

החכם והכסיל

בספר משלי

יהודה ברזני

החכם והכסיל, שתי דמויות מפתח בספר משלי.
לפנינו עיון משווה באופיים, אישיותם
ודרכי התמודדותם עם סוגיות החיים.

מאמר זה מבקש לעמוד על תכונותיהם של החכם והכסיל כפי שהם מאופיינים
בספר משלי. ננסה למצוא קווים לאישיותו של כל אחד מהם, תוך השוואתו
ועימותו מול חברו. הניתוח ייעשה לפי מבנה מוגדר הדומה באופיו לניתוח
החסידי של מבנה הנפש (בעיקר כפי שהוא נעשה בחסידות חב"ד). בנוסף, נראה
את התגובות ששני טיפוסים אלו יוצרים במגעם עם הסביבה, ואת אופי
התייחסותם אליה, המיוחד לכל אחד.

מבוא

בחלקו העליון של מבנה הנפש נמצא העל-מודע, בו נתון הרצון¹. מקום זה
הוא הפנימי ביותר ונותן את האינדיקציה המדויקת ביותר לאופיו של האדם.
הרצון מכיל בתוכו חושים, בעזרתם יכול אדם לקלוט את המציאות שסביבו. זהו

1. הרצון הוא חלק מהעל-מודע. הרצון הוא פשוט, בלתי מורכב, ולמרות שהוא מכון למשהו
ספציפי, בעל שם, מוגדר, בתוכו אין חלוקה לפרטים ומורכבות. כדי ליצור הבחנה, פרטים,
צריך מודעות.

למשל: אדם הרוצה בית – בתוכו מצוי הרעיון של ביטחון, מקום מוגן, הרגשת חמימות
וכדומה, אך כאשר הוא בא להוציא את רצונו לפועל, רצון זה חופף, נוגע-לא-נוגע בכל
הפרטים. אדם זה ייפגש בתחילה עם אדריכל, לדוגמא, על מנת לתכנן את הבית. כאן הוא
יתחיל להשתמש בחכמתו ובינתו, לבדוק מה נוח, מה פונקציונלי, איך להוציא את
המקסימום בנתונים הקיימים, וכיוצא באלה. כשהוא בא לבחור ריצוף או מטבח בא חוש
הטעם לירי ביטוי, וכן הלאה במעשה הבניין עצמו. על הכל חופף אותו רצון לבטחון והגנה
בבית שהיה בתחילה. הוא דוחף את כל התהליך בכללותו, אך בפרטים מתממשים כוחות
אחרים.

הגשר, נקודת המעבר בין החוץ לפנים. אך אין אדם קולט את הכל, אלא רק דברים שיש לו הכנה וכישרון אליהם, שבתוכו יש כבר מעין הדבר המגיע מהחוץ. בשל כך הוא יכול לזהות ולקטלג אותו, ולמצוא לו מקום. "יהיב חכמתא לחכימין"². לכל דבר נחוץ "הרגש" על מנת לחוש אותו. תכונה זו ניתן כמובן לפתח ואף ליצור מבראשית, משום שהאדם, "עולם קטן"³, מוכשר בעצם לכל.

העל-מודע מכיל נקודה חשובה נוספת, נקודת הבחירה, שהיא כבר משיקה ממש למודע. אדם יכול להכריע בשאלות חייו באופן חופשי לגמרי. הבחירה יכולה להיות בין שני קטבים רחוקים זה מזה בתכלית, והיא שתקבע את אופיו. לעיתים, האדם אינו מעוניין לשאת באחריות שבבחירה ואז הוא מקשה על עצם קיומה. כאן עומדות לפניו שתי אפשרויות: האחת היא לטעון שאין בחירה מפני ש"הכל ידוע" ולא ניתן לשינוי, ולכן גם אין דין על מעשים שליליים – מעין דטרמיניזם דתי. אפשרות שנייה היא לכפור בכל המערכת כולה ולערער על עצם האמונה, על עצם קיומו של אלהים המחייב ערכים מסוימים ושולל אחרים, ואומר לנפשו "הכל טוב, הכל ישר". אז, גם אם בחירתו חופשית, הוא אינו חש מחויב לבחור בדבר.

מן העל-מודע נולדת הנקודה המודעת הראשונה בה יכול האדם לפעול בצורה חופשית: החכמה. זהו מקום הקליטה של האדם, הקרקע הגלויה בה נספגים הרשמים מבחוץ (פיזי או רוחני) או מפנימיותו הנסתרת. היות ובמאמר זה החכמה היא נושא החורזו מקצה לקצה לא הקדשנו לה פרק מיוחד.

למטה ממנה, וכמהלך משלים לחכמה, נמצאת הבינה. המידע שנקלט בחכמה מקבל כאן נפח, הרעיון מתרחב, הפרטים מובחנים מתוך הכלל הגדול, ניתן להעמיק בהם וישנה הסברה המתלווה לרעיון כולו.

קעת הגענו לנקודת הזיהוי המרכזית של האדם (למרות שזיהוי זה אינו מדויק, והוא רק גילוי של פנימיות האדם הכמוסה) – למידותיו. המידות הן כוחות אשר בצורתם הבסיסית אין להם לכאורה כיוון מוגדר, והמוחין שמעליהן (החכמה והבינה) הם המעירים אותן לחיים, וקובעים לאן יתייחסו ועל מה יפעלו. במצב בו האדם אינו קונה חכמה, המידות ישאפו לכיוונים שליליים, משום ש"יצר לב האדם רע מנעריו" – משעה שהוא ננער לצאת ממעי אימו"⁴. משחר ילדותו נמשך האדם לרע, וללא טיפול ישאר כזה גם בבגרותו. עיונו יעסוק בעיקר בתאוות, המקום בו ההבדלים בין החכם לכסיל מתגלים באופן הבולט ביותר.

