

משלי קדם

פרק י"א

מבוסס על הלימוד בשיעורי מו"ר

הרב יצחק בן-שחר שליט"א

בספר משלי עם ביאור הגר"א



פרק יא פסוק א

מֵאֲזַנֵי מִרְמָה תוֹעֵבֶת ה' וְאָבֵן שְׁלֵמָה רְצוֹנוֹ:

ביאור הגר"א:

כשאדם עובר עבירה הוא נתעב לה', כמו שנאמר: ¹ כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה. ולכן 'מאזני מרמה' שעושה מאזנים שיהא יכול לרמות בני אדם, הוא מתועב לה'.

'ואבן שלמה רצונו' - כי האדם שאינו עושה עוול הוא אינו מתועב, אבל מכל מקום אינו ממלא רצון הקב"ה בזה. אך מי שאצלו 'אבן שלמה', כלומר שמוכר תמיד עם אבן שלמה, ואינו מוכר עם אבן שאינה שלמה, אפילו ביושר, שינכה מן הדמים, שלפי היושר נראה שרשאי לעשות כן, וכשהוא אינו עושה כן, זהו רצונו של הקב"ה.

וזה שאמרו בבבא בתרא: ² 'ומנין שאין מוחקין במקום שגודשין בו, תלמוד לומר 'איפה שלמה וצדק'. ³ ומנין שאם אמר הריני מוחק בו' ואנכה לו מן הדמים בו, תלמוד לומר 'איפה שלמה'.

והיינו שצדק הוא מי שאינו עושה עוול, ולכן דייקי ממלת 'צדק' שאין מוחקין במקום שגודשין. ומן 'איפה שלמה' דייק שלא יאמר 'הריני מוחק ואנכה לו מן הדמים', שאין בו עוול, אך שאינו מוכר באיפה שלמה...

ועוד: 'מאזני מרמה תועבת ה'' - הוא המקיל לעצמו ומחמיר לאחר, שזהו 'רשע ערום', ⁴ או העושה כקולי בית שמאי וכקולי בית הלל, ⁵ שהוא רשע והוא תועבת ה'.

¹ ויקרא יח, כט.

² פט, א.

³ דברים כה, טו.

⁴ עפ"י תלמוד בבלי סוטה כא, ב.

⁵ ראש השנה יד, ב.

ואבן שלמה רצונו, כלומר, שרצונו אינו אלא ההולך בשלמות, כבית שמאי כקוליהון וחומריהן, או כבית הלל כקוליהן וכחומריהן, ואפילו ההולך כחומרי בית הלל וחומרי בית שמאי, הוא כסיל, ואין זה רצונו, אלא שיהלוך בשלמות.

רוח התורה שבמשלי שלמה

הלשון 'תועבה' הינה לשון חריפה, והיא מופיעה כאן ביחס לנושא של שקר. גם הביטוי המתייחס אל ה'איך גיסא' - 'רצונו', הוא ביטוי מופלא, כדלהלן. המילה 'תועבה' אינה מופיעה הרבה במשלי, וכשהיא מופיעה זה בהקשר של שני תחומים - העדר אמת והגאווה.

התבנית השלמה של פסוק זה מופיעה גם היא פעמים בודדות בספר משלי, ואף הן סביב נושא האמת:

בפרק שלנו בפסוק כ': 'תועבת ה' עקשי לב ורצונו תמימי דרך'. פסוק זה ודאי שייך לתחום האמת. 'עיקש' הינו ההיפך מ'שר' - 'דור עיקש ופתלתול'.⁶

ובפרק י"ב פסוק כ"ב: 'תועבת ה' שפתי שקר ועושי אמונה רצונו'. גם כאן נושא הפסוק הוא אנשי אמת מול שפתי שקר.⁷

כמובן, ישנה משמעות רבה לכך ששלמה המלך משתמש בתבנית הזאת פעם אחר פעם בנושא של האמת. הניגוד הזה בין 'תועבת ה' את השקר, ו'רצונו באמת, מעמיד את נושא האמת כיסוד היסודות. זהו יסוד לא רק במשא ומתן, אלא גם בהנהגות האישיות על האדם להוביל קו של אמת - 'אבן שלמה'.

מלבד הדגשת יסודיות העניין, ללשון חריפה זו בנושא השקר ישנו מקור ותוקף מדאורייתא. התורה שבכתב מעמידה את נושא המשקולות במקום משמעותי מאוד. בפסגת פרשת 'כי תצא', לפני מחיית עמלק, שם אומרת התורה: 'לא יהיה לך בכיסך אבן ואבן גדולה וקטנה... איפה ואיפה... כי תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה

⁶ דברים לב, ה.

⁷ יש לציין כי הביטוי 'תועבת ה' חוזר בנושא המידות והמשקולות בפרק כ' פסוק י ופסוק כג; בנושא הגאווה ע"י פרק טז פסוק ה; תבנית הפסוק מופיעה עוד בפרק טו פסוק ח ע"ש.

- כל עושה עוול.⁸ בפסוק שלנו משתמש שלמה באותה לשון על אותו נושא ממש - מאזני מרמה.

ביטוח חובה מפני מרמה

אפשר לשאול על פירושו של הגאון לסיפא, ועל דברי חז"ל שהביא ממסכת בבא בתרא: מדוע אם אדם מנכה מהדמים בהתאם לסטיית המשקל, אין זו דרך טובה? הרי לפי היושר זה נראה בסדר.

יש לומר שבתחום האמת צריך להיזהר שלא תהיה אפילו אפשרות של טעות. הנושאים האלה מחייבים ביטוח. אסור שבחנות של הצדיק יהיה דבר שמאן דהו עשוי לבוא ממנו לידי מכשול. החנות של הצדיק מבוטחת מפני כל מכשול בתחום האמת, וכמו החנות של הצדיק, כך גם ביתו של הצדיק. כל עולמו - מבוטח. כל כך איכפת לו מהאמת עד כדי ביטוח האמת. כל מה שאינו אמת - אצלו זה בבחינת 'בל יראה'.

הכסיל בחושך הולך

בפירוש האחרון אומר הגאון שאפילו המחמיר גם את חומרות בית שמאי וגם את חומרות בית הלל הוא כסיל, ואינו עושה את רצון ה'.

אם תאמר: מה רע בללכת תמיד עם החומרות? הרי אדם זה בטוח שלעולם איננו עושה שום פעולה שאינה ראויה!

יש לומר שהנהגה זו אינה מתאימה ליושר הנוקב. האמת דורשת עקביות. אדם שהולך בקו שבו תמיד הוא יקח את החומרא, לעולם לא יברר עד הסוף מה היא האמת ומה הן השלכותיה, כי בעצם אין זה משנה לו, שהרי בכל מקרה הוא ילך בנתיב המחמיר.

'אבן שלמה'

בעולם של האמת לוקחים את האמת מההתחלה עד הסוף. 'אבן שלמה' מייצגת דביקות באמת. עם 'אבן שלמה' מודדים את כל

⁸ דברים כה, טז.

הדברים שמסביב. לא מודדים רק קמח וסוכר, אלא גם את המידות ואת המעשים. כשמודדים את הכל מול רצונו של הקב"ה - זו אַמַת המידה האמיתית. איש אמת - זה 'רצונו'.

'רצונו'

הפסוק מציג שני קצוות: מצד אחד 'תועבת ה' ומצד שני 'רצונו'. הביטוי 'רצונו' הינו ביטוי מופלא - איש אמת זה אינו רק מתאים או מיושר לפי רצונו של ה', אלא הוא 'רצונו' - הוא בעצמו מגלם את רצון ה'. כששומעים את הביטוי הזה, מבינים את מעלת מעמדו היקר של האיש ואת עוצמת כוחותיו, שכן מה שהקב"ה רוצה - זה מה שמחולל את המציאות, 'הוא אמר - ויהי'.⁹ איש זה נושא חשמל אלוקי, 'ותגזר אומר ויקם לך'.¹⁰

⁹ תהלים לג, ט.

¹⁰ איוב כב, כח.

פרק יא פסוק ב

בָּא זְדוֹן וַיְבֹא קֶלוֹן וְאֵת צְנוּעִים חֲכָמָה:

ביאור הגר"א:

כאשר הזדון בא לבית המדרש בין התלמידים, והזדון הוא מי שאינו רוצה ללמוד לידע האמת, רק לקנטר, לכן כאשר בא הזדון לבית המדרש, יבא קלון, שמבזה את כולם.

זאת צנועים חכמה – שעיקר החכמה היא בצנועים ששותקים מלומר תורתם ודעתם, רק שומעים מרבותם, כי כאשר הוא יאמר דברו לא יוסיף לו כלום, אבל כאשר ישמע מרבו יוסיף לו דברים.

וזה שאמר החכם: תועלת הדיבור הוא לא לו, אבל תועלת האוזניים הוא לאין זולתו. ולכן העינים הן שתיים והאוזניים הן שתיים: לראות בתורה שבכתב ולשמוע בתורה שבעל פה, אבל הפה הוא אחד. וזהו מילה בסלע ומשתוקא בתרין,¹¹ כי השתיקה תועלתה כפולה מן הדיבור, כי מה שידבר בפה אחד ישמע בשתי אזניים ויראה בשתי עינים. וזה שנאמר: זאת צנועים חכמה, מפני שהוא שומע תמיד חידושים מרבו.

זדון לבך השיאך...¹²

על פי ביאורו של הגאון הזדון בא לבית המדרש, אך ברור כי באותה מידה הוא יכול לבוא גם לכל מקום אחר.

ה'זדון' הינו רשע חמור - מזיד. הגאון מזכיר את הצד של 'בין אדם לחבירו' - לקנטר, אבל ה'זדון' הוא אינו דוקא בין אדם לחבירו, אלא בכל רמה חמורה של רשע, שיש בה בחינה של 'דוקא'.

במקום שיש זדון יגיע האדם לידי כך שהוא ירצה לבזות. הזדון וההתנשאות הם תלויים זה בזה, וזה גורר פגיעה בכבוד הזולת.

¹¹ מגילה יח, א.

¹² עובדיה א, ג; עיי ירמיה מט, טז.

מהו הקשר בין הזדון, ה'לא-תורה', לבין ההתנשאות המביאה קלון?

חיים שיש בהם רשע - אינם יכולים להיות חיים ענוותנים, חיים שמתבטלים בפני ערך, בפני תורה. לעומת זאת במקום שיש ערך ותוכן אלוקי של תורה אין קלון.

קלון - העדר כבוד החיים

'קלון' הוא ביטוי חריף מאוד, ובכל זאת לשון הפסוק מוחלטת מאוד - היכן שנמצא הזדון, ימצא עמו הקלון. כתוב כאן שכל מה שנמצא על יד הזדון יורד אצלו כבוד החיים. במקום שיש זדון - לא יהיה כבוד החיים, וממילא לא יהיה כבוד הבריות. במקום של זדון לא יתקיימו חיים יפים.

נראה כי שורש הדבר הוא בהיות הזדון מציאות חריפה של העדר תורה, לכן באה עמו מציאות חריפה של העדר חיים.

אם כן, הקלון לא יבוא רק בגלל ההתנשאות, אלא גם בגלל חסרון החיים.

הצניעות והחכמה

בפסוק כתוב שבמקום שיש צניעות - שם תהיה חכמה.

אמנם, ישנה גם ביישנות טבעית של האדם, שהיא מצד עצמה סיבה מספקת להיות צנוע ולא להתנשא ולהתבלט, אבל לצורך ביאור הפסוק הגאון מציין דוגמא מעשית של קניין החכמה על ידי בעל מידת הצניעות: הצנוע נמצא בבית המדרש ואינו מרבה לדבר אלא לשמוע. בזכות מידה זו הוא לומד יותר ומקבל את החכמה.

אולם, הצניעות כוללת לא רק את ההתנהגות בבית המדרש. לכן מעבר לביטוי המעשי הפרטי שהציג הגאון, צריך לומר שבמקום שיש צניעות - שם יש עמידה מתבטלת בפני החשוב, המכובד, הערכי.

במקומה של הצניעות היפה, שם המקום לקביעותה של החכמה. כשם שהשרה הקב"ה את שכינתו על הר סיני השפל מכל ההרים, כך הצניעות היפה הינה בעצם בחינה של הר סיני - הכנה לקבלת תורה.

כפי שאמר הגאון, אנחנו יודעים להסביר באופן חלקי, כיצד יקנה הצנוע את החכמה. בדבריו יש להבין שהצנוע יקנה את החכמה לא רק בגלל שמתוך צניעותו הוא ימנע מלדבר וישתוק וממילא יקשיב, אלא משום שמתוך שהוא צנוע הוא ירצה להקשיב. בשלב ראשון, הצניעות תביא אותו לשאוף אל החכמה, אחר כך הוא גם ידע להאזין. זו כבר התפרטות מעשית, אבל התוצאה מובטחת: במקום שיש צניעות שם תשרה חכמה - היא תמצא את הדרך.

הצניעות והצדקות

ברישא ראינו קשר בין שני מושגים: הרשע והקלון. בסיפא מוצג לעומת קשר זה, קשר בין שני מושגים אחרים: צניעות וחכמה. בעומק העניין, ישנו גם הקשר של הנגדה בין המושגים שבסיפא של הפסוק למושגים שבראשיתו. לאור זאת, ניתן ללמוד שה'זדון' המוצג בניגוד לצניעות מביא עמו התנשאות, וכן מידת הצניעות המנוגדת ל'זדון' באה יחד עם צדקות. בדברים שלהלן ננסה לבאר את הדברים.

הצניעות והכבוד

מקורו של המושג 'צניעות' הוא דוקא בעולם הכבוד. אמנם, הצנוע הוא אדם שמתנהג בצורה שבורחת מן הכבוד. אולם, אנחנו יודעים שמי שבורח מן הכבוד - הכבוד רודף אחריו.¹³

קביעה זו של חז"ל איננה עניין שרירותי, הכבוד הרודף אחרי האדם הבורח ממנו הינו דבר שמתאים לאישיות שלו. אדם בורח מן הכבוד, כי הוא מכבד את הבריות, ולכן אינו חפץ להתייקר על חשבונם. דוקא הצנוע מכיר בערכו של מושג הכבוד, ומתוך כך מכבד את החיים האלווקיים. לכן דוקא הוא מכובד - 'איזהו מכובד? המכבד את הבריות'.¹⁴

¹³ עיי' בבלי עירובין יג, ב.

¹⁴ אבות ד, א; ועיי' ביאור המהר"ל למשנה זו בספר 'דרך החיים'.

הצניעות והענוה

צריך לבאר את ההבדל בין צניעות וענוה.

נראה כי מידת הענוה מייצגת משהו כללי יותר - כיוון. הצניעות כוללת את ההנהגות המעשיות של העניו. מי שהוא עניו בתכונותו, בכיוון חייו, הוא ירכוש לעצמו הנהגות של צניעות.

תיכף לזדון - קלון, אבל צניעות וחכמה - בכריכה אחת

לשון הפסוק היא מאוד מחודדת: בא זדון - ומיד בא קלון. זה מחוייב ותכוף. ברור שככל שהזדון גדול יותר, הקלון גדול יותר. כבוד החיים תלוי בצדקותם.

הצלע השנייה של הפסוק מוחלטת עוד יותר. לא מדובר על הקָשֶׁר של חיוב, לא מדובר על תוצאה תכופה, אלא 'את צנועים - חכמה'. החכמה איתו כל הזמן. החכמה אינה מְשֶׁה מן הצנוע.

פסוק זה הוא ביטוי מופלא ללשונו של שלמה המלך: כל כך גאוני, כל כך מחודד, ויחד עם זאת - כל כך פשוט. ילד בכיתה א' יכול להבין את העיקרון, ובתוך אותו עיקרון יכול גם הגאון מוילנא להעמיק ולגלות עולמות חדשים של חכמה.

פרק יא פסוק ג

תַּמִּת יִשְׂרָיִם תִּנְחַם וְסֶלֶף בּוֹגְדִים יִשְׂדֵם (כתוב: ושדס):

ביאור הגר"א:

כבר כתבתי למעלה¹⁵ שתם הוא ההולך בתמימות בדרך התורה ולא ידע דבר רע. וישר הוא השם מידותיו בשכלו. וזה הישר יכול ליפול ברשת היצר הרע, כי שכל אנושי יוכל לטעות. וצריך הישר גם כן לתמימות בדבר שהוא נגד התורה, שאל יסמוך על שכלו. וזהו 'תומת ישרים', מה שהישרים הולכים בתמימות גם כן, זהו 'תנחם'.

וסלף בוגדים ישרים - 'סלף' הוא הפך התם, שהוא לשון עקום. ו'בוגדים' הוא היפך הישר שהולך בכל בדרך התורה והישר, וזה בוגד בתורה, והיינו מה שנתעקם שכלו, וגם אינו הולך בדרך התורה וסומך על שכלו, זה 'ישדס'.¹⁶

בין 'תם' ל'ישר'

הפסוק מתייחס בביטוי אחד לשני מושגים, שני סוגים של אנשים - ישרים ותמימים.

הגאון מסביר ש'תם' הוא ההולך בתמימות בדרך התורה, ואילו 'ישר' הוא השם מידותיו בשכלו.

מה בין הנשען על שכלו להולך בתמימות בדרך התורה?

התם כנראה הולך בדרך כזאת שהיא תמיד חלקה, לכן הוא לא יכנס לקטע שצריך תיקון. לא רק כאשר הוא רואה סימן שאלה - הוא לא נכנס, אלא מידת התמימות נכנסת גם לתכונות שלו, באופן שכאשר הוא חש קטע בעייתי - הוא הולך לאיך גיסא.

¹⁵ פרק ב פסוק ז.

¹⁶ רמ"מ העיר: 'ונלע"ד לשון 'ישדס', כי שכלו נתעקם, ובדרך התורה אינו הולך, לכן אינו יודע באיזה דרך הוא הולך, והוא מעורב, וזהו 'ישדס' מלשון 'משדד המערכת'.

לעומתו, הישר, לעת הצורך, כן שוקל דברים, וגם בדברים בהם היה סימן שאלה - אם הוא שקל ומצא שהדבר כשר, אז מבחינתו - זה בסדר. הישר הזה יכול ליפול ברשת היצר הרע, מאחר שהשכל האנושי יכול לטעות.

הצורך של הישר בתמימות

לדברי הגאון, גם לאחר ניהול הסיכונים שמבצע הישר, ברור שישנם קטעים בהם הישר צריך להיות תמים. הגאון מגדיר שזה 'בדבר שהוא נגד התורה', שם אסור לסמוך על שכלו. אכן, נראה שהפסוק בא ללמד אותנו שכיון שהישר צריך גם את הבחינה של התמימות, היא מועילה לו לא רק שלא ילך נגד התורה, אלא כיון שבתוך האישיות שלו מורכבת גם בחינת התמימות - היא תנחה אותו במצבים מורכבים ומסובכים - 'בהתהלך תנחה אותך'.¹⁷

התום - מצפן וסייעתא דשמיא

התמימות תנחה את הישר. אנחנו יכולים להציע שני אופנים בהם תתקיים הנחיה זאת:

כשיש סימן שאלה - כשהישר עומד על פרשת דרכים, וגם לאורך כל הדרך עצמה, יהיה מצפן שיעמוד מאחורי הסברות שלו. עוד לפני שהוא מתחיל לחשוב, יהיו לו ניווטים מצפוניים אשר יכוונו את הסברות שלו. התום שלו יהיה למצפן אשר יעמוד מאחורי שיקוליו השכליים, ובכך תהיה לו סייעתא דשמיא. אין כאן הבטחה שישר כזה לעולם לא יטעה, אבל ככל שהוא ידבק יותר ויותר בתום במקום בו הדבר הכרחי, התום יכנס יותר לנשמה שלו ולשכל שלו, וכך יציל אותו מלהיכשל גם בדברים שהוא שוקל בשכל.

האופן השני הוא, שגם אדם שרגיל להכריע את הכרעותיו בשכלו, לפעמים יגיע להכרעות כאלה שהוא לא יוכל להסביר אותן בשכלו, כאשר בעצם מה שעומד מאחורי ההכרעות הללו היא אותה בחינה תורתית פנימית של תום שמורכבת באישיותו.

¹⁷ פרק ו פסוק כב.

שׁוֹרֵשׁ הַתְּמִימוֹת

עשויים אנו לשאול: מנין לישר תמימות זו?

התשובה המתבקשת היא שכשם ש'מיץ חלב יוציא חמאה'¹⁸, כך מהליכה ממושכת בישרות יוצאת תמימות כזאת. כשאדם פועל בישרות והולך ומתעצם בה, הולכת ונבנית בעמקי נפשו תמימות ישרותית כזו, אשר תנחה אותו. תומה זו עובדת מעל גלי היושר השכלי, מעבר לישרות השקולה שלו - זהו משהו אלוקי.

גם אחיתופל, שעצתו היא 'כאשר ישאל איש בדבר הא-לוהים'¹⁹, יכול היה לטעות משום 'טינא' שהיתה בלבו.²⁰ לעומתו, הישר האמיתי יונחה על ידי תמימותו, ולא יטעה גם במקום בו השכל אינו יודע לזהות את הכיוון הנכון.

'סלף בוגדים ישד' - אי היושר שכבגידה

לעומת התומה של הישרים - לבוגדים יש 'סלף'. 'סלף' זה עיוות. הן בפסוק ג' והן להלן בפסוק ו' שלמה המלך מעמיד את הבוגד מול הישר, על מנת לומר לנו שה'לא ישר' - הוא 'בוגד'. מי שאינו נאמן ליושר שלו, הוא בעצם בוגד. אין הבדל בין אי הקשבה לקול הפנימי הקורא לאדם ליושר, ובין חוסר הנאמנות- הבגידה, שכן הבגידה היא נגד המצפון, וכאשר 'סברא היא - למה לי קרא?'²¹ לכן כשם שברור שחוסר הנאמנות הוא לא ישר, כך ה'לא ישר' איננו נאמן, אלא בוגד.

אמנם, יכולים להיות קולות שונים, אשר כולם עולים מבפנים: יש מצפון אמיתי, אך יש גם 'הוה אמינא' אשר עוד לא עמדה במבחן הביקורת, ויתכן אפילו מצפון טועה. ודאי שהישר זקוק להרבה עבודה על המצפון שלו, אבל הבוגדים הם היפוך הישרים. ההיפך מהשמִנֵּת של היושר, אלו המשקעים של הבוגדות. בסופה של הדרך המשקעים הללו מובילים לידי טעות, כמו שקרה לאחיתופל.

¹⁸ עפ"י פרק ל פסוק לג.

¹⁹ שמואל ב טז, כג.

²⁰ עפ"י חגיגה טו, ב.

²¹ עפ"י בבא קמא מו, ב.

הבוגד מושלך הרחק מן היושר

הבוגד הפוך משתי בחינותיה של הישרות - שכלו עקום, והוא הולך אחר שכלו גם בניגוד לתורה. 'סלף הבוגדים' הוא היפך 'תומת הישרים'. מחמת ניגודו אל היושר קונה הבוגד בחינות של עקמימות טבעית, אשר היא היפך התמימות.

נטייתו של הבוגד נגד היושר הינה עקרונית, מאחר שהיושר מזכיר לו את המצפון, והמצפון מפריע לו. נוצר אצלו מצב שהוא נגד עצם הזכרת המצפון, כי איזכור זה גורם לו להרגיש שלא בנוח. כך נוצר מצב שכאשר מזכירים את המצפון, הבוגד זז באופן אוטומטי לצד השני. כשם שהישרות מביאה תומה, כך הבוגדות מעכירה, מרעילה ומביאה סלף. מה שקרה לאחיתופל שהלך אחר שכלו נגד התורה, בעצות שנתן לאבשלום, ולאחר מכן הלך ונתלה²² - זה ממש 'ישדם'²³, ההמשך הישיר של ה'סלף'.

הצורך של התם בישרות

להשלמת הדברים בהשוואת הישר והתמים, ראוי להתבונן בחציו הראשון של פסוק ה'. שם כתובים דברים שמציגים את תמונת ההשלמה של התמימות והישרות מן הכיוון השני - מצדו של התמים, לאור זאת יש מקום להקדים את העיון בפסוק ה' ללימוד פסוק ד', וכך עשינו בסדר הלימוד בשיעורים.

יחד עם זאת, עלינו לזכור כי יש משמעות לעריכת הפסוקים בספר. אף אם אינה מעשה שלמה המלך עצמו, הרי היא מעשה חזקיה וסיעתו. בהתאם לכך, ברור הדבר שישנה משמעות, וישנו תוכן אשר עלינו לגלות במציאותו של פסוק ד' העוסק בצדקה, בתוך רצף הפסוקים העוסקים בצדקות, בישרות ובתמימות.

²² עיי' שמואל ב יז, כג.

²³ ניתן לפרש את המילה בשני אופנים, אשר שניהם מתאימים למקרה זה: רמ"מ פירש בהערתו לביאור שהוא לשון ערבוב 'שאינו יודע באיזו דרך הולך' - אם זו דרך התורה אם לאו, ומתוך כך מגיע לסטייה. ואפשר לפרש גם על בסיס הלשון הארמית שהוא לשון השלכה, שסלף הבוגדים מצד טבעו משליך אותם הרחק מדרך התורה.

פרק יא פסוק ד

לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות:

ביאור הגר"א:

'לא יועיל הון ביום עברה' – כלומר, אחר המיתה, כאשר הוא נידון, כמו שפירשתי למעלה.

'וצדקה תציל ממוות' – הוא הגיהנם, שהוא גם כן נקרא מוות, כמו שנאמר 'אבדון ומוות אמרו באזנינו' כו.²⁴

ולעיל שאמר²⁵ 'לא יועילו אוצרות רשעי, הוא קודם המיתה, שאז דנים אם יהיה ואם ימות, ו'צדקה תציל ממוות' – ממוות עצמו, וכאן קאי הכל על אחר המיתה.

ולכן אמר שם 'לא יועילו אוצרות רשעי, אבל אם לא יהיו 'אוצרות רשעי, אלא נותן צדקה מממונו 'יועילו' ומצילה אותו אפילו ממוות. וכאן אומר סתם 'לא יועיל הון ביום עברה', שאחר המיתה אינו מועיל לו אפילו הממון שאינו של רשעי, ורק אם עשה צדקה, זו תציל מגיהנם...

'צדקה' ו'צדקות'

פסוק זה, כאמור, נכנס לתוך רצף הפסוקים ג'-ה'-ו' העוסקים בתמימות ובישרות. עובדה זו מעוררת אותנו למחשבה שכנראה יש לו קשר לסדרת פסוקים זו.

ניתן לכלול ולומר כי כל ארבעת הפסוקים עוסקים בהצלה ובהתמודדות עם סכנות אשר בדרכו של האדם, אך בכל זאת אין אנו יודעים לבאר את ההקשר בכלל ואת הסדר בפרט באופן מלא. אולם, יחד עם זאת אנו שמים לב למושג 'צדקה', אשר במוקד פסוק זה, כאשר הוא מופיע כאן אל מול מושג ה'צדקות', שהינו

²⁴ איוב כח, כב.

²⁵ פרק י פסוק ב.

במוקד שני הפסוקים הבאים. נראה שישנו קשר בין המושגים, ופסוק זה יכול לתת לנו כיוון נוסף בשאלה הנשאלת בהתייחסות לפסוקים ה'ו' להלן: מה היא 'צדקת תמים' ו'צדקת ישרים' בפרט, ומהי 'צדקות' בכלל?

אפשרות ראשונה: צדקה - דרך ה'

אם נשאל כל ילד יהודי מה זו ה'צדקה' שבפסוק, הוא מיד יביא את קופת הצדקה, אשר מילותיו של פסוק זה כתובות עליה. אולם, צריך לזכור כי המילים שעל הקופה לקוחות מכאן - מספר משלי, ולא להיפך.

יש מקום לומר ש'צדקה' זה משהו רחב יותר מן הקופסא הזו. במילה זו אפשר לשמוע משהו שכולל את כל צדדי הצדק - גם צדק ומשפט מצד אחד, גם גמילות חסדים לפני משורת הדין מצד שני.

הקב"ה מעיד על אברהם אבינו 'אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.²⁶ דרכו של אברהם אבינו היא משהו רחב הרבה יותר מקופת הצדקה, זו מערכת שלמה של חיים, של חינוך.

אפשרות שניה: צדקה - משאבים של חיים

מבחינה אחרת יש לומר, שדוקא בפסוק שלנו ובמקבילו מפרק י', יש קצת ראייה שאכן מדובר על הצדקה של קופת הצדקה. החצי הראשון של הפסוק, בשתי הופעותיו, עוסק בכסף. בפרק י' מדובר על 'אוצרות', ובפרק י"א המושג הוא 'הון'. זו לא ראייה ניצחת, אבל לשון זו מעוררת אותנו להבין שאם מדובר בהון שמחזיקים אותו בבנק - הוא לא יועיל, ומכאן שה'איך גיסא' של הפסוק - 'צדקה', מתייחסת למצב שבו עשו עם ההון הזה משהו אחר - על ידי עשייה זו ה'הון' כן יועיל. מה אפשר לעשות עם 'הון' ועם 'אוצרות'? אפשר לתת לעניים, או להקים מפעל חיובי.

²⁶ בראשית יח, יט.

בשני הפסוקים מדובר על משאבים. השאלה אשר ניצב בפניה האדם היא מה הוא עושה עם המשאבים העומדים לרשותו. אמנם, גם אם נבין שבסיפא של הפסוק מדובר על אותו 'הון' הנזכר ברישא, אלא שהוא הושקע בצדקה, ודאי שאפשר להפשיט את זה. אפשר לדבר על כל השקעה של זמן, של חשיבה, של משאבים ושל כוחות נפש וגוף.

'צדקה' פירושה משאבים המופנים לכיוון חיובי. מתוך כך אנחנו מוזמנים להבין שגם צדקת התמים וצדקת הישרים אלו כיוונים של חסד. עשייה של חסד היא עשייה שנעשית לטובת הציבור, לטובת הזולת.

צדקה וצדקות - 'ביטוח לאומי'

בלימוד פסוקים ה'ו' להלן ביקשנו לפרש שבתוך הלב של הישר או התמים ישנו מעין ספר תורה, אשר מקיים בקרבם בחינה של 'הארון הנושא את נושאי²⁷ - התורתיות הזאת היא אשר בונה את הצדקות, מכוונת אותה ואף מצילה אותה ממלכודת. כעת יש לנו לומר, כתוספת בחינה לדברים אלו, שהעשייה הכללית הציבורית עושה את האדם עצמו לאיש כללי. ככל שהוא עושה יותר חסד - הוא כללי יותר, ציבורי יותר, ומשום כך לא יכול לקרות לו שום נזק. בתור אישיות כללית הוא שמור ומשומר, כי לכלל ישראל לא יכול לקרות דבר. בכך צדקתו מיישרת את דרכו, ומצילה אותו ממוקשי הדרך.

²⁷ עפ"י סוטה לה, א.

פרק יא פסוק ה

צְדָקַת תְּמִים תִּישַׁר דְּרָכּוֹ וּבְרִשְׁעָתוֹ יִפֹּל רָשָׁע:

ביאור הגר"א:

תם הוא ההולך בתמימות, כמו שפירשתי למעלה, וזה ההולך בתמים אינו סומך על שכלו כלל, ולדרך התורה צריך גם 'השכל'²⁸ כמו שאמרו חכמינו ז"ל: 'לעולם יהא אדם ערום ביראה'²⁹ ועל ידי זה אפשר להיות שיכשל, אך צדקתו תגן עליו שיתישר דרכו, שיהא דרכו בשכל גם כן, אף שהוא תם.

זברשענתו יפול רשעי' - והרשע שנופל ונכשל בדרכי תורה הוא על ידי הרשעה שעשה מתחילה, זה גרם לו שיטעה ויפול, כמו שאמרו³⁰ באלישע-אחר, ובדואג ואחיתופל שטינא היתה בליבם ועל ידי זה נפלו.

ו'רשעי' הוא היפך התם, כמו שפירשתי למעלה, וכמו שנאמר: תם ורשע הוא מכלה'.³¹

הצדקות והיושר בדרך התמימות

בפסוק ג' למדנו שהתם הולך בתמימות בדרך התורה. פשוט הדבר שצריך גם שכל בשביל ללכת בדרך התורה - 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד',³² ועם זאת למדנו שם - 'תומת ישרים תנחם'. אולם, גם בניוטים של התם לפעמים צריך להשתמש בשכל, כמו שאמרו חז"ל 'לעולם יהא אדם ערום ביראה'.³³ לפעמים, עודף תמימות והעדר ביקורת שכלית עלולים להכשיל

²⁸ עיי' פרק א פסוק ג.

²⁹ ברכות יז, א.

³⁰ בבלי חגיגה טו, ב; ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א.

³¹ איוב ט, כב.

³² אבות ב, ה.

³³ כנ"ל בביאור הגאון.

את התמים. הפסוק מבטיח ש'צדקתו' של התם תסייע לו, ותמציא לו את הפקחות המעשית אשר חסרה לו בהתמודדות מסויימת, ובכך תציל אותו.

'ברשעתו יפול רשע'

את הסיפא של הפסוק, העוסקת ברשע, מפרש הגאון על 'הרשע שנופל ונכשל בדרכי התורה', ומביא דוגמאות לדבר מאנשים גדולים בתורה ובחכמה בתולדות ישראל.

אנחנו יכולים להבין מדוע יש לפרש כי הנפילה אשר עליה מדובר בפסוק הינה נפילה רוחנית בדרכי התורה, שכן יישור הדרך אשר עליו מדובר ברישא של הפסוק, לפי ביאור הגאון, הוא יישור דרכו של התמים בתורה המחייבת לצורך קיומה השלם גם שימוש בשכל.

בביאור לפסוק הבא מסביר הגאון שהתמים איננו הולך במקום שיצרו עלול להכשילו. לכן הוא איננו נזקק להצלה אלא ליישור דרכו על ידי צדקתו, אשר תוליד אותו בדרך נכונה, שבה לא יפול שלא בכוונה בחטא כלשהוא.

לעומתו, הרשע אשר הולך בדרך יצרו עלול ומזומן ליפול בחטא גם שלא בכוונה תחילה. אף הרשע אשר בפסוקנו אינו נופל ברשעתו מתוך כוונה תחילה, אלא מתוך טעות, הנובעת מחמת רשעותו הראשונית.

תמים וישרים

יש להעיר, כי פסוק זה מציג תמים יחיד אל מול רשע יחיד, ואילו בפסוק ג' ובפסוק ו' מעמת שלמה את הישרים והבוגדים דוקא בלשון רבים.

עוד צריך עיון בשאלה מדוע התמים מוזכר בלשון יחיד, ואילו הישרים מוזכרים תמיד בלשון רבים.³⁴

³⁴ הערת עורך: יתכן שאפשר לבאר שלשון היחיד כלפי התמים לעומת לשון הרבים כלפי הישרים רומזת לכך שדוקא הישרות הינה דרך לרבים, ואילו התמימות הינה מעלתם של יחידים, אשר זוכים ללכת בה בשלמות.

הצדקות המיישרת והצדקות המצילה
הביטוי 'צדקת תמים' מחייב ביאור עקרוני לעצמו. לשם כך כדאי
לראות גם את חציו הראשון של פסוק ו', אשר מציג ביטוי מקביל
- 'צדקת ישרים'.

פרק יא פסוק ו

צְדָקַת יְשָׁרִים תַּצִּילֶם וּבְהִוֵּת בְּגָדִים יִלְכְּדוּ:

ביאור הגר"א:

ישיר הוא ההולך בשכלו, אך בדרך הישר - שלא סר מן דרך התורה ימין ושמאל, אלא שם מידותיו בשכלו. וזהו ההולך בשכלו, בקל יכול לנטות מהתורה, מחמת שהוא סומך על שכלו, אך צדקתו עומדת עליו שלא ילכד.

'ובהות בוגדים ילכדו' - בוגדים הוא היפך 'ישרים', שסומכים על שכלם ובוגדים בה'.

וזהו 'בהות בוגדים' - שזה הבוגד ההולך בשכלו, אף ששובר גם הוא המידות, באותה השבירה עצמה - 'ילכדו', מפני שהוא בוגד.

ולשון 'הות' הוא מלשון שבירה, כמו הוה על הוה תבא' וגו'.³⁵ ואמר כאן 'ילכדו', ואצל התם אמר 'יפול', שהתם הוא בתמימות, ואינו הולך במקום שרשת יצר הרע פרושה, לכן אי אפשר לו שילכד, אך אפשר שיפול שלא במתכוין. וכן הרשע, שהוא היפך התם, הוא נופל שלא במתכוין שטועה בדבר, והוא מחמת רשעה שהיה בו תחילה כנזכר לעיל. אבל הישרים שהולכים בדרך השכל, ושכל אנושי קרוב מאוד לרשת היצר הרע, שיטה מדרך התורה, ובקל יכול להלכד ברשתו, לכן אומר 'ילכדו'.

הצדקות - ספר תורה פנימי

בפסוק הקודם ראינו את 'צדקת התמים', ואילו פסוק זה מציג את 'צדקת הישרים'. אנו מבינים שגם לישרים יש צדקות שמצילה אותם מדברים מסויימים.

אפשר לפרש את שני הביטויים באופן זהה: צדקת התמים והישיר היא עצם העובדה הכללית שהם נוהגים בצדקות בכל הליכותיהם.

³⁵ יחזקאל ז, כו.

אולם, יש מקום להבין שמדובר על הקשר ממוקד יותר, המדבר על כך שהתם והישר עשו ועושים צדקה עם הבריות. בכל אופן שנפרש נראה שנוכל לכלול ולומר, שבעומק העניין צדקתו היא מעין ספר תורה אשר פועם בקרב לבו ומחולל את מעשיו הטובים. יתכן שלתמים חסר משהו בערמה, אבל ספר התורה שנמצא בתוכו יעזור לו לנווט את דרכו. התורה תיכנס לתוך האישיות שלו, במקום השיקול השכלי, ותפעל פעולה פנימית סגולית. גם לישרים עלולות להיות מלכודות, ולמרות שהישרים מנווטים בשכלם - הם עלולים ליפול במלכודת, אבל ספר התורה שבלבו של הישר יציל אותו, שלא ילכד.

מתי נדרשת התמימות ומתי נדרשת הצדקות?

למדנו לעיל³⁶ שהישרים נדרשים לקבל השלמה על ידי 'תום', ואילו כאן אנו למדים שיש מקומות בהם 'צדקת ישרים' היא שתעזור להם. מתי תעזור התמימות ומתי תעזור הצדקות?

נראה שהתשובה רמוזה בלשון הפסוקים עצמם:

'תומת ישרים - תנחם' ו'צדקת ישרים - תצילם'. 'הנחיה' היא בדרך, 'הצלה' הינה ממלכודת.

המילה 'תנחם' זו מילה בעלת טווח רחוק יותר. המצפן שמאחורי סברותיו של הישר, יכוון אותן שתהיינה נכונות, ובנקודה מסויימת או בצומת מסויים יתכן שתהיה הכרעה לא שכלית שתנחה את דרכו.

לעיל אמרנו כי 'תומת ישרים תנחם' ובזכות תמימותו יזכה לסיעתא דשמיא בשיקוליו השכליים, שלא ילך נגד התורה גם במקום שאין הדבר ניכר. הנחיה זו אפשרית ביחס לניווטים העקרוניים הכלליים, אך כשנמצאים בדרך, אף שהיא מובילה קדימה, לכיוון הנכון, ישנם מוקשים ומלכודות, מהם לא יכולה התומה לבדה להציל. במקרה זה הוא יזדקק להצלה מפני הנפילה ברשתו של יצר הרע. לשם כך קיימת צדקתו, ספר התורה החי שבקרבנו. לא די במצפן הראשוני שבלבו - תומתו, אלא נצרכת

³⁶ בפסוק ג.

אותה 'תושיה' אשר קנה בקרבו בדרכו הישרה עד שנעשתה חלק מעצמותו.

הצורך של כל אדם בהשלמה

באופן כללי אנחנו שמים לב, בסקירת כל הפסוקים הללו, שישנו דבר משותף לתמים ולישר - כל אחד מהם צריך השלמה מסויימת לדרכו. הישר זקוק במקרים מסויימים לתמימות, אשר עוזרת לו לא רק באותן נקודות, אלא בכל מכלול הניווטים וההכרעות שלו. כן גם התם זקוק להשלמה של יושר, אשר באה לו באמצעות הצדקות שלו.

