

היבטים לשוניים בפרשת וארא פא

דקדוקי קריאה וטעמים בפרשת וארא ובהפטרות ובראשון של בוא

ו ג וְאָרָא:	הטעם ברי"ש מלרע
ו ז לְאֱלֹהִים:	האל"ף כלל אינה נשמעת
ו י ד עליית שני	
ו כה פִּינָחָס:	הנו"ן בשוא נע
ו כז הַמִּדְבָּרִים:	למרות הגעיה המ"ם בשוא נח ¹
ו כט עליית שלישי	
ז ח עליית רביעי	
ז י וַיַּעֲשׂוּ כֵן:	הטעם נסוג אחור ליר"ד ²
ז טו אֲשֶׁר-נִהְפָּךְ:	ה"א בשווא נח ודגש קל בפ"א
ז טז שָׁלַח:	יש להקפיד על הדגש בלמ"ד להבדיל בין בניין קל לפיעל ובין עבר לציווי ³
ז יט וַיִּהְיוּ-דָם:	געיה ביר"ד הראשונה.
ז יט וַיִּהְיוּ דָם:	טעם נסוג אחור לה"א הראשונה
ז כ וַיִּהְפָּכוּ:	מרכא ⁴ בה"א מורה על העמדה קלה שם, יש לקרא ויִהְ-פָּכוּ, הפ"א בשוא נע
ז כב בְּלִטְיָהֶם:	כאן ולהלן, ח ג ו-ח יד, ללא ה"א בין הלמ"ד לטי"ת, לעיל ז יא בְּלִטְיָהֶם
ז כז בַּצִּפְרִידָעִים:	הצד"י רפויה ובשווא נע ⁵
ח א עַל-הַנְּהָרֹת:	לפי חלק מכתבי היד הדרבן (קדמא או מקל) בעי"ן, לפי כל ספרי תימן, בה"א הראשונה ⁶
ח א עַל-הַיָּאֲרִים:	אין געיה בה"א והשווא ביר"ד נח. וְהָעֵל: במלעיל
ח ב הַצִּפְרִידָעִי:	כאן הצד"י דגושה, ובשווא נע
ח ה וּמִבְּתֵיךְ:	הת"ו בדגש קל ⁷
ח ז עליית חמישי	
ח ז וְסָרְוִי:	הטעם ברי"ש מלרע. וּמִבְּתֵיךְ: על אף האי נוחות הטעמה משנית בבי"ת
ח טו אֶצְבָּע:	מלרע
ח יט עליית ששי	
ט ט אֶבְעָבָעַת:	עי"ן בשווא נח, בי"ת שלאחריה בדגש קל, יש לקרא אבֶע-בָּעַת
ט יז עליית שביעי	
ט כג וַתִּהְלֶךְ אֵשׁ:	טעם מרכא נסוג אחור לתי"ו, כך הוא במדויקים ⁸ .
ט ל תִּירְאוּן:	הרי"ש בשווא נע, הקורא בשווא נח משנה למשמע של ראייה
ט לג מפטיר	
הפטרות וארא יחזקאל כח כה – כט כא (תימנים מתחילים בפס' כד):	

¹ בגליון וארא סח הייתה אריכות על זה

² בקורן המילים מוקפות, אבל בידינו ספרים מדויקים יותר

³ לקריאה שאינה מבחינה בין קמץ לפתח

⁴ מעניין, אע"פ שרור"ה במשפטי הטעמים שלו מביא כלל שיש כאן (במקומות כמו כאן) מרכא תביר באותה תיבה, בחומשים שלו הוא נמנע מלהטעים כך. בתנ"ך קורן הלכו בעקבותיו גם בזה. בנ"ך בהרבה מקומות הטעונו אל נכון. וזו אחת התשובות למה אני מעדיף תנכים יותר מדויקים!

⁵ בכ"י לנינגרד ובעדות על נוסח כא"צ יש חטף פתח בצד"י, מה שמוכיח ללא ספק כי השווא הוא נע

⁶ אין בזה נפקא מינה למעשה, אנו מעדיפים את ההטעמה הנהוגה בכא"צ.

⁷ בתורה קדומה, בחלק הדקדוק נאמר על כך: "הת"ו בדגש קל, וכן כל לשון בתים שבא בלשון רבים יבואו בדגש קל, זולת ב' שיצאו מן הכלל לדעת בן אשר ובאו בדגש חזק..." לדידן די לציין שאין זה דגש סוגר הברה, כי הקמץ בבי"ת הוא רחב.

⁸ בקורן ודומיו, המילים מוקפות ובתי"ו געיה בלבד, ואין זה עיקר.

כח כה **וְנִקְדָּשְׁתִּי**: הטעם בדל"ת למרות וי"ו ההיפוך⁹
 כט ג **וְאָמַרְתָּ**: מלרע. **הַנְּגִי**: הנ"ן בשוא נח, וכן בהמשך הפרק. **הַתְּנִים**: במ"ם סופית ולא נר"ן
 כט ד **וְהִדְבַּקְתִּי**: מלרע. **בְּקִשְׁקִשְׁתִּיךָ**: שי"ן שמאלית, יש לבטא נכונה בעיקר ההוגים תי"ו
 רפויה כשי"ן שמאלית
 כט ז **בְּתַפְשִׁים**: התי"ו בקמץ קטן. **וּבְהִשְׁעָנָם**: הבי"ת בשווא נח וגעיה בה"א, יש לקרא וב-ה-
 שענם. **מִתְנִים**: המ"ם בקמץ קטן
 כט ח **אֲדַנִּי יי**: לקרא אֲדַנִּי אֱלֹהִים
 כט ט **וְחִרְבָּה**: החי"ת בקמץ קטן וכן הדבר בפסוק הבא **לְחִרְבוֹת**
 כט יא **תַּעֲבֹר-בָּהּ**: בי"ת ראשונה בקמץ קטן
 כט יב **נִשְׁמֹת**: יש להקפיד על הדגשת המ"ם, לשון שממה ולא נְשָׁמָה. **מִחֲרָבוֹת**: המ"ם בקמץ
 רחב, במבטא "ישראל" נקרא כפתח.
 כט יד **וְהָיוּ שָׁם**: טעם נסוג אחור לה"א. **שְׁפָלָה**: הפ"א בקמץ, לא שְׁפָלָה, כן הדבר בפסוק הבא
 כט טו **וְהִמְעֵטְתִּים**: הטי"ת, למרות הקושי, בשוא נח
 כט יח **וְבוֹכְדָרְאֶצֶר**: ברי"ש לא בנר"ן ובמלרע. **לֹא-הָיָה לוֹ**: טעם נסוג אחור לה"א הראשונה
 כט כ **אֲשֶׁר-עָבַד בָּהּ**: טעם נסוג אחור לעי"ן וכן הדבר בהמשך הפסוק **עָשׂוּ לִי**

