

סימן ל

אוצר החכמה

עיונים

מבני עובדים

רבינו זי"ע ביאר בסימן ל' זה הרבה מעיקרי יסודותיו, ואם כן כדאי לנסות לצייר את התמונה הכללית במערכה גדולה זו, ואח"כ ליכנס יותר לפרטים:

נראה מהסימן, שהנושא הכללי עליו דן רבינו זי"ע בסימן זה הוא תיקון וכבישת היצר. אותה עבודה מורגשת בעיקר במדות שבין אדם לחבירו, שבאותה סוגיא על האדם להשתמש כלפי עצמו בצורה הפוכה מההתנהגות כלפי חבירו. ותכלית כל העבודה היא להגיע לתיקון היצר. אמנם דוקא לאדם צעיר יש יותר שייכות לעבודה בבחינת תיקון היצר, ולאדם זקן קל יותר בחינת כבישה.

כדי לבנות עבודה, צריך לברר מהו תפקידו של השכל בעבודת ה', ומה מקומן של המדות. רבינו זי"ע מחדש בסימן זה, שמקורן של המדות הוא למעלה מן השכל. ובפרט מדת הענוה שגבוהה הרבה מעבר לכל חיוב שכלי.

מפאת מיקומם של כחות הנפש, שהם למעלה מן השכל, הם שולטים על השכל, ובפרט בנוגע להכרעה מעשית - המדות מתעוררות מעצם זה שהאדם חושב איך לנהוג למעשה. ואפילו בידון תורני מופשט ישנם כחות נפש שגורמים לאדם להבין דבר מסויים בצורה מסוימת. וזה השורש שמוליד חידושי תורה ממש, כי האדם - על ידי שכלו, בשיתוף עם כחות נפשו הפרטיים, יכול לחדש דבר בתורה שלא היה קיים עד כה. ובעצם כל חילוקי הדעות אצל גדולי עולם מקורם בשוני של כחות הנפש בין החולקים.

אם זהו עומקם של המדות, שהן מעבר לשכל, מוכרחים לתקן אותם בכלי שונה מהשכל. רבינו זי"ע מגלה כח עמוק מאד שעוזר לבנין האדם, והוא ההתפעלות.

עצם פעולת השכל הוא לעיון, ולראות את הענין מכל צדדיו. ופעולת ההתפעלות היא לשייך ענין מסויים לאדם עצמו שיזדהה איתו. וזו הסיבה, שהכח של קניית ותיקון המדות הוא ההתפעלות. ההתפעלות מתרכזת כולה על נקודה אחת, בניגוד לכח השכל שהולך סביב סביב ובוחן הכל. ההתפעלות לא נוצרת רק מהכרה שכלית, אלא כחות הנפש עצמם יכולים גם כן ליצור התפעלות באדם. ולדוגמא: כשכח הנפש של אהבת שבח עצמו מביא לו התפעלות של לשבח את עצמו ולמצוא חסרון בזולתו, האדם יכול להתהפך

עיונים

לבעל גאווה, אפילו אם כל כולו חסרונות, ואין לו בסיס שכלי כלל לשבח את עצמו. ההתפעלות שנובעת מהלימוד פועלת דרך רושם בלב, עד שאותו רושם מתעבה. ועל ידי זה הרושם מתאחד עם האדם עצמו ונהפך בו לטבע קיים. זו הדרך לקניית מדות על ידי כח ההתפעלות.

לימוד המוסר, שהוא הלימוד שנוגע לכח ההתפעלות, הוא בעצם בחינה של תחיית המתים. כי עומק הרע גורם לכך, שהאדם יאבד את ההרגש בחטא. ועל ידי לימוד המוסר הוא מחזיר לעצמו את אותו הרגש. כל מהלך התשובה מתחיל עם ההרגש הזה, ומי שיש לו את ההרגש הזה בחטא, הקב"ה מחשיבו לעושה תשובה. כי אחרי שקיים ההרגש יש גם תקווה שבסופו של דבר יעזוב החוטא את החטא לגמרי.

אם כן, קיימות מדריגות שונות בעבודה ה': ההתחלה היא להחיות את ההרגש. אותה עבודה שייכת גם לאדם שלא חטא מימיו, כי הוא יכול לבסס את עבודתו על המודעות, כמה נורא יהיה אם יעשה חטא ח"ו. השלב הבא הוא כבישת היצר, ומזה באים לתיקון היצר.

וכאשר נכנס הכלל ישראל לארץ ישראל וכולם ראו, כל אחד לפי מדרגתו בעבודת ה', שהבו"ע עשה להם נס, הם ראו מזה שכל אחד באמת השלים את עבודתו באותו תחום. כי הבו"ע עושה נס עם האדם מדה כנגד מדה, כשהאדם השלים את דרכו בעבודת ה' ית'. והנס בארון הראה להם, שגם בעלי ההרגש, גם בעלי הכבישה וגם בעלי התיקון הגיעו למדריגה שהיו צריכים להגיע.

עד כאן קיצור התמונה הכללית של הסימן

כדי להקל על הבנת כל הנושאים בסימן ארוך זה, נעשה כאן הנסיון להביא לפני הקורא קיצור מכל העניינים שנידונים בו, כסידרם:

הנושא של הסימן, בו גם מתחיל רבינו זי"ע הוא הסוגיא של כבישה ותיקון של כחות הנפש.

שוני בין אנשים נעוץ בכחות נפשם - יש אחד שכחותיו נוטים יותר לתיקון, וקל לו לאהוב את מה שהשכל גוזר, ויש אחר שכחותיו מושכים אותו ההפך משכלו, ועליו לכבוש את כחותיו אלו. אמנם ברור הוא, שאדם יכול לשנות את טבעו. וברבות העיתים, אחרי שיעסוק בכבישת היצר, לאט לאט יבא לידי תיקון יצרו.

אותה מדריגה של תיקון היצר היא אינה דרגא עילאית, שהאדם יגיע אליה אי פעם אחרי שישלים את עבודתו, אלא היא מדריגה מוכרחת מתוך המציאות, ובלעדיה היצר הרע יתגבר על האדם בזמן מן הזמנים. ועוד יותר: עצם בריאת העולם היתה לשם תכלית זו, שיהיה אדם שיגיע לתיקון היצר.

עיונים

אמנם אע"פ שהאדם הגיע כבר למדרגת התיקון, עדיין קיים אצלו מעין נרפש בעומק נפשו והוא עלול להתגבר עליו, ולכן עליו לעבוד גם על בחינת כבישת היצר. אבל איך ניתן לעבוד על כבישת היצר בזמן שהיצר כבר לא שולט, משום שהוא הגיע לתיקון היצר? רבינו ז"ע מחדש שהאופן לעבודה זו היא: להגמיש את המדות, ולעשות דבר והיפוכו.

אבל בכל מקרה, האדם מוכרח למצא דרך להגיע לבחינת תיקון במידה המסויימת שנוגעת לו ביותר, כך שלכל הפחות השחתת אותה מדה תעמוד מרחוק. ובפרט בנוגע למידות שבין אדם לחבירו, על האדם לעמוד לתקן כל מידה ומידה בפרט, ולא מספיק לרצות בטוב בצורה כללית. אבל בנוגע לשמירת חוקי התורה, על האדם לעמוד לתקן את יצרו בצורה כללית, שיאהב לקיים את רצונו ית'.

עיקר המקום לעבודת המידות הוא בנושא בין אדם לחבירו. באותה עבודה מוכרחים להפוך את המדות, כי אותה מידה שנחשבת כמדה טובה בין האדם לעצמו, היא מדה גרועה בנוגע לחבירו, ועל האדם להשתמש לזולת בהפך המידה. וזו גדולתו של האדם בנוגע למדותיו, שהוא מסוגל לחיות בשתי עולמות שסותרים לכאורה זה את זה: העולם של עצמו, והעולם של זולתו.

התקופות השונות בחיים משפיעות על אותה עבודה, והעובד האמיתי משתדל להתאים את עבודתו לתקופות בחיים. ובניגוד למהלך השכלי שמכבישה מגיעים לתיקון, נסיון החיים מראה שהעבודה בימי הבחרות היא בבחינת תיקון היצר, שהצעיר יקנה טעם ושמחה בעבודת ה', ובימי הזקנה העבודה היא בבחינת כבישת היצר, ולסבול את עול העבודה. ויחידי סגולה יכולים גם בימי זקנה לעבוד על בחינת תיקון היצר.

הכלי העיקרי שמסייע לעבודת כבישת היצר הוא השכל, שרואה את תוצאות המעשים מרחוק, וגוזר על הרצון לעצור כדי שהמעשה לא יתקלקל. ואותה עבודה מכונה בשם 'עבודה עם היצר הטוב', שהשכל הוא היצר הטוב. מצד שני, החושים שהם היצר הרע, רואים רק את הערב לשעתו. אדם שמגיע לבחינת תיקון היצר, מצליח לעבוד את ה' עם היצר הרע, כי עבודת ה' שלו מביאה לו הנאה. אחרי שהאדם הגיע לבחינת תיקון היצר, קשה לו מאד לכבוש את רצונותיו, משום שזמן רב הוא כבר לא התעסק עם הכח הזה. מצד שני, אדם שלא הגיע לתיקון ועובד עם שכלו בבחינת כבישה בלבד, לא יכול להשתחרר מן הרע לגמרי.

תיקון היצר מתפרש בד"כ כך, שהאדם נהנה לעשות את מה שהשכל גוזר. אולם העומק של עולם המדות עובר הרבה מעבר לתחומו של השכל, ובפרט כל יסוד המדה של ענוה, שהיא המידה הגדולה מכולם, והיא כולה למעלה מן השכל. וקשה אם כן: איך שייך לעלות למעלה מן השכל ולעבוד על המידות שבדרגה זו, עם כלי המלחמה העיקרי שהוא השכל? והרי מחוייבים להגיע לענוה, וסוף סוף השכל לא מחייב להרגיש נמוך יותר מכל אחד ואחד בכלל ישראל, שזהו תוכן מדת הענוה.

עיונים

כאן נכנס רבינו זי"ע לסוגיא העמוקה של כח ההתפעלות, שהוא כלי העבודה בתחום שמעבר לגבולות השכל. ההתפעלות משייכת את הענין לאדם עצמו, וגורמת שאותו ענין יגע ללבו. אותה התפעלות יכולה להיות רק לשעתו, משא"כ השכל שהוא בחינה קיימת ובלי שינוי כלל. התפילה מיוסדת כולה על ההתפעלות, ולעומתה התורה בנויה על כח השכל.

מהסיבה שכחות הנפש הם מעבר לשכל, הם יכולים לשלוט על השכל. השכל יכול לעבוד בטהרה, רק אם כחות הנפש עומדים רגועים, ובלי התעוררות. ובכל זאת, גם כשכחות הנפש רגועים, הם אלו שגורמים לאדם איך לחשוב, ובאיזו צורה לתפוס ענין. וזה קורה מצד עצמם, ובלי שהם מתעוררים על ידי דבר מה.

וכמה אם כן צריך להזהר, כשחושבים על ענין מעשי. כי המחשבה על ענין שמביא למעשה, גורמת לכחות הנפש שקשורים לאותו ענין להתעורר. וזה פותח פתח גדול להפריע לשכל בהכרעה מעשית. כמה זהירות צריך אם כן בשיקול דעת כששוקלים איך לגשת לענין מעשי. ואסור לסמוך על הכרעות שהוכרעו כבר, כי כל הענין של שיקול דעת תלוי במצב ובזמן בו האדם נתון. ועל כן מוכרחים לסמוך על החכם בשיקול דעתו.

יתכן גם מצב, בו כחות הנפש אינם מתעוררים אפילו בהכרעה מעשית. כגון דרגא של המלך בנוגע להכרעותיו, שהכרעותיו לא מעוררות אצלו כחות נפש כי הן לא נוגעות אליו. ועל כן רואה המלך את הענין כפי מה שהוא, בבחינת אמת טהורה.

הכרעה בנוגע לדין תורה היא ענין עדין כל כך, שכחות הנפש יכולים להשפיע על ההכרעה. כי הם גורמים לאדם לחשוב בצורה מסויימת גם בדיני תורה. מקור מחלקותם של בית שמאי ובית הלל היה בשוני שבכחות הנפש שלהם, ולכן נהיה מזה חבורא, 'בית' שמאי ו'בית' הלל. אמנם כחות נפש אלו היו בטהרה האפשרית, עד היכן שיד אדם מגעת. וכל עניינה של הבת קול שיצתה ואמרה 'אלו ואלו דא"ח' היתה כדי להודיע, שח"ו לא היתה במחלוקתם שום נגיעת הדעת גם אחרי שחלקו במשך ג' שנים וכל אחד אמר 'הלכה כמותם'.

אותם כחות נפש שגורמים לתפיסה מסויימת בתורה, הם אלו שמאפשרים לאדם לחדש דבר בתורה. הדבר החדש בתורה נוצר מתפיסה של אדם פרטי, וזאת בתנאי שכחות הנפש הם בטהרה האפשרית. משום שהתורה ניתנה מהב"ע לאדם כדי שיכריע בה על ידי שכלו, אבל זהו גופא מחייב להגיע כמה שיותר לטהרת כחות הנפש. ומהשאיפה לטהר את נפשו כמה שאפשר, הוא יגיע לחידוש תורה אמיתי, שיקרא על שמו.

ובאמת כל הדעות השונות בין גדולי עולם נובעים מכחות הנפש, כי כל מחלוקת בתורה היא על דרך בית שמאי ובית הלל. אותם כחות נפש נמצאים בעומק הנפש, והם מעין שורש הנשמה. והאדם צריך לשמור על עצמו בצורה נוראה, שלא להכניס את עצמו להתעוררות כחות נפש בצורה חזקה. כי אם הוא יתן לכחות להתעורר בצורה חזקה, כי

עיונים

כך הוא יכנס למהלך חיים בו כחות נפש רוגשים מובילים אותו, ולא מאפשרים לשכל לחשוב בצורה טהורה.

השכל פועל בעיון, והוא עושה זאת בכך שהוא בוחן כל דבר מכל צדדיו וצידי צדדיו. השכל פועל ומברר את חובתו של האדם בנוגע לקיום מצות, שבהם מספיקה ידיעה ברורה של החיוב. ההתפעלות פועלתו היא להביא את הענין לעצמו של האדם, ולצורך זה ההתפעלות מרכזת את כל הכחות לנקודה אחת בלבד, כדי להגיע ללב. כח זה הוא נצרך לקנין המדות, בהם לא מספיקה הידיעה השכלית, אלא חיוב המדה צריך להגיע ללבו של האדם.

ההתפעלות לא נוצרת רק מידיעות שכליות, אלא כחות הנפש בעצמם יכולים ליצור התפעלות. זו הסיבה, שאדם קל ערך יכול להתגאות, וזה נגד השכל. כי ההתפעלות של שבח עצמו וחסרון חבריו ממלאה את כל חדרי לבו. וכל עיקר קנין מדת הענוה המוזכרת לעיל הוא על ידי אותו כח ההתפעלות שמגיע לרבדים עמוקים באדם, יותר מאשר השכל.

הדרך לקניית מדות על ידי התפעלות היא, שההתפעלות תעשה רושם בנפשו של האדם, ואותו רושם יתעבה במשך הזמן. אחרי שהרושם יתעבה הוא יתאחד עם עצם מציאותו של האדם, עד שיהפוך אצלו לטבע קיים. כך אפשר להעלות את המדות לקומה גבוהה יותר מהשכל.

הלימוד שמפעיל את כח ההתפעלות הוא לימוד המוסר, ובבחינה זו לימוד המוסר הוא מעין תחיית המתים. כי עומק הרע גורם לכך, שהאדם יאבד את ההרגש בחטא, ועל ידי זה הוא עומד רחוק מן התשובה. וזו בעצם בחינת מיתה, שהאדם מאבד הרגשיו. אבל על ידי לימוד המוסר הוא יכול להחיות בתוכו את אותם הרגשים, ומכחם בסופו של דבר הוא גם ישתנה.

כל מהלך של תשובה מתחיל בעצם עם אותו הרגש בחטא. כי עיקר הגדר של 'עושים תשובה' שמוזכר בחז"ל הוא שהאדם יהיה מוכן לתשובה. רבינו ז"ע נכנס כאן לדיון מעמיק על דרכי השגחתו ית', כדי לבאר מי הוא האדם שנקרא 'מוכן לתשובה' בעיני ההשגחה.

מהלך הטבע נוסד על ידי סיבה ומסובב, משא"כ מהלך הנס שהוא מסיבה שכלית ובלי מהלך של השתלשלות. הידיעה אודות מהלך נסי היא ידיעה בבחינת נבואה, ואינה מוכרחת לפי השערת השכל. ואילו הידיעה במהלך הטבע היא ידיעה שכלית, שנגזרת על ידי סיבה ומסובב. גם בנוגע לבחירה יש מהלך טבעי, בו האדם בוחר במהלך מסויים שמוביל אותו במשך הזמן לתוצאות מסויימות, וישנה בחירה מוחלטת, ובלי מהלך שכלי ידוע.

הבו"ע יודע בבחירתו של האדם בב' האופנים. גם באופן של ידיעה נבואית, מוחלטת, ובזה

ויאמר יהושע אל בני ישראל גשו הנה וגו' (יהושע ג'):

במדרש (בראשית רבה פרשה ה'). רב הונא אמר זקפן בין שני בדי הארון. א"ר אחא בר חנינא סמכן בין שני בדי הארון. רבנן אמרי צמצמן בין שני בדי הארון. אמר להן יהושע ממה שהחזיקו אתכם שני בדי הארון אתם יודעין ששכינתו של הקב"ה ביניכם. הה"ד (שם) ויאמר יהושע בזאת תדעון כי אל חי בקרבכם ע"כ:

טרם נתחיל להפיח רוח פנימי בהמאמר. (גם אם לא כיונו לזה רק

עיונים

אין לנו אפשרות להבין למה זה לא סותר את הבחירה. ומצד שני הבו"ע יודע בבחירתו של האדם בצורה של סיבה ומסובב, כביכול יודע בידיעה שכלית, מה הוא יבחר בצורה טבעית אם הדברים יתפתחו כצפוי. הנהגת הבו"ע עם העולם היא על דרך הידיעה השכלית, ועל פי אותה ידיעה הוא מנהיג את האדם ונותן לו אפשרות לשוב.

כאשר הבו"ע נותן לאדם בהקפה, זה מגיע מאותה הנהגה של סיבה ומסובב, שבה הוא ית' רואה שהאדם מוכן לתשובה, ולכן הוא נותן לו חיים ומחכה שבאמת גם יחזור בתשובה. בעשרת ימי תשובה, כל אחד ואחד הוא בבחינה זו של 'מוכן לתשובה', שהדרגה זו נקנית על ידי קדושת הימים האלו. אותה דרגה של מוכנות לתשובה, על פי המהלך הטבעי של סיבה ומסובב, היא הדרגה של ההרגש בחטא.

יוצא מכל זה, שקיימות מדריגות שונות בעבודת ה'. התחלת העבודה היא מדריגת ההרגש. ויתכן עבודה באותה מדריגה גם בלי לחטוא, כי יסוד הדרגה הוא המודעות, עד כמה זה נורא אם הוא יחטא. המדריגה השנייה היא מדריגת כבישת היצר. והמדריגה השלישית היא מדריגת תיקון היצר.

אפשר לעבוד את ה' ית' בתמימות, ואפשר גם לעבוד אותו על ידי התבוננות שכלית. האדם זוכה להנהגה נסית, כשהוא משלים את עבודתו בבחינת התבוננות שכלית, כי הנהגת הנס מבוססת כולה על סיבה שכלית ישירה, והיא בלי תהליך טבעי של סיבות שונות. והבו"ע נותן לו מדה כנגד מדה. אם הוא מתנהג על ידי השכל, גם הוא ית' מתנהג עם האדם בהנהגה שמבוססת על השכל.

הראשון שזכה להנהגה נסית היה אברהם אבינו ע"ה, שביסס את כל עבודתו על שכלו. וגם הכלל ישראל, כשנכנסו לארץ ישראל וראו שלכל אחד ואחד נעשה נס שהארון החזיק אותו, הבינו מזה שכל אחד השלים דרכו על פי השכל לפי מדריגתו בעבודת ה'.

עד כאן קיצור תוכנו של הסימן

גם אם לא כווננו איך ניתן לפרש פירוש בדברי חז"ל, ולומר שאולי חז"ל לא כווננו לזה? — עיין בספר תומים ח"א בקיצור תקפו כהן (דף מח ע"ד) וז"ל: "גם אם לא כווננו

שהרוח אולי במישור ינשב). נביע נא במעט אומר ודברים בכלל תכונת דרכי בני האדם כי נפרדים המה: יש אשר תכונתו טובה. מדותיו בטבעו רצויות. ויש להפך. כן גם באדם פרטי לפעמים כחות נפשו בל

הנפשות

עיונים

לזה כי רוח ה' דבר בו ... כתוב בפירוש שלא כל מה שמדייקים מהרמב"ם זו היתה באמת כוונתו כשחיבר את ספרו. אבל עם כל זה ניתן לפרש את דבריו לפי כל הדיוקים, כי מה שנקרא 'תורה' בדברי הרמב"ם הם עצם המלים שכתב, ולא כוונת המחבר. זוהי מהפכה בגישתנו לתורה, שהעיקר הם המלים, וכוונת הכותב היא בבחינת 'פירוש' עליהם. ולדוגמא: לו היו שואלים את הרמב"ם מהי כוונתו בהלכה מסויימת, תשובתו על אותה שאלה היתה נחשבת כשיטה נוספת בראשונים בדברי הרמב"ם.

במישור מה הם קני המידה לכך שפירוש בדברי מחבר מסוים, יקרא פירוש, אע"פ שהמחבר לא התכוון לאותו פרוש? — אם הדברים מתפרשים בצורה ישירה, ובלי עקמומיות, הם דברים שראויים להקרא פירוש, אע"פ שהמחבר לא כוון אליהם.

כבישה ותיקון בכחות הנפש

אנשים שונים בכחות הנפש שלהם

מדותיו בטבעו רצויות צריך ביאור מהו הגדר של מדות טובות טבעיות. — עיין בספר שערי קדושה ח"א שער ב' וז"ל: והפכם הם ארבע מדות טובות נמשכות מארבעה יסודות הטוב שבנפש היסודית. והם, הענוה שהיא תכלית השפלות ומתרחק מכל מיני כעס הבא על ידי גאווה. והשתיקה כאלם לא יפתח פיו לבד בעסק תורה ומצות או בהכרחו לקיום הגוף ולצורך כבוד הבריות, והמיאוס בכל תענוגי הגוף ומותריו המוכרחים. והשמחה התדירית בחלקו, כי כל דעבדין מן שמיא לטב, וגם לזרז עצמו בתכלית השמחה בעבודת קונו וכמו שכתוב (תהלים קי"ט קס"ב) שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב, וכמו שאמרו רז"ל (אבות א' ט"ו) עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי. ע"כ. וכ"כ הרמח"ל בספרו דרך ה' ח"ב פ"ג וז"ל: כי הלא כל מדה טובה מכלל הטוב, והפך זה כל מדה רעה. דרך משל, הגאווה א' מעניי הרע, והענוה מעניי הטוב. הרחמנות מעניי הטוב, והפכה האכזריות. ההסתפקות והשמחה בחלקו מעניי הטוב, והפכה מעניי הרע, וכן כל שאר פרטי המדות. ע"כ.

אבל ידועים דברי הרמב"ם בשמונה פרקים, שהביא שם פירוש של מדה טובה, שהיא המדה האמצעית בין ב' הקצוות. ונראה מדברי הרמב"ם שאין מדות טובות מוחלטות. (וכמ"ש לכאורה בחז"ל, שהמרחם על האכזריים אין זו מדה טובה כלל). ולפי הרמב"ם המדה היא טובה כשהיא מופעלת על פי השכל. אמנם אותה שליטה של השכל שייכת רק בתנאי ששתי הקצוות עליהם שולט השכל הם גמישים. וצ"ב ישוב שתי הדעות.

ילכו במצעד שוה. איזה מהם יצעדו (באין מושך ומנהל) באורח נכוחה. ואיזה מהם ילכו דרך עקלקלות. יפרצו להשחית אם לא יעצרו האדם בכח תבונתו: ^{לוצר החכמה}

אל יאמר האדם את אשר עשה האלהים אין לשנות והוא יתברך הטביע בי כח הרע ואיך אקוה לעקרו משורש. לא כן הדבר. כחות האדם בני כבישה גם חלוף המה. כאשר עינינו רואות בטבעי בע"ח. אשר האדם רב חילו לכובשם במאסר רצונו לבל ירעו ובל ישחיתו. גם לעשותם בני תרבות להפוך טבעם ולעקור משורש רוע תכונתם. כן האדם בעצמו יש לאל ידו לכבוש טבעו הרע לבל יצא לפעולת אדם. וגם לשנות טבעו לטוב ע"י הלמוד וההרגל. (עיינן חשבון הנפש). וכמאמר רז"ל (אבות פ"ד) איזהו גבור הכובש את יצרו שנאמר (משלי י"ט) טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר. כי גדר הגבורה הוא. להתקומם על שכנגדו בחזקה ובאומץ יד לכבושו. וגדר לכידת עיר. הוא בהיות אנשי העיר סרים למשמעת לוכדם באהבה וחיבה. בל יכבד עליהם למלאות

עיונים

באין מושך ומנהל נראה מדבריו, שהגדר של מידה טובה הוא כדברי ר' חיים ויטל והרמח"ל הנ"ל.

