

בין גערת הלץ לגערת הרש - הקדמות חינוכיות לתלמוד תורה

'משלי קדם' פרק יג פסוקים א-ח*

הקדמה

מאמר זה מבוסס על סיכומים משיעורי ראש הישיבה, הרב יצחק בן-שחר שליט"א בספר משלי עם ביאור הגר"א. סיכומי השיעורים של פרקים יג-טז עתידים לצאת לאור במסגרת הכרך השני של ספר 'משלי קדם', כאשר תושלם המלאכה בעזרת ה' יתברך.

בחרנו להציג כאן את סדרת השיעורים על הפסוקים הראשונים של פרק יג, אשר מבחינה מסויימת, ניתן לראותם כיחידת לימוד עצמאית, כפי שיתבאר להלן.

חשוב לנו לציין כי מלבד ערך סידור דברי תורתו של ראש הישיבה שליט"א, אשר זוכים אנו לשמוע בבית המדרש, עבורנו ועבור כלל תלמידי הישיבה בעבר, בהווה ובעתיד, תכלית עריכת סיכומי השיעורים, והוצאת הספר בעזרת ה', הינה לעורר את כלל חובשי ספסלי בית המדרש ללימוד רציף, יסודי ומעמיק בספר 'משלי שלמה', הכולל התבוננות ועיון בכל פסוק ופסוק בפני עצמו, ומתוך כך השבה אל הלב ומבט היקפי על הפסוקים, אשר מתוכו מגלים את השלמתם זה את זה, ומזהים יחידות לימוד פנימיות בספר - 'לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה, לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים... ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה' (משלי א, ב-ה).

נסיים בדבריו של הגאון זצ"ל באגרתו לבני ביתו: 'ובספרים שלי יש משלי עם לשון אשכנז, למען השם שיקראו בכל יום, והוא יותר טוב מכל ספרי מוסר'.

משלי קדם

פרק יג פסוקים א - ח

פרק יג בספר משלי נפתח בשמונה פסוקים, אשר במבט ראשון עומדים כל אחד ואחד בפני עצמו, ואף אם ניתן להצביע על תחום משותף לשנים או שלושה פסוקים סמוכים, קשה לראות את רצף הפסוקים כערוך על פי עיקרון מסדר ניכר לעין. אולם, קיימת הקבלה מיוחדת בין הצלע השנייה של פסוק א' והצלע השנייה של פסוק ח' בשימוש בביטוי - 'לא שמע גערה'. הפסוק הראשון מדבר על הלץ מול החכם, ואילו הפסוק השמיני מתייחס אל הרש מול העשיר.

* נכתב ונערך ע"י הרב ברוך ספיר על בסיס שיעוריו של ראש הישיבה, במסגרת העבודה להוצאת הכרך השני של ספר 'משלי קדם', הכולל את שיעורי הרב בספר משלי עם ביאור הגר"א על פרקים יג-טז. השיעורים הערוכים לא עברו הגהה ע"י הרב.

- (א) בְּן חָכָם מוֹסֵר אֵב וְלֹץ לֹא־שֹׁמֵעַ גְּעֵרָה:
 (ב) מִפְּרִי פִּי־אִישׁ יֵאָכֵל טוֹב וְנֶפֶשׁ בְּגִדִים חֲמָס:
 (ג) נֹצֵר פִּיּוֹ שֹׁמֵר נֶפְשׁוֹ פֶּשַׁק שִׁפְתָּיו מִחֲתָה־לוֹ:
 (ד) מִתְּאוּנָה וְאֵין נֶפְשׁוֹ עֲצֵל וְנֶפֶשׁ חֲרָצִים תִּדְשֹׁן:
 (ה) דְּבַר־שֶׁקֶר יִשְׁנָא צְדִיק וְרָשָׁע יִבְאִישׁ וַיִּחְפֹּר:
 (ו) צְדָקָה תִּצְרַח תָּם־דָּרֶךְ וְרָשָׁעָה תִּסְלָף חֲטָאת:
 (ז) יֵשׁ מִתְעַשֵּׂר וְאֵין כָּל מִתְרוֹשֵׁשׁ וְהוֹן רָב:
 (ח) כֶּפֶר נֶפֶשׁ־אִישׁ עֲשֹׂרוֹ וְרֵשׁ לֹא־שֹׁמֵעַ גְּעֵרָה:

בשיעורי ראש הישיבה בספר משלי עם ביאור הגר"א, אנו לומדים כל פסוק ופסוק בפני עצמו, ומקשיבים למסר העולה מתוך הפסוק עצמו ומתוך ביאורו של הגאון. לעיתים, אנו מתייחסים לקשר בין פסוקים סמוכים או נפרדים במידה והדבר עולה מתוך ביאורו של הגאון, או מתוך הפסוקים עצמם. במקרה זה לא קיימת התייחסות מסוג זה במפרשים, ובכל זאת העיר ראש הישיבה בשיעוריו, שיש מקום ללמוד מן ההקבלה המיוחדת הזו, שמדובר ברצף של פסוקים, אשר ראויים להצטרף ליחידה אחת, בעלת תפקיד ומשמעות בספר משלי. לאור מחשבה זו, מובאים הפסוקים כאן כיחידה מייצגת של החיבור 'משלי קדם', ויתכן שעוד יתבארו הדברים מתוך הלימוד בפסוקים שיובא להלן.

פסוק א': בְּן חָכָם מוֹסֵר אֵב וְלֹץ לֹא־שֹׁמֵעַ גְּעֵרָה:

ביאור הגר"א:

מה שהבן חכם הוא מחמת 'מוסר אב', שאביו היה מייסרו ומדריכו בדרך ישרה ולא חשך שבטו ממנו.¹
 ולץ לא שמע גערה - ומה שהבן הוא לץ הוא מחמת ש'לא שמע גערה' מאביו מעולם. כי דרך הנער שלא יקבל עליו דרך טוב עד שמייסרהו, אבל מכל מקום לא היה לץ אם היה שומע גערה. והלץ - על כורחך לא גער בו אביו ועזבו לילך בדרך לבו.
 ו'לץ' הוא ההיפך של 'חכם', כי 'חכם' הוא הלומד תורה, ו'לץ' הוא היפך הלומד, כמו שאמרו:² 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה- הרי זה מושב לצים', וכמו שפירשתי לעיל.³

¹ עפ"י פסוק כ"ד: 'חושך שבטו שונא בנו ואוהבו שיחרו מוסר'.

² אבות ג, ב.

³ במהדורת רמ"פ ציין כאן: לעיל ט, ח על הפסוק: 'אל תוכח לץ פן ישנאך הוכח לחכם ויאהבך'.

בן חכם - בניינה של האבהות

'בן חכם' זה הופיע כבר בפתיחתו של שלמה לפרקי הדעת,⁴ בראש פרק י': 'בן חכם ישמח אב'. הבן החכם רוצה להיות מתאים לשורש, לְשִׁמְחָה. שם ביארנו שגם ללא כוונה מודעת - הוא משמח, כי כאשר צומח מן השורש גידול מתאים - באופן טבעי, דבר זה מביא שמחה לאותו שורש.

הביטוי הקצר - 'בן חכם', מבטא את היותו של הבן החכם המימוש האידיאלי של האבהות. 'בן חכם' הינו צירוף של שני מושגים יסודיים, אשר מהווים יחד את תכלית ביקושי האבהות. תקוות ההורות, הציפיה של הנקודה הפנימית, של השורש, הינה שההמשך שלה יהיה קודם כל 'בן', ועל גבי זה יהיה 'חכם'. מעלתו איננה מתחילה ומסתכמת בחוכמתו בלבד - **קודמת** לה הגדרתו כ'בן', המבטאת את היותו נאמן למטען המשפחתי ונושא אותו עמו. הבן הינו בניינה של האבהות, של השורש.

לפנינו 'בן' שהוא 'חכם'. 'חכם' הוא זה שקנה תורה, מקיים תורה ומגלם את התורה בהווייתו. 'חכם' הוא החכם הצדיק, היפוכו של ה'רשע' שבארבעת הבנים. בן כזה אשר עיבד את כל הכישרונות והכוחות המשפחתיים הטובים שניתנו לו, והגיע למעלת 'חכם' - זהו האידיאל המשפחתי.

'שמע בני מוסר אביך'

שייכותו של האב למעלת הבן איננה מקרית: האב הינו נקודת השורש, מהזרע של האב יוצא הבן - האב הינו נקודת האמת הפנימית. בהתאם לכך, דווקא 'מוסר אבי' הינו המוסר המתאים להצמיח את המעלה המקוּוּה. כך יש להבין גם בפסוק שבפתיחת ספר משלי 'שמע בני מוסר אביך'⁵ - זהו המוסר שלך, של עצמך, של נקודת האמת הפנימית שלך, לכן מתבקש שתשמע לו.

התניית החכמה במוסר אב

בפסוק זה אנו שומעים שאותו פרי של 'בן חכם' יצמח רק כאשר יהיה טיפול חינוכי, הכולל את המוסר של האב. לא יכול להיות שיצמח בן חכם ללא מוסר, אשר מקורו באביו. המוסר הינו הכרחי מצד עצמו, משום שישנם גורמים המפריעים לצמיחה, אשר ההתמודדות עמם מחייבת עזרה חיצונית. אולם, עזרה זו תביא את הפרי המיוחל דווקא על ידי מוסר נאמן של האב.

מעלתו היסודית של מוסר האב הינה בהיותו מוסר אמיתי. אמיתתו נובעת מכך שמוסר אב הוא מוסר אוהב - הוא באמת חפץ בטובתו של הבן, באידיאל של הצמיחה הטובה. מתוך אותה נקודת אמת פנימית - יש לאב מה לומר, יש לו מה להנחות. בהתאם לכך הוא גם עושה זאת באופן הראוי - מתוך אהבה. מוסר אב, המוסר האמיתי האוהב, הינו חיוני להצמחת הפרי הנקרא 'בן חכם' - לא יהיה בן חכם מבלי שיהיה מוסר אב.

⁴ עיי' הקדמת רמ"מ משקלוב לביאור הגר"א, ועיי' בפתיחה לימשלי קדם' חלק א, עמ' 18 הערה 6.
⁵ משלי א, ח.

החכמה המגלמת את המוסר

הפירוש הפשוט לרישא של הפסוק הוא, שכשגדל אותו בן, צמח והווה ל'בן חכם' - זה בא עם הסיוע של מוסר האב. אולם, מלשון הפסוק המזוהה 'בן חכם' עם 'מוסר אבי' אפשר לשמוע לא רק שמוסר האב הוא חיוני להוויית הבן החכם, אלא שהבן החכם הוא עצמו 'מוסר אבי'. משמעות הלשון היא שכשהפרי הזה צמח היטב הוא מגלם את מוסר האב. להמחשת הדברים נאמר: יש מקום לכתוב ספר על המושג 'מוסר אבי' - לאן המוסר הזה שואף, מה עניינו, אבל במקום לכתוב ספר, ניתן להסתכל על הבן הזה - הוא המוסר. כמו שהבן הזה הוא מגשים את האידיאל של השורש - 'בן חכם ישמח אבי',⁶ כך הוא גם מגלם את המוסר.

מוסר אב - מוסריותו של האב

אפשר שבתוך הדברים אנחנו יכולים לשמוע שבמידה רבה איכות המוסר ופעולתו תלויים במעלתו המוסרית של האב, אשר המוסר נקרא על שמו. ככל שהאב עצמו מתאים יותר למוסר הזה, והוא באמת נושא אותו, כך הבן החכם יצמח בהתאם.

האם 'מוסר אבי' מחייב 'בן חכם'?

נשים לב שכתוב כאן 'בן חכם מוסר אבי', למרות שלכאורה היה יותר מתאים סדר הפוך: מוסר אב הוא יביא בן חכם.

נראה שסדר זה בפסוק מלמד אותנו שלא בהכרח מוסר אב מוליד בן חכם. התולדה תלויה בכך שהבן יעשה עבודה של עיבוד המוסר הזה, ימשיך אתו הלאה. אמנם, אם רואים אנו בן חכם, ברור לנו שהיה מוסר אב, אבל עצם העובדה שהיה מוסר אב בשלב כזה או אחר, עדיין אינו מבטיח את היותו של הבן לחכם.