ראשון של פרשת בא:

י ג **לַעֲנֹת**: בנין נפעל, לא להחליף עם לַעֲנֹת או לַעֲנֹת
 י ד **שְׁנֵי** במנחת שבת **אִם-מָאֵן**: לתת רווח בין הדבקים
 י ו **וּמָלְאוּ**: הלמ"ד בשוא נע, לא לקרוא וּמְלוּ
 י ז שלישי במנחת שבת
 י ט **בְּצִאֲנֵנוּ וּבְבִקְרָנֵנוּ**: יש להיזהר על הפרדת התיבות מפני 'הדבקין'.
כִּי חָג-ה' לָנוּ: מרכא בתיבה כִּי, טפחא בתיבה חָג-ה'
 י יא **לֹא כֵן**: הכ"ף ברביע לא בגרשיים. **מִבְּקִשִּׁים**: הקו"ף רפויה בשוא נח. **וַיִּגְרֶשׁ**: הטעם
 בגימ"ל מלעיל

דקדוקי אברהם נפח ז"ל

ו ד **הִקְמַתִי** צורת מושלם, כאן משמיע עבר בתוך העתיד. **אִיָּה**. **אִם אֲנִי מְבִין אוֹתוֹ נְכוֹנָה**. **צִפְי**
כָּאֵן אֲקִים כִּי יִשְׂרָאֵל טָרַם נִכְנְסוּ לָאָרֶץ יִשְׂרָאֵל. **וְאִם הַתּוֹרָה מַעֲדִיפָה שִׁמּוֹשׁ עֲתִיד בּוֹמֵן עֶבֶר**
צִפְי וְאֲקִים, אֵלָּא שֶׁהַתּוֹרָה מַתְכוּוֹנֶת לְצוּרַת 'עֶבֶר מוֹשֶׁלִּם' [past perfect] בְּשִׁמּוֹשׁ עֲתִיד, רָאוּ
כְּאִילוֹ הַבְּרִית כְּבֵר הוֹקְמָה וְהוֹשְׁלָמָה.

ו יא **וַיִּשְׁלַח** איווי. "שישחרר".

ו כה **פִּינְחָס** השם הזה אינו פִּנְחָס כמו יִצְחָק, אלא פִּי-נָחַס. עדות לזה,
 שנמצא באיזה מקום עם שני טעמים. פעם אחת בספר שמואל
 כתוב חסר "י", אבל צריך לכתוב אותו עם "י".
 מצאתי בשני מקומות בשני טעמים במקום אחד אזלא וגרש באותה מלה ופינחס
 המקום השני בתחילת ספר שמואל ופִּנְחָס

⁹ כיון שאין נסיגה להברה סגורה, עלינו להגדיר שעקב הסמיכות למילה הבאה המוטעמת בתחילתה נשאר הטעם במקומו.

ו כז הָם צורות הרבים בשביל "הוא, היא" צריך להיות "הֵמָּה, הֵנָּה".
לפעמים "המה" מקוצר אל "הם", אבל בכל המקרא אף פעם אין
"הנה" מקוצר ל "הן", רק בתלמוד והלכה.

א"ה מעניין למדי! יש במגילת רות **תִּלְחַן** תִּשְׁבְּרָנָה עַד אֲשֶׁר יִגְדְּלוּ **תִּלְחַן** (רות א, יג); גם מצאתי **מִתָּן** (יחזקאל טז, כז). לכן נראה שצורת הרבים היא הם-הן והצורות הֵמָּה-הֵנָּה והדגש שלהן 'לתפארת'. עניין ה'תפארת' עלה בגליון שמות השנה (פא) וידון אצלנו בע"ה בקרוב.

דויד מונק. הדגש של אֵלָּה הוא הדגש של אֵלִי, והדגש של הֵמָּה הוא כנראה הדגש של הַמֹּן, וכיון שהדגש קיים גם בעברית וגם בארמית אז נראה שהוא מיסוד המילה ולא לתפארת הקריאה.

א"ה מעניין, אבל עדיין על משמתי אעמודה¹⁰.

ז יז הֵנָּה אֲנֹכִי מִכָּה אני עומד להכות בעתיד הקרוב. ועוד הרבה דוגמות.

ז כז וְאֵם מָאן צריך להיות (כאן ועוד פעמים) "וְאֵם מִמָּאן", ומקוצר, כנראה

שלא יהיו שלוש אותיות "מ" ביחד. # "בלילה הוא" « בר'לב:כג.

א"ה רש"י. **וּאֵם מָאן אַתָּה – וְאֵם סָרְנָן אַתָּה. וְאֵם מָאן – כְּמוֹ מִמָּאן**, מסרב, חלח כנוי האדם על סם המפעל, כמו "שָׁלוֹ (יחזקאל כג, מב¹¹ ועוד)"; "שִׁקָּט (סופטים יח, ז)"; "סָר וְזָעַף (מלכים א' כ מג /כ"א ד) ". רש"י נקט כאן שקט, ורגילים להחשיבו במשקל פֶּעַל כמו חָפֵץ או שָׁלֵם וגם ברכים שְׁקִטִים, מתברר שבמקרא אין מלה בניקוד זה, אע"פ שנראה שרש"י נתכוון לזה.
ראב"ע. מלת מָאן - תאר יוצא, וכן "וְשִׁבַּח אֲנִי אֶת הַמֵּתִים (קהלת ד, ב)".

ח יג הַכֶּנֶס כנראה כמו המפרשים, "כֶּנֶס" הוא מִכַּת כְּנִים.

