

כמה בלעם

כמה

כב"ח. ויען בלעם ויאמר וגו' לא אוכל לעבור את פי ה' אלקי לעשות קטנה או גדולה.

קשה, דאם קטנה לא יוכל לעשות, כל-שכן שגדולה לא יוכל לעשות, ולכאורה התיבות "או גדולה" מיותרות. אמנם יבואר על פי דרשתם במדרש פליאה על הפסוק "וישם ה' דבר בפי בלעם וגו'", חד אמר חכה, הדא הוא דכתיב מה אקוב וגו', וחד אמר הוציא מילין מפיו, הדא הוא דכתיב מה אזעום לא זעם ה'.

10 א"ל

ברם, ידוע דשם אלקים הוא מדת הדין, ושם "א-ל" הבא מן "אלקים" הוא רחמים, ו"א-ל" בפני עצמו הוא גם-כן רחמים, שנאמר "חסד אל כל היום" (תהלים נב, ג). ושם י"ה הוא דין קטן מדין אלקים, ושם הויה הוא רחמים גדול. בזה יובן המדרש, כי בתחילה רצה לקלל את ישראל בשם אלקים, לכן שם ה' חכה בפיו, שלא יאמר רק "א-ל", וזה "מה אקוב לא קבה א-ל". אחר-כך רצה לקלל בשם י"ה, שהוא נמי דין, אז הוציא המלאך מילים מפיו, והיינו ו-ה, ואמר שם י-הו-ה, מדת רחמים, והיינו דכתיב "מה אזעום לא זעם י-הו-ה". זהו שאמר "לא אוכל לעבור את פי ה' לעשות קטנה או גדולה", רצה לומר, או לעשות קטנה משם י-הו-ה, ולומר רק י-ה, או לעשות גדולה, ולקלל בשם אלקים.

(פנינים יקרים, לר' שמעון בצלאל ניימאן מטארנא, קראקא תר"ס, וכיוצא בעולם עשיה, דף קד"ז)

20

.. ולא הגיד הכתוב אם היו שרי בלק עם בלעם במעשים זלגה, או שהיו רוכבים לפניו ורחוק היה ביניהם ובינו. והקטוב שהיו עמו לא יתפרדו ממנו וראו בנסות האתון והכות בלעם אותה. כסבורים היו שהיה כמנהג הבהמה הרעה ולא שמעו דבורה, אף כי דבר המלאך שהוא גלוי עיני בלעם. ורבנמינו אמרו⁹⁵ שהיו שרי מואב תמהים שראו נס שלא היה כמותו בעולם, ואמרו⁹⁶ שכיון שדברה מתה שלא יהו האומות אומרים זו היא שדברה ועושי אותה יראה, ועוד שחם הקב"ה על כבודו של רשע שלא יהו אומרים זו היא שסלקה את בלעם. וכל זה אפשר מדרך הקבלה לא שדבר הכתוב במיתתה כלל, כאשר פירשתי:

21

שני משרתים, וכדאיתא בכמדבר רבה (כ"ג, 106). אבל לכאורה הוא פלא, הרי הלך עם השרים¹⁰⁷ ותו, מדוע לא כתיב בתחילת הענין (פסוק כ"א) וילך עם שרי מואב ושני נערי עמו. אבל מזה למדנו דמתחילה מוכנים היו להפרד בבואם למושבות ישראל, והשרים הלכו בדרך המלך, ובלעם נפרד מהם והלך בארחות עקלקלות, והכל כדי שלא לראות מושבות ישראל¹⁰⁸. ומשום הכי הכין מתחילה שני נערים. ועוד עיין בסמוך בפסוק ל"ה. ובה מיושב מה שלא נפלאו שרי מואב בראותם זה הפלא מן האתון וכל הענין¹⁰⁹, אלא כדברינו שלא ידעו מכל זה כלל. ועדיין יש להתבונן, למאי הודיע הכתוב שהלכו שני נערי עמו, אם בשביל ללמדנו דעת דרך ארץ, הלא טוב לנו ללמוד מאברהם אבינו שהלך עם שני נערי¹¹⁰, וכמבואר בבראשית רבה (נה, ח) בפרשת העקידה¹¹¹. אלא¹¹² כדי להבין עוד מדוע

30

118 ז' 117 ז'

