרשנות יפה לכך מציעה, שמצבה של האתון, התקועה בין כאב מכותיו של בלעם לאימת חרבו של המלאך, משקף את הקונפליקט הפנימי שהתרחש באותה עת בתודעתו של בלעם, והכרעת האתון משקפת את הכרעתו (הכפויה) של בלעם לציית לדבר האל ולברך את ישראל במקום לקללם.¹⁰ להלן אבקש להציע כיוון פרשני נוסף, שבמרכזו הדינמיקה הסימבולית שבין בלעם והאתון.

בלעם עיוור והאתון רואה. האתון רואה את המלאך ומנסה לעקוף אותו, במטרה לעזור לבלעם להתקדם בדרכו. ובלעם העיוור מכה אותה. היא מנסה בשנית, והוא מוסיף להכותה. לבסוף היא עוצרת, בראותה שכלו כל האפשרויות להתקדם, ובלעם מכה אותה בשלישית. אפשר אף שזעמו עליה הולך וגובר, וכך גם עוצמת מכותיו. בלעם העיוור מנסה בכוח להוליך

¹⁰ משה גרסיאל, "בלעם ואתונו כתמונת מונטאז' אירונית", 'י מילגרום וי' אבישור (עורכים), עולם התנ"ך: במדבר, תל אביב 1997, עמ' 141-142.

את האתון הרואה, והמהלך הכוחני והעיוור הזה נדון לכישלון. כי העיוורון הוא אשליה, תעתוע ובורות. הוא אינו מדריך טוב, והוא אינו מורה טוב. כך לימד הרמב"ם בדיון על הסבל האנושי:

הרעות הגדולות האלה המתרחשות בין אדם לאדם, מאיש לרעהו, בהתאם למטרות, לתאוות, לדעות ולאמונות... כולן מתחייבות מן הבורות, כלומר מהיעדר ידיעה. כמו שעיוור, מכיוון שאינו רואה, תמיד ייכשל ויפצע ויפצע גם את זולתו, מפני שאין עימו מי שידריכו בדרך... כל איש לפי מידת בורותו יעשה לעצמו ולזולתו רעות גדולות... אילו הייתה לאדם ידיעה המתייחסת לצורה האנושית (= למהות השכלית של האדם) כמו שכוח הראייה מתייחס לעין, היה נבלם כל הנזק שהוא גורם לעצמו ולזולתו.¹¹

עיוור מוליק עיוור

כאשר עיוור, שאינו רואה נכוחה את עצמו ואת הדברים ככלל, מוליק את מי שרואה, והרואה הולך בעקבותיו בלי לזהות שמוליק אותו עיוור – זה עלול להיגמר לא טוב. כמאמר חז"ל: "כד רגיז רעיא על ענא, עביד לנגדא סמותא".¹² בסיפור שלפנינו, האתון אמנם רואה, אך היא עדיין אתון; מרחב הפעולה שלה מוגבל. היא יכולה לנסות להתנגד, אבל לא להסביר את פשר מעשיה כל עוד לא נפתח פיה, שלא כדרך הטבע. מבחינה זו, האתון גם היא עיוורת במידה מסוימת.

המוטיב של עיוור המוליק אחריו עיוור או עיוורים מופיע במגוון הקשרים תרבותיים ודתיים כדימוי המשמש לביקורת חברתית, פוליטית או רוחנית.

בספר 'חובות הלבבות'. ר' בחיי אבן פקודה מבחין בין ארבע דרגות של תפיסת אחדותו של האל, והשנייה שבהן, בסדר עולה, היא זו:

ייחוד ה' בלב ובלשון שנובע מקבלה ללא ערעור ומהשקפה טובה על המסורת. (מי שהולך בדרך זו) אינו יודע את נכונות הייחוד מן ההיבט של שכלו והבנתו, והוא במעמד של עיוור אשר הולך בעקבות מי שראיתו בריאה. פעמים רבות הוא מחקה חקין כמוהו. אלה דומים לקבוצה של עיוורים, שכל אחד מהם שם ידו על כתף חברו, וכך גם חברו, עד אשר (שרשרת העיוורים) מגיעה אל הראשון שראיתו בריאה, והוא אשר מובילם. אם המוביל אינו שם לב אליהם ולא נזהר (לשמור) עליהם, או שמפסיק להשגיח עליהם, או אם אחד מהם נופל או ניזק, אזי כולם יינזקו, יסטו מדרכם, וייתכן שייפלו לבור, או שייתקלו במכשול, אשר ימנע מהם ללכת.¹³

ר' בחיי טוען שאמונה באחדות האל על סמך קבלת מהימנותה של המסורת בלבד, ללא חקירה שכלית עצמאית, משאירה את המאמין במצב של עיוורון. אמנם הוא מודרך על ידי מישהו שרואה, כלומר יודע את הביסוס השכלי של האמונה, אך גם הרואה עלול ללקות בעיוורון מסוים, זמני או אפילו קבוע. ועל כן, עיוורונו של המאמין והסתמכותו הבלעדית על אחרים עלולים להציב אותו בסכנה תאולוגית.