א"ה עיין רש"י רשב"ם וראב"ע ארוך וקצר.

ט ג הַזִּיחַ הבינוני של הפועל "היה" בדרך כלל נשמט בעברית (לעומת שפות אחרות) אבל מופיע שלוש פעמים במקרא – פעם בקהלת, פעם בנחמיה, וכאן. כאן זה צריך, כיון שיש "הנה" והנושא והבינוני, שכזה משמיעים משהו בעתיד הקרוב. (יד ה' עומד להיות...). "הנה יד ה' במקנך" היה משמיע המצב הקיים, ולא היה ככה.

א"ה לא נתפרש כאן לאלו מקראות נתכוון. עיין ספר השורשים של הרד"ק.

הוה. וְאַתָּה חֹזֶה לְהֵם לְמִלָּךְ: (עזרא [נחמיה ו, ו], כִּי מָה חֹזֶה לְאָדָם (קהלת ב, כב).

ט יט וְלֹא יֵאָסֵף תְּבִיטָה לא "אל הבית" אלא "בפנים". (משמעות "בית" לעומת "חוצ").

א"ה כנראה חוקשה לו שצאן ובקר וסוסים וכו' אין מקומם בבית אלא בְּדִיר ורפת ואורווה.
ע"כ מדברי אברהם נפח ז"ל.

ו ב הרב גור אריה צור נר"ו. וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה פִּירֵשׁ רִשְׁי לַפְּשׁוּטוֹ של מקרא, שדבר אתו כמשפט על שהקשה לדבר ולומר לְמָה הִרְעַתָּהּ וגו', וְהָצֵל לֹא-הָצֵלְתָּ וגו'. וידויק מֵאֲמָרוֹ וַיְדַבֵּר שהוא לשון דבור קשה, וכן אֱלֹקִים ירמוז על דין ומשפט. כך מובא בשפתי חכמים.

ויש ליתן טעם אם כן, מדוע סיים במודת הרחמים לומר אֲנִי ה'.

¹⁰ ביטוי מקראי על משמתי אַעְמֶדָה (חבקוק ב, א).

¹¹ במקרא זה יש תופעה נדירה אות בי"ת רפויה ללא דגש בראש מלה אחרי הברה סגורה. שָׁלוֹ בָּהּ.

ויש לומר, לעומקו של מקרא, שכוונתו לומר בזה רחום בדין. כמדתו בבריאת העולם ששיתף את מדת הרחמים עם מדת הדין כדי שיוכל העולם להתקיים. ועוד פירש רש"י שבאומרו **אָנִי ה'** הודיע הקב"ה כי נאמן לשלם שכר טוב למתהלכים לפניו.

ואשר על כן כך יהיה ערך הדברים: **אע"פ** שאדבר אתך קשות במשפט, אשלם שכרך הטוב ברחמים, כשתמלא שליחותי. וענוותנותו של משה למדנו כאן, שלמרות הבטחתו לשלם שכרו, אמר לפניו **וְאִידִּי יִשְׁמְעֵנִי פְּרָעָה וְאֲנִי עָרֵל שְׁפָתַיִם** (ו, יב), ולא שם פניו לקיבול השכר.

ועוד יש לומר, שדבר אתו קשות ובמשפט על שרצה משה לדחוק את הקץ, ולהצילם מיד, בטרם עת. והקב"ה עונה לו שהגאולה היא תהליך מתמשך שזו היא רק ההתחלה, ותסתיים רק בעוד כשנה עם תום עשרת המכות ויציאתם ממצרים למחרת הפסח. ולכן דבר אתו משפט, שאין להקדים את המאוחר, כי לא נשלמו הדד"ו שנה עד תום עשרת המכות לשנה הבאה.

ועל דרך הרמז, נרמזו אֵלֶּיךָ מִלֵּיא, באמרו **וְאָרָא**. כיצד: **וְאָרָא** בגימטרי' מאתיים ושמונה, ועם הכולל¹² **וְאָרָא** הוא מאתיים ותשע, ועדיין חסרה שנה לקץ הגלות עד תום מאתיים ועשר שנים.

לומר לך שיש להמתין עוד שנה, להשלים הגלות עד מאתיים ועשר שנה, כמנין דד"ו שאמר יעקב לבניו. ובשנה זו האחרונה, אראנו נפלאות, אלו המכות. שכן בגימטריה קטנה **וְאָרָא** הוא עשר, לרמז שיש להמתין עד תום עשרת המכות. ולכן דבר אתו הקב"ה משפט על שרצה להקדים את הקץ בלא עת.

והוא כעין מה שטען משה בפרשת שמות (ד, יג) **שְׁלַח נָא בְּיַד-תְּשֻׁלָּה**. ותרגם 'יונתן בן עוזיאל', **שְׁלַח נָא בְּיַד פִּינְחָס** [הוא אליהו], דחמי למשתלחא בסוף יומיא, שראוי להשתלח בסוף הימים. ויחר אף ה' בַּמִּשָּׁה שֶׁכְּבִיכּוֹל מִבְּקֵשׁ מֹשֶׁה לְמַהֵר קֶץ הַיָּמִין. שהרי משה נשלח להתחיל את הגאולה ואליהו יִשְׁלַח לַחֲתוּם אֶת הַגְּאוּלָּה ואין להקדים את המאוחר.

ואע"פ שאמרו במדרש גואל אחרון כגואל ראשון, לא החזיק משה את עצמו שהוא יהיה הגואל האחרון. אלא לענין שנסים ונפלאות שקרו למשה הגואל הראשון כן יהיו הנסים של הגואל האחרון. וגואל אחרון הוא משיח בן דוד, ונקרא על שם אליהו כי יבוא אליהו לבשר על בוא הגואל, ככתוב **הִנֵּה אֲנִי שֹׁלֵחַ לְכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בֹא יוֹם יְיָ הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא**, (מלאכי ג, כג) הוא יום בוא משיח צדקנו בב"א. ויבוא המשיח עם שבעת הרועים ובהם משה ואליהו, וה' בראשם. ועל זה אמר משה בגאולת מצרים שמות **שְׁלַח נָא בְּיַד-תְּשֻׁלָּה**. ורצה כביכול שיבוא אליהו עתה עם גואל אחרון לגאול את ישראל.