לא חשו הנערים להנהיג את האתון על הדרך¹¹³, ומוזה נלמוד דגם המה אע"ג שלא ראו את המלאך מ"מ נפל עליהם פחד, כמו שהיה בחנניה מישאל ועזריה בעת שראה דניאל את המלאך, והמה אע"ג דלא חזו, מזלייהו חזו, ויברחו בהחבא¹¹⁴, כך היו נערי בלעם מבוהלים ונדהמים מרוב פחד, ורק בלעם דבאמת רב גובריה שהרי הזדקק לדבר עם המלאך אח"כ וגם נדבר עם ה', על כן לא נבעת מזליה ולא הרגיש מאומה. ואמנם היה לפלעם להבין מפחד הנערים שלא דבר ריק הוא, וכן ממעשה האתון שלא הסכינה בכך, וזו היתה באמת תוכחת האתון. אבל בלעם הקשה לבו שלא יחת מפני כל, וכסבור שיש שר לישראל¹¹⁵ עומד לנגדו, אבל הוא אין לו לירא ממנו¹¹⁶, עד שראה מלאך ה', והבין כי הוא המלאך משרים הראשונים¹¹⁷ ואין בכחו להלון נגד רצונו, על כן התרפס לפניו. וענין ה'חרון אף' וגם דיוק הלשון "כי הולך הוא" יבואר לפנינו פסוק ל"ב.

1

בלעם חשב כי יש בכח הטבע 'ללחוץ' על רצון ההשגחה

ראיתי מפרשים בענין הזה, איש לדרכו פנו. מהם פירשו ענין האתון והמלאך ובלעם כמשמעות הפסוקים וכו'. ומהם חשבו שהיה כל הענין הזה במראה הנבואה, ושבאותו לילה שלנו בביתו נראה לו כל זה, ושלכן נאמר (פסוק כא), וילך עם שרי מואב, ואמר (פסוק לה) וילך בלעם עם שרי בלק. כי האחד מה שנראה לו בחלום נבואתו, והשני מה שהלך בפועל ובהקיץ. ומהם כתבו שבהיותו הולך עימם בדרך, מתנמנם ורעיוניו על משכבו סליקו, כי אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי לבו (ברכות נה, ב). ואחרים באו לעשות צורה בענין האתון שרומזת אל החומר, והמלאך אל הצורה. והם כולם בעיני דרכים מעוקלים מכחישים עדות הפסוקים. ואני לפרש הפרשה כפי פשוטה באתי וכו'.

4
אזכור

ואומר, שדעת בלעם בהליכתו היה, שדרך ההשגחה תהיה זולת דרך המערכה השמימית, ושאלו זה וזה יתקיים, כי השם יתברך יברך את העם הישראלי ויתן לו ברכת טוב בהשגחתו. ולא ימנע מפני זה, שכפי הוראות הכוכבים, יבואו גם כן עליהם צרות רבות ורעות ומגפות. ותתקיים משפט המערכה ומעשה ההשגחה גם כן.

ובעבור זה בחר בהליכה, בחשבו שכפי חכמתו העתידות לבוא על ישראל מפאת הסדר השמימי, או חורבן או גלות בזמן מהומנים, ויגידו לבלק. ובוזה ימלא שאלתו ויתן לו שכרו. ולפי שהיתה בזה מחשבתו רעה, לכן, ויחר אף ה' כי הולך הוא ויתיצב מלאך ה' בדרך וגו' (פסוק כב). ולא יצא המלאך ההוא להרוג את בלעם וכו', כי לא היה בלעם בן מוות כיון שהלך בדבר השם וברשותו. ולא רצה גם כן למנוע מן ההליכה, כי כמו שפירשתי השם חפץ למען צדקו שילך בלעם ויברך את ישראל, ויפרסם בקרב הגוים אהבת השם לעמו, וההצלחות העתידות לבא עליהם וכו'. אבל יצא מלאך השם לשטן לו בדרך, רוצה לומר, להסיר מלב בלעם המחשבה שהיה עימו להגיד העתידות הרעות שיבואו על ישראל. ולהודיע לבלעם, שאין בידו לדבר כי אם מה שירצה השם. כי מהשם מענה לשון, והוא אשר שם פה לאדם. כי הנה פיו ולשונו תהיה כפה אתונו שדברה על דרך הפלא, מה שלא היה בטבעה לדבר. ולהודיעו עוד, שהמערכה השמימית לא תתפשט ולא תתקיים אלא במה שאין ההשגחה העליונה סותרת אותה. אבל בדברים המושגחים, אין כח במערכה להטות ההשגחה או ללחוץ אותה, כי עצת השם היא תקום על כל פנים. (אברבנאל)

16

21

26

5
23
313

(במדבר כב, כח)

וַיִּפְתַּח ה' אֶת פִּי הָאֶתוֹן

עֲשֵׂה דְבָרִים נְבִיאִים בְּעַרְבֵי שַׁבָּת בֵּין הַשָּׁמַיִם, וְאֵלֶיךָ... וּפִי הָאֶתוֹן

(אבות פ"ה מ"ו)

לאומות העולם. הרי בלעם איש מושחת היה, ומידותיו היו גרועות, וכל כולו בדיוטא שפלה ומכוערת, עד שהיה נוהג באתונו מנהג אישיות (סנהדרין קה ע"ב). מדוע אם כן נתן הקב"ה את הנבואה דוקא לאדם שפל שכזה?