כל הקומות הללו באות לידי ביטוי בעולם המעשה. האדם מבטא את אמונותיו, בחירותיו, מחשבותיו ומידותיו בעולם הגשמי, היכן שהדברים באים לידי פגישה עם חושיו של כל אחד. כאן מתגלה האדם כחלק מכלל, וזהו המישור

2. דניאל ב כא

3. תנחומא פקודי ג

4. בראשית רבה פרשה לד

הראשוני בו ניתן להתייחס אל האדם באופן אישי. לאחר שמגיעים הדברים לידי ביטוי מתקבלת תגובה מהסביבה, מהמציאות. חלק זה אינו כלול אמנם במבנה הנפש, אך הובא כאן לצורך הדיון בתגובות השונות לחכם ולכסיל.

על-מודע

”ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחכולות יקנה” (א ה)⁵. כאן, ממש בתחילת הספר, קובע שלמה המלך את תכונתו הבסיסית של החכם: השמיעה. האפשרות של האדם לקלוט מהסביבה נתונה לבחירה; יש השומע ויש מי שאינו שומע. חשיבות גדולה יש לתכונת השמיעה בעם ישראל, ואחד הפסוקים המרכזיים בכל בניינה של היהדות, אם לא המרכזי שבהם, פותח במילה זו: ”שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד”. מובן מאליו שאין מדובר כאן בשמיעה פיזית גרידא אלא בהבנה פנימית של הדברים. לא די לשמוע, צריך גם לדעת להפנים, להפוך את הנשמע לחלק ממך, לא כמידע חיצוני אלא כעניין אישי, כחלק מההכרה, כגילוי של עצם החיים. לכל זאת דרוש כמובן רצון.

גם השמיעה הפשוטה הינה חיונית לאדם: ”דרך אויל ישר בעיניו וש'מע לעצה חכם” (יב טו). הפתיחות לשמוע עצות אחרים היא החכמה. אדם הסופג מסביבתו, רואה שיטות חדשות ונקודות השקפה שונות, יכול להרחיב את דעתו.

הרצון אצל החכם הוא הרצון לשינוי, להתקדמות. בפרושו על הפסוק ”אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך” (ט ח), נותן לנו האבן עזרא הגדרה בסיסית לדמותו של החכם. ההגדרה מחולקת לשניים: ”הוכח לחכם ויאהבך” – כי הוא חפץ בתיקון מידותיו, ואין מחזיק עצמו חכם”. החכם חפץ בשינוי. כל מטרה שהושגה היא נקודת זינוק ליעד הבא. אין עניינו איך נראים הדברים חיצונית. הוא מכיר את נגעי נפשו ומעוניין בתיקונם, והתנאי לכך הוא ההבנה שמצבו העכשווי אינו דבר שצריך לדבוק בו. אין לו התקשרות ומחויבות לדמותו, לא רק כפי שהיא נתפסת בעיני אחרים אלא אף כפי שהיא בעיניו שלו. הוא חפץ בשינוי, בהתקדמות לעבר יעדים חדשים למרות הצורך במאמץ בלתי פוסק, בשבירת הרגלים ואפילו בכאב.

התנאי השני הוא שאינו ”מחזיק עצמו חכם”. זוהי נקודה בעייתית: הרי כל עניינו של החכם הוא שהוא מודע למצבו אך מעוניין להתקדם ממנו, וכיצד ייתכן חכם שאינו מודע למקומו בעולם? ! אך ניתן לומר שעצם החפץ בשינוי, בתיקון המידות, אינו משוכלל דיו. רצון זה גופא זקוק להשתלמות. לכן, בינו לבין עצמו אין החכם יכול להודות בתכונה זו של חכמה; הוא אינו סבור שרצונו לתיקון הגיע למיצוי יכולתו, ורוצה בהתעלותו של רצון זה. ממילא ההתקדמות בכל פעם היא הרבה מעבר למקום הקודם. רצון שתקיפותו הייתה קודם בגדר

5. ציטוטים מספר משלי הובאו כאן ללא ציון שם הספר, אלא הפרק והפסוק בלבד.

חידוש מתקבלת עכשיו כפשט, ובאופן נראית מדרגת רצון חדשה אליה יש להגיע. שאיפת החכם היא "הלוך ונסוע הנגבה"⁶ – "הרוצה להחכים ידרים"⁷ – בהילוך אחר הילוך, בנסיעה ועלייה שאין לה סוף.

המלבי"ם מגדיר בתחילת פירושו לפסוק "גבר חכם בעוז ואיש דעת מאמץ כוח" (כד ה) את מהות החכם כ"מי שקיבל חוקי החכמה ומתנהג על פיהם שזהו גדר חכם.. עוז במה יגבר על אויבי הנפש שהם התאוות ויצרי הלב, כי יכניע אותם בכוח החכמה אשר קיבל". בהגדרתו הוא מוסיף גם פן מעשי לדברים, מתוך הנחה שרצון אמיתי מוכרח להופיע במציאות. לא ייתכן שאדם ירצה משהו באמת בלי שייגעו הדברים לידי ביטוי בפועל. משמעות הדברים היא שהאדם החכם גובר על תאוותיו ולא מגלה אותן במעשה, ועוד נרחיב בהמשך.