וכמובא במדרש קהלת רבה:

רַבִּי בְּרַכְיָה אָמַר בְּשֵׁם רַבִּי יִצְחָק, כְּגֹאֵל רִאשׁוֹן כָּךְ גֹּאֵל אַחֲרוֹן, מִה גֹּאֵל רִאשׁוֹן נִאֶמַר: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיִּרְכָּבֵם עַל הַחֲמֹר (שמות ד, כ), כָּךְ גֹּאֵל אַחֲרוֹן, שְׁנֵאמַר: עֲנִי וְרֹכֵב עַל חֲמֹר (זכריה ט, ט). מִה גֹּאֵל הָרִאשׁוֹן הוֹרִיד אֶת הַכּוֹן, שְׁנֵאמַר: הֲנִי מִמְטִיר לְכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם (שמות טז, ד), אִף גֹּאֵל אַחֲרוֹן יוֹרִיד אֶת הַכּוֹן, שְׁנֵאמַר: יְהִי פֶסֶת בַּר בְּאֶרֶץ (תהלים עב, טז). מִה גֹּאֵל רִאשׁוֹן הֶעֱלָה אֶת הַבָּאָר, אִף גֹּאֵל אַחֲרוֹן יַעֲלֶה אֶת הַכּוֹמִים, שְׁנֵאמַר: וּמַעַן מִבֵּית ה' יֵצֵא וְהִשְׁקָה אֶת נַחַל הַשְּׂטִיִּים (יואל ד, יח).

¹² **א"ה**. בחישובי גימטריאות משלימים לפעמים הפרש במספר אחד או שניים (ולפעמים יותר) כי כוללים את המלה עצמה או כמה מלים. כמדומה שבעל הטורים לא נזקק לזה.

ז יט קח מִטֶּה וְנִטָּה-יָדָךְ יֵשׁ לִיתֵן טַעַם, מְדוּעַ לַעֲתִים יִכְתּוּב יָדְךָ, וּלְעֵתִים מִטָּךְ, כְּגוֹן:
וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ (שְ�מוֹת י, כב ועוד פעמיים בקריעת ים סוף), וּכְגוֹן: וַיֵּט מֹשֶׁה אֶת מִטָּהוּ (שְ�מוֹת ט, כג וגם במוֹכֶת
הָאֲרֵבָה), וּלְעֵתִים יִכְתּוּב יִחְדִּיו כְּגוֹן הַכֹּא: קֶחַ מִטָּךְ וְנִטָּה-יָדָךְ
וַיֵּשׁ לַפְתּוֹר עַל פִּי אוֹה"ח הַק' בַּעֲנִיִּין קֶחַ אֶת הַמִּטָּה (במדבר כ, ח) בַּסֵּלַע הַמְרִיבָה, שֶׁהַמְטָה
הִיָּה "הַרְמֵנָא דְמַלְכָּא". כְּלוּמַר רְשׁוֹת מַעַם הַמֶּלֶךְ לַפְעוּל שִׁינוּיִים בְּטַבַּע. וְהוּא הַדִּין
כֵּאֵן, וְהַרְשׁוֹת הַזֹּאת הַנִּקְרָאת מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ מְמַזְגֶּת אֶת הַיָּד וְהַמְטָה יַחְדָּיו, עַד
אֲשֶׁר הַיָּד וְהַמְטָה הֵינּוּ הַדָּם.
וְכֵן מוּבָא בַּמְדַּרְשׁ (תַּנְחוּמָא וּמְדַרְשׁ רַבָּה פְּרָשָׁה ח') מִלֶּךְ בְּשֵׁר וְדָם אֵין מִשְׁתַּמְשִׁין
בְּשִׁרְבִיטוֹ, וְהַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא מְסַר שְׂרָבִיטוֹ לְמֹשֶׁה, שְׁנֶאֱמַר: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מִטָּה
הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ (שְ�מוֹת ד, כג). וְכֵן מוּבָא בְּאוֹה"ח הַק' וְהַטַּעַם לְסִימּוֹן כִּי יֵשׁ בִּידוֹ מְטָה עוֹז
תַּפְאָרָה וְכֵן חוֹק לְשִׁרְרָה הַמְמוּנִים עַל דְּבַר מַלְכוּת, וְגו' מִטָּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ הִרִי שְׁתַּכַּף
לְבַשׁ כְּלִי זֵינִן שֶׁנֶּתַן לוֹ ה' וְגו'. וְכוּנֶת הַמְדַּרְשׁ בְּזֶה לְשִׁידוּד מַעֲרֻכּוֹת הַטַּבַּע, שְׁכֵן
אִמְרוּ הַטַּב"ע בְּגִימְטְרִיָּה הוּא אֱלֹהִים¹³.

ז א הרב יהודה גנוט אחד תרגום וְאַחֲרָיו אָחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאָךְ ת"א מתורגמן. וכתב רש"י
"כתרגומו מתורגמן, וכן כל לשון נבואה אדם המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחות,
והוא מגזרת גִּב שְׁפָתַיִם (ישעיהו נז, יט), יְנוּב חֲקִמָּה (משלי י, לא), וְכֹל מִתְנַבְּוֹת (שמואל א, י, יג) דשמואל,
ובלע"ז קוראין לו פרידי"גר", עכ"ל. והיות שרש"י מבוסס ומבסס את פירוש אונקלוס,
שומה עלינו לדקדק בדבריו כאשר נוכל שאת. בתחילה מבאר שהנביא משמיע דברי
תוכחות והוא לכאורה צ"ב וכי אין נביאים המנבאים דברי נחמות מה שמוסיף ובלע"ז
קוראין לו פרידיג"ר "פרידיג"ר זה איני יודע מה הוא?! ובחומשים המהודרים הוסיפו
שזהו תרגום של "סניגור, אדוואקאט" והוא פלאי שהתחיל בנביא זעם ומסיים
בסניגור¹⁴.