כדי לבאר ענין זה, נראה להקדים, כי נבואתו של בלעם הרשע היתה שונה בתכלית מנבואתם של נביאי ישראל. הנביאים שבישראל זכו לנבואה רק כאשר התקדשו והיטהרו בזיכרון אחר זיכרון, עד שביטלו את מחיצות החומר, ונעשו ראויים לקבל את דבר ה'. שיאה של מדרגה זו היה אצל משה רבינו, שביטל את עצמיותו לגמרי, עד אשר השכינה היתה מדברת מתוך גרונו, ולכן זכה להיות אב לנביאים,

זמורה, מדוע היה צורך בנס מיוחד זה של דיבורה של האתון, וכי לא היו הדברים מתקבלים גם אילו היו נאמרים על ידי מלאך? עוד יש להבין, מדוע היה צורך ליעד לכך בריאה מיוחדת ולהכין את פי האתון כבר מששת ימי בראשית, דבר שלא מצינו כמותו אף בניסים גדולים ביותר?

מאלו ברור, כי בריאה מיוחדת זו באה ללמדנו שחשיבות גדולה היתה דבר, ואם כן עלינו לדעת מהי חשיבותו של דבר, ומה צריכים אנו ללמוד מכך.

נבואתו של בלעם

דבר נוסף שיש לעמוד בו בפרשת בלעם הוא, מדוע נבחר דוקא בלעם כנביא

2

היא נשארה 'חמור' במהותה, והדבר לא עשה עליה כל רמש או רומם אותה, ללמד שהיא כמו בלעם שלדברים שבפיהם לא

היתה כל השפעה על מהותם, ועל כן נהרגה מפני כבודו של בלעם, ככל אתון אחרת שאין לה חשיבות.

אפשר, שלפיכך נבחר לענין זה זה דוקא החמור, המסמל את החומריות האה מהליל גבורת ה' פכית עמי קטן, ללמד כי גם בניאי אומות העולם, למרות השגותיהם נבואה, מכל מקום הם בבחינת חמור ביחס לנבואתם.

הרוח והחומר

לכן נראה פי האתון בזמן בריאת העולם, כי כך העמיד הקב"ה את הבריאה שיש בניין בין דרגת נביאי אומות העולם לישראל שנביאי אומות העולם הם כחמורים לגבי האתון, שכן מי שהוא כולו חומר, לא יעיל לו עובדת היותו כלי להעביר דברים חסרונים, ומתוך זה נבוא ללמוד על כל איש דברי חכמה בפיו אך במעשיו נהוג בחינתו, כי אין כל ערך גם לדברי החכמה הא משימע לאחרים, שכן ערך האדם באישיותו. להשגות רוחניות גבוהות כל ערך, אלא אם כן משתמשים בהם לעבודת ה' ולהתגברות על תאוות היצר.

בנקודה זו מתגלה ההבדל שבין עם ישראל לאומות העולם. אצל אומות העולם היו חכמים גדולים ופילוסופים דגולים, אולם בעולם המעשה לא היתה ניכרת חכמתם כלל וכלל, והם חיו בשפל המדרגה כבהמות, שכן כך הם פני הדברים באדם שיצריו מנחים אותו. גם בימינו, שהחכמה הולכת ומתרבת אצל בני האדם, עדיין אנו להידרדרות המוסרית אצל אלו המשועבדים ליצרם, וכגודל החכמה כך שפל הירידה. לא כן אלו ההולכים בתורת ה' ומושלים ביצרם, שאצלם החכמה נותנת אותותיה בחיי המעשה, ומשפיעה על כל מהלך חייהם.

יש נאה דורש ואינו נאה מקיים

יסוד גדול למדנו מפרשה זו, כי לעיתים יתכן שיושמעו דברים גבוהים ובעלי תוכן של קדושה ממי שכל כולו חומר, וכיון שדברים גבוהים אינם מעידים על האומרם, על כן תמיד יש לבדוק את משמעי הדברים לפי מעשיו, לפי דרגתו, ולפי עבודתו על מידותיו. עלינו להחזיק במוסר ללא הרף, כיון שרק הוא המתקן ומעזן את נפש האדם, ומחבר

כפי שנאמר (דברים לה י): "ולא קם נביא עוד בישראל כמשה".