יפרצו להשחית זהו הכח הנורא של המדות, שפורצות כל גדר.

בכח תבונתו השכל בכחו לעצור את הדחף של המדות כדי שלא יפרצו גבולות. — בקעלם כינו את השכל 'א שניידמעסער אויף מדות'.

אפשר לשנות את כחות הנפש

כבישה לעצור את הכח על ידי השכל.

חלוף לשנות ולתקן את המדה. בהמשך הסימן מבואר מהן ב' בחינות אלו.

להפוך טבעם גם אצל בעלי חיים קיימת דרגה של מעין תקון היצר. — לדוגמא: הכלבים שמובילים את העוורים. יש בהם מידה רבה של סבלנות, ובלי שמץ של קוצר רוח ועצבנות.

לבל יצא לפעולת אדם עיקר הנקודה של כבישת היצר הוא, שהכח לא יצא לפועל, אע"פ שהוא נמצא בנפש האדם.

הלמוד וההרגל כאן מדבר רבינו זי"ע על תיקון היצר, המהווה שינוי באדם עצמו. — לעבודת התיקון ב' מרכיבים: לימוד והרגל, כמבואר בהמשך הסימן.

פקודתו. ובגילה ורנה ישישו להקים מזימתו. לזאת הכובש את יצרו. הוא רק גבור להתחזק להיות עוצר תאותו. זהו בחינת ארך אף. שהוא בעל אף אך עוצרו לבל יפרוץ. ומזה לאט לאט יבוא לבחינת מושל ברוחו. שיהיה רוח תאותו מסור ביד שכלו הישר לאהוב את הצדק בל יחפוץ הפכו. וזה כל האדם לשרש מלבבו כל תכונה ומדה רעה. כי כל עוד לא נקה מחלאתם. אף כי יתגבר על יצרו פעמים רבות. יפול ברשתם. (עיין שערי קדושה ח"א ש"ג). וזה היה מעלת אברהם אבינו

אוצר החכמה

חב"ד שו"ת

עיונים

כבישת היצר מביאה לתיקון היצר

ומזה לאט לאט יבוא לבחינת מושל ברוחו עיין לעיל מכתב יז בא"ד: '... והאדם צריך לילך בהדרגה, בתחילה להיות סר מרע ... ואח"כ עשה טוב ...'. מבואר גם שם, שאחרי בחינת כבישת היצר באים לידי תיקון היצר. — אמנם עיין לקמן בסימן זה, וז"ל: 'אי לזאת עבודתו ית"ש בימי הבחרות בבחינת תיקון המדות לעבוד בחפץ וברצון, ובימי הזקנה בבחינת כבישת המדות בלי חפץ ורצון'. זו הדקות בעולם המוסר שהדברים ההגיוניים יכולים להשתנות כשניגשים אליהם למעשה.

רוח תאותו מסור ביד שכלו הישר לאהוב את הצדק זהו תיקון היצר, כשיש שמחה לפעול לפי החלטת השכל. — על ידי תיקון היצר, השכל באמת מדריך ומשנה את האדם. כי המדות קיימות, אבל הן עושות מעצמן, בשמחה, את מה שהשכל מורה. (וצ"ב שהרי זה נראה לכאורה מתאים למה שמבואר לעיל בשם הרמב"ם, שהמדות הטובות הם אלו שהשכל מפעיל אותם, ואין מדות טובות בהחלט).

ישנו חיוב להגיע לתיקון היצר

כל האדם יש חיוב להגיע לתיקון היצר, ולא להשאר בדרגה של כבישה בלבד, כי: **יפול ברשתם** כל זמן שכח מסויים נמצא בנפש, הוא יתבטא בסופו של דבר באיזושהיא פעולה. — זהו גודל החיוב לאדם לנסות ולתקן את עצמו. כי אע"פ שעומדים כל הזמן על המשמרת לעשות בפועל את רצון ה', אם לא מתקנים את כחות הנפש, נכשלים בסופו של דבר על ידם.

ועיין לקמן, שמבואר שם שגם אחרי שהגיע לדרגת תיקון היצר 'עוד מעין נרפש טמון'. אבל הוא לא יצא מעצמו לפועל, אלא רק ע"י סיבה חיצונית כמבואר לקמן. נמצא שיש הבדל גדול בין כבישה לתיקון. כשכובשים כח מסויים, אע"פ שכעת הוא אינו יוצא לפועל, אבל הוא עלול להתגבר בתוכו כדברי רבינו זי"ע בסוף הסימן 'תגבורת יצרו בקרבו', הוא יצא לפועל עכ"פ. אבל במצב של תיקון אינו בקרב האדם התגבורת היצר, רק בעומק

אברהם ז"ל

ע"ה שתיקן כל כחות נפשו הנלוים עם גופו. כמאמרם ז"ל (מדרש רבה סדר לך לך פרשה מ"ו) אמר הקב"ה לאברהם אין בך פסולת אלא הערלה העבר אותה ובטל המום. התהלך לפני והיה תמים. ע"ש.

אור החכמה

ובזה יבואר המדרש (סדר נח פ' ל') את האלהים התהלך נח כו' ר' יהודה אומר משל למלך שהיו לו שני בנים אחד גדול ואחד קטן אמר לקטן הלך עמי ואמר לגדול בוא והלך לפני כך אברהם שהיה כחו יפה (בראשית י"ז) התהלך לפני והיה תמים. אבל נח שהיה כחו רע. את האלהים התהלך נח. כי נח (לפי ערכו) יען לא נצטוה על המילה. לא היה בידו לבוא לבחינת תקון אמיתי רק בבחינת כובש את יצרו. והוא בעזר ה' יתברך. כמאמרם ז"ל (סוכה נ"ב) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה שעוזרו אינו יכול לו ע"ש. וזהו את האלהים וכו'. אבל אברהם אחר העברת המום נתקנו כל כחות נפשו. ומעצמו כהולך בחליל שש לשמור דרך ה'. זהו התהלך לפני:

וכמאמרם (שם פרשה י"א) כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך עשיה כגון החרדל צריך למתוק כו' אפילו אדם צריך תקון. וכדאיתא בתנא דבי אליהו (פ' כ"ה) לפיכך הייתי אומר שכל אחד מישראל חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אברהם יצחק ויעקב. ובזה

עיונים

נפשו טמון היצר, ולא מוכרח שהוא יצא לפועל.
שתיקן כל כחות נפשו מעלתו של אברהם אבינו היתה מדרגת תיקון היצר, כמבואר בהמשך דברי רבינו ז"ע.
והוא בעזר ה' יתברך כחו של היצר גדול כל כך, שאי אפשר בשום פנים ואופן לנצח אותו על ידי מלחמה חזיתית, רק בעזרת נס, ובסיוע מן השמים.
שש לשמור דרך ה' זהו בחינת תיקון יצר, אם כחות הנפש ישמחו לעבוד את עבודת הקודש. — כשאדם זוכה לבחי' תיקון היצר, הוא באמת השתחרר מהרע שבקרבו, הוא מעצמו הולך לפניו ית'. אמנם גם במדרגה זו יש עדיין מקום לכבישת היצר, כמבואר בהמשך, כי אי אפשר לגמור את העבודה כל עוד היותו בעולם הזה.
וכמאמרם כתוב בחז"ל שיש חיוב לתקן את כחות הנפש, כנ"ל.
חייב לומר מתי יגיעו מעשי למעשי אבותי אי אפשר להגיע לדרגתם של האבות הקדושים, כי אין אבות אלא שלושה. — לא כתוב כאן שצריך להיות כמו האבות, אלא צריך למעלתם - שהיא תיקון היצר - בתוך העולם בו הוא נמצא.

יבואר המדרש (שם) על הפסוק (הושע ט') כבכורה בתאנה בראשיתה ראייתי אבותיכם. אמר ר' יודן מה התאנה הזאת אין לה פסולת אלא עוקצה בלבד העבר אותה ובטל המום. כך אמר הקב"ה לאברהם אין בך פסולת וכו'. עכ"ל:

וע"פ מאמר המדרש (שם פ' א') ששה דברים קדמו לבריאת העולם. יש מהם שנבראו ויש מהן שעלו במחשבה להבראות כו'. האבות כו' עלו במחשבה להבראות. האבות מניין שנאמר (הושע ט') כענבים במדבר (סיפא דקרא כבכורה בתאנה הנ"ל), ויש לבאר הדבר. כי נודע שבמעשה. הסבה קודמת להמסובב. והמסובב (הוא התכלית) הולך לרגלי הסבות הקודמות לו. אכן במחשבה הדבר להפך. התכלית קודם. ולפי זה (להציבו על מכונו) יסודרו הכנות הסבות למרכז המסובב. והנה בריאת התבל (הארץ וכל אשר עליה. עיין במחברים מה שדברו בזה) תכליתה אדם השלם ירא את ה' ושומר מצותיו. כמאמר רז"ל (שבת ל"א) מאי כי זה כל האדם (קהלת י"ב) אמר ר' אלעזר אמר הקב"ה כל העולם כלו לא נברא אלא בשביל זה ע"ש. ולפי מאמר התנא דבי אליהו (המובאר לעיל) נראה בעליל כי מרכז הבריאה בעבור האדם

עיונים

מחשבת הבריאה היא על אדם שמתקן את יצרו

יבואר המדרש כדי להבין את המשך דברי רבינו זי"ע ננסה לבאר מהי הנקודה במדרש שמצריכה ביאור. — — לכאורה קשה מדוע המדרש מתיחס רק לתאנה ולא לנושא הביכורים והראשית.

סיפא דקרא המדרש רואה שהנושא בפסוק הוא דברים שעלו במחשבה לפני הבריאה, ומכך לומדים שמדובר בפסוק זה על המחשבה של בריאת האבות, וא"כ מתחזקת השאלה, מהו הקשר בין תחילת המחשבה של הבריאה לפרוש של הסרת המום בתאנה. **לבאר** כל הדברים המוזכרים במדרש שייכים למימד של מחשבה קודם הבריאה. אמנם האבות נבראו ממש, ומה שייך לומר שקדמו לבריאת העולם? — — זהו לכאורה הקושי הטעון ביאור.

התכלית קודם על זה נאמר 'סוף מעשה במחשבה תחילה'.

להציבו על מכונו להוציא את הרעיון לפועל.

מרכז הבריאה נתבאר שתכלית בריאת העולם היא האדם השלם, ועבודתו של האדם השלם היא להגיע למעשי האבות. א"כ תכלית הבריאה היא מדרגת האבות. נמצא

המעולה. המשלים חיובו לעלות במדרגת האבות:

זהו מאמר המדרש האבות עלו במחשבה להבראות היינו התכלית בבריאת העולם במחשבתו י"ת (הקודמת להסיבה היא בריאת התבל) היא מדרגת בחינת האבות:

וזהו מאמר המדרש הנ"ל ככורה בתאנה בראשיתה ראיתי אבותיכם. אוצר החכמה היינו שהאדם נברא לתכלית זו. וכל אדם בידו ובכחו לתקן כל כחות נפשו המשותפים עם חומרו. לבר החלק שנצטוו אברהם לכורתו:

אכן במצב תקון היצר. גם בחינת כבישת יצרו. בל ירפה ידו מהחזיק בה. כי אף שנעקר הרע מקרבו. עוד מעין נרפש טמון בחבו להקיר

עיונים

שהאבות עלו במחשבה תחילה להברא, כי תמיד התכלית עולה במחשבה תחילה. **מדרגת בחי' האבות** כשהמדרש אומר על האבות 'עלו במחשבה', אין הכוונה שהמחשבה היא על ג' אנשים מסויימים, אברהם יצחק ויעקב. אלא המחשבה שעלתה היא הרעיון של בריאת האבות - שהוא הרעיון של תכלית העולם.

לתכלית זו היינו לתיקון כל המדות. ותכלית זו נשלמת על ידי הסרת הערלה - כמו שכתוב "העבר אותה ובטל המום", וזה הראשית והתכלית.

לתקן כל כחות נפשו אפשר לכוון כל כח נפשי לאפיק נכון, עד שאותו כח בעצמו שש ושמח לעבוד את עבודת השכל. זהו תיקון המדות כנ"ל.

לבר החלק שנצטוו אברהם לכורתו לא משמע שרבינו זי"ע מדבר כאן אודות ערלת הגוף, אלא ישנם כנראה כחות נפש שצריך לכורתם. — לא את כל כחות הנפש אפשר לתקן ולכוון לאפיק הנכון. יש כחות שאין להם תיקון אחר אלא לחתוך ולכרות. כמ"ש בפסוק: ומלתם את ערלת לבבכם. וצריך ביאור איזה כח ניתן לכוון, ואיזה צריך לכרות אחרי שמן הנמנע לכוונו לטוב. עיין בגמ' ע"ז דף יז המעשה עם ר"א בן דורדיא, שנראה משם שהכח של מינות, וכן התאוה כשאדוקים בה, אי אפשר לכוונם לטוב.

גם אדם שתיקן את יצרו - יש לו בעומק עדיין רע

תיקון היצר אדם שכבר הגיע לדרגה של תיקון היצר, האם יש בו עדיין רע אותו הוא צריך לכבוש? — בעבודת ה' לא קיימות הגדרות מוחלטות, אלא הדברים חיים ומשתנים תמיד, וזה מפני שלעומק באדם אין גבול. וכשהאדם חי בצורה כזאת שהיצר אינו מסית אותו כלל, הוא הגיע למדרגת תיקון היצר.

אף שנעקר הרע מקרבו אין לאדם זיקה לרע כלל באותו רובד בו הוא חי, כנ"ל. **מעין נרפש טמון** אין גבול לעומק הרע שנמצא באדם. — אף על פי שבאותו רובד

מימיו. ע"י סבה גדולה המעוררתם להתגלות ממחבואם להתפשט לצאת החוצה להשחית. כמו האיש אשר הרגיל את עצמו במדת הסבלנות לבל יקצוף מאומה על כל אשר נעשה נגד רצונו ותועלתו. בכ"ז איננו בטוח בדבר גדול אשר כנטל החול יכבד עליו לסובלו. אם לא יחתור בעמקי גדולת הענין להרוס בנינו הטוב אשר קנה בעמלו. ואז נצרך לגבורה יתירה לכבוש תאותו אשר לא הוסכן בה. (כי כבר נעזב ונעקר מקרבו הרגל הכבישה במדה הלזו אשר קנה מלפנים בעת היותה אצלו בבחינת כבישה. יען לא השתמש בה זמן כביר מעת זכה לה בבחינת תקון). ומי יודע אם לעת כזאת יגיע למדת הגבורה. אשר בלתי ההרגל קשה לקנותה:

עיונים

בו הוא חי נעקר הרע ממש, אבל בעומק קיימים אצלו עדיין כחות הרע שעלולים לסכן את מצב עבודתו.

סיבה גדולה המעוררתם אותה סיבה שמעוררת את הרע באה אליו מחוץ לעולם שלו, והיא מעוררת את היצר ששוכן בתוכו מן הכח אל הפועל. — עיין בסוף הסימן, שם אומר רבינו ז"ע שהשמירה במצב של תיקון היצר היא חומה, לשומרו מן החטא הבא אליו מבחוץ.

אשר נעשה נגד רצונו האדם כועס כשהעולם לא מתנהל כפי רצונו. והסבלנות היא, לסבול את הדברים שנוהגים נגד הרצון.

יחתור היצר חותר מתחת לבניין הסבלנות ומפיל אותו.

להרוס בניינו הטוב האדם נכשל רק באותו נסיון גדול, אשר כנטל החול יכבד עליו כדברי רבינו ז"ע. ולמה נהרס על ידי זה כל הבנין? — בנינו של האדם היה תיקון מדת הכעס. והיינו שבעולמו לא יתכן לכעוס כלל. אם האדם נכשל, הוא איבד את מעלת התיקון, כי שוב יתכן לכעוס. ואף על פי שהנסיון היה כבד ביותר, היצה"ר אינו מבחין בין נסיון גדול או קטן, אלא עבורו רק מתגלה שיתכן שוב לכעוס. (וודאי שקל יותר לאדם כזה לבנות שוב את בניינו, כי הוא הצליח כבר פעם. אבל היצר בעצם הרס את הכל).

לכבוש תאותו האדם כבר מזמן לא עמד בנסיון כזה, לעמוד מול התעוררות של כעס. **במדה הלזו** האדם נכשל במדת הכעס, משום שהוא לא רגיל לעמוד נגד התעוררות הכעס. — ויתכן שאותו נסיון גדול לא היה מכשילו, אם עדיין לא הגיע לתיקון מדת הכעס. מפני שאם הוא רגיל בכבישה, הוא יכבוש את יצרו גם הפעם.

בלתי ההרגל קשה לקנותה דווקא כשמדובר במדת הגבורה, לכבוש את היצר, צריך הרגל. כי זה דומה לכח פיזי, שצריך הרגל ואימון תמידי כדי שהכח ישאר חזק.

לזאת מה טוב לאדם אשר מדותיו ישרים. להעלותם במדרגה נשגבה בבחינת הכבישה. להרגיל את עצמו להפוך מדותיו בחזקה. להאיר נר לפניו לימי הרעה עת הנסיון אשר ירופפו ח"ו עמודיו הטובים. ומה כבוד להאדם להשתמש במדת הגבורה לסבול עול וצער תמידי. לזאת יחפש האדם עצה ותחבולה. איך לתקן מדות וכחות נפשו אם מעט ואם הרבה. אשר לכל הפחות השחתת מדותיו מרחוק יעמוד. ולא יצטרך למדת הגבורה כי אם לעתים רחוקות בעת הנסיון לפי מצבו וענינו ותכונת נפשו:

עיונים

איך לעבוד במצב של תיקון על בחינת כבישה

מדותיו ישרים מדותיו שייכות לבחינת תיקון היצר. **להפוך מדותיו בחזקה** האדם צריך להתרגל לעשות דברים נגד הרצון, ולא כפי שהמדות מובילות, וזאת אף על פי שהמדות הן טובות וישרות. — ידועות ההנהגות של הסבא מסלבודקה זצ"ל, וגדולי מחנכים אחרים, שתבעו תמיד מתלמידיהם דבר והיפוכו. וכשעשו דבר אחד שנראה טוב מאד, מתחו עליהם ביקורת למה לא עשו אחרת. ועוד יותר: מבואר בהמשך דברי רבינו זי"ע, שעיקר תיקון המדות בנוגע לבין אדם לחבירו הוא בשימוש במדה מסויימת וגם בהיפוכה. דהיינו דווקא בסוגיא של בין אדם לחבירו יש מקום למדה טובה וגם להיפוכה. עיין לקמן בסימן זה.

אשר ירופפו ח"ו עמודיו הטובים זה מהות הנסיון: שכל הכחות הטובים ביותר לא עומדים לו לאדם בשעת הנסיון. — כמה רחוקה מן האמת הגישה השטחית, שמחפשים תמיד על מה להשען. כי המבחן הוא על האדם עצמו, והוא לא יכול להשען אז על משהו אחר חוץ מעצמו.

לסבול עול וצער תמידי עיין בגמ' כתובות לג ע"ב אלמלא נגדו לחנניא מישאל ועזריה היו משתחווים לצלם. — המשך דברי רבינו זי"ע מוכיח, שהוא מדבר כאן על אדם בינוני, ולא זה שמדותיו ישרות.

תיקון בנוגע למדה שמיוחדת לאדם

איך לתקן ... אם מעט ... לעיל אמר רבינו זי"ע, שבתיקון המדות הרע נעקר מקרבו. אם כן איך אפשר לתקן מעט? — כתוב כאן במפורש, שמדרגת תיקון היצר היא רובד מסויים בו האדם חי, ולא טהרה מוחלטת מכל רע. ועל זה הוא אומר 'אם מעט ואם הרבה'.

הוא מאמר רז"ל באבות (פרק ד') ובורח מן העבירה וכו'. כי כל אדם ואדם מדותיו משתנות. וכל אחד יזהר מאד בנפשו לחתור אחר איזה מדה העלולה ביותר לקלקלו. להביאה מעט בבחינת תקון עד אשר תהיה דרכה רחוקה ממנו. יסוד בחינת התיקון הוא. בדברים שבין אדם לחבירו אשר עליהם אין יוה"כ מכפר (יומא פ"ה). וכמאמר הכתוב (שמואל ב' כ"ד) נפלה נא ביד ה' כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה:

אוצר החכמה

וז"ל הרמב"ם (בשמונה פרקיו פ"ו) אמרו הפילוסופים שהמושל בנפשו. אף על פי שעושה המעשים הטובים והחשובים. הוא עושה אותם והוא מתאוה אל הפעולות הרעות ונכסף אליהם. ויכבוש את יצרו כו'. ויעש הטובות והוא מצטער בעשיתם ונזוק. אבל החסיד. הוא נמשך בפעולתו אחר מה שיעירוהו תאוותו ותכונתו. ויעשה הטובות והוא מתאוה ונכסף אליהם. ובהסכמה מן הפילוסופים. שהחסיד יותר חשוב ויותר שלם מן המושל בנפשו. אבל אמרו שהמושל בנפשו כחסיד בענינים רבים וכו'. וכבר אמר שלמה המלך ע"ה כיוצא בזה (משלי כ"א) נפש רשע אותה רע. ואמר בשמחת החסיד במעשה הטוב. והצער מי שאינו צדיק בעשיתו. זה המאמר (שם) שמחה לצדיק עשות משפט ומחתה לפועלי און. זהו הנראה מדברי הנביאים נאות למה שזכרוהו הפילוסופים. וכאשר חקרנו דברי החכמים בזה הענין. נמצא להם שהמתאוה לעבירות ונכסף אליהם הוא יותר חשוב ויותר שלם

עיונים

ובורח מן העבירה לכאורה תמוה, איך שייך לברוח מהעבירה, הרי שייך רק לא לעשות אותה, ואיזה בריחה יש בזה? — כשאדם בורח ממשוהו, הוא מנסה בכל כחו לשמור מרחק מן הסכנה. אבל מהו ההסבר בנוגע לעבירה?

איזה מדה העלולה ביותר לקלקלו כחות הנפש הם גורמים גדולים להחטיא את האדם. — כשהאדם נשאר עם אותם כחות, הוא עומד קרוב לחטא.

דרכה רחוקה ממנו זהו תיקון המדות, שגורם לאדם לעמוד רחוק מן הרע הטמון בכחותיו. — כל זמן שהאדם כובש את יצרו, הוא עדיין אינו עומד רחוק מן העבירה, כי תגבורת יצרו בקרבו כדברי רבינו זי"ע בסוף הסימן. יוצא מזה, שתיקון המדות הוא הבריחה מן העבירות.

מאשר לא יתאוה אליהם ולא יצטער בהנחתן וכו'. ויותר מזה שהם ציוו להיות האדם מתאוה לעבירות. עד שהזהירו מלומר שאני בטבעי לא אתאוה לזאת העבירה ואע"פ שלא אסרה התורה. והוא אמרם. רשב"ג אומר לא יאמר אדם אי אפשר לאכול בשר בחלב וכו' אלא אפשרי ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי. ולפי המובן מפשרי שני המאמרים (ר"ל מאמר חז"ל ומאמר הפילוסופים) בתחלת המחשבה הן סותרין זה את זה. ואין הענין כן. אבל שניהם אמת ואין מחלוקת ביניהם כלל. והוא שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות. אשר אמרו שמי שלא יתאוה אליהן יותר חשוב מן המתאוה אליהן ויכבוש את יצרו מהן. הם הענינים המפורסמים אצל כל בני אדם שהם רעות. כשפיכת דמים וגניבה וגזילה ואונאה. ולהזיק למי שלא הרע לו. ולגמול רע למטיב לו. ולבזות אב ואם. וכיוצא באלו. והם המצות שאמרו עליהם חז"ל (יומא ס"ז) שאילו לא נכתבו ראויים הם ליכתב. ויקראו אותן כו' מצות השכליות. ואין ספק אשר הנפש אשר תשתוקק לדבר מהם ותכסף אליו. שהיא חסרה. ושהנפש החשובה לא תתאוה לאחר מאלו הרעות כלל. ולא תצטער בהמנעה מהם. אבל הדברים שאמרו עליהם החכמים שהכובש את יצרו מהם הוא יותר חשוב וגמולו יותר גדול. הם התורות השמעיות. (ר"ל המצות אשר שמענו על הר סיני. ולולא הקבלה אין השכל מחייבם). וזה אמת שאלמלא התורה לא היו רעות כלל. ומפני זה אמרו. שצריך האדם שיניח נפשו אוהבת אותן. ולא יהיה מונע מהם אלא התורה. ובחון חכמתם ע"ה ובמה המשילו. שהם לא אמרו לא יאמר אדם אי אפשר להרוג נפש. אי אפשר לגנוב. אי אפשר לכזב וכו'. אבל הביא דברים שמעיים כולם. בשר בחלב ולבישת שעטנז וכיוצא בהם וכו'. עכ"ל:

ואין דברי הרמב"ם סותרים למה שכתבנו. שצריך האדם לתקן כל

עיונים

ואין דברי הרמב"ם סותרים צריך ביאור, למה נראה שדברי הרמב"ם סותרים את דברי רבינו זי"ע. הרי באותם דברים שמעיים אין כח נפשי הדוחף לרע, כי אם היתה קיימת דחיפה מצד הרע, אותם עבירות היו רעות מצד השכל ולא רק מצד צווי התורה. נמצא,

כחות נפשו. כי שני מיני תקון הם. האחד שיהיה האדם מהפך כחות נפשו ומדותיו לטוב. עד אשר כח הרע תעקר ממנו ובל יראה ובל ימצא בקרבו כלל. ולבחינה הלזו לא יספיק לגבר לתקן רצונו בכלל. לכסוף לטוב ולשנוא את הרע. רק צריך האדם לחפש דרכי התיקון לכל מדה ולכל כחות הנפש בפרט. זהו במצות השכליות אשר בין אדם לחבירו כדברי הרמב"ם ז"ל הנ"ל. השני. הוא תקון רצון הכללי. לאהוב לשמור מוצא פי' ה' יתברך במצות השמעיות. ולחפש להקטין

עיונים

שבנוגע למעשים שמעיים, כחות הנפש שפועלים הם טובים, רק לא מקיימים בהם את רצון ה'. ולדוגמא: איזו מדה רעה מתעוררת באדם כשהוא לובש שעטנז? ואם כן מה נוגעות מצוות אלו לתיקון היצר? — לפי המבואר לעיל, נקודת תיקון היצר הוא, שהאדם שש ושמח לעשות מה שהשכל מחייב. וזה כולל את כל מה שהשכל אומר. ואפילו דברים שמעיים, אחרי שנלמדו בשכל מהתורה, האדם ישמח לקיים. ואם כן, לפי המושכל ראשון, הרמב"ם סותר את דברי רבינו ז"ע.