מהי אותה חכמה עליה אנו מדברים? מאין היא באה ומה מיוחד בה? תשובה לשאלה זו ניתן למצוא בפרוש המלבי"ם על הפסוק "בְּעֶנֶשׁ לֵץ יִחְכֵּם פְּתִי וּבַהֲשִׁיל לַחֲכָם יִקַּח דַּעַת" (כא יא):

ויש הבדל בין הערמה ובין החכמה, שבחכמה הוא מקבל חוקי החכמה להתנהג על פיהם, אבל הערמה היא אנושית, ואם יכו את הלץ יערים הפתי וידע ערמות להיזהר, אבל בענוש לץ, שהוא העונש המגיע לו בפלילים או בידי שמים, אשר יוכר שהעונש הוא בעבור החטא, אז יחכם פתי, שאז יקבל חוקי החכמה, כי אז יבין שיש שכר ועונש ושחוקי החכמה מאת אֱלֹהִים.

את הפסוק "עטרת חכמים עושרם איוולת כסילים איוולת" (יד כד) מפרש רש"י כך:

עטרת חכמים עושרם – שהם עשירים בתורה, ואיוולת כסילים איוולת – קלקלתן של כסילים היא האיוולת שנתעצל מן החכמה.

כאן החכם הוא בעל תורה, לעומת הכסיל שאין לו יד בחכמה. ישנו הבדל בסיסי בין חכמה אנושית לחכמה אֱלֹהִית. החכמה האנושית, העורמה, היא בתוך העולם, חלק ממנו ומגבולותיו. היא אינה יכולה לתת פתרון אמיתי לעולם, שכן "אין חבור מתיר עצמו מבית האסורים". ראיית הדברים מלמעלה בסקירה כללית חסרה, וכל התשובות שהיא תיתן יהיו מקומיות. במבט האֱלֹהִי ישנה תפיסה כוללת, פרספקטיבה נכונה הנותנת לכל דבר את מקומו האמיתי. לכן היא, ורק היא, חכמה.

6. בראשית יב ט

7. זוהר בראשית כו ע"ב

רכישת חכמה גם היא אינה דבר שקורה ממילא. ישנם תנאים הקודמים לה, ההכרחיים לקניית חכמה באמת. הפסוק אומר "תורת חכם מקור חיים לסור ממקשי מות" (יג יד), והמלבי"ם מפרשו:

מי ששואב מי החכמה ושותה ממנה יחיה לעולם, והמקור שמשם נובעים המים, הם או ע"י שיראו מעשה צדיק והנהגתו, שעל זה אמר "פי צדיק מקור חיים", או ע"י יראת ה' כמ"ש לקמן ("יראת ה' מקור חיים לסור ממוקשי מות" (יד כז)) אולם יש לנגדו דרך המוות, השתים מוקשים סביב הנפש ללכדה ברשתם, והם התאוות והתכונות הרעות. ולהינצל ממוקשי מות צריך לשאוב מי החיים מתורת חכם. שהחכם שקבל כל חוקי החכמה ילמדנה בלימוד ערוך ויודיע כל הכללים והפרטים מה הוא דרך החכמה ומה הוא דרך הסכלות.

ישנן כאן שתי הדרכות: רוחנית ומעשית. התכונה הפנימית אותה יש לבקש היא יראת ה'. היא המקור לרצון בחכמה, הדלק לכל המאמץ. אצל ירא ה', הקב"ה הוא המציאות אליה הוא מתייחס, היא המקיפה את חייו ונותנת להם את משמעותם. לכן נוצרת בו השאיפה לרכוש חכמה רוחנית, ליצור דרכי חיים בעלי תוכן אמיתי. העצה המעשית המופיעה כאן היא שימוש תלמידי חכמים, שכן אינו דומה משמע אוזניים למראה עיניים, הלימוד המופשט אינו מספיק. צריך לראות איך נפגשים האידיאלים הגדולים עם המציאות, איך באים הם לידי ביטוי בעולם המעשה.

"עד מתי פתים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת" (א כב). זו הפעם הראשונה בה מוזכר הכסיל בספר משלי. על פי הכלל הידוע "הכל הולך אחר הראש"⁸ יכולים אנו לעמוד כאן על תכונתו העיקרית והראשונית, השורש לכל אופיו הבעייתי, וממילא בה נתון גם המפתח לתיקונו. תכונתו של הכסיל היא שנאת דעת. הרלב"ג (בפרושו הראשון על הפסוק) מגדיר את הכסיל קצת אחרת מהפשוט:

וכסילים הם בעלי הסכלות שהוא קניין, ר"ל שתהא להם דעת כוזבת בדברים, אם מפני מיעוט חקירתם, או מפני שגדלו על האמנתם.

הוא אינו מדבר על מה שהכסיל אינו אוהב, על מה שאין בו, אלא על מה שקיים בו בהכרח, עקב שנאתו את הדעת. שהרי לא ייתכן שיהיה מקום שהוא ריק מכל. מאוחר יותר מפרש הרלב"ג את הפסוק גם על דרך השלילה "או בעלי הסכלות שהוא העדר קניין חכמה", והדבר משלים לנו את התמונה הכללית של הכסיל, העומדת בניגוד גמור לדמותו של החכם. הוא אינו מעוניין לשמוע, אין לו רצון להכניס לתוכו חכמה, וממילא "נחשים ועקרבים יש בו"⁹, דעת כוזבת.