לעומת זאת, בלעם הרשע לא קידש את עצמו ולא עשה כל הכנה לנבואתו, אלא היה עולה על יצועו כאחד האדם - ומתנבא. מצד עצמו, היה בלעם ההיפך האגמור מכל דבר הקשור לקדושה, כמבואר באבות (פיה מ"ט): "עין רעה ורוח גבוהה ונפש החבה, מתלמידיו של בלעם הרשע", וביאר המהר"ל (דרך חיים שם) שבלעם היה שקוע בחומר ובתאוות היצר, ואף השליט את גופו על נפשו כדי שכל רצונות נפשו יהיו אך ורק למלא את תאוותו.

וכיון שכל כולו של בלעם הרשע היה משועבד לחומר ולתאוות, לפיכך נותר בשפלותו למרות שזכה לגילוי שכינה ולקבלת דברי נבואה. בלעם היה רק אמצעי בדי הקב"ה להעביר דרכו את דבריו, בבחינת כלי המקבל את הדברים ומעבירם הלאה, אך הוא עצמו לא קנה ולא קיבל אל קרבו את דברי הנבואה, שכן לא היתה לו מעלה כלשהי אשר תעשנו ראוי להתעלות מנבואתו.

חמור נושא ספרים

מעשה מתבאר, שהוקא לכן נבחר בלעם לנביא אומות העולם, להורות וללמד שאין חכמת ונבואת נביאי אומות העולם נבואתו ותורתו של משה. מהותו של בלעם, שהיה רק כמעביר דברים בעלמא ולא היתה נבואתו עושה כל רושם על נפשו, לימדה על ההבדל העצום בין לבין נביאי ישראל, שכולם עלו ונודכפו במעלה אחר מעלה עד שבאו לדרגת נבואתו.

על כך רומז הנס של פתיחת פי האתון, כן האתון, גם כאשר מדברת - נשארה אתון. גם בשעה שהאתון דיברה, ברור פ לא השיגה בדעתה דבר מכל הדברים שאמרה לבלעם, ושימשה רק ככלי להעברת הדברים. כך ממש היה בלעם שאמנם הוציא מפיו דברי נבואה נשגבים אולם הוא עצמו נשאר בשפלותו ובפחיתותו, ולא היה לו כל קשר למה שאמר.

ועל כך רומזים דברי המדרש (במדבר רבה פ"ב א"ח ט) שלאחר שדיברה האתון נהרגה ולכאורה פלא הוא, מדוע להשחית ולהמית בריאה מופלאה כזו? אמנם הביאור, כי גם לאחר שפתחה את פיה וניצחה את בלעם

6

16

21

26

31

36

41

46

(3)

כ' הירג (7)

8) עת חכמה

V. 10. מי מנה עפר יעקב וגו'. You, Balak count the numerical size of this people. (Ch. XXII,5 I.L.), the number of its fighters, by that reckoning it seems too big for you, and you believe that if one could reduce it in that direction you would be able to conquer it, you believe that altogether one could get at it vitally if one could succeed in bringing a curse on its material bodily thriving: מי מנה עפר יעקב וגו'. who then counts what is earthly in Jacob, ומספר את רבע ישראל, and counts the physically born numbers of Israel (— רבע in the same sense as in Levit. XIX,19 & XX, 16 —). The prestige of other nations may rest on the number of the "bodies" of its population, their increase may form a threat to be feared by other nations, their decrease give rise to hopes. Not so is it with Jacob-Israel. Whether they are small in numbers as "Jacob" or growing numerous as "Israel", it is not that which is עפר and which increases or diminishes itself just by animal-like breeding in which its importance, its happiness or unhappiness consists. Not even death have they to fear, bodily death cannot reach their true selves 'וגו'. תמת נפשי וגו'. I would like to die as they do, to know that my end would be like theirs, their dying is more blissful than our living, because they are ישרים, Because they correspond to the calling for which on the whole men are "men" and strive for this purpose in "a straight line" without turning aside. Summarising this first "parable" of Balaam, he had thereby to point out to Balak the complete specific difference of Israel to all the other nations, and to tell him that the future of this nation was completely independent of the physical-material causes which could be assumed to be the conditions for the growth and development of other nations. Hence they would also be unreachable by all damaging influences to which the welfare of other nations could be made to succumb. But as his words made the judging of the well-being of this nation altogether depended on the principles out of which it made its prosperity, this speech is a true משל, one that goes beyond the concrete single case, a saying which brings a fact, a moral, applicable generally out of the actual example quoted.