ליצנות - היפך התורה

'לץ' הינו אישיות שלילית במהותה, אישיות של 'אנטי' - 'ליצנות אחת דוחה מאה תוכחות'.⁷ פירוש המושג 'לץ' אינו מה שמכונה בלשונו 'ליצן' - בעל חוש הומור, אשר משמח אנשים.⁸ דווקא האמרה השגורה הנ"ל של ליצנות אחת דוחה מאה תוכחות, מתאימה יותר להגדיר את מהותו. הגדר של 'לץ' הינו: אישיות אשר מקלישה את האיכות של החיים, של התוכן, של התביעה הערכית. גם כאשר

⁶ משלי י, א.

⁷ עיין מסילת ישרים פרק ה: 'ותראה קושי הלצון והשחתתו הרבה, כי כמו המגן המשוח בשמן אשר ישמיט ויפיל מעליו החיצים ומשליכם לארץ, ולא יניח אותם שיגיעו אל גוף האדם - כן הלצון מפני התוכחה והמרדות, כי בליצנות אחד ובשחוק קטן יפיל האדם מעליו ריבוי גדול מן ההתעוררות וההתפעלות מה שהלב מתעורר ומתפעל בעצמו מדי ראותו או שומעו עניינים שיעירוהו אל החשבון והפשפוש במעשים, ובכח הליצנות יפיל הכל לארץ ולא יעשה בו רושם כלל. ולא מפני חולשת העניינים ולא מפני חסרון הבנת הלב, אלא מפני כח הלצון ההורס כל ענייני המוסר והיראה'.

⁸ השם הראוי למקצוע ה'ליצן' של היום בלשון חז"ל הינו 'בדחן' - המשמח אנשים, אשר מעלתו הרוחנית גדולה מאוד כאשר עושה מלאכתו לשם שמים, כמבואר בגמרא תענית כב, א.

נאמרו מאה תוכחות, אשר אינן חוזרות על עצמן, אלא נושאות תוכן אמיתי של מאה תוכחות, יכולה ליצנות אחת לבוא ולגמד את הדרישה - לעשות מהכל צחוק, ענן כלה. הליצנות מסתכלת בצורה צינית, ובכך היא מקטינה את הדברים. כשיש תביעה מוסרית מן האדם - זה דבר נוקב בדרישה שלו, והליצנות מקטינה את כל העניין בכך שהיא לועגת לו. היא מוציאה את כל הרוח מהמפרשים, כיון שהיא מתייחסת אל הדברים בצורה מקטינה, מנמיכה, עושה אותם לחוכא ואיטלולא.

כיוון זה הוא אחר - היפך התורה. כיון שהוא הפוך מהתורה - התורה עומדת כנגדו, והלץ מוצא את עצמו מעוימת. הלץ מתמודד עם העימות הזו באמצעות אותה ליצנות, כי ללא הליצנות אין בו שום כוח לעמוד כנגד התורה. אמנם, יכול להיות שהוא בוחר בדרכו בגלל נוחות, ולא בגלל יחס שלילי עקרוני, אבל בסופו של דבר, כיון שהוא הולך בכיוון הפוך לתורה - אין לו אפשרות להתמיד בדרכו אלא בעזרת הליצנות.

'לא שמע גערה' - כלל

כאמור, בשביל להוות בן חכם צריך מוסר אב, ומכלל הן אתה שומע לאו - אם לא יהיה מוסר אב - לא יהיה בן חכם. אולם, עדיין אין מצב זה מחייב שיתהווה 'לץ'. בסיפא של הפסוק מסביר שלמה את תופעת הלץ על דרך השלילה: ה'לץ' הינו תולדה של העדר טיפול גערה. באופן כללי נסביר: 'לא שמע גערה' משמעותו שהוא לא קיבל טיפול חינוכי גוער. אולם, הניסוח של הדברים הוא קיצוני, שכן נעשה שלמה המלך כאומר: 'לץ' - אינו אלא זה שלא שמע אפילו גערה אחת. אם הוא היה שומע אפילו גערה אחת - הוא לא היה 'לץ'.

'שמע גערה' - השמיעה והגערה

אם יבוא מישהו וישאל: האם באמת נכון לדייק שבגערה אחת דיינו? האם נוכל להעמיד טענה זו למבחן המציאות?

שני דברים כדאי להעיר ביחס לשאלה זו:

- א. צריך להסביר מהי 'גערה' - ליתר דיוק: למה קורא שלמה המלך 'גערה'?
- ב. יש להבין מה זה 'שמע' - באמצעות מה שומעים, ובמה נמדדת השמיעה?

ראשית, נברר את מושג הגערה: כיצד מבצעים גערה? האם צריך לצעוק אותה בקול גדול, בכל הערוצים ובכל הכוח?

אישיות מחנכת תעמול להכיר את המתחנך היטב, ולאחר מכן תשב ותשקיע את פרק הזמן הראוי במחשבה ובעיבוד של הדברים, עד שתגיע למסקנה מה כדאי להגיד לאותו 'לץ' בפוטנציאל, מתי ובאיזה אופן. יתכן שבסופו של התהליך הוא יאמר לו שתי מילים או אפילו מילה אחת. אמירה כזו, כשהיא מעובדת היטב, אפילו אם תהיה רק מילה אחת - היא נקראת 'גערה', כי פירוש המושג הוא בעצם: מילה שמאחוריה עומד שיקול ומטען חינוכי.

לאחר שאנו מבינים מהי 'גערה', נשים לב שלמעשה לא כתוב בפסוק שלא גערו בבן הזה. כתוב בפסוק שאותו לץ - 'לא שמע גערה'. יתכן שנאמרה גערה בעת מסויימת ובהקשר כזה או אחר, אך אם היתה נאמרת גערה אחת בעתה ובזמנה, אשר אפשר

היה לתת עליה הסכמה שהיא אכן ראויה לשם 'גערה', ודבר זה היה קורה בנסיבות בהן נשוא הגערה היה 'בר הכי' לשמוע, כגון שהוא היה עומד אז על פרשת דרכים, שבה הבחירה בידו לנווט לכאן או לכאן, אם באותה עת היתה נאמרת הגערה בצורה החכמה והוא היה שומע - אז הוא לא היה לץ.

האם כל אחד ראוי להשמיע גערה?

כדאי להעיר הערה נוספת: מי יכול להשמיע גערה? מי שהוא אישיות של תורה, אשר מסוגל לבצע את העיבוד המתאים - הוא יכול לומר גערה. אבל יש גם משהו מעבר לעיבוד - ישנה אינטואיציה, ישנם דברים שבאים מתוך אמיתיות של תורה. דבר שבא מתוך אמת שבפנים כבר ימצא לו את המסילות, אפילו אם יבוא באופן ספונטאני.

ייהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

להלן, אומר שלמה המלך: 'לאדם מערכי לב ומהי מענה לשון'.⁹ אדם יכול להתכונן, אבל מה שיצא לו בסוף זה מאת ה'. גם המילים וגם הניגון המדוייק של האמירה - זה מאת ה'. בביאורו לפסוק הנ"ל, אומר הגאון שיש תחומים שבהם אפילו לא שייך להתכונן. בעניינים כאלה התלויים בניגון - נראה שממש רק 'מה' מענה לשון. אמנם, כאמור, גם בגערה יש חלק של 'מערכי לב' אמיתי, פנימי, בתחום של הגישה לטיפול החינוכי, אבל יחד עם זאת ישנה גם בחינה של 'מה' מענה לשון בסגנון הוצאת הדברים אל הפועל.

פסוק ב: מַפְרֵי פִי-אִישׁ יֵאָכֵל טוֹב וְנֹפֵשׁ בְּגֵדִים חָמֵס:

ביאור הגר"א:

הפירות של הצדיק אינם ניתנים לו בעולם הזה, אלא אם כן הוא טוב לבריות. וזהו 'מפרי פי איש', כי הצדיק נקרא 'איש', כמו שנאמר:¹⁰ 'איש צדיק תמים' כו'. ועיקר הפירות הוא מתלמוד תורה, שהיא כנגד כולם. לכן אמר 'מפרי פי איש יאכל [אם הוא] טוב'.

'ונפש בוגדים חמס' - אבל הבוגדים יאכלו החמס אשר חומסים בפיהם והוא חמס דברים. כי מה שמחרפים לחבריהם ומלבינים פניהם הוא נקרא גם כן 'חמס'. כמו שנאמר:¹¹ 'כי מלאה הארץ חמס', ואמרו במדרש¹² שגם הנגזל היה מלא חמס, שהיה מחרף, והיה מלא חמס דברים. כלומר, כאשר הוא רע לבריות, אז יאכל 'חמס' בעולם הזה, כמו שנאמר:¹³ 'אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו'.

⁹ משלי טז, א.

¹⁰ בראשית ו, ט.

¹¹ שם שם, יג.

¹² בראשית רבה לא, ד.

¹³ ישעיהו ג, יא.

ואמר 'ונפש בוגדים', לומר שעיקר חמס דברים תאכל הנפש, שהוא בעולם הבא, וכאן יאכל מעט מפירותיהם.

מיהו האיש הטוב?

הפסוק אומר שאם האיש הוא טוב - הוא יאכל מפירות מעשיו בעולם הזה. הגאון נדרש לברור - מיהו האיש הטוב? ותשובתו: זהו הטוב לבריות.

המקור היסודי להבנה זו הינו הגמרא במסכת קידושין:¹⁴

אמר רבא, רב אידי אסברא לי: 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'¹⁵ - וכי יש צדיק טוב, ויש צדיק שאינו טוב? אלא, טוב לשמים ולבריות - זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות - זהו צדיק שאינו טוב. כיוצא בדבר אתה אומר: 'אוי לרשע רע כי גמול ידיו יעשה לו'¹⁶ - וכי יש רשע רע, ויש שאינו רע? אלא, רע לשמים ורע לבריות - הוא רשע רע, רע לשמים ואינו רע לבריות - זהו רשע שאינו רע.

במאמר זה אנו שומעים, בין היתר, שטוב הוא דווקא הטוב לבריות, ורע הוא דווקא הרע לבריות.

הרקע של הדיון בגמרא הוא השאלה מדוע מצוות שילוח הקן אינה נמנית בין הדברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, שכן גם ביחס למצווה זו כתוב בתורה:¹⁷ 'למען ייטב לך והארכת ימים?' תשובת הגמרא, לפי רש"י שם, היא: 'בשילוח הקן טוב לשמים הוא ואין כאן טוב לבריות'. כיון שכל - בעל מצווה זו אינו ראוי להיקרא 'טוב' שיש לו פירות בעולם הזה.

לכאורה, המשמעות הפשוטה של המילה 'טוב' היא לאו דווקא 'טוב לבריות'. המושג 'טוב' מופיע בתורה כבעל תוכן עצמי: 'וירא א-להים כי טוב',¹⁸ 'וירא א-להים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד',¹⁹ 'ותרא אותו כי טוב הוא'.²⁰

ובכל זאת - 'צדיק טוב' אינו אלא זה שהוא 'טוב לשמים וטוב לבריות'. 'איש' זה - פירותיו הם בעולם החיים. 'ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כולכם היום'.²¹

'טוב' הוא דבר שלם, יפה, משולב כראוי במערכת ובחיים. ההרמוניה הזאת - זה טוב לשמים וטוב לבריות. הבריות הן בריותיו של הקב"ה. הבריות הן אשר נושאות על גבן ובתוכן את שפע חייו המושפע עליהן, את מידותיו המתגלות בקירבן, את יעדיו המתגלים בחייהן - החיים עצמם אינם אלא הופעת דבקות

¹⁴ בבלי מ, א.

¹⁵ ישעיהו ג, י.

¹⁶ שם שם, יא.

¹⁷ דברים כב, ז.

¹⁸ בראשית א, יעוד.

¹⁹ שם שם, לא.

²⁰ שמות ב, ב.