המחוזות שאליהם הובלתי את הדיון, עשויים להעמיק את הבנתנו בדבר הסכנה הגדולה שעלולה להתרחש כאשר עיוור כבלעם מנסה להוביל בכוח אתון – רואה או עיוורת.

מה יכול לעזור לעיוור להתחיל לראות?

מתי מתחיל בלעם לראות? רק לאחר שהאתון פותחת את פיה ומדברת אליו. למעשה, היא שואלת אותו שאלה שמשקפת לו את המציאות כהווייתה: האם אי פעם התנהגתי כך כלפיך? ובלעם משיב לה, למרבה הפלא, תשובה קצרה וכנה, לא מחוכמת ולא מתחמקת: לא, מעולם לא עשית לי כדבר הזה. בלעם, שעד כה לא ראה וגרם סבל לאתונו וגם לעצמו באי-הראייה שלו, מתחיל לראות. הוא מסכים להכיר בטעותו, מוכן להודות בעיוורונו. ומייד אחרי שהשיב בכנות פשוטה "לא": "וַיִּגַּל ה' אֶת עֵינָי בְּלֵעָם". אז, ורק אז, ה' מגלה את עיניו, ובלעם רואה בדיוק את מה שראתה האתון לפניו: "וַיֵּרָא אֶת מְלֶאכֶה ה' נֹעַב בְּדֶרֶךְ וַחֲרָבוֹ שְׁלֹפָה בְּיָדוֹ".

האתון לא כעסה על בלעם, לא ניסתה להוביל אותו לאחור, לא ניסתה להפיל אותו מעליה, לא האשימה אותו בהתעללות (אף שהוא הטיח בה בדיוק את ההאשמה הזאת). היא רק הזמינה אותו בעדינות להתבונן ביחסו כלפיה, ועל ידי כך גם להתבונן פנימה אל נפשו

¹¹ ר' משה בן מימון, מורה נבוכים ג, יא (מהדורת מ' שורץ, ירושלים תשס"ג, כרך ב, עמ' 452).
¹² בבא קמא נב ע"א, תרגום וביאור הרב עדין שטיינזלץ: "כאשר כועס הרועה על הצאן, הוא עושה את העז המנהיגה [למה לא התייש המנהיג? אבל נכון שננקט כאן לשון נקבה] עיוורת. וכך כאשר כועס הקדוש ברוך הוא על ישראל הרי הוא ממנה להם מנהיגים שאינם ראויים". לפעמים דווקא העיוור הפיזיולוגי רואה את המציאות בעיניים פקוחות הרבה יותר מאלו של האדם הרואה, ואז הרואה יכול להתמסר להדרכתו.
¹³ ספר ההדרכה אל חובות הלבבות לרבנו בחיי אבן פקודה, שער הייחוד, פרק ב (מהדורת ב' אברהמוב, רמת-גן תשע"ט, עמ' 51; הסוגריים במקור, ההדגשות שלי).

ותודעתו. ואז, המחסומים שהיו בפניו הוסרו, האבק שכיסה את עיניו הפנימיות התנקה, והוא הצליח לראות. הוא הצליח לראות את המלאך, כלומר להבין ולקבל את המסר, שקודם לכן, בעיוורונו, לא ראה: "חָטָאתִי פִי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אֵתָהּ נָעַב לְקִרְאתִי בְּדֶרֶךְ וְעַתָּה אִם רַע בְּעֵינַי אֲשׁוּבָה לִי". "אשובה לי" – אל עצמי, אל ראייה פנימית בהירה. **א"ה. בלעם ממש נהיה צדיק!** לא פחות! המשך הפרשה וסופה מראים שנשאר מושחת ממש כשהיה לפני כן.

כג כג הרב גור אריה צור נר"ו. **פִי לֹא נָחַשׁ בְּיַעֲקֹב** וְלֹא קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל יש ליתן את הדעת מדוע יחלק הכתוב את הנחש שלא היה ביעקב ואת הקסם שלא היה בישראל.

ויובן לפי החילוק שהבריא ממוזגת בגשמי ורוחני. נוכפי שנתבאר בגליונות קרח וחקת] וכן בריאת עם ישראל ככתוב וְעַם נִבְרָא יִהְיֶה יָהּ (תהלים קב, ט'), מִמְּוֹזְגַת גִּשְׁמִי וְרוּחִנִּי. ובהיות יעקב מורה על גלות, וישראל מורה על גאולה יהיה ישראל בבחינת הרוחני שברוחני ויעקב שמסמל הגלות יהיה כמעין הגשמי שברוחני. ונחש וקסם ששניהם הם ענין גשמי של רוח מסאבא, גם הם יתחלקו לגשמי יותר וגשמי פחות, והגשמי פחות יקרא לעניינינו רוחני שבגשמי. ולהבדיל מרוחניות דקדושה, לזו יקרא רוחניות דמסאבא.