כנ, כא ותרועת מלך בו.
ראש השנה (לב, א): אלא מלכיות תלת הוא דהוי: — "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו" (במדבר כג, כא), "ויהי בישורון מלך" (דברים לג, ה), "ה' ימלוד לעולם ועד" (שמות טו, יח). וכתב הגאון [הביא הר"ן] דגמרא לאו בסידרא דקראי נקיס, ולא דבדוקא נקסיה, והכי נהיג בסידורי. ובגמרא נראה דגמרא בדוקא נקיס, דתפסו סדר "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוד לעולם ועד", שההוה קודם, ואחר זה העבר, ואחר זה העתיד. לכן "ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו" — שהוא ההוה הקודם. ואחרי זה "ויהי בישורון מלך" — שהוא העבר. ואחרי זה "ה' ימלוד" — בעתיד. והטעם, שהוא מושג במצב הנוכח המבט המוחשי, ומוה יש לו דין קדימה על העבר, שאינו רק בכוח הזוכר המציין במוח מה שכבר היה, והעבר קודם להעתיד אשר אינו מוגדר בהשכל בציר מודוסם ואמיתי כהעבר רק משוער, ועיקרו בכוח הדמיה, וזה ברור מצד השגתו, שהוא רק על ידי השכל הנקנה המיוחסף על עצמותו, והשגתו מובאה באמצעות החושים המובילים התנועה הידיעה המועתקת ממסובב להסבה, ובאמצעות הזמן המוחש המוגדר על ידי הגלגלים, אשר אז ההוה מוחשי. והעבר מושכל מאשר שלט עליו ההוש, והעתיד מצויר בלי חלה עליו המבט המוחשי כלל. לכן הקדימה להוה, מפני שההשגה בו נתעצמה יותר ומדויקת ואמיתית מאשר בהשגה העברית. וכן בעבר להעתיד. ולפי חוזה ההשגה וההרגשה בא סידורו כ(8) וכן סדרו בתפילת יום הכיפורים: כאמור "אנכי אנכי הוא מוחה פשעיך למעני" — זה בהוה, ונאמר "מחיתי כעב" — זה בעבר, ונאמר "כי ביום הזה יכפר" וכו' — זה בעתיד. הרי גם לענין כפרה סדרו כן.
אולם אצל הבורא יתעלה, אצלו אין השגתו מתנספת על עצמותו, ועצמותו עם השגתו אחד, כמו שכתב רבינו (הרמב"ם) בספר המדע הלכות יסודי התורה פרק ד הלכה י"ד: "ואצלו אין הזמן המשוער מביא עליו הידיעה, שהזמן אצלו בנברא מן הנבראים, שהימצאם תלוי במציאותו וברצונו, שהוא חידושם אחרי התעדר והאפס, והוא מביט על כל הדברים העתידים במבט והשגה נוכחית כעל ההוה בהשוואה גמורה, כמו שכתב בתוספות יום טוב בשם ר' משה אלמושינינו על המשנה (אבות ג, טו): הכל צפוי והרשות נתונה. לכן מצדו הקדימה

הנה סדר ההוה במאותר שהוא בלתי משך כלל כמו שכתבתי. אמנם שם פרק מה (פסוק יב) אמר: "שמע אלי יעקב וישראל מקראי" — שישמעו וישגו — "אני הוא" — זה ההוה, "אני ראשון ואני אחרון" — שהמבט ההוה אשר הוא מורגש על ידי המוחש הוא יותר בחוזה ההשגה, לכן הקדימו, כמו שביארתי. וכן (ישעיה) מג (פסוק י"ד): "אתם עדי נאום ה' (ועבדי אשר בחרתי), למען תדעו ותאמינו לי, ותבינו כי אני הוא" — זה ההוה המורגש שעליו אמר "אני הוא", ועליו אמר "ותבינו"

כי הוא מורגש בבינה המתפשטת בלב, "לפני לא נוצר א"ל" — שעליו אמר "תדעו", "ואחרי לא יהיה" — זה העתיד אשר אין מוגדר בהמדע, רק עליו אמר "תאמינו". וזה לפי ההשגה של הנבראים. ודייק כי הוא עמוק.