²¹ דברים ד, ד.

אלוקית - 'אתם הדבקים בה' א-להיכם חיים...', לכן הטוב מוכרח להיות טוב אשר מתאים אל החיים, ורק הוא זה אשר יאכל מפרי פי איש.

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה

מדוע מי שהוא טוב לבריות מקבל חלק משכרו בעולם הזה, ומי שהוא רע לבריות מקבל חלק מעונשו בעולם הזה?

אנחנו יכולים להבין שהנהגה זו הינה בעלת ערך חינוכי. אם בעולם יהיה מישהו שכולם רואים שהוא טוב לבריות, וכל שכרו יהיה רק בעולם הבא, ואילו בעולם הזה הדברים ייראו הפוכים - זהו תמרור ציבורי שלילי. לאידך גיסא, כאשר יראו שלאדם שטוב לבריות טוב גם בעצמו - זה תמרור ציבורי חיובי. כנגד זה - לא ראוי שיהיה אדם שרע לבריות שחיו מתוקים, כי זה יהיה תמרור מטעה. מסתבר שזהו הצד הראשוני הנגלה של הדברים, אך בהחלט יתכן שיש בזה עוד בחינות נסתרות. אולי נקודה אחת אנחנו יכולים להבין בזה: הטוב לבריות הוא בעל מעמד כללי, כל המעלות שלו, כל דבר שיש לו - הוא בעל משקל ציבורי, שכן הוא מטיב עם הרבים. יש בחז"ל ביטוי 'ציבור אינו מת'²² - ציבור תמיד חי, עם ישראל חי. לאור זאת אנו יכולים להבין את שייכות שכרו לעולם הזה:

א. אם ניתנת לו ברכה - זה יגיע בעצם לטובת הציבור. כך היה עושרו של אברהם אבינו, שלא היה אלא כלי לקריאתו בשם ה' ולמידת החסד אשר הופיעה באמצעותו.

ב. מעבר לכך, מי שהוא טוב הוא חי את הציבור, הוא חי את הציבוריות, ואז הוא בעצמו בחינה של נצח. הקרן אמנם קיימת לו לעולם הבא, אבל אצל אישיות כזו שהיא ציבורית וכל מה שיש לה ציבורי - הפירות ייראו בעולם הזה, כי הוא עצמו אישיות של עולם הבא.

מתוך כך יש לומר, שבעצם העולם הזה שלו הוא עולם נצחי, ולכן הוא יכול לקבל שכר גם בעולם הזה. גם הגוף שלו שייך לנצח. כיון שהוא איש המערכת הציבורית, כל דבר שהוא מקבל מיד מונצח, ומקבל משקל ציבורי נצחי.

ג. עוד יש להסביר, מצד העובדה שהפסוק עוסק בפירות לימוד התורה. אמנם, מצד עצמה התורה אינה מעלמא הדין - 'התעיף עיניך בו ואיננו'²³, 'בשמים היא'²⁴ - בנצח, אבל כאשר תורה שמיימית זו מופיעה בעולם באמצעות מישהו שהוא טוב לבריות - תורתו היא כזאת שפירותיה מגיעים לעולם הזה, כי זו תורה ציבורית.

פרי הפה

'מפרי פי איש יאכל טוב'. ב'איש' - באישיות, ישנם שלבים וחוליות מן השכל ועד עולם העשייה האנושית, אך בצמרת העשייה של האיש נמצא הפה, שכן הוא

²² עפ"י בבלי תמורה טו, ב.

²³ משלי כג, ה.

²⁴ עפ"י דברים ל, יב.

מוציא אל הפועל את החלק היותר גבוה של עשייתו - הדברים שלו. אמנם, מעל הדיבור ישנן מחשבות, אבל בין המעשים הגשמיים - הפה הוא העליון. לכן דווקא פי האיש - יש לו פרי משפיע. 'פי איש' - יש בו כח יצירה, יש בו השפעה, יש בו פרי. לכאורה, אפשר להרחיב את המושג 'פרי פי איש': זה כולל גם דברים אחרים, שהם לא רק תורה כשלעצמה, כגון שהוא מעודד אנשים ומשמח אותם, ובכלל - כל קשר חברתי בא דרך הפה. אולם, הגאון מפרש את הפסוק על התורה. אולי הטעם לכך הוא בגלל שסתם חסד אפשר לעשות לא רק דרך הפה, אבל בתחום של תלמוד תורה - אפשר לעשות את החסד רק בפה.

בהמשך להבנה זו, יתכן לומר שכתוב כאן עוד דבר: אם הוא טוב - אז הוא יהיה גם בעל תורה. הרי הפסוק לא הזכיר שני תנאים: אם הוא טוב, ובנוסף לכך הוא לומד תורה - אז הוא יאכל מפירותיו, אלא אם הוא טוב, אם הוא אישיות ישראלית כללית - אז יש כאן רקע שיוביל אותו אל התורה. אברהם אבינו היה אישיות של חסד, מתוך כך הוא הגיע אח"כ לתורה. אצלו התורה נבעה מתוך כליותיו, ואצל זרעו זה הגיע למעמד הר סיני.

מי יאכל? טוב!

דברי תורה משבחים את החיים, יוצרים פרי. תמיד יש מה לאכול, אבל מתי תגיע מעלה אנושית אשר היא ראוייה לאכול את הפירות? מי יכול לבוא במגע עם הפירות האלה של 'פי איש'? למי יש את שיעור הקומה המתאים? רק כאשר הוא נפגש עם החיים האלה כראוי, כשהוא טוב - כאן, בעולם הזה - טוב לבריות. אחרת, קומתו האנושית עדיין לא מתאימה לבוא במגע עם הדבר הזה.²⁵

בפרק 'קניין תורה'²⁶ למדנו מ"ח דברים שבהם התורה נקנית. כדי לקנות את התורה, את השכל, צריך להיות 'בר הכי', להיות זה אשר נועד ומתאים לטוב. משה רבנו נולד 'טוב'²⁷ - הוא מתאים לעניין. במילה קטנה זו אפשר לסכם את כל פרק 'קניין תורה'.

'מפרי פי איש יאכל [מי שהוא] טוב' - כל מי שהוא טוב, בין אם הוא האיש בעל הפה והוא הטוב, ובין אם מדובר במי שלומד ושומע את פירות פיו של חברו או רבו (כלומר, 'מפרי פי איש' אשר על ידו - הרב או החברותא). המאזין הזה, התלמיד הזה, החבר הזה - אם הוא באמת טוב - הוא יזכה לקבל את הפירות, לקלוט באמת את מה שיצא מפי האיש הזה. לאכול את הפירות זה לא רק לקבל שחר, אלא גם להבין אותם, להתמוגג אתם. מביאור הגאון נראה שמדובר באיש שיאכל את הפירות של הדברים של עצמו, אבל אותן המילים עצמן אומרות גם שאם הוא שומע את חברו, אז הוא יאכל את הפרי של מה שיצא ממנו.

²⁵ אולי יש מקום להזכיר כאן את מאמר חז"ל (בראשית רבה פרשת בראשית ט, ה): 'בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב, והנה טוב מאד - והנה טוב מותי' - יש דברים ששם מתבררים יותר.

²⁶ אבות ו, ה-ו.

²⁷ שמות ב, ב. וראה בבלי מנחות (נג, ב): 'יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים; יבא טוב - זה משה, דכתיב: ותרא אותו כי טוב הוא, ויקבל טוב - זו תורה, דכתיב: כי לקח טוב נתתי לכם, מטוב - זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב: טוב ה' לכל, לטובים - אלו ישראל, דכתיב: הטיבה ה' לטובים'.

הבוגד והחמס

יונפש בוגדים חמס'. מסביר הגאון: אם האיש הוא 'איש', אז מפרי פי איש יאכל מי שהוא טוב. אך אם במקום 'איש' יש 'בוגדים', אז נפש בוגדים תאכל את הפרי של החמס אשר מפיה.

מה זה 'בוגדים' ומה זה 'חמס'? ומה הקשר ביניהם לבין הרישא?

בוגד זה ההיפך מנאמן. ברישא של הפסוק דיברנו על אלה שמשתלבים יפה במעגל החיים העולמי - הטוב. כאשר אדם זה נפגש עם פרי איש - יאכל, ינשום ויתמזג. לעומתו, הבוגד הוא לא אמיתי, לא נאמן. אין בוגד שאיננו בוגד קודם כל במצפון שלו, בקול של החיים הקורא לו מבפנים, בכליות שלו. היושר הינו ערך יסודי, אשר מחייב את ההתמזגות היפה עם הסביבה, שהיא ההיפך מ'חמס'. מי שהוא איש חמס הוא בוגד בעצמו, כי הכליות שלו אומרות לו לא לחמוס - אין כליות אחרות. בוגדים - הם יאכלו את הפרי של החמס אשר בפיהם. מפרי פי איש יאכל טוב, ומפרי החמס תאכל נפש הבוגדים. אמנם, עיקר האכילה איננה בעולם הזה, לכן הנפש הזו תאכל רק מעט מ'פירות' דבריה בעולם הזה, ואת השאר בעולם הבא.

חמס דברים

'חמס' חמור מגזל'. חז"ל לימדונו שדור המבול 'לא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל'.²⁸ אבל בתורה לא כתוב 'ותמלא הארץ גזל', אלא 'ותמלא הארץ חמס'. החמס היא מילה יותר חמה מהמילה גזל. היא באה לייצג משהו יותר חמור, יותר ארסי, אך גם יותר מופשט וכללי. חז"ל מלמדים אותנו, והגאון חושף זאת מתוך דברי שלמה: אם ברישא דיברנו על פה, אז גם בסיפא מדובר על הפה - יש גם חמס דברים. חמס זה מנגינה. לא רק איש הכלכלה מכיר את החמס, גם איש המנגינה.

המקור לדברי חז"ל הוא במדרש הפסוק: 'כי מלאה הארץ חמס'²⁹ - מכל הצדדים, לא רק הגזלנים היו אנשי חמס, אלא גם הנגזלים, כי הם היו מחרפים בפיהם את הגזלנים.

מה זה 'חמס דברים'? לחרף זה גם כן חמס. 'גדולה אונאת דברים יותר מאונאת ממון'.³⁰ כאשר אדם נוטל את ממונו של חברו - הוא פוגע בחברו, נוטל ממנו משאבי חיים. אולם, כשיש חמס דברים אשר פוגע בכבודו של חברו או בשמחתו - הרי הוא נוטל ממנו את תוכן החיים עצמם! זה הרבה יותר חמור מגזילת ממון.

הפרי היפה של האיש, משתלב יפה במפעל של החיים. החומס, הטורף - פועל בדיוק הפוך מההשתלבות היפה. אפשר לומר שהבוגדנות תאכל את תוצאותיה, שהן העונש הקשה של החמס, אך דבר זה עצמו ניתן לומר גם במילים אחרות: החמס - הוא עצמו מופקע מכל השתלבות במערכות החיים. החטא הוא העונש בעצמו. המילה 'חמס' כוללת את החטא ואת עונשו. אם יש בוגדים, זה יבוא לידי

²⁸ בבלי סנהדרין קח, א.

²⁹ בראשית ו, יג.

³⁰ עפ"י בבלי בבא מציעא נח, ב.

ביטוי בחמס שבפיהם, ביחס שלהם לסביבה. זה יבוא לידי ביטוי בעימותים עם הסביבה, וכתוצאה מכך הבוגד גם יקבל חלק מעונשו בעולם הזה.

אפשר להבין למה אדם שהוא רע לבריות יקבל חלק מעונשו בעולם הזה. נפש שהיא רעה לבריות איננה משתלבת בעולם, ונמצאת במצב שהיא מעומתת עם הציבור. לכן ראוי לו לקבל הוקעה, ראוי הדבר שהתוצאות של זה יראו כלפי חוץ. כפי שרואים שהוא רע, כך יופיעו פירותיו בלבוש של העולם הזה. הדבר הזה חיוני דווקא במי שהוא רע לבריות, משום שאדם שאינו מקיים מצוות שבין אדם למקום - רעתו אינה ניכרת לעיני בשר עלי אדמות, אבל רע לבריות - כן רואים. רוע זה ראוי להוקעה, לכן הישרות של האמונה מזמינה שתהיינה תוצאות שמוקיעות את הדבר הזה. עם זאת, עדיין עיקר העניין הוא הצד הנצחי שבאדם - הנפש.