ונעתיק אחת הנה ממש"כ ב'עטרות' לפר' מקץ עה"כ כי הַמְלִיץ בִּינְתָם (בראשית מב, כג). הַמְלִיץ
ת"א מתרגמן. כי אונקלוס משתמש בתיבת "תרגום" להגשת הדברים בצורה שתשמע
כהוגן. אם המדבר בלחישת יקרא הקורא הדברים בקול "מתרגם". אם הדברים מוקשי
הבנה אומר המפרש "אני וארי שבחבורה תרגימנא". אם טוען הנאשם שהוא חף
מפשע יקרא המטעים את דבריו לשופט: מליץ. ואב אחד לכולם [ולפי"ז גם אם יאמר
אדם דבר רע שאינו מובן, יקרא המבאר את דבריו: "מליץ". אך לא מצאנו דוגמתו,
ואדרכה סתם מליץ לטובה הוא עדה"כ אִם יֵשׁ עָלָיו מִלָּאךְ מִלִּיץ אֶחָד מִנִּי אֱלֹהִים (איוב לג, כג)].
זה מש"כ שם, וכעת הוכח שאכן מצאנו דוגמתו, שרש"י פתח בנביא וסיים בסניגור
שהוא המליץ. כלומר, שאין חילוק ביניהם. ובדרך צחות יש לבאר למה נקט דוקא
נביא זעם, כי דברי נחמות חביבים על לב שומעיהם ואין צריך לבאר היטיב, משא"כ
דברי תוכחות שמצד הטבע אין רוצים לשמעו, א"כ צריך שהנביא ינוב וידבר וימליץ
דבריו היטיב...

ז יא ויקרא גם פרעה לחכמים ולמכשפים ויעשו גם הם חרטמי מצרים בלחטיהם ת"א ויקרא אף
פְּרָעָה לְחַכְמָיָא וּלְחַרְשֵׁיָא וְעַבְדוֹ אֵף אֲנֹן תְּרָשִׁי מַצְרַיִם בְּלַחְשִׁיהוֹן פֶּן. לעיל פר' מקץ

¹³ א"י. לא בדקתי לעת-עתה מי הראשון שאמר וחישב גימטריה זו. המלה 'טבע' בשביל מה שנקרא בלע"ז nature
היא חדשה יחסית. ולזכור לי אינה נמצאת בלשון חז"ל. ודאי לא בלשון המקרא. אין זה מפריע לחישוב הגימטריה.

¹⁴ ובאוצר לעזי רש"י כתב: לפי ברנדין, המסתמך על רוב הגרסאות, preideor היא צורה חילופית של pleideor, "הטוען
לפני בית-הדין". לפחות כתב-יד אחד כותב פרקייר"א [פריקיר"א] prechire, "מליץ ומטיף" (ביחסת הנושא), וזה מתאים
יותר לדברי הפירוש: "המכריז ומשמיע לעם דברי תוכחה". הגרסה "פרידיג"ר". שבחומשים (פרידיג"ר באחד מכתבי-היד)
מושפעת מהגרמנית (Prediger), עכ"ל, ולא ידעתי למה סמך על כתב יד אחד יותר מולם.

(שם מא ח) תיבת חֲרָטִי ת"א חרשי. וכן בפר' שופטים (דברים יח, י) ומִכְשָׁף ת"א חרש. שכן הוא תרגום של כישוף בכל מקום וידענו שהחרטומים הם מכשפים. ובישעיה (ג, ג) וַחֲכָם חֲרָשִׁים וְגִבּוֹן לֶחֶשׁ, התם הוא למעליותא (כדאי' בגמ' חגיגה יד) ופירש במצודות שהוא חכם על חכמים אחרים שנקראים חרשים ובמלבים שם "חכם גדול החורש בשדה העיון", ובשופטים (יד, יח) לֹיֵלָא חֲרָשָׁתָם בְּעִגְלָתִי כתב המצודות מלשון "חתירת המחשבה והעיון". ולהכי צרפיהו עם נבון לחשים ובתרגום (רב יוסף) שם ואמר ומשתמע וחכים וסכולתן בעצה, הרי שהחרשים היינו הך עם הלחשים שהם עיניני כישוף התלויים בעומק החשבה והעיון [ר' חת"ס פר' בלק ד"ה וירא בלק כי טוב].

ואולי אפשר לומר, שהוא ענין ל'מַעֲשֵׂה חֲרָשׁ אָבֶן' (שמות כח, יא), 'חֲרָשׁ וְחֹשֶׁב' (שמות לה, לה) וכיוצ"ב הרבה במקרא (אך שם תרגמו אומן וכדו'). כלומר, שהלחש כולל כל דבר הנעשה בלאט ובחֲרָשׁ, כנ"ל שהוא כינוי למחשבה אבל לא מחשבה בלבד כי המכשף גם פועל פעולתיו ע"י הכישוף רק שאינו נראה שהוא העושה [וגם להלכה אינו חייב עד שיעשה מעשה, רמב"ם הל' ע"ז פי"א הט"ו].

ח יא וחכבד את לבו ת"א וַיִּקְרַח או וַיִּקְרַח כבתאג'¹⁵ ית לבה. פירוש: ועשה כבד את לבו. כן הגי' הנכונה בתרגום וכמבואר ברש"י שהוא לשון פעולה שעשה את לבו כבד יותר. אמנם גם כאן שלטו ידי המעתיקים את אונקלוס ויש ספרים דאי' בהם הגירסא ואתיקר ית לבה. וטעותם נבעה מלהלן וַיִּכְבֵּד (שמות ט, ז) שהוא אכן לשון "נעשה כבד" מתרגם "ואתיקר", אבל באמת שכאן דמי ללהלן וַיִּכְבֵּד (שמות ח, כח) ות"א וַיִּקְרַח וכן י"ל גם כאן כן.