מה טכו אהליך יעקב משכנותיך ישראל

כנודע, לשון זה הוא מדברי בלעם (פ' בלק כ"ד ה'), וכן קבעו דבריו בתפלת מוסף לרה"ש, לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו (שם כ"ג כ"א).
ובהשקפה ראשונה יפלא, כי המעט לשונות בתורה ובנביאים המדברים בשבח ישראל ובמעלות בתי תפלותיהם.
והנה הניחו מסדרי התפלה את כל אלה וקבעו דבריו של בלעם, סמל השנאה לישראל, ועוד בתפלת יום קדוש כרה"ש ובפתח התפלה מכל השנה, אשר כידוע, פתיחה לענין מכובד ייחשב לערך גדול.
ואפשר לפרש, כי אדרבה היא הנותנת, כלומר, כי לסיבת שנאתו העזה לישראל ראו לקבוע דוקא דבריו שלו, ורק הם יקיימו לעיני כל את הענינים העצורים בהם.

ק"ו ק"ה
ר"ה

(4)

זה יתבאר עפ"י מה שאמרו במס' סנהדרין (ק"ה ב') אהבה מקלקלת השורה, ושנאה מקלקלת השורה, והבאור הוא, כי מטבע האדם אשר בעת שמדבר על דבר החביב לו ביותר דרכו להגדיל ולהעריך אותו בהפלגה יתירה, מעין סבע הנורים בדברים בשבת בניהם, ועל דרך שאמרו, "מילתא אלבישיהו יקרא" (שבת י"ב).

10
סע

וכנגד זה, על ידי שנאה מפורזה של המדבר להדבר שמדבר — דרכו לזלזל בו, וגם להרבות בגנותו ושפלותו, ומעין מלשינותו של המן.

ואם כן בהדברים שבתורה ובנביאים המפליגים בשבחם של ישראל ותפלותיהם — אפשר לומר, כי אהבתם היתירה להם סבבה זה (וגם כי מצינו בחז"ל שאמרו, "דברה תורה לשון גומא, דברו נביאים לשון גומא" (חולין צ"ב), וקרוב לומר, דזה הוא מטעם הנזכר, מטעם יתרון רגשי אהבה).

אבל הן בלעם, סמל עריצות השנאה לישראל, והן לו מפני הרגשותיו אלה לחמטיו ולהשפיל את ערך מעלתם של ישראל ואת ערך בתי תפלותיהם, מפני השנאה שמקלקלת השורה, כמבואר — והנה אחר כל זה מרומם ומנשא ערכם עד להפליא, וזה על דרך שאמרו, "מלאך רע בעל כרחו עונה אמן" (שבת ק"ט ב'). וכה מתבאר שמדבריו שלו, או יותר נכון — רק מדבריו שלו יתאמתו ערכם ומעלתם של הענינים העצורים בהם.

ועפ"י באור זה אפשר לפרש את לשון הפסוק הידוע במשלי (כ"ז ב') יהלך זר ולא פיך, נכרי ואל שפתיך, וכתבו המפרשים שכל לשון הפסוק הוא כפל ענין במלים שונות.

אבל לפי שבארנו כאן, אפשר לומר, שכונה כפולה כלולה בלשון הפסוק

והבאור הוא, כי שם "זר" יונח על איש ישראל ממשפחה זרה להמתהלל, ומעין הלשון בס"פ תצא לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, שהמובן הוא, לאיש זר שלא ממשפחת המת, וכן וכל זר לא יאכל קודש (פ' אמור), שענינו ישראל — לא כהן.

והשם "נכרי" על הרוב יונח על בן דת אחרת, כמו שאמר דוד לאתי הגתי כה נכרי אתה (ש"ב ט"ו י"ט), והכונה — מעם פלשתים ומדת שלהם, ובצפניה (א' ח') מלבוש נכרי, ומוסב אל מלבושי עובדי אלילים.

ואשר הכתוב יהלך זר, איש ישראל הזר למשפחתך, ולא פיך, ויותר מזה רצני שגם נכרי מדת אחרת יהלך, יען כי תהלתו שלו בודאי נאמנה, כמו שבארנו.

ודוגמא למדה זו בחז"ל מצינו עוד בסמכ"ן על דברי לבן שאמר, לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה (פ' ויצא, כ"ט כ"ו), ועפ"י הוראת חז"ל נתקבלה מדה זו אצלנו לאחת ממדות יפות ומשובחות, וכפי שמתבאר מתוס' קדושין (נ"ב א', ד"ה והלכתא) מכרעת מדה זו לתוצאת דין גם במקום ספק מאיסור אשת איש... .