בוגד - היפך הטוב

מהקבלת חלקי הפסוק עולה ש'בוגדים', שזה ההיפך מישרות ומנאמנות - זה בעצם ההיפך מהמושג 'טוב'. הטוב הוא כנראה גם אמיתי, שכן כנגד הטוב ספר משלי לא שם את האיש ה'רע', אלא את הבוגד. מכך אנו למדים שהטוב והישרות הם ביחד.

שכר הטוב - גם בעולם הזה, גמול הרע - בעולם הבא

אצל הצדיק כתוב 'איש', ואילו אצל הבוגדים כתוב 'נפש'.

הגאון מסביר שהלשון 'איש' מתייחסת יותר לאישיות כפי שהיא מופיעה בעולם הזה, ואילו הלשון 'נפש' מתייחסת יותר למימד הנצחי של החיים.

למרות שהדברים אינם שייכים לאחוזים, נדבר בכל זאת בשפה זו כדי לסבר את האוזן: הרשע יקבל בעולם הזה אולי חמישה אחוזים מתוך התוצאות של מעשיו - עיקר העניין איננו בעולם הזה.

לעומת זאת, כלפי הצדיק אין מגבלה. אם יהיה צורך - יקבל ככל האפשר. אין צמצום, הכל לפי הצורך, כי מידה טובה מרובה ממידת פורענות, אבל הקרן קיימת לו לעולם הבא בכל מקרה.

פסוק ג: נָצַר פִּיּוֹ שֹׁמֵר נֶפְשׁוֹ פֹּשֵׁק שְׂפָתָיו מִחַתָּה לָּד:

ביאור הגר"א:

כיוון ש'נפש בוגדים' יאכל החמס אשר בפיהם, לכן 'נוצר פיו שומר נפשו'. ועוד, שפיו הוא השמירה לכל הנפש. ולכן אמרו המקובלים,³¹ כאשר האדם

³¹ עיין זוהר תצווה קפב, ב (מובא בספר שערי קדושה למהרח"י חלק שני, שער רביעי); שער הגלגולים הקדמה ה.

כועס תלך ממנו הנפש הטוב. וזה שאמרו: ³² 'שמור פיך מכל חטא ועל ידי זה תקדש ותטהר עצמך מכל עוון'.
 'פושק שפתיו מחיתה לו' - אבל מי שמרחיב שפתיו, ואינו נוצר אותו, אף על פי שיש לו נפש טובה ועושה מצוות הרבה וגדר את עצמו בכמה גדרים, לא יועילו לו, ושפתיו תהיינה לו למחיתה.

'נפש חיה' - רוח ממללא

פסוק זה ממשיך את הפסוק הקודם במובן זה שהוא עוסק בפה ובשפתיים, בדיבור. בפסוק הקודם ראינו את התוצאות של הפה לטוב ולמוטב. כח הדיבור הינו כח מרכזי באדם, אשר על שמו הוא נקרא - מדבר, 'רוח ממללא'.³³ הפינה היסודית של החיים שעליה צריך לשמור מעל ומעבר היא כח הדיבור. לכן, אם שמרת על דיבורך כראוי - השלמת את העבודה.
 הגאון מפרש את הפסוק כהמשך לפסוק הקודם גם בתוכן: אדם שפיו לא ישמיע כל חמס וכל בחינה של חמס - הוא שומר נפשו.

נצירה

הפסוק בא ללמד: שמירת הנפש - בנצירת הפה. שלמה לא השתמש ברישא במילה 'שומר', אלא דווקא בפועל 'נוצר', אשר נשמע לנו יותר חם, יסודי, עמוק. 'יצרנהו כאישון עינו'.³⁴

נראה ש'נוצר' הינו פועל המבטא שמירה יותר פעילה. אולם, אנחנו לא מדברים על השתקן. הנוצר פיו יכול להיות גם דברן, אלא שהוא מדבר כראוי. כמובן, עם ה'סייג לחכמה'³⁵ ועם ה'מיעוט שיחה'³⁶. הוא מדבר, אלא שפיו נצור מאוד. לגבי הנפש יותר מתאים להשתמש במילה אחרת - 'שומר'. זו מילה פחות מעשית, אשר יותר מקרינה יחס גבוה, מכבד, מייקר, נוהר. מי שיודע ערכה של הנפש הוא 'שומר נפשו'. ה'נוצר פיו' הוא בעל יחס מחשיב אל הנפש, ומתוך כך הוא בא להיערכות מעשית אשר נוצרת את הפה.

כיצד נוצרים את הפה? נצירה היא שמירה מרוממת - הגבהת רמת הדיבור, היא תשמור על כח הדיבור.

אמנם, נשים לב שהנצירה אינה מתייחסת לדיבור, אלא לפה עצמו. מדובר על אדם שהיחס שלו כולל עבודה על התחום כולו. פיו נצור מכל בחינה של חמס. גם מדברים יפים וחשובים, אם יש בהם בחינה כל שהיא של חמס. כגון, שלא יספר בשבחו של חברו, שמתוך שבחו בא לידי גנותו.³⁷ אמנם, יש מצב שכן ישנה מצוה

³² בבלי ברכות יז, א - 'מרגלא בפומיה דרבי מאיר'.

³³ תרגום אונקלוס לבראשית ב, ז.

³⁴ דברים לב, י.

³⁵ אבות ג, יג.

³⁶ שם ו, ה.

³⁷ עפ"י בבלי בבא בתרא קסד, ב; ערכין טז, ב.

לספר בשבחו של חבירו, אלא שהדבר תלוי בתנאים של איך ומתי מספרים. כשיש חשש שמתוך השבח יבוא לגנאי - זה מצב של פה לא נצור.

עוד יתכן שהשימוש בפועל 'נוצר' בא לבטא מצור על הפה. מן טבעת של מצור המונע באמצעים חיצוניים מן הדיבור לצאת. לפעמים צריך להיעזר באמצעים חיצוניים - לגדור את עצמו בגדרים.

שומר נפשו

הפסוק משתמש בלשון פעילה - 'שומר', ולא בלשון סבילה - 'תישמר'. אפשר להגיד שבכך שהוא נוצר את פיו הוא שומר את נפשו, אך ניתן גם לומר שהוא ימשיך את נצירת הפה בשמירת נפשו. שמירת הלשון תאציל עליו דקדוק במצוות.

דברי הגאון כאן בשם המקובלים בעניין הכעס, מקבילים לדברי הרמב"ן באיגרתו: 'תתנהג תמיד לדבר כל דבריך בנחת לכל אדם ובכל עת- ובזה תינצל מן הכעס'. נצירת הפה תוביל לשמירת הנפש. המדבר בנחת הוא המדבר דיבור מיושב שמאחוריו עומדת דעת, עם שיקול הדעת, ללא התפרצות, 'מילה בסלע'. יכול להיות שהוא מדבר גם שתי מילים ויותר, אבל עם פיקוח מלא, עם תוכן. חכם שעומד מאחורי כל מילה שלו. ניכר מדברי הרמב"ן שכוח הדיבור וקדושתו זה דבר שמאציל על כל האישיות, לכן נצירתו היא המפתח להינצל מן הכעס ולעלות במעלות היראה והענווה.

פושק שפתיו

לעומת ה'נוצר פיו', מוצג ה'פושק שפתיו'. לא נראה שפושק שפתיו זה בהכרח מי שמדבר הרבה, אלא ששפתיו הן רק קצת פשוקות-פתוחות. השפתיים הן החלק החיצוני, המעצור האחרון. במקום שפתיים אפשר לומר: החשיבה האחרונה לפני הוצאת הדברים החוצה, המחסום האחרון, הביקורת האחרונה, החיצונית ביותר. כשהשפתיים האלה הן כראוי, אז הכל יכול להיות תקין, אבל כשהן פשוקות אז שומר הסף של הפה הזה איננו בסדר. פה שהוא לא כל כך נצור - יש בו פרצה. פה שיש בו פרצה - הוא פרוץ.

אפשר לומר שבצליל של המילה 'פושק' ישנה משמעות נוספת, כי הפושק שפתיו הוא בעצם גם מפסיק את השפתיים שלו. בכך שהוא מדבר יותר מדי, הוא מוריד את ערך דיבורו, ונמצא מבטל את כח הדיבור.

מחיתה - שבירת הקיים

הגאון מחדש שהפושק שפתיו עליו מדבר הפסוק איננו סתם אדם קל דעת, אלא אדם שעובד על מידותיו ומעלותיו הרוחניות, ואף גדר את עצמו בגדרים מעשיים לשם כך. מהיכן לומד הגאון שהפסוק עוסק באישיות שכזו?

הפסוק אומר שפושק שפתיו זה 'מחיתה' - שבר. לשון 'שבר' איננה שייכת אלא במקום שבו קיים כבר בניין מסויים. הגאון מסביר שהבניין כאן הוא הגדרים

שאדם בנה לעצמו, ובגלל שהוא פושק שפתיו הוא מוצא את עצמו שובר את כל הגדרים שעד כה גדר את עצמו בהם וקיים אותם.

הנצירה שבפה

כאמור, השפתיים הן החסימה האחרונה, אחרי הלשון, אחרי הפה. מתוך הדברים אנו מבינים שעל מנת להיות 'נוצר פיו' לא די בכך שהשפתיים הן נצורות-סגורות. כנראה שצריך נצירה עוד בשלבים מוקדמים יותר. אם משהו הגיע לשיניים - זו כבר בעיה. הפה צריך להיות קדוש, גם במה שלא יוצא החוצה. 'פה קדוש יאמר דבר זה!'³⁸ - פה קדוש אין לו דברים בעייתיים לא בלשון ולא מתחת ללשון.

מחיתה לו

שפתיים פשוקות, שיכולות חס וחלילה לפגוע במישהו ולשבור משהו בחוץ, בעולם היפה של החיים - הן 'מחיתה לו'. הדגש הוא 'לוי' - לא את החוץ הוא שומר, אלא את עצמו הוא שומר, כי המחיתה היא לא החוצה, אלא לו. כאמור, אם כתוב שפשיקת השפתיים שוברת משהו - סימן שיש מה לשבור. על כן אומר הגאון שמדובר כאן על מישהו שעושה מצוות וגודר את עצמו בגדרים, אדם בעל מדרגה. עם כל זאת, אם שפתיו פשוקות - מחיתה לו.

תלמוד גדול שמביא לידי מעשה

בפסוק הקודם ראינו את הפה כמחולל פירות לטוב ולמוטב גם בעולם הזה וגם בעולם הבא. וכאן אנו רואים את הפה כבעל מעמד חשוב בשימור. ישנם הרבה פסוקים ומאמרים בשבח השתיקה, אבל הפסוק הזה לא בא לדבר על השתיקה מצד עצמה. השתיקה הינה עבודה פנימית של הכלה והכללה. אמנם, המידות קשורות זו בזו בוודאי - הפה הנוצר גם יהיה פה שותק בשתיקה הכללית, אבל כאן מדובר על הפה השמור מכל בחינה של חמס. עיקר התיקון היוצא מלימוד פסוקי ספר משלי הוא ברובד השכלי - תיקון ההשקפות. זהו גם עיקר התשובה - לתקן את הראש. זהו השורש לכל התיקונים. אולם, מוטל עלינו גם לחשוב מה אומר לנו הפסוק הזה מבחינה מעשית? כיצד מקיימים את עקרונותיו?

לא נצרת? לא שמרת!

בדרך כלל, הן מבחינה חינוכית, והן ברבים מפסוקי ספר משלי, מקדימים את הסור מרע לעשה טוב. כאן מקדים הפסוק את הצלע החיובית לשלילית. נראה שהסיבה לכך היא שבפסוק זה גם הצלע החיובית היא בחינה של 'סור מרע'. העובדה שהצלע החיובית במקרה זה מוקדמת לצלע השלילית, והיא עצמה בחינה של 'סור מרע', מלמדת אותנו שבפעם אחת שאדם מאבד את הרישא, כלומר, את

³⁸ בבלי סנהדרין כג, א. ובמקומות נוספים.