8. פרקי דר' אליעזר מא ד"ה ויהי בשלח פרעה

9. שבת כב ע"א

בחירה

הבחירה היא נקודה מכרעת. בכל רגע על האדם לבחור בין טוב לרע. לעיתים בוחר האדם, באופן לא מודע, שלא לבחור. הוא מתקבע בתוך דמות מסוימת ומוגדרת, וכך תופס את עצמו ללא יכולת להשתנות: "כזה אני, וזהו". הבריחה מבחירה היא לעיתים רק כסות לחוסר הרצון לקחת אחריות על חייו, ולעיתים היא נובעת מפחד לעמוד מול ה'אני' האמיתי שלו.

אצל הכסיל מתגלה מצב חמור יותר, בו הוא טוען טענות פילוסופיות, לפיהן לא רק הוא, אלא העולם כולו חסר יכולת בחירה, ובכך מצדיק הוא את דרכו. כך מפרש המלבי"ם את הפסוק "רב מחולל כל ושכר כסיל ושכר עברים" (כו י):

הוא אומר שה' בורא ומוליד כל האנשים הנמצאים, הצדיק והרשע, ההולך בחכמה והנמשך אחר תאוותיו, הכל מה', ואין בחירה ביד האדם. וה' שוכר כסיל, ה' נותן שכר גם לכסיל הנמשך לתאוותיו, ונותן שכר גם לעוברים על מצוותיו, ולכל עובר בתבל, כצדיק כרשע, הכל שכורים מאתו, לעשות כפי שבראם וכפי הכוח ששתל בהם אם בחכמה אם בתאוה, ואין מעשה ודעת וחשבון ועונש, כי אין בחירה ביד האדם והוא מוכרח למעשיו, שכיר הוא בא בשכרו.

גם הכסיל, לטענתו, מקבל שכר על מעשהו ואין הבדל בין רשע לצדיק. בכך הוא מצדיק את מעשיו ואת חוסר מוכנותו להתמודד עם המציאות כפי שהיא.

אצל הכסיל, הפחד משינוי הוא כה חזק עד אשר הוא מעורר בו ספקות באמונה. המלבי"ם, בפירושו על הפסוק "אל תען כסיל כאיוולתו פן תשווה לו גם אתה" (כו ד) מסביר את מהותו של הכסיל:

בלתי שומר חוקי החכמה מפני שנמשך אחר תאוותו המתנגדת לחקי החכמה... באשר חוקי החכמה עומדים נגד שטף תאוותו יתור אחרי האיוולת להטיל ספקות על חוקי החכמה והאמונה... כי הוא יודע חוקי החכמה רק משליכם בחוזק יד מפני נטית תאוותו.

בחיי היום יום הפשוטים הבחירה הינה מצומצמת יותר. לא בכל פעם מתקיימת בחירה בין להיות צדיק גמור לבין רשע גמור. ההרגל, טבע האדם ותכונותיו הבסיסיות, הינם בעלי משמעות מכרעת, והיכולת לצאת מהם מוגבלת; תעצומות נפש דרושות כדי לשנות את ההרגל, ולהיות לאדם אחר. כה דברי המלבי"ם בפרושו על הפסוק "כשחוק לכסיל עשות זמה וחכמה לאיש תבונה" (י כג):

הכסיל הוא הנלוז מדרכי החכמה בעבור יצר ליבו ותאוותיו. מבאר, כי כפי שימשול ממשלת לבו – אם בדרכי חכמה אם בכסילות – כן ישוב טבעו, עד שמעשיו לא יתייחסו עוד אל בחירתו, רק אל ההרגל וטבע

שני שנטבע בו. הכסיל יעשה זימה לא במחשבה רק בלי דעת והכנה, כמו (אם יזדמן לפניו דבר בגורם שחוק) בהכרח, לא במחשבה ובחירה.

— אצל החכם, לעומתו —

מי שאסף כל עניני בינה בנפשו ממילא החכמה וההתנהג ע"פ דרכיה תהי ג"כ על צד ההרגל מעצמו כמו השחוק הבא מעצמו בטבע.

גם בדברי הגר"א על אתר, עניין הבחירה הוא מוגבל והדברים קורים לאדם ללא שליטה מלאה:

כמו השחוק בא פתאום על האדם בלי הזמנה, שאין אדם מזמן עצמו לשחוק וכמו כן החכמה לאיש תבונה גם כן בא פתאום איזה פרוש או איזה דבר חכמה.

במידה מסוימת הדברים אינם נתונים כלל לבחירת הכסיל, ואולי אפילו לא היה נתונים לבחירתו מעולם. הפסוק אומר "למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין" (יז טז) והמלבי"ם מפרש:

הכסיל, שגדרו שאוהב תאוה, וכשבא לקנות חכמה היא תעצרהו בעד תאוותיו, נדמה לו שנותן מחיר בעד חכמה, שאם יחזיק בחפץ החכמה יצטרך לתת בעדה חפץ התאוה שהוא ג"כ דבר יקר בעיניו. והוא אין לו לב שהוא כוח המושל לעצור בעד תאוותיו, וללכת בחקי החכמה.