תיקון כל מדה בפרט

מהפך כחות נפשו זהו תיקון כח פרטי, שאותו כח יהיה מכוון לקראת הקדושה והטוב, במקום שיהיה פונה לרע. **ובל יראה ובל ימצא** רק על ידי היפוך הכח לטוב שיין לצאת מן הרע לגמרי. — עיין לעיל מכתב יד 'אכן ההתהפכות מרע לטוב בלי לימוד המוסרי וכו'". **לא יספיק לגבר לתקן רצונו בכלל** האדם יכול לתקן את רצונותיו בכלל, שירצה טוב ולא יחפוץ ברע. — אמנם תיקון זה לא עוזר לפעול על כח מסויים כדי לתקנו, כי האדם יכול באמת לרצות בטוב, אבל הכח שקיים בו עדיין דוחף לכוון הרע. **לכל מדה ולכל כחות הנפש בפרט** ישנם דרכים שונות בנוגע לתיקון המדות, וכולם נצרכות מאד לעבודת המדות. — אין לסמוך על השאיפה הכללית 'להיות טוב', אלא צריך לעבוד בצורה פרטנית על כל כח וכח ולהפכו לטוב.

תיקון ברובד כללי הוא לאהוב לשמור את התורה

לאהוב לשמור מוצא פי' ה' האדם מזדהה בצורה רגשית עם קיום רצונו ית', זה מ"ש לאהוב לשמור. — הזדהות זו גורמת שכחות הנפש פועלים בשמחה לקיים את דברי השכל, כנ"ל.

להקטין כח התאוה בכל פרט כשהאדם מתאוה לשמור את מוצא פיו ית', זהו כח כללי, אבל הוא מעורר את האדם להתגבר על כל נסיון בפרט. — לא מספיק לעבוד

כח התאוה בכל פרט. עד אשר כמעט גדר האפשי לאכול בשר בחלב. או האי אפשי לאכול בשר בחלב. לא יחולק רק בצוריי ולא בחומרי. בשכל ולא בחוש:

והיותר כבד בבחינת התיקון. הוא בדבר המדות. כי זה כלל גדול במדות. שרוב מדות הטובות. המה רק במה שנוגע להאדם בעצמו. אכן

עיונים

עם ההחלטה הכללית הנ"ל - לשמור את מוצא פי ה', אלא צריך להתרכז בכל פרטי הנסיון שהתאוה מעמידה בפני האדם, ועובדים להקטינם בכדי לעמוד בנסיון. ולדוגמא: כשרוצים לקיים את הלאו של שעטנז, צריך לצייר שחליפת שעטנז אמנם הרבה יותר איכותית ויפה, אבל למרות זאת צריך לשמור את הדין. וכן כל כיוצא בזה.

רק בצוריי הגישה הנכונה איך להמנע מן העבירות השמיעות הוא שאני לא עובר את העבירה, כי ה' ציוה. — כך מבואר בדברי הרמב"ם לעיל, וכן אומר רבינו זי"ע לקמן בסימן לא. היינו שצריך להיות ניכר מתוך הגישה של האדם לשמירת העבירה, שהוא נמנע ממנה כי ה' ציוה על זה. משא"כ במשפטים, בהם אופן המניעה הנכונה הוא, שלא עושים זאת, כי זהו מעשה מגונה שהשכל מחייב לא לעשותו, כמבואר לקמן בסימן לא. וזה גם מ"ש הגמ' המובא ברמב"ם 'שאלו לא נכתבו ראויים הם ליכתב', שאין הכוונה שבלי התורה היינו מספיק חכמים לחשוב על זה בעצמינו. אלא אחרי שה' ציוה אותנו עליהם, הדרך לשמור אותם היא שאלו לא נכתבו ראויים הם ליכתב, והשכל מחייב את שמירתם.

ולא בחומרי למעשה אי אפשר לעבור את פי ה' כלל ועיקר, בכל סוג עבירה שהיא. — ידוע המעשה עם רבינו זי"ע, שהתעלף כשנגע במוקצה בשבת בשוגג (באמצע דרשה).

עולם המדות — כל מדה והיפוכה

תיקון המדות של בין אדם לחבירו

כבד בבחינת התיקון בדרך כלל כשמתקנים כח נפשי באדם, מלמדים אותו לפעול בחשק ובשמחה בגבול אותו התורה מכתיבה, ולא לפרוץ את הגדרים. זהו התוכן הכללי של העבודה. — אולם כשמדובר על תיקון המדות, הקושי המיוחד הוא שצריך לגדל כח מסויים וגם את היפוכו, כמבואר בהמשך. היינו שתיקון המדה הוא לא רק לפעול בגבול מסויים, אלא גם לפעול ההיפך לגמרי מאותה מדה בעצמה, וגם זה בשמחה. וזהו קושי גדול.

היפוך המדות — לעצמו ולחבירו

במה שנוגע להאדם בעצמו ישנן מדות טובות בהחלט (עיין לעיל בתחילת המכתב בשם

במה שנוגע לחבירו. החוב להשתמש בכל עוז בהפוכה. כמו לברוח מן הכבוד היא מדה יקרה. כמאמרם ז"ל (אבות פ"ד) כי תאות הכבוד תוציא את האדם מן העולם. אכן במה שנוגע לחבירו. אמרו רז"ל (שם) איזהו מכובד המכבד את הבריות. הפרישות אשר היא מעלה נשגבה לבני עליה. היא רק בבחינת האדם לעצמו. אבל במה שנוגע לתועלת והנאת חבירו. החוב פרושה להשתמש היפך הפרישות. לצאת בשוקים וברחובות קריה. לחפש למלאות טובת חבירו. ומכש"כ טובת רבים. הוא מאמר רז"ל (מדרש רבה דברים פ' י"א) מהו איש האלהים. אמר ר' אבין מחציו ולמטה איש. מחציו ולמעלה אלהים. כי משה רבינו. אם כי היה איש אלהים קדוש פרוש ומכל מחמדי תבל. בכ"ז חציו

עיונים

אוצר החכמה

הרח"ו והרמח"ל). אולם אותן מדות שייכות רק בעולם הפרטי של האדם. — אבל כשמדובר על העולם של הזולת, צריך להשתמש במדות אחרות, שנחשבות כמידות רעות בעולמו הפרטי, כמבואר בהמשך. (יתכן שכאן מונח פשר הדבר בין שיטת הרמב"ם המובא לעיל, לבין דברי הרח"ו. ישנם בוודאי מדות טובות בהחלט, אבל רק בעולם שלו, והחובה לאזן אותם בדרך הבינוני היא בנוגע לחבירו.) (עוד: ידועים הדברים בשם רבינו זי"ע, שאמר שבנוגע למדות אין חשבון של 'לפני עור לא תתן מכשול'. ואחד מגדולי הדור אחרי רבינו זי"ע מביא את דברי רבינו זי"ע אלו, וחולק עליהם. ורואים מזה את גודל החידוש שאין במידות לפני עור. ונראה מדברי רבינו זי"ע כאן, שבנוגע למדות קיימת חלוקה בין העולם הפרטי של האדם, לבין זה של חבירו. והחידוש הוא, שהחלוקה חזקה כל כך, שלא זו בלבד שצריך לדאוג לטובת חבירו, אלא לא קיים כלל חשבון בנוגע לעבודת המידות של חבירו.)

להשתמש בכל עוז בהפוכה אין הכוונה שצריך רק להתנהג לזולת בצורה אחרת, אלא צריך באמת להרגיש אחרת. וזה בנוגע למדה, שבינו לבין עצמו נחשבת למדה רעה. זו גדלותו של אדם המתקן את מדותיו, שיכול להפוך את מדותיו.

מי שראה אנשים גדולים, חיווה זאת בחוש. לדוגמא: כששאלו את הגרש"ז אויערבך זצ"ל שאלה איך להתנהג, הוא תמיד חשב מה נוח יותר לשואל. הוא בעצמו הסתפק במועט ממש, אולם עבור השני הוא חיוה את ה'נח' במלא תקפו.

המכבד את הבריות לפי דברי רבינו זי"ע כאן, אין הכוונה לעשות פעולות של כבוד עבור השני, אלא באמת צריך להרגיש כבוד בנוגע לשני, ולכבדו ממש.

להשתמש היפך הפרישות צריך להרגיש את כל ההנאות של העולם הזה עבור השני. — וזאת אע"פ שבעולמו הפרטי כל הדברים האלו הם מגונים ממש.

היה בחינת איש. במה שנוגע לישראל התלויים עליו. וכן כיוצא ברוב המדות. ובפרט בענוה הגדולה מכל המדות. החוב להשתמש בה עד קצה האחרון. כמאמרם ז"ל (סוטה דף ה') אמר רב אחא בר יעקב. לא מינה ולא מקצתה. וכאשר ביאר הרמב"ם ז"ל המשנה (שם) מאד מאד הוי שפל רוח וכו'. חלילה חלילה להשתמש במדה הלזו על חבירו. להפחיתו ממעלתו ח"ו.

הוא מאמר התוספתא (ברכות פ"ד) אף שאול לא זכה למלכות אלא מפני הענוה. שנאמר (שמואל א' ט' ה') פן יחדל אבי מן האתונות ודאג לנו. שקל עבדו בו. אבל שמואל אינו כן אלא (שם י' ב') נטש אביך את דבר האתונות ודאג לכם לאמר מה אעשה לבני. כי שאול על עצמו השתמש במדת הענוה להשוות העבד לו לעצמו. אבל שמואל שהיה אחר. ואין מקום לענוה כלל. איך ישקול העבד כשאול ולזאת אמר כי יסוד הדאגה "מה אעשה לבני". הגדול בערכו הרבה יותר מהעבד:

לזאת צריך האדם לעמול לעשות קניה בנפשו בכל דבר והפוכו, ולהרגיל את נפשו, אשר בעת כי ידרוש דבר הנוגע לעצמו, יתעוררו בקרבו מדות הנדרשות, וההיפך יהיה שכוח מנפשו, אבל בעת אשר ידרוש לטובת חבירו, תתעורר בקרבו המדה בהפוכה. ויסוד המדה

עיונים

כיוצא ברוב המדות כנ"ל שעולמו הפרטי מוגדר על ידי מדות. **להשתמש במדה הלזו על חבירו** נראה מדברי רבינו זי"ע, שאם אדם ישתמש במדת הענוה על חבירו, הוא יפחית אותו ממעלתו. — כדי לכבד משהו באמת, צריך להרגיש את הכבוד, ולא רק לדעת מה לעשות.

קניה בנפשו בכל דבר והפוכו זהו הקושי בנוגע למדות, כנ"ל, שצריך לקנות את ב' הצדדים, אע"פ שהם נראים כסותרים, ואפילו שליליים.

וההיפך יהיה שכוח מנפשו כחות הנפש יכולים להמצא בלבו של האדם, אולם מתוך התפעלות של כח אחר ששולט כעת הם שכוחים לשעה, והאדם לא מרגיש בהם כלל. — בהמשך המכתב מבואר בדברי רבינו זי"ע, שההתפעלות זוהי תכונה חשובה ביותר של המדות.

תתעורר בקרבו המדה בהפוכה כנ"ל, שהוא באמת מרגיש את המדה האחרת, ולא רק פועל לפי השכל הקר.

תשכח לשעתה מנפשו:

אל יפול לב האדם ואל ישתומם על המראה הלזה, הלא אנחנו רואים תמיד בתכונת נפש האדם דבר והפוכו, והאדם משתמש בהם בטבעו (באין מושך ומנהל) כל דבר בענינו ובשעתו, כמו הזכרון והשכחה וכיוצא בהם. כן גם בכח האדם להרחיב כחות מדות נפשו. ולהשתמש בהם בטבעו דבר והפוכו, הוא מאמר רז"ל (מדרש רבה בראשית פ' י"ד) אם אני בוראו מן העליונים כו' מן התחתונים כו' אלא הריני בוראו מאלו ומאלו כי האדם נברא בתכונה הלזו, שיהיה בכחו לתקן כחות נפשו, להיות במה שנוגע לעצמו, מוכתר בכל המדות והמעלות דומה לעליונים, פרוש מכל מחמדי התבל, ובמה שנוגע לאחרים להיות דומה לתחתונים, איש מרגיש ויודע בכל חמדי התבל, לחזק ידי רבים ולהיות דעתו מעורבת עמהם, כמאמר רז"ל (כתובות י"ז) לעולם תהא דעתו

עיונים

ויסוד המדה תשכח לשעתה רבינו זי"ע קורא לאותה מדה טובה 'יסוד המדה'. והיא נשכחת רק לזמן קצר. — גם מכאן נראה, שהמדות טובות הם בעצם, הם יסוד, אבל הן פועלות רק בעולמו הפרטי. (ולפי הנ"ל בנוגע לדברי הרמב"ם, מובן בצורה עמוקה יותר מהי הדרך האמצעית המאזנת בין ב' הצדדים. והיא, שהאדם באמת מרגיש את ב' הצדדים, והוא חי את הצד האחד וגם את הצד השני, כל אחד בשעתו, במלא התוקף). **הזכרון והשכחה** אנחנו חושבים שהשכחה היא מתוך אונס, ולא מתייחסים לזה כאל כח מכחות הנפש. — האמת היא, שהשכחה היא כח, ומשתמשים בו לדברים מסויימים. וידועים מקרים, שהתגלה לאדם, שהוא זכר דברים שלא שיער כלל. הידיעה היתה אצלו, אבל הוא השתמש בכח השכחה, והשכיח מעצמו את הענין. **להרחיב כחות מדות** המובן של הרחבת הכחות הוא, שהם יכללו גם את הכח המנגד. — זו גם הבנה נכונה במושג של הרחבת הדעת, שהדעת תכלול בתוכה גם את הדעה המנוגדת.

אדם גדול כולל בתוכו דברים סותרים

לעצמו ... דומה לעליונים ... פרוש מכל מחמדי תבל זהו העולם בו חי האדם לעצמו. — הגר"י הוטנר התבטא פעם על מישהו: 'יש לו עולם לעצמו, ויש לו עולם עבור אחרים, זו הסיבה שהוא אדם גדול', ודפח"ח. **מרגיש ויודע** כנ"ל שהוא חש את העניינים הנוגעים לחברו. **דעתו מעורבת** זו הרחבת הדעת, כנ"ל. — בדעתו הוא כולל את הצד השני, השונה

של אדם מעורבת עם הבריות:

ובכלל להאדם בימי עלומיו, בטרם נסה לסבול עול, כבר לפניו בחינת כבישת המדות, ולעומת זה נקל לפניו לימוד תיקון המדות, כמאמרם (אבות פ"ד) הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש, ובימי העמידה והזקנה, אשר כבר להאדם לימוד תיקון המדות, כמאמרם (שם) והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק, וביותר לבו בל עמו מטרדות הזמן, אכן הכבישה לא תהיה עליו למעמסה כל כך, בהיותו מורגל לסבול עול לבקשת טרפו והצטרותיו ומאוייו:

[אוצר החכמה]

אי לזאת עבודתו יתברך שמו בימי הבחרות, בבחינת תיקון המדות
עיונים

לחלוטין מהצד של עצמו.

התקופות השונות שבחיי האדם, בנוגע לעבודת ה'

בחרות וזקנה בנוגע לכבישה ותיקון

נסה לסבול עול כדי לקנות סבלנות, צריך לנסיון חיים. — הגר"י סרנא זצ"ל ענה למשגיח בישיבה מסויימת, שרצה להפסיק את עבודתו בנימוק שדבריו לא נשמעים: 'האם קנית סבלנות במשך עבודתך?'. וכשהלה ענה בחיוב, הוא אמר: 'אם כן, הכל כדאי'.

ניר מחוק לפי פירוש רבינו זי"ע שכוונת חז"ל היא על תיקון היצר או כבישת היצר, דברים אלו מתפרשים להפליא. — תיקון היצר, פירושו שקונים את המדה שתהיה אצלו כמו טבע, ושהוא מעצמו ישמח לעבוד. דבר זה קשה בימי זקנה. וכשכותבים על ניר מחוק, הדבר אמנם נקלט, אבל זה לא טבעי בו, אלא זהו כתב שונה ממה שנמחק.

עבודה בימי בחרות עם 'געשמאק' — זהו תיקון המדות

בימי הבחרות עיין לעיל בתחילת הסימן, שם אומר רבינו זי"ע בפירוש, שכבישת היצר קודמת לתיקון. וכאן הוא אומר שצער צריך לעבוד בבחי' תיקון, ואדם מבוגר יותר על דרך כבישה, אתמהה? — חכמת החינוך מתגלה כאן: בגלל הטבע האנושי, קל יותר לבחור לעבוד בבחי' תיקון מאשר בבחינת כבישה, ומוכרחים לשנות את הסדר ההגיוני ולהתחיל עם בחינת תיקון. ונקוט האי כללא: חינוך הולך תמיד עם הטבע, ואף פעם לא נלחמים נגדו. (בדברי רבינו זי"ע אלו ישנו מקור לדבר שמקובל היום, שצריך לעבוד עם בחור צעיר על 'געשמאק').

לעבוד בחפץ ושמחה, ובימי הזקנה בבחינת כבישת המדות בלי חפץ ורצון, וכאשר יורגל האדם בימי עלומיו לתקן מדותיו, לעזר ולהועיל תהיה לו לימי הזקנה (אשר סבות מוצאות למרבה לחדש רוע מדותיו כנ"ל), לפנות לפניו הדרך לכבישת המדות, הוא מאמר הכתוב (משלי כ"ב) חנוך לנער על פי דרכו, (המוכשר לפניו, להסיר ממנו אולתו, כמאמר הכתוב אולת קשורה וכו', למען לא תהיה האולת למסך מבדיל, ולהביאו לבחינת תיקון המדות, ובזאת) גם כי יזקין (הגם שלא תהיה אצלו בתורת קניה כמו שהיתה בעת חנוכו, אכן לכל הפחות) לא יסור ממנה. ובקהלת (י"ב) וזכור את בוראיך בימי בחורתיך עד אשר

עיונים

לעבוד בחפץ ובשמחה זוהי הוראה למעשה, לעורר אצל צעיר את השמחה בעבודת ה'. — אולם צריך לדאוג, שישמחו בעבודה, ולא בדבר צדדי. כי תיקון היצר הוא, שעושים בשמחה את מה שהשכל מחייב. (אנחנו רגילים מאד, לעורר את ה'געשמאק' על ידי דברים צדדיים, כגון מעמד חברתי וכדומה. ולכאורה אין זו הכוונה בתיקון המדות, אלא זו עצה על דרך 'חכמת העולם', שמוזכרת במכתב ד'. אולם עיין ברוקח בהנהגות הידועות שאומר שכשילד נכנס ללמוד בת"ת, יש למרוח דבש על האותיות וכדו', ומשם נראה לכאורה, שיש מקום למתיקות מחוץ לעצם העבודה, וצ"ב גדר הדברים).

עבודת התיקון בימי הבחרות, עוזרת לעבודת הכבישה בימי הזקנה

לעזר ולהועיל תהיה לו עיין לעיל 'ומה כבד להאדם להשתמש במדת הגבורה לסבול עול וצער תמיד'. — כשהאדם מתקן את מדותיו, אע"פ שבמשך החיים הנסיונות מעוררים אותם מחדש, קל לו יותר לעבוד על כבישת היצר.

סבות מוצאות למרבה לחדש רוע מדותיו עיין לעיל 'עוד מעין נרפש טמון בחובו'. **להסיר ממנו אולתו** כלומר לנסות לתקן את המדה המיוחדת לו, שבה הוא נכשל הרבה.

כמו שהיתה בעת חנוכו האדם עלול לאבד במשך שנות חייו את הקניינים שקנה בצעירותו, ובפרט בנוגע למדות.

לא יסור ממנה לפי דברי רבינו זי"ע כאן הכוונה של 'ממנה' הוא אותה מדה שקנה בימי צעירותו. — ועליה אומר הפסוק 'לא יסור', דהיינו בחינת כבישת היצר. ונפלא מאד הפירוש בפסוק: חנוך לנער על פי דרכו - זהו תיקון היצר, שבו צריכים להנהיג את האדם על פי דרכו, עם 'געשמאק' — גם כי יזקין לא יסור - שישאר בו הכח של כבישה, ולא יסורו ממנו הדברים החיוביים. ונפלא.

לא יבואו ימי הרעה, ודרשו רז"ל (שבת קנ"א) אלו ימי הזקנה ויגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ:

אולי נוכל להעמיס הדבר בדברי חז"ל (שבת ס"ג) אמר רב הונא מאי דכתיב (קהלת י"א) שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט, עד כאן (עד ודע כי על כל אלה וגו') דברי יצר הרע, מכאן ואילך דברי יצר טוב, כי רז"ל אמרו (ברכות כ"ד) בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע:

ויש לבאר הדבר, כי המחברים יכנו את השכל בשם יצר טוב, ויתר כחות נפשות האדם בשם יצר הרע (עיי' חובת הלבבות שער עבודת אלהים בשו"ת השכל עם הנפש), באור הדבר, כי השכל לכל תכלית הוא חוקר, לא ישים עין בינתו בקרוב אל מראה הדבר כי תאווה הוא לעינים, ולא אל הרגשו כי מתוק הוא לחיך, רק מרחוק הוא צופה אל תכליתו, אם ישר הוא אז מראשיתו ישפוט השכל עליו להחזיק בו, וכחות נפש האדם, זה דרכם כסל למו לחזות מקרוב, ואת אשר ינעם להחושים יקריבו אל נפשם, אף כי מרה תהיה באחרונה, וכאשר כל

^{לוצר החכמה}

^{עיונים}

אין לי בהם חפץ אין לזקן אפשרות לעבוד בבחינת תיקון היצר, שתוכנו הוא לעבוד בחפץ ובשמחה.

עבודת ה' עם שכל, מול עבודת ה' עם מדות

השכל הוא היצר טוב

צופה אל תכליתו אדם שחי על פי שכלו, רואה בכל דבר את התכלית. מראשיתו ישפוט השכל עליו להחזיק בו אף על פי שענין מסוים על פני השטח לא נראה כענין חשוב, למרות זאת, בגלל התכלית שתצא ממנו, השכל מחייב להחזיקו. — השכל מבחין במהלך הדברים מתחילת הוויתם.

החוש הוא היצר הרע

לחזות מקרוב חושיו של האדם אינם מסוגלים לפעול מרחוק, כי הם פועלים רק עם חיבור וקירבה אל הנושא. אף כי מרה תהיה באחרונה ברור לו לשכל שאם ינהג שלא כשורה בסופו של דבר יהיה

מעשה האדם יביא האלהים במשפט, אם טוב ואם רע, ע"כ שופט שכל הישר לשמור כל מוצא פי ה' זהו יצר טוב¹²⁴⁵⁶⁷, אכן כחות נפש האדם, ימשכו ברשתם את הערב לשעתו, גם להמרות נגד ה', זהו יצר הרע, וכשהאדם במצב כבישת המדות ותאוות כחות נפשו ע"י השכל המכבישם, נקרא עובד ה' ביצר טוב הוא השכל. וכשהוא במצב תיקון המדות ותאוות כחות נפשו, עד אשר לא יחפצו¹²⁴⁵⁶⁸ רק את אשר ה' דורש מאתם, נקרא עובד ה' ביצר הרע, הם כחות הנפשיות אשר עצמותם לרוע, והאדם תקנם למתק מרירותם להפכם לטוב, זהו בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע, בכבישת המדות ובתיקון המדות (כנ"ל):

עיונים

רע, אבל לחוש זה לא אומר כלום. — רא"א דסלר זצ"ל אמר, שאדם יודע שיכאב לו בלילה אם הוא מעשן כבד, אבל בכל זאת הוא ממשיך לעשן.