אפשר לומר על פי זה באופן כללי, שכאשר אדם בוחר לו דרך אחת שהוא דבק בה, בהתאם לנטיית נשמתו, בדרך כלל הוא יצטרך השלמות, אך ההשלמות בא תבואנה. אמנם, יש לכך תנאי אחד - צדקות. ההשלמות תבואנה מכח הצדקות.

'בהות בוגדים ילכדו'

הגאון מפרש ש'הות בוגדים' הינה פעולה של שבירת המידות בה עסוקים הבוגדים הללו - דוקא שם הם 'ילכדו'.

מי שעסוק בשבירת המידות, מסתבר שהוא בעל יראת שמים, לפחות למראית עין. מדובר באדם שכנראה נפגש עם התורה, ולא רק באופן חיצוני, אך 'ישרים דרכי ה' - צדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם'.³⁷

הבעיה של הבוגד הינה שהוא הולך אחר שכלו נגד התורה. אם הוא הולך נגד התורה, אפילו אם שאיפותיו חיוביות, כגון עבודת תיקון המידות - הוא ילכד. הוא הולך בשדה מוקשים, כיון שכל הליכה בדרך השכל קרובה לרשתו של יצר הרע. ומכיוון שהבוגד, בניגוד לישר, הולך ללא הנחייה של תורה, אלא על פי שכלו העקום בלבד - אם כך ודאי שהוא ילכד.

³⁷ הושע יד, י; בהקשר זה יש להזכיר גם את פסוק כ"ט בפרק י': 'מעוז לתום דרך ה' ומחיתה לפועלי אוון' - דרך ה' היא המחיתה לפועלי האון.

פרק יא פסוק ז

בְּמוֹת אָדָם רָשָׁע תֵּאבֵד תְּקוּהַ וְתוֹחַלַת אוֹנִים אֲבָדָה:

ביאור הגר"א:

כבר כתבתי³⁸ ש'תקוה' היא לזמן קרוב, ו'תוחלת' היא לזמן רחוק. וזה האדם הרשע מקוה שיהיה הטוב לו לעצמו. וזהו 'תקוה' שמקוה שיהיה לו תיבה, וכשימות תאבד התקוה.

'תוחלת' אונים אבדה - ומה שהיה מייחל שיהיה טוב גם לבניו שישארו אחריו, וזהו 'תוחלת' שהוא לזמן רחוק, וגם הבנים מצפים שיבוא הטוב להם, וזהו 'תוחלת' אונים, מה שה'אונים' שהם בניו מייחלים, או מה שהוא מייחל שיהיה לאונים, שהם בניו, 'אבדה' במותו.

תקוה ותוחלת

הגאון מסביר שהתקוה מכוונת לטווח הקצר יותר, ואילו תוחלת לטווח הארוך.

הפסוק מדבר על אדם רשע שמת, לרשע זה היו תקוות. העיניים שלו, עיניים של רשע, היו אמנם קצרות רואי, אבל היתה לו תקוה: הוא קיווה להגיע לדברים מסויימים בהמשך דרכו, אך דרכו נקטעה במותו - נחסמה. גם בתפילתנו כשאנו מזכירים 'ולמלשינים אל תהי תקוה', כוונתנו היא בעצם שהמסלול של המלשינים יחסם.

כיוון שהוא היה רשע, גם התוחלת שלו, שהיא לטווח רחוק יותר, אבדה במותו. אמנם, הרשע עצמו, בעיניו הטרוטות, לא ידע לצפות לטווח ארוך, אך ה'און' של האדם הוא כוחו, הפוטנציאל שנמצא בפנים. ברשע היה גרעין של חיים אשר ראוי היה לצמוח ולהתפתח. היתה בו תוחלת, הן מצד שורשיו - מצד אבותיו, שהוא

³⁸ פרק י פסוק כח.

צריך היה להיות המימוש שלהם, והן מצד בניו שהכוחות הגלומים בהם מקורם ממנו.

'אונים' - אלו הבנים, כיוון שהכוח הגלום באדם ממשיך להתקיים בבנים שלו.

קורח רואה שלשלת גדולה שיוצאת ממנו - שמואל ששקול כנגד משה ואהרון וכ"ד משמרות. לא סתם 'עינו הטעתו'³⁹ לחשוב שבעבורו הוא נמלט,⁴⁰ אלא בקורח עצמו היה טמון הכח אשר התגלה בדורות הבאים. לפוטנציאל הזה יש תוחלת ארוכת טווח: 'אף על גב דאיהו לא חזי - מזליה חזי' - יש לו עיניים פנימיות מרחיקות ראות. אבל כאשר מת הרשע, ממנו עצמו, הפוטנציאל הזה כבר לא יוכל לצאת אל הפועל.

'תוחלת אונים' - תקות דורות

בסיפא של הפסוק כתוב שלא רק התקוה שלו, אלא גם תוחלת הבנים - אבדה. בפסוק לא כתוב 'בנים', אלא 'אונים'. יתכן שמדובר לא רק בתקוות שלו עבור הבנים או של הבנים עבור עצמם, אלא בבחינה עמוקה יותר, שורשית יותר: אדם הוא חוליה בתוך שרשרת. הרצונות אשר מפעמים בו, התקוות שמצופות ממנו - הן כח דורות אשר צפון ומרוכז בתוך חוליה אחת מתוך שלשלת ארוכה. יש ביקושים פנימיים של השושלת, של המערך כולו, אשר מצפים אל איזשהו פרי טוב שיצא. כשהוא מת - גם זה אבד.

אבדן התקוה - מן הלב ומן המציאות

התקוה אשר פיעמה בלב הרשע אובדת גם מצד ה'חפצא' - תוכן התקוה, וגם מצד ה'גברא' - הרשע. הוא קיווה **למשהו** מסויים והדבר אשר אליו הוא קיווה - אבד. חוץ מזה, הוא **עצמו** מפסיק לקוות, התקוה שבלבו כבר אינה קיימת, כי לבו נדם.

³⁹ מדרש רבה קורח פרשה יח, וכן הוא במדרש תנחומא, והובא ברשיי במדבר טז, ז.

⁴⁰ לשון רשיי הנייל.

התקוה - תקוה עולמית לתיקון

מלבד האשליות של הרשע, שמתנפצות במותו, יתכן שהפסוק מדבר גם על התקוה האמיתית. כל עוד אדם חי אפשר לתקן, יש פוטנציאל, יש גרעין. ברגע שרשע מת כרשע, אותה תקוה שהיתה עוד לשינוי ולתיקון - אבדה.

הביטוי 'תאבד' מתאים לדבר שהיה בידיים והפסידו אותו - 'כי קרוב אליך הדבר מאוד בפוך ובלבבך לעשותו'.⁴¹ אותה תקוה גדולה - יתכן שבאמת פיעמה גם בעומק לבו של הרשע, אך במותו אבדה לו ולעולם כולו.

'תאבד' או 'אבדה'

הפסוק מדבר בשני זמנים: 'תאבד תקוה' בעתיד, ו'אבדה' בלשון עבר. במותו של אדם רשע - תאבד התקוה שלו, אבל התוחלת היותר פנימית - אבדה כבר קודם לכן. התוחלת הינה לדברים גדולים, לטווח ארוך, ולכן גם פרק זמן מסויים לפני מות הרשע, כבר אפשר היה לראות שאין לה סיכוי לצאת אל הפועל. אולם, נראה שיש בלשון הזאת תוכן עמוק יותר, וננסה לבארו להלן.

'חדשים לבקרים רבה אמונתך'⁴²

לכל אדם יש 'תוחלת' - יש למה ליחל ממנו, וכשאותה תוחלת מגיעה למצב כזה שאין למה ליחל - אז אדם מת. אם לא כך היה המצב, מלאך המוות לא היה יכול לגעת בו.

כשהרשע מת, אנו מבינים שהתוחלת כבר אבדה, כי כל עוד היא לא היתה אבודה - הוא לא היה מת.

מה שמפעם בו, בתודעתו, כולל האשליות שלו - אולי עוד היה קיים עד מותו בפועל, אבל אותה תקוה פנימית אובייקטיבית, שהיא תקות דורות - כבר אבדה קודם לכן, ומשום כך הוא מת.

⁴¹ דברים ל, יד.

⁴² איכה ג, כג.

לפי זה, אנחנו מסבירים שהמושג 'תקוה' הוא מה שמפעם בלבו של הרשע, בתודעה שלו. אולם, ברבדים היותר עמוקים ופנימיים, תוחלתו בעצם אבדה כבר קודם לכן.

פרק יא פסוק ח

צָדִיק מִצָּרָה נֶחְלָץ וַיָּבֵא רָשָׁע תַּחְתָּיו:

ביאור הגר"א:

הצדיק אף על פי שבאה עליו צרה הוא נחלץ מן הצרה. זיבא רשע תחתיו - אותה הצרה אינה חוזרת ריקם, אלא הרשע בא תחתיו באותה הצרה עצמה, כמו המן, ואותם שהלשינו על חנניה מישאל ועזריה.⁴³

'בדבר אשר זדו - עליהם'

בדוגמאות שהגאון מביא ישנו עיקרון אשר איננו מפורש בפסוק: בדוגמאות אלה לא מתואר רק המצב הנתון, שבמקום הצדיק בא רשע אל תוך הצרה, אלא **אותו** רשע שזמם להצר לצדיק - הוא עצמו בא תחתיו **באותה** צרה - 'העץ אשר הכין לו'.⁴⁴ גם במצרים כך היה, ומכך מתפעל יתרו: 'עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים **כי בדבר אשר זדו - עליהם**'.⁴⁵

'מה לך הים כי תנום?'

נראה שמדובר בעניין עקרוני, ואנחנו יכולים להבין את משמעותו: אם אדם מכה את ראשו בקיר - יש לכך תוצאות. המציאות היא בריאה אלוקית אשר מגלמת את רצון ה'. אם ה' אוהב את ישראל, אז המציאות, הבריאה כולה - אוהבת את ישראל. להשתמש במים נגד ישראל, זה בעצם ללכת נגד המים, משום שהמים אוהבים את ישראל, הים אוהב את ישראל. פרעה יוצא למלחמה נגד הים, והתוצאה ידועה.

המן שבונה עץ למרדכי הוא כמו אדם שנוסע עם רכב במטרה להתנגש בקיר גדול. התוצאה של ההתנגשות תהיה שהנהג יקבל את המכה מהרכב בו הוא נוהג. בכוונו את העץ נגד מרדכי, הפך

⁴³ עיי' דניאל ג, כב; ו, כה.

⁴⁴ אסתר ו, ד; עיי' מגילה טז, א: 'תנא - לו הכיני'.

⁴⁵ שמות יח, יא.

המן את העץ הזה לעץ שפוגע בו עצמו. אותו הדבר קרה למלשינים על חנניה מישאל ועזריה עם כבשן האש אשר זממו להפילים בו. אמנם, כמובן היתה עבודה גדולה של מרדכי - עבודה של כינוס ותפילה, עבודת מסירות נפש של חנניה מישאל ועזריה שעשו קידוש ה' גדול, אך העיקרון הוא שמי שהולך נגד הצדיק - הולך נגד המציאות.

מי הביא את הצרה, ומי מביא את הרשע?

שלא כבדוגמאות שציין הגר"א, מלשון הפסוק, שנוקט סתם 'רשע' ולא 'הרשע', נראה שגם אם ישנו רשע אשר הוא שגרם לצרה, יכול להיות שלא דוקא אותו רשע שזמם יבוא בתוך הצרה.

יתכן גם שמדובר בצרה שבאה מעצמה, ולא מיוזמתו של אדם מסויים, וגם אז, כשהצדיק נחלץ, יבוא רשע תחתיו.

לפי ביאור הגאון, אפשר לומר שישנה בחינה של מידה כנגד מידה בכניסת הרשע לצרה בה רצה להכניס את הצדיק תחתיו. אולם, לפי פשוטו של מקרא יש לעיין, מה העניין בכך שהרשע ייכנס תחת הצדיק באותה צרה? נראה מתוך הדברים כאילו הצרה חייבת להתגשם בעולם ולשם כך מוכרחים לתת לה משהו, ואם הצדיק יצא - צריך הרשע לבוא תחתיו.

הצרה - גלי תשובה כלליים

יתכן שיש צורך עולמי שמאורע מסויים ישאיר רשמים בסביבה, כי בכך הוא מכה גלים של תשובה. הצרה הינה בחינה של כח מעורר לתשובה. עצם הצרה היא סעיף של כח התשובה הפועל בעולם.

אחרי שהצדיק נחלץ, עדיין קיימת אותה בחינה של תשובה, כי היא עדיין מבוקשת בעולם. לעמוד התלייה הזה יש תפקיד, ולכן מישוה צריך להיות תלוי עליו. כאשר נשאלת השאלה: על מה ועל ידי מי יפעלו גלי התשובה של הצרה? ניתן המענה: 'יבוא רשע תחתיו'.

מעבר לכך, יתכן שגם הצדיק עצמו היה צריך משהו שיעורר אותו. ראייה לכך היא העובדה שהיתה 'הוה אמינא' שהצרה תבוא עליו. היתה כאן פעילות של כח התשובה המפעם בעולם. כח התשובה

הביא להרהורים של תיקון ותשובה אצל הצדיק, וזה מה שקידם אותו, ולבסוף חילץ אותו מהצרה.

נגזרה גזירה על היהודים, מרדכי זעק זעקה גדולה ומרה, היתה תענית אסתר, המן הכין את העץ ולבסוף נתלה עליו בעצמו. בכך לא נגמר הסיפור - עצם תלייתו של המן הכתה גלים אדירים של תשובה, אשר היו הכרחיים לצורך ההתמודדות עם גזירת המן שעדיין לא בטלה. היה קטע ראשון שבו באה צרה על הצדיק ומכח גלי התשובה שהתעוררו ה'צדיק מצרה נחלץ'. אחר כך ישנו קטע שני, שצריך לבוא בהמשך לו, ולעורר גלים חדשים של תשובה - 'ויבוא רשע תחתיו'.

'...וגם רשע ליום רעה'⁴⁶

לפי הביאור הפשוט, שאין מדובר בפסוק דוקא על אותו רשע שהביא על הצדיק את הצרה, יש מקום לשאול: הרי מתחילה צרה זו לא היתה מיועדת לרשע, וכיצד זה שלכאורה במקרה היא באה עליו?

יש לומר ש'הרבה דובים למקום'.⁴⁷ הרשע צריך היה לבוא על ענשו בכל אופן, אלא שכאשר הצדיק נחלץ, אז במקום העונש שהיה אמור ממילא לבוא על הרשע, הוא מקבל את צרתו של הצדיק.

הבטחה או אפשרות

הפסוק מתאר לנו מציאות, שכפי שציין הגאון, ניתן להביא לה דוגמאות רבות מתולדות ישראל. האם, אכן כתוב בפסוק שדבר זה מוכרח להתקיים?

השאלה הזאת נשאלת לא רק כלפי הסיפא, אלא גם על הרישא - האם תמיד 'צדיק מצרה נחלץ'? כשקוראים את ביאורו של הגאון, קצת נראה שישנה בפסוק הבטחה שהצדיק יהיה נחלץ מן הצרה שבאה עליו, אך האם לא היתה 'שואה'? האם זכריה הנביא לא נהרג? הרי צדיקים רבים מתו על קידוש ה'.

⁴⁶ פרק טז פסוק ד.

⁴⁷ עיין אליהו רבה (איש שלום) פרשה כח, במעשה האשה ושבעת בניה בדברי הקטן.

צריך לומר שהפסוק אמר פרשנות על גוון מסויים, אשר יתכן כי הוא הגוון המצוי, של צרה וישועה. מה שהפסוק בודאי אומר זה שישנה תופעה כזאת: טבעו הבראשיתי של העולם הינו שצדיק נחלץ, אם כי אולי לא תמיד בעולם הזה, ויתכן גם שלא תמיד רואים שבא רשע תחתיו.

גם אם נאמר שקביעת הפסוק היא מוחלטת, ודאי שלא תמיד מבחינים בכך. נניח שצדיק היה חולה והתרפא, מסתבר שאין אנו יכולים לראות בעינינו שבא רשע תחתיו.

אם כן, מאחר שהדברים אינם ניתנים להבחנה, ויותר מכך על הצד שאין כאן קביעה מוחלטת - יש לשאול: מה מכוון הפסוק לומר לנו?

חז"ל⁴⁸ אומרים שכשאליהו הנביא נגלה למרדכי, הוא אמר לו שהגזירה שנגזרה בשמים חתומה בחותם של טיט, המלמד שעדיין ניתן לבטלה. אנחנו לומדים מתיאור זה שלפעמים יש חותם כזה שאי אפשר לשבור. 'גזירה היא מלפני'.

לאור זאת יש לומר שהפסוק שלנו מדבר בצרה כזו שאינה חתומה, או שחתומה באופן המאפשר עדיין להיחלץ ממנה. **לפעמים יש מצב כזה שאפשר להיחלץ, לפעמים ההיחלצות דורשת עבודה מסויימת מהצדיק עצמו, ופעמים אף נראה בעינינו שיבוא רשע תחתיו.**

אולם, שוב אנו נותרים עם סימן שאלה, שהרי לא הובטחנו שבכל דור יתגלה אליהו בעת צרה ויידע את מנהיגיו באפשרות ההיחלצות, ואם כן נשאלת השאלה: במה הפסוק עוזר לנו, ולכל דורות ישראל?

הצרה - חשמל של תשובה פועל

ראשית, במקרה שאכן הצדיק יחלץ והרשע יבוא תחתיו, הפסוק יעזור לנו להבין בדיעבד מה קרה באותו מקרה שעברנו. נכון שישנם גם מקרים אחרים, אבל במקרה שכזה נבין שחשמל התשובה פעל ועשה כמה דברים.

⁴⁸ עיי' אסתר רבה ז, יח.

מתוך כך נבין שכל צרה היא חשמל של תשובה, ואף שפעמים שיש חותם אחר, שאותו אי אפשר לשבור, גם אז פועל כח התשובה. כך הוא, לדוגמא, כח התשובה של עשרת הרוגי מלכות, המחולל את מה שהוא מחולל עד היום ביום הכיפורים שלנו⁴⁹ ובתשעה באב שלנו.⁵⁰

⁴⁹ קינת 'אלה אזכרה' הנאמרת למנהג קהילות אשכנז לאחר סדר העבודה, קודם הוידוי בחזרת הש"ץ במוסף של יום כיפור.

⁵⁰ קינת 'ארזי הלבנון אדירי התורה' שחיבר רבי מאיר בן יחיאל, ונאמרת למנהג קהילות אשכנז, בקינות תשעה באב בשחרית.

פרק יא פסוק ט

בְּפֶה חֲנָף יִשְׁחַת רֵעֵהוּ וּבִדְעַת צְדִיקִים יִחְלְצוּ:

ביאור הגר"א:

משחית נקרא בעבירות שבין אדם למקום, כמו שאמרו: ⁵¹ 'שהשחית את ישראל לאביהם שבשמים, וכמו שנאמר: ⁵² 'נואף אשה חסר לב, משחית נפשו הוא יעשנה'. והבא להדיח הוא 'בפה חנף', כי זולת זה אי אפשר לו להדיח. ולכן רוב ה'מינים' טובים בטבע, כי גונב לב רעהו ומשחית אותו. וזהו 'בפה חנף' על ידי פה חנף ישחית את רעהו.

זבדעת צדיקים יחלצו' - רק הצדיקים שעוסקים תמיד במצוות ה' ויוודעים דרכי ה', המה יכירו פיתויו, שדבריו סרים מדברי ה', ומבינים שמה שמדבר דברים טובים הוא 'חנף', ומחמת זה י'חלצו'.

עצם החנופה - השחתה

פה חנף הוא פה לא אמיתי.

את הרישא של הפסוק ניתן לקרוא בשני אופנים: יתכן שהפסוק עוסק באדם בעל כוונות רעות, להשחית. ביחס למצב זה הפסוק מעלה טענה הגיונית: מי שבא עם כוונות רעות להשחית ולהדיח - לא ישיג את הכוונות שלו אם הוא לא יהיה חנף, לכן הוא חייב להתחפש.

מצד שני, יתכן שהפסוק עוסק בפה שהוא חנף מבלי שיש כוונת השחתה בכך. אם כן, אפשר לשמוע כאן דבר נוסף: היכן שיש פה חנף - ישנה השחתה. מי שמדבר באזני חבירו דברים של חנופה, שאינם אמת, הרי הוא מכניס בלבו בחינה של שקר, ודבר זה גורם

⁵¹ ברכות לה, ב.

⁵² פרק ו פסוק לב.

השחתה. לכן כל בחינה של פה חנף שנכנסת באוזניו של האדם גורמת השחתה בקרבו.

'פה חנף'

הפסוק מדבר על פה, אך אינו מזכיר מי הוא בעל הפה. יתכן שאומרים לנו כאן: כאשר יש פה חנף, לא כל כך משנה של מי הפה הזה. אפשר שמדובר באדם שנראה בעינינו כאדם מן השורה, אשר לוקה בסגנון דיבור חנף, אבל הפסוק מלמד אותנו שפה חנף תמיד משחית, גם אם לא מדובר באדם רשע. החנופה מוליכה את שומעה אל עולם השוא והשקר - עולם ההשחתה.

'דעת צדיקים'

מבחינה תחבירית אפשר לקרוא את הסיפא של הפסוק בשני אופנים. האופן הראשון הוא: 'ובדעת - צדיקים יחלצו', כלומר: הצדיקים יחלצו באמצעות החלק החושב שלהם. אך אפשר לקרוא גם: 'ובדעת צדיקים - יחלצו'. משמעות קריאה זו היא, שישנו מושג הנקרא 'דעת צדיקים', שעל ידו ניתן להינצל. ההיחלצות באמצעות דעת הצדיקים אינה כוללת את הצדיקים בלבד, גם התלמידים, החסידים של הצדיקים, שמקשיבים לעצתו והנחייתו של הצדיק - כולם יחלצו, אם ישתמשו ב'דעת הצדיקים'.

'דעת' היא החלק החושב שמוריד את הדברים אל המעשה, אחרי החכמה והבינה. הראש של הצדיקים יודע לקרוא את הדברים נכון, לזהות מלכודות ולהיחלץ מהן. מלבד זאת יש לו גם סגולה: 'כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ומרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות'.⁵³ הצדיק הוא מגנט המושך מצוות ודוחה עבירות, ולפניו הולך מפזר מוקשים.

השוחד יעוור עיני חכמים,⁵⁴ אבל ל'דעת צדיקים' יש את הסגולה של מבט האמת והקריאה הנכונה את המפה, שמזהה את השוחד של הפה החנף.

⁵³ אבות ו, א.

⁵⁴ דברים טו, יט.

'דעת' - דגל הצדקות

הרישא של הפסוק עסקה ביחידים - 'רעהו'. נתון זה מעורר אותנו לשאול מדוע בסיפא עובר הפסוק ללשון רבים.

'דעת צדיקים' מייצגת את דגל הצדקות. לא מדובר על 'דעת' פרטית של צדיק פרטי. הסגולה שלו היא סגולה כללית של צדיקים. עם ה'חפצא' הכלל ישראלי הזה הוא נמלט מהפה החנף. אפשר גם לומר שאם חס וחלילה קורה משהו לצדיק היחיד - הוא בעצם קורה לצדיקים כולם, לעניין ה'צדיקי' בעולם, לכן את כולם צריך למלט.

הסכנות - בחומר וברוח

גם בפסוק הקודם היה מדובר על היחלצותו של הצדיק, אלא שבפסוק הקודם נראה היה שמדובר בצרה פיסית, ואילו אצלנו מדובר בסכנה רוחנית של פה חנף. 'הצילני נא מיד אחי מיד עשיו'⁵⁵ - הסכנה לצדיקים אורבת בשני המישורים: הן מצד שהוא 'אחי', והן מצד שהוא 'עשו'. הצדקות נחלצת בכל המישורים.

⁵⁵ בראשית לב, יב.

פרק יא פסוק י

בְּטוֹב צְדִיקִים תֵּעָלֵץ קְרִיָּה וּבְאֲבֹד רְשָׁעִים רְנָה:

ביאור הגר"א:

כי כאשר הקב"ה מציל את עמו ישראל מצריהם העומדים עליהם, מתחילה גואל אותם ומטיב להם, ואחר כך נוקם את נקמתם מהצרים, כמו במצרים, שמתחילה גאל אותם, ואחר כך אבדם בים סוף. וכן בהמן, תחילה הטיב למרדכי, ואחר כך הפיל את המן ותלו אותו בכדי שיהא הוא בעצמו רואה גדולת ישראל ושה' הוא אלקים בכל הארץ.

וכאשר הוא מטיב לצדיקים אז כל העיר שמחה, אבל עדיין אינם מרננים ומשבחים לקב"ה, אך אחר כך, כאשר נוקם מהעומדים עליהם, אז הם מרננים ומשבחים להקב"ה. וזהו 'בטוב צדיקים תעלוץ קריה', כמו שנאמר: 'זהעיר שושן צהלה ושמחה',⁵⁶ ואחר כך כאשר נקם הקב"ה מאויביהם, אז היתה רינה כמו בים סוף ובפורים.

'טוב צדיקים' - טוב לצדיק - טוב לעירו

'בטוב צדיקים' הינו הזמן בו יהיה לצדיקים טוב, לאחר שיצאו מצרה לרווחה והוטב להם.

עליצות הקריה בצד המודע שלה, נובעת מן האהבה הפשוטה לצדיקים, לכן כשטוב להם כולם שמחים.

אם נתבונן יותר לעומק, בצד היותר מופשט, נאמר שלצדיקים יש מעמד מרכזי בציבור. הצדיק 'נקרא רע'⁵⁷ - הוא כללי במהותו. כשטוב לצדיקים - זהו המצב המתקן. כשלא טוב להם - ישנו מצב מעוות של הקריה, שנובע מכל מיני סיבוכים גם בסביבה וגם בצדיקים, אשר דורשים תיקון. לאחר שהסיבוכים נפתרו ושוב טוב

⁵⁶ אסתר ח, טו.

⁵⁷ אבות ו, א.

לצדיקים, מצבה של העיר מתוקן יותר, העיר מתקדמת, מתקנת. הקריה קודמה במצבה, לכן היא כבר צוהלת.

'טוב צדיקים' - הטוב שבצדיק

העיר אכן אוהבת את הצדיקים, גם בפועל וגם במשמעות הרחבה והמופשטת של העניין, בגלל שהם טובים. הקריה שמחה כשטוב להם כיוון שהיא שמחה גם בטוב שבהם. המילה 'בטוב צדיקים' כאן נושאת שתי משמעויות. הכונה גם לכך שכשהתנאים החיצוניים של הצדיקים טובים - שיצאו מצרה לרווחה - העיר שמחה, אבל גם לכך שיסודה של עליצות הקריה, הנובעת מתוך הזדהות עם הצדיקים, הינה מתוך הכרת מעלתם הטובה.

שני הדברים האלה הם בעצם עניין אחד, כי 'בטוב צדיקים' - כאשר הצדיק נמצא בתנאים טובים, במעמד טוב, הוא יכול להקרין ולהשפיע מהטוב שבו. ממילא הטוב הוא ביתר שלמות, ומצבה של הקריה כולה שלם יותר.

'טוב צדיקים' בדרך ל'אבוד רשעים'

קיים שלב שבו לצדיקים כבר טוב, אבל עדיין הרשעים קיימים. כאשר מרדכי החל לעלות לגדולה, המן עדיין היה קיים. עוד לפני מכת בכורות - 'האיש משה גדול'.⁵⁸ אפילו כשבני ישראל יצאו ממצרים - פרעה וחילו עדיין קיימים עד קריעת ים סוף. הצורך בשלב שכזה קיים משום שהצדיק עדיין נמצא בתהליך של התקדמות. התקדמותו הבניינית צריכה להימשך עד שלבסוף ימוגר הרשע.

אנו רואים מכאן שישנו סדר כזה, שבו פריחת כוחות הטוב קודמת למיגור הרשע. אמנם, ישנו גם סדר אחר. למשל, בתפילת העמידה אנחנו מתפללים קודם 'למלשינים אל תהי תקוה', ורק אחר כך 'על הצדיקים'. זאת על פי דברי המשורר בתהלים 'וכל קרני רשעים אגדע' ורק אחר כך 'תרוממנה קרנות צדיק'.⁵⁹

⁵⁸ שמות יא, ג.

⁵⁹ תהילים עה, יא. ועיי מגילה יז, ב.

אמנם, שני התהליכים ניתנים להסברה ולהבנה, אך מתי הדברים קורים כך, ומתי כך - אין אנו יודעים אלא לאחר מעשה. אולם, יודעים אנו שישנם שני נתיבים, שני מסלולים.

מביאור הגאון אנחנו לומדים שיש עניין במסלול המתואר בפסוק שלנו, על מנת שהאמת תִּטְפַּח על פניו של הרשע. נראה שעניין זה הוא עולמי, ולא רק עניין אישי כלפי הרשע. ניקח לדוגמא את סנחריב, שנמלט ממחנה אשור הניגף באותו לילה, ורק כשמגיע לארצו נהרג בחרב על ידי בניו.⁶⁰ יותר משחשוב סנחריב יראה את אובדן צבאו וישועת ירושלים, חשוב שהעולם יראה שהוא רואה. העובדה שהעולם רואה את סנחריב עד למפלת צבאו - גורמת לאמת הזאת לחדור עמוק יותר בלבבות.

אולם, קיים מצב שבו כוחות הרשע גדולים בהשפעתם, ואז עד שלא מכים ברשע מכה גדולה, אי אפשר לקרנו של הצדיק להתרומם. יש לציין כי לפעמים התהליך מורכב, ומתקדם בשני המסלולים. גם במצרים, על אף שקריעת ים סוף עם אבדן פרעה וחילו היתה רק אחרי שבני ישראל יצאו, עשרת המכות נדרשו קודם לכן.

'ובאבוד רשעים - רינה'

המרחב בו עוסק הפסוק הוא מרחב ה'קריה'. הסיפא של הפסוק מדברת על מצב בו הקריה הגיעה למידת מתוקנות שכזו, עד שהרשע אבד.

האמת הפנימית של הקריה נושאת את האמת העולמית הטובה - פרעה מקלקל את העולם, המן לא מתאים לשושן. כל עוד יש בעולם פרעה והמן - העולם לא מתאים לאמת הפנימית שלו. כאשר היתה קריעת ים סוף, כאשר המן נתלה על העץ - החוץ של העולם נעשה מתאים יותר לפנים שלו. לאחר תיקון זה של השוואת החוץ והפנים אפשר לרנן - אפשר לקום להגיד הלל.

⁶⁰ עיי' ישעיהו לז, לו-לח.

'מעשה ידי טובעים בים...'

למרות שיש בחינה של 'באבוד רשעים רינה', כשבשמים בקשו לומר שירה על טביעת מצרים, אמר הקב"ה: 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם אומרים שירה?!'⁶¹

בארץ אין ברירה - חייבים לאבד את הרשע. כל עוד הוא קיים - לא טוב לעולם, אבל בכל זאת, במבט עליון - יש בכך צד עצוב. פוטנציאל אלוקי כזה, שהולך לאיבוד - זה עצוב.

אברהם מנסה לתקן גם את סדום. אם נשאל: 'למה?' התשובה אינה אלא: 'כי כולה משקה'⁶² - יש כאן הרבה פוטנציאל של חיים. כמו שעונה הקב"ה בעצמו ליונה הנביא - 'ואני לא אחוס על נינוה וכו'?!', וכך מלמדים אותנו חז"ל אפילו באבוד פרעה וחילו. עם כל זאת, במבט של העולם הזה, של ישראל - אנו חוגגים את הפסח, למרות היותנו אוהבי עולם - 'באבוד רשעים רינה'.⁶³

⁶¹ סנהדרין לט, ב.

⁶² בראשית יג, י.

⁶³ לאור דברים אלו, יש לעיין אם במילה 'רינה' ישנו צד בו נכללת גם המשמעות שיחבלי על אובדן הרשעים. צריך עיון.

פרק יא פסוק יא

בְּבִרְכַּת יִשְׂרָאֵל תְּרוֹם קֶרֶת וּבְפִי רְשָׁעִים תִּהְרָס:

ביאור הגר"א:

כאשר הקב"ה מברך את הישרים, כלומר הצדיקים ובעלי השכל, אז תתרומם הקרת, כי הם מדריכים את העם בדרך ישרה, וממילא תתרומם העיר.

זבפי רשעים תהרס' - כלומר, כאשר הרשעים מדריכים ומושלים על העיר, הם הורסים אותה.

ואמר אצל הישרים 'בברכת' ואצל רשעים 'זבפי', והיינו כמו שפירשתי למעלה, שמחשבה טובה הקב"ה מצרף למעשה,⁶⁴ אבל מחשבה רעה אין הקב"ה מצרף למעשה, ולכן הישרים, תיכף בברכתם - שמושלים וחושבים להדריכם בדרך טובה וישרה, הקב"ה מרומם אותה, אבל הרשעים, שאין מחשבתם עושה רושם כלל, אינם הורסים אלא בפיהם, שעל ידי דיבורם ומעשיהם תהרס הקריה.

המתברך הוא המברך

'בברכת ישרים', לפי פירוש הגאון, זה כאשר הישרים מתברכים מן השמים. 'תרום קרת' משום שכאשר טוב להם טוב לסביבה. אולם, אפשר לשמוע בביטוי זה גם שהישרים הם המברכים בעצמם את הסביבה.

אם נשאל: מתי מברכים הישרים את הקריה? נשיב: הם מברכים באופן תמידי. המידה הראשונה במידות תלמידיו של אברהם אבינו היא עין טובה.⁶⁵ לאברהם יש עין טובה, עין אוהבת, מלמדת סגוריה, עם מבט ארוך טווח, עם אופטימיות עולמית. כל הראש

⁶⁴ קידושין מ, א.

⁶⁵ אבות ה, יט.

שלו מברך, כל הלב שלו מברך, כי הוא רוצה את טובת הסביבה וטובת העולם כולו.

האבות נקראו 'ישרים',⁶⁶ וישרים מברכים בכל משאת נפשם. מעידות על כך הפעמים הרבות בהן מודגש מושג הברכה בפסוקים הראשונים של אברהם אבינו, בהצגת ייעודו העולמי, ושליחות הנצחית - חמש פעמים בשני פסוקים.⁶⁷

שתי בחינות אלה - הברכה שהישר מקבל, והברכה שהוא מברך, מצטרפות זו לזו עובר לעשייתן. אין כאן שני פירושים שונים, אלא הברכה שהוא מתברך מיד הופכת לברכה שהוא מברך, שהרי לב הישר הוא לב עולמי. הברכה מגיעה מן השמים ללב מברך, כי בלב הזה אין דבר אחר פרט לברכה.

מעלת הישר - רוממותו

ישנה בחינה נוספת שקשורה בדברים הנ"ל:

כאמור, האבות, שרשי האומה, נקראו 'ישרים'. על אותם אבות נדרש גם הפסוק: 'מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו'.⁶⁸ אותו ישר הוא הישר המרום, לכן בברכתו מתרוממת הקריה. בלבו של הישר אין דברים נמוכים - אין מחשבות רעות, אין הרהורים שליליים, אין בו מחשבה קטנה, אין בו נמיכות - הוא למעלה, דבק בעניין האלוקי.

מה שמעניין את אברהם אבינו אלו רק האידיאלים האלוקיים בגדלותם וברוממותם. ככל שה'ראש צורים' יותר מתברך, הקרנתו והשפעתו מתרוממת ומרוממת. לכן כאשר הישרים מתברכים - מיד הופכת הברכה לברכה כללית. הואיל והוא אישיות כללית, והוא יותר מבורך היום, נמצא הכל מתרומם.

⁶⁶ בפסוק בספר יהושע י, יג: 'הלא היא כתובה על ספר הישר' (וכן הוא בשמואל ב א, יח) על פי דרשת חז"ל בעבודה זרה כה, א.

⁶⁷ בראשית יב, ב-ג.

⁶⁸ במדבר כג, ט. עיי"ש בפירוש רש"י.

הישר וקרייתו

בפסוק זה כתוב 'קרת' ולא 'קריה' כבפסוק הקודם. אפשר לנסות להבין את סיבת השינוי:

יתכן שלשון 'קרת' קרובה למילה 'קריית', שזו המילה 'קריה' בנסמך. למי נסמכת כאן הקריה? אפשר להבין שהיא נסמכת לישרים, 'קרת' זו הקריה של הישרים - 'קרת ישרים'.⁶⁹ גם לצדיק היה מעמד כללי, ובטובו - 'תעלוץ קריה'. אולם, מסתבר שיש מדרגות - האצלתו והשפעתו של הישר הן פנימיות יותר, לכן הקריה מיוחסת אליו.

מעלת הישר - תוכו כברו

לכל בחינה - מעלתה המיוחדת לה: הצדיק - מעלתו היא שהוא מקיים את הצדק, מעלת החסיד היא אף מעבר לכך - הוא דבק בעיקרון והולך אחר מעבר לשורת הדין, עד היכן שידו מגעת. לעומתם, מעלת הישר היא שהישר נמצא בתוך ליבו, במהותו. בשונה מהצדיק שצריך לעבוד על עצמו כדי לקיים את הצדק, אצל הישר - הפנים והחוץ הם חופפים. כעין מעלת 'לבי חלל בקרבי'.⁷⁰

מחשבה טובה ומחשבה רעה

'ברכת ישרים' היא שלב קודם לכל מעשה ממשי של הישרים. הם כל כך ישרים, עד שהכלליות שלהם נעשית חלק ממהותם - הברכה מגיעה אליהם כברכה כללית, היא איננה נדרשת לעבור תהליך של התאמה לכלל, לכן מיד 'תרום קרת'.

לעומת זאת, מחשבה רעה היא כמאן דליתא, אין מחשבת הרשעים עושה רושם כלל. המחשבות של הרשע זרות לעולם, לכן הן באמת לא תופסות בו מקום. אמנם, אם הדברים כבר הגיעו לידי מעשה, או אף לידי דיבור, כבר ישנה נקודה שדורשת תיקון בעולם. גם אז זו תהיה נקודה שחורה של 'בינתיים', כי הרשע הוא

⁶⁹ הערת עורך: יש להעיר כי אף שנסמכת שהצדיק פועל למען הקריה בה הוא שוכן, ביחס לישר מזכיר הגאון בפירושו את היותו מדריך את העם. יתכן שאף זה מרכיב במעלת חיבור הישר לקרייתו.

⁷⁰ תהלים קט, כב. ע"י אבות דרבי נתן לב, ג; בבלי עבודה זרה ד, ב.

תושב עראי - אין לו ולפעולותיו אזרחות בעולם האלוקי, אבל התיקון כבר נדרש.

פה הרשעים ההורם

הגאון מסביר ש'פי הרשעים' שעליו מדובר בפסוק, זו מציאות בה הרשעים הם הנותנים את הפקודות - הם המנהלים את העיר.

יתכן שהשפעתם עשויה להיות גם במצבים אחרים, כשאינן להם תפקיד רשמי, משום שכל נקודה של רשע שאומרת מילה, הצבע שמקרינות מילים אלה הוא צבע שחור. כמובן, ככל שהרשע קטן יותר מבחינת מעמדו - דבריו משפיעים בהיקפים קטנים יותר ובעוצמות נמוכות יותר.

אולם, הדגש העולה מן הפסוק הוא שאין דברים אשר אינם צבועים בצבע כלשהו, וכל מה שעושה הרשע, אפילו כשהוא לא חושב על זה בהדיא, יהיה צבוע בצבע של הרשעות שלו.

על כל מילה שנאמרת יש לשאול: 'מתוך איזה לב היא יצאה?' כמובן שיש מדרגות: יש דברים שנאמרים 'להכעיס', ויש דברים קטנים. עם זאת, גם הדברים הקטנים זה ענף קטן שצמח על העץ. לעולם עלינו לשאול: איזה מן עץ זה? מה הם פירותיו?