ח יט וְשִׁמְתִּי פֶדֶת בֵּין עַמִּי וּבֵין עַמֶּךָ ת"א ואשוי פורקן לעמי, ועל עמך אייתי מחא. פירוש: אתן ישועה לעמי ועל עמך אשים מכה. לא פירש 'פדות' כפי שפירש רש"י ושאר מפרשים שענינו 'הבדלה והפרשה' [ככל הצלה שמוציאה את האדם מן הצרה], אלא משמע ליה לאונקלוס לשון פדיון ממש, "זה חילוף זה, זה תמורת זה, זה כפרת זה" וא"כ זהו פירושו שאערוך את ה'פדיון' בניי ובין עמך שאביא לעמי ישועה ואת המכה למצרים, וכן אי' במדרש כאן: וְשִׁמְתִּי פֶדֶת בֵּין עַמִּי, מִלְּמַד שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל רְאוּיִין לְלִקּוֹת בְּזוֹ הַמִּכָּה, וְנָתַן הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא פְּדִינָם [את] הַמִּצְרִים, וְאַף לְעֵתִיד לְבֹא הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְבִיא אֲמוֹת הָעוֹלָם וּמְשַׁלִּיכֵן לְתוֹךְ גִּיהֵנָם תַּחַת יִשְׂרָאֵל, שְׁנֶאֱמַר (ישעיה מג, ג): כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַךָ נָתַתִּי כְפָרָךְ מִצְרַיִם כּוֹשׁ וּסְבָא תַחְתֶּיךָ.

ט יח הַקְּסִדָּה ת"א דאשתכללת. פירוש: נגמרה בשלמות, כמו שתרגם 'וַיִּכְלּוּ' (בראשית ב, א) ואשתכללו. כלומר, ההיווסדות הוא הנחת היסודות ותחלת הבנין, כמו על הוסד בית ה' ודומה לו בעזרא ג. כאן הבין אונקלוס כי אין מן הענין לומר שמתחלת בנייתה לא היה ברד כזה, כיון שאז עדיין לא גרו שם אנשים וכמובן שלא ראו שום ברד. ויש לעיין אם כוונתו לפרש כאן את ה'יסוד' על הבניה והיינו בפשטות שנשלמה בנייתה ובשונה משאר יסוד, או שגמר בנייתה היה היסוד לביאת האנשים, ותרגם ואשתכללת שנסתיימה בנייתה והחלו לבוא לשם אנשים לגור [וכע"ז בת"י דאשתכללת אנשהא].

¹⁵ א"ה. איני יודע באיזה תאג' מצא ניקוד זה. במפעל הכתר ובממרא הניקוד הוא וַיִּקְרַח.

ומ"מ צ"ע מלהלן ארץ מצרים מאז היתה לגוי (שמות ט, כד), משמע שגם כאן יסוד כפשוטו ממש, שהניחו את היסודות לאומה זו, ולא על בנין הארץ כלל.

הרב עמרם אייזשטיין נר"ו [ט] והיה לאבק על כל-ארץ מצרים והיה על-האדם ועל-הבהמה לשחין פרח אבעבעת בכל-ארץ מצרים: [י] ויקחו את-פית הכבשן ויעמדו לפני פרעה ויזרק אתו משה השמימה ויהי שחין אבעבעת פרח באדם ובבהמה: מזה שהטעמים בפסוק ט' צירפו את התיבות 'לשחין פורח', ו'אבעבעות' נכתב בנפרד, נראה שהכוונה שהשחין בעצמו יהיה פורח, ויהא גם אבעבעות. וכן בפסוק י מוטעם: ויהי שחין אבעבעת, פרח באדם ובבהמה: ומשמע שהכוונה שהיה שחין עם אבעבעות, והיה פורח באדם ובבהמה.

א"ה. אני מתקשה להבין, התביר הוא מפסיק קטן מהטיפחא, אבעבעת מפרש 'שחין פרח', וכן בפסוק שחין אבעבעת הפשטא מפסיק קטן לפני הזקה, ושוב השחין מתפרש ע"י אבעבעת. ובביאור כוונת הכתוב לפי זה, נראה דהנה אין נראה שיפח הכבשן נהפך לשחין, [שהרי השחין זה שינוי ביעורי עצמו, ואינו דבר עצמי. (ובפרט שבפסוק הבא כתוב ויהי שחין אבעבעות, והאבעבעות הם ודאי רק ביעורי)], אלא היפחי היה גורם שיפרח שחין על העור, [כלומר הפיח נעשה כעין גחלת שכשפוגע ביעורי נעשה שחין ביעורי]. וא"כ יש לפרש שאין כוונת הכתוב, שהשחין בעצמו יהא פורח, אלא שהיפחי יגרום שיפרח השחין. וזהו שאמר הכתוב 'יהיה על האדם ועל הבהמה לשחין פורח', כלומר שע"י הפיח היה פורח השחין, ואח"כ הוסיף שיהיה גם אבעבעות בשחין. והסיבה שבפסוק ט לא צירף את 'שחין אבעבעות', ואילו בפסוק י צירפם, נראה דהיינו משום שבפסוק ט הפסוק מתייחס כלפי היפחי, ולכן אמר כי עיקר פעולת היפחי היינו שיגרום לפריחת שחין, והוסיף ואמר שהשחין הזה יהיה עם אבעבעות. משא"כ בפסוק י שהפסוק מדבר על המצרים, ולמעשה היה להם שחין עם אבעבעות, אמר 'ויהי שחין אבעבעות', פורח באדם ובבהמה, כי בפועל זה מה שהיה פורח בהם. ומה שפירש"י שיפרח אבעבעות היינו שהשחין יהא 'מצמיח אבעבעות'. הוא לכאורה דלא כהטעמים. **א"ה. כאמור לעיל אני מתקשה להבין ולהסכים.**

[י] ויקחו את-פית הכבשן ויעמדו לפני פרעה ויזרק אתו משה השמימה ויהי שחין אבעבעת פרח באדם ובבהמה:

הנה לכאורה אין ענין בעצם העמידה לפני פרעה עם הפית, [שנצטוו רק לזרוק את הפיח לפני פרעה], וא"כ קשה למה צירפו הטעמים את 'ויקחו את פית הכבשן' עם 'ויעמדו לפני פרעה', והרי העמידה לפני פרעה היא רק הכנה לזריקת הפיח. **א"ה. כנראה הכוונה שצפוי טעם זקה במלה הכבשן. אבל איני רואה הכרח בזה.**

ונראה דהנה רש"י מציין בפסוק ח שהיה כאן נס בזה שמה ואהרן לקחו מלא חפניהם פיח, ואח"כ נתן אהרן את כל הפיח שבידו בתוך יד משה, ומסתבר שגם את הנס זה היו צריכים לעשות בפני פרעה. וא"כ י"ל שזהו שאמר הכתוב כאן שעמדו לפני פרעה והכינו עצמם לזריקה, ונתן אהרן את הפיח שבמלא חפניו בידו של משה, ולכן זה נחשב ענין בפני עצמו.