השכל כובש את היצר הרע

כל מעשה האדם יביא האלהים במשפט כדי שהשכל יקבל את צורתו הנכונה ויכונה יצר טוב, לא מספיקה רק הבנה אינטלקטואלית. — היסוד עליו השכל צריך להתבסס כדי שיקרא יצר טוב הוא יראת העונש, וזה המודעות שלכל מעשיו יהיו תוצאות אליו עצמו. רואים בזה שהשכל שנדרש לעבודת ה' שונה מאד מאותם מהלכים שכליים שהפילוסופים המציאו בכדי לחייב מדות טובות. ולדוגמא המהלך של 'אימפרטיב קטגורי' של החכם קאנט. עיין גם במאמר עץ פרי אות כא, שהשכל שעוזר נגד התאוה הוא השכל של שכר ועונש, כי התאוה מרגשת את האדם, והכח הנגדי הוא שכל שיש לו תוכן רגשי, ולא עוזר שכל קר.

עובד ה' ביצר טוב הוא השכל עבודת ה' ביצר הטוב היא שכחות הנפש של האדם עדיין מושכים אותו לרע, אולם הוא עובד עם הצד הטוב, עם השכל, ועושה את שנדרש ממנו. אולם הוא עדיין לא הגיע לדרגה של עבודת ה' בחפץ ובשמחה.

תיקון המידות הוא עבודת ה' ביצר הרע

לא יחפצו רק את אשר ה' דורש מאתם יש לאדם זה 'געשמאק' לקיים את רצונו ית', זהו אדם שעובד את ה' ביצר הרע.

עצמותם לרוע כחות אלו, שנותנים 'געשמאק', כשהם אינם מכוונים, הם עומדים לרוע. — בלי חינוך והכוונה, כחות אלו יפעלו רק כדי למלאות את חסרונם. יתכן אבל להפכם לטוב, שהם בעצמם יגרמו לחפץ בקיום רצונו ית', ולא ירצו רק למלאות תאוותו.

והאדם בבחירתו היסוד לחפש בחינת תיקון המדות, עד שיהיו כחות נפשו נמשכים רק אל הצדק והישר, ואז הוא בשמחה, כמאמר הכתוב (קהלת י"א) שמח בחור בילדותך וגו' והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך, זהו להשתמש בכחות הנפשיות אשר דרכם לחזות בקרוב, והוא מאמרם ז"ל, עד כאן דברי יצר הרע, היינו ענין מצב האדם בעת בחירתו, לראות שיהיו מדותיו מתוקנות ופעולותיו ע"פ כחות נפשו המכוונים בשם יצר הרע, מכאן ואילך ימי העמידה, אשר אז היסוד להלך לרוח השכל הצופה למרחוק, ולכבוש כחות נפשו, ולידע כי על כל אלה יביאנו האלהים במשפט, המה דברי יצר טוב בחינת השכל:

אכן בני עליה, המה אשר גם בימי העמידה והזקנה רב חילם לתקן מדותיהם ותכונת נפשותם, עד אשר תקל להם גם עול הזמני (אשר

עיונים

ואז הוא בשמחה מתגלה כאן בדברי רבינו זי"ע גדר חדש במושג השמחה. — כשאדם פועל בצורה כזאת שכחות נפשו פונים ומסכימים עם מעשיו, אז הוא פועל בשמחה. **עד כאן דברי יצר הרע** כוונת המילים 'עד כאן' היא אינה עד המלים 'בדרכי לבך'. — אלא הכוונה היא שעד סוף ימי הבחירות הם דברי היצר הרע. ולפי זה מדבר כל הפסוק אודות עבודת ה', ולא כמו שחושבים בד"כ, שחלקו הראשון מדבר אודות פעולות הפוכות מהתורה - הנאה מהעוה"ז וכו', וחלקו השני מדבר על האדם התורני. אלא גם החלק הראשון מדבר על עבודת ה', רק שבימי בחרות האדם עובד את ה' עם כל הכחות של היצר הרע, ועם כל הגעשמאק. **מכאן ואילך** ישנה תקופה שונה בחיים, בה קשה לאדם לעבוד בבחינת תיקון היצר, ובאותה תקופה הוא צריך לעבוד את ה' ביצר הטוב.

בן עליה מתקן את מדותיו גם בימי הזקנה

רב חילם לתקן מדותיהם רבינו זי"ע מחדש כאן מהו הגדר של 'בן עליה'. — בן עליה הוא אדם שמוצא דרך לשנות את כחותיו גם בימי הזקנה, ויכול להפכם לטוב גם אחרי שהם פעלו בו רבות במשך השנים. **תקל להם גם עול הזמני** הפירוש של 'עול הזמני' הוא טרדות שנוגדים במשך החיים מכח הפרנסה וכדו'. — עיין לעיל 'לבו בל עמו מטרדות הזמן'. אנחנו מתייחסים לאותם טרדות כמפריע מוכרח, שאי אפשר להנצל ממנו. אולם רבינו זי"ע מחדש כאן, שהקשיים שקשורים לטרדות יש להם מקור בתוך האדם עצמו, והוא:

ע"פ רוב גודל הכבירות מחסרון תיקון המדות ותכונת הנפש) לחיי הגוף וחיי הנפש, ואז אם לפעמים לעתים רחוקות יבואו להכרח בחינת כבישת היצר יכבד הדבר לפנייהם, יען חלפו עדן עדנים אשר לא השתמשו בה (כנ"ל):

ובזה יבואר מאמר חז"ל (מדרש רבה בראשית פ' נ"ט) וה' ברך את אברהם בכל וכו' בכל שהשליטו ביצרו וכו', ויאמר אברהם אל עבדו וכו' המושל בכל אשר לו, שהיה שליט ביצרו כמותו, הדבר מפליא לאמר שהיתה לאליעזר המדרגה אשר באה לאברהם בבחינת ברכה, ולפי הנ"ל י"ל שמדרגת אליעזר היתה בחינת גבור כובש את יצרו, כי אמר שם במדרש להלן, ויאמר אליו העבד, הדא הוא דכתיב (הושע י"ב) כנען בידו מאזני מרמה לעשוק אהב, כנען זה אליעזר, בידו מאזני מרמה שהיה יושב ומשקיל את בתו ראוייה היא או אינה ראוייה, לעשוק אהב לעשוק אהבו של עולם זה יצחק, אמר אולי לא תאבה הנערה

עיונים

מחסרון תיקון המדות ותכונת הנפש הקשיים העומדים לפני האדם בעולם הזה, ואפילו הקשיים שנראים טבעיים, רוב רובם נובעים מכחות נפש שלא תוקנו. — הסבא מקעלם אמר שעייפות נובעת ממדות רעות. וכך הוא קיים בעצמו, שישן כשעתיים ביום, והיה רענן תמיד. הטרדות שמפריעות כל כך, מפריעות בגלל חסרון בתיקון המדות, ולא מכח עצמם. אדם שתיקן את מדותיו, מסוגל 'זיך לאזען בעלעסטיגען' (להיות מופרע ע"י אחרים) גם בלי לערער את עבודת ה' שלו. (עיין חו"מ ח"א עמוד כב אות ה) ומובן מאליו, שבמצב של תיקון היצר המדות נעשות גמישות, כי עיקר התיקון במדות הוא לקנות דבר והיפוכו. ואם כן, נפלא מאד שחסרון בתיקון ובגמישות במדות גורם לטרדות להתגבר על האדם, כי מדות מסויימות מוכרחות לצאת לפועל, וע"י העול הזמני הם לא יכולים להתבטאות, וזה הגורם הגדול לטרדות.

אדם שהגיע לבחינת תיקון קשה לפניו בחינת כבישת היצר

יכבד הדבר לפנייהם קשה לאדם לעמוד נגד טבעו, אם הוא אינו רגיל לזה. — כנ"ל בסוף הקטע 'אכן במצב תיקון היצר' בד"ה 'בלתי ההרגל קשה לקנותם'.

מי שהגיע רק לבחינת כבישה, אי אפשר לו להשתחרר לגמרי מן הרע

שהיתה לאליעזר המדרגה הלא באליעזר לא כתיב שום ברכה שיגיע לדרגתו זו, והיינו שהוא הגיע לדרגה זו מעצמו.

וכו' ואתן לו את בתי כו', כי מי שזכה למעלת תיקון היצר, אין בידו כלל עניני היצר והשחתת המדות ואינו אוהבם. אכן מי שלא בא רק לבחינת כבישת היצר, תאות יצרו בידו היא ואוהבה, אלא שכובשה:

גם מי שלא בא לבחינת תיקון המדות, הגם שיפלא דרכו כמאמר הכתוב (משלי ד') פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכונו, בכ"ז הטעות כרוך בעקביו למאד, כי תאות כחות הנפשיות מטילות ארסן בכח השכל לעוור עיני פקחים:

זהו מאמר המדרש, בידו מאזני מרמה, שהיה יושב ומשקיל את בתו ראויה היא או אינה ראויה, כי בודאי אליעזר שהיה שליט ביצרו, לא ישים פניו לדבר דבור קל טרם יתישב וישקול בדעתו אם כשר הדבר, אכן מאזנים שלו מאזני מרמה המה, יען לא היה רק שליט ביצרו, והשקר, הוא המרמה, בלי חפץ תעטרהו, והאמת עדן מרחוק תעמוד. נמצא לפי זה. הגם שבכמות היה אליעזר שליט ביצרו כמו אברהם,

עיונים

אין בידו כלל עניני היצר אי אפשר לומר על אדם שתיקן את יצרו ש'בידו מאזני מרמה', וממילא מוכרח שאליעזר הגיע רק למדרגה של כבישה. **שיפלא דרכו** אדם שהגיע לדרגת כבישה, מנסה להשליט את השכל על דרכיו. — — — כוונת הפסוק 'יפלא', דהיינו שיקול הדרך בדעתו ובשכלו. **הטעות עיין לעיל מכתב ד' בארוכה.** **לדבר דבר קל טרם יתישב וישקול** לשונו של אדם, היא האבר הפזיז ביותר, ובכל זאת ברור שאליעזר הגיע לשליטה על אבריו עד כדי כך, שלא הוציא דבר מפיו בלי לשקול. הכל נעשה אצל אליעזר בשיקול הדעת עד הפרט האחרון. **מאזניים שלו מאזני מרמה** אליעזר שלט על הכל, והמדות אצלו לא פעלו בלי בקורת השכל. — — — בכל זאת הכחות הטמונים בו עוותו את שיקול דעתו, ונורא למתבונן עד כמה כחות האדם יכולים לשלוט עליו.

בלי חפץ לא רק שהכחות שולטים עליו בלי שהוא מרגיש בהם. אלא הכחות אפילו שולטים עליו נגד רצונו. האדם באמת רוצה את הצדק והאמת, ובכ"ז שקול דעתו מעוות. **והאמת עדן מרחוק תעמוד** עד כמה צריך טהרת המדות כדי להגיע לאמת. נורא. **שבכמות היה אליעזר שליט ביצרו כמו אברהם** אליעזר אף פעם לא נכנע ליצרו, כנ"ל שכל מעשיו עברו את הבקורת של שכלו, אחת לא נעדרה. ועיין לעיל בד"ה 'במדה הלזו' ששם מבואר שאדם שעובד במהלך של כבישת היצר יכול לכבוש את יצרו, ומסוגל

אכן באיכות גדלה בחינת שליטת היצר של אברהם למעלה הרבה, יען היה בבחינת תיקון היצר, והכבישה, היא השליטה, יקרה לפניו למאד למוצאה (כנ"ל) ובאה לו בבחינת ברכה:

והנה שני מיני תיקון היצר המה, האחד, לתקן כחות הנפשיות אשר לא יכספו רק הטוב הנדרש ע"פ שכל הישר (אשר לא נשחת ונאסר תחת כחות נפשו, אשר ע"פ הרוב נטיתם לרוע), והשני להעלותם למדרגה נשאה הגבה למעלה מאת אשר יקיף שכל האנושי. וכמעט כל יסוד

עיונים

להתגבר גם על אותם נסיונות שמהווים סכנה עבור האדם שהגיע לתיקון יצרו. וזה בעקבות שהוא רגיל לכבוש את כחותיו.

באיכות גדלה בחינת שליטת היצר של אברהם לכאורה ישנן שתי סיבות לגודל מעלת שליטת היצר של אברהם אבינו. — — אחת, שהוא צריך לכח חזק ומעולה יותר לעמוד מול העבירה, משום שלא השתמש בכח הכבישה זמן רב, ולנסיון הזה הוא קיבל ברכה. שנית, אצל אאע"ה השליטה, בזמן שהיה צריך לה, באמת הוציאה אותו מן היצר לגמרי, ולא נשאר בידו מאזני מרמה אחרי שזכה לבחינת תיקון היצר. רבינו זי"ע מזכיר כאן רק את הצד הראשון, אבל לכאורה קיים גם הצד השני, וצ"ב.

מדותיו של האדם עמוקות יותר מהשכל

שני מיני תיקון היצר ישנם ב' נושאים, שמדריכים את כחות הנפש כדי שמעצמם יעשו את הטוב והנדרש מהם - כח השכל וכח ההתפעלות.

כחות הנפש נתונים ביד השכל שמדריך את האדם

ע"פ שכל הישר הנושא הראשון הוא להגיע לכך שכחות הנפש ירצו מעצמם למלא את דרישות השכל. — — בצורה זו, השכל מנהיג את האדם בשיתוף עם כל כחותיו. האדם מרגיש, מתפעל ומתעורר עם כל מערכת כחות הנפש, אבל בדיוק בצורה שהשכל מחייב. הוא מכיר את מה שנדרש ממנו על ידי השכל, והכחות פועלים במלא העוצמה על פי אותה הכרה.

המדות הן גם למעלה מהשכל

הגבה למעלה מאת אשר יקיף שכל האנושי כחות הנפש מגיעים לעומק נפלא באדם. השכל הוא איננו הקומה הגבוהה ביותר בו, אלא קיימים רבדים עמוקים בהרבה מהשכל. מדותיו של האדם חודרות עד למעמקים שמעבר לשכלו. — — גם במעמקים אלו על

מדת הענוה (הגדולה מכולן, לריב"ל במסכת ע"ז כ') היא בחינה למעלה משכל האנושי

גם אלה מדברי הגאון זצ"ל

עיינ מסכת דרך ארץ זוטא (פ"ב) וז"ל אם הטיבות הרבה יהיה בעיניך מעט כו' ואם הטיבך מעט יהיה בעיניך הרבה, אל תאמר בשביל מעשי ההגונים כו'. ואם הרעות מעט יהיה בעיניך הרבה כו', אם הרעוך הרבה יהיה בעיניך מעט כו' ע"ש. ועיין חובת הלבבות שער הכניעה פ"י, וז"ל ושאלו אחד מן החכמים במה היית אדון לכל בני דורך. אמר מפני שלא פגעת אחד מהם שלא ראיתי לו מעלה יתירה עלי, כי אם היה יותר חכם ממני, הייתי אומר הוא ירא אלהים יותר ממני, ליתרון חכמתו על חכמתי,

עיונים

למנהיג

האדם לעבוד על תיקון המדות, שאותם כחות יכספו מעצמם לעשות טוב, וזאת אע"פ שהן מחוץ לשליטת השכל, ומבחינה שכלית אין הכרח לעשות טוב. כאן מתגלה עומק בנוגע למדות: כשהמדות מגיעות עד למעלה מן השכל, מוכרח שיש מדות טובות בהחלט, והמידות הטובות הן לא רק אלו המאוזנות בין ב' צדדים, כמבואר בתחילת הסימן בשם הרח"ו. כי מידות אלו הם למעלה מן השכל, ולא תחת שליטת השכל, ומה אם כן הגדר של מדה טובה? הוי אומר המדות שטובות הם בהחלט. ונפלא: ההתפעלות שהוא הכלי בו קונים מדות אלו, בנוי כך, שבשעה שהוא פועל, לא קיים צד שני כלל כמבואר בהמשך דברי רבינו זי"ע בד"ה 'כל יתר כחות נפשו שכוחים ונכבים לשעתו'. היינו שכח ההתפעלות אינו מבוסס על איזון בין ב' צדדים. ועוד יותר: עם כל זאת, גם במדות אלו של למעלה מן השכל, בסופו של דבר קיים צד שני, כמבואר לעיל בנוגע למדת הענוה, שלגבי חבירו אסור לו להשתמש באותה מדה, אלא 'איזהו מכובד המכבד את הבריות'. ונפלא, שיש לאדם מה להכריע גם במעמקים אלו שהם למעלה מן השכל.

ולעיל אמר רבינו זי"ע, שכמעט כל מדת ענוה היא למעלה מן השכל. ונפלאים דברי הרמב"ם שבענוה אין צד שני, אלא מאד מאד הוי שפל רוח. ועכ"ז צריך לאזן גם את מדת הענוה, והיינו שבאותה סוגיא של בין אדם לחבירו, שם צריך להרגיש כבוד, כנ"ל.

מדת ענוה היא מעבר לכל דרישת השכל

יסוד מדת הענוה מיקומה של מדת הענוה במיוחד הוא למעלה מן השכל. וזו הסיבה, שהעבודה לקניית מדה זו שייכת לאדם מבוגר יותר, כי קודם כל יש לעבוד עם השכל, ורק אח"כ אפשר להגיע למעמקים אלו. לאדם צעיר יש מספיק מה לעבוד באותם רבדים

ואם קטן ממני בחכמה, אומר כי חשבוננו יהיה קל מחשבוננו ביום הדין, מפני שאני עובר במזיד והוא עובר בשוגג. ואם יהיה גדול ממני בימים, אומר כי זכותיו רבים מזכיותי מפני שקדמני בעולם, ואם יהיה קטן ממני, אומר כי עונותיו מעטים מעונותי כו'. ואם יהיה יותר עשיר ממני, אומר כי מצאה ידו בעשרו לעבוד הבורא יותר ממני, ואם יהיה דל יותר ממני. אומר כי הוא דכא וכו' והוא טוב ממני, ולא זזתי כו' ולהכנע להם, ע"ש. ואין זאת דרכי השכל הישר המשקיף לכל צד ונותן גדרו של כל דבר לפי ערך איכות הרכבת כחותיו, ולא להשקיף על ענין פרטי להעלות הדבר או להמעיטו, ואינם אלא רעיונות נשגבות מדרכי השכל, אשר מחוייבים אנחנו לקנות מדת הענוה הנרצית:

כי משה רבינו ע"ה העיד עליו הכתוב (במדבר י"ב) כי היה ענו מכל האדם וכו' (והוא ענוה שבין אדם לחבירו כסגנון הכתוב), והוא היה גדול ונעלה על כל בני דורו. ואמרו רז"ל (נדה ל) ואפילו העולם כלו

אוצר החכמה

עיונים

שהשכל שולט. — עיין בירושלמי שבת 'מה שעשת חכמה עטרה לראשה עשת ענוה עקב לסולייתה'. כתוב מפורש בירושלמי שמקומה של הענוה הוא מעבר לחכמה. המשקיף לכל צד השכל רואה את כל התמונה, ולא רק פרט ממנה. ונותן גדרו של כל דבר השכל מגביל כל דבר לפי עניינו. להשקיף על ענין פרטי כשדבר מסוים קובע את כל דרך ההסתכלות, זו לא דרך השכל, אלא דרך ההתפעלות.

רעיונות נשגבות מדרכי השכל מיקומה של הענוה הוא מעבר לשכל. — אם כן גם הכלים לקניית ענוה הם מעבר לשכל.

מחוייבים אנחנו לקנות מדת הענוה יש חיוב להגיע ל'למעלה מן השכל'. — התורה מחייבת את האדם על קנין מדת הענוה, ורואים שחיובי התורה אינם מוגבלים לתחום השכלי. (לכאורה תיקון המדות באותו רובד גבוה תלוי בחיובי התורה, כי השכל אינו נוגע לשם. וצ"ב מהם גדרי התורה לאותם מדות, כי ידוע שאי אפשר להגדיר מידות טובות בגדרים מדויקים, ועל כן אין דרכי המדות הטובות מוזכרים בתורה.) ענוה שבין אדם לחבירו מרע"ה חשב באמת, שבכל אחד מישראל יש מעלה יתירה עליו, כמו ששמע מהפסוק 'ענו מכל האדם'.

הפרדה בין הכרה שכלית לבין המדות

גדול ונעלה על כל בני דורו משה רבינו הכיר היטב שהוא מעל כל בני דורו. בכל זאת הוא העריך כל אחד יותר ממנו. השכל בעצם מחייב להעריך דבר כפי שמכירים אותו,

אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע ע"ש, הכל דבר שאין השכל מחייבו. ומאין תולד כל אלה הלא כל כח קניית המדרגות והמעלות תלוי בשכל האדם, (יתרוננו על בעלי החיים אשר אין למו להעלותם מעלה מאשר הטבעו), ואיך יעלה למעלה משכלו: ^{אוצר החכמה}

אכן נודע, כי שני מיני דבור ומחשבה המה, שכלי והתפעלי. בשכלי ישתוו כל בני האדם, לא כן ההתפעלי אין אדם דומה לחבירו. גם במצב ותכונה אחת יפרדו, מסיבת מזג טבעם השונה (אם מלידה

עיונים

אבל עומק הענוה מאפשר להפריד בין ההכרה להערכה.

1234567

איך אפשר לעבוד ברובד עמוק יותר מהשכל

מאין תולד כל אלה איך אפשר להגיע למעלה מן השכל? **תלוי בשכל האדם** האדם הוא בעל שכל, וזו היא המדרגה שמבדילה בינו לבין בעלי החיים. — השכל הוא גבוה יותר מכל המערכת של תאוות, ולכן בכחו להדריך את האדם ברובד גבוה יותר מטבעו. זוהי כוונת רבינו זי"ע באמרו שהשכל נותן יתרון על בעלי החיים. האדם באמת חי במדרגה אחרת מבעלי החיים, שהם כבולים בטבעם. השכל הוא אינו רק מעלה, אלא הוא מדרגה שונה לגמרי. **אין למו להעלותם מעלה מאשר הטבעו** אין באפשרותם של בעלי החיים להתעלות מעבר לטבעם, היות ואין להם שכל. — עיין לעיל בתחילת הסימן 'להפוך טבעם ולעקור משורש רוע תכונתם'. אולי הכוונה שהאדם, על ידי שכלו, יכול לחולל זאת בבע"ח.

למעלה משכלו השכל מאפשר כבר לעלות גבוה יותר מהטבע. — איך אם כן אפשר לעלות עוד למעלה מן השכל, מעלה על גבי מעלה?

השכל וההתפעלות

שני מיני דבור ומחשבה עיין לעיל בסימן כט אודות הדיבור בנושאים הקשורים להתפעלות, שם מבואר השוני של אופן הדיבור כשהנושא נוגע להתפעלות. **בשכלי ישתוו כל בני אדם** השכל אינו תלוי באופי האישי, אלא הוא 'אובייקטיבי'.

ההתפעלות היא הנגיעה באדם עצמו

ההתפעלי מצד אחד תלויה ההתפעלות במצב בו האדם נמצא, ומצד שני באישיותו. **במצב ותכונה אחת יפרדו** אף על פי ששני בני אדם נמצאים באותו מצב, בכל זאת

והקניה מאחרים בהתערבו עמהם, או ההרגל והלימוד לישר כחות הנפש). לזאת גם באדם הפרטי מפאת השתנות מזגו, גם התפעלות לא תשוה בכל עת. וכ"ז הוא רק השתנות דמיוניות בהתפעלות. (לא אמתית, רק בהסבה ההשתנות אמתית), ומכש"כ כאשר המזג יהיה שוה בשני העתים, רק הענין, המעורר את ההתפעלות ישתנה, אבל השכל ישוה בכל עת, איננו תלוי במזג ולא בענין ודבר, לזאת כאשר לא ישתוו שני בני אדם בדבר שכלי, (אם שגם זאת נולד לרוב משנוי המזג וענין מעורר), נאמר שהאחד טעה, לא כן בהתפעלות, שניהם כנים

עיונים

האנשים אינם שוים בהתפעלות. — ההבנה הראשונית במושג 'התפעלות' הוא: 'איך הדבר מדבר אלי, מה הוא אומר לי, ואיך אני מתרשם ממנו'. בוודאי קיימים במושג זה רבדים עמוקים מאד, אבל הבנה זו עוזרת להבין את המשך דברי רבינו ז"ע.

מלידה והקניה ... ההרגל והלימוד קיימות סיבות שונות לשינוי באופי בין בני אדם: הטבע, או הסביבה בה הוא נמצא, או ההרגל והלימוד.