וכן אנו מסמיכים כמה דינים על דברי לבן ובתואל, כמו במסכת כתובות (נ"ז ב') ילפינן ממה שאמרו הם תשיב הנערה אתנו ימים או עשור (פרשת חיי, פי"ד נ"ה) וילפינן מזה שנותנים לבתולה זמן י"ב חודש מן האירוסין עד הנשואים להכין עצמה בבגדים ותכשיטין (ומבואר שם דרך הלמוד הזה).
ופריש מסכת כלה, מניין לברכת חתנים מן התורה שנאמר ויברכו את רבקה (שם, שם ס'), והמברכים היו לבן ובתואל, וקורא לזה, "מן התורה".
ובעת שנלוה את התנן קודם התופה לכסות את ראש הכלה*) אנו מברכין אותה בלשון, "אחותנו את הוי' לאלפי רבבה", ולשון זה הוא מפי לבן ובתואל (שם), וקבלנו אותו, מפני שהדברים לעצמם נוחים ורצויים, ולכן אין אנו מקפידים מן אמרם בראשונה.

וכן מצינו לחז"ל שקבלו מאוה"ע ענינים שונים, כמו לענין מהלך החמה (פסחים צ"ה א'), ולענין באור פסוק אחד (רה"ש כ"ו ב'), ולענין שיעור מצות כבוד אב (קדושין ל"א א'), ולענין עבור השנה (סנהדרין י"ח ב'), ולענין הדחת כלים (ע"ז ל"ג ב', בתוס' ד"ה כס"י).

ונספר חסידים סימן תקע"א כתב, דממה שאמר עשו יקרבו ימי אבי אבי ואהרגה את יעקב (ס"פ תולדות), והיינו שלא רצה להרגו בחיי אביו כדי שלא לצערו — מזה אנו למדים, שאם רוצים בנים לכבד את אבותיהם לא יתקוטטו ביניהם כדי שלא לגרום צער מזה לאבותיהם*).

והנה כבר כתבנו בטעם כל הענינים האלה ודומיהם, שאעפ"י שמקורם הם ממי שהם, אך מסני שהם דברים אמתיים והאמת אינה זקוקה ליחס אומרה יוכל להיות מי שהוא. וכעין לשון זה ברמב"ם בסוף פרק י"ז מקידוש החודש בזה הלשון, "שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמיתתו בראיות שאין בהן דומי אנו סומכין על האיש שאמרן או שלמדו ע"פ הראיות שגילה, יהיה מי שיהיה" עכ"ל.

5

ועל דרך זו אפשר לפרש במשנה באבות (פ"ב מ"ט) איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם — הרואה את הנולד. ורגילים אנו להבין הכונה, שיראה ויבין אדם את אשר יקרה בזמן העתיד.

אבל באור זה קשה לקבל, כי הן דבר זה היא מעלה מצויינת וכשרון מיוחד בדעתו ושכלו של אדם לראות בקורות העתיד, וממילא לא כל אדם מוכשר לזה, ואיך זה שייך לומר שדרך זו יבור לו האדם, והלא לא בידו הדבר, יען כי אם חסר לו כשרון בינה כזו לא ישיגנה ולא ימצאנה לדרך זו.

ולכן אולי אפשר להסיע לשון זה, "הרואה את הנולד" למובן אחר כלל, כי כשרואה או שומע אדם דברים וענינים שונים יבקר ויעריך אותם מצד ערך עצמן אם טובים הם או רפויים, ולא יעריך אותם מצד ערך אומריהם, אשר אם הוא אדם גדול וחכם מפורסם יקבלם, ואם לאו יהיו קלים בעיניו.

ויחס הלשון, "הרואה את הנולד" לביאור זה יתבאר עפ"י מ"ש בסנהדרין (צ"ט ב') כל המלמד את בן חבירו תורה כאלו ילדו, וכן בספרי פ' עקב על הפסוק ושנתם לבניך — אלו תלמידך. ולפי זה מכונים הדברים הנאמרים בשם, "גולדים", כי אחרי שהמדבר נקרא, "מוליד", כמבואר, וממילא נקראים דבריו, "גולדים", ולכן כונת הלשון הרואה את הנולד — שיעריך את הדברים רק לפי ערכם שלהם, לפי תולדתם ולא לפי ערך מולידם, ודרך זו ראוי לאדם לבור בו בחייו ובסדר למודו, ומכוון הלשון איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם — הרואה (שיראה) את הנולד, את הדברים מצד עצמן, ולא מצד ערך המדבר.