[יט] ועתה שלח העז את-מקנה ואת כל-אשר לך בשדה כל-האדם והבהמה אשר-ימצא בשדה ולא יאספו הבית והירד עליהם הברד ומתו:

מדלא הפסיק באתנחתא ביורד עליהם הברד, מבואר שיוירד עליהם הברד אינו חלק מהתנאי, [וא"כ היה כוונת הכתוב שהאדם והבהמה שיימצאו בשדה וגם ירד עליהם הברד – הם ימותו]. אלא כוונת הכתוב לומר שכל האדם והבהמה שיימצאו בשדה – ירד עליהם הברד וימותו. ומה שאמר הכתוב 'יורד עליהם הברד' בוא"ו, אינו וא"ו

החיבור, אלא כן הדרך בכמה מקומות לכתוב וא"ו אחר התנאי, [כגון לקמן יב טו כין] פל-אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מִיִּשְׂרָאֵל]. **א"ה**. לעניין פירוש הפסוק – דבריו מסתברים; מצד שני הטעמת אתנח כמלה לפני האחרונה בפסוק ארוך יחסית אינה נראית נכונה.

ט כו הרב גור אריה צור נר"ו רק בַּאֲרֶץ גִּשְׁן אֲשֶׁר-שָׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא הָיָה בָּרָד ומה תלמוד לומר אשר שם בני ישראל וכי איננו יודעים אשר שם בני ישראל. אלא יש לפתור על דרך סרסוהו ודרשהו. צ"ל שבארץ גשן היה ברד, רק לא היה במקום אשר שם בני ישראל. שהרי מצינו שהיו ישראל מעורבים בין בתי המצרים, שכן העיד הכתוב אֲשֶׁה מִשְׁכְּנֶתָה (שמות ג, כב), וכו' וכן העיד הכתוב שהקב"ה פָּסַח עַל בְּתֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל (שמות יב, כז) וכו'.
וכן בענין של וַיִּשְׁלַח פְּרַעֲהַ וְהָיָה לֹא מֵת מִמֶּנָּה יִשְׂרָאֵל עַד אֶחָד (ט, יז). ולא אמר כי לא מת בגשן. וכן על זה הדרך בכל המכות. לומר לך, שהתקיים בזה הכתוב וַיִּפְּלֵנוּ אֲנִי וְעַמִּי מִכָּל הָעָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה (שמות לג, יז). ולא רק השגחה כללית של כל ארץ גשן, אלא השגחה פרטית על כל חד וחד מבני ישראל.

הפטרת וארא

דפי פרשת השבוע בר-אילן וארא פא **הרב יעקב אריאל** לשעבר רב העיר רמת-גן ומרצה בכולל ובמדרשה באוניברסיטת בר-אילן. נשיא ישיבת ההסדר ר"ג.

תרבות מצרים

העימות בין ישראל למצרים אינו מצטמצם לנושא העבדות בלבד. התנ"ך מרחיב את העימות למאבק אידאולוגי עקרוני: מי הריבון בעולם, האדם או אלהים. משטר העבדות נוצר כתוצאה מתפיסה כוחנית: עבד היה משועבד למי שכוחו חזק יותר. כגון, מי שנפל בשבי במלחמה, או מי שנמכר מסיבות כלכליות (כגון מי שלא פרע

חוב ראו מלכים ב:ד-א או חברת מיעוטים שהרוב השתלט עליה.

העבדות נחשבה חוקית כי בעל הכוח היה הריבון.

לעומת זאת, משה רבנו מציג תפיסת עולם אחרת. בני האדם נבראו בצלם אלהים, ואין לאחד זכות להשתלט על חברו.¹⁶ יוצר האדם הוא הריבון, ולא הכוח האנושי. מצרים מייצגת את התפיסה שאינה מכירה בריבון העולם, אלא רק בכוחו של האדם. התרבות המצרית התגאתה במפעלי ההנדסה האדירים שלה. בין היתר הם משכו מים מהנילוס (אחד הנהרות הגדולים בעולם) דרך היאורים, והרוו באמצעותם את המדבר הצחיח שבו הם שוכנים. החקלאי המצרי המציא גלגל שאיבה, שאותו היה מניע ברגליו ומעלה באמצעותו מים מן היאור להשקות את שדותיו. הוא כמעט שלא ראה גשם מימיו, אך גם לא נזקק לו כלל. אין במצרים בצורת, לא צמא ולא רעב (חוק מהרעב החריג בימי יוסף).

והחקלאי סומך על כוחו ועוצם ידו בלבד. הדבר מתבטא בדברי יחזקאל (כט:ג): בהפטרה: הִנְנִי עֹלֶיךָ פְּרַעֲהַ מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתֵּנִים הַגְּדֹל הַרְבֵּץ בְּתוֹךְ יִאֲרֵיוֹ אֲשֶׁר אָמַר לִי יִאֲרִי וְאֲנִי עָשִׂיתִנִי. הרד"ק פירש: לי יאורי – המשקה אותו וארצי השובע נמצא בה ברוב השנים ואיני צריך למטר ולא לילך למדינות אחרות בעבור תבואה. ואני עשיתי ותקנתי לי היאור להשקות את ארצי.

התרברבות מנופחת זו מתעלמת מכך שלמעשה גם מקורות הנילוס זקוקים לברכת שמיים.

¹⁶ אומנם התורה הכירה דה-פאקטו בעבדות בעולם הרחב, אך כוונתה היא לפרוק עול זה. ראו תחומין לו, תשע"ז, מעמ' 168 ואילך

אומנם הם רחוקים מהעין ולכן גם מהלב, ומשום כך נדמה למצרי שהיאור הוא כביכול בלתי נדלה וניצולו תלוי רק בתבונתו ובעוצם ידו. ולא היא. אלמלא ברכת השמיים של מטרות העוז היוורדים בשפע במרכז אפריקה המשוונית, גם הנילוס עלול להתייבש. הלכה של ההתרברבות המצרית יהיה כנבואת יחזקאל: וְהִתְהַ אֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁמְמָה וְחֶרְבָּה וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי יְיָ יַעַן אָמַר יְאֹר לִי וְאֲנִי עָשִׂיתִי (יחזקאל כט, ט).