האם הוא מסוגל לשוב ממצבו? נראה שהדבר אינו פשוט כלל. הפסוק אומר "ככלב שב על קיאו כסיל שונה באיוולתו" (כו יא). למרות שידוע הכסיל שאין בהשקפת עולמו ממש, הוא חוזר על אותם דברים. הוא לכוד במין מעגל קסמים ואינו מצליח להשתחרר ממנו. גם המלבי"ם מפרש כך:

הגם שהוא בעצמו יודע שהוא דבר נמאס, כי כבר בארנו שהוא בעצמו יודע שאיו ממש באיוולת וספיקות שלו, כמ"ש "ואיוולת כסילים מרמה" (יד ח), "ואיוולת כסילים איוולת" (יד קד) בכל זאת ישנה את האיוולת פעם שנית.

שאלת השאלה: מדוע חוזר בעצם הכסיל על איוולתו? האם אינו מבין את מעשיו? האם ניטלה ממנו יכולת הבחירה? את התשובה לכך ניתן למצוא, אולי, בפסוק הבא: "ראית איש חכם בעיניו תקווה לכסיל ממנו" (כו יב). הכסיל תופס את עצמו כחכם, ואינו מעלה על דעתו שיכולה להיות דרך אחרת. ההרגשה הרעה שיש לו "שהוא (המעשה) דבר נמאס", אינה מובילה אותו למסקנות המתבקשות, משום שהוא חכם בעיניו. כך המלבי"ם:

החכם בעיניו הוא אשר נדמה לו כי מעשיו אשר יעשה הם ע"פ החכמה, והוא חולק על החכמה בזדון, שלא מפני הכרח תאוותיו רק מפני שנדמה לו שדרכו הנשחת הוא ע"פ החכמה, וזה אין לו תקנה.

כלומר יש חכמה שקרית, לא אמיתית, שגורמת לאדם להגיע לעיוורון, "טח עיניים מראות". חכמתו הדמיונית כל-כך גדולה – "חכם עצל בעיניו משבעה משיבי טעם" (כו טז). אף דברי טעם לא יועילו להסירו מטעותו ו"תקוה לכסיל ממנו" (כו יב), אפילו לכסיל יש יותר תקוה לתיקון. חוסר אפשרות הבחירה בין הרע לטוב אינה אלא בשל חוסר הכרתם ככאלה, בעיניו הוא בסדר. אין כאן מאבק כלל, וממילא אין בחירה בטוב. כמובן שמצב זה מופיע רק במקרה קיצוני ונדיר, של אדם שהשחית דרכו לגמרי.

בינה

הבינה, תהליך הבניין, מתרחשת משעת הקליטה, נקודת החכמה, ומתרחשת מייד אחריה ללא שהיות. אצל החכם היא תכונה יסודית: "תן לחכם ויחכם עוד הודע לצדיק ויוסף לקח" (ט ט).

האבן עזרא מוסיף ומתאר לנו את דמותו של החכם, ומסביר את מדרגת החכמה אצלו:

הוסיף לבאר יתרון החכם על הכסיל, והטעם כי החכם יחכם מעצמו במה שיותר לו.

כאן הדברים אינם סטטיים. החכם לוקח את הנאמר, הופך בו ושונה בו ומוסיף על הדברים – הן איכותית והן כמותית.

מידות

כאשר ניגשים לעסוק במידות אנו יודעים שלפנינו מאבק בין מה שמתעורר בלב לבין המוסכם במוח. דרך ניהול מאבק זה שונה בתכלית בין החכם לכסיל.

נדון תחילה במצבו של החכם. החכם מכפיף את ליבו למקובל בשכלו, "מוח שליט על הלב"¹⁰. החכם מופיע בפירושו של המלבי"ם לפסוק "עוכר ביתו ינחל רוח ועבד אוויל לחכם לב" (יא כט) כשולט על ליבו:

גדר חכם לב הוא מי שכח המושל בנפשו (שנקרא לב) מושל כפי ציוריו החכמה וחוקתיה בלי יפנה מהם.

לאחר מכן מופיעה מדרגה נוספת. הפסוק אומר: "שמע אתה בני וחכם ואשר בדרך לבך" (כג יט) – לאחר שהאדם קונה את דרכי החכמה היא נעשית חלק ממנו, ואינה נשארת חיצונית ושכלית בלבד. האדם מתרומם למדרגה של ליבו ברשותו, ואין מיצר בין הבנתו לרגשותיו, יכול הוא ללכת אחרי ליבו ללא בירור מניין הגיע רצון זה, אם טמא או טהור מקורו, כי ודאי הוא ממקור הקודש.

אכן, כך מסביר רש"י את הפסוק:

מאחר שתתחכם תוכל ללכת בדרכי לבך כי לב חכם לא ישיאך לעבירה.

אצל הכסיל שונה המצב. המלבי"ם כותב בפרושו (יד ז):

אבל הכסיל קיבל חוקי החכמה, רק התאוה גברה עליו. ומפני שחוקי החכמה מתנגדים אל התאוה, לכן ישנא דעת כמ"ש "וכסילים ישנאו דעת" (א כב), היינו הגם שקבל חקי החכמה והגם ששייגם, כמו הנבון, עד ידע טעמם בדעת, ישנא את הדעת העומד לשטן לו אל תאוותו, כמ"ש "תאוה נהיה תערב לנפש ותועבת כסילים סור מרע" (יג יט) – כדי להיות לו כסות עיניים בלכתו אחר שרירות ליבו.

הכסיל יודע את חוקי החכמה, ומודע למאבק המתרחש בין תאוותיו לחכמתו. אך כיוון שאינו יכול לעמוד נגד תאוותו הוא פותר את סתירתו הפנימית על-ידי התכחשות לחכמה. בכך הוא טומן ראשו בחול, מתעלם מהבעיה, וחושב שיוכל למלא את תאוותיו ובכל זאת ירגיש שלם עם מעשיו.