לא תשוה בכל עת אי אפשר שהאדם יתפעל תמיד באותה צורה, מאותם דברים, או באותה עוצמה. — ^{פסוקים} פעמים רבות אנחנו מיואשים, כשאנחנו לא מרגישים את אותה התפעלות בתפילה כמו בפעמים אחרות. כאן מגלה לנו רבינו ז"ע שטעות היא לצפות לזה.

השתנות דמיונית הענין עצמו לא השתנה כלל, אלא רק איך הוא מדבר אלי. — ובמשל דלעיל: תפילה בנויה על כח ההתפעלות, כמבואר בהמשך. לפעמים מתפללים עם כל הרגש, ולפעמים לא. אין כאן הבדל בעצם ענין התפילה, אלא ההבדל הוא במצב של האדם שמתפלל. ואי אפשר לצפות ממנו להתפלל תמיד באותה התרגשות.

ומכש"כ כאשר המזג יהיה שוה הכוונה לכאורה: כל שכן כשהענין המתעורר משתנה, אז אפילו אם המזג שוה, ברור שההתפעלות תשתנה.

ישוה בכל עת השכל לא נתון לשינוי, אלא תכונותיו קבועות.

לא ישתוו שני בני אדם כשיש ב' דעות חלוקות, אחת מהן אינה צודקת. — עיין לקמן בהערה בנוגע לב"ש וב"ה.

שגם זאת נולד לרב משנוי המזג וענין מעורר על פי רוב, אין ביכולתו של האדם להפריד את השכל מהתעוררות המדות לגמרי. — עיין לעיל סימן כט.

גם בכח ההתפעלות שייך גדר של אמת

שניהם כנים אדם מתפעל מענין מסוים, שנוגע אליו, משא"כ איש אחר שמתעורר מדבר אחר לגמרי. ושניהם נכונים.

ונוכחים בהתפעלות, לפי קשור המסובב בסבתו, (כי זה גדר אמיתת המסובב בהיות הולך במישור לרגלי סיבתו). כן גם באדם פרטי, אם לא ישתוו שכלו באיזה ענין בשני עתים, נאמר שבודאי בפעם אחת טעה (ע"פ היקש הסתירה והחלוף), לא כן בהתפעלות, אין סתירה בה בבחינת עצמותה, כי שניהם אמתים, (רק בבחינת סיבתם מהמזג או שנוי בסיבת דבר המעורר):

לפי זה, השכל בחינה קיימת, לא תפול תחת התמורה והחלוף. וכאשר ימצא האדם מופת או ראיה (לפי דרכי החכמה למיניהם) לשנות דבר שכל, נקרא שנוי רק בדמיון ולא בשכל, כי האחד טעות ודבר בטל. לא כן ההתפעלות, היא רק בחינה לשעתה לפי ענינה:

אולי הוא בכלל מאמר רז"ל (שבת י') רבא חזי לרב המנונא דקא מאריך

עיונים

גדר אמיתת המסובב עבורינו רק לתוכן שכלי יש גדר של 'אמת'. אולם כתיב בברכת קידוש הלבנה 'פועל אמת שפעולתו אמת', והיינו שהפעולה גם כן יכולה להיות אמת. מה הכוונה בזה? — רבינו זי"ע מחדש כאן גדר באותה סוגיא גדולה הנקראת 'אמת'. כשדבר יוצא מן השורש בצורה ישרה, ובלי להתעקם בדרך, זהו גדר האמת, וזה כולל דברים אחרים חוץ מהאמת השכלית.

שניהם אמיתים את שתי ההתעוררויות ניתן לכנות 'אמת', אלא רק סיבת ההתעוררות השתנתה. — כמה רחוקים אנחנו מאותם קני מדה של אמת ושקר בכחות האדם. אנחנו נוטים להגדיר את כח ההתפעלות כ'הרגשות' בלבד. אבל רבינו זי"ע מלמד אותנו, שגם אל כחות אלו עלינו להתייחס במדד של 'אמת או שקר'. (זהו פתח גדול לעבודה על מדת האמת, כי אפשר לזהות את הפן האמיתי של המידות. ומידת החסד, לדוגמא, אם החסד נובע ממקור ברור בצורה ישרה, זהו חסד אמיתי. משא"כ אם קיימים חשבונות אחרים כגון חנופה וכדו').

שנוי רק בדמיון לא ניתן לומר שמשוהו השתנה באמת, אם הדעה הקודמת היתה טעות, משום שבעצם אין מה לשנות.

התפעלות היא לשעה בלבד

בחינה לשעתה לפי ענינה כח ההתפעלות הוא לכתחילה רק לפי שעה. — ישנם אנשים שרוצים להחזיק בהתעוררות רגשית במשך זמן רב. לפי דברי רבינו זי"ע כאן, השאיפה הזאת בטעות יסודה.

בצלוחא, אמר מניחין חיי עולם (תורה) ועוסקין בחיי שעה. כי גדר התורה הוא, בשכל המופשט מכל רצון והתפעלות הנפש. (כמבואר בהקדמה לספר התבונה אשר הוצאתי לאור בשנת תרכ"ב), אבל התפלה, יסודה התפעלות הנפש לשעתה, כמאמר רז"ל (תענית ב') ולעבדו בכל לבבכם, איזו עבודה שהיא בלב הוי אומר זו תפלה, לזאת, התפלה, היא חיי שעה, והתורה חיי עולם בחינה נצבת:

הערה

ובכ"ז, האדם באשר הוא אדם, אם כי בידו וכחו להפשיט שכלו מהתפעלות

עיונים

התפילה היא בהתפעלות, והתורה - בשכל

התפעלות הנפש יסוד התפילה הוא התפעלות הנפש, התפילה אינה בנויה על הבנה מופשטת, אלא יסוד התפילה הוא 'שהתפילה תיגע אלי'. — זהו הטעם לכך שאי אפשר לצפות שכל התפילות יהיו תמיד באותה התלהבות. אלא דווקא בתפילה צריך לקבל את זה שההתעוררות לפעמים קיימת, ולפעמים לא.

עבודה שהיא בלב הלב הוא המקום בו הדברים מגיעים לאדם עצמו. — אם כן, עבודה בלב היא העבודה לגעת באדם עצמו, דהיינו עבודה שמבוססת על התפעלות.

היא חיי שעה היא מבוססת על כח שהוא לכתחילה רק לשעה.

חיי עולם התורה היא בחינת השכל שלא משתנה, ואינו תלוי במצב בו האדם נמצא. — כמה נפלא שדווקא התפילה, בה מבקשים על הצרכים האישיים שמשתנים כל שעה, דוקא היא בנויה על התפעלות שהיא בחינת חיי שעה. (וצ"ב אם כן, מהי הטענה שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. ונראה לומר, שהכוונה ב'מאריך' הוא, שרוב המנונא התפלל יותר זמן ממה שהיה דרוש לו להגיע להתפעלות, והוא רצה להמשיך את אותה התפעלות זמן מה. ועל זה היתה טענת רבא: בתורה יש יותר מקום לעיין, אפילו אחרי שהגיעו לאמת, כי אולי יגלו פרט נוסף שיעזור לענין אחר. אבל בתפילה אין טעם להאריך, כי זה רק חיי שעה ופועל רק עכשיו, ובפעם הבא צריך להתחיל לעבוד מחדש.)

כחות הנפש שולטים על השכל

טהרת השכל מתאפשרת על ידי רגיעה של כחות הנפש

בידו וכחו להפשיט שכלו מהתפעלות כחות נפשו יש לאדם אפשרות לשלוט על שכלו שלא יהיה נתון תחת ההתפעלות החזקה של כחות הנפש. — עיין לעיל סימן כט.

כחות נפשו, עד אשר יהיו כחות נפשו הוּזִים שוכבים (בלי התעוררות, *למען לא יפרצו בכח השכלי להטותו) בכ"ז אדם הוא, וכחות נפשו בקרבו המה, אין בידו להפרישם משכלו. לזאת אין ביד האדם לבוא אל שכל אמתו המופרש ומובדל לגמרי מכחות הנפשיות, והתורה נתונה לבני אדם לשפוט בה ע"פ שכל אנושי, (בטהרתו האפשרית, עיין בכורות

עיונים

יהיו כחות נפשו הוּזִים שוכבים כשרוצים להשיג, שהמדות לא ישפיעו על השכל, צריך לעבוד על המדות, וללמד אותם שלא יתעוררו אלא יהיו 'הוּזִים שוכבים'. ואילו אנחנו היינו חושבים, שעבודה זו נעשית על ידי ריכוז השכל בלבד. — — — זו לכאורה כוונתו במלים 'בלי התעוררות', כלומר אם לא מעוררים את כחות הנפש, לכל הפחות אז יהיו אותם כחות הוּזִים שוכבים. ולפי דברינו אלו, שעיקר הסכנה לשכל המופשט באה מצד התעוררות המדות, מתבאר המשך המכתב בהערה להערה בצורה נפלאה: כשחושבים על מדות, הם מתעוררות מאותה מחשבה והם כבר לא 'הוּזִים שוכבים'. ואם כן כשחושבים על מדות אי אפשר לטהר את השכל כמו ששייך לטהרו כשמרגיעים את כחות הנפש ומעיינים בסוגיא הלכתית. וכמו שאמר ר' ירוחם זצ"ל, שצריך לטהר את השכל שקט כמו במדבר.

כחות הנפש הם מעבר לשכל — והם משפיעים על ההכרעות

אין בידו להפרישם משכלו כחות הנפש של האדם הם עמוקים כל כך, שהם חודרים עד מקור השכל, ומקומם הוא למעלה מן השכל, כמבואר בהמשך דברי רבינו זי"ע. — — — לא בחינם מוגדרת הנשמה בדברי חז"ל והקדמונים על ידי מדות, כמו נשמת אאע"ה שמקורה ממדת החסד וכדו'. זה מטעם עומק מקומם של המדות.

והתורה נתונה לבני אדם השכל שדרוש בתורה הוא הכרעת הדעת, שבה האדם גוזר 'כך נראה'. — — — אי אפשר לנתק את אותה הכרעה לגמרי מכחות הנפש. סוף סוף בכל הכרעה תורנית נכנס גם ה'נראה לי'. ונפלא שהתורה והאדם משולבים זה בזה.

בטהרתו האפשרית יש אנשים שחושבים שהעובדא שהתורה ניתנה להכרעת השכל זוהי קולא, שכביכול מקילים על האדם כי אין בכחו להגיע עד סוף הענין. אבל האמת היא שאין זו קולא אלא חומרא. — — — אחרי שהשכל משמעותי בהכרעה תורנית, על האדם לטהרו ולנקותו עד כמה שאפשר, כי בוודאי לא ניתנה תורה לשכל עם נגיעות. וראה זה פלא: השכל המופשט והמדעי, אינו דורש מהאדם לטהר את שכלו. אבל השכל התורני, שקשור לאדם עצמו, ה'נראה לי', הוא דורש טהרה.

עיין בכורות הנידון שם הוא על הריבוע של המזבח, והשאלה היא אם צריכים לצמצם. — — — דברי הגמ' מראים, שמה שהתורה התכוונה בריבוע, אינו ריבוע מתמטי, אלא עד כמה שאפשר לעשות ריבוע, זה מה שנקרא ריבוע. אבל בוודאי צריך להשתדל כמה שאפשר, כמ"ש 'בכל היכי דמצית למעבד'.

(י"ז ע"ב) דרחמנא אמר עביד ובכל היכי דמצית למעבד ניחא ליה), וע"פ רבוי הראיות ומשקלם יתבררו הדברים, ולא יזה צד אשר יפול ערך הראיות, אם מצד הרבוי או מצד המשקל, שם תהיה ההכרעה וכן יקום הדבר.

*לזאת העיון בדבר המדות, כמעט בלתי אפשר לטהר השכל לגמרי ולהפשיטו מכחות הנפשיות, יען כי מתעוררים המה מהעיון והמחשבה בהם, לזאת בסוג המפורסמות, יבוא דבר שכלי משותף מעט עם כחות הנפש, גדר טוב ורע. לכן אצל המלאכים שהם בחינת שכלי בלי שתוף כחות הנפש, ע"כ הכרתם בטוב ורע בסוג אמת ושקר יכנס (ראיתי בחפזה בעקידת יצחק שער י', ואולי בזה סרה תלונתו, ע"ש), והוא מאמר הכתוב (שמואל ב' י"ד י"ז) כי כמלאך אלהים כן אדוני המלך לשמוע טוב ורע, (הובא בעקידת יצחק שם),

עיונים

ריבוי הראיות הכוונה היא למספר הראיות, ורוב הדעות. **ומשקלם** הכוונה היא לאיכותם של הראיות.

הדפוס 113-4567

כחות הנפש מפריעים בהכרעה מעשית

כשחושבים על ענין מעשי, התעוררות כחות הנפש משפיעה על שיקול הדעת

כי מתעוררים המה מהעיון כחות הנפש אינם מתעוררים על ידי מעשה בלבד. אלא עצם המחשבה אודותם מעוררת אותם. — כל מחשבה של ממש אודות המדות וכדו', היא מחשבה 'מוחשית', שמציירת את הפעולה של המדה, ועקב זאת המדה בעצמה מתעוררת. ולכן אי אפשר לחשוב על המידות בלי נגיעת הדעת כלל. **בסוג המפורסמות** כלומר: כשחושבים על ענין מעשי, שקורה בעולם, ולא על ענין מופשט ושכלי. — כל פעם שחושבים על 'פראקטיק', מהולים באותה מחשבה גם כחות הנפש.

דבר שכלי משותף מעט עם כחות הנפש עולם המעשה הוא עולם בו המדות פועלות. — ולכן, כל פעם שחושבים 'מה לעשות', נכנסים גם כחות הנפש להכרעה השכלית. עיין לעיל סימן כט ד"ה 'גם כחות הנפשי יתנו חילם'.

הכרתם בטוב ורע המלאכים, שלהם אין כחות נפש כמו לאדם, מכירים בסוגיא של טוב ורע את האמת המופשטת. — בוודאי קיים רובד של אמת ושקר בכל סוגיא, אבל האדם מכורח היותו אדם, לא חי על פי זה, אלא הוא חי ברובד של הרגשים, ושל טוב ורע, נאה או מגונה. משא"כ המלאכים, שחיים את אותה סוגיא ברובד אחר, שבו קיים אמת ושקר.

כי אמרו רז"ל (שבת דף י') כל דיין שדן דיין אמת לאמתו וכו'. ויש לבאר כי שבילי האמת הולכים אחרי דרכי החכמה לעיונים, אשר נודע כי נחלקים המה, יש אשר נאסרים במאסר המופת הברור ע"פ דרכי היקש ההגיוני, ויש אשר בראיות והוכחות תבחן אמתתם ותתרחב ידיעתם להוציא דבר מדבר, ויש אשר רק בשיקול הדעת הישרה יוסדו. ובהם יתפאר כל אנוש לאמר, אנכי הרואה ולי נגלו תעלומות חכמה, ובאמת לא כן הדבר האיש אשר חנן לו ה' יתברך דעה והשכל למצוא דרכי המופת, כן גם בדרכי הראיות ידיו רב לו (בלי לדמות ולקרב את המרוחקים) אשר לזאת גם שיקול דעתו היא הישרה, ולאורו רבים ימשכו, ולא רחוקה היא להלביש בזה שאלת סבא דבי אתונא

אוצר החכמה

עיונים

במאסר המופת הברור שאין על מה להתווכח, ורואים את גופא דעובדא. **בראיות והוכחות מבינים** שזוהי האמת, וזה מ"ש רבינו זי"ע 'להוציא דבר מדבר'. — בראיות יש לבעל דבר לחלוק, כי אפשר להבין אחרת, משא"כ במופת ברור.

הזהירות הנוראה שנצרכת בשיקול דעת

רק בשיקול הדעת הישרה יוסדו ישנן שאלות שלא מתבססות על ידע, אלא רק על שיקול דעת.

ובהם יתפאר כל אנוש לאמר אנכי הרואה ולי נגלו תעלומות חכמה הביטוי החריף הזה מביע בדיוק את מה שקורה: בדברים שקשורים לשיקול דעת, כל אדם חושב שהוא מבין כל מה שצריך. — אם מתבוננים, על מה הושתתה ה'דמוקרטיה', שבה נותנים לאדם הפשוט להכריע בשאלות הקשות ביותר, רואים בעליל שסומכים על העובדא הזאת שלכל אחד יש דעה בדברים שקשורים לשיקול דעת. ולא עוד אלא קיימת ודאות שהוא מסוגל להכריע כל שאלה בשיקול דעתו. (אולי מתגלה בזה הפן הפסול של 'בטחון עצמי', שכל אדם חושב שבשאלות שקשורות לשיקול דעת יש לו דעה מגובשת וברורה.)

דעה והשכל רבינו זי"ע דיבר למעלה על ב' דברים: מופת וראיה. כאן הוא מגלה אילו כחות נפש צריך, כדי להגיע לבחינת 'מופת'. — בכדי לראות את גוף הדבר ברוחניות, צריך לדעה והשכל.

בלי לדמות ולקרב את המרוחקים זה הכח הנצרך כדי להגיע לבחינת 'ראיה'. — בכדי להבין דבר מתוך דבר, העיקר הוא הזהירות מלדמות דברים שמרוחקים זה מזה. **לזאת גם שיקול דעתו היא הישרה** רק 'למדן' יכול להביע דעה בסוגיא של שיקול דעת. — פעמים רבות סומכים על שיקול דעתו של אדם, שלא היו שומעים לדבריו בנוגע לפשט בתוספות. רבינו זי"ע מביע כאן סלידה מאותו מהלך.

לר' יהושע בן חנניא (בכורות דף ח' ע"ב) מציעתיה דעלמא היכא, זקפה לאצבעתיה, א"ל הכא, א"ל ומי יימר, אייתו אשלי ומשחו וכו'. כי הרמב"ם כתב בריש הלכות דעות. שצריך האדם להתנהג בדרך הממוצע ע"ש, ומי יגביל הדבר ואיה החוזה לאמר, פה היא נקודה האמצעית, לא במופת ואף לא בראיה יודע הדבר. כ"א ע"פ שיקול דעת החכמים לפי מקומו ושעתו. זהו מאמר מציעתא דעלמא היכא, ר"ל היאך הדרך לידע נתיב הממוצע. א"ל הכא, ר"ל כפי אשר תגזור יד שכלכם, (יען מה, יען חזק כחכם לברר הדברים הנתלים במופת או בראיה, לכן גם באלה לכם משפט הבחירה). א"ל ומי יימר, כיון שאין בידינו להביא מופת על משפטנו והשערותינו, א"ל אייתי אשלי ומשחו. כי המופת לברר הדבר, כמו המדידה לידע כמות הדבר אשר

עיונים

בדרך הממוצע האם יש ברמב"ם ג' דרכים, א' לצד אחד, השני לצד ב', והשלישי הממוצע? — הפירוש של דרך הממוצע הוא הדרך בה כלולים שתי הקצוות, כשהאדם מחשב בהכרעתו את שני הצדדים, אע"פ שבסופו של דבר הוא יעשה רק כצד מסוים, זוהי דרך האמצע. ולדוגמא: הדרך האמצעית בין המידות כילאי ופזרן היא, שגם בשעה שהאדם תורם מכספו, יש לו ציור שבעצם הוא היה יכול להשאיר את הכסף לעצמו. דהיינו אע"פ שלמעשה הוא מכריע כמו הצד של 'פזרן', קיים בדעתו את הצד של 'כילאי'. ובזה הוא עומד באמצע. בעצם אין דרך שלישית, אלא היא ההכרעה בין ב' הקצוות. **לא במופת ואף לא בראיה** אי אפשר לומר בצורה החלטית 'זוהי דרך האמצע'. — לפי הביאור הנ"ל של דרך האמצע, הדברים מובנים היטב, שאין לקבוע את האמצע בין ב' קצוות בצורה החלטית ולנהוג תמיד כך, כי הרי לא מדובר בדרך שלישית. **ע"פ שיקול דעת החכמים** זה גופא הדרך האמצעית: אותו שיקול דעת בו שוקלים את ב' הקצוות.

שיקול הדעת תלוי במצב בו נמצאים

לפי מקומו ושעתו הרמב"ם בהלכות דעות מדבר אודות התנהגותו של האדם, ולא על קיום מצוות. — על אותה התנהגות אומר רבינו זי"ע, שהיא תלויה בשיקול דעת, ואותו שיקול דעת תלוי במקומו ושעתו. היינו בשאלה של התנהגות צריך תמיד להכריע מתוך התחשבות במקום המיוחד בו נמצאים, וגם לפי הזמן בו חיים. ואסור להתנהג לפי מה שעשו בדורות הקודמים. ניט נאכמאכען. **יען חזק כחכם לברר** מאיפה מוצא רבינו זי"ע שר' יהושע בתשובתו אמר להם שהם חזקים בלימוד? — הדיוק לכאורה הוא ממה שאמר אייתי אשלי וכו', כי אם היתה ראייה, הם היו מסוגלים למצוא אותה.

אין לטעות בה, והואיל ואין לידע דרך הממוצע ע"י המופת, תנוח נפש האדם בשיקול דעת החכמים, וע"פ חכמת דבריהם יתנהג:

ואולי על כיוצא בזה אמרו (אבות פ"ו) באמונת חכמים, כי הדבר התלוי בראיה, מה הוא ענין אמונה, הלא הראיה תתן צדקה, וזה כלל גדול בדרכי הוראה לשמור לעשות מוצא פי גדול בהוראה בבחינת הראיות והוכחות, ולבטל דעתו נגדו, אם דבריו רק משיקול הדעת יצאו. והוא מאמר רז"ל (ירושלמי פ"א דברכות) נביא וזקן למי הן דומין, למלך ששולח שני פלמטרין אחד מהם כתב, אע"פ שאינו מראה לכם חותם שלי אל תאמינו לו, ועל אחד מהם כתב, אע"פ שאינו מראה לכם חותם שלי האמינו לו כו', כך בנביא כתיב ונתן אליך אות או מופת, ברם הכא ע"פ התורה אשר יורוך, ע"ש. כי אות תורה על הוכחה שיש לבעל דין לחלוק עליו, ומופת (לרוב) על ראייה מוכרעת. והרמב"ם כתב (פ"ח מהלכות יסודי התורה) וז"ל, משה רבינו ע"ה לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה, שהמאמין ע"פ האותות. יש

עיונים

ואין לידע דרך הממוצע ע"י המופת אחרי שהדרך הממוצע היא גופא השיקול, כנ"ל, מובן שאין אפשרות למצוא את הדרך על ידי אות או מופת.

הסתמכות על חכם בשיקול דעתו

הלא הראיה תתן צדקה בדיון הלכתי המבוסס על ראיות והוכחות, אין לסמוך על החכם בטענה של 'אמונת חכמים', כי האמת היא אולי עם התלמיד. — עיין בספר רוח חיים שאסור לתלמיד לקבל את דעת רבו כל זמן שיש לו קושיא עליו.

כלל גדול בדרכי הוראה לשמור לעשות מוצא פי גדול הכלל בהוראה הוא: אם האדם הוא מוכח כבר-סמכא בלימוד המושתת על ראיות והוכחות, צריך לקבל את פסקיו להלכה, כשהם נובעים משיקול דעתו. — זוהי מקומה של אמונת חכמים בנוגע לפסקי הלכה. וכדברי הסבא מסלובודקה זצ"ל: ה'נראה לי' של הרא"ש הוא הרבה יותר חזק מראיותיו.

אות תורה על הוכחה הפוסק מנמק את דבריו בראיות והוכחות, אפשר גם לחלוק על אותו פסק אחרי שהפסק בנוי על הבנה.

על ראיה מוכרעת רואים את גוף הדבר, בבחינת ראייה חושית כנ"ל.

מפני האותות שעשה כל הנסים שעשה משה רבינו לא הראו במוחש את זה שמשה הוא אמנם נביא ה'. היה אמנם אפשר להסיק מתוכם, שהוא נביא. אבל על זה אמר הרמב"ם שלא סומכים על אות בנוגע לאמונה, כי עדיין יתכן לחלוק. אמונה צריכה בסיס שעליה אין אפשרות של עוררין כלל, והבסיס צריך להיות בבחינת מופת.