סוכות בזכריה

יש להבין את החטא החמור שהנביא זכריה מאשים בו בעיקר את מצרים: זאת תִּהְיֶה חֲטֹאת מִצְרַיִם וְחֲטֹאת כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יָעֲלוּ לְחַג אֶת חַג הַסִּפּוֹת (זכריה יד, יט). הנביא דורש מכל הגויים, ובעיקר ממצרים: וְהָיָה כָּל הַנוֹתֵר מִכָּל הַגּוֹיִם הַבָּאִים עַל יְרוּשָׁלַם וְעָלוּ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְיָ עֲבָדוֹת וְלַחַג אֶת חַג הַסִּפּוֹת (פס' יז). הוא אף מאיים עליהם בסנקציה חריפה: וְהָיָה אֲשֶׁר לֹא יַעֲלֶה מֵאֵת מְשַׁפְּחוֹת הָאָרֶץ אֶל יְרוּשָׁלַם לְהִשְׁתַּחֲוֹת לְמֶלֶךְ יְיָ עֲבָדוֹת וְלֹא עֲלִיהֶם יִהְיֶה הַגֶּשֶׁם (פס' יח). הדרישה מן הגויים לחוג את חג הסוכות בירושלים נראית מוזרה, לכאורה. הרי חג הסוכות הוא חג ישראלי ייחודי, ונימוקו עימו: כִּי בַסִּפּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם (ויקרא כג, מג) מדוע נדרשים הגויים, שלא יצאו ממצרים, לחוג חג לא להם? ועוד להטיל עליהם סנקציות חמורות אם לא יחוגו אותו?

זכריה מדבר על תקופה עתידית שבה תתקדם האנושות, ותהיה מסוגלת להגיע להכרה שחג הסוכות אינו רק חג ישראלי, אלא חג אוניברסאלי. שכן, המשותף לאנושות כולה הוא הזיקה למים. ללא מים אין חיים. חג האסיף מציין את סוף העונה החקלאית של השנה שעברה, ופותח את העונה חדשה. החקלאי נושא עיניו לשמיים בשאלה, התהיה שנה זו גשומה או חלילה שחונה? רש"י בפירושו לזכריה שם מביא בשם התוספתא: 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.

גם הגויים זקוקים לגשם, לכן עליהם להצטרף אלינו בחג הסוכות בתפילה לה' שיוריד גשם גם להם. משפחת מצרים, שאינה רואה עצמה מאוימת מהיעדר גשם, עלולה שלא להשתתף עם כל העולם בתפילה זו. שכן, כאמור, היא סומכת על יאוריה. כמו שכתב רש"י: "המצרים אין צריכים לגשמים שנילוס עולה ומשקה אותם". לכן הנביא זכריה מזהיר אותה במיוחד: וְאִם מְשַׁפְּחַת מִצְרַיִם לֹא תַעֲלֶה וְלֹא בָאָה וְלֹא עֲלִיהֶם תִּהְיֶה הַמֶּגֶפָה אֲשֶׁר יִגַּף יְיָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר לֹא יָעֲלוּ לְחַג אֶת חַג הַסִּפּוֹת (זכריה יד, יח). והנביא אינו מפרט מהי הסנקציה שתוטל על מצרים. אך היא הנונת. מצרים מסמלת את האידאולוגיה שאינה רואה איתנו עין בעין את התלות בה' הערצת הטכנולוגיה האנושית מסנוורת את עיניה. האדם מסוגל לספק לעצמו את כל צרכיו, כולל המצרך הבסיסי – המים – בכוחות עצמו, והוא אינו זקוק, כביכול, לברכת שמיים. הסוכה מוציאה את האדם מדירת הקבע שלו, ויש בה אמירה: צא מהקיבעון המחשבתי שלך, מהביטחון העצמי המופרז שלך. דע מה למעלה ממך.¹⁷ בדברים אלה אין הכוונה לדכא את היוזמה האנושית. אדרבה, יש לעודד אותה, אולם דווקא מתוך הכרה במקורה: וְזָכַרְתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא תָנַתְּ לָךְ כַּח לַעֲשׂוֹת חֵיל (דברים ת, יח).

אמת מארץ תצמח

¹⁷ ראו פירוש רש"י לויקרא כג: מג על משמעותו האמונית של חג הסוכות. במו אזנינו שמענו באחת משנות הבצורת בארץ: הברזים הרי פתוחים, יש מוביל ארצי, יש מתקני התפלה, הממטרות סובבות, אם כן מה הפאניקה? מדוע להזעיק את הקב"ה ללא צורך? כביכול אין תקלות ועלויות, אין שדות ויערות, אין נחלים ואגמים, אין בע"ח, יש רק אגואיזם צר עין.

בניגוד לכפירה המצרית, נדרשת מישראל אמונה. לכן נתן לנו ה' את ארץ ישראל שאין בה נהרות גדולים, ומטר השמיים יורד בה במשורה; פעמים יותר ופעמים פחות, הכול לפי רצון ה': כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק. והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר יי אלהיך דרש אתה תמיד עיני יי אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. (דברים יא י"ב)

ארץ ישראל אינה כמו ארץ מצרים. כאן התלות בה' ישירה; כאן נדרשת אמונה ברמה גבוהה. **ע"כ מדברי הרב יעקב אריאל נר"ו.**

המאמר כולו נמצא באתר בר-אילן פרשת השבוע, ומופץ באימייל למעוניינים.

תן לחכם ויחכם-עוד

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
בהגשים הלשוניים של התורה
(לשון המקרא, המשנה, התלמוד וכו')
אתה מוזמן להרשם (בחנם)
לקבלת דוא"ל בעושים לשוניים
בכתובת: franklashon@gmail.com
☺ בוא להחכים את עצמך ואת שאר המכותנים ☺