הנצירה, יכולים ללכת הרבה דברים לאיבוד, ודבר זה יכול לבטל את כל ההישגים שאדם עמל עליהם, כי הקניין החיובי תלוי בשמירה מרע.

דבר נוסף אפשרי הוא שהסיפא מסבירה את המימדים של הרישא: באיזו רמה של חוק ולא יעבור צריכה להיות הנצירה של הרישא? בהתאם לסיפא - כל פישוק הוא מחיתה-שבר.

הכל מתחיל מזה שהשפתיים קלות. משה רבנו היה כבד פה וכבד לשון. זו בעייה מבחינה מסויימת, אבל סוף סוף - דיבור קליל לא היה לו. התוכן של משה רבנו הוא כזה שלא ניתן לעשות אותו קל. התוכן הפנימי של משה רבנו הוא כל כך עשיר, שלא ניתן לבטא אותו בדיבור שאין מאחוריו שיקול וכובד ראש.

פסוק ד: מִתְאַוֶּה וְאֵין נֶפֶשׁ עֲצֵל וְנֶפֶשׁ חֲרוּצִים תְּדוּשָׁן:

ביאור הגר"א:

כלומר, שהעצל מתאווה, אבל אין ממש בתאוותו, כי לא ישיג אפילו חפצו ורצונו.

'ונפש חרוצים תדושן' - אבל הזריזים, לא די ששיגו רצונם ותהנה נפשם, אלא אף העצמות³⁹ שלהם ידושנו.⁴⁰

שורש הכשלון

הפסוק עוסק בנפשו של עצל - נפש אשר מתאווה, אך היא לא תשיג את מה שימלא תאוותה.

מדוע היא לא תשיג? משום שהיא עצלה, ואילו ההישגים באים רק עם עמל. ההישגים לרמותיהם יבואו במקום שיש חרוצים, נפש חרוצים. כך הוא סדר העולם: במקום שיש חריצות - יהיו פירות לחריצות הזו. אם לא תהיה חריצות - לא יהיו פירות. היעדר הפירות לא יהיה מצד מה שיגיד לנו איש הכלכלה או איש המסחר, שאם לא מספיק משקיעים לא מגיעים הפירות הטובים, אלא נובע משורש יותר פנימי: בשביל להשיג פירות צריך להזמין 'מלאך' - כלומר, 'סיעתא דשמיא'. בשביל להזמין את המלאך הזה נדרשת השקעה. חז"ל אמרו שיצדיקים ממונם חביב עליהם מגופם.⁴¹ יעקב חוזר על פכים קטנים, כי אצל יעקב אבינו כל פך קטן זה חלק מ'האבן הזאת אשר שמתה מצבה יהיה בית א-להים'.⁴² חריצות שכזו היא המשיגה את הפירות. לעומת זאת, במקום שיש עצלות, הנפש הזאת מתאווה ואין - לא יהיו פירות.

³⁹ כנראה, עפ"י הפסוק להלן טו, ל.

⁴⁰ במהדורת מ"פ הוסיף בהערה מכת"י: פירוש, שהעצל מתאווה לכל דבר, אבל 'ואין נפשו', פירוש, תאוותו, ואין יכול להשיג תאוותו וחפצו. ונפש חרוצים תדושן- פירוש, אבל הנפש של הזריזים תדושן, כי הם ממלאים רצונם.

⁴¹ עפ"י בבלי חולין צא, א.

⁴² בראשית כח, כב. כמפורש בהמשך דבריו: 'וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך'.

למה 'מתאוה ואין'! כי אם יש חריצות - כאשר ישנו ביקוש חיובי מסויים, הוא מעורר לעבודה בשביל למלא אותו, אך אם חסרה חריצות - האדם לא יהיה מוכן להשקיע כאשר יעמוד אל מול מכשול. זה ברור שהדברים ייעצרו באיזשהו מקום, כי כך דרכו של עולם - יש בעיה, ושם העצל נעצר.

יש לומר שאצל העצל גם התאוה עצמה היא אין - זו לא תאוה בכלל, אלא דמיונות של תאוה - "לאו שמיה תאוה". כך הם פני הדברים אצל עצל.

אין - העדר המתאוה

פשוטה של הרישא של הפסוק היא: מי שנפשו עצלה הוא מתאוה, אך לא ישיג את תאוותו. אולם, מיקום המילה 'אין' באמצע, בין המתאוה לבין נפשו, יוצר משמעות כפולה - גם התאוה וגם העצם המתאוה, שהיא הנפש - אין, הכל אין.

מבחינה תחבירית יש בעיה בפסוק: כתוב 'נפשו עצלי' - האם חסרה כאן מילת קישור, ובאמת הכוונה לנפשו של עצל, או שיש כאן אמירה על הנפש עצמה, וחסרה כאן לשון נקבה? נראה ששלמה אומר לנו: לעצל זה יש בעיה - העצמיות שלו מפוצלת. זה לא בדיוק נפש של העצל, זה נפשו - של מי? לא כל כך ברור. לא מספיק חי, לא מספיק עמל, לא מספיק חרוץ - זה עצל.

דעיכת הנפש

ביסוד הדברים, הפסוק מבקש לומר דבר פשוט: בסופו של דבר האיש הזה לא ישיג את ביקושו. אולם, יתכן גם שהפסוק מציג לנו את הדפוס של התהליך, שרטוט של מסלול החיים של האדם הזה: בבוקר הוא מתאוה, בהמשך היום הוא נתקל במכשול כלשהוא, ושם הוא נעצר. זה השרטוט של המסלול שלו כל יום ויום.

במבט כולל ומעמיק יותר נבין שבעצם כל האישיות שלו בדעיכה, משום שהדפוס הזה מבטא תהליך של דעיכה. 'מתאוה ואין' זה ההיפך מהביטוי 'חוזר וניער', זה 'חוזר וכבה'. מדובר בתהליך ארוך טווח של דעיכה, כי למעשה, החריצות היא הדלק של החיים.

יעקב אבינו מתמודד עם הרבה בעיות, 'מעט ורעים היו ימי שני חיי',⁴³ אבל המילה הראשונה שכתובה על יעקב אבינו עוד לפני שנולד זה 'צעיר',⁴⁴ ולעומתו עשיו הוא 'עייף',⁴⁵ כבר בנערותו. 'צעיר' זה ההיפך מ'עייף'. צעיר לעולם אינו נעשה זקן. הוא תמיד בצמיחה, תמיד בהתחדשות, תמיד בכוח, אף פעם לא במצב של 'הנה אנוכי הולך למות'.⁴⁶

⁴³ בראשית מז, ט.

⁴⁴ בראשית כה, כג.

⁴⁵ שם שם, כט.

⁴⁶ שם שם, לב.

'חרוצים' - זריזות פנימית וחיצונית

בביאור עניינם של ה'חרוצים' הגאון משתמש כאן במושג 'זריזים'. האם הזריזות היא מילה חיצונית או מילה פנימית? ה'מסילת ישרים'⁴⁷ אומר שהמילה הזאת מתייחסת גם לחיצוניות וגם לפנימיות.

כשאומרים 'כוהנים זריזים' לא מתכוונים רק לכך שהכוהנים פועלים בקצב מהיר, אלא מתכוונים גם לכך שהם מיומנים ולא תצא תקלה מתחת ידם - מעלה זו באה ממקום פנימי יותר. כשנעמיק בדבר נבין שהזריזות החיצונית היא בעצם תוצאה של הלהט הפנימי - אכפת להם לכוהנים, זו הזריזות שבפנים. כשהלב הוא מאוד חם לעניין, אז יש תוצאה לדבר - להט חיצוני נובע מתוך בעירה פנימית.

ונפש חרוצים תדושן

אמנם, העצמות לא הוזכרו בפסוק, אבל כנראה שלשון דישון שייכת לעצמות.⁴⁸ מכך לומד הגאון שהפסוק אינו מדבר רק על הנפש הפנימית הרוחנית, אלא גם העצמות הפנימיות הגשמיות. נפש חרוצים תדושן - יש בדברים רבותא: למרות העמל הגדול עד כדי זיעה, דווקא זה ידשן את עצמותיהם.

שורש הדבר נובע מכך ש'נפש חרוצים' היא מאוד דבקה בעבודתה. מתוך כך היא מאוד חרוצה, מאוד נחרצת, מאוד חדה. זו בעצם מידת אמת - חיות אמיתית פנימית. מכוחה הוא ישאל, ילמד, יחזור ויתחזק בעבודתו, עד שבסוף ידע את הדברים על בוריים. כשיש חיים כאלה שממלאים בחריצות את הרצונות הטובים - האדם מצליח להגיע לא רק לביקוש החיצוני, אלא גם פנימה - זה ידשן את נפשו.

אפשר היה לומר שהפסוק בא ללמד אותנו לא להסתכל על ה'חפצא' - מושא החריצות, אלא על ה'גברא' - נושא החריצות. אין צורך להסתכל החוצה, למדוד את ההישגים, כי זה לא באמת משנה מה יקרה בעוד שעה כתוצאה מעבודתו. כאשר החרוץ השקיע, אמנם בעוד שעה אכן תהיינה לזה תוצאות, אך זה רק המבט החיצוני שרואה את הפירות. המבט הפנימי איננו מסתכל בכלל על שדה הפעולה, אלא רק על האישיות, על הלהט הפנימי, על העשייה הטובה והדביקות בה. מבט זה רואה את העצמות המדושנות. תוך כדי העבודה יצאו מזה כל מיני דברים, אבל זה כבר מלאכים של הקב"ה. החריצות מביאה 'דשן' - זו התוצאה האובייקטיבית. העמל עצמו הוא שמביא את התוצאות הכי עצמיות ומוחלטות.

⁴⁷ ראה 'מסילת ישרים' פרק ז: 'ותראה שהאדם אשר תלהט נפשו בעבודת בוראו, ודאי שלא יתעצל בעשית מצוותיו, אלא תהיה תנועתו כתנועת האש המהירה, כי לא ינוח ולא ישקוט עד אם כלה הדבר להשלימו. ואמנם, התבונן עוד, שכמו שהזריזות הוא תולדת ההתלהטות הפנימי, כן מן הזריזות יולד ההתלהטות. והיינו, כי מי שמרגיש עצמו במעשה המצוה כמו שהוא ממהר תנועתו החיצונה, כן הנה הוא גורם שתבער בו תנועתו הפנימית כמו כן, והחשק והחפץ יתגבר בו וילך'.

⁴⁸ כך פירש הגאון גם לעיל יא, כה, עפ"י הפסוק להלן טו, ל.

חריצות - אמת

לקראת סוף הפרק הקודם⁴⁹ כבר ראינו את החריצות אל מול הרמייה - יד חרוצים תמשול ורמייה תהיה למס', כי החרוץ הוא זה שבאמת רוצה, באמת דבק בעניין. הזריזות והדביקות הן הופעה של אמת. הפסוק שלעיל לימד שהאמת של יד חרוצים תמשול גם מבחינה חיצונית, ופסוק זה בא ללמדנו שמבחינה פנימית היא תדושן. הדבקות משפיעה גם החוצה וגם פנימה.⁵⁰

פסוק ה': דְּבַר־שֶׁקֶר יִשְׁנָא צְדִיק וְרָשָׁע יִבְאִישׁ וַיַּחְפִּיר:

ביאור הגר"א:

הצדיק שונא 'דבר שקר', אפילו לשמוע - מכל וכל. 'ורשע יבאיש ויחפיר' - אבל הרשע אם שומע דבר על אדם צדיק, אף שהוא יודע שהוא שקר, הוא 'באיש ויחפיר'. העניין של 'באיש ויחפיר', כי מתחילה הוא 'מבאיש' אותו בעיני הבריות ומפרסם לכל, ואחר כך כשרואה אותו הוא 'מחפיר', ומבייש אותו בפני רבים.