מה הטעם בתאוה? מדוע היא גורמת לכל המהלך הזה? על הפסוק "תאוה נהיה תערב לנפש ותועבת כסילים סור מרע" (יג יט) אומר המלבי"ם:

תאוה נהיה – מודיע שהכסיל אינו פתי, כי הוא יודע חוקי החכמה, ואם לא שהתאוה תאלצהו היה סר מרע ע"פ חקי החכמה. הגם שאין בתאוה טוב ומועיל יש בו ערכות לנפש הבהמיות, כי בוחר בערב על הטוב ומועיל, כי רוצה בערב.

הרגשת הערכות לנפש הנתונה בתאוות היא המובילה והמכרעת אצל הכסיל את כל חכמתו. היא כה חזקה עד שמכריעה אף את אמונתו, כמו שראינו למעלה.

ההתמודדות עם התאוה שונה כמובן בין החכם לכסיל. הפסוק אומר "כל רוחו יוציא כסיל וחכם באחור ישבחנה" (כט יא), ורלב"ג מפרשו בדרך זו:

הנה הכסיל יוציא כל רצונו ותאוותיו לפועל תכף שיתעורר אליה מזולת שיתישב בעינינה, אם הוא ראוי שימשך אחריה אם לאו, ולזה יקרו לו מזה רעות גדולות. ואולם החכם ישקיט התאוה המגונה כשתעלה על לבו באחור, ר"ל בשיאחר הוצאתה לפועל עד שיתישב בה אם הוא ראוי אם לאו, ובזה האיחור ישקיט התאוה המגונה ההיא.

אופן הטיפול של החכם בתאוה הוא בחינתה, בדיקתה ובידורה, בסבלנות ובאורך רוח. הוא לא ממחר להוציאה אל הפועל, אלא ממתין עד אשר תשקוט ויתגלו לאדם כיעורה ואמיתות רעתה, וממילא לא תהפוך למעשה ממשי. זאת בניגוד לדרך פעולתו של הכסיל, שאינו ממתין, וממלא תאוותו מייד כשהתעוררה. החכם אפילו משתדל לא רק להתעלם מהתאוה, אלא להרגיל עצמו בהפך ממנה.

ואלו דברי הרלב"ג:

שיפנה עורף ולא פנים אל התכונה ההיא וירגיל עצמו בהפכה כי כן תרופת אלו החוליים.

האם בחירתו של הכסיל בתאוה מביאה אותו ליישוב הדעת ולסיפוק? הפסוק אומר "לא נאנה לכסיל תענוג אף כי לעבד משול בשרים" (יט י) – הבחירה בתאוה אינה פותרת דבר, אין בעקבותיה תחושת סיפוק; ההבטחה הגדולה מתבררת כהבטחת שווא. בסופו של דבר עומד הכסיל בפני עצמו, ומגלה שהוא בנקודת ההתחלה אך עם הרגשת זרות חזקה יותר. הדבר נובע מהכרת טעותו, כדברי המלבי"ם על אתר:

הכסיל יודע חוקי החכמה רק התאוה גברה עליו שרוצה בתענוג הגוף והנאות העולם, ותענוג זה לא נאה לו, שהגם שהגוף יתענג, הלא הנפש תכנע עי"ז לתאוות הגוף, ואין ראוי שימשול הגוף על הנפש והיא תיכנע להגוף שנבאר להיות עבד לה והיא תשתרר בכוחותיה, ומזה עצמו יודע כי לא נאה שהעבד ימשול בשרים. כי מטעם זה לא נאה תענוג לכסיל, מפני שהגוף העבד מושל על הנפש.

החוויה החזקה שבמידות מהווה תמריץ לעסוק בהן, לשוב אליהן, להרגיש, וממילא להתמודדות איתן היא בעייתית. הפסוק אומר "לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו" (יח ב) – בקשת האמת היא המאפיינת את החכם, אין לו צורך להוכיח את חכמתו, בקשתו לדעת חכמה ולגלות את האמת היא היחידה המנחה את פעולותיו. הוא מוכן להניח את עצמו, את הרגשת ישותו, את חיפוש ריגושיו, ובכך הוא עושה עצמו כלי לקבלת החכמה כפי שהיא מתגלה, משים עצמו כמדבר¹¹. נותן הוא לדברים להיכנס לתוכו וכך יכול להתגדל באמת.

לעומתו, הכסיל אינו מעוניין להיות "מקבל". הרגשתו את עצמו אינה מאפשרת לו להיות פתוח באמת לחכמה, שהרי "אני מרגיש את עצמי כבעל חכמה ואיזו חכמה ניתן כבר לחדש לי", ובעצם עוצר בכך את התפתחותו. במקום החכמה הוא מבקש את החוויה. על הפסוק דלעיל אומר רש"י: "כ"א בהתגלות לבו – הוא חפץ לגלות מה שבלבו". גילוי הלב אינו בדברי חכמה, אלא בחוויה המציפה את הלב בעברו ממצב פסיבי למצב אקטיבי, חוויה זו היא חווית חיים חזקה, ולכן מושכת, והיא המבוקשת אצל הכסיל, לא האמת. ובכך הוא הופך לנפרד המבקש את תאוותו, כדברי הפסוק שלפני כן "לתאוה יבקש נפרד".