בלבו דופי, שאפשר שיעשה האות בכישוף כו', (ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר כו' ע"ש). אעפ"כ אות הוא בחינת ראייה, וזהו למביני מדע, אבל לרוב העם, צריך מופת, הוא הוכחה נצחת, זהו ונתן אליך אות, או אפילו יהיה בעיניך מופת, אל תשמע להנביא לעבוד עבודת אלילים, אבל בשאר מצות תשמע לו גם ע"פ אות, בחינת הראיה, כמ"ש הרמב"ם שם. ברם הכא ע"פ התורה אשר יורוך, גם ע"פ שיקול הדעת כדאמרינן (סנהדרין פ"ח) אפילו הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו נהרג, ע"ש. ע"פ דרכי עיוני החכמה, תתיצב גבול האמת, בל יעפיל האדם לחתור תמיד בדרכי המופת אחר האמת, כ"א את אשר נתן האלהים לבני אדם לענות ולחקור, היא מטרת האמת. אמת תקרא,

עיונים

שענינו ראינו קשה לכאורה, אולי גם הדיבור מן השמים משה עשה על פי כישוף ח"ו? — אין כוונת הרמב"ם, שצריך להביא ראייה נגד המתעקש הנצחי. אלא אחרי שראו את גוף הדבר - את מעמד הר סיני, כנ"ל בענין מופת, זה מספיק להם כדי לבסס עליו את האמונה. אם מדובר באות - אפשר גם להבין אחרת, וממילא זה לא מספיק לאמונה. אבל אחרי שרואים את המופת עצמו, כל יתר השאלות הם בבחינת בלבול הדעת. **בחינת ראייה** כשמבינים דבר מתוך דבר, האות הוא ראייה על אמיתות הענין. — אבל הראיה היא רק לאלו שמבינים מעצמם. ולכן רוב העם צריכים מופת. **בשאר מצוות** לנביא מוסמך מותר להורות אפילו על ידי אות לעבור על מצוות ה', בהוראת שעה.

גם על פי שיקול הדעת אסור לנביא לעשות דבר גדול או קטן על פי שיקול דעתו, הוא צריך על כל דבר להביא אות או מופת. — אבל בהכרעה תורנית, הנראה ל' של הרא"ש מכריע. ונפלא, עד כמה התורה קשורה לדעתו ולהכרעתו של האדם. **הוא אומר מפי השמועה** לאדם שחולק על בית הדין יש ראייה גמורה, כי הוא שמע כך מרבו.

כך הוא בעינינו לחכמים יש הכרעה של שיקול הדעת בלבד, ואין להם אות או מופת לימודי. — לעיל אמר רבינו זי"ע, ששאלות של הנהגה בפרט קשורות לשיקול דעת. אם כן כתוב כאן, שאין להביא ראייה על צורת הנהגה מסוימת כעת, מפי השמועה של דורות עברו.

האמת נקבעת לפי לימוד ושיקול דעת החכמים

דרכי עיוני החכמה האמת נקבעת על פי מה שקובע השכל בעיונו. **בל יעפיל** התורה לא מחייבת כאן להביא על כל דבר ראייה מוכחת. אלא עד היכן

זה שמה וזה זכרה. כן גם בדבר הדין, אשר האמת יקר למצוא בה. מסבת נטית הדעת לאהבה ולשנאה וכיוצא המעור עיני פקחים, ואף אם ישמור האדם דרכו להזהר מכל חשש נגיעת הדעת (עי' כתובות דף ק"ה ע"ב), בכ"ז מי יתן קו ומשקולת לדרכי הנטיה, הלא זה דרך כח נפש האדם לקשור חבל בחבל, נימא בנימא, הרכבת רעיונות והבלים הרבה, להוציא פרי עמל מבלי אשר ימצא האדם ראשית סיבתו. אשר אולי לזה הזהירו רז"ל (סנהדרין דף ז'), לעולם יראה דיין עצמו כאלו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו ע"ש, ולא הזהיר כן בטרפתא (ספור רב אשי המוזכר שם) יעין כי בדין, הנטיה עלולה למאד:

בכ"ז אם ישים האדם לבו ונפשו לטהר מחשבתו ע"פ ידיעתו, היא היא

עיונים

שהשכל יכול לשפוט, זוהי האמת. — החידוש הוא, שגם בעיני התורה אותה הכרעה נחשבת לאמת.

נגיעת הדעת בנוגע להכרעת דין תורה

אשר האמת יקר למצא בה נטית הדעת עלולה להפריע באופן בלתי מורגש כלל, דווקא בהכרעת הדין בין ב' צדדים. — עיין בספר אמונה ובטחון להחזו"א פ"ג. **נטית הדעת לאהבה ולשנאה** פעולת הדעת היא לקרב או לדחות ענין מסויים. יוצא מזה, שיש לדעת נטיה עצמית דקה לאהבה ולשנאה, לקרב ולדחות. — כשהדין צריך להכריע בין ב' צדדים, לדחות את האחד ולקרב השני, הנטיה הזו אם כן פעילה ביותר. **ואף אם ישמור האדם** אפילו אם הדין ינסה בכל כחו לא לתת לאותה נגיעה להתערב בשיקולו, בכ"ז הוא לא יכול להיות בטוח בזה שהיא לא שולטת על הכרעתו. **זה דרך כח נפש האדם** כחות הנפש של האדם פועלים בעומק רב כל כך, עד שהאדם עצמו אינו מודע כלל לאותן פעולות. — ומשם הכחות פועלים על שכלו, ומשפיעים עליו לחשוב בצורה מסויימת, ומרכיבים רעיונות שונים, כשהאדם לא מרגיש כלל. **מבלי אשר ימצא האדם ראשית סיבתו** אי אפשר לדעת מהיכן מתחילה הנטיה, וממילא אי אפשר להשמר מנגיעת הדעת לגמרי. — יכול להיות שאחד מבעלי הדין מזכיר לדיין אדם מסויים, או שהכרעה קודמת משפיעה על דעתו גם עכשיו, וכהנה רבים מאד.

כי בדין הנטיה עלולה מאד כנ"ל בשם החזו"א שבהכרעת הדין הנגיעה היא קרובה יותר.

אם ישים האדם לבו ונפשו כשהאדם משתדל בכל כחו.

רדיפת הצדק אשר ה' דורש, זהו לאמתתו (של דין), מה שהוא גדר האמת אצל דין. ואולי הוא מאמר הירושלמי (ריש סנהדרין) ר' יוסי בר חלפתא אתון תרין בר נש מידו קומוי, א"ל ע"מ שתדיננו דין תורה, אמר לון אני אינו יודע דין תורה, ע"ש. כי גדר התורה הוא בחינת שכל בלי נטית הרצון כלל (כנ"ל) מה שרחוק להמצא בדין, כי מי יערוך נטית הנעלמות, לזאת להפלגת יראתו, חשש אולי לא מלא חובתו:

ואולי הדבר בכלל מאמר חז"ל (סנהדרין ו' ע"ב) שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה, ת"ל ועמכם בדבר המשפט, אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, ע"ש. כי לאחר כל טהרת מחשבתו, אינו בטוח אם לא יד כחות נפשו באמצע, והוא מה שעניו רואות (עיין לעיל), ועמו הוא המשפט בהרכבת כחות נפשו הפרטית. לא ע"י השכל הפשוט אשר הוא כללי:

אכן משפטי המלך בהיותו נעלה מכל העם, משפטיו בגדר האמת, המופת

עיונים

לאמתתו צריך להשתדל להגיע לאמת עד כמה ששייך. — והנסיון הוא על ידי השתדלות לנקות את השכל מנגיעות עד כמה שאפשר, אע"פ שא"א להצליח עד הסוף. **גדר התורה** יש גדר של תורה בעולם מופשט, ובעולם שגבוה יותר מכל כחות הנפש של האדם. — אמנם לאותה בחינה של נקיות הדעת בתורה, קשה מאד להגיע בדין. ועיין לקמן בנוגע ל'נתקבלה להלכה'.

לא מלא חובתו ר' יוסי לא אמר שאין באפשרותו כלל להגיע לאותה טהרה מהמדות, אלא שהוא לא מלא את חובתו באותה עבודה. — הדיוק בירושלמי הוא לכאורה משום שהוא אומר "אני איני יכול", ז"א שיתכן להגיע לזה.

מה שעניו רואות היינו לפי ההסתכלות שלו.

ועמו הוא במשפט הבו"ע נמצא יחד עם הדיין, שדן לפי ההסתכלות שלו, כנ"ל. **כחות נפשו הפרטית** בעיני התורה, המשפט מוכרע לפי הדיין - ז"א לפי הרכב כחות נפשו.

כללי שכל שמופשט מכל כחות הנפש. — צ"ב מהו הדגש המיוחד על 'כלל ופרט', בנוגע לשכל מופשט ולשכל שקשור לכחות הפרטיים. אולי רוצה רבינו זי"ע להדגיש שלתורה יש פן פרטי ממש, שקשור לכחות הפרטיים, ולא פנים מופשטים בלבד.

בלי התערבות של כחות הנפש ניתן לראות את האמת כפי מה שהיא

נעלה מכל העם המלך אינו נשלט תחת אותם כחות כמו העם. — המלך חי ברובד אחר, ואותם עניינים שיוצרים נגיעות אצל העם, עברו הם לא רלבנטיים. עיין לעיל בסימן כט שרבינו זי"ע מדבר על המלך בד"ה וטהרה.

^{אוצר החכמה} יביאו, אמת האמת. זהו כי כמאלך אלהים כן אדוני המלך לשמוע טוב ורע כו' (שמואל ב' י"ד י"ז), כי מה שהוא אצל העם רק בחינת טוב, הוא אצל המלך בחינת אמת, כמו אצל המלאכים כנ"ל, ע"כ:

מצד רבוי הראיות שוים כל בני אדם בשכלם, אם רק לב מביין למו להבין הראיות במתכונתם. אכן מצד המשקל שונים רוח בני אדם זה מזה, הוא הוא שיקול הדעת, אשר דעתם של בני אדם נפרדת למרבה.

ובדבר משקל הראיות היתה המחלוקת של בית שמאי ובית הלל. כי כל אחד מהצדדים ידעו כל הראיות הנדרשות לדבר מחלקותם, באר היטב. ומזה נולדה ביניהם מחלוקת כללית על המחלוקת בענין משקל הראיות, אם לילך אחר הכמות או אחר האיכות. זהו מאמר רז"ל (עירובין י"ג ע"ב) אמר ר"א אמר שמואל, שלש שנים נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו וכו'. כי סברת ב"ש היתה לילך אחר האיכות, והם היו מחדדי טפי, לפיכך אמרו שהלכה כמותן, וסברת ב"ה היתה לילך אחר הכמות, והם היו הרוב.

לא למען החזיק דעתם נחלקו שלש שנים, כ"א למען הצדק והאמת

עיונים

אָהֲרֵיחַ 1234567

אמת האמיתי החלטתו של המלך היא בלי שום התערבות של כחות כלל, הדין שלו הוא ברירות האמת כפי מה שהיא. — — — ונפלא, שלעיל ד"ה 'יהיו כחות נפשו הוזים שוכבים' משמע, שעבודת טהרת המדות בנוגע לשיקול דעת נעשית מצד המדות, ולא מצד השכל, עיי"ש. וגם כאן, טהרת ההחלטה של המלך נובעת מזה, שהמדות מלכתחילה לא נוגעות אליו.

בחינת טוב כמו שכתוב בפסוק 'לשמוע טוב ורע'.

כחות הנפש משפיעים על השכל בדיון תורני טהור

ההערכה של דבר תלויה במזג כחותיו של האדם

מצד המשקל שונים רוח בני אדם השיקול למה לתת כובד בענין שכלי, תלוי במזג של בני האדם. — — — זוהי הפעולה העדינה ביותר של שיקול הדעת, שבו ה'נראה לי' קובע, כנ"ל. לשיקול איך לשיקול הדעת, דבר זה תלוי באפיו של כל אדם.

מחלוקת ב"ש וב"ה היתה בתכלית הטהרה האפשרית

לא למען החזיק דעתם המחלוקת היתה בטהרת הדעת ממש, בלי שום התערבות של

בטהרת המחשבה בלי נגיעת הדעת כלל. לא בבחינת כונת הדעת, רק בבחינת מקרה נהיתה הדבר, אשר ב"ש סברו כי להם היתרון, וב"ה סברו להיפך.

— ויען שיצאה בת קול ואמרה שהלכה כב"ה, אלמא כמות עדיף, לזאת פסקו הפוסקים דמנין עדיף מחכמה (עיי' בש"ך יו"ד סימן רמ"ב בהנהגת הוראת איסור והיתר, ע"ש):

ואולי לזה יצאה הבת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלהים חיים הם, ולא דבר חדש הודיעה הבת קול (כי גם דעה הנדחית בכלל תורה היא), כי התורה לא בשמים היא, ובודאי מסורה היתה למשה מסיני ולא שכחיה, אלא שיסוד הבת קול היתה, למען לא יפול לב העם, (בראותם כי זה שלש שנים שב"ש מחזיקים לאמר הלכה כדבריהם כי להם היתרון, וב"ה

עיונים

יצר נצחון וכדומה. — אף אחד מהצדדים לא רצה להחזיק את הצד שלו. **בבחינת מקרה נהיתה הדבר** היתה אפשרות, שבמשך ג' שנים היו נחלקים בצורה זו: ב"ש אומרים הלכה כמו ב"ה, וב"ה אומרים הלכה כמו ב"ש, כי הכרעתם כמו הצד שלהם היתה בבחינת מקרה, ובלי נגיעת הדעת כלל. ונורא למתבונן, כמה טהרת המחשבה צריך בכדי להגיע לזה.

לא בשמים היא וממילא כל הדעות הם בכלל תורה, כי התורה נתנה להכרעת בני אדם. **ולא שכחיה** חוץ מנקיות הדעת עד כמה שאפשר, קיים תנאי נוסף כדי שיוכלו לומר 'אלו ואלו דברי א' חיים'. והוא ששום פרט של התורה לא נשכח מכל הצדדים המעורבים במחלוקת.

הבת-קול יצאה להודיע שאין נגיעת הדעת

למען לא יפול לב העם החשש של העם שיש נגיעת הדעת היה כל כך חזק, שהיה צריך לזה בת קול מן השמים כדי להודיע להם שהחשש אינו קיים. — מצד הטבע הרוחני, העם היה צודק במחשבתו שעל ידי מחלוקת של ג' שנים נוצרה נגיעת הדעת. ורק הודעה מן השמים יכולה להפקיע מחשבה זו.

שלש שנים נראה מדברי רבינו זי"ע, שאריכות הזמן של המחלוקת, היא הגורם לנטות מטהרת המחשבה. — ידוע המעשה שנשלחו ג' בחורים מסלובודקה לקלם, לשאול על דבר מחלוקת מסוימת עם מי הצדק. ענה ר' דניאל זצ"ל שבמחלוקת אפשר להכריע רק בחמש דקות הראשונות מי הוא הצודק, ואח"כ שניהם לא צודקים. היינו כדברי רבינו זי"ע כאן, שמשך הזמן בו מחזיקים בדעה נגד השני מביא לידי נגיעת הדעת. ר' דניאל זצ"ל רק חידש מהו שיעור הזמן לזה? הוי אומר חמש דקות. (וידועים דברי ר' ירוחם זצ"ל

(להיפך), פן ואולי ח"ו נטו אשוריהם מעט מטהרת המחשבה, ובאו ח"ו לקצת נגיעת הדעת. אשר לא בכמו אלה בחר ה' למסור תורתו, להקרא תורת ה' גם בדעה הנדחית. לזאת הודיעה הבת קול, כי מחשבותיהם רצויים, ובבחינת מקרה היה הדבר, שהחזיקה כל אחת מהחבורות בכל עוז, כי לדעתם היתרון. ולזאת גם דברי ב"ש הנדחית דברי אלהים חיים הן, וההוגה בדבריהם הוגה בתורת ה' ית"ש.

ההודעה הזו פרטית היא, כי החבורות כונתם רצויה. אין בזה משום לא בשמים היא, אשר איננה רק בכללי, כמו חטאת שמתו בעליה וכיוצא שהוזכר בגמרא (תמורה ט"ז) אולי הוא בכלל מאמר רז"ל (מדרש רבה קהלת פ' א') אמרו הרי כל חכמתו של שלמה שבא לאמר מה יתרון לאדם בכל עמלו, יכול אף בעמלה של תורה חזרו ואמרו לא אמר בכל עמל אלא

עיונים

לר' לייב גורביץ זצ"ל כשהלך לאנגליה: 'לעולם אל תצטרף למפלגה, כי מפלגה היא משאבה השואבת כל זיק של יראת שמים'. ונפלא לפי דברי רבינו זי"ע אלו, כי הרי כל תוכנה של המפלגה הוא, להחזיק בדעה מול דעה אחרת במשך זמן ארוך. **ובאו ח"ו לקצת נגיעת הדעת** כנ"ל שעצם אורך הזמן מביא לידי נגיעה. — והנה אותה נגיעה לא קשורה לאינטרס צדדי כמו ממון או כבוד וכדומה, אלא עצם המחלוקת בדעת יוצרת נגיעה. עיין לעיל ד"ה 'נטית הדעת לאהבה ולשנאה'.

לא בכמו אלה בחר ה' על הכרעה עם נגיעה אי אפשר בשום פנים ואופן לבנות תורה. **להקרא תורת ה' גם בדעה הנדחית** עיקר הנפקא מינא כשלומדים עם נגיעת הדעת, היא באותה דעה הנדחית מההלכה, כי היא לא תהיה תורה לעולם. — ומבואר בהמשך דבריו, שבדעה שנתקבלה להלכה הדבר נקרא תורה, גם אם החידוש נתחדש עם נגיעת הדעת.

רק בכללי קשה לרבינו זי"ע איך אפשר לסמוך על הבת קול שאמרה "אילו ואילו" ... הרי לא בשמים היא. רבינו זי"ע מתרץ שהכלל של "לא בשמים היא" תקף רק כשמדובר בהכרעה הלכתית לדורות. ואילו כאן התוכן של הבת קול היה רק להודיע באופן ספציפי על המקרה הזה שכוונתם לש"ש, ועל בת קול כזאת אפשר לסמוך.

האדם בכח שכלו, שמושפע מכחות הנפש, יכול לחדש בתורה

ניתן לחדש חידוש ממש בתורה

מה יתרון לאדם בכל עמלו כל תוכן הפסוק בקהלת הוא, לחפש מהי האפשרות של האדם ליצור יצירה של ממש. 'ער מאכט א נפקא מינא', שהוא יעשה רושם בעולם.

בעמלו, בעמלו (של עצמו) אינו עמל, אבל עמל הוא בעמלה של תורה כו'. אמר ר' יודן תחת השמש אין לו, למעלה מן השמש יש לו (עיין שבת ל:), כי אמרו רז"ל (פסחים נ:), רבא רמי, כתיב (תהלים נ"ז) כי גדול עד שמים חדסך, וכתיב (שם ק"ח) כי גדול מעל שמים חסדך, הא כיצד, כאן בעושין לשמה וכאן בעושין שלא לשמה, וכדבר יהודה דאמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה כו'. נמצא לפ"ז יש לכנות העסק לשמה, למעלה מן השמש, והעסק שלא לשמה, למטה מן השמש. וכשהאדם מוצא דבר תורה אשר נתקבלה להלכה, לא שלו היא, רק התגלות דבר אשר היה נעלם עד כה, אכן אם לא נתקבלה להלכה, ובכ"ז תורת ה' היא וההוגה

עיונים

העסק לשמה למעלה מן השמש כמובן שאין כאן משמעות שטחית: למעלה מן השמש - מעל השמים. — נראה לומר, שהעסק לשמה הוא מעבר לכל התערבות של ענייני העולם הזה, שהם כאן, למטה מן השמש. העסק לשמה הוא כולו מושרש 'שם', מחוץ לגבול של העוה"ז. ואותו גבול הוא השמים והשמש.

הערה

לא כל דבר הוא חידוש ממש

אשר נתקבלה להלכה רבינו זי"ע מחדש לנו כאן חידוש גדול בנוגע לדברי תורה שנתקבלו להלכה. בדרך כלל מניחים, ששתי הדעות קיימות בשמים, כמ"ש בגמ' בגטין אביתר בני כך הוא אומר וכו' יונתן בני כך הוא אומר וכו'. וההכרעה להלכה היא האחרונה, אחרי שכל הדעות מתגלות. — אמנם כאן מחדש לנו רבינו זי"ע דבר נפלא באומרו, שהד"ת שנתקבלו להלכה יש להם שורש קדום בשמים, אצל הבו"ע, והיא היא התורה. משא"כ הד"ת שלא נתקבלו להלכה הם מחודשים ממש על ידי האדם שמחדשם. וצ"ב מהיכן החילוק. ונראה אולי לומר, שבוודאי, ישנם דברי תורה שמתחדשים על ידי האדם שלומד תורה, כמו שמשמע בגמ' גיטין. ואם נאמר שכל דברי תורה מתחדשים על ידי האדם הלומד, יוצא מזה שחסר ח"ו בתורה שבשמים פרטים, והיא כללית בלבד. (דעה זו מוזכרת בקדמונינו, עיין ברמ"ע מפאנו וז"ל: כי לא הוצרך לגלות לו פרט הדברים בהיותו משיג אותה בשלמות רב מתוך ספר התורה בדרך כללים קצרים לא יחסר כל בהם. ומקצתם נגלו לר"ע דרך פרט. ולא נכחד כלום ממרע"ה ואע"פ שבאותה שעה שהראה לו במרום תורתו של ר"ע בישיבה של מעלה לא הוה ידע מאי קאמרי אל תתמה כי הם באותו הפרק עדיין לא באו לעולם ע"כ.) אמנם רבינו זי"ע כנראה לא ניחא ליה בזה, והוא סבר שבשמים - בתורתו של הבו"ע - קיימים כל הפרטים גם כן. אם כן בכל מחלוקת קיימת דעה בתורה, שהיתה עוד קודם בתורתו של הבו"ע. אבל מהיכן לו לרבינו זי"ע

בדבריו מקבל שכר, שלו היא, כי הוא בעמל הוליד דבר חדש בתורה מה שלא היתה מקודם ובתנאי שיהיה בטהרת המחשבה בלי נגיעת הדעת, אשר זהו היסוד של לשמה. זהו, מה יתרון (נצחי) בכל עמלו (שלו), הוא הדבר שלא נתקבלה להלכה, שיעמול תחת השמש (שלא לשמה), אבל למעלה מן השמש (לשמה), יתרון נצחי הוא, שהוליד דבר בתורה.

מ"ב ט"ז

ואולי הוא בכלל הכתוב (קהלת א') ואין כל חדש תחת השמש (עיין פירש"י שם). כי כל מה שממציא האדם בשכל, במה שלא נקרא תורת כו', לא חדשה בשכלי היא, רק בחושי, כי היא רק התגלות הנעלם באופן ההרכבה. כן גם בתורת ה' אשר נתקבלה להלכה היא התורה, והאדם הממציאה אינו אלא מגלה הדבר, ומה הוא החדש (השכלי), דבר תורה

עיונים

שדווקא אותה דעה שנתקבלה להלכה היא התורה שהבו"ע בעצמו כוון אליה. ונראה לומר, שזהו סוד ההכרעה להלכה, בה מתקיים עצם רצונו ית' בבריאת עולמו, וממילא הס"ד של הד"ת שנתקבלו להלכה היא עד כדי כך, שהיא היא התורה.

ניתן לחדש, אולם בתנאי שהחידוש יהיה בטהרת המחשבה

הוליד דבר חדש בתורה התורה נוצרה על ידי האדם, וזה דווקא באותם דברים שלא נתקבלו להלכה. — בד"כ נוקטים, שעבודתו של האדם היא להוציא את דברי התורה מהכח אל הפועל, ועל ידי זה היא נקראת על שמו. אולם כך אין כל הבדל בין חידוש שנתקבל להלכה ללאו. אבל לפי דברי רבינו זי"ע כאן, שנקט שדברים שנתקבלו להלכה היו מכבר בשמים, והאדם מוציא אותם כאן בעוה"ז לפועל והם לא נוצרו על ידו, א"כ הדברים שלא נתקבלו להלכה אינם יוצאים לפועל בלבד, אלא נוצרים מחדש ממש. (ועיין בקצוה"ח בהקדמה, שהוא אומר דברים דומים לדברי רבינו זי"ע כאן, אבל שם אין את ההבדל הנפלא בין 'נתקבלו' ל'לא נתקבלו'. וממילא ניתן לומר שם, שהאדם אף-פעם אינו מגיע לשכל התורה ממש, אלא הכל מחדש על ידו. אולם מדברי רבינו זי"ע נראה אחרת.)

בטהרת המחשבה רק בתנאי שהאדם יטהר את כל מחשבתו, הוא יכול להוליד דבר חדש בתורה.

לא חדשה בשכלי האדם בענייני עולם הזה הוא יצירתי רק בצורה מוגבלת, ורק בהרכבת דברים. (צ"ב אם מדובר כאן רק בהמצאות טכניות וכדו', או גם בתאוריות חדשות.) — אם כן כשקהלת אומר 'אין כל חדש' וכו', הוא מדבר רק אודות התורה, כי רק בה קיים הוא אמינא של חידוש.

היא התורה כנ"ל שרבינו זי"ע חידש, שההלכה כבר קיימת אצלו ית'.

אשר לא נתקבלה להלכה, וע"י האדם הממציאה נעשית דבר תורה, זהו אין כל חדש תחת השמש (ר"ל שלא לשמה, כי גם בתורה אשר נתקבלה להלכה, אם שיש לה יתר שאת מהדבר אשר לא נתקבלה להלכה, בכ"ז חדש לא נקראה. וגם אשר לא נתקבלה להלכה, אם הלימוד יהיה שלא לשמה, כי אין לה בחינת תורה), אבל למעלה מן השמש (לשמה) יש ויש חדש, המה הדברים אשר לא היו בגדר התורה, וע"י עמל האדם, אשר הולידם בטהרת מחשבתו, באו בחדרי התורה.