הרשע שאנו מדברים עליו הוא הרשע השחור משחור. יכול להיות שאין מציאות כזו בעולם, אבל 'לו יצויר...' - לא יכול להיות מעשה שהוא יעשה אשר לא יהיה בהתאם לכיוון השלילי הכללי שלו. המנגינה שלו משפיעה על הכל.

האם יוכלו הרשעים להרום את קרית הישרים?

הסדר של הפסוק הוא, לכאורה, סדר עצוב. יכול להיות שתתרום קרת, אבל אחר כך תיתכן בחינה של סיבוכים, של צמיחת כוחות לא חיוביים, אשר בעטיים הקריה תהרס. הסדר אינו אופטימי, אך הוא מבוסס גם על תקדימים במציאות: כך היה בעם ישראל, אשר גלה מארצו. למרות כל הכוונות הטובות של יציאת מצרים ומעמד הר סיני, היו גם סיבוכים עד כדי חורבן, ולצערנו לא רק פעם אחת.

הפסוק מציג את הדברים באופן חמור עוד יותר בכך שהוא מדגיש שגם בלי פעולה של ידי הרשעים, די ב'פי רשעים' כדי להרוס, חלילה.

פרק יא פסוק יב

בַּז לְרַעְהוּ חֶסֶר לֵב וְאִישׁ תְּבוּנוֹת יַחְרִישׁ:

ביאור הגר"א:

כי הלב מבין, ומי שאינו מבין הסוף נקרא 'חסר לב', כמו שפירשתי למעלה.⁷¹

ומי שמבזה לרעהו, לאותו שהוא רעהו ובטוב עמו, הוא 'חסר לב', שאינו מבין כלל ואינו חושב על הסוף, שאין לך אדם שאין לו שעה,⁷² ומכל שכן שהוא רעהו ולא עשה לו רעה כלל.

'זאיש תבונות יחריש' – אבל איש תבונות, שמבין דבר מתוך דבר ורואה עד הסוף, לא די שאינו מבזה לרעהו, אלא כאשר אחר מבזה אותו, ואפילו אינו רעהו, אף על פי כן הוא מחריש למי שמבזה אותו ואינו משיב לו. לכן אמר 'תבונות' לשון רבים, כלומר תבונה הרבה.

הכו מול איש התבונות

ה'בז' הוא בשורשו יחס לבי. לכן נראה שה'בז' שבפסוק כולל גם מי שאינו עושה זאת אלא בלבו, ולא דווקא מי שמבזה את חברו בפיו.

לפי ביאור הגאון, הסיפא עומדת מול הרישא לא רק לצורך השוואה בין חסר הלב לאיש התבונות, אלא כהמשך סיפור הדברים: אל מול ה'בז לרעהו' עומד 'איש התבונות', ואינו משיב לעומתו.

אולם, הפשט של הפסוק מציג שתי דמויות 'זו לעומת זו' - ה'בז' לעומת 'איש תבונות'.

⁷¹ פרק ז פסוק ז; פרק י פסוק יג.

⁷² עיי' אבות ד, ג.

חוסר לב - חוסר הכנת הערך

ה'בז לרעהו' הוא 'חסר לב', קודם כל כי הוא חסר לב מבין - אין לו הסתכלות פנימית על העולם האלוקי, שבו 'אין לך אדם שאין לו שעה'. יתכן שתהיה מציאות בה בשלב מסויים האדם אינו מבין את ערכו של זולתו, אבל דברים שלא מובנים היום יכולים להיות מובנים מחר. יתירה מזו, יתכן שלעולם לא תתגלה לך השעה של האדם אשר לפניך, אך אין זה אומר שלא היתה לו כזו. ובכלל, האם יש ברייה אלוקית שהיחס אליה ראוי להיות יחס של בוז?!
ה'בוז' אינו יחס של לב, של איש אלוקים שנמצא בעולם אלוקי. איש אלוקים, בעל לב, איננו בז - לא לאדם ולא לדבר.⁷³

שורש חוסר לב - בחוסר יחס

חוץ מהפגם שיש בלבו האלוקי ובמעמדו האלוקי של ה'בז לרעהו', יש כאן גם פגם בעצם היחס לזולת.

חוסר הלב המדובר איננו רק חוסר הבנה. הרי 'אני בריה וחברי בריה',⁷⁴ כולנו בעולמו של הקב"ה, ומתוך כך יש בינינו אחדות, לכן הבוז הוא בעצם חוסר יחס. אין זו חברות יפה. החברות מצופה כלפי החבר לא רק מצד שערך מוכר לאדם, אלא מצד עצם הרעות האנושית - 'ואהבת לרעך כמוך'.⁷⁵ ציווי זה חל כלפי כל אדם, וחוסר האהבה עד כדי אפשרות של בוז, נובע מחוסר יחס - חוסר רעות.

כשיש יחס חברי אוהב, ורוצים להבין את עניינו של החבר - מצליחים להבין, וגם אם לא מצליחים, יודעים שיש כאן משהו יקר, שראוי לכבוד.

⁷³ עפ"י אבות ד, ג. עיי"ש.

⁷⁴ עפ"י ברכות יז, א.

⁷⁵ ויקרא יט, יח.

חוסר לב - בעיה קיומית

לומר על אדם שהוא 'חסר לב', זו אמירה חמורה מאוד. לעיל למדנו: 'שפתי צדיק ירעו רבים ואוילים בחסר לב ימותו'⁷⁶ - מחוסר לב מתים.

הליקוי כאן הוא באמת חריף, ולכן גם התוצאות שלו תהיינה חריפות. אם אדם בז, הרבה מן התמונה האלוקית הוא לא ידע לקרוא, ומי שלא יודע לקרוא - מנותק מן הדברים. זה מצב חמור, כי אי אפשר לחיות כך בתוך סביבה אלוקית.

הבוז - בעיה אמונית

הבעיה של הבז אינה רק בתוצאותיה הקשות של דרכו, אלא גם בעצמות העניין - זוהי גאווה. גאווה היא ליקוי באמונה. אדם שאינו מבין את האמת, שאין לך אדם שאין לו שעה, ולכן לא מתייחס כראוי - יש ליקוי באמונתו.

זאת אומרת, שלא רק במבט ראשון, יש קלקול של גאווה בבוז. דמות ה'בז' באה ממקום עמוק מאוד של גאווה, שיסודה בחוסר אמונה, והיא אשר גורמת ליקוי ביחס אל הבריות. ליקוי זה הוא שגורם לגאווה המקומית, הנראית, המעוררת את הבוז כלפי רעהו.

'איש תבונות'

לעומת אותו אדם אשר אינו מבין, ומתוך זה בא ליחס של 'בוז', האדם המבין נקרא 'איש תבונות'. הביטוי 'איש תבונות' הינו ביטוי מרשים מאוד: אדם שכל עצמותו היא ההתבוננות, איש החכמה. לא מדובר כאן על סתם חכמה חיצונית, אלא על עמל החכמה, האיש המתבונן. לא מדובר כאן על סתם תבונה מקומית, אלא 'תבונות' רבות הנובעות מכללות האישיות. מדובר באדם שכל עצמותו היא עמל החכמה - להתבונן.

⁷⁶ פרק י פסוק כא.

איש תבונות לא בו לעולם אלוקי

שלמה הולך ומעמיד את התמונה, אשר מלמדת אותנו מי הוא ה'איך גיסא' של הבז חסר הלב, אשר אינו באמת 'רעהו'. ההפוך מן ה'לא החבר' - זהו איש התבונות, הוא החבר הנאמן. היחס הפנימי המתבונן הוא היחס האוהד, החברי, האוהב.

כל דבר שאדם רואה או שומע - הוא מסר אלוקי שבא אליו, לעורר אותו לעבודה ולהתקשרות אליו. מי שמתייחס לכל מה שמתגלה אליו כמסרים אלוקיים - יתקשר אליהם בהתאם, הוא יתבונן בדברים, יראה מה מונח בהם, לאן הם ראויים להוביל אותו.

כך נוהג יוסף כלפי חלומותיו. בשבילו, חלום אינו חלום בעלמא, אלא צינור של דביקות מן השמים, לכן ראוי להתבונן בו. בסופו של דבר התברר כי, לעומת האחים, התבוננותו של יוסף, למרות הביקורת שהוטחה בה בראשית דרכה, היתה הנכונה.

מתוך כך נשיב אל לבנו: אם זהו היחס הראוי למה שנראה בחלום, היתכן שבדברים שאנו רואים בעיניים ישנו שדר פחות אלוקי?

אברהם אבינו, אוהב הבריות, הוא זה שאיחה את כל העולם כולו.⁷⁷ עם מה, ומתוך מה הוא פעל? ודאי שפעולתו היתה עם דגל האמונה אשר אותו הוא זקף. מתוקפו של דגל זה בא אברהם להתבוננות שכל הבריות הן בריותיו של מקום - צלם אלוקים. מתוך כך 'ירא וירץ לקראתם מפתח האוהל וישתחו ארצה'.⁷⁸

איש תבונות - מחפש את השמים

היחס האוהד הינו גם תולדת ההתבוננות, וגם אביה. מתבוננים במקום בו רואים דבר גדול שיש עניין להתקשר אליו.

חלום הוא ביטוי מובהק לכך: 'אין מראין לאדם אלא מהרהורי לבו'.⁷⁹ - זהו שורש הביקורת של יעקב אבינו כלפי יוסף: 'מה

⁷⁷ בראשית רבה לך לך פרשה לט סימן ג.

⁷⁸ בראשית יח, ב.

⁷⁹ עיי' ברכות נה, ב.

החלום הזה אשר חלמת? ⁸⁰ - אדם נדרש להיות בעל הבית על חלומותיו. החלום בא מתוך עבודת האדם והרהורי לבו, אך על גבי זה ישנו מעשה שמים. חלום נשלח אל אדם בהתאם למדרגתו. זו ברכת השמים השורה על מעשה האיש.

ההבנה הזאת, ההסתכלות הזאת, צריכה להיות גם כלפי ה'אדם'. כך יש להתבונן בצורה של בן אדם - עבודת איש ועליה מעשה שמים.⁸¹

ישראל עצמם הינם הופעה של 'חלום' עלי אדמות. יוסף הוא איש החלומות, הוא חולם חלומות והוא גם היודע לפתור אותם. אבל יחד עם זאת ומתוך כך, דווקא הוא גם המבין הגדול איך להתנהל. כשם שיוסף קורא טוב את החלומות, כך הוא מטיב לקרוא גם את ה'עיתון', משום כך מטיב הוא להתנהל. האיש שמגיעים אליו מכתבים מן השמים - מקבל אותם לא רק בלילה, אלא גם ביום. אם שלחו לאדם חלום - זהו מכתב מן השמים, לכן סביב חלומו בונה יעקב את בית המקדש. כך אם שלחו לאדם סברא - זה לא פחות מכתב מן השמים מן החלום, ההבנה הינה מתנת שמים. הביטחון של יוסף הוא לא רק בחלומותיו, אלא גם בסברותיו.

⁸⁰ בראשית לו, י.

⁸¹ ניתן לראות דוגמאות לדפוס זה בתולדות ישראל, מאז יציאת מצרים, ובמיוחד בעניינים לאומיים ובעבודת השראת השכינה: כאשר סיימו ישראל את הכנת המשכן במדבר - מבחינתם הכל היה מוכן, אבל עם ישראל נדרש לחכות לחנוכת המשכן, כאשר עוד לא נודע להם מתי ואיך היא תקרה. רק באי בניסן הוקם המשכן ושכן עליו הענן.

ברוח זו יוצאים יונתן ונערו להילחם בפלשתים, וברוח זו נלחמים יואב ואבישי בעמון וארם: 'חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי א-להינו, וה' יעשה הטוב בעיניו' (שמואל ב', יב).

אף ביציאתו של מתתיהו למלחמה ביוונים ישנה בחינה דומה: מתתיהו מבין שאי אפשר להשאיר את המצב כפי שהוא! מוכרחים לעשות משהו, אף אם לא נדע לאן הדברים יובילו. אף בהמשך הדרך האופק איננו מתבהר בבת אחת: נמצא פח אחד של שמן בחותמו של כהן גדול - מדליקים אותו, אף שעדיין לא יודעים כיצד ידליקו למחרת. 'לשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה' (בבלי שבת כא, ב).

זו בדיוק המלחמה מול יוון. 'ישראל' הינו איש האלוקים אשר עושה את שלו, ועליו שורה ברכת האלוקים. ליוון אין את השמים האלה. אמנם, החשמונאים הם מעטים - אך על זה תשרה ברכת שמים. יש רק פח אחד - ממנו נתחיל. ישראל מקימים את הבסיס, בונים את המשכן, אבל ההקמה היא מן השמים.

'יחריש'

הרב צבי-יהודה היה אומר, כאשר היו נראים סיבוכים במציאות: 'צריך סבלנות - אין אתה יודע להיכן הדברים מגיעים'.
 להחריש אין פירושו רק לשתוק, אלא גם משורש של 'לחרוש'.
 דוגמאות נוספות לבחינה זו במקרא: 'אם החרש יחריש לה אישה'⁸² - אין זה לרוחו שאשתו נודרת, זו שתיקה מאופקת - הבעל מחליט לא להגיב, אבל איכפת לו. 'אם החרש תחרישי בעת הזאת'⁸³ - יש לך מגמות כאלה או אחרות, ומחמתן את מחליטה לא לפעול. לאיש התבונות יש סבלנות ויש מחרשה. כאשר לא מבינים, צריך להמשיך לחרוש, להתבונן בדברים באורך רוח.
 להחריש זו עבודה פנימית, אבל יש בה בחינה של תפילה. כשחורשים וזורעים, עדיין אי אפשר לדעת מה וכמה יצמח, אנחנו תלויים בברכת השמים. אף בתורה, כשעומדים מול דבר נשגב, לא מובן, מבוקשת עמידה של תפילה - 'ה' יאיר עיני'.⁸⁴ 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון'⁸⁵ - יש מרבותינו האומרים שהיה מצופה מהם להתפלל.⁸⁶ נראה שאין חובה לקרוא את הפסוק בסימן תמיהה על מנת לפרש כך, אלא 'אתם תחרישון' - בלבכם, בזמן ש'ה' ילחם לכם'.⁸⁷

איש תבונות - הנעלבים ואינם עולבים

הגאון מפרש שלא רק החבר הנאמן ישתוק ולא יגיב מיד לבוז רעהו, אלא אפילו אם מבזה אותו מישהו שאינו רעהו איש התבונות יבליג על כך.

⁸² במדבר ל, טו.

⁸³ אסתר ד, יד.

⁸⁴ לשונו של רעק"א בכמה מקומות בגליון הש"ס שלו, כאשר נשאר בצ"ע.

⁸⁵ שמות יד, יד.

⁸⁶ עיי' במכילתא (שם) שיש מן התנאים מי שקרא את הפסוק בלשון תמיהה, ורבי מאיר קורא בקל וחומר 'אפילו אם תחרישון - כל שכן אם תתפללו'.

⁸⁷ עיי' שפת אמת, ויקרא - פסח, שנה תרל"ו, ד"ה 'מה תצק'.

'הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים - עליהם הכתוב אומר: 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו'.⁸⁸ לא מדובר על אדם שלא מרגיש בעלבון, אלא באדם שהוא מן ה'נעלבים'. הוא מבין ונפגע, אף על פי כן איננו עולב בחבירו, כי הוא 'איש תבונות'.

'בחרבי ובקשתי' או 'בצלתי ובעותי'

אנחנו יכולים לשאול על אותם הנעלבים: מדוע הם לא משיבים על חרפתם? נראה שאם הסברא היתה אומרת שצריך לענות במקום - הם באמת היו עונים, אך לעתים אין זה נכון להשיב.

'איש תבונות' נאמן לעקרונות החכמה. מדובר בפסוק על מצב שבו החכמה אומרת שלא להגיב מידית. אם הוא היה מגיב מיד - לא היתה זו תגובה חכמה. מתוך שהוא איש החכמה אין הוא מגיב תגובות לא חכמות, לא יעילות.

הוא לא רק איש החכמה - הוא גם איש התפילה. כשהמצב הוא כזה שאין טעם לענות למי שביזה אותו - יש מקום לתפילה שהדברים יסתדרו.

מעשה שמים דורש סבלנות. כאשר האדם מבין שהדבר לא בשליטתו - עליו לתת לקב"ה לנהל את הדברים. מה שצריך להשאיר לשמים - משאירים. יתכן שאותו אדם שבז - מחר יבין את טעותו. גם זה מעשה שמים. כאשר יש ליקוי בתקשורת, ליקוי ביחס בין שני דברים בעולמו של הקב"ה, יש להניח לקב"ה לזווג את זיווגם.

החרשה - עבודה פנימית

אמרו חז"ל: 'מה אומנתו של אדם בעולם הזה? ישים עצמו כאלם'.⁸⁹ זוהי אומנות, אלו כישורים שיש צורך לרכוש אותם. 'חריש' - זו החכמה הגדולה. להחריש זו עבודה פנימית, זו חרישה שיש בה ציפייה לשמים. כל זה מונח בביטוי - 'חריש'.

⁸⁸ שופטים ה, לא.

⁸⁹ חולין פט, א.

הפסוק בא ללמדנו: 'איש תבונות' עוסק כל הזמן בעבודה פנימית. חלק מרכזי בעבודתו היא עבודת השתיקה.

תלמוד מביא לירי מעשה

למדנו בפסוק זה על עוצמתו של הלב, ועל איש התבונות, על מעמדה של ההבנה, ועל עבודת ההחרשה.

כאשר לומדים ספר משלי ונושמים את הדברים, ראוי להשתדל לתרגם למעשה, בנוסף להבנה העיונית בפסוק.

בהתאם לכך, יש מקום להעלות מלקחי הפסוק: לא ראוי לבז לחבירו, אפילו כשלא מבינים, ראוי שיהיה יחס סבלני, אוהד, ומתוך כך רוצה להבין. ראוי להפנים את העניין הגדול שבשתיקה, את מעלת ההבנה וההתייחסות הראויה.

בכל זאת, אמצעי היישום האמיתי ביותר 'למעשה' - אינו אלא ללמוד בעיון את הפסוק עצמו ולחזור עליו. כל דבר אחר שיאמר יכול להיות נכון, אבל כאשר אנו לא מגיעים מתוך הבנה מעיינת ומתבוננת בפסוק - לא הישגנו את התכלית. לומר שהלקחים שנוכל לפרוט בדיבור הם כל מה שכתוב כאן - הרי זה כקטיפת פירות חצויים, בוסריים.

לעומת זאת, אם נלך עם הפסוק עוד יומיים, נלמד עם חברותא שוב ושוב, ונעמיק באמיתות היסוד - התוצאות יהיו הרבה יותר משמעותיות. ה'למעשה' האמיתי הוא הנשימה הטובה של הפסוק. מי שבאמת נשם את הפסוק, כל התוכן שלו יהיה אצלו מאוד למעשה, כי התוכן שלו עצמו, אישיותו - עוצבו בהתאם.

כשמבינים באופן פנימי שההבנה היא מתנת שמים, שצריך להתייחס אליה בדחילו ורחימו, ממילא היחס אליה הוא בהתאם. ההבנה וההכרה ישפיעו על הכל - על ההתנהגות שלנו, על הלימוד שלנו ועל כל עמידתנו אל מול חובתנו בעולמנו.

פרק יא פסוק יג

הוֹלֵךְ רְכִיל מְגֵלָה סוּד וְנֶאֱמַן רוּחַ מְכֶסֶה דָּבָר:

ביאור הגר"א:

כלומר, ה'מגלה סוד' הוא דומה ל'הולך רכיל', ועוונם שווה. ו'נאמן רוח' - מי שיש לו רוח קיים וחזק, שיכול לעמוד על עצמו מלגלות, 'מכסה דבר' - אפילו דבר נגלה, שאינו סוד אינו מגלה.

וכן הוא בתורה, שהמגלה סודות התורה הוא 'הולך רכיל', אבל 'נאמן רוח', 'מכסה' אפילו 'דבר' שהוא נגלה, ממני שאין ראוי לזה. שנגלה נקרא 'דבר', כמו שנאמר 'משכיל על דבר ימצא טוב',⁹⁰ אף על פי כן אינו מגלה אלא למי שראוי לזה.

הולך רכיל ומגלה סוד - איזה עוון חמור יותר?

כשנתבונן בדבר נראה, שיש בחינה חמורה בהולך רכיל יותר משישנה במגלה סוד. מאידך, יש בחינה חמורה יותר במגלה סוד: מצד אחד, בהליכת רכיל, בהעברת המידע על חבירו ופרסומו, יש פגיעה בחבירו. בהתנהגות כזו, כמעט בהדיא, ישנה כוונה להזיק. לעומת זאת, מי שמגלה סוד, אמנם לא הצליח לשמור על הסוד, אבל לא היתה לו כוונה להזיק.

מצד שני, ה'מגלה סוד' יש בו בחינה חמורה יותר מצד העובדה שהוא קיבל אזהרה מפורשת לשמור את הדבר בסוד. עבירה על אזהרה פרטית מקומית היא חמורה יותר.

מי נתלה במי? הווי אומר קטן נתלה בגדול

אפשרות א': מגלה סוד נתלה בהולך רכיל - לפי מה שביאר הגאון, ה'מגלה סוד' הוא הנושא של הפסוק, וה'הולך רכיל' הוא

⁹⁰ פרק טז פסוק כ.

הנשוא. הפסוק בא ללמד אותנו על 'מגלה סוד', שהוא דומה 'להולך רכיל'. שלמה בא ללמד אותנו שהשורש של הליכת רכיל נמצא כבר בגילוי סוד.

אפשרות ב': הולך רכיל נתלה במגלה סוד - לפי הסדר הפשוט של הכתוב המשמעות היא, לכאורה, הפוכה מביאור הגאון: ה'הולך רכיל' הוא 'מגלה סוד'. אמנם, כפי שנראה להלן, זהו המסר אשר עולה גם בהמשך לדברי הגאון.

לפי פשוטו, הכתוב בא לומר שהולך רכיל דומה למגלה סוד - גם הוא נחשב כמי שקיבל אזהרה מפורשת שלא לגלות את הדברים. עקרונית, עלינו לדעת כי ההולך רכיל חטא גם בעניין של גילוי סוד. אל לאדם לסמוך עליו בסודותיו, כי בשורש הרכיל שלו יש בחינה של גילוי סוד.

מדוע הליכת רכיל מבטאת חוסר אמינות וחוסר נאמנות? משום שעוד לפני שאדם פוגע בחבירו ומזיק לו בלשון הרע או ברכילות שלו, קיים פגם יסודי ביחס שלו אל החבר. במקום שצריכה להיות התקשרות פנימית חברית אל התוכן שבזולת, אשר מגמתה לעבד יחד את התוכן המשותף, ישנה התייחסות חיצונית מזלזלת אל התכנים של זולתו. ההתייחסות החיצונית הזו - היא שורש הליכת הרכיל.

הוא אשר אמרנו: גילוי הסוד הוא השורש של הליכת רכיל.

שמירת הלשון - שמירת היחם

ההנחיות שנתנה לנו התורה לשמירת הלשון מרוכזות בשתי המצוות: 'לא תלך רכיל בעמך'⁹¹ ו'לא תשא שמע שוא'⁹². בעצם מצוות אלו אינן מדברות על שמירת הלשון, אלא על שמירת הרגלים. ההנחיות של התורה בתחום זה מתרחבות הרבה מעבר ולפני הנהגת הדיבור: לא ללכת הליכה של רכיל, לא לשאת - להרים את קרנו של השוא.

⁹¹ ויקרא יט, טז.

⁹² שמות כג, א.

תוכן הזולת - קדושה

'סוד' איננו דוקא מה שביקשו לא לספר, אלא זה המקום בו צריכה להיות תפיסה מבינה ועובדת פנימה. 'מגלה סוד' איננו מתייחס אל חברו כבעל תוכן, כמקום של קדושה. כשם שמי שהוציא כלי מבית המקדש - מעל, כך המוציא דבר ממקדשו האישי של חברו.

באמת אי אפשר בכלל להוציא משהו מבית המקדש, אי אפשר להשאיר את דלת קודש הקדשים פתוחה, הרי זה קדוש, מלא תוכן. אל מול תוכן כזה עומדים באימה ויראה, סביבו בונים בית מקדש, מכסים בפרוכת. ממילא לא משאירים פתוח, לא מוציאים שום דבר, וודאי לא מניחים ברשות הרבים.

אף ההולך רכיל, אשר מניח את התוכן הפנימי של חברו ברשות הרבים הרי הוא מחלל את הקודש. חברו הינו בית מקדש, מקום השראת שכינה, ואילו הוא לא מתייחס לתוכן, לנשמה.

כאשר עומדים מול השראת שכינה, צריך לדעת להסתיר פנים. 'בשכר' ו'יסתר משה פניו'... זכה ל'תמונת ה' ביטי'.⁹³ משה התבייש לראות את התגלות ה' - מי אנכי שאראה? הרי אין בי היכולת להבין, להעריך - 'לא יראני האדם וחי'. כך עומדים ליד חבר, כך עומדים בפתח בית המדרש.

חוסר יחס - חוסר נאמנות

למדנו שהבעיה בהולך רכיל היא שאצלו סוד הוא לא סוד. זאת משום שהתוכן של חברו אינו נחשב בעיניו כבית מקדש, ממילא אין הוא נאמן לסודות שלו. לכן אומר שלמה: 'אם אתה רוצה לסמוך על מישהו - אל תסמוך על אדם שהולך רכיל. גם אם תאמר לו שהדברים הינם סוד - הוא אינו נאמן. בשורשו חסר לו ביחס אל חברו כיחס אל דבר מקודש'.

מאיך, מי שמגלה סוד הוא גם הולך רכיל. אין לו את השורש של אי הליכת רכיל. שכן גילוי סוד אף הוא כרכילות מזיק לבעל הסוד, וסכנת הנזק לזולת אינה עוצרת אותו מלדבר.

⁹³ ברכות ז, א.

בו לרעהו - הולך רכיל

נשים לב שפסוק זה עוסק בהעמקה של הנושא בו עסק הפסוק הקודם. שני הפסוקים עוסקים בתחום שבין אדם לחבירו, ובשניהם מדובר על ליקוי בהבנת האדם את חבירו. ה'בז לרעהו' חסר את הבנת התוכן הפנימי של חבירו, וה'הולך רכיל' ו'מגלה סוד' אף הם חסרים את אותו היחס המבין לתוכנו של חבירו.

איש תבונות - נאמן רוה

איש התבונות המחריש, החורש - הוא נאמן הרוח המכסה. בפסוק הקודם היה רגע של אי הבנה, לכן איש התבונות נדרש להחריש. כעת החברות הטובה, המתבוננות, העמלה והמעמיקה - התקדמה. גם כשישנה אי הבנה - היא יודעת לשתוק, אך כאן כבר יש הבנה מעמיקה, והבנה זו אינה מובילה לגילוי הסוד, אלא דוקא להעמקתו, לכיסויו ולהצפנתו עוד פנימה.

דבש וחלב תחת לשונך

הגאון ממשיך: 'וכן הוא בתורה'. החלק הנסתר שבתורה איננו דבר מנותק מהנגלה, אלא מישור פנימי יותר של המילים, חשיבה עמוקה יותר, חודרת יותר. יש גם נושאים מסויימים בהם עוסק החלק הנסתר שבתורה, שהם הפנים של כל שאר העניינים.

דבר שהוא בגדר סוד לא מוסרים, לא מגלים אותו. יש דברים שיכולים לעבור רק מפה של רב חכם לאוזן של תלמיד מבין. יש תוכן שבשביל לקלוט אותו צריך להיות 'בר הכי', הן מבחינת היכולת והן מבחינת היחס, אם לא כן - עלולים לצאת קלקולים. הסכנה איננה רק מקלקולים שיגרמו בהמשך, בגילוי עצמו ישנו חילול הקודש - הוצאה מקודש הקודשים החוצה. ספר תורה צריך לכסות במעיל, להניח בארון קודש ולשים פרוכת - חסרון של אחד מהדברים האלה הוא בזיון התורה. אנשים שהם בעלי חיות פנימית עמוקה יותר, איכפת להם מהנקודה הפנימית - הם נאמנים לה, ומשום כך אינם מבזים אותה בפרסומה.

מה ירך בכתר - אף דברי תורה בכתר

נקודת המפגש של האדם עם דברי תורה גם היא מקום של סוד. הלימוד הוא תהליך, יש לו התחלה, אך איש תבונות פועל להמשיך את עבודתו כל העת. יש לו הרבה עבודה, אשר יחד עמה הוא גם נושא עיניו לשמים. זהו נר שבווערת בו להבה, אך הוא מצפה להארה נוספת משמים. כך איש תבונות מתייחס לחלק שלו בעניין, ובהתאם לכך הוא מתנהג במסירתו לזולתו. לגלות דברי תורה אין זה אלא למסור לאדם גפרורים שידליק בהם את הנר. בלי חומר, בלי עבודה - זה לא ימשיך לבעור.

עיקרון זה ודאי נכון בדברים ששייכים לחלק הנסתר שבתורה, אבל גם דבר ששייך לצד הנגלה הוא דבר שצריך להתייגע עליו, להשקיע בשבילו ולנשום אותו. לא מוסרים אותו באופן סתמי. עצם המסירה של חכמה לידיים שאינן מתאימות - זה עצמו קלקול. כמו עבודה במקדש, כמו אכילת קודשים - לא מוסרים זאת למי שלא הכין את עצמו, טיהר את עצמו וטבל.

גם בעולם של חול, כאשר משורר גדול כתב שיר, לאחר שעבד עליו והחדיר בו את כל אמונתו, את כל נשמתו, יתכן שבשיר יהיו שורות ספורות בלבד. המשורר לא יתן את השיר למי שיקרא אותו במשך דקה ויסתובב לצד השני. ידיו אינן מתאימות להחזיק דבר כה פנימי ועמוק. כאשר ימצא המשורר את האדם ההגון בעיניו לקרוא את השיר, הוא יערוך לו הכנה לפני שימסור את שירו לידי - יסביר לו את ערכו, ידרוש ממנו לגשת לדברים בכובד ראש. כך הוא בכל דבר בעל תוכן פנימי - אין מוסרים אותו לכל אדם ברחוב, לא כל אחד ראוי להסתכל בו.

חשיפת סודות התורה - זיוף

לקחת 'חפצא' הזוקק עבודת התבוננות של תורה ולשים אותו במקום בו אין הוא יכול יקבל את ההבנה האמיתית שלו, זהו זיוף. אפילו דבר שאינו סוד במהותו, אם יועבר לאדם לא ראוי - הוא לא יובן כהלכה ויזויף. תוצאה זו תהיה ביטוי של האמת הפנימית הפשוטה שלקחת ספר תורה ולהוציא אותו החוצה, זה גופא זיוף

אחד גדול. מלבד הזיוף של הסוגיא הפרטית הזאת שעומדת שלא במקומה, יש בכך זיוף של כל היחס לתורה.

שני הפירושים - 'סוד' מגלה על 'סוד'

צירוף המשמעויות, האחת בצד החברתי, והשניה בצד התורני - הוא דבר גדול. אנו מוצבים אל מול הזהות הזאת, שכמו החבר, כך גם הסוגיא הינה 'בית מקדש'. אין זה רק משל - זהו אותו תוכן, כל נשמה היא אות מהתורה. האדם הוא כלי קודש, אשר בבית מקדשו העליון של הקב"ה - הוא יחיד במינו. ישנה בחינה בתורה שעשויה להתגלות רק על ידי נשמה זאת, ובשבילה היא ירדה לעולם. ישנה בחינה בעולם שרק הוא יכול למלא. זהו התוכן של החבר ובהתאם לכך צריך להתייחס אליו.

אין לך 'דבר' שאין לו מקום

הגאון מפרש, שנאמן רוח מכסה אפילו 'דבר' שאינו סוד. לפי מה שאמרנו, אנחנו מבינים מדוע: בעצם, הרי הכל סוד - לכל דבר יש תוכן פנימי, אלא שישנן מדרגות שונות של תוכן. לכן כל 'דבר' לא מוסרים לידיים לא מתאימות.

הגאון מדגיש עוד שלפי הפסוק, 'נאמן רוח' לא רק אינו מגלה, אלא גם מכסה. אמנם 'דבר' אינו בהכרח 'סוד', אבל יחד עם זאת, 'דבר' הוא 'חפצא' - משהו בעל תוכן, ועל מנת לשמר את התוכן הוא מחייב יחס הולם.

אין זה מקרה שעל משה רבנו נאמר 'ותרא אותו כי טוב הוא ותצפנהו...'⁹⁴ הכיסוי הוא העמדתו של הדבר במקומו, הוא מבטא את העיקרון שנדרשת עבודה על מנת לבוא עם הדבר המכוסה במגע. דבר הראוי ליחס של התבוננות פנימית, של עבודה - לא מניחים אותו במקום שכל יד זרה תוכל לגעת בו.

⁹⁴ שמות ב, ב.

'נאמן רוח' - בעל רוח איתנה

המילה 'נאמנות' מייצגת גם שמירת אמונים, וגם חוזק ויציבות.⁹⁵ לא במקרה המילה 'נאמנות' מבטאת גם חוזק. עמידה חזקה תהיה במקום שיש נאמנות, יחס נאמן הוא השורש לעמידה איתנה.

הנאמנות מיוחסת בפסוק דוקא לרוח, מאחר שה'נפש' עושה גם פעולות בהמיות, 'רוח' היא זו אשר עומדת מאחורי הדיבור - 'רוח ממלא'.⁹⁶ על כל פנים, רוח נאמנת הינה רוח ברת איפוק, הנושאת את החוסן לא להוציא את הדברים הצפונים החוצה.

'נאמן' שורשו מהמילה 'אמן'-אמת', ה'נאמן' הוא נאמן לסוד, ל'בית המקדש'. הרוח שלו נאמנת לעניין, יש לה את חרדת הקודש הראויה. מתוך הנאמנות שלה, מתוך האמת שלה, היא שואבת את הכח להתאפק. לנאמן הרוח יש יחס אמיתי לקודש הקדשים אשר בעולמו של חבירו, אשר בסוגיא, אשר בפסוק - בנסתר ובנגלה. הוא אמיתי בחיות שלו את הדברים, ומתוך האמת שלו הוא שואב את כוחו.

אמת היא כח הקיום - 'קושטא קאי'.⁹⁷

החוסן שרשו באמת - הנאמנות הכוחנית שורשה בנאמנות האמיתית.

האיש הזה החרד אל הסוד, שורשו - אמת. שורש זה מניע אותו לחפש את האמת, לקיים אותה, ואחר כך לכסות אותה ולנצור אותה.

⁹⁵ עיי' ישעיהו כב, כג.

⁹⁶ תרגום אונקלוס למילים 'ויהי האדם לנפש חיה', בראשית ב, ז.

⁹⁷ שבת קד, א; סנהדרין צ, א.

פרק יא פסוק יד

בְּאִין תַּחְבּוּלוֹת יִפֹּל עִם וְתִשׁוּעָה בְּרַב יוֹעֵץ:

ביאור הגר"א:

כשאין עושים תחבולות למלחמה, איך להעמיד החיל ושאר דברים, 'יפול' אפילו מי שיש לו 'עם' רב.

זתשועה ברוב יועץ' - כי אם יהיה אחד על כל אנשי המלחמה, שעל פיו יצאו ועל פיו יבואו,⁹⁸ ולא אחרים זולתו, רק אחד הוא לבדו, אינו טוב, כי שכל אנושי אפשר לטעות, ועולה על שכלו שהוא טוב, ובאמת הוא אינו טוב.

ואם יהיו הפחות והסגנים רבים, ולא יצאו ויבואו רק על ידי כולם בפה אחד, זה גם כן אינו טוב, כי אין דעתם דומה זה לזה, ואין שכל אדם שווה זה לזה, וזה יהיה אומר שעצתו טובה וזה אומר שעצתו היא טובה.

לכן אינו טוב רק שיהיו רבים שייעצו, וזה אומר עצתו וזה אומר עצתו, ואחר כך יהיה מזומן להם עוד אחד שהוא יראה כל העצות ויברר מכל העצות עצה טובה ונכונה. על פיו יבואו ועל פיו תהיה כל המלחמה, וזה שנאמר 'זתשועה', שאינה רק ברב, כלומר על ידי רבים, ועליהם יועץ אחד, ולכן אמר 'ברב יועץ' ולא יועצים.

תחבולה - נצחון האיכות

שורשה של המילה 'תחבולה' הוא ח.ב.ל. מלשון 'חבלה'. נראה שהפסוק מדבר על מצב של מלחמה - לחבול, זו חכמת המלחמה. העם אשר מדובר עליו בפסוק כנראה עומד מול אויב. בכל זאת, נראה שנכון להסביר שעניינו של המשל, וודאי של הנמשל בפסוק אינו עוסק דוקא במלחמה, אלא בכל מצב של התמודדות עם בעיה כלשהיא.

⁹⁸ על פי במדבר כז, כא.

שלמה מבקש ללמד את כל הנדרש להתמודד - בין ציבור שמתמודד מול אויב, ובין יחיד המתמודד עם מצב מורכב - דרך ההתמודדות היא בתחבולות.

את המילה 'תחבולות' מסביר הגאון: 'איך להעמיד החיל' - כיצד לנצל היטב את הכלים העומדים לרשות האדם, את כוחותיו, את המשאבים שלו. מה שינצח את המלחמה הוא הגורם האיכותי.

אפשר לומר שבעל התחבולות מנצח משום שעבודת החשיבה שלו ומתוך כך מעשיו נעשים ברמה גבוהה יותר, יעילה יותר - הוא משקיע חשיבה בזיהוי המוקד של הבעיה, ובהפעלת התחבולה המתאימה כלפיו. אולם, נראה שישנו תוכן נוסף בעניין.

תחבולה - גישה מרוממת ומלכדת

הצגנו את הבחינה האובייקטיבית של הצלחת המְתַחַבֵּל, אבל אפשר שיש גם בחינה סובייקטיבית בגישה זו, אשר פועלת על הכח הלוחם: אומה היודעת שבראשה עומדת חשיבה תחבולתית רצינית, שהיא נמצאת תחת ניהול טוב וגבוה - מסוגלת יותר להתלכד סביב הגובה הזה. יש לה אמון בהנהגה שלה, ומתוך כך היא מתלכדת לחטיבה אחת שמכוונת למטרה - התחבולה שתוביל לניצחון.

אם חסרה ההנהגה הזאת, העם, למרות שהוא עם רב, ובעצם דוקא בגלל שהוא עם רב - יפול, מאחר שחסר הניהול הנכון המאחד והמלכד, ובמצב כזה דוקא הריבוי הופך להיות לרועץ.

בעומק העניין קיים קשר בין שני ההסברים שהצענו, כי שהרי הצורך בתחבולה על מנת להתמודד כראוי מוטבע בעולם כדי להוציא אל הפועל את האמת הסובייקטיבית של צורך האומה בחשיבה גבוהה על מנת ללכד אותה לחטיבה אחדותית מכוונת למטרה.

תחבולה - רמת קיום עליונה

בראייה פנימית יותר אפשר לומר, שלא רק רמת העשייה של הפועל בתחבולות גבוהה יותר, אלא רמת הקיום שלו, עצם חיו מתקיימים במישור גבוה יותר של מציאות.

מי שחושב ברמה א' הוא לא רק חושב יותר טוב ממי שחושב ברמה ב', אלא הקיום שלו הוא ברמה גבוהה יותר. ממילא הוא מתפקד ופועל ברמה יותר גבוהה, וממילא ידו על העליונה, כי הקיום שלו הוא במישור יותר גבוה, שהצד השני אינו מגיע אליו. זה כמו מלאך לעומת אדם, או כמו אדם לעומת בהמה - ההתמודדות אינה שקולה, כי הם לא באותו מישור של איכות.

מדרגת הקיום האיכותית היא שתכריע, ואם לא תהיה כזו צמיחה לגובה, אז 'פול עם', וכמות האנשים לא תעזור.

כפי שכבר הזכרנו, אפשר לשמוע כאן לא רק שאפילו עם רב יפול, אלא שדוקא עם רב יפול. אי אפשר לגבש עם אלא על ידי לוחמה והתמודדות ברמה גבוהה. לא מדובר דוקא על מלחמה, אלא כל התמודדות צריכה להיות ברמת חשיבה גבוהה יותר, תחבולתית. רק כך ניתן יהיה לגבש את העם לכיוון המטלה שלו.