לסיום חטיבה זו נעסוק בשתי מידות נוספות בהן מתגלה הפרש בין הכסיל לחכם. נעיין תחילה במידת הביטחון. הביטחון בה' הוא המאפשר לאדם לצלוח

11. עירובין נד ע"א

את משברי המציאות. השקט הפנימי שמידת הביטחון מעניקה נותן לאדם מעמד יציב בעולמו, אף במצביו היותר קשים. יתירה מכך, אין הבטחון בה' נותן רק שקט נפשי, אלא יש לו תוצאות אף בעולם המעשי. האבן עזרא אומר על הפסוק "בוטח בלבו הוא כסיל והולך בחכמה הוא ימלט" (כח כו): "בדרך חכמים לבטוח בשם ימלט מצרה". יש השפעה של חסד א־להי לאדם בזכות בטחונו, "והבוטח בה' חסד יסובבנו"¹².

הרלב"ג אומר שהכסיל הוא בעל בטחון עצמי מופרז אשר עומד בעוכריו:

הנה הכסיל לא יתישב בדברים קודם התחילו לדרוך אל השגתם אך הוא בוטח בלבו שלא יחסר לו טוב העצה ולזה יקרא לו רע בהם.

גם הגר"א עומד על נקודה זו:

מי שבוטח בלבו, שאומר אל כל אשר יטנו לכו הוא טוב ולא אעביר על נטית לבי "הוא כסיל", אלא "ההולך בחכמה" ויראה להורות לו דרכו, אז "הוא ימלט" מכל צרה שבעולם הזה, וגם מצרת היצר וממוקשי פחיו ימלט.

גם במידת הגאווה מתגלה ההבדל בין השניים. הפסוק אומר "בלב נבון תנוח חכמה ובקרב כסילים תודע" (יד לג). רש"י מפרש:

"בלב נבון תנוח חכמה" – תשכון ותשקוט בנחת לשון מנוחה ומרגוע, "ובקרב כסילים תודע" – מעט חכמה שבלבו מכריזה, "איסתרא בלגינא קיש קיש קריא".

כלומר הגאווה מאפיינת את הכסיל, ועל מעט החכמה שבו הוא מכריז, בעוד אצל החכם חכמתו תשקוט ולא תיודע לאחרים.

מעשה

למרות שהדיבור אינו מעשה במוכן המקובל של המילה, הוא מהווה בכל זאת דרך התגלות של האדם לעולם שסביבו. ננסה לבחון כיצד נוהג הכסיל בעניין הדיבור. הפסוק אומר "חכמת ערום הבין דרכו ואיוולת כסילים מרמה" (יד ח) הכסיל מתמודד עם המציאות בדרכו שלו. מחוסר בחכמה הוא פונה לדרכים אחרות, דרכים של שקר. כך מפרש האבן עזרא את הפסוק:

היא גוררת המרמה ולעולם יחשבו לרמות אחרים במפלתם.

גם כשלא משקר הכסיל אלא דובר אמת, דבריו הם דברי הבל. הפסוק אומר "לשון חכמים תיטיב דעת ופי כסילים יביע איוולת" (טו ב) – אין דברי הכסיל חכמה אלא איוולת. ומוסיף האבן עזרא ואומר שאף אינם חדלים מכך: "מנחל

נובע כלומר לא תפסק האיולות מפהים". זאת לעומת דבריו של החכם המתקנים דעת שומעיהם (על-פי הרלב"ג).

אופי הדרושי שמנהל הכסיל שונה במהותו מזה של החכם, והמפגש ביניהם יוצר התרחשות מעניינת. כך בפסוק "כל רוחו יוציא כסיל וחכם באחור ישבחנה" (כט יא) – פזיזותו של הכסיל היא בעוכריו, הוא מרגיש מותקף, ואין לו בטחון בדבריו ובעמדתו. לכן בשעה שהוא עומד להתדיין גורמת לו בהילותו להוציא את כל טענותיו באחת, ולא נותר לו כלום להמשך. ייתכן גם שהפגם אינו רק בטקטיקה, אלא שבאמת אין בידו טענות בעלות משקל, ולכן כדי לשוות להן נפח הוא ממהר להוציאן, כדי להשיג מעין "הכרעה בסיכוב הראשון". החכם לעומתו אינו מתרגש ועונה תשובה קצרה וממצה, המותירה את הכסיל אבל וחפוי ראש. כדברי רש"י: "כשיוציא הכסיל כל רוחו בא החכם וישפילנו במענה לשונו".

הרלב"ג, בפרושו לפסוק, אומר שהחכם אפילו אינו מגיב:

כי הכסיל יוציא בפיו כל רוחו ורצונו מאין מעצור בריבו עם זולתו ולזה יאמר דברים רבים ורעים ומגונים. ואולם, החכם, כשיראה זה הענין מן הכסיל בריבו עמו, ישקיט רוח הכסיל בשיפנה אליו עורף ולא פנים ויסור מלפניו.

גם האבן עזרא הולך בכיוון זה ומפרש את המילה "ישבחנה" כמובן השקטה והשפלה של הרוח, "ולא יודיענה לכסיל". הגר"א מדייק בפסוק ואומר שמדובר דווקא על דברי תורה. הכסיל אומר חידוש גדול, דרוש מפואר, אך אין בו ממש. החכם בא ומגלה עובדה זו, ואומר דבר אחר הסותר את פירושו.