העין הטובה האמיתית

פסוק זה מציג את היחס בין האמת לבין הנפש היפה, האצילית. צדיק הוא אישיות של אמת, לכן הוא שונא שקר. הן מעשים של שקר והן דברים של שקר, אפילו לשמוע 'דבר שקר' - ישנא צדיק.

לעומת זאת, בסיפא מסביר הגאון על רשע שלא רק שומע את דבר השקר, אלא גם משתמש בו להבאיש ולהחפיר.

'יחפיר' זה ההיפך מעין טובה, שהיא עין שמלמדת זכות. בפרק הקודם, על הפסוק 'כוסה קלון ערום'⁵¹ - פירש הגאון שיערום' הינו אדם שכאשר מעליבים אותו הוא יודע להבליג ולשתוק. אולם, נראה לומר שלא מדובר רק על מצב שבו מעליבים אותו, אלא בכל מקום שיש קלון - הוא יודע לכסות אותו, והוא דואג לכסות אותו. זאת משום שיש לו עין טובה, והוא יודע שהעולם האלוקי הוא טוב בעצמותו, לכן

⁴⁹ משלי יב, כד.

⁵⁰ אמנם, העריכה הסופית של הספר היא לא של שלמה המלך, אלא של חזקיהו וסיעתו (ראה בבלי בבא בתרא טו, א), אך יתכן שסדר הפסוקים הוא כן מעשה של שלמה עצמו, שהרי אין אנו יודעים מהו תוכן העריכה של חזקיהו וסיעתו. בין כך ובין כך עריכת ספר משלי הינה עשייה של תורה. יתירה מזו, גם אם יתכן שהעורכים לא ראו את העניין כרצף אחד, כיון שהדברים נערכו ברוח הקודש - זה נהיה תורה, כפי שרבי עקיבא ראה דברים שמשה רבנו לא ראה (ראה בבלי מנחות כט, ב).

לאור זאת, יש להתבונן: מה מסתתר בפסוקים שבתווד - בין יד חרוצים' לנפש חרוצים? אנחנו לומדים פסוק אחר פסוק, וכל פסוק הוא עולם לעצמו. אולם, ביטויים דומים שמופיעים במרחק של כמה פסוקים זה מזה מזמינים אותנו להבין מהלך, להתבונן על הפסוקים שבאמצע ולהבין שיש לאורך הרצף דברים ששייכים לעניין. וראה מה שכתבנו בזה בסוף הביאור לפסוק ח.

⁵¹ משלי יב, טז.

היכן שיש קלון צריך לדעת לכסות אותו. מידה זו נובעת מתוך טוהר של נפש יפה. האמת היא הטוהר, האצילות.

כיצד ניתן לזהות דבר שקר?

כיצד הצדיק יודע שמה שרוצים להשמיע לו זה 'דבר שקר'? אנחנו מבינים שהרשע ששומע משהו, מתייחס לזה כאילו זה נכון ומשתמש בזה להבאיש ולהחפיר, והצדיק וודאי אינו מקבל לשון הרע, אך מניין לצדיק שזה אכן שקר?

אפשר להסביר שהצדיק מתייחס לדברים בהתאם להלכות שמירת הלשון והאוזניים: אם השמועה היא על אדם צדיק - אז הוא לא צריך להאמין כלל. עפ"י ביאורו של הגאון, מהסיפא אנחנו מבינים שמדובר בשמועה על אדם צדיק, לכן יש להתייחס אליה כשקר. אמנם, גם אם מדובר באדם בינוני ויש מקרים שילמיחש מיבעי, הצדיק מקיים 'יתד תהיה לך על אזנך',⁵² וילא תשא שמע שווא⁵³ - הוא לא רוצה לשמוע. הצדיק שונא את זה, ומתייחס לזה כדבר שיש לדחות אותו ולא להתחבר אליו.

כל הפסול - פוסל

יש מקום לשאול: למה רשע יבאיש ויחפיר? אנחנו מבינים שהוא לא זהיר במידת האמת ובלימוד זכות, אבל מהפסוק נראה שיש לו עניין שמחייב אותו להבאיש ולהחפיר.

ראשית, אפשר להבין שיש ברשע יסודות שליליים פעילים. יש מידות של רשע בעולם, מידת סדום, ומסתבר שהרשע הזה עושה דברים רעים מתוך מידות רעות. אולם, מעבר לכך, נראה שלרשע יש עניין אישי להכתים את הסביבה, משום שלא נוח לרשע עם מי שהוא ומה שהוא, ויותר מכך עם העובדה שכולם נמצאים מעליו - יותר זכאים, יותר טהורים, יותר קדושים. הוא מחפש להבאיש ולהחפיר, מתוך תקווה לשפר בכך את הרגשתו.

בניגוד לרשע, לצדיק יש טוהר פנימי, שמביא לכך שכאשר הוא שומע דבר רע, הוא מאוד מקווה שזה לא נכון. הוא מאוד שונא שמועה רעה, כי זה מאוד הפוך מכל הכיוון שלו, לכן כל עוד שזה לא אמת מוכחת, הוא דוחה את זה.

הרע הוא שקר שאינו מתקיים

יתכן גם שדחייתו של הצדיק את הדברים הרעים, ותפיסתו אותם כשקר, נובעת מכך שדבר רע הוא בעצם לא מתקיים, כי הוא לא יכול לתפוס מקום במציאות. הוא זר לכיוון הטוב של העולם, לכיוון הטוב של עם ישראל. הרשע הוא שקר, הוא לא מתאים למציאות, לאמת הטובה הישראלית. אם כן, הצדיק אינו רק מתרחק מכל דבר שיכול להיות לא נכון, אלא שהרשע עצמו הוא דבר שאינו מתקיים, אלא חולף, ארעי. לאור זאת, בצדק, הצדיק דוחה את זה.

⁵² דברים כג, יד. וראה כתובות ה, א.

⁵³ שמות כג, א. וראה חפץ חיים כלל ו הלכה ב ובבאר מים חיים שם.

פסוק ו: צְדָקָה תַּעֲזֹר תַּסְדִּירָךָ וְרִשְׁעָה תִּסְלַף חַטָּאת:

ביאור הגר"א:

כלומר, הצדקה תיצור את ההולך בדרך תמים שלא יכשל, כי התם מחמת שהוא הולך בתמימות ואינו יודע לעשות רע, הוא קרוב מאוד להיות נכשל בדבר, כי אינו יודע הרע להיזהר ממנו - מחמת חסרון ידיעה אפשר שייכשל. אבל הצדקה שעושה, היא תיצור אותו לבל יכשל.

'ורשעה תסלף חטאת' - הוא כמו שנאמר: ⁵⁴ 'כי כשלת בעוונך', כלומר מחמת העוון אשר כבר עשה מתחילה, מחמת זה מביאתו לידי חטאת, שהיא שגגה, ונכשל גם בה, כמו שאמרו: ⁵⁵ 'עבירה גוררת עבירה', וכן הוא כאן: 'רשעה' שעשה מתחילה, היא 'תסלף' אותו ומביאתו לידי 'חטאת'.

ועוד 'רשעה תסלף חטאת', כמו שנאמר: ⁵⁶ 'הוי מושכי העוון בחבלי השווא וכעבות העגלה חטאה', כי חטא הוא חסרון מצוות עשה, כמו שפירשתי בישיבה כמה פעמים, ומצוות עשה אין רודפים אחריהם רק הצדיקים, אבל עבירות אין עוברים אפילו מי שאינם צדיקים, לכן אומר אצל עוון: 'בחבלי השווא', ואצל חטאת: 'כעבות העגלה', שמי שלא עשו מצוות עשה הם הרבה מאוד. וזהו 'ורשעה תסלף חטאת', כלומר מה שעושים רשעה, היינו משום שהוא כבר רגיל לבטל ממצוות עשה הרבה פעמים, ומזה בא גם לעבור עבירות.

צדקה

הזכרנו כבר בפסוקים קודמים, ⁵⁷ שיש מקום לעיין במשמעות המילה 'צדקה' - אם הוראתה כפשוטה בלשונו, או שאפשר להבין אותה באופן יותר רחב - כמו אצל אברהם 'ויחשבה לו צדקה', ⁵⁸ 'לעשות משפט וצדקה'. ⁵⁹ הצדקה והמשפט של אברהם אבינו הם בוודאי משהו יותר רחב. אף כאן מסתבר שזה משהו יותר רחב - הצדק שעושה איש זה, הדברים הטובים - הם ישמרו אותו. הוא מקבל מגינים אלוקיים שיסלקו מעליו אפשרות של כישלונות.

ובכל אופן יש לשאול: למה בחר שלמה המלך דווקא במושג 'צדקה' על מנת לתאר את מעלת התם אשר משמרת אותו? ניתן היה להזכיר את התורה, את הישירות, או כל מידה טובה אחרת.

אם מסתכלים על המילה הזאת במובן המצמצם, אז הדגש הוא על הכלליות. הכוח המשמר הוא הכלליות שבאדם. אולם, אם מסתכלים על המובן הרחב יותר של המילה, יש לומר שהשורש כאן הוא היותו צדיק. 'צדיק' זה שלמות של תורה. 'תם

⁵⁴ הושע יד, יב.⁵⁵ אבות ד, ב.⁵⁶ ישעיהו ה, יח.⁵⁷ ראה 'משלי קדם' א, בפרק י פסוק ב; פרק יא פסוק ד; פרק יב פסוק כח.⁵⁸ בראשית טו, ו.⁵⁹ שם יח, יט.

דרך' הוא שלם בדרכו ברמ"ח ושס"ה. צדיק הוא שלם, ומתוך כך הוא דבק. 'צדקות' היא בחינה שמגלמת את התורה, היא מבטאת שלמות שמתאימה מאוד למילה תם.

תם דרך צריך שמירה

התם יכול להיכשל בתמימות שלו, ואפילו דווקא בגלל התמימות. להיכשל יכול להיות כפשוטו, מבחינה גופנית ומעשית, אך לפעמים זה יכול להיות אפילו בדבר שיביא לסיבוכים רוחניים. הוא עלול ליפול, כי הוא לא מספיק 'ערום', הוא לא מספיק יודע להיזהר, אבל ה'צדקה' תיצור אותו. בתוך התנהלותו של אותו 'תם דרך' ישנו משהו אובייקטיבי של תורה, מן ספר תורה חי. לגרעין הזה יש כח שימור. במצבים מסויימים הניתוח הריאלי היה מסיק שהתם הזה עתיד להיכשל, משום שהוא ימצא במצבים שמבחינה מדעית התמימות שלו לא תספיק כדי להציל אותו מכישלון. אולם, כאן נכנסת לפעולה בחינת ה'ספר תורה' שבקרבו, אשר מכוחה הוא יישמר. התמימות שלו יוצרת כל מיני בחינות של תורה, של צדק, של צדקות, וזה ישמור אותו.

'נצירה' זו מילה חשובה של שמירה. לעיל בפסוק ג' למדנו 'נוצר פיו שומר נפשו'. הפה צריך שמירה ברמה יותר גבוהה. אדם שומר את נפשו בכל כוחותיו. לשם כך הוא צריך לנצור עוד יותר את פיו. כך גם כאן - הביטוח של תם הדרך באמצעות הצדקה שלו הוא ברמה גבוהה מאוד של נצירה.

חטאת - תוצאה או סיבה

לפי פירושו הראשון של הגאון, הרשעה 'תסלף חטאת', כי הרשעה באופן כללי גורמת לעבירה הגוררת עבירה. יש כאן ניגוד לרישא: לעומת התמימות הבונה בניין מבוטח - הרשעה מסלפת. העוון שבמזיד מסלף את האיש, ומביאו לידי חטאת אף בשוגג, כשאינו מתכוון.

לפי הפירוש השני, 'חטאת' זה חוסר במצוות עשה, אשר מביא לידי 'רשעה', לידי מעשים של 'לא תעשה'. מה הביא לסילוף עד כדי 'רשעה'? ה'חטאת' שבראשונה. חוסר של מצוות עשה הוא חוסר של דלק, של אבני הבניין שבונות, של כל לימוד שבונה בניין אשר מבוטח מפני כל בחינה של חסרון או סטייה. אם יש 'חטאת', נחסרת עוד אבן ועוד אבן של הבניין, עד אשר בסופו של דבר, החיסרון עשוי להגיע לידי סילוף של כיוון הבניין כולו.