וקסם שהיה עושה בלק על ידי צפור שעפה עם הרוח, הוא הרוחני שבגשמי, ונחש שהיה עושה בלעם שהיה קשור לאתונו הוא הגשמי שבגשמי. ולכן בלעם שהיה אחוז בחומר, כדאמר אם יתן לי בלק מלוא ביתו כסף וזהב, וכן שמו בן בעור יעיד עליו שתלוי בבהמיות כבן באביו, הוא היה גדול בנחש שהוא הגשמי שבגשמי. ובלק שקסם בצפור הנשאת על כנפי רוח, הוא הרוחני שבגשמי ואשר על כן זכה שתצא ממנו רות, שהיתה רוחני שברוחני. ולכן, בלק שהוא כביכול הרוחני שבגשמי היו קסמיו על ידי מעשה דוקא, כדי למוג גשמי ברוחני. ואילו בלעם שהוא גשמי שבגשמי, היה נחש שלו הגשמי פועל על ידי דבור והסתכלות, שהם לכאורה יותר רוחניים מהמעשה, כדי למוג את הרוחני בגשמי.

וכנ"ל בזה"ק קָסַם תְּלִיָּא בְּעוֹבְדָא, [במעשה], נָחַשׁ לֹא תְלִיָּא בְּעוֹבְדָא אֱלֵא בְּאַסְתַּכְּלוּתָא, וּבְמִלְהַ דְּפוּמָא. [בראיה ובדבור].

ואשר על כן נאמר פִי לֹא נָחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל. וכמבואר לעיל שיעקב וישראל שהם רוחניים, מכל מקום השם יעקב הנקרא על שם שידו אוחזת בעקב עשו וכן מצד שעל שמו נקראת הגלות, יקרא גשמי שברוחני, והשם ישראל שעל שמו נקראת הגאולה. כדמברכין גאל ישראל, יקרא רוחני שברוחני. ואשר על כן השם יעקב שהוא כעין הגשמי שברוחני אם היה נופל ח"ו בדרגתו, היה לכאורה צריך להיות לו בעת נפילה בדרגא שייכות לנחש שהוא הגשמי שבגשמי, וכדי שלא תהיה בו נפילה לכן נאמר לֹא נָחַשׁ בְּיַעֲקֹב.

וכן השם ישראל שהוא הרוחני שברוחני אם היה נופל ח"ו בדרגתו, היה צריך להיות לו לכאורה בעת נפילה בדרגא שייכות לקסם שהוא הרוחני שבגשמי, וכדי שלא תהיה בו נפילה, לכן נאמר וְלֹא קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל. וזה שאומר הפסוק פִי לֹא נָחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל.

ולכן סיים הפסוק פָּעַת יַאֲמַר לְיַעֲקֹב וְלְיִשְׂרָאֵל מַה פָּעַל אֵל. מאי פָּעַת, שגם יעקב וגם ישראל הם בדרגא עליונה, לכן, כדי שלא תחול קללת בלעם עליהם, פָּעַל הַקַּב"ה שלא היה כעס בעולם באותם ימים כלל. ויהיה יעקב איש תם יושב אהלים וישראל עושה חיל לגאולת עולמים.

כה ז בן לאשרי. כדי להבין את הדברים יש לעיין ברש"י על המקרא הזה. **וַיֵּרָא פִּינְחָס**. בחידושי הר"ן (סנהדרין פב.) תמה דאיך אמר לו משה 'קריינא דאגרתא ליהוי פרוונקא', והרי היא הלכה ואין מורים בן. ונראה דלפי דברי העיון יעקב שם שכתב דהוי בגדר של 'מיגדר מילתא', דמותר לב"ד להרוג באופן כזה אפילו שלא כפי הדין, פשוט דלא קשה מידי. ברם נראה לענ"ד דהא דאמרו דזה הלכה ואין מורין בן, זהו במאורע פשוט דנוגע לעבריין יחידי, משא"כ כאן שהיו רבים הנכשלים, ולא רק בזנות, אלא גם בעבודה זרה דפעור, כמו שאמרו (סנהדרין קו.) כשאמר לה השמעני לי, הוציאה דמות פעור מחיקה ואמרה לו עבוד לזה. וכל מקום שאתה מוצא זנות ועבודה זרה אנדרלמוסיא באה לעולם והורגת רעים וטובים, א"כ היה בזה הצלת נפשות ממש. ושאלת פינחס היה רק בשביל שהוא כהן (ע' זבחים קא:), אולי אסור לו להטמא אם אפשר לו לקיים שניהם דהיינו שיבוא ישראל ויקנא, דאז אסור לכהן ליטמא. והשיב לו משה רבינו, דעכשיו אין כאן איש אחר שיבוא ויקנא, לכן אי אפשר להמתין, דביני ביני כבר התחיל הנגף, אבל לא הורה לו על עיקר הדבר, שזה ידע פינחס בעצמו. **א"ה. למאן דאמר (בבלי זבחים קא ב) לא נתכזן פינחס עד דהרגו לזמרי אין תירוצו מכוון.**

תָּן לְחֶסֶם וַיְחַסֵּם-עוֹד

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>

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 המכתבים ©