תחבולה - שאיפה לגובה רוחני

אוזן מאמינה שומעת כאן יותר. אנחנו שומעים כאן שרמת ההתמודדות, העשייה, תלויה באופן מהותי בגובהן של המחשבות.

השאיפה להגיע לרמת חשיבה גבוהה, קשורה עם עצם המאמץ של האדם להגביה את עצמו, להתרומם לכיוון השמים. בעל ההבנה היותר גבוהה, הוא מי שהתנועה שלו פונה יותר השמימה.

לאדם שבא מחוץ לבית המדרש יהיה אולי קשה להבין את הקשר הזה, אבל אנחנו מבינים: רמת החשיבה, רמת ההבנה - היא זאת שמנצחת.

יוסף הוא דוגמא של 'מבין' גדול בתחבולות. יוסף הגיע למעלתו הרמה משום שהוא 'איש אשר רוח אלוקים בו'.⁹⁹ איך מדליקים נר כה גבוה אשר רוח אלוקים בו? צריך סולם, לעלות למעלה.

ציבור הנדרש להתמודדות, יש לגבש אותו סביב המטרה של ביקוש התחבולות המתאימות, שכולם מטים אליה שכם. על כל פרט להיות מוכן לא רק למאמצים, להקרבה ולכל הדברים הכמותיים מסוג זה, אלא להתרומם יחד בדיבוק אומתי, ממלכתי.

⁹⁹ בראשית מא, לח.

האומה צריכה להתגבש לעלות למעלה, לאמץ לה את המציאות היותר גבוהה של ההבנה ושל העשייה.

המעלה הזו שמתגבשים מולו ודאי קשור עם תשובה, עם אמונה ועם תפילה - כל מה שמושך אותנו כלפי השמים.

רוב יועץ

ברישא של הפסוק היה גוון של הנחיה מזהירה: בלי תחבולה - אין סיכוי! מתוך כך אנו באים אל צדו החיובי: ההנחיה להצלחה, הבנת המבנה הראוי להעצמה המירבית של מימדי ההצלחה. כדי להגיע לתחבולה היותר טובה, נדרשת עבודת צוות יפה.

יש ערך וצורך בריבוי הדעות כי הטעות היא תופעה אנושית נורמאלית, לכן יש להתמודד עמה באמצעות ריבוי היועצים שיעמידו אחד את השני על טעותו. אולם, גם ללא החשש מטעות, ריבוי הדעות הינו דבר טבעי המוכרח להיות. גם בסנהדרין צריך שבעים חכמים. דבר זה אינו רק בגלל חשש מטעות, אלא כיוון שיש שבעים פנים לתורה, ולא פחות מכך - למציאות.

מעבר לעובדה שהצוות נותן ראייה כללית טובה, יש מקום לציין בחינה נוספת של מעלה בעצת רבים:

הסיפא של פסוקנו מקבילה לסיפא של פסוק נוסף בהמשך ספר משלי:¹⁰⁰ 'הַפֶּר מִחֻשְׁבוֹת בְּאֵין סוֹד וּבְרַב יוֹעֵצִים תִּקּוּם'. פסוק זה מדגיש בחינה של תוקף קיום חזק של המחשבה, כאשר היא נתמכת ברוב יועצים'. כאשר אדם מקבל עצה ומתוכה פועל, הוא לא רק שלם יותר עם החלטתו ומעשיו, אלא המחשבה עצמה קבלה תוקף אחר. ברגע שהמחשבה קבלה את אישורו של בית המדרש, זו כבר לא מחשבה פרטית, אלא הופעה של תורה, של דבר ה', אשר נושא תוקף אחר לגמרי. 'ברוב יועצים תקום' - מדובר בתקומה במדרגה גבוהה יותר.

מתוך לשון הפסוק שלנו מדייק הגאון, שמעל גבי רוב הדעות, צריך להיות יועץ אחד מכריע, משום שאם לא יהיה גורם עליון שידע לאחד את הרוב' הזה ולהוציא ממנו את המסקנה האחת - העניין

¹⁰⁰ פרק טו פסוק כג.

לא יצליח. כיווני הראייה הרבים מתגבשים אל אמת אחת כללית, כאשר מעל כל היועצים עומד אחד, שמבטו כללי יותר, נובע מתוך ריבוי הדיעות, ומתוך כך מכריע בין כולם.

תשועה - מתוך הרמת גובה הקיום

הישועה הינה דבר שמימי, עליון. היא תבוא באמצעות עשייה שרמת השיקול שלה יותר גבוהה. לכך ניתן להגיע רק במקום בו תהיה חשיבה כללית גבוהה, בגובה שמכריע בין דעות, מגבש ומאחד.

גם ישועתה של אישיות פרטית יכולה להגיע מרמת קיום גבוהה זו. אדם שיש לו התלבטות ונדרש להכריע הכרעות, יש בקרבו רגשות שונים, סברות שונות. ככל שהוא ינשום יותר את העניין, יקח לעצמו את הזמן, יבחן בסבלנות את כל הצדדים **שבתוכו** - לאחר פרק זמן הוא יגיע לראייה כללית יותר של העניין, כיון שהוא סקר אותו מול הבחינות השונות שבו.

כך בתוך האישיות הפרטית, וכך בתוך הציבור. **הפעולה** של האיש הזה או הציבור הזה איננה אחרת, אלא האיש והציבור **עצמם** ברמה גבוהה יותר. הם יותר קרובים לשמים, לכן הישועה היא יותר קרובה אליהם.

רוב יועץ - צינור שמימי לישועה

תשועה הינה דבר שבא מן השמים, לכן צריך נקודה קרובה לשמים, שתהיה הצינור דרכו תגיע הישועה.

דוגמא לעיקרון זה ניתן לראות אצל משה רבנו - המושיע. בהשגחה אלוקית מכוונת, הוא לא גדל בשורה, אלא מחוצה לה. משה גדל בארמון פרעה, במדין, במדבר, בתנאים אחרים. כל זאת כדי להכשיר אותו לרגע בו הוא נדרש להרים את האומה אל הישועה. משה היה צריך להרים את האומה אל גובה שמעבר למה שהיה בה באותו רגע, להושיע אותה. לא במקרה נקרא שמו 'משה'. לשם כך הוא צריך לבוא מבחוץ.

חז"ל אומרים על משיח שהוא 'בא בהיסח הדעת'¹⁰¹. ביטוי זה מורה על כך שמשיח הוא 'לא מעלמא הדין'. הוא לא יכול לבוא מהדלת, מתאים לו יותר לבוא מן החלון, מאחר שאין הוא שייך למדרגה הנוכחית.

אם נשליך את ההבנה הזאת כלפי הפסוק שלנו, נגלה שהצינור המתאים ביותר להופיע תשועה שמימית בארץ הוא 'רוב יועץ' - זהו הצינור הכי גבוה. ברישא של הפסוק דברנו על הצורך בליכוד סביב הנקודה הגבוהה. עכשיו אנחנו לומדים שככל שהנקודה תכלול יותר את ריבוי הגוונים שיש באומה, את כל העושר שבאומה, ויחד עם זאת ככל שהנקודה תאחד יותר את הריבוי, תדע להפוך את הכל להרמוניה אחת - זהו הצינור היותר גבוה, אשר מתאים להוריד את אותה ישועה שמימית.

חשיבה גבוהה - צורך קיומי

פסוק זה בא ללמדנו כיצד פועלים פעולה גבוהה. אם כך, מדוע הוא דיבר דוקא על מצב של מלחמה הדורשת תשועה? למה הוא לא דיבר על מטלה, משימה, וכל דבר שיש לשאוף בו להצלחה?

אפשר להציע הבנה, שיש בכך רבותא: לא זו בלבד שהתחבולה חיונית להצלחה במשימה, אלא התחבולה חיונית לעצם הקיום של האדם והציבור. אין גוף שאין לו בעיות קיום. אפשר לקרוא לזה 'יצר הרע', ואפשר לקרוא לזה בשמות אחרים, אבל לכל גוף, פרטי וציבורי, יש את ההתמודדויות שלו. הוא לא צריך רק להצליח במשימות חיוביות, אלא גם להיערך לקראת ההתמודדויות. הפסוק בא ללמדנו שלא זו בלבד שרמת ההצלחה והיצירה תלויה ברמת העבודה - זהו מושכל פשוט, שאין יצירה בלי מחשבה גבוהה, אלא גם רמת ההישרדות מותנית בחשיבה התחבולתית - אפילו הקיום הבסיסי תלוי ברמת החשיבה.

¹⁰¹ סנהדרין צז, א.

פרק יא פסוק טו

רַע יְרוּעַ כִּי עָרַב זָר וְשֹׁנֵא תִקְעִים בּוֹטַח:

ביאור הגר"א:

כמו שאמרו חכמינו ז"ל:¹⁰² רעה אחר רעה תבוא [למקבלי גרים ולערבי של ציון ולתוקע עצמו לדבר הלכה כו'] על מי שערב בעד זר. והיינו: כמו שאמר למעלה, שיש שני מיני ערבות: ערב סתם וערב קבלן. והם נגד: המלמדים תורה לבני ישראל ודייני ישראל. והם: שרי חמישים ושרי מאות, כמו שאמרו בחגיגה:¹⁰³ 'שר חמישים' - זה שיודע לישא וליתן בחמישה חומשי תורה. ומי שמכניס עצמו ללמד, עוזן התלמיד, שיעשה שלא כהוגן מחמת הוראתו, תלוי בו, והוא ערב בעדו. אך הוא דוגמת ערב סתם, שכל זמן שיש ללווה אינו משתלם מן הערב. כן הוא כאן, שכל זמן שלא יעשה התלמיד מעשה על ידי טעות הוראתו, אין נפרעים ממנו. אך הדיין הוא ערב קבלן, שמוציא ממון מזה ונותן לזה, ואין רואים לבעל הדין כלל להפרע ממנו, רק מהדיין, שתיכף כשטעה הוציא מזה ממון שלא כדין ונתן לזה.

וזהו 'רע ירוע כי ערב זר' הוא המכניס עצמו ללמד תורה לרבים, כי פן יטעה, והתלמיד יעשה כמו שטעה, והעוון יהיה תלוי בו.

'ושונא תוקעים' - הוא הערב קבלן, שהוא נקרא 'שלוף דוץ'. ונקראים 'תוקעים' שנתקע בעד חבירו, ובאותו דבר חבירו הוא בוטח ואינו מתיירא. 'ושונא תוקעים' - אבל מי ששונא להיות דיין לזר, שהוא מחוייב לדון אף לזר, שבדין אין חילוק בין רע לזר, ואף על פי כן הוא שונא להיות דיין, 'בוטח' - כמו שאמרו

¹⁰² יבמות קט, ב.

¹⁰³ דף יד, א.

חכמינו ז"ל: החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל,¹⁰⁴
הרי בטוח מן שונאים.

מוסד הערבות בספר משלי

לכאורה, פסוק זה מציג עמדה השוללת לחלוטין את מוסד הערבות. עמדה זו מעוררת קשיים עקרוניים מסויימים, בפרט על פי ביאור הגאון לנמשל של הפסוק העוסק, לדבריו, במוסדות חיוביים במהותם.

למעשה, אין זה המקום הראשון, וגם לא האחרון שבו מבטא שלמה יחס שלילי כלפי כניסה לערבות מכל סוג. בפרק ו' מופיעה קבוצת פסוקים העוסקים בנושא הערבות, ובתוך ביאורו לפסוקים אלה מופיע בביאור הגאון אף הביאור לפסוקנו.¹⁰⁵ בהתאם לכך, נתייחס בהמשך הדברים גם ללשון ביאורו של הגאון כפי שנכתב שם.

הגאון מבאר בעקביות בכל הפסוקים העוסקים בערבות בספר משלי כי שני סוגי הערבים המוזכרים בפסוקים הם למעשה משל לאדם המקבל על עצמו ללמד תורה לתלמידים, או לדיין המקבל על עצמו לדון בסכסוכים בין אנשים. בהתאם לכך, עלינו לעמוד על נקודת הדמיון בין הערב לבין המלמד והדיין לפי ביאורו של הגאון.

ערבות - קבלת אחריות

המשותף הן למלמד ולדיין והן לערב הוא, שהם מקבלים על עצמם אחריות לדבר שאין להם שום הנאה ממנו.

ערב הינו אדם המקבל על עצמו אחריות לכך שחבירו יחזיר את ההלוואה שנטל. כך גם בנמשל: התלמיד עושה את מעשיו בהתאם לשיקולים שלו, ובכל זאת האחריות מוטלת על המלמד. אף הדיין שהוציא את הכסף מאחד הצדדים הנידונים, אינו מקבל דבר - הכסף אינו מועבר אלא לבעל הדין שלעומתו, ובכל זאת הדיין הוא הנתבע.

¹⁰⁴ אבות ד, ז.

¹⁰⁵ בתוך הביאור לפסוק א.

כאמור, כבר בראשית העיון מתעורר בנו קושי בקבלת ההשוואה בין המשל והנמשל, בהיותנו יודעים ששני התפקידים אשר אליהם מתייחס הגאון בביאורו הם תפקידי מצווה, אשר במקומות רבים בדברי חז"ל למדנו על מעלותיהם.

אמנם, יש להעיר כי אף הערב, מכל סוג שהוא, נכנס למעשה הערבות מתוך נטייה של חסד והטבה לזולתו, אשר אף היא ראויה להיחשב בדרך מצוה ומעלה.

ערבות לזר

הפסוק בפרק י"א מדבר על ערבות ל'זר'. אף בפסוקים העוסקים בנושא הערבות בפרק ו' מוזכרת זרותו של מקבל הטובה בראשית הפסוקים.¹⁰⁶

במבט ראשון, ההטבה לזר נראית כחסד גדול יותר מן ההטבה לרע. אנו עוסקים באדם אשר עושה חסד, ואפילו מסכן את עצמו בכך. אמנם, אצל הערב הסכנה אינה אלא ממונית - מכל מקום ראוי להעריך את העובדה שעבור עשיית חסד הערב מוכן להיכנס לסיכונים בממונו.

הפסוקים באים להראות, שישנם תחומים מסויימים בהם הערבות אינה ראויה. מרוח דברי שלמה אפילו מתבקש להבין שיש בערבות עוולה מסויימת.

הערבות - פיחות האחריות הממונית בחברה

כאשר הערב מקבל על עצמו את האחריות כלפי אפשרות אי פרעון החוב על ידי הלווה, למעשה הוא מאפשר בכך ללווה לממש את ההלוואה. הלווה מקבל טובת הנאה אשר היתה צריכה להטיל עליו עול של אחריות, אך הוא מקבל עליו אחריות חלקית או חסרה.

הערב מעמיד אנשים במצב לא חינוכי. הוא עושה ללווה חיים קלים, מאפשר לו לקבל כסף ולהיות משוחרר מאחריות מלאה על

¹⁰⁶ יש לציין כי שם דוקא תקיעת הכף היא לזר, והערבות היא לרע: 'בני אם ערבת לרעך, תקעת לזר ככף'.

כך. צריך לזכור שהלווה קבל הלוואה ולא מתנה, לכן הוא צריך היה להיות 'עבד לווה לאיש מלוה',¹⁰⁷ אך הערב גרם לפיחות באחריות האדם למעשיו.

אדם אשר בא לידי נטילת הלוואה, צריך לקבל על עצמו משמעת יסודית בכל היחס שלו לממון שבידו, על מנת שיוכל לנהל את עצמו באחריות הראויה אשר תאפשר לו בסופו של התהליך להשיב את ההלוואה. עד שיגיע לידי פרעון החוב צריך הלווה להרגיש שהוא מתנהל עם כסף שאינו שלו, אשר ניתן לו לשימוש זמני לצורך מטרת ההלוואה בלבד.

במקום שאחריות ההתנהלות הכלכלית תהיה על כתפי הלווה לבדו, קיבל הערב על עצמו את האחריות להתנהלותו של הלווה. אם הערב לא יאכוף אחריות זו - הוא עצמו ישא בתוצאות.

מִיְהוּ הַתְּלִמִּיד הַזֶּה?

בפרקנו מדבר הגאון על חשש הוראת טעות על ידי המלמד. לעומת זאת, בפרק ו' הגאון לא מזכיר בפירוש טעות של המלמד עצמו, אלא את האחריות ללמד את התלמידים היטב ולהסביר להם בכדי שלא יטעו ולא יכשלו.

מדוע מקבל הרב אחריות על תלמיד שטועה מחמת לימוד שאיננו כראוי?

הגאון מבאר בפרק ו' שמדובר בתלמיד שאינו רוצה ללמוד.¹⁰⁸ כלפי תלמיד שכזה סכנת הטעות כבידה יותר, משום שכאשר ישנה רוח מתאימה של תלמידות - היא תצליח להתגבר על בעיות, אך כאשר מדובר באדם המבקש לפרוק מעל עצמו את עול הלימוד, הוא לא יחפש את האמת, וממילא לא ימצא אותה. כאשר חסרה נשמת הלימוד אצל התלמיד אין תקוה שלא יכשל אלא אם כן יאמרו לו הדברים 'ברחל בתך הקטנה'. בכל דבר שאיננו סגור מכל צדדיו

¹⁰⁷ פרק כב פסוק ז.

¹⁰⁸ בהערת רבי מנחם מנדל משקלוב כתב כלפי הפסוקים שבפרק ו' שהמלמד אינו חייב ללמד אלא לתלמיד הגון. עפ"י ביאור זה ניתן לומר שהתלמיד הזר הינו תלמיד שאינו הגון.

ימצא התלמיד את הפרצה, לכן מחוייב הרב לדאוג שלא יהיו פרצות כאלה.

התאמת המשל ונמשליו

לכאורה, יש מקום לחלק בין הערב והדיין לבין המלמד, שכן אפשר לטעון שהיה מצופה מן הלווה או מבעלי הדין להתמודד בעצמם עם בעיותיהם הכלכליות או החברתיות. אמנם, עצם הגעתם למצב ההלוואה או ההתדיינות מעיד על ליקוי מסויים בהתנהלותם, אך בכל זאת נראה כי היה מצופה מהם להתגבר עליו בכוחות עצמם, והערב או הדיין משחרר אותם ממחוייבות זו במידה מסויימת.

לעומת זאת, המלמד הוא, לכאורה, תפקיד שקיים במישור ה'לכתחילה' של החיים. התורה אינה יכולה להיות מועברת לתלמיד אלא באמצעות מלמד אשר יקח על עצמו את המשימה.

ניתן לומר שהדמיון בין המשל והנמשל אינו עומד על נקודה זו דוקא, אלא על כך שהמלמד מצד עצמו לא היה ראוי לקחת את התפקיד. אולם, יתכן גם ששורש הביקורת על המלמד הוא בכך שעשה לתלמיד חיים קלים. היה ראוי שהתלמיד יחפש את התורה, יכתת רגליו וישאל. המלמד בא להקל על התלמיד ונותן לו את התחושה שהוא מעביר אליו את התורה, כאשר באמת אין הוא מסוגל להנחיל לו תורה שלמה. כשם שהלווה קבל את הכסף מבלי ליטול את מידת האחריות הראויה, כך התלמיד קבל תורה בלי להתאמץ ולעמול על חיפוש האמת.

אחריות התלמיד

אמנם, אף לאחר דברים אלה יש מקום לחדד יותר את בחינת התאמת המשל והנמשל, לפי ביאורו של הגאון: לכאורה, טעות התלמיד שונה מטעותו של הלווה. הלווה הוא אשר יעשה את הטעות בעצמו ומחמת עצמו כאשר לא יתנהל נכון מבחינה כלכלית, ועל כך יאלץ הערב לשלם. לעומת זאת, בפרק י"א הגאון מסביר שאחריותו של המלמד או הדיין היא לטעות שהוא עצמו יעשה בהוראתו או בפסק דינו. אמנם, בביאור לפרק ו' אפשר להבין שהגאון איננו מדבר דוקא על מצב שבו המלמד טעה, אלא

גם על הוראה שטחית ורשלנית אשר איננה מבטיחה שהתלמיד לא יטעה - 'שילמד אתם היטב ויסביר להם שלא יטעו', אך בכל מקרה לא נמצאת כאן הקבלה להתנהגות הלא אחראית של הלווה, אשר בנמשל מייצג את התלמיד.

אולי יש מקום לטעון שגם הלווה איננו אשם. הוא הגיע למצב כלכלי סבוך, ומשום כך היה צריך ליטול הלוואה. לא מדובר בלווה רשע אשר איננו מתכוון לשלם, כוונתו בשעת לקיחת ההלוואה לשלם אותה בעצמו, אך הבנתו הכלכלית היא לקויה, ומשום כך אינו מצליח להחזיר את ההלוואה.

מאידך, אפשר לטעון שישנה גם אחריות של התלמיד לתלמודו. על התלמיד לכוון את שמועתו, לברר את הדברים עד תום, באופן שאם יש משהו לא נכון או לא מדויק הדבר יצוף ויתגלה תוך כדי הלימוד.

החרפת הביקורת

הפסוק שלנו מבטא ביקורת קשה על מוסד הערבות, בצירוף הדרכה להתרחק עד כדי שנאה מתקיעת הכף.

בנוסף לפסוק שלפנינו יש לציין פסוק נוסף המופיע להלן בספר משלי,¹⁰⁹ אשר מבקר אף הוא באופן חריף ביותר את האדם המקבל על עצמו ערבות:

‘אָדָם חָסֵר לֵב תִּוְקַע כֶּף עֵרֵב עֲרֵבָה לִפְנֵי רֵעֵהוּ.’

הביטוי 'חסר לב' הינו ביטוי חריף מאוד, אשר מופיע בספר משלי שבע פעמים נוספות בלבד. חוסר לב הינו חוסר חיים, ומשמעותו מצטרפת לביטוי השלילי כל כך שבפרקנו 'רע ירוע' - רוע הולך ומתעצם, הולך ומתגבר.

את הביקורת החריפה הזו יש להעמיד אל מול פסוקי פרק ו' העוסקים בנושא זה, על מנת להגדיר נכון את הן העמדה כלפי מוסד הערבות, והן את ההדרכה המעשית אליהן מחנך שלמה בספר משלי.

¹⁰⁹ פרק יז פסוק יח.

הדרכת הערכות בספר משלי

כאמור, הפסוקים בפתחת פרק ו'¹¹⁰ עוסקים בסוגיית הערבות ביתר אריכות:

(א) בְּנֵי אִם עֲרֵבְתָּ לְרֵעֶךָ תִּקְעֶתָ לְאֵר כַּפְּיָהּ:

(ב) נֹקֶשֶׁת בְּאִמְרֵי פִיךָ נִלְכְּדֶתָ בְּאִמְרֵי פִיָּהּ:

(ג) עֲשֵׂה זֹאת אִפּוּא בְּנֵי וְהִנְצַל כִּי בָאתָ בְּכַף רֵעֶךָ לֶךָ הִתְרַפֵּס וְרָהַב רֵעֶיךָ:

(ד) אֵל תִּתֵּן שְׁנָה לְעֵינֶיךָ וּתְנוּמָה לְעַפְפֹּנֶיךָ:

(ה) הִנְצַל כַּצְּבִי מִיָּד וּכְצֹר מִיָּד יִקְוֶשׁ:

ניכר כי לעומת פסוקנו העוסק בביקורת על הערב והתוקע כף, בפרק ו' עוסק שלמה בהדרכה למי שכבר נכנס לערבות או לתקיעת כף. על פי ביאור הגאון שם, ההדרכה פותחת אף היא בבניין מודעות עצמית לסכנות שבכל אחד מסוגי הערבות,¹¹¹ אך בהמשך לכך מופיעה הדרכה נפרדת להתמודדות עם כל אחת מהסכנות:

כלפי הערב הרגיל נאמר: 'עשה זאת אפוא בני - ורהב רעך'. חלק זה אמור כלפי המלמד אשר צריך לגדל את התלמיד באופן שיוכל ללמוד בעצמו ולהישמר מטעות. הלשון 'אפוא' עוסקת בהתמודדות עם מצב מורכב בדיעבד.

לעומת זאת, כלפי הערב הקבלן - הדיין, נאמרה לשון חריפה יותר: 'והנצל כי באת בכף רעך - לך התרפס'. הדיין הטועה בדין אינו נדרש להתמודדות בלבד, אלא מצוי בתוכה של מלכודת אשר עליו להיחלץ ממנה. אם הוא אדם שכשר לדון, עליו לגמור את הדין, ולא ניתנת לו האפשרות להסתלק ממנו, אך כדי להינצל מסכנת הטעות עליו לקבל עליו באופן מלא את האחריות לתוצאות טעויותיו, ויחד עם זאת לקבל עליו מחוייבות מוחלטת כלפי הציבור כולו ולשרת אותם בענווה במלאכת הדיינות.

¹¹⁰ פסוקים א-ה.

¹¹¹ 'נוקשת' - כלפי המלמד, לעומת 'נלכדת' - כלפי הדיין.

יראת החטא המעצימה

הנחייה זו נראית תמוהה: לדברי שלמה, עצם הכניסה לתפקיד הדיינות היתה שגיאה. הפסוקים מדברים אמנם על מצב שבו הדיין הכריע שלא כדיון, אך ההדרכה אינה רק להשתדל להימנע מלפסוק לא נכון, אלא להתמסר למלאכת הדיינות עד כדי להיות כאיסקופה הנדרסת כלפי כל הבאים לדיון.

אם חטאו של הדיין היה בעצם קבלת התפקיד, מה התיקון לכך בהתרפסות?

יתכן שקלקולו של הדיין שקבל על עצמו את התפקיד הוא קלקול של גאווה, והענווה היא תיקון לכך, אך בענווה לבד אי אפשר להפוך דיין שאינו ראוי לדיון ראוי. משום כך נראה יותר לומר שמדובר בפסוקים גם על אדם שאכן ראוי להיות דיין. אם כך, נצטרך לומר אחד משני דברים: או שהליקוי היה בכל זאת בעצם הכניסה לתפקיד, וטענה זו עוד דורשת ביאור, או שנאמר שהליקוי הוא דוקא כלפי אותו מקרה שבו טעה הדיין ועשה שלא כדיון.

בכל אופן, נמצינו למדים כי תשובתו של אדם אשר כבר נכנס למשבצת מסויימת, אינה לעזוב את משמרתו, אלא דוקא למלא את תפקידו כראוי.

הן אצל המלמד והן אצל הדיין היה ליקוי מצידו של ממלא התפקיד, אך אצל שניהם התיקון הוא לעשות את אותו מעשה שנעשה מתחילתו באופן לא מתוקן או מתוך מניעים לא שלמים, בעשייה שהיא מעל ומעבר: להכשיר את התלמיד לגדלות בתורה - להיות מאוד מאוד 'מלמד'. לקבל אנשים לדיון ביד רחבה - להיות מאוד מאוד 'דיין'.¹¹²

גישה זו מתחדדת יותר בפסוק ד': 'אל תתן שינה לעיניך ותנומה לעפעפיך'. הגאון מסביר שעל המלמד שלא לתת שינה לעיני שכלו

¹¹² הגר"א מזכיר את הנהגתם של רבי אמי ורבי אסי שבכל שעתא ושעתא הוו טפחי אעיברא דדשא ואמרי כל מאן דאית ליה דינא ליעול וליתי- שלא יחשוש אדם להפריע להם (מופיע בשבת י, א).

עוד הוא מזכיר את דברי רשב"ג הנהרג לרבי ישמעאל, שמהם יוצא שאדם אשר נמנע או משתהה מלתת מענה הלכתי נחשב כמענה יתום ואלמנה, אשר העונש על כך הוא הריגה בחרב (מופיע במסכת שמחות פרק ח הלכה ח).

מעמל ידיעת התורה על בוריה, על מנת שידע ללמדה כראוי, ועל דין שלא לתת תנומה אפילו לעפעפיו מהכרת ענייני העולם והנהגותיו, על מנת שירכוש את הכלים להבחין גם בדין מרומה, וכדי לא להוציא מתחת ידיו דין אמת שאינו 'לאמיתו'.

במקום שאין אנשים

לאחר הדברים שראינו בפסוקים שבפרק ו', אפשר להתלבט אם אכן הביקורת בפרק י"א ובפרק י"ז הינה על עצם הכניסה לתפקיד, או שהביקורת אינה אלא על חוסר השקעה מספקת בתפקיד, אשר הובילה לטעות.

יתכן שישנם תפקידים כאלה שאדם אינו צריך לקבל אותם מעצמו. מדובר בלקיחת אחריות, והאפשרות של טעות וכשלון קיימת. אמנם, מדובר בתפקיד ערכי שיש בו תרומה חיובית לחברה, אך הוא נושא עמו גם אחריות גדולה. לכן אף אם מציעים לאדם את התפקיד עליו לסרב עד שיתבררו לו באופן חד משמעי הן הצורך בדבר, והן התאמתו לתפקיד.¹¹³

על האדם לנווט בין שני קווים הנראים סותרים - לקיחת אחריות מול זהירות. בדור תקין מסתבר שמשקל האזהרה של הפסוקים יהיה גדול יותר, מחמת האפשרות הרחבה יותר לברור את האנשים המתאימים לתפקיד. לעומת זאת, בדור שמצבו הרוחני ירוד נראה שנדרשת התגייסות אשר תיקח על עצמה את האחריות - 'במקום שאין אנשים - השתדל להיות איש'.¹¹⁴

כפי שכבר הערנו, כל הפסוקים בפרק ו' החל מפסוק א' מדברים על מצב של 'דיעבד' - 'אם'. בהמשך להערה זו, יש לציין כי פסוקי הביקורת כלפי מוסד הערבות מופיעים דוקא בחלק היותר מאוחר של הספר, בעוד שבחלק הראשון מופיעים פסוקי ההתמודדות.

¹¹³ עיי' רמב"ם הלכות סנהדרין ג, י: 'כך היה דרך החכמים הראשונים: בורחין מלהתמנות ודוחקין עצמן הרבה שלא לישב בדין עד שידעו שאין שם ראוי כמותם, ושאם ימנעו עצמן מן הדין תתקלקל השורה, ואעפ"כ לא היו יושבים בדין עד שהיו מכבידין עליהם העם והזקנים ומפצירים בם'.
לשון זו הועתקה גם על ידי הטור והשר"ע סי' ח ה"ג.

¹¹⁴ אבות ב, ה.

מסתבר כי בנסיבות מסויימות עצם קבלת תפקיד של דיין או מלמד אכן ראויה לביקורת חריפה. כאשר הדיין או המלמד חסר את הכלים להתמודד - הוא נתבע על עצם קבלת התפקיד. אמנם, העיסוק בדיעבד מורה על כך שההתגייסות למשימות אלה היא בסופו של דבר מחוייבת המציאות. השאלה היא רק מי יקח על עצמו את התפקיד, ולאחר מכן באיזו מידה של מחוייבות ימלא אתו. כיוון שמדובר בתפקידים אשר חייבים להתקיים בחברה, חייבים אנו לתת מענה לתוצאות המורכבות של קבלת תפקידים כגון אלה.

פרק יא פסוק טז

אַשֶׁת חַן תִּתְמוֹךְ כְּבוֹד וְעֲרִיצִים יִתְמְכוּ עִשְׂרֵי:

ביאור הגר"א:

כי האשה עזר לאדם, כמו שנאמר: 'אעשה לו עזר כנגדו'.¹¹⁵ ואמרו: 'במה אשה עוזרתו. אדם מביא חֵטִיין, חֵטִיין כוסס? פשתן, פשתן לובש?¹¹⁶ וכאשר יש לאדם 'אשת חן', היא תתמוך לו הכבוד, שהיא עוזרתו. וירבי יוחנן קרא למאניה מכבודתי,¹¹⁷ וכלום הוא 'פשתן לובש'.

'ועריצים' – וכאשר יש לו עבדים ובני ביתו זריזים, הם יתמכו עושר.

והעניין: 'אשת חן תתמוך כבוד' – בישראל יש תורה ומצוות, ואף שאדם עוסק במצוות כשאינו בו מידות טובות הוא חסר כבוד. שעל ידי התורה אדם זוכה לשני דברים: עושר וכבוד, כמו שנאמר: 'עושר וכבוד',¹¹⁸ והם נגד דרש וסוד. והכבוד אינו רק אם יש בו מידות טובות.

'ועריצים יתמכו עושר' – מי שיש לו תלמידים חריפים על ידם עושה עושר בתורה, כמו שאמרו: 'זמתלמידי יותר מכולם'.¹¹⁹

'אשת חן' ו'עריצים'

בשעת בריאת האשה הגדירה אותה התורה במה שהיא ראויה למלא תפקידים המיוחדים לה ביחס לאיש - להיות 'עזר כנגדו'. הפסוק שלנו מלמד, שמעבר לתפקוד הבסיסי של האשה, קיימת מדרגה של 'אשת חן'. אם אשתו של אדם היא 'אשת חן', אז חן זה יתמוך גם כבוד.

¹¹⁵ בראשית ב, יח.

¹¹⁶ יבמות סג, א.

¹¹⁷ שבת קיג, א.

¹¹⁸ פרק ג פסוק טז; פרק ח פסוק יח.

¹¹⁹ תענית ז, א.

הסיפא של הפסוק מציגה אמצעי נוסף אשר משמש עזר לאדם - 'עריצים'. לפי פירושו הראשון של הגאון 'עריצים' הם עבדים מאוד נחרצים בכיוון של תפקידם.

אם כן, לצדו של אדם ישנה אשה - השייכת למעלת הכבוד, וישנם פועלים - השייכים למעלת העושר.

כבר במשל רואים שגם האשה וגם העבדים רק 'יתמכו', אבל הכבוד והעושר עצמם צריכים לבוא מעשייתו של האיש. הכבוד מתאים למושגים אלו, אבל 'אשת חן' רק 'תתמוך'. כיוסף התומך בידו של יעקב: 'ויתמוך יד אביו'¹²⁰ - היד היא ידו של יעקב, אבל יוסף תומך. 'תומכיה מאושר'¹²¹.

קביעה זו תהיה מובנת יותר כאשר נבוא לעסוק בבחינות הפנימיות של הפסוק על פי ביאורו של הגאון - המידות הטובות התומכות את כבוד התורה והמצוות:

העיסוק בתורה ישא את הפרי העליון של הלימוד, כאשר תצטרף ההבנה היפה, עם המידות הטובות. אחרת לא תיווצר התאמה למנגינה של החיים.

אותו הדבר הוא במצוות: למעשה הטוב יש מנגינה, והמנגינה הזאת תתאים רק כשיש מידות טובות. אם תנועת החיים תהיה בכיוון המידות הטובות - עליהם יבוא המעשה הטוב, אשר יהיה כזה שיתקשר עם האדם ויוסיף עוצמה על עוצמתו.

'ועריצים יתמכו עושר'

כשאנחנו שומעים את המילה 'עריצים', מתעוררים לנו רשמים קשים. אכן, ברוב המקומות בהם מופיעה במקרא מילה זו - הקשרה הוא שלילי,¹²² ובהתאם לכך ביארו גם חלק מהמפרשים בפסוקנו,¹²³ אבל עושר איננו בהכרח דבר שלילי, ערכו תלוי

¹²⁰ בראשית מח, יז.

¹²¹ פרק ג פסוק יח.

¹²² לדוגמא: ישעיהו יג, יא.

¹²³ עי' פירושי רש"י וראב"ע.

בשאלה מה עושים איתו. במהותו הוא בעצם כלי חיובי, שאם לא כן לא היה שלמה מבטיח כי על ידי תורה אדם יזכה לעושר.¹²⁴ הביטוי 'עריצות' קרוב למילה 'חריצות', עשייה נמרצת. כאמור, 'עריצים' הם פועלים חרוצים ובעלי עוצמה. המילה 'עריצים' מייצגת משהו דומה ל'כהנים זריזים' - מיומנות עם להט פנימי, הנובע מתוכן פנימי, מתוקף. כשהיחס חד וחם - אז יש זריזות. העריץ הוא גם 'רוצה' - מאוד רוצה, בעוצמה. כשיש פועלים כאלה - על ידם יהיה עושר.

הגאון מבאר שהנמשל של המילה 'עריצים' בפסוק הוא תלמידים חריפים. אדם הלומד עם תלמידים חריפים, יגיע לעושר לימודי גדול. קודם כל, כי הוא עומד תחת ביקורת, ולכן הוא מתאמץ יותר. מעירים לו גם הערות חשובות, ובזכותן הוא מתקדם. אולם, אפשר לומר, שמערכת אשר היא בעלת עושר של כוחות אנושיים, חייבת לשאת תורה גדולה יותר. בהתאם לכך היא מצמיחה עושר גדול יותר.

גם ביחס לנמשל, הביטוי 'יתמכו' מלמד שאמנם העריצות והחריצות תומכות את העושר, אבל לא הן יוצרות אותו. הן מפתחות אותו ומשכללות אותו, אבל השורש הינו פנימי והוא מתנת שמים.

אשת החן - אחדות המשל והנמשל

הפירוש הראשון, שתופס את אשת החן שבפסוק כאשתו של אדם אינו אלא רובד אחד של העניין, משום שהאשה היא בעצם בבואה חיצונה של משהו יותר פנימי באדם.

לפי ביאור הגאון, תוכן הפסוק הוא שמהתורה והמצוות שבאדם צריך לצמוח ולעלות כבוד. 'חכמת אדם תאיר פניו'¹²⁵ - זה כבוד. יש בחינה שהתוכן מקרין כבוד, אבל זה יכול לקרות רק כשיש מידות טובות.

¹²⁴ עיי לעיל פרק ג פסוק טז ופרק ח פסוק יח.

¹²⁵ קהלת ח, א.

'אשת החן' שבפסוק הינה משל למידות טובות. האשה דואגת לכבודו של האדם, והמידות הטובות הן שמבטיחות את כבודו של האדם, כי הכבוד שאדם זוכה לו על ידי התורה והמצוות לא יופיע אלא באמצעותן.

המשלת האשה למידות מתאימה לתפקידה, משום שעיקר עבודתה הרוחנית של האשה הוא בעבודת ההשתלמות במידות. תחום זה מאפיין את עבודת האשה, ומתאים לתוכן שלה. אפשר לומר שהמשל והנמשל שבפסוק זה מתאחדים באשה בעלת המידות הטובות. כאשר לצדו של אדם ישנה אשה כזו - הבית נושא כבוד. האשה כעזר, ממסגרת פינות שונות בחיי האדם. ישנן כל מיני בחינות שהעיבוד שלהם מסור בידיה של האשה, ואותו עיבוד גורם להופעה מאורגנת, מסודרת ומכובדת. אשה זו מעבדת את הבגדים ואת המזונות, באופן שהם מכבדים את בעליהם. אשת החן הזאת, היא משל לאשת חן פנימית אשר היא המידות הטובות של האדם עצמו.

הכבוד - השראה עליונה

כבוד הינו דבר עליון שנמצא על האדם ובאדם. כששורה השכינה - ישנו 'ענן הכבוד'. 'ענני הכבוד' מלווים את מחנה ישראל - מחנה שעליו שורה שכינה. כנראה, לא בכדי קוראים להשראה זו 'כבוד'. יש משהו מקביל למושג הרוחני הזה באישיות של האדם, מושג מופשט של 'שָׁאֵר רוּחַ'¹²⁶ - אנשים מרגישים שמהו שורה על האדם הזה, באדם הזה.

מושג ה'כבוד' לא ממש חופף למושג 'שָׁאֵר רוּחַ', אבל שני המושגים מתקשרים לאותה בחינה אצילית עליונה. בשני המושגים הללו ישנה בחינה שמימית - לא האדם עצמו מייצר את העניין הזה, אלא יש כאן בחינה מסויימת של השראה.

לאור הדברים, ראוי להתבונן מה הם הדברים שידוע לנו שמשפיעים על מושג ה'כבוד'?

¹²⁶ מקור הביטוי בספר מלאכי ב, טו.