ולשון, "הרואה" הוא מובן בינה וחקר, כמו בקהלת (א' ט"ז) ולבי ראה הרבה חכמה, ובירמיה (כ') ראו דבר ה', כלומר, הבינו, ובתלמוד כמה פעמים הלשון, "רואה אני את דברי פלוני", והכונה נראים ומסתברים לי דבריו.

וכאור לשון זה יקביל אל מאמר בן זומא במשנה א' פרק ד' מאבות איזוהו חכם — הלומד מכל אדם, ורוצה לאמר, שאם הדבר ישר ומתקבל, מקבל אותו מכל אדם שהוא, מבלי להתחשב עם ערכו של המדבר, כפי שנתבאר.

וכן תהי' הכונה בלשון התלמוד במס' תמיד (ל"ב א') איזוהו חכם הרואה את הנולד, כלומר, שמתחשב רק עם הדברים הנולדים (הנשמעים) ולא עם ערך מולידם, מדברים, וזוהי מדה החכמים.

ולפי זה מתאים מאמר בן זומא במשנה (איזוהו חכם הלומד מכל אדם) עם המאמר הנזכר בתלמוד איזוהו חכם הרואה את הנולד, כי ענינם אהו.

ומה שביטאו במשנה דאבות ובגמרא דתמיד ענין זה בלשון, "הרואה את הנולד" הוא משום דבמס' אבות באו כמה ענינים בסגנון מליצי, וכן בתמיד שם באו כמה וכמה ענינים בלשון משל ומליצה, ע"ש.

וראוי להעיר, כי מה שמצוין במסורת הש"ס בתמיד שם על המאמר איזוהו חכם הרואה את הנולד, "אבות ריש פ"ד", לומר, שמאמר זה מובא גם באבות פ"ד — אין זה נכון, כי באבות בא מאמר זה בלשון וענין אחר, איזוהו חכם הלומד מכל אדם, ורק לפי באורנו ששני המאמרים מתאימים כאחד — מכוון הציון, ואעפ"י שבעל מסורת הש"ס (הגאון רבי ישעיהו ברליון) לא כיון לזה, אך מוליה חזי לכוני אחדות המאמרים באבות ובתמיד.

נכלל הדברים שנכתבו כאן מקבילים אל המאמר באבות (פ"ד מ"כ) אל תסחכל בקנקן אלא במה שיש בו, כלומר, אל תתחשב עם ערך המדבר, אלא עם ערך הדברים.

ומה שבכלל ראו חז"ל לעורר ולזרז על מדה זו, על קבלת דברים מצד עצמן — אעפ"י שהסכרא וההגיון הישר, הם עצמן מחייבים זה — אפשר לאמר, משום דמצונו בתלמוד שהיה המון העם כרוך להתחשב עם דברים רק מצד ערך המדבר, ולא מצד עצמן, ולכן ראו חז"ל לעורר על זה ולהשיב את ההמון ממדה זו.

כה מצונו במס' שבת (קט"ו א') שהיה ההמון מולול בדין אחד, והשכילו החכמים לאמר, שנתקבל מכתב מרבי יוחנן על חומר הדין באותו הדבר, ונודרו ההמון לשמוע בדברי רבי יוחנן, מפני פרסום ערכו הגדול.

ולעירובין (נ"א א') אמר ליה, סמוך עלי, דתניא רבי יוסי אומר וכו', וסיימו, ולא היא, לא תני כן רבי יוסי, אך אמר כן, כי היכי דלקבלו מיניה.

וכביצה (כ"ח א') בקש רבא רשות מרב חסדא שיודיע דבר משמו, כי היכי דלקבלו מיניה.

וכגיטין (כ' א') נפק לוי ודרשה (להלכה אחת) משמיה דרבי ולא קבלוה, ושוב דרשה משמם דרבים וקבלוה, ועד כהנה, וע"ע בכתובות כ"ה ב'.

ואמנם ראוי וגם מוכרח להעיר בענין זה פרט אחד עיקרי ויסודי — כי אעפ"י שדרוש לקבל האמת מכל אדם — אעפ"י כן דרוש להגביל הקבלה עד מי שהוא אינו מין וכופר, אבל מי שנתפס במינוח וכפירה, או אף כי הדברים לעצמם ראויים לקבל, אך מפני שיוצאים ממקור משחת של מינוח, דרוש לזרותם כדין שקוף ותעוב, ודינם כדין ס"ת שכתבו מין שישרף (גיטין מ"ה ב'), ומבואר מענין זה במס' שבת (ע"ה א') ובמס' ט"ז י"ז א'.

16

6

1

16

1

26

3/

36

4/

46

5/

56

6