לפי הפירוש הראשון, הנושא של הסיפא הוא הרשעה אשר גרמה לחטאת, ואילו לפי הפירוש השני, הנושא הוא החטאת אשר גרמה לרשעה.

ניווט ותאוצה רוחנית

בעצם יש בפסוק הזה שני נושאים שיש ביניהם קשר. לעומת הרישא של הפסוק העוסקת בשימור בלבד, הסיפא של הפסוק עוסקת בדינאמיקה של תאוצה רוחנית. מתוך ההקבלה, מתבקש להבין שאם היינו

ממשיכים לדבר על משהו חיובי בסיפא, היינו מדברים על 'מצוה גוררת מצוה',⁶⁰ 'מתוך שלא לשמה בא לשמה',⁶¹ 'אדם מקדש עצמו מעט - מקדשים אותו הרבה',⁶² 'פתחו לי פתח כחודו של מחט, ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם'.⁶³

הסיפא מלמדת את אותו עיקרון מהכיוון ההפוך: אם חלילה יש עבירה - גם לזה יש דינאמיקה. הדברים של שלמה המלך מכילים את שתי הבחינות, הן את הצד החיובי והן את הצד השלילי.

ברישא למדנו שתם הדרך מגלם איזו בחינה של צדקה, אשר משמרת אותו. לפעמים יש ניווטים שבהם משהו אלוקי יכוון אותו לכיוון הנכון. כאשר תשאל את האיש הזה - הוא לא ידע להסביר. לעומת זאת, בסיפא בדיוק הפוך: רשעה תסלף חטאת - הוא תגרום לו לשיבוש בראש שישובב את ההגה לכיוון הלא נכון. קודם כל תבוא הסטייה, לאחר מכן תבוא התאוצה.

כאן מגיע פירושו השני של הגאון שקורא את הסיפא מהסוף להתחלה - החוסר עצמו גורם לעבירה. אדם שעשה מצוות עשה - הזין את המערכת שלו באנרגיה תורתית. מצוה זה דלק, דלק איכותי שמועיל לא רק להמשיך בדרך, אלא להתרומם. חוסר מצווה הינו חוסר דלק, שלא רק עוצר את ההתקדמות, אלא גורר את האדם לכישלונות חמורים יותר. כשם שהמקדש עצמו מעט מקדשים אותו הרבה, כך חוסר ההתקדשות יוביל גם לרשעה. כל טיפה של חוסר מסלפת ומביאה לידי עבירה.

הסיפא כמובן גורמת לנו להבין ברישא דבר שלא כתוב במפורש, כי ברישא כתוב רק שהצדקה תיצור אותו והוא ינווט נכון, אבל גם בניווט הזה, אם נקביל את הדברים לסיפא - תהיה תאוצה, עוד מצווה ועוד מצווה.

תם דרך

יכול להיות שהביטוי 'תם דרך' בא ללמד משהו נוסף: לא כתוב שתם 'תם'. 'תם דרך' הוא יותר מתם, משום שהוא כבר סלל לעצמו דרכים של תום. התם הרגיל מתחיל לנווט את דרכו, אך אין לו דרך משלו. כאן מדובר בתם שכבר סלל לעצמו את הדרכים שלו.

מאידך, במובן מסויים אפשר לקרוא שמדובר כאן על אדם שהוא עדיין לא תם בעצמו, אבל בכל אופן הוא בדרך של תמימות. הוא התחיל טוב, וגם בזה יש גרעין מספיק על מנת לשמור אותו בדרכו אל התמימות.

יש מקום להתלבט בין שתי האפשרויות, אך יתכן שאפשר לשמוע בפסוק את שני הדברים. 'כפטיש יפוצץ סלעי'.⁶⁴

⁶⁰ אבות ד, ב.

⁶¹ עפ"י בבלי פסחים נ, ב.

⁶² בבלי יומא לט, א.

⁶³ עפ"י שיר השירים רבה ה, ג.

⁶⁴ ירמיהו כג, כט. וראה בבלי סנהדרין לד, א.

הוי זהיר במצוה קלה

הפסוק הזה מזכיר לנו את העיקרון של 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה'.⁶⁵ אינך יודע איזה דלק הזרמת במעשה מצוה אחת. כמה הגדלת את האנרגיות. יתכן שיש לך דלק אחר, קיבלת כנפיים.

כשם שיתכן שזה בא מבחינה של מצוה, כך יתכן שזה יבוא גם מבחינה של תורה, של לימוד סוגיא. אדם שחזר על המסכת שלו - מי יודע מה התחולל שם בפנים, על איזה מסלול הוא עלה, ומי יודע לאן הוא עוד יוכל להגיע משם...

פסוק ז: ויש מתעשר ואין כל מתרושש והון רב:

ביאור הגר"א:

'ש מתעשר ואין כל' - כלומר, שמראה את עצמו שהוא עשיר, ואין לו מאומה.

'מתרושש והון רב' - וכן יש מי שעושה עצמו כאילו הוא רש, ויש לו 'הון רב'.

וכן בתורה, יש שמראה עצמו שהוא תלמיד חכם גדול, 'ואין כל' באמת. ויש ש'מתרושש' שעושה עצמו כאילו הוא אינו יודע מאומה, ויש לו 'הון'⁶⁶ רב.

מציאות חולפת אינה אלא אחיזת עיניים

ביחסי הפנים והחוץ, אנחנו מכירים את מאמר חז"ל:⁶⁷ 'אל תסתכל בקנקן, אלא במה שיש בו'. כך אפשר היה לומר כאן: 'אל תסתכל על האיש, על מראהו החיצוני - בין אם נראה כעשיר ובין אם נראה כרש'. 'מתעשר ומתרושש' לפי פירוש הגאון הוא בעצם מתחזה. בניין התפעל מציג לפעמים התחזות, אבל, לכאורה, לא רק.

אותו 'מתעשר' - למה הוא מתכוון? הוא משתדל להציג הצגה שהוא עשיר, כי הוא רוצה שכך יתייחסו אליו. ומי שהוא מתרושש - למה הוא מתכוון? בתחום של התורה, יתכן שזה בא מתוך ענווה. יש אפילו היתר הלכתי.⁶⁸ אם זה מתוך ענווה, יתכן שהוא באמת מרגיש את עצמו כמי שהוא חסר.

בהמשך לכך, 'מתעשר' יכול להיות באמת מתעשר. לא רק מישהו שעושה הצגה שהוא עשיר, אלא מישהו שנמצא בתהליך של התעשרות. מי שעושה הצגה הוא לא רציני, אבל כאן לא בהכרח מדובר על מי שעושה הצגה, אלא עושה פעולות שנראה שבאמצעותן הוא הולך ומתעשר, ובכל זאת - זה לא רציני, כי באמת 'אין כל', כי בינתיים זה רק מעשה חיצוני. כך בתחום הכלכלי ויותר מזה בתחום של התוכן.

⁶⁵ אבות ב, א.

⁶⁶ לעיל (כגון: פרק י פסוק טו ובמקומות נוספים) פירש הגאון שהמילה הון מייצגת את התורה כולה בצורה של ראשי תיבות: ה' חומשי תורה, ו' סדרי משנה, וני' שערי בינה.

⁶⁷ אבות ד, כ.

⁶⁸ עי' בבלי בבא מציעא כג, ב.

ככה לא בונים בניין כלכלי, וככה לא בונים בניין של תורה. יכול להיות שהוא חושב שהוא מתעשר, אבל באמת - אין כל.

גם המתרושש הוא לא רק זה שמתחזה כרש. יש מתרושש שקורה לו משהו, הוא לא עושה הצגה, אבל באמת אין מה לדאוג - יש הון רב. אמנם, קרה לו משהו חיצוני, אבל הפנים עודנו שמור. בחיצוניות נראה שהוא התרושש, אבל אם נחכה כמה ימים נראה כיצד הכל צומח מחדש.

נעשה הפסוק כאומר לנו: 'אל תסתכל על התהליכים החיצוניים, הזמניים'. ישנו קטע של הזמן, של המציאות, שבו נראה כאילו איש זה מתעשר, אבל בעין של בית המדרש אומרים לך שזה לא רציני. ולאידך גיסא, ישנו קטע של המציאות שבו נראה איש מסויים כמתרושש, גם בדברי תורה, 'איעקר תלמודיה',⁶⁹ אבל בסופו של דבר 'בעו רבנן רחמי עליה והדר תלמודיה'. זאת משום שההתרוששות הזאת היתה רק חיצונית, כי הגרעין הפנימי עדיין היה קיים. 'אל תסתכל בקנקן', ברובד החיצוני - בין אם מדובר ברובד החיצוני שפלוגי מציג לך באמצעות מצג שווא, ובין ברובד החיצוני שנראה כקורה במציאות. אין זו אלא קליפה שנראית כמתחוללת, אך כיון שזה קליפתי - זה לא אמיתי.

הדרך אל העושר

כמובן, הפסוק הזה לא בנה לנו רק את העיניים הטובות, אלא בנה לנו בעיקר את העשייה הטובה שלנו - איך לבנות עושר והתעשרות, ללכת בדרך שהקניין שלה הוא קניין אמיתי. דבר זה נכון הן בתחום הכלכלי והן בתחום התורתי. לא תמיד החזות החיצונית שנראית או שפלוגי מראה היא האמת הפנימית.

מצד חוקי הכלכלה השמימיים, אדם שבמשך חודש יראה כעשיר, אבל לא יהיה לזה קיום - זה בעצם כמו סיפור, כיון שזה יחלוף כלעומת שבא. מצד שני, ישנם תהליכים שנראים כהתרוששות, שיתכן שנועדו להוכיח ולייסר את האדם, אבל מצד האמת - גם זה רק 'סיפור', ובסופו של דבר יתגלה שהוא בכלל לא התרושש, אלא, אדרבה, התהליך הזה נועד לקיים את עושרו.

כאשר רואים ילד שבונה מגדל של קלפים, אף שלא ניתן להכחיש שהוא בונה משהו, אפשר להתחייב על כך שלבניין הזה לא יהיה קיום בעוד דקות ספורות. כך הוא המתעשר ואין כלי - העושר שלו אינו אלא מגדל של קלפים.

קניין תורה

פסוק זה מתקשר לנו עם הפסוקים הקודמים: כדי שהקניין יהיה קניין טוב, צריך את היסודות הטובים שהוזכרו בפסוקים שלמדנו. כאשר כל הנדבכים דלעיל ישנם, אז יש קיום לבניין שאדם בונה.

למעשה, שלמה אומר לנו משהו שאנחנו כבר מכירים: לא מספיק רק לשבת ליד הסטנדר וללמוד, כי התורה נקנית בארבעים ושמונה דברים.⁷⁰ אם מתבוננים על

⁶⁹ עפ"י שבת קמז, ב.

⁷⁰ אבות ו, ה-ו.

אותם ארבעים ושמונה דברים, רואים שהחלק הראשון עוסק בדברים השייכים ללימוד עצמו, אך החלק השני של הברייתא הזאת עוסק בתכונות של האיש. אם הן חסרות - כל הלימוד שלו לא נקלט, במידה שניתן לומר שאף מלכתחילה הרי הוא כלא היה, כיון שמעיקרו לא היה ראוי להיקלט.

פסוק ח: כָּפַר נַפְשׁוֹ אִישׁ עֲשָׂרָה וְרֶשֶׁת לֹא-שָׁמַע גְּעֵרָה:

ביאור הגר"א:

לפעמים עושר שמור לבעליו לרעתו,⁷¹ שנופלים עליו ורוצים להרגו, אך הוא נותן כופר נפשו את ממונו - הקב"ה נותן לאדם הממון בכדי שיפדה את עצמו ויתן כופר נפשו את ממונו. והיינו: שמביא עליו ייסורים ופודה את עצמו על ידי הממון.