אנחנו יכולים לחשוב על שלושה דברים כמשפיעים על מוסד הכבוד:

שורש הכבוד - היחס

הדבר הראשון הינו - התייחסות האדם אל החיים. בן זומא לְמִדְנֹו: 'איזהו מכובד? המכבד את הבריות'.¹²⁷ רבי יוסי לימד: 'המכבד את התורה - גופו מכובד על הבריות'.¹²⁸

המכבד את הבריות והמכבד את התורה דומים בעניינם: ה'בריות' הן בריותיו של מקום. המכבד את ה'בריות' מכבד את החיים מצד תכנם האלוקי, מכבד את הבריות בנושאים את החיים האלוקיים. הוא חי חיים אשר מכבדים את מוסד החיים, לא רק במילוי כל חובותיו המצוותיות, אלא בעצם היחס שלו אל החיים. אדם כזה נושא עליו מטען אלוקי, נושא בו מטען אלוקי. זהו אחד הדברים שמשפיעים על הכבוד: אדם החי את כבודם של אחרים, מתייחס לכבודם של אחרים - הוא חי את החיים בכבודם.

אותו דבר קיים גם אצל המכבד את התורה: התורה היא הבבואה של החיים - רמ"ח ושס"ה מצוות הן תמונת אדם שלמה.¹²⁹ אמנם, אפשר לכלול אותן בכללים יותר גדולים, כפי שמצאנו במדרשים,¹³⁰ אבל רק בשלמותן הן מייצגות את צורת האדם המלאה של ישראל. לכן מי שמכבד את התורה, מכבד את אידיאל החיים הישראליים. האדם המכבד את התורה, כמובן חי את החיים התורתיים הללו, ונושא אותם עליו ובתוכו. באופן נשיאתו את החיים שורה עליו ענן כבוד, לכן מי שיעמוד על ידו, יתייחס אליו בהתאם - 'גופו מכובד על הבריות'.¹³¹

¹²⁷ אבות ד, א.

¹²⁸ אבות ד, ו.

¹²⁹ עיי' זוהר וישלח קע עמוד ב; ריקנאטי בראשית לב, כה; רבנו בחיי שמות כ, ג.

¹³⁰ עיי' מכות כד, א.

¹³¹ אבות ד, ו.

שורש הכבוד - מידות טובות

הדבר השני שמשפיע על הכבוד, הוא מה שנזכר כאן בפסוק - מידותיו הטובות של האדם.

דבר זה שייך במידה רבה לדברים הקודמים: ראשית, רואים, מרגישים ושומעים כשעומדים מול אישיות של מידות טובות, שחופף עליה ענן כבוד, שיש בה אצילות. שנית, מידות טובות הן דבר שתלוי מאוד בהתייחסותו הכללית של האדם אל החיים. התייחסות מכבדת תבוא לידי ביטוי במידות טובות.

אמנם, לפעמים ישנה מידה טובה, אך היא יכולה להיות מנותקת מן היחס השלם אל החיים. מסכת המידות הטובות כולן - מתאימה מאוד אל ההתייחסות השלמה לחיים, אבל לא תמיד ההתאמה בין הדברים מלאה.

שורש הכבוד - הכנה טובה

דבר נוסף שמשפיע על הכבוד הוא ההבנה. במקומה של ההבנה היפה, הפנימית, האצילית, העדינה - שם יהיה כבוד.

'הלכה' זו, שלהבנה קשר מהותי עם הכבוד, היא דבר שקשה להסבירו, אבל יחד עם זאת אפשר להבין את ההתאמה בין הדברים. דבר דומה קיים ביחס למושג 'טהרה': אנחנו מבינים שבמקום שאין טהרה לא יכולה להיות הבנה יפה ואצילית. 'דעת' - זה סדר טהרות.¹³² גם הכבוד הינו מושג אצילי, שמימי. במקום של הבנה גבוהה - שם ישרה הכבוד.

אמנם, כאמור, אם תתקיים רק הבנה בלי מידות טובות - לא יהיה כבוד. כמובן שבמצב כזה יתכן רק גרעין של הבנה, כי בהעדר המידות הטובות ההבנה עצמה תהיה חלקית ולקויה.

המידות הטובות - צינור הופעת התורה

המידות הטובות הן תולדה של התאמת התכונות של הרצון, האישיות - לפנימיות, להבנה. זה מה שמאפשר להקרין את הפנים התורתי. מידות אלה תהיינה צינור שדרכו בית המדרש יוצא אל

¹³² עיין שבת לא, א.

העולם, אל החיים. אם קיימות המידות הטובות האלה, קיים הצינור וניתן לראות את הוד כבוד איש האלוקים, את מאור הפנים. אם, חס וחלילה, אין מידות טובות - החכמה הזו לא תישא כבוד. מעבר לכך, כשאין מידות טובות, זהו גם סימן לקניין לא אמיתי של תורה - תורה שאינה קנויה ברצון, אינה קנויה באישיות.

המידות - צינור הופעת האישיות

האדם הוא ההכרה, ההבנה. ה'תלמיד חכם' עצמו זה הדעת. המידות הן מסגרות, צינורות, שעל ידם התוכן הזה - האישיות, ההבנה, יוצא אל החיים המתפרטים. מתוך כך באים אל המעשים, שהם פירוטן ויישומן של המידות. המידות הן הצינור המופיע את ההבנה הפנימית העליונה אל עולם המעשה, הצינור דרכו התוכן הפנימי של בית המדרש יוצא החוצה ומופיע בעולם.

'אשת חן' היא תתמוך את הכבוד, אשר בא מהתורה. כשהמעשה החיצוני הוא מעשה של מידות טובות - הוא ישא כבוד.

הגאון אומר, שאף שאדם עוסק במצוות, כשאין בו מידות טובות - הוא חסר כבוד. לעומת זאת, אם אדם עוסק במצוות, אבל אין הוא כל כך בעל תורה, נראה שהוא כן נושא קצת כבוד. המצוות מצד עצמן מקרינות שאר רוח מסויים, תוקף. כשהמצוות מופיעות דרך מידות טובות, אז הן מקרינות בחינה של כבוד. אמנם, אין זה כבוד של בית המדרש, זה לא 'חכמת אדם', אבל יש בזה כבוד.

'עריצים' ו'עריצות'

בפירושו השני ביאר הגאון ש'עריצים' הם תלמידים חריפים. התלמידים הללו מעשירים את תורתו של אדם, הוא נהיה יותר מחודד, הבנתו נעשית יותר משוכללת.

גם נמשל זה של הפסוק הוא בעצם משל המכיל נמשל עמוק יותר: יתכן שגם 'עריצים' הם לאו דוקא דבר שמחוץ לאדם. כשם ש'אשת חן' הינה מידות טובות שבתוכו, כך גם 'עריצים' הן בחינות העריצות שבעבודתו.

יש עריצים פועלים בשדה, יש תלמידים בבית המדרש, ויש גם בחינה של עריצות באדם עצמו. אדם שיש בו חריצות ועוצמה, ישא עושר לימודי באישיותו.

לשם המחשה נאמר, שמי שילמד 'חידושי רעק"א', ויעמול בניסיון לתרץ את הקושיות - יקנה לו עריצות-נחרצות בהבנה ובלמוד.

כשיש על יד אדם עריצות חיובית של עבדים, ושלו בעצמו - יהיה כאן עושר. כשתהיה על ידו עריצות חיובית של תלמידים, ושלו בעצמו - יהיה כאן עושר של תורה.

עושר וכבוד - דרש וסוד

הגאון אמר שעושר וכבוד הם נגד דרש וסוד.

אדם מחודד, מפולפל, בעל ידיעות, בעל דרכי חשיבה - הרי הוא אישיות תורתית בכיוון שלה. ה'דרש' הוא הדרישה וההעמקה אל נקודת המוקד של ההבנה בסוגיא. ככל שרמת העריצות-חריצות של אדם תהיה גדולה יותר - הוא ימצא למוקד הזה יותר ביטויים, יותר ראיות - עושר.

'סוד' הוא מושג שמתאים לכבוד, מאחר שזוהי הבנה פנימית. ל'סוד' יגיע רק אדם ש'מתיישב לבו בתלמודו', מסתובב עם הסוגיא יומיים. ביומיים האלה קורה משהו - התוכן מחלחל בו. אדם שהבין ונשם את העניין - ניתן לראות את זה עליו לאחר מכן, כי התוכן מתיישב אצלו בנפש ודבר זה מקרין ממנו כלפי חוץ.

הלקח - דחילו ורחימו

כששומעים על הפרי העליון הזה של מעשים טובים ולימוד תורה הקשורים עם מידות טובות, אחד הדברים הראשונים שאנו מתעוררים אליו הוא ה'דחילו ורחימו', 'נטילת ידיים' כאשר ניגשים אל מעשה המצוה. הידיעה שעל גבי המצוה עומד לקום ענן של כבוד, וכך גם על גבי הסוגיא, זהו אחד הסעיפים היסודיים של ה'דחילו ורחימו'.

פרק יא פסוק יז

גִּמְלַל נַפְשׁוֹ אִישׁ חֶסֶד וְעֵכָר שְׂאֵרוֹ אַכְזָרִי:

ביאור הגר"א:

כלומר, מי שגומל חסד לבריות הוא גומל לנפשו - לעצמו יותר חסד, כי גם אחרים יגמלו עמו, וכן הקב"ה ישלם גמולו.

ועוכר שארו אכזרי - ומי שהוא אכזר לבריות הוא עוכר שארו - את עצמו, שגם אחרים יהיו אכזרים עליו.

ועוד: גומל נפשו איש חסד, כלומר איש שכל מחשבותיו לגמול חסד ולעשות מצוה, זה האיש אפילו מה שגומל לנפשו, כלומר שאוכל או שאר דבר שיש בו הנאות הגוף, גם זה נחשב לו למצוה, כי כל כוונותיו לשם שמים, ולכן כל אכילותיו גם כן מצוה, והן נחשבות כקרבן.

ועוכר שארו אכזרי - אבל מי שעושה מעשים זרים, וכל מה שעושה הנאת גופו הוא, רק כדי למלאות תאוותו, לכן הוא עוכר שארו. ולא די שאינם נחשבים לו למצוה, אלא עוכר את שארו, והם הקרומים המתאווים, כמו שפירשתי למעלה,¹³³ שהם יקבלו עונש על זה שזהו חיבוט הקבר, כמו שכתבתי למעלה.

ואמר אצל חסד 'אישי', ואצל 'אכזרי' לא אמר איש, כי 'איש חסד' הוא כמו בעל חסד והיינו במחשבה טובה, שמחשבה טובה הקב"ה מצרף למעשה,¹³⁴ אבל לא כן מחשבה רעה, לכן לא אמר 'אישי', רק 'אכזרי', כלומר בפועל, שהוא אכזרי, ועושה מעשה.

האמת - היפך המבט השטחי

לפי פירושו הראשון של הגאון: איש חסד באמת מיטיב לעצמו - כי יגמלו לו על חסדיו, ואילו האכזר אינו אלא פוגע בעצמו - משום שיתייחסו אליו בהתאם. בסדר הפסוק מוקדם המושא

¹³³ פרק ה פסוק יא.

¹³⁴ קידושין מ, א.

לנושא, על מנת להדגיש את החידוש שבדבר בניגוד לחשיבה השטחית.

שני החלקים של הפסוק אומרים את ההיפך מן ה'הוה אמינא' הראשונית: איש החסד נראה כדואג לאחרים על חשבונו, אך הפסוק אומר שאין הדבר כך, אלא להיפך. לעומתו, האכזרי, אשר נראה כדואג לעצמו - אינו אלא פוגע בעצמו.

כפי שנראה להלן, דבר זה נכון לא רק במישור החברתי, אשר עליו מדבר הפירוש הראשון, אלא אף במישור האישי הפנימי, אשר עליו מדבר הפסוק לפי הפירוש השני.

'איש חסד' - בעל הזכות והחובה לדאוג לעצמו

לפי הפירוש השני: איש חסד, במצפון נקי ובלב שלם, לשם שמים ומתוך מגמה להטיב עם הכלל - 'גומל נפשו' כלומר, דואג לעצמו. איש החסד אמנם אוכל וישן, ומספק את כל צרכיו הפרטיים, אך את כל זה הוא עושה עם ראש גדול, משום שהוא איש כללי. גם בשעה שהוא גומל נפשו - עדיין הוא 'איש חסד'. לעומת זאת, האיש הפרטי, המרוכז רק בעצמו - על כל אכילה שלו עליו לעשות תשובה.

איש חסד כל מעייניו אל הכלל. כל תעודתו אלוקית כללית, לכן הוא חייל מאוד חשוב במערכת. בתור חייל אלוקי כללי מוטל עליו לדאוג לעצמו כראוי. הבריאות של צדיק כללי זה חשובה היא מאוד. על אדם רגיל להקפיד על הבריאות והתזונה שלו ברמה טובה, כדי שלא יהיה חולה או חלש מחמת רעב או צמא. על האיש הזה, איש החסד, מוטל להקפיד על כך ברמה הגבוהה ביותר. הוא אישיות אלוקית כללית, לכן חשוב לשמור על הבריאות שלו ועל הכוחות שלו. כך יוצא שלמעשה הוא באמת 'גומל נפשו'.

ראש גדול - מרומם את הגשמיות למדרגת קרבן

הגאון אומר ש'איש חסד', אדם שכל מחשבותיו לגמול חסד - אכילתו נחשבת למצוה ולקרבן. לעומת זאת, אם אוכלים עם ראש קטן - אכילה זו אינה טובה לאדם, אלא גורמת לו 'להרעלה', אשר

תחייב אותו לעבור ייסורים. הדבר הקובע אינו מה ששמים בצלחת עם המצקת, אלא מה ששמים בצלחת עם הראש - המחשבה היא המכריעה.

את הרובד הראשוני בפירוש הפסוק גם ילדים יכולים להבין: אדם שעושה חסדים - יעשו גם אתו חסדים. אולם, בפירוש השני מתברר כי בעומק הדברים איש החסד בונה את עצמו גם במעשי החסד שלו וגם במעשים שעושה לצורך גופו. הוא אישיות חיסדאית, כללית, במעמד של כהונה, משרת אלוקים, כלשונו של הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל, על מי שפרק מעליו את 'עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם'.¹³⁵ כשאיש החסד דואג לעצמו - הוא דואג לקיום החסד השופע מאישיותו, וכיון שהוא כללי גם כל עשיותיו הפרטיות הן כלליות במעמדן.

לאידך גיסא, מי שהוא אכזרי, את שארו הוא עוכר - גם כשהוא עושה את הפעולות הפרטיות שלו, וגם כשהוא יושב ליד הצלחת. כשהוא אוכל האכילה שלו היא אינה אלא למילוי תאוותו, ובכך הוא עוכר את שארו - את עצמו. למרות שהשיניים והאוכל נראים אותו דבר, האכילה שלו בונה בחינות לא חיוביות בתוכו. בסוף הדרך ה'אכזרי' גם יגיע לרופא, אך הרופא לא ידע להסביר מה קרה פה, כיצד שני אנשים שנולדו באותם תנאים וקבלו את אותו המזון - האחד נהיה בריא ואילו האחר נהיה חולה.

גומל נפשו - בניין הרוח

המילה 'נפשו' - מייצגת לא רק את עצמו הפיסי, אלא גם את עצמו הרוחני. איש החסד בונה במעשיו את רוחו בטהרתה, לא רק את מקבלי חסדו.

מידת החסד אינה יורדת ממעלתה כאשר אנו אומרים שגם איש החסד מרוויח מחסדיו, משום שהרווח שלו נובע מכך שבאמת אין אישיות פרטית. עצמותו האמיתית של האדם היא רק מעמדו הכללי. כל אדם הוא חלק מדור, אשר במסגרתו יש לו תפקידים

¹³⁵ הלכות שמיטה ויובל פי"ג הי"ג.

המיוחדים לו, אך ראויים להתקיים רק בקרב דור זה של כנסת ישראל.

הפסוק לקח את האיש הקטן העושה מעשים בכליו המוגבלים, והפך אותו לאיש כללי - לאישיות. 'איש חסד' טהור בהכרתו חושב רק על האחרים - זוהי העצמות שלו.

גומל נפשו - מקטנות

להיגמל פירושו גם להפסיק - 'ויגדל הילד ויגמל'.¹³⁶ ממה גומל את נפשו איש החסד? אולי ניתן להסביר שגומל החסדים, איש החסד, גומל את נפשו מכל מיני צדדים של קטנות, ומעמיד את עצמיותו על טהרתה.

כשיש רוח של חסד ואהבה - היא מקיפה את הכל, כולל הגוף הפרטי, כהלל הזקן ההולך לגמול חסד עם גופו,¹³⁷ הוא הלל אוהב הבריות.¹³⁸ הבריות הן בריותיו של מקום - האדם האלוקי אוהב את העולם האלוקי על כל בריותיו.

כשיש משהו הפוך מאווירה של חסד, מאווירה של אהבה לכל המציאות, האדם נעשה מעומת גם עם גופו. גם אכילתו איננה בביטחון - אין הוא חוֹנֵה אותה באווירה של חסד.

'איש' - תוקפם של דברים שבלב

הגאון מדייק בלשון הפסוק, ולומד ש'איש חסד' הוא איש עם כוונות לעשות חסד - אפילו אם עוד לא עשה, אפילו אם בסוף לא יעשה כלל, מחמת עיכובים שיהיו לו. לא כן מחשבה רעה - כל עוד היא לא באה לידי ביטוי מעשי אין היא תופסת את ה'איש'. לכן בסיפא לא נאמר 'איש', אלא 'אכזרי' בפועל.

הקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, משום שכאשר המעשה מתאים לראשו של האדם, הוא מתאים גם לרגלים שלו. המעשה הטוב תפור על בעל המחשבה הטובה. דבר שמתאים הן לפניו והן

¹³⁶ בראשית כא, ח.

¹³⁷ עיי' ילקוט שמעוני משלי רמז תתקמוז.

¹³⁸ אבות א, יב.

לחוץ - הוא כבר מחובר. לעומת זאת, כיוון שלילי אינו מתאים לעולם לאדם, לכן עד שהאדם לא תפר אותו במעשיו בפועל - הוא לא מתחבר אליו, כי איננו מתאים במהותו.

'עוכר שארו אכזרי'

המילה 'עוכר' קרובה גם למילה 'עוקר'. המטהר - מקיים, והעוכר - עוקר, כי הקיים הוא הטהור. הטהרה היא הממשות של האדם - אין דבר אחר.

המושג 'שארו' מופיע לפעמים במקרא בביטוי מורחב יותר: 'שאר בשרו'¹³⁹ - מצד אחד משמעות הביטוי היא 'קרובו', כאשר בעצם כל בני האדם קרובים במידה מסויימת, ומצד שני 'שארו' זה בשרו האישי ממש. האכזרי פוגע בנפשו, בגופו ובקרוביו. האישיות האכזרית - היא אכזרית גם כלפי עצמה במידות שלה, עד שבסוף היא מגיעה לפגיעה ממשית בעצמה.

בחינה נוספת של עצמות הפגיעה עולה מן הדברים שאמרנו קודם לכן, שאין אדם פרטי, אלא רק אדם כללי - בחדר לידה אדם נולד אישיות של חסד, והאכזרי עוכר את הדבר הזה. גם לאכזרי, ביסודו יש נפש טהורה. הוא נולד 'איש חסד' - זו הנשמה שלו. לכן אם הוא אכזרי - הוא עוכר, מכניס בוך, שמלכלך את הנשמה הטהורה שלו - האכזריות פועלת רק על עצמו.

'אכזרי' - זה 'אך-זר'. הוא רק זר בעולם האלוקי, אין לו בו אזרחות. מי שצריך לאכול ולא אוכל - פוגע בגוף שלו. אם הוא איש חסד, אין סיבה שלא יאכל. מי שיש לו כוונות טובות, אין דבר שיעכב בעדו. לעומת זאת, צרות עין אפילו כלפי עצמו, איננה רק פעולה אכזרית, אלא נובעת מנטייה אכזרית, שבאה לידי ביטוי כלפי כיוונים שונים. אדם שאינו אוכל בגלל שהוא דואג למחר, סובל מליקוי במידת הביטחון. 'עוכר שארו', בין כלפי עצמו ובין כלפי אחרים, הוא לעולם אדם שמשוה באישיותו לא תקין.

¹³⁹ ויקרא יח, ו; כה, מט.

איש חסד - גאון החסד

האמת הגדולה היא לא איש שעושה חסד, אלא איש שכל מהותו היא חסד.

בספר 'אורות הקודש'¹⁴⁰, ישנם פרקים שבהם משתמש הרב קוק בביטוי 'גאונות החסד'. בכל תחום בו מתגלה גאונות, כשאנשים רואים את אותו גאון, הם מתפעלים מהאישיות, מהראש, מהרוח הגאונית. יש גאון בפיסיקה, יש גאון במוסיקה, ויש גם גאון בחסד. אדם שהוא כל כך כללי, שמעיניו כל כך נתונים למעגל האלוקי בו הוא נמצא - זו אישיות גאונית.

הרב קוק מדבר באותם פרקים על הפער שקיים בין כישרון נדיבותי גאוני זה, שנמצא לפעמים אצל עניי ארץ, לבין היכולת להוציא אותו לפועל באופן מעשי. איש החסד ודאי גם עושה הרבה, אבל מי שיש לו הסתכלות פנימית מתפעל מהראש הגאוני הזה, הרבה יותר ממה שהוא מתרשם מן הדברים שאיש החסד עושה. יכול להיות איש חסד, שאינו הברון רוטשילד, ואין לו את האמצעים לעשות חסד בהיקפים גדולים, אבל ברוחו יש הרבה יותר, ומכך יש להתפעל.¹⁴¹

גם בדברי הרב צבי יהודה, יש דברים רבים בנושא זה, אך בהמשך לדברי הרא"ה הנ"ל, נציין רק קטע אחד מתוך 'אור לנתיבותי':¹⁴²

'אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה - הערכותה האמיתית של הצדקה היא לא לפי הפעולה הממשית החיצונית שלה, אלא לפי החסד שבה, כה הצדק והיושר, החסד והרחמים, המוסרי הפנימי שבנפש האדם בעל הצדקה...'

מקומה של התפילה בשעת צרה

שאלה: לפי מה שאנחנו לומדים בפסוק, שבעצם אין אישיות פרטית שחַרְדָּה לעצמה, מה מקומה של התפילה לעת צרה? הרי

¹⁴⁰ חלק ג, עמוד שיג.

¹⁴¹ בהקשר של פסוק זה ראוי לראות דברים נוספים בכתבי הראי"ה זצ"ל. נציין כמה מהמקורות, טיפה מן הים: אורות הקודש ג, עמוד קמז-קמח פרק קא-קב; עמוד שיג, פרק ג; עמ' שטז, פרק ה.

¹⁴² עמוד רג, פרק קכז.

לפי חז"ל התכלית של כל יציאת מצרים היתה 'השמיעיני את קולך',¹⁴³ דוקא ב'חגוי הסלע' ו'בסתר המדרגה'. לפי כל הדברים שהבאנו לעיל - איזה ערך יש בתפילה פרטית שנובעת מתוך צרה? **תשובה:** בתפילת עמידה אנחנו מתפללים על 'גאולה שלמה מהרה למען שמך', גם בברכת אבות אנו אומרים 'ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה'. כשיש מצב שכלו כל הקיצים, דוקא אז אנו מזכירים 'עשה עמנו למען שמך'. נכון, אנחנו נמצאים בצרה, והיא המזמנת את התפילה, אבל אנו אומרים דוקא את המילים האלה - 'עשה למען שמך הגדול'.

אנחנו 'שמך הגדול'.¹⁴⁴ ברגעים כאלה אנחנו צועקים את האמת הגדולה, שאנחנו - זה קידוש ה'. אז הלבבות נפתחים, ואומרים את זה באמת. עוזבים את כל השטויות, את כל הראש הקטן, וצועקים לה'.

¹⁴³ שיר השירים ב, יד; עיי'ש ברש"י על פי דברי המדרשים על פסוק זה.

¹⁴⁴ עיי' יהושע ז, ט.

פרק יא פסוק יח

רָשַׁע עֹשֶׂה פְּעֻלַּת שֶׁקֶר וְזֵרַע צְדָקָה שֶׁכֶר אֱמֶת:

ביאור הגר"א:

פעולה היא בדבר שאין חוסר לעושה הפעולה בעת עשייתה, כמו הקונה סחורה ומוכיל לכל מדינה, אין בה חוסר כי בשעה שנותן המעות נוטל הסחורה, וכאשר מוכר הסחורה הוא נוטל מעות, אך בסחורה אפשר להטעות אותו וגם הריוח אינו מרובה.

אבל הזורע תבואה יש בו חסרון, שבעת שזורע אינו נוטל כלום, והתבואה מרקבת, אך אחר כך הריוח מרובה.

וזהו 'רשע עושה פעולת שקר' - שעושה ונוטל שכר תיכף בעולם הזה, אף על פי כן הוא 'שקר' שאין בו ממש.

וזורע צדקה שכר אמת' - אבל הצדקה היא דומה ממש לזריעה, שבעת שנותן אינו נוטל כלום, והשכר אינו אלא לאחר זמן, אבל השכר הוא 'אמת' שלא ירקב, שיתכון לעד,¹⁴⁵ ולא לפי שעה, ולא כמו פעולות הרשע שהוא רק 'עד ארגיעה'.¹⁴⁶

הריאליות שבצדקה לעומת חוסר הקיום של הרשע

'פעולת שקר' אמנם תופסת מקום במציאות לפרק זמן מסויים, אבל זהו שקר כי אין לה קיום. התוצר אינו ממשי בקיומו.

פסוק זה בשתי צלעותיו, מקשר בין שלושה מושגים: ברישא - הרשע, השקר וההעדר. ובסיפא - האמת, הצדקות והממשות. הצדקות היא אמת, לכן פירותיה הם ממשיים.

שלמה המלך אמר לנו בסיפא לא רק את ההיפך מהרישא, אלא מוסיף כאן את מימד האמונה. כאשר אדם זורע, לכאורה, לא יוצא

¹⁴⁵ עפ"י פרק יב פסוק יט: 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר'.

¹⁴⁶ שם.

מזה כלום, הזרע נרקב באדמה, אבל הוא מאמין בחי העולמים. האמונה הינה דבר אמיתי, ולכן היא מוציאה פירות.

'פעולה' מול 'זריעה'

הרשע עושה פעולה במציאות - הוא נותן משהו ולוקח תמורתו משהו אחר, אבל בעצם זו אחיזת עיניים, מפעולת הרשע באמת לא יוצא שום דבר. נראה לו שהוא עשה איזה מסחר, השקיע כך וקיבל כך, אבל זה ודאי לא זריעה - זה לא מצמיח פירות, וגם מה שלכאורה כן קיים במציאות, איננו יכול להעמיד בניין.

מאיך, מי שעושה צדקה - כרגע נראה כמאבד, הזרע נרקב באדמה, אבל באמת יש לצדקה פירות, יש לה שכר אמיתי, בעל קיום.

הזורע צדקה - שכיר אמת

מה פירוש הביטוי 'שֶׁכֶּר אמת'?

אפשר להגיד שהשכר שמקבל זורע הצדקה הוא שכר אמיתי, קיים, כי 'קושטא קאי', אבל הפסוק איננו אומר מהיכן מגיע אליו השכר. אפשר לומר, על פי דקדוק לשונו הגאונית של שלמה המלך, שבעצם האמת 'שכרה' אותו - האמת היא 'בעל הבית' שלו. הוא שכיר של האמת, והאמת משלמת - היא אמינה. אמנם, 'בעל הבית' הוא הקב"ה, אך האמת היא חותמו של הקב"ה. היא השליח, והיא תשלם שכרו. לשון הפסוק לא אומרת רק שהאמת תשלם את שכרו, אלא שהיא בעצם זו ששכרה אותו לזורע צדקה, לעשות חסד. האמת היא המְצַוֶּה לעשות חסד וצדקה.

הזורע צדקה - שוכר אמת

אולם, אפשר לבאר את הביטוי 'שֶׁכֶּר אמת' גם במשמעות הפוכה - זורע הצדקה שכר את האמת. עם היוזמה ועם הנתינה שלו, הוא שכר את כוחות הקיום לטובת שאיפותיו האלוקיות. והאמת הינה פועל נאמן וטוב, שיצמיח פירות טובים.

יכול להיות ששני הדברים נכונים: הוא שכיר של האמת - פועל מכוחה ובשליחותה ויתוגמל על ידה, והאמת שכירה שלו - בקיום פעולתו-זריעתו והצלחתה.

החסד והאמת

הפסוק הקודם דיבר על חסד, והציג את מעלת עניינו של איש החסד, אך הפסוק שלנו קישר לנו את מושג ה'צדקה' וה'חסד' עם מושג ה'אמת'.

עולה מן הדברים שהאמת מחוברת עם החסד במידה כזאת שפְּלִיּוֹת של איש אמונה מחייבות לעשות חסד, הסרגל הישר שלו אומר את זה. לעשות חסד זה דבר מחוייב אצל איש האלוקים.

לאיך גיסא, אמנם, הפסוק השתמש במילה החריפה 'רשע', אך אם ננשום את רוח הפסוק הקודם, שהציג את מעלת איש החסד לעומת ה'אכזר', נבין שכל 'ראש קטן' ופרטי, בעצם עושה 'פעולת שקר', כי הוא לא מתעסק בפעולות של בניין, כלליות, אמיתיות.

הפסוק חושף את המצפון האנושי

יכול להיות שמאחורי הפסוק הזה ישנו חידוש גדול יותר. לא רק שלמה המלך החכם, משה רבינו הנביא או בית המדרש החוקר ומעיין יכולים ללמד אותנו את האמת הזאת, אלא הפסוק בא לומר שגם המצפון האנושי יודע זאת.

אם ניקח את הרשע, ונושיב אותו עם עצמו בערב יום כיפור, הוא יתודה ויאמר: 'אני יודע שכל מה שאני עושה זה פעולת שקר, משחק לא רציני. עוד אני יודע שהצדיק ההוא שזורע - הוא בונה בניין אמיתי שיתקיים'.

המצפון האנושי יודע שעשיית צדקה היא זריעה, ויש בה בניין אמיתי ובניין עצמי, והרשע הוא דבר לא רציני. האמת הזאת לא רק באה לידי ביטוי במבחן התוצאה המציאותי - היא גם נטועה בעומק התודעה האנושית, וכל אדם חי אותה כאמת יסוד של קיומו.

דברים חריפים כאלה - המצפון מרגיש אותם. ודאי ששלמה המלך יודע להגיד את הדברים האלה טוב יותר, אבל כשהרשע בעצמו

יבוא ללמוד אצל שלמה - הוא יצליח לזהות את ההרגשה הזאת
ששכנה בקרבו עוד קודם לכן. אם ילמד להקשיב אל המצפון שלו,
הוא עשוי לשנות את דרכו. יש לו נשמה, יש לו מצפון שמיסודו
הוא טוב - הוא צריך לדעת להקשיב אליהם.

פרק יא פסוק יט

כֵּן צְדָקָה לְחַיִּים וּמְרִדָּף רָעָה לְמוֹתוֹ:

ביאור הגר"א:

כלומר, מי שהוא כן ורגל לצדקה, דהיינו שהוא מסייע לעושי צדקה הוא גם כן לחיים.

זמרדף רעה למוותו' – כלומר שמרדף אחר רעים, ומסייע להם שיעשו רעה, הוא למוותו. כי לנרדף אין חילוק מי הרודף, שהרבה שלוחים למקום¹⁴⁷ – ואם הוא לא יעשה יהיה על ידי אחר, רק הוא 'למוותו' – שהוא עושה עבירה.

'כן צדקה' - מעלת הנטפל לעושי מצוה

לפי ביאור הגאון, הרישא של הפסוק מדברת על אדם שעוזר לדבר חיובי. לא רק העושה צדקה זורע זרעים וקוצר פירות, אלא אפילו מי שהוא כן-בסיס לצדקה, הוא 'לחיים'. הצדקה והחסד הינם דבר כל כך מחייה ומאציל חיים שגם אדם שרק שם יד - מקבל זרם של רוח חיים.

כן הוא גם לאידך גיסא: מי שרק שם יד, וגורם לאחרים לרדוף רעה - זה 'למוותו'.

'כן' בצירה או 'כן' בפתח

לכאורה, המילה 'כן', לפי ביאור הגר"א, צריכה להיות מנוקדת בפתח, כמו 'את הכיור ואת כנו', ואילו כאן, לפי המסורת, היא מנוקדת בצירה.

הפירוש שמציע הגאון בביאורו תואם אמנם את המסורת של הכתיבה, אך, לכאורה, אינו בהתאם למסורת הקריאה. מצאנו כבר לא פעם שהפירוש שהגאון מציע בביאורו, לא בא אלא להוסיף על מה שיכולים היינו לומר בעצמנו. לכאורה, גם כאן ישנו פירוש פשוט על פי הניקוד של המסורת.

¹⁴⁷ ע"י תענית יח, ב.

בתורה מצאנו 'ויהי כן',¹⁴⁸ 'כנים אנחנו',¹⁴⁹ 'כן בנות צלפחד דוברות'¹⁵⁰ - בכל המקומות הללו פירוש המילה 'כן' הוא אמת. בעשיית הצדקה יש קיום של אמת גדולה: האיש הפרטי איננו חי לעצמו, אלא הוא חלק מן המערכת האלוקית, אשר במסגרתה יש כח קידום ועשייה אלוקית לכל איש ואיש.

יחד עם משמעות זו, ומתוכה - 'כן' זו גם מילת החיוב¹⁵¹ - ההיפך מ'לא'. 'כן צדקה' זה הכנות של הצדקה. צדקה אמיתית, צדקה לשמה - היא לחיים. לא מדובר בפירות כאלה או אחרים שצמחו מן הצדקה, אלא בחיים עצמם.

עד ה'כן' הדברים מגיעים

על גבי נקודת האמת הזאת, אומר הגאון שנשים לב שאותה מילה עצמה היא גם 'כן' - בסיס. מסייע יש בו ממש - המסייע אף הוא שותף בעבודת הצדקה המזרימה חיים, וגם אליו זורמים החיים.

הפירוש הפשוט מדבר על זרימת החיים אל מקור של צדקה אמיתית, אך הגאון חושף בפנינו עד היכן הדברים מגיעים - עד ה'כן' - הבסיס של הצדקה.

בהמשך לדברים יש לציין כי כשם ש'כן' בצירה זו מילת החיוב, המבטאת את הקיום, את המציאות, את היש. כך 'כן', בסיס, קשור אף הוא עם היש, עם המציאות - שהרי הוא מעמיד את הדבר.

חיות בהתאם למידת הכנות

לפי ההבנה ש'כן' הוא במשמעות 'כנים אנחנו', יכול להיות שצפון בפסוק חידוד נוסף:

ישנן מדריגות בצדקה: יש הנותן צדקה בשביל שיחיה בנו, וישנה צדקה פנה, אמיתית. ככל שהצדקה פנה יותר, ודאי שהיא יותר לחיים.

¹⁴⁸ בראשית א, ז ועוד רבים.

¹⁴⁹ בראשית מב, יא; שם, לא.

¹⁵⁰ במדבר כז, ז.

¹⁵¹ עיי' יהושע ב, ד.

מצד אחד אומר הפסוק שאפילו מי שרק שם יד לטובת כיוון הצדקה זוכה להזרמה של חיים, אבל באותה מילה הוא אומר לנו שהכוונה וטהרתה בהחלט משפיעה על עוצמת מעיינות החיים שיזרמו מכוחה של הצדקה.

הקבלת חלקי הפסוק - היסוד לפרשנות הגאון

נראה שמה שהביא את הגאון לפרש את המילה 'בן' במשמעות של 'בן' הוא הצורך להבין את הקשרה של הסיפא של הפסוק אל הרישא: הסיפא ודאי מדברת על מסייע, לפי דקדוק הלשון 'מרדף' - בבנין פיעל, שגורם לאחרים לרדוף, לכן מפרש הגאון שגם הרישא מדברת על מסייע.

'מרדף רעה' - מחיר התמיכה בעוברי עבירה

'מרדף רעה' הוא אדם שגורם לאחרים לרדוף - אולי באופן פעיל, ואולי בעצם הזדהותו אתם. הפסוק מלמדנו שאמנם הוא מחזק את ידי הרודפים בדרכם, אבל באמת אין לו שום השפעה על המציאות, כי העולם האלוקי הוא טוב, ואין לאדם אפשרות לקלקל אותו באמת. האפשרות היחידה הפתוחה בפניו היא לקלקל לעצמו.

הגאון מחדד בפנינו את משמעות חלק זה של הפסוק: 'מרדף רעה - למותו'. מה שצריך לקרות מתחת לשמים האלוקיים יקרה גם בלעדיו, לכן המסייע לדבר עבירה, לפגיעה בזולת - לא ישפיע מאומה על מה שיקרה לזולתו. המשמעות היחידה של היותו נטפל לעוברי עבירה אינה אלא - 'למותו', הוא יענש כעוברי העבירה עצמם.

עוד ניתן לבאר שהמרדף, שגורם לרדוף, בעצם גורם לרעה שתדדוף אחריו. הוא מרדף את הרעה - למותו. פירוש זה איננו במקום הפירוש הקודם, אלא בהמשך לו: לאחר שהבנו שלמרות שלכאורה הוא מחזק את ידי עוברי העבירה, מה שיצא ממעשיו בפועל יהיה רק 'למותו', יכולים אנו לומר שבעצם מה שהוא עשה זה לקחת את הרעה ולהרדיף אותה על עצמו.

מרדף רעה - נושא באחריות מלאה

מן הדברים ניכר עד כמה חלק הקב"ה כוח לכיוון החיובי, ולעומת זאת, כמה חסום הוא הכיוון השלילי.

קצת מסוכן לומר כך, משום שאדם עלול לבוא ולטעון על מעשי הרשע שעשה, שבעצם הוא לא פעל כלום. אמירה זו מציבה, לכאורה, משקל נגד לטענת 'קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה'.¹⁵² אולם, אמיתת העניין היא בכך שאכן הדברים היו קורים גם בלעדיו, אך הרבה שלוחים למקום, לכן נכון לשפוט את הרשע על כך שבחר להיות השליח מיוזמתו. בדבר זה האחריות המלאה מוטלת עליו - רדיפה זו היא למותו.

יש לסייג את דברינו ולציין כי בפסוק לא מדובר על הרודף עצמו, אלא על המסייע לאחרים לרדוף ומחזק את ידם. אנחנו בדברינו בקשנו לכלול גם אפשרות של הרחבת משמעות הדברים עד כדי האמירה שלאדם אין בכלל מעמד אובייקטיבי לרעה, אבל עלינו להודות שלא כתוב בהדיא בפסוק, שגם במקרה שאדם יזום ועושה רעה בעצמו, אין לו יכולת לגרום כל נזק.

'הכל בידי שמים...'

בפסוק למדנו שאין לרשע השפעה על התהליכים המתרחשים בעולם האלוקי. אף לצד החיוב - האדם מוגבל ביכולת השפעתו: בתורה כתוב 'ונקדשתי בתוך בני ישראל'¹⁵³ - לא כתוב שאדם יכול לקדש את השם. קידוש השם הוא מעשה כל כך גדול שאין לנו יכולת לחולל אותו בעצמנו. 'ונקדשתי' - הקב"ה הוא בעל המעשה, אלא שאנחנו בוחרים להיות שותפים, להיות צינור להופעת קידוש השם האלוקי הזה.

'...חוץ מיראת שמים'

שאלה: לכאורה, מפורש בתורה ובנביאים שאדם כן יכול לגרום נזק לזולת לא רק במישור הפיסי, שבו ניתן לומר שהדברים נגזרו

¹⁵² בראשית ד, ג.

¹⁵³ ויקרא כב, לב.

משמים, אלא אפילו במישור הרוחני. דוגמא חריפה ביותר לדבר זה אפשר לראות במעשה עכן, אשר בחטאו השפיע גלים שליליים על כל ישראל. אנחנו יודעים שהדברים באו לידי ביטוי במישור הפיסי - בנפילה בקרב העי, אך וודאי שורש הדבר הינו במימד הרוחני - 'חרם בקרבך ישראל'.¹⁵⁴

תשובה: אולי יש להבדיל בין מעשה גשמי לבין מעשה רוחני. דוקא מה שמתחולל במציאות הגשמית הוא מעשה שמים, אבל מבחינה רוחנית האדם חולל חטא. הוא נציג האומה, ובחטאו הוא הוריד אותה ממעלתה. האדם הוא לא בעל הבית על מאורעות פיסיים, למרות שמסכת בבא קמא וסנהדרין יחייבו אותו. בכל זאת, יכול להיות שיש לאדם יכולת השפעה של גלים רוחניים שליליים בעולם.