המעשה העיקרי בו באה לידי ביטוי חכמת החכם הוא כמובן מעשה המצוות. "חכם לב יקח מצות ואוויל שפתים ילבט" (י ח). כך הגר"א:

החכם לב יקח מצוות תכף כשבא לידו ואינו משהה אותם.

זריזותו של החכם נראית כאשר באה מצווה לידו. זוהי מטרתו למעשה, להתקשר עם הקב"ה, להיות איתו בצוותא חדא, ולכן הוא מזדרז לעשות את המצווה. אין החכם מסתפק רק במצוותיו שלו אלא הוא מזכה את הרבים. הפסוק אומר "פרי צדיק עץ חיים ולקח נפשות חכם" (יא ל). מפרש הרלב"ג:

והחכם הוא לוקח נפשות האנשים ומושך אותם לעבודת השם יתברך שיקנו כולם החיים הנצחיים.

מתוך דאגה לרבים הוא מזכה אותם, ואין לו אינטרס אישי.

הכסיל, לעומתו, אינו משקיע מחשבה עמוקה במעשיו, וממילא מידרדר למעשים חמורים ביותר. "כשחוק לכסיל עשות זמה וחכמה לאיש תבונה" (י כג). אין הוא מייחס משמעות למעשיו והולך ממילא אחר תאוותיו בלי משים.

תגובת הסביבה

בספר משלי יש עיסוק מיוחד בדרך ההתמודדות עם הכסיל. קיימים שני פסוקים המדברים על כך מפורשות, ובמבט ראשון נראים כסותרים זה את זה. "אל תען כסיל כאיוולתו פן תשווה לו גם אתה" (כו ד) – "ענה כסיל כאיוולתו פן יהיה חכם בעיניו" (כו ה). הטיפול בדברי הכסיל אינו קבוע. אופי התשובה לדבריו תלוי בשאלה כיצד ייתפסו הדברים בעיניו ובעיני הנוכחים האחרים. בפסוק הראשון אנו רואים הנחיה לא לענות לכסיל מחשש ששווה לו. רש"י מפרש שמדובר על מענה "בדברי ריב ומצה", כלומר בריכוח הנושא אופי אישי, ולא עקרוני. אין להכנס לריכוח כזה, שכן אז החכם יוצג גם הוא ככסיל.

לעומת זאת, במקרה שהכסיל רוצה "להסיתך לרעה הודע לו איוולתו בדבר שאם לא תענהו יהיה חכם בעיניו" (רש"י), "אבל ענהו בדבר חכמה כנגד איוולתו והודיעהו שכלותו שלא יהיה חכם בעיניו" (אבן עזרא). ניתן להתווכח כאשר תהיה לכסיל תועלת מכך, אז יוכל לצאת מכסילותו אם יתגבר על בעייתו, שהיא תפיסת עצמו כחכם, "פן יהיה חכם בעיניו". גם במקרה של הסתה לדבר עברה חשוב להעמיד את הכסיל על טעותו, ולמנוע השפעה מצידו על אחרים.

הגר"א אף מוסיף שיש לענות לפי אופי השואל:

אל תענה כפי שכלך, כי יבוז לשכל מיליך, אלא תענה כפי שאלתו.

חשוב להבין את נקודת המוצא של בן השיח כדי לדעת כיצד לכוון את הדברים כך שיתקבלו נכון אצל השומע. לעיתים תגובה מילולית לא תספיק, וגם על כך ממליץ הכתוב: "נכוננו ללצים שפטים ומהלמות לגו כסילים" (יט כט).

נשאלת השאלה: האם צריך לנסות ללמוד עם הכסיל תורה כדי להובילו לדרך ישרה? התשובה אינה פשוטה. "כצורר אבן במרגמה כן נותן לכסיל כבוד" (כו ח). הגר"א מפרש פסוק זה כמדבר על חוסר יכולת הכסיל לצאת ממעגל הקסמים השלילי בו הוא נתון, משום שלא ברור אם את לימוד התורה – "כבוד" – ראוי הוא לקבל:

כמו הצורר אבן בהקלע לקלע, אין דעתו שיפול במקום ההוא, כי האבן נתגלגל ונח במקום אחר, לא במקום אשר הייתה כוונתו שיפול, כן הכסיל כאשר נותנים לו כבוד, כלומר כאשר לומדין אותו תורה, התורה שלמד אינו עושה בה כוונת הלומדו, אלא עושה איוולתו וזורק אותה למקום אחר.

סוף דבר

המידות שתוארו כאן הן כמובן קיצוניות. רק צדיקים גמורים הם במעלת החכם במדרגתו העליונה, בה מסוגל הוא ללכת אחרי ליבו ללא חשש. כמו דוד המלך, שעליו נאמר: "ולבי חלל בקרבי" – שהרגו ליצר הרע בתענית¹³.

גם דמותו של הכסיל המצוירת כאן כמעט אינה מופיעה במציאות. לרוב האנשים, אפילו הרשעים, קיימת האפשרות שהמאור שבתורה יחזירם למוטב. אין הם נמצאים בחוסר־בחירה מוחלט.

אבות הטיפוס עליהם נסוב הדיון כאן, עשויים לסייע לכל אחד מאיתנו למצוא תכונות מעין אלו בתוכו, כמובן באופן דק ועדין יותר. אך הבחנות אלו עוזרות לנו למצוא את מקומנו האמיתי, ועם ידיעה זו תתאפשר עבודת נפש – עבודת ה' – אמיתית יותר.

13. תניא פרק א. ומעין זה ברש"י בבא בתרא יז ע"א ד"ה חלל בקרבי.