הוא מאמר הכתוב (תהלים א') בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה כו'. כי חפץ ותחבולות האדם, הוא לטהר השכל, להפשיטו מכחות הנפשיות לבוא לבחינת שכל אמת, היא תורת ה', ועכ"ז אדם הוא, ובתורתו (של עצמו) יהגה יומם ולילה. (ויבואר תיבת "ובתורתו" על אשרי האיש וכו' האמור קודם):

עיונים

אין כל חדש תחת השמש הנושא עליו מדובר הוא התורה, כנ"ל בד"ה 'לא חדש בשכלי'. — אם כן כתוב, שבתורה לא שייך חידוש בדרגה של 'שלא לשמה' - תחת השמש. **בתורה אשר נתקבלה להלכה** זוהי תורה ודאי, כנ"ל שהיא כבר קיימת אצל הבו"ע. — ואע"פ שהוא עוסק בה שלא לשמה, אבל הוא כוון לאותה תורה שכבר קיימת. אולם היא לא חדשה, ולא נוצרה על ידו. **אין לה בחינת תורה** חידוש בלימוד שלא לשמה לא נקרא תורה כלל, כי צריך לחדש תורה בטהרת השכל דווקא. — ונורא למתבונן: לא כתוב ברבינו זי"ע שהאדם טועה בחידוש. ויתכן שב' אנשים מחדשים את אותו חידוש. א' מהם מחדש עם נגיעות, והב' בטהרת השכל. לשני יש לו תורה, ולראשון אין לו כלום. **לא היה בגדר התורה** זהו נוראות הדבר: אותו חידוש לא היה דעה בתורה כלל, משא"כ הדבר שנתקבל להלכה שהיה חסר לו הגילוי בלבד.

מהשאיפה לטהר את השכל לגמרי באים לידי חידוש בתורה

להפשיטו מכחות הנפשיות השכל שאינו מושפע כלל מכחות הנפש, הוא הוא בחינת תורת ה', כנ"ל בהג"ה ע"מ שתדוני דין תורה'. — והאדם חפץ מאד להגיע לזה, כמ"ש בפסוק 'בתורת ה' חפצו'. **ובתורתו** אחרי שהאדם מטהר את שכלו עד כמה שאפשר, אבל בכ"ז אדם הוא, ולא תמיד הוא מגיע ומכוון לאותה 'תורת ה'". — אבל אחרי שכל חפצו היה לטהר את שכלו עד כמה שאפשר, רק אז הוא יכול להוליד דבר חדש שלא היה בגדר תורה עד כה. ובתורתו שלו, שהוליד בשכלו, הוא יהגה יומם ולילה. **ויבואר תיבת 'ובתורתו' על אשרי האיש** דהיינו המהלך הוא שהאדם באמת משתדל להגיע

והוא מאמר חז"ל (ברכות ה') מדת בשר ודם אדם מוכר חפץ לחבירו מוכר עצב ולוקח שמח, אבל הקב"ה אינו כן, נתן להם תורה לבני ישראל ושמח כו', כי הנתינה היא מעין גדר המכירה, שכמעט נפרדה מבעליה, כי הקב"ה נתן התורה לבני אדם לשפוט בה ע"פ שכל אנושי, לא כאשר היתה באמנה אתו* (עיין דרשת הר"ן דרוש ז' על הא דמאן נוכח רבה בר נחמני, ב"מ דף פ"ו):

כי לא בשמים היא לגלות מצפונים, כי אם את אשר יחתור האדם לדעת ע"פ דרכי הראיות, היא היא תורת ה' ית"ש, (עיין תמורה דף ט"ז, שלשת אלפים הלכות נשתכחו כו' א"ל ליהושע שאל א"ל לא בשמים היא כו'. במתניתא תנא אלף ושבע מאות קלין וחמורין נשתכחו כו' אעפ"כ החזירן עתניאל בן קנז, ע"ש):

עיונים

כמה שיותר לטהרה, שזהו 'אשרי האיש' וכו', ומזה הוא מגיע לרצון להגות בתורת ה', ומזה הוא מגיע ל'תורתו' שהוא מוליד תורה משכלו. זהו מהלך נפלא בדברי התהלים.

התורה ניתנה להכרעתו של האדם

לשפוט בה ע"פ שכל אנושי האדם יכול להוליד דבר חדש בתורה, כנ"ל. ואותו שכל מתחיל אצלו, כדברי רבינו זי"ע לעיל שהוליד אותו בעמלו. ¹²⁹⁴⁶⁷זו הכוונה שהתורה כמעט נפרדה מבעליה, וניתנה לבני אדם.

כאשר היתה באמנה אתו רבינו זי"ע אמר לעיל, שהתורה קיימת על כל פרטיה אצל הבו"ע. הוא לא נתן את ה'חומר גלם' בלבד, אלא הוא מסר אותה לבני אדם על כל פרטיה ודקדוקיה. — ובדרשות הר"ן צ"ב קצת. כי המעשה עם רבה בר נחמני המובא שם מדובר על הכרעה להלכה. ולמרות שהרוב היו מכריעים שלא לפי השכל המופשט של התורה, ואע"פ שלא היו מכוונים לאמת כמו רבה בר נחמני, כדברי הר"ן, ההלכה היתה מוכרעת כמותם. ואם זה נתקבל להלכה, מתברר שזה היה האמת אצל הבו"ע, ודלא כדברי הר"ן. וצ"ב.

את אשר יחתור האדם לדעת אף על פי שהתורה עם כל ההכרעות להלכה נמצאת כך בשמים, הדרך לגלות את הדברים כאן בעולם היא על ידי עמל האדם דווקא. — אין לסמוך על הכרעה מן השמים בתורה, אפילו באותם הכרעות הנוגעות לתורת ה', כי הבו"ע רוצה בעבודת האדם בתורה, אע"פ שההלכה כבר מוכרעת אצלו. **היא היא תורת ה'** אותם דברי תורה שנשתכחו בימי יהושע, המה הכרעות הלכתיות. — ומבואר בדברי רבינו זי"ע, שההלכות הם בבחינת תורת ה', הדברים שנתקבלו להלכה הם אותם דברים הקיימים בשמים עוד טרם צאתם לאור עולם.

ואם יש כח לשמים להכריע בדבר שיש בו מחלוקת, תלוי בשני התירוצים של התוספות (ביבמות דף י"ד) על הא דאמרי' שם. מאן דאמר עשו (ב"ש כדבריהם) כרבי יהושע דאמר אין משגיחין בבית קול. וכתבו התוספות וז"ל, וא"ת ומ"ש דלא קי"ל כבת קול דרבי אליעזר, אלא אמרינן בכל דוכתי דשמותי הוא ואין הלכה כמותו, ובבת קול דב"ה קי"ל הלכה כבית הלל, וי"ל משום דבת קול דרבי אליעזר לא יצאה אלא לכבודו כו', אי נמי בההיא ב"ק שהיתה כנגד רבים, דרבנן הוו רובא, אלא דב"ש מחדדי טפי עכ"ל. נמצא לפי תירוץ הראשון של תוספות, התורה בשמים היא, אם רק אחד בעולם יאמר, הגם שרבים חולקין עליו. אבל לפי תירוץ השני, היא רק בשמים, לתת איזה כובד במקום שכמעט שני המשקלות שוים, כמו, אם לצד אחר רובא ולצד השני מחדדי, השמים נותנים עוז לצד אחד להכריע. ולרבי יהושע לא בשמים היא כלל, אף לתת איזה כובד לצד אחד. ולפי דברינו בשכל והתפעלות, נראה בעליל שהדבר כן, (ותתישב קושית התוספות שם שכתבו וז"ל, וא"ת ודלמא ר' יהושע נמי דוקא התם קאמר דאין משגיחין אבל בעלמא לא כו' ע"ש), כי זה דרך השכל להשמר מכל התפעלות נפשיות (כדלעיל), וכל אשר יוסיף להתוכח עם זולתו בדבר שכלי, כן גם השמירה רבה למאד, להתרחק מהתפעלות העלולה לבוא מכח אהבת הנצוח לכבות אור השכל, אות היא,

עיונים

אוצר החכמה

'לא בשמים היא'

התורה בשמים היא בת קול לא יכולה לגלות תורה, אבל אחרי שמישהו גילה את הדעה כאן בעולם, הבת קול יכולה להכריע כמותו.
לתת איזה כובד כשיש ספק שקול בין ב' הצדדים, כמו אצל ב"ש וב"ה, אז יש כח בשמים להכריע את כפות המאזניים העומדות בשוה.
לא בשמים היא כלל בשום ענין, אפילו לא לתת כובד לצד אחד. זו דעתו של ר' יהושע.
דוקא התם שאותה הכרעה היתה כנגד הרוב, כי ר"א היה יחיד, אז לא משגיחין בבית קול. אבל מהיכן לו לש"ס שר"י סובר שלא משגיחין כלל אפילו לתת כובד לצד אחד, כמו במחלוקת ב"ש וב"ה? כי הרי המקרה הוא שונה.

איך להתוכח בלי לעורר מדות

דרך השכל להשמר מכל התפעלות השכל של האדם הלומד תורה מנסה בכל עוז להשמר מנגיעת הדעת כלשהיא, כמ"ש בתורת ה' חפצו, וכנ"ל.
וכל אשר יוסיף להתוכח כנ"ל שמשך הזמן של הויכוח עצמו עלול להביא לידי נגיעת הדעת.

כי השכל לבדו יהלך מהלכו, בהיות אֶזֶן האדם קשבת לקול דברי הראיה להחזיק דברי מנגדו אף אם לא תהיה מוכרחת, בשקיטת מנוחת הנפש בלי התפעלות מאומה, ואם יצטרך להתפעלות לדחות התפעלות המנגד, יניחנה לאחר זמן, למען השכל ילך בטח מהלכו. לזאת כאשר אנחנו רואים בר' יהושע שלאחר כל הויכוח הגדול והנורא שהיה לו עם ר' אליעזר, עמד על רגליו, (שזו היא דרך התפעלות למבין קצת דרכה), ואמר אין אנו משגיחין בבת קול, ש"מ שר' יהושע סבירא ליה כי לא בשמים היא כלל, אף לא לתת איזה כובד, ואיננה בכלל התחלת ראייה, לזאת השתמש בהתפעלות, לדחות

עיונים

בהיות אֶזֶן האדם קשבת אם האדם מאזין לטענתו של הצד השני, זהו סימן מובהק שהשכל מנהל את הויכוח. — אע"פ שלעיל במכתב ו' ד"ה 'הוא ללמוד בחריפות הדעת' נתבאר, שהשכל בטבעו חושב שהצד השני לא צודק. אבל זה גופא: אותה תכונה היא חלק מהשכל, שכל מהותו של השכל היא להבין את כל הצדדים. וא"כ הוא רוצה לשמוע הצד השני, ולראות אם יש צדק בדבריו. אבל אם האדם אינו מוכן לשמוע, ההנחה שהשני אינו צודק היא אינה שכלית, אלא היא חלק מיצר הנצחון וכדו'.

להחזיק דברי המנגד לא רק ששומעים את הצד השני, אלא מביאים גם ראיות לדבריו. **בשקיטת מנוחת הנפש בלי התפעלות מאומה** עיין לעיל מכתב ו' 'ללמוד בחריפת הדעת [גיפטיג]', ואותו ביטוי לכאורה אינו מראה על שקט מנוחת הנפש, וצ"ב. — ואולי ניתן לומר, שאותו 'גיפטיג' היא פעולה בדעת שלו עצמו, בלי התעוררות רגשית של מידות כלל. אמנם בדברי הגמ' המובאים שם במכתב ו' 'נעשים שונאים זה את זה' אינו משמע כן כלל. וצ"ב.

ואם יצטרך להתפעלות לדחות התפעלות המנגד לפעמים משתמש הצד הנגדי בכח רגשי גדול, ובהתפעלות גדולה. כדי לדחות את אותו כח גדול צריך לכח ההתפעלות. — אבל אדם גדול שומר על עצמו, שלא לפעול על פי התפעלות בשעת ויכוח. אלא רק מאוחר יותר הוא ידחה את רושם ההתפעלות של הצד מנגד. ויתכן, שאפילו אדם גדול צריך לדחות את ההתפעלות שעשתה עליו רושם, אע"פ שהוא מכיר בשכלו שהשני אינו צודק.

דחיית דעה על ידי התפעלות היא להודיע שאין כאן דעה כלל

שזו היא דרך התפעלות בזה שר' יהושע קם על רגליו, הוא עשה פעולה חושית כדי להראות שלא משגיחין בבת קול. — השימוש בכח גופני, בחוש, הוא יוצר התפעלות. **לא בשמים היא כלל** אין סיבה כלל להתחיל לשמוע לבת קול, משום שאותו צד לא מתחיל להתקיים.

לדחות התפעלות התלמידים אותה בת קול עשתה על התלמידים רושם עז. הרי הם

התפעלות התלמידים אשר לא זרח עליהן עדן אור השכל האמתי, וזה דרכם להתפעל מדבר גדול הכמות, כמו בת קול משמים, אם כי לפי האיכות לא בשמים היא כלל, לדעת ר' יהושע, גם לתת איזה כובד להכריע:

ובזה יתבאר ענין בית שמאי ובית הלל, ובל נשתומם על המראה, איך נולד הדבר ומה סיבתה, מדוע תלמידי ב"ש וב"ה יסכימו לרוב כל חבורה לדעה אחת, ומה ענין חבורה לזה, כי סיבת מחלקותם היתה משנוי מזג כחות נפשם, אשר אין ביד האדם להפרישם משכלו (כנ"ל), ואין לכל חוקר בתורת ה', אלא מה שענינו רואות, לאחר היכולת, ושמירת ערכו לבל יפרץ גבולו, ובטהרת שכלו לפי כח האנושי, אשר ע"פ רוב בני החבורה כחות נפשם יצעדו במצעד שוה, והוא מאמר רז"ל אלו ואלו דברי אלהים חיים הם, כי אין סתירה בכחות הנפשיות (כנ"ל), ואם

עיונים

שמעו בחוש שר"א צדק!
לא זרח עליהן עדן אור השכל אדם בעל שכל חזק אינו מתפעל אפילו מבת קול. — ונתבונן אנו: היכן הוא חזק שכלנו... ולדוגמא: ידועים דברי הקדמונים, שהעגל בעצמו אמר 'אלה א' ישראל'. האם אנחנו היינו בכלל מסתפקים לו היינו שומעים עגל שאומר זאת במפורש?...
אוצר החכמה

דעות שונות בתורה ונבעות מכחות הנפש

מחלוקת ב"ש וב"ה נוצרה מתוך כחות נפשיים

מדוע תלמידי ב"ש וב"ה יסכימו נראה כאילו לכתחילה מסכימים עם אותה דעה, והרי זה פלא. ולא מצינו שתלמידי ב"ה מקצתם סוברים לפעמים כמו ב"ש, וכן להפך.
ומה ענין החבורה לאיזה צורך קיים חבורה לענין זה?
מזג כחות נפשם כחות נפש עמוקים ביותר, שקשורים ומשפיעים על השכל ואי אפשר להפרידם, כמ"ש לעיל.

כחות נפשם יצעדו במצעד שוה אדם אחד שמתחבר לחבירו, בדרך כלל זה נובע מהעובדא, שכחות נפשו פונים לאותו כוון כמו אצל השני. — זהו הענין בחבורות של ב"ש וב"ה, שכחות הנפש הדומים אצל כל החברים יצרו את שתי החבורות.

אין סתירה בכחות הנפשיות חידוש גדול כתוב כאן: הרי ההודעה של 'אלו ואלו דברי א' ח' היתה הודאה על תוכנם של הדברים. שגם התוכן של דעת ב"ה הוא תורה, וגם של דעת ב"ש הוא תורה. וא"כ מה זה נוגע לסתירה בין כחות הנפש? ועוד יותר - הרי למעלה אמר רבינו זי"ע אחרי שהצדק עם צד אחד, השכל הנגדי לא קיים כלל - ואיך אפשר

כי כחות נפש האדם ישתנו בכל עת, לא יפול שנוי בדעת שכל האדם (המטהר שכלו בדרך הישר) מצד כחות נפשו, כי שינוי בכחות הנפש יבוא מפאת התעוררות ענין או רעיון מה:

וזאת תורת האדם וחובתו, לחתור כל עוז להיות כחות נפשו נחים ושקטים עת עיונו בדבר שכלי, ובמצב שקיטת הכחות כמעט שוים המה בכל עת, ובפרט לאדם השלם השומר נפשו מהתעוררות חזקות אשר ישרשו בנפשו כחות עלולים להתחלף תמיד:

עיונים

בכלל להבין 'אילו ואילו דברי א' חיים?' — — — אם אי אפשר להפריד את כחות הנפש מהשכל התורני, ואותם כחות הנפש אפילו יוצרים את תפיסת השכל המיוחדת של האדם כנ"ל, אז מטעם הסיבה שאין סתירה בין כחות נפש אלו של ב"ש וב"ה, ושניהם נכונים, אפשר גם להגיד על התוכן השכלי שאלו ואלו דא"ח.

ואם כי כחות נפש האדם ישתנו בכל עת כחות נפש ^{משתנים} תמיד, ואם כן האם אפשר שכחות הנפש יהוו יסוד לאותו שכל שהוא בבחינת דבר קיים, ובלתי משתנה כנ"ל. הרי דבר יציב ואיתן אי אפשר לבנות על יסוד מיטלטל.

לא יפול שינוי בדעת שכל האדם כחות הנפש שבאדם הם עמוקים בלי שעור. ואותם כחות שמהווים יסוד לשכל, הם אלו שבצומק נפשו דווקא. — — — אותו עומק אינו משתנה כל הזמן, אלא רק הכחות שפועלים יותר על פני השטח, הם אלו שמתחלפים תמיד. ולא מדובר על כחות אלו כשמדברים על יסודות לשכל.

שינוי בכחות הנפש יבוא מפאת התעוררות אדם גדול נזהר לא להכנס להתעוררות חזקה, כמבואר בהמשך. ואותו שינוי בכחות הנפש בא דווקא מהתעוררות מבחוץ. — — — אבל הכח העמוק הוא קדש קדשים ממש, והוא משרשי הנפש של האדם.

נחים ושקטים הכחות בוודאי נמצאים, אבל בלי להתעורר בחזקה. **כמעט שוים המה** בגלל שהם שקטים הם לא מפריעים להגיע לשכל התורה, כי הם לא מפריעים בשיקול הדעת.

מהתעוררות חזקות אשר ישרשו בנפשו כחות עלולים להתחלף תמיד האדם השלם שומר את נפשו כדי שכחותיו לא יתעוררו בחזקה. — — — כשנכנסים ולו פעם אחת בחיים לחוויה כזו של התעוררות חזקה, הכחות לומדים להתעורר. וזה מכניס את האדם למהלך של חוסר יציבות בפני חלופי מצבים. (ובחינוך: עד כמה צריכים להשמר שלא לעורר אצל הצעיר התלהבות יתירה מחויות מרגשות, כי קשה לו להשקיט את כחות נפשו בהמשך החיים, וזה ניכר היטב ממצבינו בחינוך הדור הצעיר.)

ועפ"ז נראה מה שאמרו (עירובין ז') כי לא עבדינן כחומרי דבי תרי היכא דסתרי אהדדי, כגון שדרה וגלגולת כו', אבל היכא דלא סתרי אהדדי עבדינן, ע"ש. וכן גם בתרי קולי, היינו דוקא אם יש לצרף דעתו (אם הוא ראוי לכך) להכריע בדבר, אבל בל"ז היא סתירה גמורה, לעשות לפעמים כב"ש ולעמים כב"ה, כיון שיסוד מחלוקתם נובע מסיבה אחת, כי גם מה שאמרו שם, הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה, היינו דוקא אם בידו להכריע, (כמבואר בח"מ סימן כ"ה סעיף ב' בהגה"ה), ואל יאמר האדם אפסוק כמי שארצה בדבר שיש בו מחלוקת כו' ע"ש. מה נורא החזיון הזה למעמיק בדברי רבותינו הפוסקים ז"ל, לחתור ולחפש סיבת מחלוקתם, ואת אשר ממקור שינוי מצב כחות נפשותם יצאו, להכניסם בברית יחד בל יפרדו, לעשות כקולי דבי תרי, גם אם לא יסתרו אהדדי בעצמותם, אם לא תמצא לו הכרעה או צירוף דעות אחרות.

עיונים

אמרי תשובה

כל מחלוקת בין גדולי עולם היא על דרך ב"ש וב"ה

דוקא אם יש לצרף דעתו אי אפשר בתורה להתנהג כמו שרוצים, אלא צריך להתנהג דווקא מתוך שיקול דעת, וכך ניתן לקבוע הנהגה.

סתירה גמורה אע"פ שיתכן לפעמים להכריע פעם כמו ב"ה ופעם כמו ב"ש, וזו הסיבה שאם הוא ראוי לכך אפשר לו להכריע כקולי דבי תרי עם צרף דעתו. אבל אם הוא לא ראוי לצרף דעתו אסור לו להכריע, בגלל שהדעות בעצמם נובעות ממקור שורשם של כחות נפשיים, ששונים זה מזה. ואם הוא מכריע בכל אופן כקולי דבי תרי - עליו נאמר "כסיל בחושך הולך" — — — וצ"ב מה מועיל אם כן צרף דעתו, אם ב' הדעות אותם הוא מצרף, סותרים זה את זה.

לחתור ולחפש סיבת מחלוקתם דבר נורא אומר כאן רבינו זי"ע. כי מי הוא זה שיכול לשפוט את הראשונים אשר המה כמלאכים? האם ניתן לקבוע מאיזה כח נפש כתב הרמב"ן את דבריו, או הש"ך או הט"ז? האם לא צריך לזה נבואה או רוח הקודש, כמו אצל ב"ש וב"ה?

לעשות כקולי דבי תרי אולי רבינו זי"ע משתמש בכל הגישה המחודשת הנ"ל רק כדי לא להכשל ולעשות כקולי דבי תרי. — — — היינו החזיון הנ"ל - לקבוע מאיזה כח נפשי נובעים הדעות של הראשונים, יוצא מגודל יראת השמים של רבינו זי"ע, וח"ו לא מתוך רצון לשפוט את הראשונים אשר המה כמלאכים.

השכל יגלה תעלומות חכמה סתרי צפונים, יעורר הדעת והמזמה לחקור ולשאול, ויברר דברים המסופקים. ההתפעלות, יסודתה לפתח טמטום הלב, לשפוך בה מי תבונתו, את אשר נודע להאדם, אכן בקרבו לא באה, בזאת, כאשר לימוד הישרת דרכי המדות וטהרת כחות הנפשיות, נפרדים המה מלימוד כל תורה וחכמה, יען בהם הידיעה ואדם היודעם שני דברים המה, והידיעות המה רק צפונות בקרב האדם, ובזה קנה האדם שלימותו להנהיג דרכיו ע"פ ידיעותיו הנכוחות והישרות. לא

עיונים

השכל תוא לעיון, והתפעלות כדי להגיע לעצמו

פעולת השכל

יגלה תעלומות זהו כחו המיוחד של השכל, שמסוגל לראות דבר שלא נקלט בחוש. יעורר הדעת והמזמה לחקור אחת התכונות הבסיסיות של השכל היא, שהוא מעוניין לשמוע דעות על הנושא שהוא עוסק בו. — זוהי תכונה טבעית בשכל. ואוי לנו, שרואים פעמים רבות, שבדברי תורה לא מעוניינים לשמוע דעה אחרת. וזה מורה על מיעוט השכל. ¹²³⁴⁵⁶⁷ ויברר דברים המסופקים עבודתו של השכל היא בירור הספק על ידי ראיות ומופתים.

פעולת ההתפעלות

לפתח טמטום הלב כח ההתפעלות הוא לחדור דרך אוטם הלב. — מגמת ההתפעלות היא להגיע ללבו של האדם, אל הנקודה המרכזית שבו, אליו 'עצמו'. לשפוך בה מי תבונתו ההתפעלות נבנית בתחילתה על הבנה. לימוד המוסר מתחיל עם ברירות בשכל, כנ"ל במכתב ג', ה'. — את אותה הבנה ניתן אח"כ להחדיר ללב. כאשר לימוד ... דרכי המדות ... נפרדים המה מלימוד כל תורה הגישה הלימודית למידות שונה מהגישה של לימוד כל התורה כולה. — אבל גם את המדות צריך ללמוד, אבל בצורה המיוחדת להם. כי גם בהם השכל היא הנקודה ההתחלתית.