'לעולם יראה אדם עצמו כאילו חציו חייב וחציו זכאי,

עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע עצמו לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו לכף חובה, שנאמר: 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה'.¹⁵⁵ בשביל חטא יחידי שחטא - אובד ממנו טובות הרבה.

ר' אלעזר בר' שמעון אומר: לפי שהעולם נידון אחר רובו והיחיד נידון אחר רובו, עשה מצוה אחת - אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות, עבר עבירה אחת - אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר: 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה', בשביל חטא יחידי שעשה זה - אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה'.¹⁵⁶

¹⁵⁴ יהושע ז, יג.

¹⁵⁵ קהלת ט, יח.

¹⁵⁶ קידושין מ, א-ב.

פרק יא פסוק כ

תועבת ה' עקשי לב ורצונו תמימי דרך:

ביאור הגר"א:

כי המודה ועוזב - ירוחם,¹⁵⁷ והמעקש לבו ואינו שב בתשובה הוא 'תועבת ה'.

'ורצונו תמימי דרך' - אבל רצונו אינו אלא במי שהלך מתחילה בתמימות ולא חטא כלל, אלא הלך בתמימות ועשה מצוות ומעשים טובים.

תועבה ורצון

ישנה קבוצת פסוקים בספר משלי שמדברת על ניגודים במתכונת זו של 'תועבת ה' לעומת 'רצונו'. המילה 'תועבה' היא מילה חריפה, המופיעה בעיקר ביחס לשקר בצורותיו השונות. לעומתה, המילה 'רצונו' באה לתאר את תחום האמת, רצונו של מקום.¹⁵⁸ לומר על אדם שהוא 'רצונו' - פירוש הדבר שאדם זה נושא עליו ובקרבו את רצון ה', ומשום כך יש לו כח ותוקף של רצון ה'. משמעות הדברים היא שלתמים בדרכו יש מטען אלוקי ביד, ובכוחו לפעול פעולות אלוקיות.

תמימות הדרך ותמימות בדרך

הגאון מבאר את הביטוי 'תמימי דרך' במשמעות כפולה - גם תמימות הדרך עצמה, וגם תמימות באופן ההליכה בה. דרכו היא תמימה מראשיתה - הוא לא חטא מעולם, והוא הלך בדרכו זו בתמימות - בלב תמים. התמימות היא גם ב'חפצא' - בדרך, וגם ב'גברא', שהוא תמים. כאשר גם הדרך וגם האדם תמימים, זהו- 'רצונו'.

¹⁵⁷ פרק כח פסוק יג.

¹⁵⁸ להרחבת העניין עיין בביאורנו לפסוק א' בפרק זה.

אישיות זו אינה רק מקיימת את 'רצונו' של ה', אלא גם מגלמת אותו.

לא לשוב - זה עקום!

אנו יודעים ש'עיקש' בלשון המקרא פירושו דבר עקום ומעוות - 'דור עיקש ופתלתול'.¹⁵⁹ אולם, הגאון מפרש שהפסוק אינו עוסק בסתם אדם עיקש, שאינו הולך בתמימות, ואפילו לא באדם שדרכו עקומה, אלא באדם שלא שב בתשובה.

האלוקים עשה את האדם ישר.¹⁶⁰ יש לו שתי כליות, היועצות אותו לשוב בתשובה גם כאשר עבר עבירה. מי שאינו שומע לכליותיו, למצפונו האלוקי - אינו ישר.

התועבה בהעדר התשובה

כמעט תמיד בחלק זה של ספר משלי שתי הצלעות של הפסוק מציגות הנגדה של שני מושגים - זה לעומת זה. עם זאת, הואיל ו'ידיעת ההפכים אחת', ברור לנו שצריך להיות חידוש בכל חלק מצד עצמו, שאם לא כן היה די בצלע אחת של הפסוק, אשר ניתן ממנה להסיק את הפכה שבצלע השניה.

נראה שגישה זו היא העומדת ביסוד ביאורו של הגאון למושג 'מעקש' שבפסוק שלנו: אדם שהלך בדרך לא טובה, לא תמימה, ובסוף ימיו עשה תיקון חלקי - ברור שאי אפשר לומר עליו 'רצונו'. זו מסקנה פשוטה אשר עולה מהסיפא של הפסוק לבדה.

לכן ברור שהרישא לא באה לחדש לנו, שמי שהוא לא טלית שכולה תכלת הוא רחוק מן המדרגה של להיות 'רצונו' של ה'. מה שהתחדש ברישא זה שמי שדרכו לא היתה תמימה, וגם תיקון לא עשה - לא שב בתשובה, הוא בגדר 'עקשי לב' ודרכו היא 'תועבה'.

אמנם, תיקון חלקי בלבד - גם הוא לא אמת, כי המצפון הטבעי עדיין אומר שצריך תיקון. אבל אדם שבכלל לא מקשיב למצפון

¹⁵⁹ דברים לב, ה.

¹⁶⁰ עפ"י קהלת ז, כט.

שלו - זה 'תועבה', כי זה לא רק לא אמת, אלא משהו עקום בתוך האישיות שלו.

המוטיבציה לתשובה - אמת

פסוק זה מלמד כי האמת היא המוטיבציה לתשובה. התשובה האמיתית לא נובעת רק מתוך התעוררות רגשית, והיא אינה הידור בלבד. השיבה בתשובה היא הקשבה אל האמת שבלב הקוראת לתיקון. לב שלא שב בתשובה איננו רק 'לא חסיד', לא מתעורר, אלא הוא מ'עקשי לב' - לב זה אינו אמיתי, כי האמת צריכה להוביל לתשובה.

אפשר להעמיד את כל עבודת התשובה של אלול, את יום כיפור על הכרה זו - על מידת האמת. יסוד זה מגיע ומתפרט לכל נתיביה ומרכיביה של התשובה.

פרק יא פסוק כא

יָד לַיָּד לֹא יִנְקָה רָע וְזָרַע צְדִיקִים נִמְלֵט:

ביאור הגר"א:

העושה רע לא ינקה מלהיות לו יד ליד, כלומר גמול ידיו ישיב לו, מידה כנגד מידה ולא ינקה מרע.

זרע צדיקים נמלט – מי שהוא זרע צדיקים – צדיק בן צדיק, נמלט הוא מן הרעה, והיינו מלעשות רע, ומלבוא עליו רע.

והוא כמו שאמרו: צדיק וטוב לו – צדיק בן צדיק. צדיק ורע לו – צדיק בן רשע.¹⁶¹

פירוש, אבל מי שהוא בן רשע, אף שהוא צדיק, הוא צדיק ורע לו, ולכן אמר זרע צדיקים נמלט, כי אפילו הוא צדיק, אינו נמלט מלבוא עליו רעה, עד שהוא צדיק בן צדיק.

ואמר זרע צדיקים לשון רבים, ולא צדיק, כמו שנאמר: פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים,¹⁶² ולכן אינו נמלט מרעה עד שהוא זרע צדיקים – מארבע דורות הכל צדיקים, וזהו זרע צדיקים נמלט.

דקדוק הדין - חוק שימור המזוהר

לפי המסורת, באות ר"ש של המילה 'רע' יש דגש. דגש מראה על דבר חריף מאוד, המתאים לחריפות הדין של 'יד ליד לא ינקה'.

דינו של הרע מוכרח להיות מדוקדק כל כך, מאחר שעולמו של הקב"ה טהור, וצריך להישאר טהור. לשם כך נדרשת עבודת טיהור, אשר צריך להיות מאוד מדוקדק. בשורש העניין, דקדוק הדין הוא דבר טוב לעולם, כי הוא משמר את טהרתו המקורית.

¹⁶¹ ברכות ז, א.

¹⁶² שמות לד, ז.

'זרע צדיקים' - מפעל של דורות

'זרע צדיקים' - הוא פרי דורות של צדקות, מתוך כך נושא הוא צדקות ברמה של דורות. ישנם מפעלי חיים אשר לצורך הקמתם נדרשת עבודה של דורות. עיקרון זה מובלט בתורה בפרשת 'וארא', כאשר על מנת להגיע ל'הוא משה ואהרן',¹⁶³ נדרשת התורה לפרט את ייחוסו של משה רבנו, בתוספת פירוט שנות חייהם של אבותיו - 'ואלה שמות בני לוי לתולדותם...'. רק אחרי כל זאת נולד אותו ילד אשר ממלא את הבית כולו אורה. הנהגת ישראל איננה מפעל הצומח בדור אחד.

הוא הדין ביחס למלכות בית דוד: במגילת רות נדרש שמואל הנביא לפרט עשרה דורות של 'זרע צדיקים' - 'ואלה תולדות פרץ... וישי הוליד את דוד'.¹⁶⁴ כן הוא גם בימי בית שני, בייסוד קיומה של תורה בכלל¹⁶⁵ וייסוד תורה שבעל פה בפרט, נדרש הייחוס לעלות עד לשורש הכהונה הגדולה: '...עזרא בן שריה... בן אהרון הכהן הראש'.¹⁶⁶ אף כאשר 'הדור קבלוה בימי אחשורוש'¹⁶⁷ נדרשת הקדמת ייחוסו של מרדכי הצדיק לשורשי ראשית מלכות ישראל: 'מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש'.¹⁶⁸

'זרע צדיקים נמלט' - חוק טבע

על פי הדברים הללו, אנו מבינים ש'זרע צדיקים' מעוצם מאוד בטוב שבו. מתוך כך טהרתו היא כל כך פנימית עד שדוקא אותה דקדקנות מטהרת היא הממלטת אותו.

בפסוק זה אנו עוסקים בחוקי השימור של המציאות: ברישא למדנו את חוק שימור העולם בטהרתו, המחייב טיפול וביעור מדוקדק של הרוע. בסיפא אנחנו לומדים על חוק שימור המנגינה הטובה. אמנם, תתכן גם מנגינה לא טובה, אשר צריכה תיקון

¹⁶³ שמות ו, טז-כז.

¹⁶⁴ רות ד, יח-כב.

¹⁶⁵ סנהדרין כא, ב.

¹⁶⁶ עזרא ז, א-ה.

¹⁶⁷ שבת פח, א.

¹⁶⁸ אסתר ב, ה.

וטיהור, אך סעיפו הראשון של החוק מחייב את שימור המנגינה הטובה.

במקום בו קמו דורות של צדקות בזה אחר זה, מפעל חיים של צדקות, ישנו חוסן שאינו נותן לרוע להתקרב ולפגוע. הצופן התורשתי של הצדקות טעון בכוחות דחייה כמו של שדה מגנטי.

'כל העוסק בתורה לשמה, זוכה לדברים הרבה'¹⁶⁹ - אף אם איננו בעל ייחוס. אדם פרטי העוסק בתורה לשמה זוכה שהיא 'מרחקתו מן החטא ומקרבתו לידי זכות'¹⁷⁰. כשם ש'טבע' התורה פועל על האדם הפרטי, כך במעגלים היותר רחבים של 'זרע צדיקים' - הנח לטבע והוא כבר יעשה את שלו. כאשר גדל אדם כפרי ממשיך של כמה דורות, הוא נולד כבעל שדרה צדקותית, יש לו כבר יסוד כל כך מיוסד של צדקות, שלא יכול להידבק בו רע.

בתנאים טבעיים רגילים, 'זרע צדיקים נמלט' - משהו יקרה וימלט אותו מהרעה. גם אם 'זרע צדיקים' נקט בפעולה לא טובה, אשר נבעה משיקול מוטעה - הסטייה תתוקן ותיעלם. אמנם, דברים אינם נעלמים מעצמם, אבל יבוא יום כיפור, יבוא תשובה, יבוא מה שיבוא - בסופו של דבר אמצעי עולמי כלשהוא יוציא אל הפועל את החוק האלוקי הממלט את זרע הצדקות.

וכי משוא פנים יש בדבר?

הסיפא של הפסוק איננה סותרת את חלקו הראשון - את הדין המדוקדק, משום שכאשר נותנים את הדעת לקיומה של שדרת הצדקות - הפעולה המקומית כבר לא יכולה להיות רעה כל כך. לא יכול להיות ש'זרע צדיקים' יעשה משהו רע באמת.

דבר זה נכון ביחס למעשה עצמו, ועוד יותר מכך ביחס למידת קישורו אל האדם. אצל 'זרע צדיקים' מתברר שמדובר בחומר שאינו מתלכלך ומסתאב. במקום חומר מנקה כתמים הנדרש לניקוי הרשע, 'זרע צדיקים' נושא חומר דוחה כתמים, לכן גם כאשר יש כתם - די לשטוף אותו במים.

¹⁶⁹ אבות ו, א.

¹⁷⁰ שם, שם.

הכרה זו מאפשרת לנו להבין שבמילוט הצדיקים לא לקתה מידת הדין ודקדוקה, משום שכשם שעל מנת לטהר את הרע נדרש לנקוט בדרך של 'יד ליד', כך ל'זרע צדיקים' תזרח אותה שמש מטהרת. 'כי הנה היום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושה רשעה קש ולהט אותם היום הבא אשר לא יעזוב להם שורש וענף. וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה ויצאתם ופשתם כעגלי מרבק'.¹⁷¹ מדובר באותה דקדקנות מנקה ומצרפת, אבל תוצאותיה משתנות בהתאם למקבל - 'הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה, צדיקים מתרפאין בה ורשעים נידונין בה'.¹⁷²

לא ינקה - רע

הגאון אמר לנו ש'זרע צדיקים' צריך להיות מפעל שורשי וממושך - ארבעה דורות. כאשר מדובר בפרי של דורות רבים יותר - מסתבר שיצמח זרע הרבה יותר 'נמלט', וכאשר מדובר בזרע של שושלת קצרה יותר - מסתבר שגם הוא 'נמלט' במידה חלקית ופחותה.

לאור זאת נראה שה'רע' זה אשר 'לא ינקה' אינו אלא האיך גיסא, הקצה השני השחור של הסרגל. מי שאין לו שום שדרה מונעת כתמים, הוא זה שיזדקק לטיפול רציני כדי להסיר את הכתם.

רוב הבריות נמצאות באמצע - יש בהן לפחות בחינה חלקית של 'זרע צדיקים', לרישא של הפסוק שייך רק ה'שחור משחור'. הבנה זו מתאימה לכך שמחציתו השנייה של פסוק זה חוזרת להלן בפסוק נוסף: 'תועבת ה' כל גבה לב - יד ליד לא ינקה רע'.¹⁷³ הרישא של הפסוק שלהלן מדברת על 'גבה לב', אשר עליו נאמר: 'גבה עינים ורחב לבב אותו לא אוכל'¹⁷⁴ - הוא מתועב לה'. על מקרה כזה חל דין 'לא ינקה' באופן של 'יד ליד'. בכל מקרה אחר, בדרגת 'רע' שאינה כל כך מוחלטת, מסתבר שתמיד תהיה קצת השפעה של בחינת 'זרע צדיקים'.

¹⁷¹ מלאכי ג, יט-כ.

¹⁷² נדרים ח, ב.

¹⁷³ פרק טז פסוק ה.

¹⁷⁴ תהלים קא, ה; עיי סוטה ה, א.

לקחת מוסר השכל

מבחינה מעשית, הפסוק מעורר וקורא לזהירות גדולה בכל שמץ של 'חמץ'. אין ביטול ברוב - 'לא ינקה'. אבל יחד עם זאת, הפסוק מעורר לצבירה אישית וצבירה של דורות את קרן הצדקות. הקב"ה 'נוצר חסד לאלפים' לאוהביו ולשומרי מצוותיו, אותו חוק שימור חיובי, חוק מילוט זרע צדיקים - מי יודע מה מבטיח הוא לעתיד.

פרק יא פסוק כב

נָּזִים זָהָב בְּאַף חֲזִיר אִשָּׁה יָפָה וְסֵרֶת טָעַם:

ביאור הגר"א:

כי החזיר הוא מפריס פרסה ואינו מעלה גרה, והיא טומנת את אפה ופיה באשפה ומגלה טלפיה להראות שהיא כשרה. וכאשר נזם זהב על אפה, היא מלכלכת ומטנפת גם את נזם הזהב, כן 'אשה יפה וסרת טעם'. שכבר כתבתי,¹⁷⁵ שהמידות הן בנפש הדביקה אל הגוף, וכאשר יש לה גם נפש שכלית, שהיא מן התורה, אז היא 'אשה יפה'. כי המראה של האדם תלוי בלב, כמו שנאמר: 'מדוע פניך רעים וכו' אין זה כי אם רע לב',¹⁷⁶ לכן מי שיש לו מידות טובות הוא נקרא 'יפה מראה',¹⁷⁷ כמו שכתבתי בשיר השירים¹⁷⁸ ובישעיה,¹⁷⁹ ובמגילת אסתר¹⁸⁰ ובכמה מקומות, אך העיקר הוא המעשה.

ואלו השלושה הם: טוב, ערב ומועיל. כמו שנאמר בישעיה: 'הוי האומרים לדע טוב ולטוב רע, שמים חושך לאור ואור לחושך, שמים מר למתוק ומתוק למר'.¹⁸¹ כי המצוות הן טוב, כמו שנאמר: 'אמרו צדיק כי טוב'.¹⁸² ומתוק הוא נגד המידות, שהן מתיקו דמלכא,¹⁸³ והוא נגד אהבה, והוא ערב. ו'אור' הוא התורה, כמו שנאמר: 'תורה אור',¹⁸⁴ והוא מועיל.

¹⁷⁵ לעיל פסוק טז.

¹⁷⁶ נחמיה ב, ה.

¹⁷⁷ שמואל א יז, מב; הרב משה פיליפ העיר במהדורתו, שאולי צ"ל 'יפת מראה'.

- בראשית יב, יא.

¹⁷⁸ א, ח.

¹⁷⁹ אדרת אליהו ישעיהו ג, ו.

א, ו.

¹⁸¹ ישעיהו ה, כ.

¹⁸² ישעיהו ג, י.

¹⁸³ זוהר ב, קכג.

¹⁸⁴ פרק ו פסוק כג.

והכל תלוי במעשה, שאם עושה מעשים טובים, שהן מצוות, אז הוא 'אשה יפה' ומטה את הטע"ם הכל לטוב, אבל כאשר מעשיו רעים, אז הוא מהפך גם המידות והתורה לרע.

וזהו 'אשה יפה וסרת טע"ם', שמהפך הטע"ם לרע, ו'אומרים לטוב רע' גו'. והיינו מפני שאפה הוא כאף חזיר, שהאף רומז על רוח חכמה, כמו שנאמר: 'אכן רוח היא באנוש',¹⁸⁵ וכמו שנאמר זיפח באפיו.¹⁸⁶ והיינו, שטומנת את שכלה באשפה, ועל ידי זה היא סרת טעם, והבן.

נזם זהב באף חזיר - לא יתכן

כאשר שומעים את הציור של נזם זהב באף חזיר, אשר בא כאן כמשל, לא מתעוררים לצחוק. אין כאן תיאור של מצב מצחיק, אלא של מצב מעוות עד כדי כך שלא יכולה להיות מחשבה נורמאלית אשר עיצבה מצב כזה.

המילה 'מגוחך' איננה מתאימה כאן, כי מצב זה גם מלכלך את הזהב וגם מחלל אותו. מי שעושה כזה דבר לא מבין מה זה זהב. קשה למצוא מילה אשר ניתן להביע באמצעותה את מופקעות הדבר, אפילו בפורים לא עושים דבר כזה.

היופי מצפה לבן זוג

היופי הוא מעלה טבעית. יש לו כל מיני השפעות: מרחיב דעתו של אדם,¹⁸⁷ גורם נעימות. היופי אף משמש את הקודש: בית המקדש - 'נויו של עולם',¹⁸⁸ ירושלים נטלה 'תשעה קבין של יופי'.¹⁸⁹

אותו יופי צריך לצדו את הטעם הטוב. רק כאשר יש התנהגות אנושית בטעם הטוב - מתקיימת מעלת היופי.

¹⁸⁵ איוב לב, ח.

¹⁸⁶ בראשית ב, ז.

¹⁸⁷ ברכות נו, ב.

¹⁸⁸ זבחים נד, ב.

¹⁸⁹ קידושין מט, ב.

הפסוק אומר לנו שכאשר ישנם נתונים טבעיים של יופי, אשר בהקשר של פסוק זה מהווה שם כולל למגוון מעלות בתחומים שונים: כישירונית, מידות יסודיות ועוד - יופי זה מצפה לבן זוג בדמות הטעם הטוב.

כשאינן טעם, אלא יש 'סרת טעם', 'אנטי-טעם', נוצר זיווג לא פחות מופקע מחציו הראשון של הפסוק.

טעם - דברים שלא נתנו להיכתב אלא בקירות הלב

המושג 'טעם' מייצג התנהלות יפה, אשר קשה להצביע על המוקד שלה. בדרך כלל משתמשים במילה 'טעם' בתחומים בהם קשה עד אי אפשר להסביר ולשים את האצבע על מהות העניין. אדם 'סר טעם' לא עשה מעשה מסויים אשר נמצא באופן ברור מעבר לגדר, אבל המעשה שלו בכל זאת לא ראוי. ה'טעם' הינו דבר שכתוב בלב של ראובן ובלב של שמעון. אמנם, יש באיננות הטעם מדרגות ורמות שונות, אך העקרונות הבסיסיים הם פשוטים ומפורסמים, ולמרות זאת קשה לכתוב את עקרונות הטעם הטוב במקומות אחרים מלבד בקירות הלב.

היופי והטעם שניהם ממשפחת המנגינות אשר לא ניתנו להיכתב. אמנם, ישנו הבדל בין היופי למנגינה ולטעם: את היופי אפשר לצייר. לעומת זאת, את המנגינה אפשר אמנם לכתוב בתווים, אך אי אפשר לראות בתווים את היופי שבמנגינה עד שמנגנים אותה. אלו דברים אשר בקירות הלב, שלא נתנו להיכתב - תורה שבעל פה. ותורה היא, אף כי יש בתחומים אלה גם בחינה סובייקטיבית, ביסודם ישנן מוסכמות מסוימות.

אשה סרת טעם - אינה יפה באמת

היופי, הכישרון, הנתונים הטבעיים - צריכים את האיש הבוחר, המחליט, המנווט את דרכו. 'טעם' הינו דבר שתלוי בבחירה, טעם טוב איננו רק נתון טבעי.

ה'טעם' בא מתוך כליות שיועצות אותו. בעל הטעם - שומע להן, סר טעם - אינו שומע לכליותיו. חיינו של איש הטעם אינם קלים - הוא צריך להתנהל בהתאם לטעם שלו. רב יוסף אומר על אניני

הדעת, אניני הטעם, ש'חיייהם אינם חיים'.¹⁹⁰ כלפי חוץ הם חיים, אבל החיים שלהם קשים - הרבה דברים לא מקובלים עליהם.

כאשר שלמה משתמש במשל של נזם זהב ליופי האנושי הוא מלמד אותנו דבר מהותי: נזם זהב אינו חלק מהאיש המתקטט בו, ממש כפי שאינו חלק מהחזיר אשר נושא אותו באפו. בהשוואה זו אומר שלמה המלך, שבמקום שהאשה 'סרת טעם' - היופי שלה הוא חיצוני, לא מתאים, לא נדבק. מן הדברים עולה כי הטעם - הוא העושה את האיש עצמו, ולעומת זאת, כל הכישרונות הטבעיים - אינם האיש עצמו, אלא כתוספת ותכשיט - כנזם זהב.

טעם - היישום המעשי של התורה

בביאור הגאון מופיעים שני חידושים מפליאים: הגאון מפליג את הדברים ומבאר שעניין ה'טעם' הינו המעשה הטוב על פי התורה - 'הכל תלוי במעשה'. לולי דבריו היינו אומרים שאיש טעם הוא איש מוסרי, אציל רוח, בעל מידות טובות, אך הגאון משליך זאת דוקא על הקריאה התורתית המעשית, היישומית.

על דבריו אנחנו שואלים: הצד המעשי, לכאורה, אינו אלא יישום ה'שולחן ערוך'! ומדוע יקרא 'טעם', אשר מייצג מושג פנימי יותר? משיב לנו הגאון: מה שבונה את הטעם אינו אלא עבודת בית המדרש של תורה שבעל פה. הטעם נרכש בבית המדרש - מפי סופרים, ולא מפי ספרים. 'גדול שימושה של תורה יותר מלימודה'.¹⁹¹ כאשר אדם לא יודע מסכת מסויימת, אין זה מספיק שילמד אותה מן הספר, כליותיו יועצות לו: 'לך תלמד אצל אברהם אבינו, אצל תלמידיו'. צריך לנשום את התורה, לא מספיק לפגוש אותה בשולחן ערוך.

¹⁹⁰ על פי פסחים קיג, ב.

¹⁹¹ על פי ברכות ז, ב.

מידות טובות - יופי חיצוני

חידוש נוסף בדברי הגאון הוא שמידות טובות אינן האדם עצמו - אלא יופי בלבד. זה מפליא לומר כך, שהרי נראה שמידותיו של האדם הן עיקר אישיותו.¹⁹²

יש מקום לחשוב שהכוונה היא לנטייה הכללית של המידות. יכול אדם להיות מחזיק מן הישרות, בעל נטייה לאמת - אין זה אלא יופי. עדיין נשאלת כלפיו השאלה: מה הוא עושה עם נטייה זו? באיזו מידה הוא מעצים אותה? הנטייה היסודית שבאדם איננה הוא עצמו, אלא הכלי שהקב"ה נתן לו. האפשרות שהנטייה תהפוך להיות ממש הוא - תלויה בסגנון החיים שלו. עצם הידיעה ואפילו ההזדהות הטבעית עם הקביעה שצריך להיות ישר, הינה עדיין דבר חיצוני.

בכל אופן, ההתעצמות של המידות הטובות היסודיות בחיים היוצאים אל הפועל - תלויה בטעם, בהקפדה לחיות חיים ישרים באמת. הנטייה אל היושר היא כלי חשוב מאוד ששורשיו פנימיים, אבל אם מנגינת החיים עצמם לא תהיה ישרות - לא יהיה כלי זה אלא נזם זהב.

אף חזיר - אי אפשר להשאיר בו נזם זהב

מן הפסוק עולה דבר נוסף: לאנשים טובים אכפת מהיופי. לכן לא רחוק היום, שיבוא מישהו שמבין ביופי, שיש לו טעם, ויוריד את נזם הזהב מאף החזיר. בעל רוח מבינה יחליט שכך ראוי לעשות, מאחר שהמצב כפי שהוא מחלל את מעלת הזהב.

הנמשל מובן: אישה יפה וסרת טעם זו מציאות מופקעת במידה כזאת שגם היופי הזה לא יישאר. אדם שלמד מסכת ויודע לדקלם אותה - זה נזם זהב. אם המסכת לא תמצא ממש בחיים שלו, הזמן שחכמתו תחזיק מעמד יהיה מוגבל ביותר.

¹⁹² אמנם, צריך לציין שלשון הביאור אינה לשונו של הגאון עצמו, אלא של תלמיד הגאון, אך בכל זאת צריך לשים לב מאוד למילים. ועיי לעיל בביאור לפסוק ט"ז, שם המשיל הפסוק לפי הגאון את המידות הטובות ליאשת חן.

הטע"ם - תלוי בטוב המעשי

השימוש במושג 'טעם' ביחס לשלמות התורתית המעשית, עוזר לנו להבנה. הפסוק השתמש במטבע לשון מיוחדת, אשר עוזרת לנו להבין את הדברים במדרגות מתקדמות של צדקות: כמו בטעם החושני, כך בטעם הנפשי - מעלות הטעם הינן מדרגות של 'אנינות', שיסודה הוא בעדינות נפשית הבאה לידי ביטוי במעשה. כאשר השלמות התורתית המעשית תהיה כל כך יפה באצילות שלה, במאור הפנים שלה, בבין אדם לחבירו שלה, בדקדקנות ההלכתית שלה - אז היא תהיה יפה גם ב'למדנות' שלה. כפי מימדי העדינות כך יהיו מימדי השימור את הדברים. בעל הטעם הטוב המעשי יבין כך גם את הסוגיא, וכך היא גם תשתמר בו.

פרק יא פסוק כג

תְּאוֹת צְדִיקִים אֵךְ טוֹב תְּקוֹת רְשָׁעִים עֲבָרָה:

ביאור הגר"א:

כלומר, שהצדיקים אינם מתאווים לא לדבר הערב ולא לדבר המועיל, אלא דבר שהוא טוב בעצם, והן המצוות, ומדריכים את המידות והתורה לקיום המצוות.

'תקות רשעים עברה' - שהרשעים אינם חפצים רק שיהא להם ערב תיכף, לכן אמר 'תקוה', שתקותם שיהא להם ערב בעולם הזה. אבל אפילו בעולם הזה תקותם 'עברה', שאינם משיגים תאותם.

'תאות צדיקים'

בפסוק זה אנחנו שומעים שלא רק תקוותיהם ותוחלותיהם של הצדיקים הינם לטוב, אלא אפילו תאוותיהם. לפעמים, תאוה היא תכונה מאוד שלילית, אבל הצדקות כולה טובה - 'ה' נגדך כל תאותי¹⁹³. צדיקים הם עצמות של טוב, ולכן גם תאות הצדיקים היא טובה - 'בכל לבבך ובכל נפשך'.¹⁹⁴ תאות הצדיק איננה טובה למרות שהיא תאוה, אלא דוקא משום כך, שכן הצדיק אינו מתאוה אלא אל הטוב.

'אך טוב'

יש כאן מישור אנושי ומישור מוחלט, אלוקי: המישור האנושי האישי הוא מבחינת הכוונה של האדם - צדיק מתאוה רק לטוב, אין לו כוונות רעות. אבל במילים 'אך טוב' כתוב גם אל איזה טוב הוא מתאוה. זהו המישור המוחלט: מדובר במה שהוא כולו טוב - טוב - הטוב הטהור, הנקי מכל סיג - אליו הוא שואף.

¹⁹³ תהלים לח, ג.

¹⁹⁴ דברים ו, ה; על פי משנה ברכות ט, ה.

לאדם הפועל בכיוון זה תמיד יש עבודה, תמיד יש לו מה לשפר, שכן הוא שואף אל דגל שכולו לבן, אשר מסתבר שהוא קשה להשגה. הצדיק תמיד ממשיך ומשכלל, זהו כיוון החיים הצדקתיים - הם הולכים ומעפילים, הולכים ומשכללים אל הטוב הנקי. מתברר לנו שלא רק מחשבותיו של הצדיק, אלא גם התאווה שבלבו שואפת אל שלימות הטוב, כי זהו הכיוון שמניע את חייו.

גם זו לטובה

פירשנו את המילה 'אך' בשני אופנים - הוא רוצה רק טוב, והוא מתכוון רק אל הטוב הטהור. מעבר לפרשנות זו יש כאן גם אמת אלוקית:

הצדקות בעצמותה טובה. לכן לו יצוייר שהצדיק יעשה מעשה שיש בו סירכא, פקפוק או טעות - זה גם כן יהיה לטוב. מעשה ישראלי, אפילו לא כל כך ראוי - בסוף יוצא ממנו משהו טוב. גם לעיל למדנו ש'זרע צדיקים נמלט', משום שהוא נושא עצמות של טוב. מדבר טוב לא יכול לצאת משהו רע.

צדיק מהותו 'אך טוב', לכן תאוותיו הן 'אך טוב', ולכן גם תוצאות מעשיו תמיד יהיו 'אך טוב'.¹⁹⁵ מדובר ביותר ממה שאנחנו קוראים 'סיעתא דשמיא', כי הדבר נובע מעניין מהותי: כמו שהמים רטובים, ולכן תמיד מה שיצא מהם יהיה רטוב, כך מדבר טוב יצא רק טוב - לא יתכן אחרת.

'אך טוב' - הטוב העולמי הכללי

הטוב שהצדיק חפץ בו ומתאוה אליו הוא הטוב הכללי - הופעה מלאה של מלכות ה' בעולם. הוא תמיד רוצה רק טוב, לכל העולם, ולכן תמיד יש לו עבודה - צדיקים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא¹⁹⁶ - 'ילכו מחיל אל חיל'.¹⁹⁷

¹⁹⁵ תולדותיהם של צדיקים - מעשים טובים (רש"י בראשית ו, ט).

¹⁹⁶ ברכות סד, א.

¹⁹⁷ תהלים פד, ח.

'אך טוב' - שמח וטוב לב בתאוותו

כפי שאמרנו, הצדיק הוא בעל תאוה גדול - תמיד יש לו תאוה, כי תמיד הוא עצמו והעולם כולו יכולים להיות יותר טובים. לעולם יש מה לשכלל.

מצב זה שתמיד יש מה לתקן, תמיד יש עבודה - עלול להביא אדם למרה שחורה. כלפי חשש זה כתוב בפסוק 'אך טוב'. כלומר, גם הרגשתו של הצדיק היא טובה, כי 'אור זרוע לצדיק ולישרי לב [זרועה] שמחה'.¹⁹⁸

'תקות רשעים'

כבר למדנו¹⁹⁹ שתקוה היא קצרת טווח באופן יחסי. הרשע הוא בעל עיניים קטנות, לרשעים אין 'תוחלת' - יש להם רק 'תקוה' צרה. בעל העיניים הגדולות - הוא הצדיק. עד 'נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים'²⁰⁰ - ארוכה הדרך. ישעיהו מדבר על תוחלת ארוכת טווח, אבל גם 'תוחלת צדיקים - שמחה'.

'תקוה' לעומת 'תאוה'

בפסוקנו לא עימת שלמה את תקות הרשעים עם תוחלת הצדיקים, אלא דווקא עם תאוותם. נראה שהמילה 'תאוה' נושאת עוצמה גדולה יותר מהמילה 'תקוה', המילה 'תאוה' נשמעת יותר חמה וחיה, לעומת התקוה הפנימית המאופקת.

למרות שהרשע תמיד נראה לנו יותר לוחט מאשר הצדיק, האמת היא שאם היינו מביאים מדחום ומודדים את החום בקרבו של אברהם אבינו בהכנסת האורחים שלו, היינו מוצאים חום הרבה יותר גבוה מאשר אצל כל רשע בלהט תאוות יצרו.

'עברה'

שלמה לא אמר 'תקות רשעים לא טוב' או 'רע', אלא דוקא 'עברה'. 'עברה' - פירושה כעס. כיוונו של הרשע הוא משהו מכעיס.

¹⁹⁸ תהלים צז, יא.

¹⁹⁹ ע"י לעיל בביאור לפסוק ז.

²⁰⁰ ישעיהו ב, ב.

המילה 'עֲבֵרָה' מזכירה לנו גם את המילה 'עֲבִירָה'. למעשה, הפסוק כתוב בלי ניקוד, ואין זה פרט מקרי ושולי שניתן לקרוא בו את שתי המילים, משום שהכעס והעבירה קשורים זה בזה. במקום העֲבִירָה שמה העֲבֵרָה- הכעס, הן של השמים והן של האדם. ביחס למה שהוא אנטי-נורמאלי, יש בלבול ויש כעס, כי בעבירה ובכעס פשוט עוברים את הגבול.

המילה הזאת מזכירה לנו גם את השורש ע.ב.ר - דבר שנעשה בעברה סופו שיעבור מן העולם. העברה מתפרשת גם כהסטה - במקום שיש עֲבֵרָה, אין זה כיוון בונה, אלא כיוון מחריב, לכן הדברים יעברו מן העולם.

מובן שישנו קשר בין קוצר הרואי של התקווה לבין תוכנה ותוצאתה - העֲבֵרָה, העוברת, בת החלוף, הדמיונית בעצם ההופעה שלה.

תקוות הרשע - מובילות אל מדרגת 'להכעיס'

ברישא של הפסוק עסקנו לא רק בעצמותם של הצדיקים אלא גם בכוונותיהם. האם גם בסיפא הדברים כוללים הן את מהותו של הרשע והן את כוונותיו?

הכיוון של הרשע ודאי שלילי, לכן ברור שמצד מהותו של הרשע הוא 'עֲבֵרָה' - הוא לא לרצונו של הקב"ה, ולכן נכון לומר שהקב"ה כועס. אבל האם זה נכון שבמודעות של הרשע כוונתו באמת לרע מצד עצמו? האם ודאי שהוא רוצה ומתכוון להכעיס?

לא היינו ממהרים לומר דבר כזה. בפשטות היינו אומרים שיש דברים אותם הוא רוצה למרות שהוא יודע שהם עבירה, אבל לא חייבים לומר שכוונתו של הרשע היא להכעיס - לעֲבֵרָה בדוקא.

בכל זאת, הפסוק אומר שנכון לומר כך, והדבר דורש הסבר.

נראה שאמנם הרשע יכול להתחיל מנקודות פשוטות יותר, אין צורך לומר שמעיקרא כוונתו רק לרע, אבל הכיוון של הרשע בסופו של דבר מגיע אל הכוונה הרעה.

להמחשת העניין נציג בחינה אחת שניתנת להדגמה. יתכן שישנם דברים נוספים, אבל בחינה זו משקפת עיקרון אמיתי:

הרשע מעומת עם הטוב. מטבע הדברים כבר בא החכם או הצדיק ואמרו לו, וחזרו ואמרו לו - 'חזור בך!'. לא הם בלבד, אלא אף התורה קראה לו לשוב, ועל הכל המצפון שבעמקי לבבו קרא לו שוב ושוב. הוא יודע מה אומר לו המצפון, מה אומר לו הצדיק ומה אומרת לו התורה, והוא ממשיך בדרכו, אינו מוכן לסגת. אף אם 'ליבא לפומא לא גליא', בסופו של דבר יגיע הרגע שבו הוא ינסח לעצמו החלטה: 'ברגע שאני שומע משהו מכיוון המצפון או מכיוון הצדיק - אני מסתובב לצד השני. את מה שיש להם להגיד אני כבר יודע, ואינני מעוניין לשמוע'.

כך יוצא שלמרות שבתחילת הדרך לא היתה כוונתו 'להכעיס', בהמשך דרכו מוכרח הרשע להרים דגל של 'להכעיס', כי ללא דגל זה כבר מזמן הוא היה חוזר בתשובה. דגל ה'עברה' מציל אותו מכל הקולות ש'רודפים' אותו וקוראים לו לחזור בתשובה.

אחרי הפעולות נמשכים הלכבות

בעומק הדברים ישנה נקודה יותר יסודית. עד עכשיו הצגנו רק את הסבר התהליך - מה גורם ל'תקות העברה' לצאת אל הפועל, אבל האילוצים שהזכרנו הם דבר חיצוני, במהות העניין, בפנים, ישנו תהליך יותר פנימי ועקרוני: כאשר הולכים לאורך זמן בצד שמאל - נעשים שמאליים. מי שהולך בצד השחור ועושה מעשים שחורים - מעשיו מעצבים אותו.

תקוות רשעים במהותה היא עברה, וממילא בסוף גם כוונותיו יצאו לפועל בכיוון זה. לעומת זאת, אדם צדיק - הוא רק טוב, כי הוא הולך והווה רק טוב. העשייה שלו הולכת ומעצימה את האך טוב, וזרעו יהיה עוד יותר טוב - 'זרע צדיקים'. העשייה הטובה מעצימה את המהות גם באיש עצמו וגם בשרשרת הדורות.

כיוון התנועה של החיים בונה את עצמות האדם. יש לאדם גרעין, יש לו פוטנציאל, אבל הוא שיקבע אם הוא יצמיח 'ענבים' או 'באזשים'. אדם בונה את אישיותו, את מהותו, כמו ידיו.

אִין רְשַׁע מוּחַלֵּט

יש לשים לב לנקודה נוספת בלשון הפסוק: ברישא כתוב שתאוות הצדיקים היא 'אך טוב', ואילו בסיפא כתוב ש'תקוות רשעים עברה', ולא 'אך עברה'.

להסברת העניין אפשר להשתמש במשל מעולם החסידות: מצד אחד מכל מצוה של אדם מישראל נברא מלאך טוב, אך מאידך גיסא, מכל עבירה נברא, חלילה, מלאך רע. אמנם, הבדל יסודי קיים בין שני הצדדים, שכן בעוד שמלאך טוב יכול להיות שלם, מלאך רע, לעומתו, לעולם לא יהיה שלם - תמיד תהיה חסרה לו איזו יד, רגל או עין. אין רשע שחור משחור, אין כוונה רעה ללא כל צד טוב. תמיד יש מצפון, בכל מצב ישנה פינה לבנה שמורה בלבבו של האיש.