'רש לא שמע גערה' - אבל הרש שאין לו ממון, הקב"ה אינו מביא עליו ייסורים כלל, שאין לו במה לפדות את עצמו, ולא די שאינו מביא עליו את הייסורים, אלא אפילו שום גערה אינו שומע, אלא שליו ושוקט. ועוד 'כופר נפש' גו', כי אפילו צדיק גמור צריך לילך דרך גיהנם, אך מצוותיו פודים אותו מלשלוט בו הגיהנם, אבל מי שהיו עליו דקדוקי עניות, לא ישמע גערה כלל, ולא ילך דרך הגיהנם.

העושר כשכפ"ץ

לפעמים קורים דברים ללבושים של האדם, לעושר שלו. זה כופר, כמו אצל כלל ישראל, שהקב"ה כילה את חמתו על העצים והאבנים, במקום, חס וחלילה, על עם ישראל עצמו. אותה בחינה של שבר לבושי, אם זה בעושר ואם בדברים חיצוניים אחרים, מעבירה אותנו כל מיני תהליכים של תשובה. זו בחינה של ייסורים, אבל הפגיעה דווקא בלבושים, באה במקום תהליכים קשים יותר, שעשויים היו לפגוע בנפשו של האדם. לפי מה שהגאון מציג, לפעמים הקב"ה נותן לאדם ממון כדי שיפדה את עצמו. כלומר, יש ממון שהגיע לרשותו של האדם מראש לצורך מטרה זו.

'כופר נפש' - תכלית ה'מתעשר ואין כל'

הפסוק הקודם העמיד אותנו על כך שיש עושר שהוא לא קניין אמיתי. נראה שיש לכך קשר עם הפסוק הנוכחי. לא במקרה הוצבו שני הפסוקים זה לצד זה.

לאור הפסוק הקודם, אנו יכולים לפרש: יש עושר שהוא לא רציני, ולכן יכול לקרות לו משהו. מדובר באדם שנראה כלפי חוץ שבהשתדלותו השיג עושר, אבל בפנימיות הדברים אין לו בו קניין אמיתי, אלא הוא 'מתעשר' למראית עין בלבד. מתוך כך, התהליך הזה, שאיננו ערכי, שאין בו בניין גדול של תוכן - מסתיים באבדן העושר ההוא. לפי הבנה זו, יכול להיות שאם הוא היה קונה קניין אמיתי

⁷¹ עפ"י קהלת ה, יב.

- הוא לא היה צריך 'לשלים' את ה'כופר נפש' הזה. יתכן שהכופר נצרך בגלל הדרך החיצונית שהוא הלך בה.

אולם, הגאון לא אומר כך, אלא שמן השמים הלבישו על אדם זה משהו שנועד לעורר גלים של תשובה. אמנם, יש כאן קשר מאוד לא פנימי בין האיש וממונו, אבל יש בו כדי להניע תהליך של תשובה.

ורש לא שמע גערה

הגאון מפרש את הסיפא של הפסוק כהבטחה חיובית: אם הוא רש - אפילו גערה הוא לא ישמע. לכאורה, זה עניין טכני - אין במה להעניש אותו. אולם, נראה שהפרשנות של הגר"א מתבססת על כך שישנם פסוקים נוספים⁷² במשלי שניתן ללמוד מהם שהרש נתפס כאישיות חיובית.

הרש הוא אדם שאין לו דבר חיצוני, אין לו אלא את עצמו בלבד, לכן כל כולו חי עם האמת הפנימית שלו. מצד אחד הגאון אומר - אי אפשר לתת לו עונש, כי אם יבואו עליו ייסורים, זה יהיה עליו ממש, והוא לא ראוי לזה. בעומק העניין, זה לא רק שאי אפשר לתת לו, אלא שתולדה של הרשות החיובית שלו היא, שהוא למעשה לא צריך ייסורים. ניתן לומר: בעצם כבר עוברים עליו ייסורים. יש צדיק שלא צריך לעבור בגיהנם, משום שהוא היה רש ועברו עליו דקדוקי עניות.⁷³ אולם, דל מהכא את הייסורים שבדבר - הוא אישיות שכל כולה פנים, כל כולה תוכן. שום טיפה ממעיינייה לא עוברת למשהו לבושי, משהו חיצוני. לפעמים גם יש בזה בחינה של ייסורים, אשר ממרקים בקשיים שהם מערימים.

שני הדברים שאמרנו עכשיו מאירים בחינה חיובית ברש: יש רש שלא צריך גערה, ויש רש שמצבו הינו ייסורים בשבילו, אבל אלו ייסורים שבונים אותו, ולכן הוא לא צריך את הגערה.

בין גערת ה'לץ' לגערת ה'רש'

לכאורה, המבנה של הפסוק מציג את הרש בצורה שלילית, כי הוא משתמש בביטוי מקביל לפסוק שהופיע בראש הפרק 'לץ לא שמע גערה' (יג, א).

שם הסברנו שאם היה שומע גערה, הנחייה - אפילו גערה אחת, מילה אחת רצינית היתה מספיקה כדי ש'לץ' הוא לא יהיה אף פעם. הפלגנו ואמרנו, שאם אתה רואה לץ - בטוח שהוא לא שמע גערה. אמנם, הסברנו שיתכן שאף אחד לא אמר לו, אך יתכן גם שאמרו והוא לא שמע.

והנה כאן, באותה לשון ששמענו על הלץ דבר שלילי, לפי הגאון, לימד אותנו שלמה בחינה חיובית - הרש הזה משוחרר מייסורים ומשוחרר מגערות. אין לו את הלבוש של ה'כופר נפש'.

⁷² ראה להלן יח, כג; יט, א; יט, כב; כח, ו; כח, כז; כט, יג.

⁷³ ראה בבלי עירובין (מא, ב): 'שלושה אין רואין פני גיהנם, אלו הן: דקדוקי עניות, וחולי מעיין, והרשות...!'

עם זאת, אנחנו לא שוכחים את הצליל השלילי של הביטוי הזה, לכן נראה שאכן יש מקום לפרש את הביטוי הזה גם באופן מקביל לפסוק הראשון. לאור זאת, אנו נקראים לשאול: מה אומר לנו השימוש בלשון אשר סובלת גם משמעות לא חיובית?

במובן שמדובר כאן על מצב כלכלי קשה - 'רש' הוא עני מרוד. אם יש מישהו שזה קשה לו, אלו ייסורים קשים מאוד. אמנם, הגאון מנחם אותו שיכול להיות שזה לטובתו. אולם, בכל אופן, אם הוא הגיע לידי ייסורים קשים כאלה, מסתבר שהוא לא שמע גערה, כי אם היה שומע גערה - לא היה מגיע למצב כזה נמוך. הרשות הזאת היא גם עונש. נכון שהוא לא חווה שבר כלכלי, אבל חבל מאוד שהוא כזה אדם שאם היה לו עושר היה צריך לקבל מכה כלכלית. יתכן שאם היה שומע גערה, או לפחות מסוגל לשמוע גערה - לא היה צריך להיות במצב כזה. יש כאן מצד אחד חסד אלוקי, אבל יחד עם זה יש כאן מצב עגום.

אמנם, יש גם צד חיובי מאוד, שלא רק שהייסורים מזככים אותו, אלא באמת לא חסר לו שום דבר, הוא אישיות פנימית שכל מעייניה פנימה. יש רש כזה, אבל יש גם רש מהסוג הקודם. הלשון המקבילה לפסוק הקודם על הלץ מלמדת אותנו שהפסוק מדבר גם על הרש הראשון, שסובל והגיע למה שהגיע בגלל שלא שמע גערה, כי הקב"ה טוב ומטיב ולא מביא סתם ייסורים כאלה.

אם ישאל השואל: מדוע לא כתב הגאון גם את הביאור שאנחנו מציעים? נשיב: לא פעם ולא פעמיים מצאנו שאת הדברים הפשוטים, שמתבקש להבין אותם מהפסוק - הגאון לא אומר לנו. אין קושי בעובדה זו, כי את מה שאנחנו יכולים להבין לבד - אין צורך לכתוב. יתכן שביאוריו של הגאון מכוונים לומר לנו את הכיוון שאולי לא חשבנו עליו. עוד יש לומר שלפעמים יש דבר שלא כל אוזן ראויה לשמוע, וגם את זה הגאון אולי לא אומר. בכל אופן, נראה לנו שכאן מאוד מתבקש לפרש ביטויים קרובים זה לזה באופן דומה, ולא בסגנון שונה לגמרי.

פסוקים א-ח: סגולת הצטברות מטעני העשייה החיובית

יש לציין כי העובדה שישנם שני ביטויים דומים בסביבה אחת, מזמינה אותנו גם להבין שקיים מבנה מסויים או קשר בין הפסוקים המולוכים מן הפסוק הראשון אל האחרון.

אמנם, אנחנו לומדים כל פסוק לעצמו, אבל כאשר מופיעה אותה לשון בשני פסוקים, זה מזמין להבין, בנוסף להתבוננות על כל פסוק בפני עצמו, שישנו קשר בין שני הפסוקים, אשר יתכן שמקריין על מה שביניהם.

בצירוף עובדת הקרבה היחסית בין שני הפסוקים, יש להעיר שבמקרה זה הפסוקים הנוספים שביניהם, עסקו בנושאים קרובים. הביטויים הללו מזמינים להבין שאולי משהו גדול יותר קיים כאן במהלך של רצף הפסוקים.

אפשר להציע לראות בפסוקים אלה תהליך. אם נתבונן ברצף הפסוקים, נראה שנוכל לראות הצטברות סגולית של מטען העשייה החיובית של האדם - בקבלת מוסר, בשמירת כח הדיבור וטיפוח מעלותיו, בחריצות, באמת, בצדקה, בעושר גשמי ובעושר רוחני. הצטברות זו באה לידי ביטוי לאורך כל הפסוקים הן

בהתברכות אישיותו, מפעליו ופירותיהם, והן בהגנה סגולית על דרכו ועל קנייניו ועצמיותו.

אמנם, כל הפסוקים האלה מלאים גם את הצד השני, שמופיע בהעדר העשייה החיובית, אך יותר נוח ונעים לנו לדבר על הצד החיובי, וממילא ישמע חכם ויוסף לקחי' (משלי א, ה).

ב'גערה' ישנו כוח חינוכי המעמיד את האישיות במקומה הראוי. שני הפסוקים מציגים בפנינו באמצעות אותו ביטוי את שתי הדמויות, ה'לץ' וה'רש', כמקבילים זה לזה או כמנוגדים זה לזה. אמנם, הם שווים בכך שכל אחד מהם 'לא שמע גערה', אך האם היא חסרה לו, ולכן הוא נמצא במקום שבו הוא נמצא, מבחינה רוחנית או כלכלית, או שהוא כלל אינו זקוק לה?

מסתבר שהדבר תלוי בתוכן של האישיות: ה'לץ', שהוא ריק מתוכן רוחני - מאוד חסר אותה, ולכן הוא נמצא במקום שהוא נמצא. לעומת זאת, ה'רש', שהוא ריק מרכוש ממוני ארצי - יתכן שנמצא במקום זה בגלל שלא שמע אותה, אך יתכן גם שכלל אינו זקוק לה. במה הדבר תלוי? יתכן מאוד שהדבר תלוי במטען הדברים שבהם עוסקים הפסוקים שבתווד: פירות כח הדיבור ונצירת הפה, מידת החריצות והאמת, והיחס הנכון והבריא לקנייני החומר והרוח. כאשר, חלילה, ישנם ליקויים בתחומים אלה, הרי האישיות אטומה לשמיעת הגערה, ומתוך כך נותרת רשה וחסירה, ונזקקת לסבול 'דקדוקי עניות' כדי להגיע לתיקונה, כפי שביאר הגאון בפירושו השני. אולם, אישיות הכוללת את מטעני העשייה החיובית דלעיל, הרי היא עומדת במקומה הראוי מבחינות אלה - ממילא, היא אינה זקוקה לגערה, אלא שליוה ושקטה, כפי שביאר הגאון בפירושו הראשון.