פרק יא פסוק כד

יש מפַזר וְנוסֵף עוֹד וְחוֹשֵׁף מִיֶּשֶׁר אֶךְ לְמַחְסוֹר:

ביאור הגר"א:

ששתי מידות באדם: כילי וותרן. ושניהם אינם על צד היותר טוב, שאף הותרן אינו על צד היותר טוב, כי 'המבזבז אל יבזבו יותר מחומשי'.²⁰¹ אך במידת הותרנות יש לפעמים ש'מפזר ונוסף עוד' לו על ידי זה. כמו שאמרו במדרש,²⁰² שפעם אחת נתן אדם אחד לעני דינר בשני בצורת, ולא היה לו מה לאכול. והלך ואסף את כל האתרוגים שזרקו ברשות הרבים. והלך בספינה ובא למקום שהכריזו שמי שיש לו אתרוג יביא למלך ויעשיר אותו, ונתעשר.

לכן 'יש מפזר ונוסף' לו 'עוד'.

'וחושף מיושר אך למחסור' - אבל מי שהוא כילי ביותר ואינו על היושר, הוא אינו רק ל'מחסור' לעולם.

פורנות - 'לפנים משורת הדין', קמצנות - מחוץ לכל שורה

ההדרכה התמידית של התורה והחכמה לאדם הינה ללכת בדרך סבירה - לא בדרך קיצונית. הקיצוניות איננה טובה לשני הכיוונים. בכל זאת, אדם שעובר את הגבול לכיוון הותרנות - לפעמים יתכן שתצמח לו מזה טובה. לעומת זאת, אדם שעובר את הגבול לכיוון הקמצנות - תמיד יביא על עצמו מחסור.

הפסוק אינו עוסק בכלל 'עשר בשביל שתתעשר',²⁰³ אלא במידת הפזרנות, אשר חורגת מגבולות המצוה. בהתאם לכך, אין כאן הבטחה. אם היה בא אותו אדם המוזכר במדרש, לשאול את הרב אם לתת את הדינר בשני בצורת, היה הרב אומר לו - 'אל תתן!'.

²⁰¹ כתובות נ, א.

²⁰² ויקרא רבה לו, ב.

²⁰³ תענית ט, א.

זה שהלך ונתן את הדינר - עשה שלא כדין, והגזים לצד הוותרנות. הפסוק מלמד שלמרות שהוא עשה שלא כדין - יכולה לצאת לו מכך טובה. אמנם, לא תמיד תבוא הטובה, אבל ישנה אפשרות כזו. לעומת זאת, אדם שצריך לתת ולא נותן - חיסכון זה רק מזיק לו, ולא מועיל לו כלל. גם אם נדמה לו כאילו הוא הגדיל את ממונו - האמת הפוכה מדמיונו.

תוצאות הפיזור

אמנם, קצת נשמע מרוח הפסוק שהמפזר בוודאי לא יפסיד, ולא זו בלבד אלא שיש מקרים בהם הוא ירוויח, אך בכל זאת אנו נאמר יותר בזהירות, שמבחינה מעשית יתכנו שלוש אפשרויות: יתכן שאם יתן את הדינר האחרון - לא יישאר לו מה לאכול. יתכן שמהשמים יחזירו לו כנגד מה שנתן. ויתכן גם שיתווסף לו עוד. כאמור, אין זו רוח הדברים, אך הפסוק לא שלל באופן מפורש גם את האפשרות הראשונה - הפסימית. אולם, אם כל האופציות פתוחות - מה באה הרישא של הפסוק ללמדנו?

חוק תוצאות הפיזור

נראה שהתשובה לשאלה איזו מן האפשרויות שמנינו לעיל תתקיים בפועל, תלויה בכוונותיו של האדם בשעת מעשה: אם המעשה נובע משטחיות, מחוסר מחשבה - יכול להיות שהפזרן יישאר בעירום ובחוסר כל. אבל אם המעשה נובע מהבנה שהמפזר יכול להסתדר טוב יותר מן העני, מאחר שיש לו יכולות גבוהות יותר להתמודד עם החיסרון - זהו שיקול סביר. למרות שלפי הדין הרב היה אומר לו: 'אל תתן את הדינר האחרון שלך', עדיין אפשר לומר שהסברא שלו היתה סברא טובה, אלא שהיא לפנים משורת הדין.

'מפזר ונוסף עוד' - אברהם אבינו ומתתיהו

אברהם אבינו רודף אחרי ארבעת המלכים. אפשר היה לשאול את אברהם: 'מה אתה רץ? יש לך צבא? איך תעמוד מולם?' אך תשובתו של אברהם היתה: 'יש מפזר ונוסף עוד'.

את פעולתו של אברהם הניע שיקול ראוי: הימצאותו של לוט בשבי מחייבת עשייה, אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט.²⁰⁴ והנה, אברהם זכה להצלחה והשיג פי כמה וכמה משאיפותיו.

אף מעשהו של מתתיהו הכהן לא עמד בחוקי ההיגיון. על פי חוקי המלחמה, איש זקן איננו יכול למרוד באימפריה לבדו. מתתיהו הגיע למצב שבו הוא הבין שאין ברירה, וישנו הכרח לסמוך על הנס. לפעמים גם במצבים שיש ברירה עושים דברים נועזים, אם יש כתפיים רחבות מספיק לקחת את האחריות. במקרה שהשיקול הוא ראוי - המעשה הוא חיובי, ומתברך ונוסף עוד.

לפי הדברים הללו, אפשר לנו לחזור ולומר, בהתאם לרוח הפסוק, שאם כוונות העושה טובות, ומספיק סבירות - אפשר להיות בטוחים שלא יגרם לו הפסד. אמנם, מה שנשאר עדין תלוי זה אם תוחזר ההשקעה בלבד, או שיזכה באוצר.

יחד עם זאת, אם אדם עשה מעשה נמהר, ושקל את שיקוליו שלא כראוי, הפסוק לא הבטיח לו כלום. מסתבר שאם הוא חסר אחריות - הוא עברייני, ואין לדעת מה יעלה בגורלו.

הנמנע מצדקה - 'חושך מיושר'

אפשר להתלבט: מי הוא ה'חושך מיושר' - האם זה אדם שלא משלם את חובו, או שמדובר באדם שאינו נותן צדקה?

הרישא של הפסוק ברורה: 'מפזר' הוא אדם שנותן צדקות, ולא המחזיר חובות. לפי זה ראוי לפרש שגם הסיפא עוסקת בצדקה, והפסוק קורא לנמנע מלתת 'חושך מיושר'. כשלא נותנים צדקה על אף שצריך לתת - זהו מעשה לא ישר.

יש להעיר כי אף שעיקר החסד של יושבי בית המדרש אינו יכול להיות בכסף, אלא בתחום הרוחני, גם בתחום זה, כאשר צריך לעשות את החסד הראוי, ואדם לא עושה זאת - הוא נקרא 'חושך מיושר'. לא לעשות חסד זהו פגם ביושר ובמשפט.

²⁰⁴ עפ"י שמואל א' יד, ו.

'צדקה' - צדק אלוקי

המילה 'צדקה' מכוונת לצדק במדרגה עליונה, צדק אלוקי - צדק עם ה'א. מי שלא עושה את החסד נקרא 'חושך מיושר'. מה שלא ישר הוא שקר, ו'שיקרא לא קאי'. לכן ברור שאדם הבונה את רכושו על שקר - רכושו לא יתקיים.

אם כן, הפסוק מציג משוואה פשוטה - תמיד 'חושך מיושר' זה 'אך למחסור'. לעומת הרישא כלפיה הצגנו שלוש אפשרויות, בסיפא אין אפשרות נוספת - התוצאה וודאית במאה אחוז.

'חושך' - 'מיושר'

השאלה במידת החסכנות היא: היכן מסמנים את הקו?

אכן, לפעמים, רק המצפון ידע, לכן שלמה לא דיבר על ה'ראוי' או ה'הגון', אלא על ה'ישר'. 'יושר' זה גבול אמיתי מוחלט, מכח אמיתתו הוא ניכר - 'ניכרים דברי אמת'.²⁰⁵ אנו עוסקים במקום בו האמת-התורה אומרת שעל האדם להוציא הוצאות, ואל מול זה הוא מתחיל לחשב חשבונות. במקום היושר - אין מקום לשיקולים וחשבונות באמונה. לקפל הוראה של תורה - זה לא ישר.

אפשרות המטייה מדרך האמצע

לשאלה אם לפזר, התשובה צריכה להיות שיש לזה מקום, אבל הדבר מחייב שיקול, ותלוי באדם ובמצב. לעומת זאת, לשאלה אם לחשוך מ'יושר' התשובה היא שאין לדבר מקום בשום פנים. ישנו קו שאסור בשום פנים לעבור אותו לצד אחד, ואילו לצד השני הדבר נתון לשיקול.

השאלה העקרונית שעולה היא: מדוע קיימת הבחנה זו בין הצד האחד לשני?

כאשר עוברים את קו האמצע 'מינה' - לצד החסד, יש לזה מקום אם עושים זאת מתוך עקרונות של תורה, של אמונה, של ביטחון. אמנם, יכולים להיות עקרונות של שטות, לכן צריך שיקול, אבל

²⁰⁵ עפ"י בבלי סוטה ט, ב.

ברור שיש מקום לעיתים לעשייה מופלגת על פי עקרונות מידת הביטחון.

לעומת זאת, הסטייה לכיוון השני, של הפגיעה בגבול ה'שמאלי' - גורמת חסרון. כאשר אדם מבוקש לעשות עשייה של תורה, לאו דווקא בצדקה, אלא גם בהוצאות שבת או בהוצאות בריאות, אם הוא חוסם את עצמו, הוא עושה בכך שלא כיושר - שלא כתורה, ואין לדבר זה שום מקום.

פרק יא פסוק כה

נֶפֶשׁ בְּרָכָה תִּדְשֵׁן וּמְרוֹה גַם הוּא יוֹרָא:

ביאור הגר"א:

'תדושן' הוא משמועה טובה, ומחמת זה שמח לבו וידושנו עיצמותיו, כמו שנאמר: 'שמועה טובה תדושן עינים'.²⁰⁶

וזהו 'נפש ברכה', כלומר מי שמברך לכל אדם וחפץ בטובתם ואינו מקנא בהם, ומחמת זה ישמח לב של בני אדם וידושן עיצמות שומעיו המתברכים, לכן גם הוא ידושן, היפך המקנא - יורקב עיצמות קנאה'.²⁰⁷

וזמרוה גם הוא יורא' - מי שמאכיל ומשביע לכל אדם, גם הוא יורא, שיתן לו השם יתברך שישבע גם הוא, כלומר שיתברך במעיו, לכד העשירות שהיא שכר הצדקה.

'נפש ברכה'

בעל 'נפש ברכה' הינו מי שאוהב את טובתו של הזולת. מדובר כאן במנטאליות הפוכה מקנאה - ההיפך מ'עין רעה'. טוב לו בטובת הזולת, הוא שמח בה, והוא גם מביע את שמחתו זאת כלפי חוץ. שורש מידה זו הינו קודם כל בנפש האדם, נפש ברכה, אשר שמחה בטובת הבריות. אדם שאומר ומבטא את שמחתו ורצונו בטובת הזולת - נפש שמדשנת את סביבתה, אותה הנפש היא תדושן. אותו אדם עצמו מקבל רפואה לעצמותיו, שזה פשוט ההיפך הגמור מרקב העצמות שגורמת הקנאה.

אדם זה אינו רק מברך, לא רק מברכים אותו, אלא הוא 'נפש ברכה' - עצמות של ברכה. מי שעושה פעולה מסויימת באופן מובהק, הוֹנָה לתכונה זו אשר אותה הוא מקיים ומגלם.

²⁰⁶ פרק טו פסוק ל.

²⁰⁷ פרק יד פסוק ל.

'רקב עצמות קנאה'

אדם הינו חלק מן הסביבה האלוקית, אשר אינה אלא התמונה השלמה של פרשת בראשית - מעשה בראשית. שלד האדם, זהו הקיום שלו. השלד המעמיד את גוף האדם - הוא השילוב שלו בסביבה. הבריות הן המפעל של הקב"ה, מי שמשולב יפה בתמונה הזאת הוא 'ש', הוא קיים, הוא שותף למעשה בראשית, לאלוקים ולמגמותיו במציאות שברא.

אם מבטו על תמונה זו הוא מבט של קנאה - זאת אומרת שהוא לא שייך אליה. הוא לא מסתדר עם מה שמסביב, כי יש לו ראש אחר מהתמונה הגדולה היפה, ראש קטן שאינו מסתדר עם המציאות האלוקית הגדולה. הוא אינו מחובר אל כל מה שסביבו, הוא מנותק ממקור החיות של הכל, וממילא העצמות שלו - העצמות שלו - נרקבות.

המדשן ידושן

אדם שטוב לו הוא 'מְדֹשֵׁן'. הוא לא רק רואה ושמח, אלא גם משמח, ומשמש כצינור לדישון הסביבה. הוא משולב במציאות במקום מרכזי, כצינור לשמחה. צינור שעוברים בו מים - נרטב. צינור לדשן - מדושן.

לא מדובר בפסוק רק על כך שיגיעו לאדם זה דברים טובים, אלא גם על איך יגיעו הדברים. מה שיגיע - יגיע מדושן. דשן זה דבר שחודר לעומק. 'מדושן' הוא יותר מאשר 'מבורך', זהו דבר פנימי ועצמותי מאוד. גמול זה הינו בהתאם לכך שגם ה'נפש', שממנה נובעת ברכתו, היא דבר פנימי. המילה 'נפש' מייצגת את עצם החיות - מדובר באדם שחיותו היא חיות של 'ברכה'.

'מרוה גם הוא יורא'

משמע קצת מלשון הפסוק שה'מרוה' אינו במדרגה של ה'נפש ברכה'. הוא לא משביע, אלא רק מרוה, אבל מה שהוא עושה - הוא עושה בעין טובה, לכן 'גם הוא יורא'.

הגאון מסביר את ה'גם' שבסיפא בכיוון הדגשה אחר. מלבד העושר שיהיה למרווה, הוא יזכה לרוויה פנימית. לא רק הארון יתמלא במזון, אלא המזון גם יתברך במעיו.

'יורא' או 'ירוה' או 'ירוה'

'יורא' זו מילה חדשה. הגאון הסביר אותה במשמעות של 'שבע'. יתכן שהגאון הסביר את המילה 'יורא' במשמעות של 'ירוה'. נראה כי פירוש זה מבוסס על הסברא שכיוון שהוא מרווה אחרים, לכן גם הוא ירווה. אדם מתעצם בעניין אשר בו עשייתו.

אמנם, זה לא מתאים לאותיות בדיוק, הר"ש והוא"ו החליפו את מקומן, והה"א התחלפה באל"ף. אולם, קשה לומר שאין זה פשוטו של מקרא, כיוון שעצם הרעיון מקביל לרישא של הפסוק, ומתאים לרוחו.

אולי אפשר אף לשמוע במילים 'גם הוא' רמז לנסתר - לקב"ה. אתה מרווה אחרים, גם הוא ירווה אותך. דקדוק זה מתאים לדברי הגאון המסביר שהשובע יבוא מכך שמעיו יתברכו - ירוו אותו מן השמים.

'יורא' - שילוב של לשון 'יראה' ולשון 'הוראה'

אף לאחר כל דברינו, עדיין תישאל השאלה: למה כתוב 'יורא' עם אל"ף ולא 'ירוה'?

נראה שאפשר להציע הסבר מדוע כתוב כאן 'יורא' עם אל"ף.

מי שמרווה וביתו פתוח, שהולך בדרכו של אברהם אבינו אשר ביתו פתוח לארבע רוחות, בעצם הווייתו הוא מלמד ומקרין יראת שמים - 'עתה ידעתי כי ירא א-לוהים אתה'.²⁰⁸

בחינה אחת של העניין היא בכך שאברהם המרווה, מכניס האורחים, מרגיל את שמו של הקב"ה בפייהם של הבריות, ואומר

²⁰⁸ בראשית כב, יב.

להם 'ברכו למי שאכלתם משלו! סבורים אתם שמשלי אכלתם?
משל מי שאמר והיה העולם אכלתם!' ²⁰⁹

אולם, ישנה בחינה עמוקה יותר של העניין: מדיניות של חסד, במהותה, מלמדת יראת אלוקים. איש החסד הווה למשהו כללי יותר. הוא הופך להיות צינור כללי, דרכו יורדת חיות לסביבה. עשייה כללית היא עשייה אלוקית, כי 'אלוקי' זה הכל, וככל שמישהו או משהו יותר כללי - הוא יותר אלוקי. מי שיותר קרוב לשמים ויותר חי את השמים - הוא יותר 'ירא שמים'. המרווה הוא מורה הוראה ביראת שמים. לכן נאמר עליו 'ורא', בבניין פעיל ובאל"ף.

גם אם נפרש את המילה 'ורא' כשייכת ל'יראת שמים', ניתן לומר כפי שהצענו קודם ש'גם הוא - הקב"ה, 'ורא' - יזמן לו דרכים להוסיף עוד ועוד יראת אלוקים, ולהורות יראת אלוקים. נמצינו למדים כי מעבר לכך שנפש הברכה תבורך ותדושן, המשפיע לזולתו ילך ויגבה במעלותיו הרוחניות.

'עתה ידעתי כי ירא א-להים אתה'

אפשר לשאול: למה המרווה מורה דוקא יראת שמים, ולא אהבת אלוקים?

יכול להיות שהדבר נובע מכך שהוא יונק מן השמים. הקבלה, היניקה היא בחינת יראה. האנושי אשר תלוי ועומד, יותר חי את המקבלות שלו - יש בזה בחינה של יראה. במצב בו אחרים יונקים מכוחו ומתוך כך הוא עצמו יונק יותר מן השמים, בולט יותר הצד של היראה.

²⁰⁹ עפ"י פירוש רש"י בראשית כא, לג; ע"י סוטה י עמוד ב; בראשית רבה פ"ד ס"ו.

פרק יא פסוק כו

מִנֵּעַ בָּר יִקְבְּהוּ לְאוֹם וּבְרָכָה לְרֹאשׁ מִשְׁבִּיר:

ביאור הגר"א:

מי שמונע תבואה, אפילו התינוקות שבמעיי אמם, שאינם צריכים עדיין לאכול, אף על פי כן הם אוררים אותו.

זברכה לראש משביר – ולמי שגורם שתהא תבואה מצויה, כולם מברכין אותו.

והעניין: שקאי על התורה. והיינו מי שמונע מתלמידים תורה, אוררים אותו אפילו עוברים שבמעיי אמם, שהם נקראים 'לאום', כמו שנאמר 'לאום מלאום יאמץ'.²¹⁰

זברכה לראש משביר – למי שלומד עם כולם ונקרא משביר, כמו שנאמר: 'לכו שברו'²¹¹ וגו'.

והחילוק שבין 'בר' ל'שבר' – בר הוא כאשר התבואה בקליפתה עדיין, כמו שאמרו: 'כשם שאי אפשר לבר בלא תבן'²¹² וכו'. ושבר הוא אחר תחינה.

וכן בתורה, כאשר אינו לומד כלל ומונע אפילו ה'בר', שהיא הלכה בלא סברא, אז יקבוהו אפילו התינוקות. זברכה לראש משביר – אבל הלומד עם בני אדם הלכה מבוררת, אפילו תינוקות מברכים אותו.

מעלה החסד - 'משכיל אל דל'

פסוק זה מהווה המשך לפסוק הקודם, ועוסק אף הוא בהיות האדם צינור להשפיע שפע לזולתו. אדם במהותו הוא כללי. זאת מהותו, ומתוך כך זאת ברכתו.

²¹⁰ בראשית כה, כג.

²¹¹ ישעיה נה, א.

²¹² ברכות נה, א.

בפסוק הקודם ראינו שבעל נפש ברכה הוא צינור לדישון, ולכן הוא גם ידושן. פסוק זה עוסק אף הוא בנושא הברכה המגיעה לאיש החסד.

המשביר שבר הינו במעלה גבוהה יותר של חסד. לא מדובר על חסד גולמי - 'בר', אלא ב'שבר', שבו ישנה עבודה עם הראש. כלומר, אם נדבר על המשל, שהוא בתחום הכלכלי - בעבודת הטחינה יש כבר עיבוד אנושי. ואם נתייחס לנמשל, שהוא בתחום הוראת התורה - ודאי שמדובר כאן על עבודת חסד שנעשית עם ראש.

שאיפת החיים לצמוח

חיים הם דבר טוב, אלוקי, אשר רוצים לגדול ולצמוח באיכותם ובהתפשטותם. כשהחיים צומחים הם מברכים את מקורם - את המשפיע עליהם, כי החיים זו עצמות אלוקית, אשר מברכת את מקורה. אם ניתן לחיים עצמם לדבר, דברם יהיה ברכה למקור שהשפיע אותם. היות האדם צינור לחיים מביא לו ברכה לא רק מן המקבלים אשר מברכים אותו, אלא עצם היותו צינור של חיים, תפקודו גורם לו להתברך.

החסרון שבחסימת החיים

כשמישהו מונע את החיים מלצמוח, מלהיות מוזנים ממקורם, הוא מתנגש עם רצון הגדילה של החיים. במצב זה החיים עצמם עושים כלפיו את ההיפך מברכה. כשאדם אינו נעשה צינור לברכה, אלא הוא צינור אטום שלא מוליך דבר - הוא נעשה נושא של ההיפך מברכה.

'מונע בר', הוא מאוד מונע - אפילו את התבואה עם הפסולת, לכן כולם יקבו אותו. לקוב זה לשון קללה, ניקוב, ביטול. המונע בר סותם את הצינור, לכן התוצאה תהיה הפוכה וכל מעמדו כצינור יחורר - יהיה מלא נקבים.

לעומת זאת, פעולה של חסד משפיעה על כל העולם, כי כל החיאה היא העשרת מעגל החיים, והחיים העולמיים הם אחידים.

מי שבירך את החיים - בירך את כל המעגל, לכן כל המעגל של החיים העולמיים מברך אותו.

האומה - האם המזינה את כל בחינות החיים

'לאום' זו אומה. אומה היא יחידת חיים גדולה מאוד, אך היא קרויה על שם יחידת החיים הכללית היסודית - האם. העוברים נקראים 'לאום' מאחר שהם שייכים לאם, הם חלק ממנה והיא המקיימת אותם. האם זה גם הצד הגופני המזין את החיים. אדם העושה את מעשה האם - יתברך, מי שעושה להיפך - יתקלל.

עוברים הם חיים פוטנציאליים, הרובד הכי נמוך של החיים, חיים אשר הם עדיין בדרך - גם הם יקבוהו. מי שמתפקד כמונע ברכה, אפילו עוברים שבמעמי אמם מקללים אותו - כל המערכת מן המסד ועד הטפחות. חוק זה מבטא את היותו של החסד דבר יסודי מאוד במעגל החיים.²¹³

'ברכה לראש משביר'

הפסוק מחדד את מעמד האדם כצינור גם בגופו וגם בראשו. הברכה ראויה לאדם בהתאם למעמדו המשבירי. דבר זה נכון גם בגשם וגם ברוח, אפילו עד מעלת הנבואה, כמו שאמרו חז"ל בדבר ה' לברוך בן נריה: 'ואתה תבקש לך גדולות - אל תבקש',²¹⁴ אם אין צאן - אין רועה'.²¹⁵

האמת שמציג הפסוק ניכרת גם במישור הגלוי הפשוט, שאת המשביר יברכו ואת המונע יקללו, אבל היא קיימת גם במישור עמוק יותר: 'ברכה לראש' משמעה שהכישרונות שלו, החיוניות

²¹³ אמיתות היסוד של האישיות קיימות גם בבחינות הראשוניות ביותר. כך אנו רואים אצל רבקה: 'ויתרוצצו הבנים בקרבה'. אמנם כרגע הם עוברים, אבל זה יעקב וזה עשו, זהותם קיימת ופועלת בקרבם כבר כאשר הם עוברים.

²¹⁴ ירמיהו מה, ה.

²¹⁵ עיין שם בפירוש רש"י על פי המכילתא: 'אמר לו הקב"ה: אם אין כרם - אין סייג, ואם אין צאן - אין רועה. איני נגלה על הנביאים אלא בזכותם של ישראל'.

התורתית שלו - תבורך, כפי ששנינו: 'נהנין ממנו עצה ותושיה בינה וגבורה, ומגלין לו רזי תורה...'²¹⁶

'יוסף הוא המשביר'

דמות דיוקנו של יוסף הצדיק מרחפת מעל פסוק זה באמצעות כמה וכמה מושגים המופיעים כאן:

ליוסף היה עניין עם 'בר', אשר אותו הוא צבר, וגם עם 'שבר', אשר אותו הוא סיפק לכל הארץ. יוסף זכה בתואר 'ברכה' במידה יתירה - גם יעקב וגם משה מרבים להזכיר את המושג 'ברכה' כלפי יוסף בברכותיו. אף הראש נזכר בברכות שניהם אליו.

לאור כל זאת, ברור ששלמה העמיד כאן את דמות יוסף לנגד עינינו. אנחנו שומעים כאן על הקשר בין יוסף המשביר, ליוסף אשר חולם חלומות ועומד על כך שעליו לספר אותם - מתעקש לבנות את הבית כך שיתאים לחלומותיו.²¹⁷ אף ראשו של יוסף מתברך: בתחילה הוא חולם בעצמו, אך בהמשך הוא כבר שומע חלום לפתור אותו.

כאשר אנו עומדים מול דיוקנו של יוסף, אנו מתפעלים מהצירוף המופלא של המעלות שנתכנסו בקרבו. כמו אברהם אבינו שהוא גם בעל חסד, וגם מצוה את בניו ועושה את הנפש, כך יוסף הוא גם משביר את הבר, וגם מרומם את הרוח.

דבר זה מלמד אותנו עד כמה כיוון ההשברה הגשמית והרוחנית הוא גבוה. החסד יכול להיתפס לפעמים כדבר נמוך, אבל הוא לא קטן, לא נמוך - הוא גבוה בגבהו של יוסף. בהתאם לכך, כל הברכות 'תהיין לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו'.²¹⁸

²¹⁶ אבות ו, א.

²¹⁷ אמנם, החלומות התקיימו דרך סיבוכים לא פשוטים, אבל אפשר שאם הבית היה מקשיב לחלומותיו של יוסף, הבית היה גובה.

²¹⁸ בראשית מט, כו; מופלא הדבר שהפסוק חוזר כמעט מילה במילה בברכת משה ליוסף דברים לג, טז.

התרוממות פנימית ו'סגולה' מעשית

אף אם אין לנו תשובה חד-משמעית אם שמענו בפסוק זה חידוש עיוני אשר לחלוטין לא ידענו אותו קודם, יש לומר שהאופן שבו הפסוק מאיר את העניין, מקשר את הדברים הידועים לנו ומביע אותם, יחד עם המנגינה שהפסוק נותן - ודאי מרוממים את ההכרה שלנו ואת ההבנה שלנו במעלת החסד.

אמנם, נראה שיש בפסוק חידוש עיוני בקביעה שהמערכת הכללית מצד עצמה מברכת את צינור החסד, או, חלילה, להיפך כלפי המונע. הפסוק לא בא להיות גורם מעורר לעשות או לא לעשות, אלא להגדיר את מעמדו של החסד. בפסוק אנחנו לא לומדים עצות להתייעלות, אלא אנטומיה של הטבע, חוקי הפיסיקה של העולם.

ובכל זאת, אפשר ללמוד מדברי הפסוק גם 'סגולה' - סגולה לברכה. אם, חס וחלילה, יש בחינה חולה של חיים, 'ילד' חולה - אם ניקח את אותה בחינה, את אותו 'ילד' ונעשה ממנו 'משביר' - ממילא הוא יתברך.

בהקשר למישור היישומי-מעשי של הפסוק, יש לציין כי ההבדל בין 'מונע' ל'משביר' לא תמיד גלוי במישור המעשי. יתכן שהוא נמצא רק בראש. יש צדיקים שסברו שזיכוי הרבים הגדול יותר שלהם יהיה אם ישבו בחדר ולא יצאו. אף על הרב קוק יש מי שאמר שחבל שהוא יצא מבית המדרש לפעילות ציבורית - אולי דווקא מזה עם ישראל והעולם הפסידו ברכה גדולה יותר. בכל אופן, הרב זצ"ל סבר אחרת, ויצא ופעל רבות וגדולות לדורו ולדורות.

פרק יא פסוק כז

שִׁחַר טוֹב יִבְקֶשׁ רְצוֹן וְדֹרֵשׁ רְעָה תְּבוֹאֲנוּ:

ביאור הגר"א:

כלומר, מי שרודף ומקדים לעשות טובות לבריות, הוא כמבקש רצונו, שעל ידי זה תבוא עליו ברכת טוב.

ודורש רעה תבואנו – אבל מי שדורש לעשות רעה לאחרים, זו הרעה עצמה תבוא עליו.

וכן הוא נגד הקב"ה, אם הוא שוחר טוב – לעשות מצוות שנקראו טוב, הוא כמבקש רצונו של הקב"ה, כי על ידי שמניח מלבקש רצונו ועוסק במצוות ה', הקב"ה עושה רצונו, כמו שאמר: 'בטל רצונך מפני רצונו כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך'.²¹⁹

ודורש רעה – לעשות עבירות, היא עצמה תבואנו, כי פועל אדם ישלם לו.²²⁰

ואמר אצל הטוב 'יבקש', ואצל הרעה 'תבואנו', כי צריך יגיעה רבה להמשיך עליו הקדושה, לכן אמר 'יבקש'. אבל הרעה כאשר הוא דורש אותה, היא 'תבואנו' תיכף.

ואמר אצל הטוב 'שוחר', ואצל הרע 'דורש', כי המבקש רצון ה' יתברך הוא מעורר השחר ומבקש בבוקר, אבל ה'דורש רעה', צריך לדרוש מחבריו הרשעים איך לעשות, וזה אי אפשר בבוקר, שהם ישנים אז.

לבקש רצון

הפסוק אומר על 'שוחר [ה]טוב' שהוא 'יבקש רצון'. אמנם, מדובר על אדם שעוד לא הגיע למעלת 'רצונו', אבל נמצא כבר במבוא ל'רצונו'.

²¹⁹ אבות ב, ד.

²²⁰ איוב לד, יא.

הביטוי 'יבקש' אינו אומר שהוא רק בדרך, עצם הבקשה זו מדרגה, אשר לא בכל רמה אפשר להגיע אליה. בקשה זו עמידה מתפללת - שוחר הטוב כבר הגיע למדרגה של עבודת הבקשה.

כשאדם מטיב לחבירו - הוא עושה את רצונו של חבירו, החסד הכי גדול שאפשר לעשות לאדם הוא להשביע את עומק הרצון שלו. הקב"ה 'משביע לכל חי רצון'.²²¹ 'שוחר טוב' לא רק יתן לזולת כוסית עם משקה ופת לחם, אלא יבקש ויחתור אל הגשמת הרצון - גם אל רצון הבריות וגם אל רצון הבורא.

שיחור הטוב הוא בקשת הרצון

'שוחר טוב' הוא טוב לבריות - ברור שהוא עושה טוב, כי יש לו אישיות מוסרית, אישיות יפה, אשר מאוד מבקשת לעשות טוב. הוא 'שוחר' - כוסף אל הטוב, עם כל הנשמה. 'זהם הביאו אליו עוד נדבה בבוקר בבוקר'.²²² הוא יגיע לבקש 'רצון' - יבקש להתרצות, להיות רצוי לשמים. לא מדובר רק ברצון כדי להגיע אל הטוב, כדי לדעת מה הוא הטוב. להיות רצוי - זה עצם הטוב.

שוחר טוב יגיע לבקש את היותו רצוי לשמים, משום שהוא מאוד רוצה להטיב וצריך 'סייעתא דשמיא'. ה'סייעתא דשמיא' נדרשת לא רק בשביל הצלחת מעשיו, אלא מכיון שהוא באמת רוצה לעשות טוב, עליו לדעת באמת מה טוב. משמים - יורו לו מה טוב.

מעבר לכל זאת, הרי שוחר הטוב מחפש בעצמו מהו הטוב, והוא יגלה שבאמת אין לך טוב מעצם ההיות רצוי לכל. להיות רצוי לשמים - זהו עצם ההיות טוב. להיות טוב אלוקים, רצוי אלוקים - זה להיות טוב.

תאוצת הרצון

מעבר לכל הדברים שאמרנו, ולדברים שאפשר עוד להוסיף במישור ההכרתי, יש כאן עוד תהליך פנימי יותר, שאותו אנו

²²¹ תהלים קמה, טז.

²²² שמות לו, ג.

מכירים לרוב. תהליך זה הוא ההתפתחות הטבעית של הכיוון הטוב: כאשר אדם הולך 'מינה' - הוא מוצא בדרכו תאוצה 'מינית', התהליך תמיד מתקדם באיכותו. על בסיס זה אמרו חז"ל כלפי העיסוק בתורה ובמצוות: 'מתוך שלא לשמה - יבוא לשמה'²²³ ועוד.

המתעסק בטוב, נעשה מכוח התהליך כמבקש רצון וממילא יתברך בהתאם. כל ה'הוה אמינא' לבקש רצון עולה כאשר מתחילים ללכת לכיוון הטוב. רק בראש שהלך לצד הטוב עולה מבפנים, מכל מיני אילוצים חיצוניים, עצם ה'הוה אמינא' לבקש רצון. ודאי שהאדם צריך 'סייעתא דשמיא' לדעת לבקש ולדעת מה לבקש, אבל האמת הפנימית של העניין היא הצמיחה הטבעית של צד הטוב.

'דורש רעה - תבואנו'

בהמשך לדברים שלעיל אנחנו מבינים קביעה מוחלטת זו: האמת הטבעית היא שהאדם מתעצם בכיוון אליו הוא הולך. כשם שההולך בדרך הישר שנהיה סרגל וכליותיו נהיות יותר ישרות, הסברות שלו בסוגיא שהוא לומד נהיות יותר ישרות, חוש הריח שלו נהיה יותר ישר, כך ה'דורש רעה' - מתעצם ב'רעותיות'. הוא מהווה צינור להופעת הרע - לכן הרעה הולכת עמו, מופיעה בו. כך הוא הכלל: בכל כיוון שאדם הולך בו - הוא הולך ומתעצם בו.

'שוחר' ו'דורש' - בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע

'דורש' איננו במדרגת 'שוחר', אלא מייצג מדרגה נמוכה יותר של שאיפה. ה'דורש' אינו קם השכם בבוקר, קודם שיעלה השחר. גם הרשע הגדול לא מגיע למדרגת הצדיק. הכיסופים של אברהם אבינו לטוב גדולים הרבה יותר מרמת הכיסופים שמסוגל להגיע אליה בלעם הרשע, עם כל דרישת הרע שלו.²²⁴

²²³ פסחים נ, ב. עיי"ש במסורת הש"ס.

²²⁴ עיי' בראשית כב, ג, והשוה במדבר כב, כא. אצל אברהם נאמר 'וישכם' ואילו אצל בלעם לא נאמר אלא 'ויקם'. בהתאם לכך עומד אברהם כנגד כל עיכובי

'יבקש' ו'תבואנו'

אמנם, גדולה מידה טובה יותר ממידת פורענות, אבל הדרך אל הטוב ארוכה יותר. יש בדרך אל הטוב הרבה נסיונות, אבל ההולך בדרך זו מטופל בידי שמים. הטובה לא סתם 'תבואנו' בדרך מקרה. דרכו ארוכה לפניו וצפויים לו קשיים רבים בדרך, אך עם זאת, הוא יטופל לאורך הדרך בידי שמים.

בחינה נוספת של הבדל בין הדרכים נובעת מכך שדרכו של 'שחר טוב' היא אין סופית מבחינת מה שהיא מובילה אליו. מעבר להבנה שהתוצאות לא תהיינה מיידיות כמו ה'תבואנו' של הרע, הוא מבקש דרך אשר תמיד תימשך, תוסיף ותלך.

בחינה שלישית שמאיר לנו הפסוק בדיוק לשונו היא, שהדרך של דורש הרעה סגורה - דרישתו תבוא עליו, ושם הדבר ייגמר - אצלו, בפינה שלו. לעומת זאת, שחר טוב, דרכו מתרחבת ועולה - הרצון אינו רק הרצון הפרטי שלו, אלא רצון כללי, מאוד לא סגור בפינה הקטנה שלו. איש האלוקים, ככל שנהיה יותר איש אלוקים - הוא יותר גדול בחשיבה שלו, בעיניים שלו, הוא אינו מוגבל בדל"ת אמות, הוא לא אישיות פרטית. תורה לשמה היא תורה של

חסד.²²⁵

השטן, כדברי המדרש, ואילו בלעם בהתחסדותו המעושה מסוגל לומר 'אם רע בעיניך אשובה לי' (במדבר כב, לד).

²²⁵ עיי' סוכה מט, ב: 'ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב (משלי לא, כו): 'פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה'. וכי יש תורה של חסד ויש תורה שאינה של חסד? אלא: תורה לשמה - זו היא תורה של חסד, שלא לשמה - זו היא תורה שאינה של חסד. איכא דאמרי: תורה ללמדה - זו היא תורה של חסד, שלא ללמדה - זו היא תורה שאינה של חסד'.

פרק יא פסוק כח

בּוֹטַח בְּעֵשְׂרוֹ הוּא יִפֹּל וְקַעֲלָה צְדִיקִים יִפְרָחוּ:

ביאור הגר"א:

באותו עושר, כמו שנאמר: 'יש עושר שמור לבעליו לרעתו'.²²⁶
כי העשיר עשרו עיקר, ולכן כאשר תיפול העשירות, שכן דרך
העושר לחזור תמיד, כמו שאמרו: 'גלגל הוא שחוזר בעולם'.²²⁷
אז גם הוא יפול, כי העיקר שלו נפל.

זכעלה צדיקים יפרחו' - אבל הצדיקים, להם העושר רק כעלה
של אילן, ואינו עיקר. ודרך העלה, אף על פי שנפל בימות
הגשמים, אחר כך בימות החמה חוזר ופורח כמו שהיה. ולכן
הצדיקים, אף על פי שנפלו כעלה, יפרחו ויעמדו, וכמו שנאמר:
'כי שבע יפול צדיק וקם'.²²⁸

'בוטח בעשרו' - הבעיה

ה'עושר' שאדם חושב שהוא יכול לבטוח בו זה כסף וזהב, נכסים,
הכלים והמשאבים של האדם, המסגרות שלו, ואף החברים
והכישרונות שיש לו.

אולם, מי שבוטח בכל זה - ההבנה שלו משובשת, הוא לא מבין
טוב את חוקי הקיום. מי שקורא טוב את המפה יודע שכל
המשאבים וכל המעיינות נובעים מן המקור האלוקי. העניין
האלוקי הוא שמגביה את המעיינות האלה, והוא שמקיים אותם.

מעבר לכך, הבוטח בעשרו - כל כיוון החיים שלו אחר. ההרגשות
שלו, הפניות שלו, ההשתדלויות שלו - הכל לא מתאים למנגינה
של העולם, לכיוון של העולם. העולם ומעיינותיו פועלים על פי

²²⁶ קהלת ה, יב.

²²⁷ שבת קנא, ב.

²²⁸ פרק כד פסוק טז.

חוקי קיום אחרים, אדם שמבין וחי אחרת, הולך נגד כיוון החיים וממילא הוא יפול.

'הוא יפול' - התוצאה

העושר הוא סעיף ממסגרות העולם, אשר גם הוא כפוף לחוקי הטבע. לכל דבר בעולם יש זמן מוגבל, שבו תחום הקיום שלו. מי שנשען על דבר מוגבל, כשיגיע לקצהו - הוא יפול. אדם שלא מבין על מה עומד העושר, ובהתאם לכך את מגבלותיו, דומה למי שנשען על משענת של כסא, מבלי להבין שהכסא הזה עומד על רגליים - בסופו של דבר הוא יפול.

אם האדם עליו מדבר הפסוק היה עני - הוא היה מגיע לסידור התפילה בחיפושיו אחר נקודת משען, אבל כיון שהוא עשיר ובוטח בעשרו - נעשה השפע שזכה לו לעושר שמור לבעליו לרעתו²²⁹ - העושר מסית את האדם להישען עליו, ולכן הוא יפול.

'בוטח בעושרו הוא יפול' - אפשר להתלבט במשמעות הביטוי: האם הבוטח יפול או עושרו יפול? אפשר לקרוא בפסוק את שני הדברים, ושניהם אמת אחת - העושר יפול, וממילא גם הוא עצמו יפול, שהרי הוא נשען על העושר.

'וכעלה צדיקים יפרחו' - עושר הצדיק

אפשר להסביר שעושרו של הצדיק הוא שיפרח כעלה. כך דרכו של עלה, שהוא מתחדש מדי שנה בשנה. הצדיקים יודעים שהעושר הוא דבר שנושר ומתחדש, ולכן אין מה להישען עליו. העושר הוא עלה באילן הצדיק, עלה בתוך אילן גדול. עלה הינו דבר חשוב, אבל ביחס לעץ כולו הוא אינו אלא אחד מסעיפיו, אשר מופיע וממלא את תפקידו, לכן הוא ודאי לא נחשב לדבר שראוי להישען עליו. הצדיק יודע שבחורף עלים נושרים, אבל אחר כך צומחים שוב.

יש להעיר על ביאור זה מבחינה לשונית, שלשון 'פריחה' בדרך כלל נאמרת על פרחים ולא על עלים. על עלה בדרך כלל אומרים

²²⁹ קהלת ה, יב.

'צומח', אלא שהעלה של הצדיקים כל כך ירוק, שיותר מתאים לומר עליו 'פורח'. על העץ של הצדיק העלה יפרח.

'צדיקים יפרחו'

לשון הרבים בסיפא של הפסוק מזמינה אותנו להציע פירוש נוסף: העלה אינו עושרו של הצדיק, אלא הצדיק עצמו - הוא עלה. הצדיק יפרח כמו עלה. יש אילן ממנו צומח הצדיק - כנסת ישראל, אילן של דורות רבים. הצדיק רואה את עצמו כעלה על אילן גדול זה. בחינות שונות נגזרות ממעמדו: מחד, יש לו את התפקיד המיוחד לו - אין עוד עלה כמותו. מאידך, הוא בסך הכל עלה קטן ביחס לכללות האילן. בחינה נוספת היא שצדיק זה הוא כמו עלה שמתחדש, כאשר עלה נופל - צומח אחר במקומו.

אפשר לשאול לפי משל זה: הרי העלה המתחדש הוא עלה אחר! העלה שהיה בשנה שעברה, איננו אותו עלה שצומח, האם אין לצפות לפריחה מחודשת של אותו צדיק?

ויש לומר: אדרבה, הצדיק מתחדש בהופעות שלו. מלבד החוק האלוקי ש'שבע יפול צדיק וקם'²³⁰ על מנת לטהרו ולמרקו, יש לנו ללמוד כי לאחר כל נפילה - פנים חדשות באו לכאן. פריחה זו הינה הופעה חדשה של חיות הצדיק, דבר שלא היה עד היום.

מעבר לכך, ישנה חשיבות גם בצמיחתם של צדיקים חדשים: ביעקב יש בחינות שלא היו אצל אברהם, ואצל רבי עקיבא יש דברים שלא היו אצל משה רבנו, אך נשמת הצדיק מתקיימת. הגוף שלו עשוי להיות חדש, אבל אותה נשמה מתחדשת בהופעתה.

אף לאחר השלמת תפקידו עלי אדמות עולה הצדיק מעולם לעולם - 'לכו מחיל אל חיל'.²³¹

הצדיק אינו רק עלה פרטי באילן החיים, יש לו גם מעמד כללי בעץ הצדיקים. הצדיק בחבורתו, לכל צדיק - המעגל שלו.

²³⁰ פרק כד פסוק טז.

²³¹ תהלים פד, ח.

פרק יא פסוק כט

עוֹכֵר בֵּיתוֹ יִנְחַל רוּחַ וְעֶבֶד אֱוִיל לַחֲכָם לֵב:

ביאור הגר"א:

כי 'בית והון נחלת אבות'²³² ולכן העוֹכֵר ביתו הוא 'ינחל רוח', שאין לו מקום לדור.

'ועבד אויל לחכם לב' - כי זה העוֹכֵר ביתו מחמת שאין חושב על הסוף - שיחרב הבית ולא יהיה לו במה לדור, והוא נקרא אויל, כמו שפירשתי למעלה.²³³ ולכן אחר כך, כאשר לא יהיה לו במה לדור, יהיה צריך להיות עבד לזה שיש לו בית, והוא 'חכם לב', היפך האויל, שהלב מבין.

ועוד, 'עוֹכֵר ביתו ינחל רוח' - מי שאינו לומד עם בני ביתו, שהם אצלו תמיד, 'ינחל רוח' - שישכח ולא יהיה לו מי שיוזכיר לו, אבל הלומד עם בני ביתו, הם אצלו תמיד ויזכירוהו.

'ועבד אויל לחכם לב' הלומד 'בד בבד', כמו שאמרו:²³⁴ 'ולא עוד אלא שמתפשטים, הוא יהיה 'עבד' למי שמחכים אחרים, והוא 'חכם לב', כי יצטרך לשאול ממנו מה שאינו יודע.

בית - מסגרות החיים הנתונות

הגאון מפרש, שמי ש'עוֹכֵר ביתו' לא יהיה לו מקום לדור. יתכן שמדובר בבית כפשוטו, אבל יכול להיות שה'בית' מופיע כאן במשמעות של דבר מופשט יותר:

ה'בית' הוא משבצת החיים של האדם. הן המשבצת והן המשאבים באים לאדם מאבותיו - 'בית והון נחלת אבות'. לכל אדם ולכל נשמה יש את התפקיד שלו ושלה. אדם נולד במשפחה מסויימת, בדור מסויים - זו מסגרת חיצונית נעולה. את המסגרת החיצונית הזאת אדם מקבל מאבותיו. בהחלט יש גם דברים רוחניים שאדם

²³² פרק יט פסוק יד.

²³³ פרק י פסוק יד.

²³⁴ ברכות סג, ב.

מקבל בירושה. מלבד זאת, גם 'בית' כפשוטו איננו רק ארבעה קירות, איננו נכס פיסי בלבד, אלא דבר בעל משמעות - בית הוא חלקו של אדם בארץ ישראל, חלקו בעולמו של הקב"ה.

יכול להיות שהמשבצת המשפחתית שאדם מקבל מאבותיו כוללת דברים נוספים מלבד הבית, אך משבצת ה'נכסי דלא נייד' מיוחדת בכך שתפקידו אינו אלא להחזיקה. אמנם, על אף שבמסגרות אלה תפקידו של האדם איננו להשיג את הדברים, אלא רק להחזיק אותם ולקיימם כראוי, יכול להיות מצב של 'עוכר ביתו', חס וחלילה, של אדם שאינו מצליח לקיים את המסגרות כראוי.

'עוכר ביתו'

'עוכר' זה לשון של לכלוך. כמו שמפרש רש"י²³⁵ 'עכרתם אותי' - 'מלשון מים עכורים'. 'מים עכורים' - זה מים לא טהורים. כן היא, לכאורה, משמעות הביטוי גם בספר יהושע - 'מה עכרתנו?'²³⁶

אמנם, מן הביטוי שאומר יהושע בן נון לעכן 'יעכרך ה' - נראה ש'עכירה' היא גם מלשון עקירה. הביטוי 'עוכר ישראל'²³⁷ - נשמע אף הוא קרוב למילה 'עוקר', אם כי גם שם תתכן המשמעות הראשונה.

לאור הביטוי 'נחל רוח', דוקא את הפירוש 'עוקר ביתו' ניתן להבין יותר - מי שעוקר את ביתו יישאר עם רוח בלבד. לעומת זאת, הפרשנות שהעוכר הוא ה'מלכלך ביתו' פחות מובנת - מה הוא אדם ש'מעכיר' את הבית, ומדוע הוא 'נחל רוח'?

בין אם מדובר על בית פיסי, ובין אם מדובר על בית רוחני, הדברים מתחילים מאותו מקום - מהנשמה. ה'בית', בכל בחינותיו, צריך להיות מלא בטוהר של הנשמה. אם הנשמה טהורה - הבית טהור, אבל אם הנשמה לבושה בגדים צואים - אז הבית עכור.

²³⁵ בראשית לד, ל.

²³⁶ יהושע ז, כה.

²³⁷ מלכים א יח, יז.

הבית מתמלא תמיד במנגינה של האיש. 'אבן מקיר תזעק'²³⁸ - את התוכן של הבית. כך המזוזה שבפתח הבית מכריזה: פה גר תוכן של 'שמע ישראל', של 'ואהבת'. וכך אם, חלילה, התוכן הוא אחר, מופיעים נגעי בתים - כתמים, אשר בסופם עשויים להוביל לחורבן מוחלט. הבית משקף את מצבה של הנשמה בדיוק כפי שהגוף משמש כראי של הנשמה.

'ינחל רוח'

'עוכר ביתו' הוא אדם שקיבל נחלה, אבל לא תחזק אותה כראוי. התחזוק הטוב הוא ישראליות טובה - ברוח ספר משלי. אם אדם לא עושה זאת, הוא עוכר את מה שיש, ובפועל עוקר אותו, עד שבסופו של דבר הוא מאבד את נחלתו לגמרי. ה'נחלה' זה הנחל שצריך להמשך, לזרום הלאה. הירושה האידיאלית הינה ה'נחלה' - אדם ממשיך את החיות של אבותיו במשבצת הראויה.

לכאורה, לפי דברינו ראוי היה לומר ש'עוכר ביתו' פשוט 'לא ינחל' - מה משמעות הביטוי 'ינחל רוח'?

לפי פירוש הגאון, הפסוק אומר שמה שהוא מקבל זה רוח, כדי לומר שפשוט אין סביבו קירות, כיוון שהוא הפסיד את הבית שלו. אולם, יתכן שיש מקום לפרש שהכוונה היא שכל הנחלה שלו היא דמיונית בלבד - הכל 'הבל ורעות רוח'.²³⁹ כאשר לא מקיימים את הבית, הכל נשאר כ'עורבא פרח'.

יתכן כי ביטוי זה מדגיש את ההעדר - נחלתו היא משבצת ריקה - לא חצי בית, אלא 'רוח'. אדם יכול בדרכו ובמעשיו לאבד את הכל.

החירות - תלויה בחכמת לב

ה'עוכר ביתו' נעשה חסר בית. הגאון אומר כי ה'אויל' שנעשה עבד ל'חכם [ה]לב' הוא העוכר ביתו, שנעשה עבד לזה שיודע לתחזק את ביתו ולקיימו. הסיפא של הפסוק מלמדת שלשם קיום הבית וחירותו צריך להיות 'חכם לב'.

²³⁸ חבקוק ב, יא.

²³⁹ קהלת א, יד, ובמקומות נוספים שם.

את הביטוי 'חכם לב' אנחנו מכירים מפרשיות המשכן. שם הוא נאמר על בצלאל וחבריו.²⁴⁰ 'חכם לב' הוא המקום את המשכן - את השראת השכינה. על אף שנצרכות הן גם ידי האומן של בצלאל, מכל מקום, העיקר הוא התוכן שמאחוריהן, הלב - זהו המכון להשראת השכינה.

חכמת לב היא המודעות לתוכן. חכם, הרואה את הנולד, יודע שקיום המשבצת שלו כולל דרישות מסויימות. ידיעה זו - יש בה כבר בחינה של הבנת דבר מתוך דבר. תודעה כזאת היא תודעה מפוקחת, שעומדת בצורה ריאלית מול המציאות, מפנימה את היות המשבצת של האדם זוקקת עבודה טובה של החזקה, עבודה אשר היא תלמודו של ספר משלי.

מסתבר שדוקא לקיים בית, לקיים את העצים והאבנים הדוממים, זו עבודה יסודית יותר מאשר לקיים פרדס צומח. קיום הבית דורש לא רק להשקות, אלא להיות הפוך מ'עוכר ביתו'. 'אויל' אשר איננו מבין עיקרון זה - יצטרך בסופו של דבר להיות סמוך על ביתם של אחרים.

עבדות האויל

כפי שאמרנו לעיל, האויל לא רק עוכר את ביתו ונוחל רוח, אלא מכונה 'עבד', כלומר: הוא מאבד את חירותו. מי שתלוי בגורמים זרים - לפי מידת תלותו, כך מידת עבדותו. לעומת זאת, מדרגות החירות יכולות להגיע עד כדי שחרור מן השיעבוד לחוקי הטבע במידה ש'מי שאמר לשמן וידלק - יאמר לחומץ וידלק'.²⁴¹ אדם זה הוא 'בן החורין' בהתגלמותו.

הכינוי 'עבד' כלפי האויל מבטא בחינה יותר עמוקה של שעבוד: האויל לא צריך רק לגור בבית של מישהו אחר, אלא הוא תלוי בהחלטות של אחרים, הוא איננו אדון לעצמו. הוא בא לידי כך משום שהוא פשוט לא יודע לקרוא טוב את המציאות, ולכן הוא

²⁴⁰ שמונה פעמים מופיעה מטבע לשון זו בפרשיות המשכן בפרקים כ"ח - ל"ו בספר שמות.

²⁴¹ תענית כה, א.

לא יודע איך לעמוד על הרגליים. מעבר לכך, יש לומר שהסיבה שבגללה האויל אינו בן חורין היא שאין לו מנטאליות בת חורין.

חוקי הקיום של קנייניו הרוחניים של האדם

לפי פירושו השני של הגאון הפסוק עוסק בדברים רוחניים.

אדם שלא לומד עם בני ביתו - ישכח את הישגי תורתו. אדם צריך לשריין את הישגי תורתו, על ידי שהוא משתף בהם את המסגרת שלו - את ביתו.

האם עלינו ללמוד מכאן שתכלית 'ושננתם לבניך'²⁴² היא לדאוג לעצמו לקיום תורתו? לכאורה, זה נשמע לנו ככוונה אנכית.

אולם, לא כתוב כאן שקיום תורתו הפרטית של האדם זו הסיבה ללמד את ביתו. האמת היא שמלבד חיובו של כל אדם ללמד כדי לזכות את הרבים, ולקיים את התורה בעם ישראל, כלפי בני ביתו יש לו חיוב מוחלט וגדול יותר. אדם המלמד את בנו תורה - מקיים את חובתו וממלא את תפקידו.

על גבי מצוה זו מאיר לנו הפסוק עיקרון נוסף: רק בקיום חובת הנחלת התורה לביתו, תיבנה תורתו של האב ותשתמר, כי גם חוקי הקיום של תורת האדם עצמו הם חלק מהחוקים של 'עולם חסד יבנה'. גם כלפי עצמו של אדם לא יתקיים 'ושננתם' - שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך,²⁴³ אם לא יהיה 'לבניך'. אדם שלא יהיה אישיות מעניקה - לא יוכל לקיים את תורתו. לא נאמר שהנתינה נדרשת משום כך, אבל מעורב בעניין חוק של קיום.

אם אדם לא ילמד את בניו - בהתאם לאמיתת חוק זה, הן מן הבחינה הפנימית והן מן הבחינה החיצונית, האדם ישכח את תורתו. מן הבחינה החיצונית הוא ישכח, משום שלא יהיה מי שיזכיר לו, ומן הבחינה הפנימית הוא ישכח, משום שתורתו של האדם מתקיימת בהתאם למעמד הציבורי שלה. אם הבחינה הציבורית חסרה בתורתו, ולימודו הוא רק בשביל עצמו, לא

²⁴² דברים ו, ז.

²⁴³ קידושין ל, א.

'לשמה' - של התורה, אז הוא לא מהווה חוליה מוסרת, וממילא אין לתורתו קיום.

הבית - מסגרת הקיום הבלעדית של מטעני הרוח הישראלית הפסוק דיבר על בחינה של נזק פעיל - 'עוכר', ואילו פירוש הגאון מדבר על העדר פעולה בלבד. מן הדברים עולה שמי שלא לומד עם בני ביתו עוכר אותם בפועל.

הסבר העניין פשוט דוקא בבחינת הנחלה הצומחת: אי השקיית פרדס, כמוה כעקירתו, כי הוא לא יוכל להתקיים. יתירה מזו, אף בבחינת הנחלה העומדת: אם הבור ריק ואין בו מים - נחשים ועקרבים יש בו.²⁴⁴

אולם, אפשר לשאול: מה שייך עניין זה למושג ה'נחלה'? הרי תורה בכל מקרה לא נוחלים, שכן 'אינה ירושה לך'.²⁴⁵

מסתבר שבכל זאת 'תורה מחזרת על אכסניא שלה',²⁴⁶ ועלינו להודות כי אדם מקבל מאבותיו מטען רוחני. הפסוק בא לומר שהמטען הרוחני הראשוני, שהעוכר קיבל מאבותיו - לא יישאר.

אפשר לומר את הדברים באופן יותר עמוק: איש פרטי לא יכול לשאת מטען רוח של דורות, רק איש ציבורי יכול לקיים את המטען הזה. היחידה המינימאלית שמסוגלת לקיים את המטען הרוחני הינה המסגרת המשפחתית.

הנחלה הרוחנית שאנחנו מדברים עליה כוללת שתי בחינות: ישנם יסודות רוח שאדם מקבל מהדורות הקודמים, ועליו לשמר אותם על ידי טיפול טוב בבית, במשפחה. מלבד זאת, מכח מורשתו הרוחנית זוכה אדם למימד מיוחד נוסף בקניין תורתו, שבאמצעותו הוא מסוגל להשיג מעבר למה שהוא לומד בעצמו, מעבר למאמץ האישי שלו.

²⁴⁴ עפ"י בבלי שבת כב, א; ועי' בראשית רבה וישב פרשה פד סימן טז; ועי' עיקרון דומה בבבלי בבא קמא כא, א וברש"י שם ד"ה 'שנאמר ושאיה יוכת שער' (ישעיהו כד, יב).

²⁴⁵ אבות ב, יב.

²⁴⁶ עי' בבא מציעא פה, א.

אפשר להסביר זאת באופן פשוט: אדם שחי בתוך אורה מסויימת, אם הוא 'חכם לב', אשר מבין דבר מתוך דבר - כל השגה רוחנית מתברכת בתוך המשפחה, ולא רק מה שנלמד בפועל עם אבי המשפחה.

מאיך, אם אדם לא דואג להשפעה תורנית על משפחתו, אז מטען הרוח לא זורם דרכו, אלא נעצר ומתייבש. במצב זה אין 'סייעתא דשמיא' במלאכת ההבנה, ואף 'לאוקמי גירסא' לא יצליח, כי אין לו אמצעים לשמר את כח הזיכרון.

חכם לב - מחכים אחרים

הסיפא ממשיכה ומלמדת, על פי ביאור הגאון, שהלומד בד בבד יהיה עבד למי שמחכים אחרים. בסיפא אנו עוסקים בתחום רחב יותר מן הרישא: ברישא דברנו על חובת האדם ללמוד עם בני ביתו, ואילו עכשיו אנחנו מדברים על מעלת מי שמחכים אחרים.

ואף על פי כן, יש לשאול: מה מוסיפה לנו הסיפא?

הדבר הראשון שהסיפא מוסיפה הוא ההתייחסות למימד ההבנה. בסיפא מדובר על 'אויל', שאינו מבין את הלימוד, לעומת הרישא בה דובר על מי שמאבד את תלמודו בגלל שאינו לומד עם בני ביתו. לפי ביאור הגאון, אנחנו שומעים שמי שלא מחכים אחרים, הוא בעצם גם 'אויל' בהבנתו.

אדם שמחכים אחרים, ואולי לא דוקא את בני ביתו - נעשה מבין. ככל שאדם יותר מזכה את הרבים - הוא יותר מבין. חוקי הקיום של התורה הם כאלה שככל שאדם יותר מקיים את התורה אצל אחרים - הוא יותר מבין אותה בעצמו. לא לשם כך הוא עושה זאת, אבל זהו חלק מחוקי הקיום.

אפילו נביא, אדם במעלתו של ברוך בן נריה, ששימש את ירמיה הנביא, לא זוכה לנבואה, כי 'אם אין צאן אין רועה'.²⁴⁷ הנביא מקבל את נבואתו בשביל העם. ירמיהו איננו מוכיח את הדור על מנת לזכות לעצמו בנבואה, אלא זהו חוק השפעת הנבואה, כך החשמל זורם.

²⁴⁷ ע"י מכילתא דרבי ישמעאל פרשת 'באי' - מסכתא דפסחא פרשה א.

חכם לב - בן חורין

נזכיר גם את מושג ה'חירות' שנמצא פה בין השיתין, כלפי 'חכם
הלב' המחכים אחרים. תלמיד חכם הוא 'בן חורין' אמיתי, מפני
שהוא עומד על הרגליים שלו מבחינה רוחנית.
מצירוף חלקי הפסוק אנו שומעים עוד, בין היתר, על הקשר בין
טהרה וחירות, שכן המילה ההפוכה מ'עוכר' היא 'מטהר'. חיי
החירות הם החיים הטהורים, יותר טהרה מביאה יותר חירות.

פרק יא פסוק ל

פְּרִי צְדִיק עֵץ חַיִּים וְלֶקַח נְפֹשׁוֹת חָכָם:

ביאור הגר"א:

'פרי צדיק עץ חיים' - הם בנים, שכל מי שמניח בן הרי הוא כאילו חי.²⁴⁸ ועוד, כי הצדיק מלמד לאחרים שיעשו מצוות ה' אשר יעשה אותם האדם וחי, ולכן הפרי של הצדיק הוא 'עץ חיים'.

'ולוקח נפשות חכם' - שהתלמידים הם יותר טובים מבנים, שהם בנפש. וכן מי שמלמד תורה לעם - 'לוקח נפשות', כי מצוות הן נגד הגוף, ותורה היא נגד הנפש, והן נגד עולם הזה ועולם הבא, ולכן הפרי של הצדיק הוא 'עץ חיים', שהוא הגוף של אדם, כמו שנאמר 'כי האדם עץ השדה',²⁴⁹ אך 'עץ חיים', כנזכר לעיל. אבל החכם הוא 'לוקח נפשות' שהוא בנשמה.

'פרי צדיק - עץ חיים'

מצאנו לעיל את המושג 'צדיק' כקשור עם הגוף ועשיותיו, בדגש על הדברים היוצאים מפיו, בכמה פסוקים: 'פי צדיק ינוב חכמה',²⁵⁰ 'שפתי צדיק ידעון רצון'.²⁵¹ לאור זאת מתבקש לזהות את פירותיו של הצדיק בבנים שלו ובמצוות שלומדים ממנו לקיים.

הפסוק אומר שהפרי התולדתי והמעשי, של הצדיק - הוא 'עץ חיים'. את המושג 'עץ חיים' אנחנו מכירים מגן העדן שנטע הקב"ה והניח בו את אדם הראשון. הקב"ה אף ביאר את סגולתו - 'ואכל וחי לעולם'.²⁵² התורה היא שורש הקיום²⁵³ - 'כד ברא

²⁴⁸ עיי' בבא מציעא פה, א.²⁴⁹ דברים כ, יט.²⁵⁰ פרק י פסוק לא.²⁵¹ פרק י פסוק לב.²⁵² בראשית ג, כב.

קודשא בריך הוא עלמא אסתכל בה באורייתא וברא עלמא, ובאורייתא אתברי עלמא'.²⁵⁴ מה שהצדיק מוציא מתחת ידו זה גילום של תורה, תולדותיו נחשבות כתולדות התורה עצמה, לכן במה שיוצא מתחת ידו ישנו פוטנציאל של חיי עולם.

עם זאת, את הפרי צריך לדעת לאכול. רק ממי שיאכל מהפרי כראוי יצמחו חיי עולם. בן של צדיק איננו זוכה לביטוח, אלא לפוטנציאל. גם כאשר ישנו עץ שמצמיח פירות, צריך לדעת לבוא בעייתיו הנכון לקטוף ולאכול אותם כראוי. חז"ל יודעים לספר לנו,²⁵⁵ שיכול להיות 'פרי צדיק', אשר 'עץ החיים' שבו יתגלה ויצא לפועל רק על ידי 'לוקח נפשות חכם'.

פרי צדיק - המשכת הצדקות לדורות

לצדיק יש פרי - יש לו בנים. דרכו של עולם, שכאשר זורעים פרי באדמה - עולה ממנו עץ. 'פרי צדיק', הבן הזה - הוא כבר לא רק פרי, אלא אילן שלם שמגדל חיים בעצמו - 'עץ חיים'. הוא ממשיך את מעשה אבותיו - עושה מצוות, עושה צדקות, יוצר חיים.

כיוון שכל המניח בן הרי הוא כאילו חי, העץ הזה ממשיך את הצדיק. בפירושו הראשון הגאון דיבר על בני הצדיק מצד עצמם, ולא הזכיר עשיית מצוות. בנים של צדיק הם צדיקים, לכן הם עצמם צדקות. ודאי שהם עושים צדקות ומקיימים את הצדקות, ובוזה אביהם חי. כאשר לצדיק יש המשך, וההמשך חי חיים מלאים אשר מחוללים חיים, נחשב הצדיק עצמו חי.

מצוות - פרי של חיים

בפירושו השני של הגאון אנו לומדים שהמצוות הינן עצם מחולל חיים. הצדיק מלמד לאחרים שיעשו מצוות, לכן פרי הצדיק איננו

²⁵³ עיי' תנא דבי אליהו רבה פרק א': 'אין 'עץ חיים' אלא תורה, שנאמר: 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג, יח).

²⁵⁴ זוהר תרומה קסא, א; ועיי' בראשית רבה פרשה א סימן א.

²⁵⁵ עיי' בבא מציעא פה, א, על בנו של רבי אלעזר ברבי שמעון, שרק בזכות מאמציו של רבי יהודה הנשיא באמצעות רבי שמעון בן איסי בן לקוניא נעשה ל'פרי צדיק עץ חיים'.

רק בנו, אלא כל המושפעים ממנו, האנשים שנמצאים בסביבתו ויונקים את השפעתו הם פירותיו.

אפשר לתאר את פעולת הצדיק באופן רחב יותר: לא רק כלפי הקרובים אליו, אלא מכל דבר שהצדיק עושה, בכל מקום שהצדיק שם יד, שהוא משפיע - פעולתו מאצילה חיים.

אף המושג של אנשים מושפעים צריך להתפרש באופן יותר רחב: כאשר הצדיק הולך למכולת לקנות לחם, הראייה אותו, והדיבור אתו, מאצילים גלי צדקות גם מבחינה חינוכית וגם מבחינה סגולית, ודברים אלו מאצילים חיים. גם טיפת חשמל של הצדיק עושה חיים, כי זוהי המהות שלו.

'לוקח נפשות'

ב'לוקח נפשות' שתי מעלות: מדובר בחכם בעל תלמידים, אשר יש לו עליהם השפעה חינוכית לימודית. יחד עם זאת, ברור ש'בכלל מאתים - מנה', ויש לו גם פירות, שמתוכם צומח עץ של חיים. אמנם, פירותיו אינם רק כפירות הצדיק של הרישא שיש לו בן, או השפעה מעשית לעשות מצוות - כאן הוא מלמד תורה.

המיוחד בהשפעה של תורה היא, שאת הנפשות האלה שעליהם הוא משפיע תורה הוא 'לוקח'. צדיק יכול ללדת ילדים ולגדלם לתורה ומצוות, הוא יכול גם להשפיע בצדקותו השפעה בונה על אחרים, אבל החכם יכול גם להחזיר רחוקים בתשובה. הוא לוקח נפשות שנמצאות במקום אחר ובכיוון אחר, ויש לו כח לקנות אותם, לקחת אותם אליו. ברישא היה מדובר בהמשך טבעי של הצדקות, אשר איננו דורש מן הצדיק דבר מלבד להיות עצמו. לעומת זאת, בחכם שאנחנו מדברים עליו בסיפא, יש יכולת וכלים לתפוס נפשות של אנשים.

'לוקח נפשות - חכם'

בשביל פעולת לקיחת נפשות לא מספיק להיות 'צדיק', צריך להיות 'חכם'. 'חכם' איננו אישיות בולטת רק במובן הלימודי, אלא איכות אחרת, שיעור קומה אחר, הרבה מעבר למספר המסכתות שהוא יודע.

ה'חכם' אינו רק צדיק, שכל הדברים היוצאים מתחת ידו הם 'עץ חיים', אלא הוא אבן שואבת, הוא גם 'לוקח נפשות'. הצד השווה שבין הצדיק והחכם הוא החיות - כל עולם התורה הוא עולם החיים, אך החכם אינו רק עץ חיים שממנו צומחים חיים, אלא הוא גם מחייה אחרים. 'נעשה כנהר שאינו פוסק',²⁵⁶ שמושך אליו מעיינות נוספים.

בשביל לקחת מרחוק נפשות - צריך 'חכם'. ואידך - פירושא הוא. זיל גמור!

²⁵⁶ אבות ו, א.

פרק יא פסוק לא

הֵן צְדִיק בְּאֶרֶץ יְשׁוּלָם אֶף כִּי רָשָׁע וְחוּטָא:

ביאור הגר"א:

ואם תאמר, אם כן, למה הרשעים יבלו בטוב ימיהם,²⁵⁷ והצדיקים חיהם אינם חיים, ולמה אינם אוכלים פירותיהם בעולם הזה? לזה אומר: 'הן צדיק בארץ ישולם', שהוא צריך להשלים עצמו בעולם הזה, ואין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא,²⁵⁸ לכן יש לו ייסורים בעולם הזה. ואם כן אדרבה, אם הצדיק על דבר שעשה - כך, 'אף כי רשע וחוטא' שיהיו להם יסורים, כמו שאמרו: 'אם לעושי רצונו כך, לעוברי רצונו על אחת כמה וכמה'.²⁵⁹ ואמר 'רשע וחוטא', כי 'רשע' הוא היפך ה'צדיק'. 'וחוטא' הוא החסר ממצות עשה, שאינו לומד תורה שהיא מצות עשה. וזהו היפך 'צדיק' ו'חכם' שאמר למעלה.

ועוד, 'הן צדיק בארץ ישולם, אף כי רשע וחוטא' - הענין כמו שנאמר: 'על כן לא יקומו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים'.²⁶⁰ היינו כי הרשע הוא שעבר על לא תעשה, לכן לא תהיה לו תקומה במשפט, אבל החטאים הם חסרים ממצוות עשה, אבל לא עברו על לא תעשה, ויקומו במשפט, כי 'אעשה לא מענשינו'.²⁶¹ אך לא יקומו בעדת צדיקים, שהם עשו מצוות עשה. וזהו 'הן צדיק', שעשה מצוות עשה. אך אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא - ממצות עשה אחת, ובארץ הוא יושלם, מכל שכן מי שהוא רשע וחוטא.

²⁵⁷ איוב כא, יג.

²⁵⁸ על פי קהלת ז, כ.

²⁵⁹ ע"י נדרים נ, ב.

²⁶⁰ תהלים א, ה.

²⁶¹ ע"י מנחות מא, א.

ועוד, 'הן צדיק בארץ ישולם' - שהוא נשלם בארץ. ואמר
'בארץ' ולא 'על הארץ', כי הוא נשלם מחבוט הקבר, וזהו
'בארץ'.

מעלת מענה ה'קל וחומר'

הגאון מסביר את הפסוק הזה כממשיך את הפסוק הקודם. ישנה
קושיא מהמציאות הנראית על הפסוק הקודם, ופסוק זה בא לתרץ
אותה. בקושיא זו עסקו כבר גדולי עולם:

מדוע יש צדיק ורע לו ורשע וטוב לו?²⁶² אם פרי צדיק עץ חיים,
אז למה נראים חייו של הצדיק כל כך קשים, עם כל כך הרבה
צרות?

נחשוב על הקושיא הזאת: מי שואל את הקושיא הזאת? מה
מעורר אותו לשאול את הקושיא הזאת? איזה לב ואיזה ראש
שואלים את הקושיא הזאת?

את הקושיא הזאת שואל לב וראש שמכיר את העולם הזה כעולם
אלוקי, והוא בטוח שצריכה להיות התאמה בין האידיאל המוסרי,
בין מה שראוי להיעשות, לבין התמלאות הרצון האלוקי. לא יכול
להיות שהרצון המתקיים והביקוש של החיים את הטוב להם, לא
יתאים לדגל המוסרי.

אמנם, עצם העובדה שהעולם צועק את הקושיא הזאת - היא
גופא הסימן הטוב לתירוץ.

את התירוץ נקבל באופן של 'קל וחומר' - סברא. ה'סברא' היא
האדם בעצמו, אשר מגיע למסקנה שפשוט לא יכול להיות אחרת,
ולכן יש לדון קל וחומר מהקטע הנראה, על הקטע שאיננו נראה.

'קל וחומר' נקרא בלשון חז"ל 'דין' - כלומר, הסברא הכי חזקה
ומוחלטת בלב. אם כן, לקושיא אשר באה מהלב, באה התשובה
אף היא מאותו לב.

²⁶² ע"י בדברי חז"ל בברכות ז, א, שהסבירו שזו היתה שאלתו של משה רבנו.

ההבנה - תלויה בלב

קעת נחשוב על התשובה שבפסוק: מי יכול לענות תשובה כזו?
מי יכול לראות את האמת הזאת?

לשם כך נדרש אדם בעל הבנה ישרה, עם מבט בהיר ללא טישטוש של יצר, עם ראש חכם, וגם גב כפוף מעט.

אם אנחנו מדברים אל רשע, צריך לומר שהוא איננו רשע גמור, ויש לו עדיין עיניים לראות את ה'קל וחומר' הזה ולהסיק מסקנות. עברייך גדול עם גאווה ויצר גדול - לא יוכל להסיק את המסקנות האלה. ממצואות חייהם של הצדיקים אפשר להסיק מסקנות הפוכות לגמרי, לכן צריך להיות אישיות מוסרית וגם חכמה כדי להפיק את המסקנות הנכונות.

יסורי השתלמות הצדיקים

בקושיא יש שני אגפים: מדוע רע לצדיק, ומדוע טוב לרשע?

הפסוק אומר שאת בקשת המענה יש להתחיל מהאגף הקל יותר להבנה. הרע שמגיע לצדיק פשוט יותר להבנה, כי כולם יודעים שלצדקות תמיד יש מה להשתלם. האידיאל המוסרי הוא אידיאל נכסף במהותו, לכן תמיד יש מה לשפר בדרך אליו, ומובן ומתקבל שישנם תהליכים אשר מקדמים, בונים ומשכללים אותו. בהתאם לכך, כולם מסכימים שצריך לשכלל את הצדקות, ושהייסורים בונים אותה. במובן הכללי כולם יודעים ומבינים את זה, אף אם במקרה פרטי, לפעמים, ישנן קושיות.

במבט כללי על האומה, כלל ישראל מבין שבסופו של דבר הוא יקבל את מקומו הטוב, אבל הייסורים נדרשים כדי לשכלל אותו - 'ואמרת ביום ההוא אודך ה' כי אנפת בי'.²⁶³ עלינו להבין כי כמו כלל ישראל המתייסר במעלה דרכו, אף הצדיק הפרטי זוכה לניהול אלוקי אל תעודתו. כל מה שעובר עליו בארץ הוא חלק מן ההשלמה שלו.

²⁶³ ישעיהו יב, א.

הכרחיות התיקון - לאו דוקא בארץ

בפסוק הקודם פגשנו בשתי דמויות: 'צדיק' ו'חכם', החכם הוא בעל מטען רוחני גדול יותר.

'רשע' הוא ההיפך מה'צדיק' - הוא עושה עבירות. 'חוטא' חסר את התוכן החיובי - חסרה לו תורה, חסרות לו מצוות, חסרה לו עשייה חיובית.

אם צדיק מקבל ייסורים כדי לתקן ולזכך אותו, הרשע וגם החוטא - ודאי יקבלו משהו שמקביל לייסורים האלה.

אמנם, אין ודאות שזה יהיה בארץ, ומי שמבין את הקל וחומר, מבין שכל הנראה זה יהיה במקום אחר.

התשלום - השלמת החסר

בפירוש השני מסביר הגאון שהפסוק מתבסס על הכלל ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'.²⁶⁴ לפחות מצות עשה אחת חסרה לו, גם אם לא מצוה שלמה, משהו חסר.

הביטוי 'שולם' הוא ביטוי מאוד גדול בכפל משמעותו - גם משלמים לו, וגם משלימים אותו.

כאשר אומרים שהצדיק 'שולם', לא מדובר רק על כך שמשלמים לו את גמולו, אלא שהוא מקבל את ההשלמה שחסרה לו - כבר בארץ. ודאי שגם מי שהוא רשע או חוטא יצטרך אף הוא לקבל את השלמתו אי שם.

אפשרות תיקון הרשע בארץ

מבחינה לשונית ישנה אפשרות לפרש את הפסוק באופן שמשליך לא רק את ה'שולם' אלא גם את ה'ארץ' על הסיפא. אם נפרש כך, האם נוכל ללמוד שגם לרשע יש תשלום מסויים בארץ?

אולי ניתן להסביר שדבר זה יתכן אצל רשע וחוטא שמבקש לשוב בתשובה.

²⁶⁴ קהלת ז, כ.

אולם, אפשר לשאול: לצדיק עוזרים מן השמים להיות מושלם, אך האם ישנו 'קל וחומר' שגם לרשע יעזרו בכך, בין על ידי ייסורים ובין בדברים נצרכים אחרים?

נראה שאכן יש מקום לומר כאן 'קל וחומר', שכן הנהגת הקב"ה היא כולה חסד, ובעל חסד שעוזר למי שיש לו בעיה קטנה, בודאי יעזור גם למי שיש לו בעיה גדולה. אם עוזרים למי שיש לו בעיה קטנה, כמו הצדיק, לא יתכן שלא יעזרו לאדם שיש לו בעיה כל כך גדולה כמו הרשע והחוטא.

כאשר בא הרשע ומבקש לשוב בתשובה ומתבייש, ושואל את עצמו: 'היתכן שיעזרו לי?', עלינו לומר לו: 'ראה את הצדיק הזה. יש לו בסך הכל בעיה קטנה וראה כמה עזרו לו. אם כך, ודאי שיעזרו גם לך, משום שאתה נזקק הרבה יותר'.

היתכן שרשע לא יישולם?

הצדיק מקבל השלמה בארץ. אם נניח שגם הרשע צריך לקבל את השלמתו, אז ישנו קל וחומר, והוא ודאי יקבל את טיפולו, אם לא כאן - אז במקום אחר. אבל אפשר היה לבוא מנקודת מוצא הפוכה לחלוטין ממה שהעלינו בדברים הקודמים ולשאול: מי אמר שהרשע זכאי בכלל לקבל השלמה?

אכן, אין אנו יכולים לשלול טענה זו לגמרי, אך מבינים אנו כי האפשרות שהרשע נשאר בחסרונו לחרפה ולדיראון עולם - זו הנהגה חמורה הרבה יותר מן ההנהגה עליה מדבר הפסוק בה 'ישולם' לו כגמולו.

גם זו לטובה

למרות שלא שללנו את האפשרות שהרשע לא יהיה זכאי להשלמה, ביססנו את הפרשנות שלנו לפסוק על ההבנה שכל מה שעובר על הצדיק הוא לטובה, אף כאשר מדובר ב'דין'. אנחנו מבינים שהתביעה של מידת הדין כלפי הרשע היא חזקה הרבה יותר, ומתוך כך יכולים אנו לקבוע כי אם כל מה שעובר על הצדיק מצד מידת הדין אינו אלא לטובה, ודאי שגם כל מה שעובר על הרשע הוא לטובה העניין. אפשר שהדברים יהיו לטובתו האישית,

אך גם אם הוא לא 'נהנה' מזה ברמה האישית, זה לטובת כלל האנושות. אין אנו מדברים רק על מה שקורה עם הרשע אחרי מאה ועשרים, אלא על כל תהליך התנהלות העולם האלוקי מול הרשע. גם באגף ההוא - הכל קורה בתוך אותו עולם אלוקי טוב, לכן גם זו - לטובה.