בהלכה מספיק ידיעה ברורה

יען בהם הידיעה ואדם היודעם שני דברים המה כלומר, בלימוד התורה והחכמה הלומד לא צריך להזדהות עם התוכן הלימודי. קנה האדם שלימותו האדם מגיע לתכלית המבוקשת ממנו, אם הוא צופן בתוכו את הידיעות הנכונות בהלכה. להנהיג דרכיו ע"פ ידיעותיו הנכוחות הידיעות הצפונות יכולות להנהיג את האדם בקיום

כן בדבר הישרת דרכי המדות וטהרת כחות הנפשיות, אשר לא ע"פ ידיעתם בלבד יחיה האדם, לנהל מעשיו במישור דרכי למודיהם, אם לא קננו הידיעות בלבבו. וקשורים וצמודים בהאדם יהיו לאחדים. זה משפט לקיחתם ע"י תורת ההתפעלות, אשר זה דרכה וחילה להניח ברכה בקרב האדם, וגם אחר הסתלקותה, לא תעלה בתהו ותאבד, כי אם תשאיר אחריה איזה עוללות נספחים אל האדם. והיה ברבות עסק

עיונים

אוצר החכמה

הלכה. — כשיודעים הלכות שבת על בורים, זהו יסוד קיומן. עיין לעיל מכתב ז'. וכך מוכרח כאן בדברי רבינו ז"ל, שלקיום הלכה מספיק ידיעת ההלכה על בוריה, בלי הצטרפות ללימוד המוסר.

במדות צריך לשייך את הלימוד לעצמו

אשר לא ע"פ ידיעתם בלבד יחיה האדם בנוגע ללימוד הלכה, האדם חי על פי ידיעתם. וזה כנ"ל על פי מכתב ז'. אולם בנוגע למדות, לא מספיק לדעת על בוריו איך צריך להיות בעל חסד. — וצריך ביאור, מהו ההבדל בין קיום הלכה לבין המדות טובות. עיין לקמן באגרת המוסר ז"ל: אם בפרט, והוא העקר, ללמוד תורת כל עברה ועברה לבדה, לגאווה תורת הגאווה, למשא ומתן באמונה חלקי התורה אשר לענינים שבין אדם לחברו בעסקי העולם וכדומה, וכן לכל מצוה ולכל עברה את תורתה, ע"כ. משמע משם, שלימוד התורה בנוגע לגאווה שוה בתרופתו ללימוד התורה של משא ומתן. אבל מדברי רבינו ז"ל ע"כ כאן רואים בפירוש, ששתי הלימודים שונים הם ביסוד עשייתם. **וקשורים וצמודים בהאדם** מדותיו של האדם הם עמוקות כל כך, עד שניתן לומר שהאדם הוא הוא כחות נפשו. — לא בחינם האדם מוגדר לפי שורש נשמתו על פי מדות, כמ"ש 'חסד לאברהם' וכדו'. איתא בחז"ל 'אשריו לאדם שהוא גבוה מפשעיו', אבל לא יתכן לומר 'אשרי מי שגבוה ממדותיו'.

ההתפעלות מגיעה לעצמו

בקרב האדם ההתפעלות מגיעה עד הלב, כנ"ל. האדם בעצמו מתעורר ע"י התפעלות. **לא תעלה בתהו** הרושם נשאר באדם לתמיד, כי ענין שנגע פעם ב'עצמו' של האדם, לא יכול ללכת לאיבוד. — הציור הגשמי בזה הוא, הזכרונות שקשורים אצלנו לריחות, כשרואים שמסוגלים לזכור דברים שלכאורה נשכחו מזמן, אולם הם מתעוררים כשמעוררים את הרושם של הריח שהיה קשור לאותה עובדא. וכנראה שחוש הריח נוגע יותר לאדם עצמו, כמ"ש שהוא הדבר שהנשמה נהנית ממנו. **אל האדם** כנ"ל, שהרושם נוגע לאדם עצמו.

ההתפעלות, (ובפרט בסדר המוכשר לפי תכונת האדם ומצבו), כן גם העוללות יתרבו ויתחזקו להפיק מזג האדם לטוב:

ובזה יש לבאר הכתוב (משלי ב') בני אם תקח אמרי ומצותי תצפון אתך כו' כי נודע שתורת ה' ית"ש נחלקת לשני סוגים כוללים: הא', המה מצותיו חקיו ומשפטיו ית"ש. והב', יתר התורה, אשר יסודה לדלות ממעמקי צפונים יושר דרכי המדות וטהרת כחות הנפשיות, עד אשר לא יכספו רק הטוב בעיני אלהים ואדם. זהו, אם תקח אמרי, המה סוג הב' אשר יסודם שיקנה האדם דרכי למודיהם בדרך קנין, שיהיו הוא והם דבר אחד, ומצותי תצפון אתך, המה סוג הא', אשר המה רק בדרך ידיעה להצפינם בקרבו (וכנ"ל):

אוצר החכמה

השכל, זה כחו ומעלתו להתפשט על כל גדותיו להתהלך ברחבה, לחפש ולבקר על כל צדי צדדים. לא כן ההתפעלות, זה דרכה לכוון

עיונים

בסדר המוכשר לפי תכונת האדם ומצבו דווקא בענין ההתפעלות צריך להתנהג לפי תכונת האדם, כי זה כל ענין ההתפעלות, שהדבר יגיע לעצמו של האדם. **אשר יסודה ... יושר דרכי המדות ...** השווה הקדמת הרמב"ן על התורה וז"ל: 'תורה יכלול הסיפורים ... שמורה אנשים בדרך בענין האמונה'. **עד אשר לא יכספו רק הטוב** היינו בחינת תיקון המדות, כמבואר בתחילת הסימן. — רבינו זי"ע מחדש לנו בזה, שתיקון המדות הוא חלק מלימוד התורה. ואותו חלק מלימוד התורה נקנה ע"י כח ההתפעלות, כמבואר בהמשך. ונפלא מאד, שלפי דברי הרמב"ן הנ"ל, החלק הזה של התורה הוא החלק של הסיפורים. וסיפורי התורה מעוררים התפעלות, שהם בטבעם נוגעים לאדם עצמו.

השכל הולך סביב סביב

להתפשט על כל גדותיו תכונתו של השכל היא שהוא תמיד מחפש עוד צד עליו ניתן לחשוב. — השכל הוא בתנועה תמידית, והולך תמיד מענין לענין. אי אפשר למקד את כחו על נקודה אחת בלבד. ואפילו כשחושבים על ענין אחד, האדם צריך למצא תמיד צדדים חדשים כדי לחשוב על אותו ענין. רק כך השכל פועל כראוי.

ההתפעלות מרוכזת על ענין אחד

לכוון כל כחות נפשו כח ההתפעלות דומה לכח של זכוכית מגדלת, שמרכזת את כל

כל כחות נפשו, אל הדבר אשר עליו יורה זיקי ההתפעלות, עד אשר כמעט כל יתר כחות נפשו שכוחים ונכבים לשעתו, לפי ערך חוזק ההתפעלות:

כן גם בפנימיות נפש האדם ומחבואיה, אשר הכחות המושרשים בה, המה הצירים החזקים אשר עליהם תסוב דלת מעשי האדם ומאוייו (כאשר בארנו לעיל), גם שמה תנוח כח ההתפעלות (אם שכמעט אינו ניכר ואינו נרגש), להגביר כח אחד, עד אשר יתר הכחות נדחים מלפניו, וכמעט נכבים המה (עד לעת מצוא, בבוא עליהם רוח התעוררות להקיצם שיתפשטו, אז יראו ונודעו). לזאת, אין להתפלא על המתגאה על בני גילו, עם גודל חסרונותיו וקטנות ערכו, איך נהיתה, כי מאהבת

עיונים

קרני השמש על נקודה אחת, ועל ידי זה יוצרת חור בניר. כך ההתפעלות יכולה לחדור דרך טמטום הלב, כנ"ל.

כל יתר כחות נפשו שכוחים ונכבים לשעתו רבינו זי"ע אומר פה, שבאותו רגע של התפעלות, כחות הנפש לא קיימים כלל. — — אין הכוונה בזה שצריך פה 'ריכוז המחשבה' וכדו', אלא עצם כח ההתפעלות יוצר זאת, שבאותו רגע לא קיים שום דבר אחר. ונפלא שלעיל אמר רבינו זי"ע, שיסוד התפילה בנוי על התפעלות. א"כ נפתח פה פתח להבין על מה מבוסס הריכוז בתפילה. והבסיס הוא כח ההתפעלות, שמשכח לפי שעה את כל שאר העולם. ושונה הוא הריכוז השכלי מהריכוז ההתפעלי. כי כל ענינו של ריכוז השכל הוא להסתובב תמיד סביב לנקודה אחת, וצריך לגלות בה צדדים נוספים כנ"ל, כי בלי זה השכל אינו פועל. והיינו שצריך עולם, כדי שהמחשבה תפעל. אבל הריכוז בתפילה, שבנוי על כח ההתפעלות, גורם שלא קיים עולם, אלא המציאות כמו נכבית לשעתו. ועיין מזה בנפה"ח סוף שער ב'. ב' אופנים של ריכוז אלו כמעט הפוכים זה מזה.

ההתפעלות שנוצרת מכחות הנפש

ההתפעלות לא נוצרת רק מתוך לימוד

הצירים החזקים בהערה למעלה ביאר רבינו זי"ע בארוכה, שאפילו מחשבתו של האדם פועלת על ידי כחות הנפש.

גם שמה תנוח כח ההתפעלות לעיל דימינו את כח ההתפעלות לזכוכית מגדלת וה"שמש" היתה ההבנה והלימוד שעוררו את ההתפעלות. כאן מחדש רבינו זי"ע שגם כח נפשי מסוגל לעורר התפעלות, ולכבות את כל שאר כחות הנפש.

עם גודל חסרונותיו במציאות אין לגאווה של אדם כזה שום ענין להתלות בו, ובכל זאת

האדם שבחו, היא היא התפעלותו, להגביר כח שבחו, לדחות כח חסרונותיו ולכבותם כליל מהרגש נפשו. גם תאות היתרון על זולתו, מקרב אל נפשו בהתפעלותו את חסרון חבירו, ונגבר כחו להדעיק כח הרגש מעלת חבירו, וממילא ההרגש בנפשו, רק שבח עצמו וחסרון זולתו. ובזה הגאווה מלאה כל בתי נפשו בלי הרגש. כן האדם, רב חילו להגדיל התפעלות בנפשו על חסרונותיו, עד אשר ירחו מלפניהם כח

עיונים

הוא מתגאה. זהו מעצם כח הגאווה שמושתת על התפעלות. — אם כן, לא מועיל לומר לאדם, שבמציאות אין לו ממה להתגאות, כי כח ההתפעלות ידחה את הידיעה הזאת. וידוע מעשה שבא פעם בחור למשגיח שלו ואמר, שיש לו בעיה שהוא סובל מגאווה. שאל אותו המשגיח שלו: 'במה בדיוק אתה מתגאה?' כמובן, שאותו בחור יצא בפחי נפש, וחשב שהמשגיח הוציא לו את גאותו. אולם זה עוזר רק לשעה, ואח"כ הגאווה תחזור למקומה...

היא היא התפעלותו כנ"ל שכאן מדובר על כח ההתפעלות שנובע מכחות הנפש, ולא על התפעלות מתוך לימוד התורה.

מהרגש נפשו האדם יודע היטב את חסרונותיו, ואם שואלים אותו הוא יאמר בוודאי עד כמה הוא חסר. — אבל אין לו שום הרגש בחסרונו, וממילא הידיעה לא נוגעת למדותיו.

חסרון חברו הוא מרגיש רק את חסרון חבירו, על אף שהוא יודע ממעלותיו, כנ"ל. **להדעיק כח הרגש מעלת חבירו** אין לו הרגש במעלותיו, כנ"ל. — החסרון של עצמו והמעלה של חבירו שכוחים לגמרי מעולם המדות שלו, שהוא עולם של הרגשים ולא של ידיעות.

ההרגש בנפשו זהו עולם המדות, במה שיש לאדם הרגש.

רק שבח עצמו וחסרון זולתו זהו נוראות תיאור מדת הגאווה. — ועיין לעיל בנוגע למדת ענוה, שגם שם יש לאדם הכרה מהמעלות שבקרבו, אבל אין לו הרגש בהם.

קנין מדת הענוה היא על ידי התפעלות

להגדיל התפעלות בנפשו על חסרונותיו כאן מדבר רבינו זי"ע על ההתפעלות שנובעת מהתבוננות בחסרונות. ועל ידי ההתפעלות יש לאדם אפשרות, להגיע לדרגה גבוהה מאשר יקיף כח שכלו, כמבואר בהמשך. — בזה תתורץ השאלה של רבינו זי"ע ששאל לפני ההערה הגדולה, איך יכול אדם להגיע למעלה משכלו. הוי אומר על ידי כח ההתפעלות.

שבחו ויכבו את ההרגש בנפשו, וכל אשר תוסיף ההתפעלות תת כח בחסרונותיו, כן לעומת זה שכוח ישכח ממנו הרגש מעלותיו. זאת תורת דרכי קניית הענוה וזה משפטה בכלל:

ובזה יתבאר מאמר רז"ל (ברכות ל) התשכח אשה עולה, אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים שהקרכת לפני במדבר, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואין שכחה לפני כסא כבודך, שמא לא תשכח לי מעשה העגל, אמר לה גם אלה תשכחנה כו' ע"ש. כי ידוע, שמדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, (בשכלי ולא בדמיוני, באיכות ולא בכמות), וכשהאדם אוהז דרכי הצדק לפקח ולהתעמל שישכח מעלותיו, גם הקב"ה כביכול גומל חסדו לשכח חסרונותיו. אכן צדקת מעשיו הטובים נזכרים לפניו יתברך, מפני שהאדם זוכר פחיתותו. זהו (לפי הדרש התשכח אשה עולה, כאשר תשכח כנסת ישראל עולות אילים שהקריבה במדבר, הנובע מתגבורת ההתפעלות לזכור מעשה

עיונים

ויכבו את ההרגש בנפשו הכוונה כנ"ל: האדם בוודאי מכיר במעלותיו, אבל אין לו הרגש בהם. — — מדת הענוה היא מדה מכחות הנפש. ולכן היא קשורה להרגש, כי עולם המדות הוא עולם ההרגשים. ולפי זה לא ניתן לומר, שמדת הענוה היא מעין הכרה שכל מעלותיו ניתנו לו מאת הבור"ע וכדו', כי זה לא הרגש אלא הכרה שכלית. אולם לפי דברי רבינו זי"ע, הענוה היא הרגש בנפש, אבל הרגש שהוא למעלה מן השכל.

תורת דרכי קניית הענוה רק על ידי כח ההתפעלות, שמגיע עד למעלה מן השכל, אפשר לקנות הרגש בנפשו שיגרום לו להרגיש מלא רק מחסרונותיו, ולא להרגיש כלל את מעלותיו. דבר שהוא למעלה מן השכל בהחלט. — — ונורא: ההתבוננות היא חלק מהשכל, אבל כשהיא מכוונת על נקודה אחת ע"י ההתפעלות, היא מביאה לתוצאה למעלה מן השכל.

ידוע המעשה עם ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, שביקש היתר לא להגיד בשמו"ע את ברכת 'ולמלשינים', כי איך הוא יכול לומר דברים כאלו על עצמו ... ומאידך, כשהאמרי אמת זצ"ל קם בפניו, ואמר שהוא קם בפני מי שהיה לו גילוי אליהו, שאל אותו ר' אליהו זצ"ל 'מהיכן הוא יודע'.

בשכלי ולא בדמיוני המידה כנגד מידה של הבור"ע מתפרשת כמהלך שהבור"ע נוקט כנגד המהלך השכלי של האדם, ולא כמעשה נגד מעשה.

כנסת ישראל עליה הכוונה בפסוק 'התשכח אשה'.

מהתגברות התפעלות לזכור מעשה העגל כמ"ש בגמ' הואיל ואין שכחה לפניך שמא לא

העגל), גם אלה תשכחנה, כביכול הקב"ה שוכח מעשה האגל וזוכר העולות, זהו אמר הקב"ה כלום אשכח עולות אילים ופטרי רחמים וכו':

כן גם בכל דרכי תיקון המדות, אם ישתמש האדם בתורת לימוד ההתפעלות אשר ישאירו ברכה בקרבו (כנ"ל), להשריש התפעלות צפונות בלבבו ויעבתו הרבה (מרבוי הלימוד והעסק בסדר נכון לפי תכונתו), עד אשר יתאחדו בהאדם ויתקעו יתד נאמן לטבע קיים ע"י

עיונים

תשכח לי מעשה העגל.

אמר הקב"ה המשך הפסוק בישעיה: התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. — — — אם כן הפירוש בפסוק הוא שמתוך שכלל ישראל שוכח את מעלתו, הבו"ע במידה כנגד מידה שוכח את מעשה העגל אבל לא שוכח את הקרבנות.

דרך קנין המידות היא ע"י התפעלות

פעולת התפעלות: רושם, עבוי הרושם, איחוד הרושם עם האדם והפיכתו לטבע קיים

בכל דרכי תיקון המדות לא רק בנוגע לענוה צריך להגיע לרובד שלמעלה מן השכל, אלא בכל מדה ומדה קיים עומק שהוא מעבר לשכל. — — — וכנ"ל בענין ב"ש וב"ה משם רואים שלכל כחות הנפש יש יכולת ליצור תפיסה שכלית, ובאפשרותם לשלוט על השכל.

ויעבתו הרבה זהו יסוד העבודה המוסרית ולימוד המוסר, והוא 'העברת הקולמוס'. — — — עיין בהקדמה למס"י 'מן החזרה עליו וההתמדה'. התפעלויות שחוזרות ונשנות בכחם ליצור כח נפש, שלא היה באדם קודם לכן.

עד אשר יתאחדו בהאדם אחרי הרושם העב שעשה עליו הלימוד, אותו תוכן יכול להתאחד עם האדם. — — — כאן מגיע הלימוד ללב של האדם.

לטבע קיים ועוד יותר: האדם באמת משנה את טבעו על ידי אותו רושם. — — — והשווה בשערי תשובה שער ב כו: 'אם האדם לא יעורר נפשו מה יועילוהו המוסרים, כי אע"פ שנכנסים ללב ביום שמעו וכו'. מבואר מדבריו שקיימות ב' תחנות בלימוד ישרות הדרך: הלב והנפש. והרושם התכליתי הוא בנפש, ולא מספיק הרושם בלב בלבד.

ע"י ריבוי ההרגל בהתנהגותם בפועל אפשר להגיע לרושם עב, ואפילו לרושם שיגע בלב של האדם, אבל עדיין לא מגיעים להתנהגות בפועל. והתועלת שבעבודה זאת נראה, כי האדם ברוחניותו נברא יש מאין, דהיינו קודם כל עליו ליצור עולם מלא בתוך לבו,

רבוי ההרגל בהתנהגותם בפועל, (כמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות דעות), אז אין ערוך לגדר עליתם הגבה למעלה משכל אנושי, כשאר תכונת טבעי מזגי האדם, אשר לא יקיפם השכל, ובזה רוח האדם עולה למעלה. כן תרד ח"ו למטה, עד אשר לא תרגיש ברעתה, מרבו התפעלות התאוה, אשר תשאיר שרשה לעוות נפש מטהרה. לזאת,

עיונים

שאינו ניכר בחוץ, עולם שיהיה בבחינת 'אין', ורק אחרי זה עליו לגשת לפעול, ולגלות. — אכל כדי להגיע לשלב האחרון - שהרושם יהיה בו בבחינת טבע, הוא צריך התנהגות בפועל. אולם גם אותה עשייה דומה לכח ההתפעלות, כי היא עשייה תמידית של דברים קטנים, כמבואר ברמב"ם.

להעלות את המדות לדרגה גבוהה מהשכל

הגבה למעלה משכל אנושי כנ"ל בענין ב"ש וב"ה, שמיקומם של המדות הוא מעבר לשכל. — על ידי ההתפעלות האדם יכול להגיע למעמקים אלו בתוך עצמו. **רוח האדם עולה למעלה** על שם הפסוק בקהלת ג' מי יודע רוח בני האדם העולה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ'. וקשה לכאורה בפירוש הפסוק, מהי ההשוואה בכלל בין רוח האדם שהוא השכל שקשור וודאי למעלה, לבין רוח הבהמה שקשורה לכל הארציות שבעולם? — לפי דברי רבינו זי"ע כאן הפירוש הוא נפלא: מדובר בשניהם על מדות. מדות הבהמה שקשורות למטה לארץ, ולא כן מדותיו של האדם השלם שעולות למעלה תמיד, מעבר לשכל. **לא תרגיש ברעתה** זוהי הדרגה התחתונה הנוראה ביותר שקיימת בבריאה. — על זה נאמר 'יתוש קדמך', האדם נהיה גרוע יותר מכל בעל חי, ואפילו אינו מרגיש ברעתו. וכל זה על ידי כח ההתפעלות שבתאוה, שעולה גם כן למעלה מכל הכרה שכלית, ומונעת הכרה בחסרונות. ונורא. **לעוות נפש מטהרה** לנפש טהורה יש הרגש בהתעוררות התאוה, ולכן היא יכולה להשמר מזה. אולם כשהתאוה שולטת ומכבה כל הרגש, היא גוזלת ממנו את טהרת הנפש.

לימוד המוסר הוא בחינה של תחית המתים

שנוי באדם נוצר מלימוד מוסר, שנוגע בעצמו ע"י כח ההתפעלות

כאשר יתן האדם אל לבו לחפץ חיים זהו ביאור על פעולת לימוד המוסר. — כל המטרה של לימוד המוסר היא, להגיע לעצמו של האדם, להשריש את התוכן הנלמד עמוק עמוק בנפשו, עד למעלה מן השכל, ולאחד את אותו לימוד עם עצם האדם. כדי

כאשר יתן האדם אל לבו לחפוז חיים (חיי השכל, כי כל חי מרגיש), זאת יעשה, ילמוד מאמרי חכמינו ז"ל המדברים מכשרון המדות וחיי הנצחי, ויחזור עליהם כמה פעמים להתפעל בשעתם:

אל יפול לבו בראותו כי לא נשאר שום רושם בלבבו, וידע נאמנה, כי התפעלותו לא עלתה בתהו, רק הניחה ברכה בלתי נרגשת לחושי בשר, עד אשר ירבו, ואז יכו שרש להוציא פרי צדק, וכאשר רסיסי מים, אם ירדו טיף טיף על האבן ימים ושנים הרבה, ישחקה, אם שבטיפה הראשונה לא היה נראה ונרגש, כן מאמרי חז"ל על לב האבן, יהפוך בם למרבה, ויפלו לבבו:

עיונים

להגיע לזה צריך להגיע ללימוד בהתפעלות, כי בכח ההתפעלות להגיע עד האדם עצמו - עד לבו - שהוא למעלה משכלו. לימוד המוסר מסוגל להגיע למעמקים בנפשו של האדם, בשונה מלימודים אחרים, כי כל לימוד אחר מושתת על פעולת השכל ולא על התפעלות.

כל חי מרגיש השווה לעיל מכתב י'. — — זוהי מגמת לימוד המוסר, להחזיר לנפש את ההרגש, דהיינו את טהרתה.

להתפעל בשעתם ההתפעלות היא לכתחילה רק לשעתו, כמבואר בהמשך.

לא נשאר רושם בלבבו הרי האדם לומד מוסר, כדי לקבל הרגש. אם כן, מה יועילו לו המוסרים, אם מלכתחילה התפעלות היא רק לשעתו?

לא עלתה בתהו אחרי שהיה רושם באדם, הוא כבר לא ילך לאיבוד. — — אם ההתפעלות נגעה ללבו של אדם, אותה נגיעה היא נגיעה של קדושה, ולא יכולה להאבד.

ברכה בלתי נרגשת לחושי בשר ההתפעלות פועלת בעומק הנפש, מעבר לחושיו של האדם כנ"ל.

עד אשר ירבו צריך להתמיד בלימוד המוסר כדי שהרשמים הנעלמים יצטרפו ויחוללו שינוי לטובה באדם.

יכו שרש להוציא פרי צדק המוסרים נכנסים לעומק הלב, ומשם הם יצמחו וישנו את דרכיו ומעשיו של האדם לטובה. — — האדם יוצר על ידי לימוד המוסר אדם אחר, והוא בונה מחדש את אישיותו על פי דרישות התורה, וזאת אחרי שהלימוד נגע באדם וגרם לו לשינוי.

אם שבטיפה ראשונה לא היה נראה כאן נוקט רבינו זי"ע בפירוש דברי האבות דר' נתן: אע"פ שהרושם אינו נרגש, אפילו הכי בסוף הוא יעשה רושם ניכר לעין. ועיין לעיל מכתב

אולי הוא מאמר רז"ל (אבות דר' נתן פ"ו) וז"ל: מה היתה תחלתו של ר' עקיבא, אמרו בן ארבעים שנה היה ולא שנה כלום, פעם אחת היה עומד על פי הבאר, אמר מי חקק אבן זו, אמרו לו המים שתדיר נופלים עליה בכל יום, אמרו לו עקיבא, אי אתה קורא אבנים שחקו מים. מיד היה דן ר"ע ק"ו בעצמו, מה רך פסל את הקשה, ד"ת שקשה כברזל, על אחת כמה וכמה שיחקקו את לבי שהוא בשר ודם, מיד חזר ללמוד תורה כו' ע"ש. כי ר"ע בראותו בתחלת למודו, שאינו מוצא הרגש בנפשו, ויכהו לבבו לאמר: לשוא יתעמל (כי אם אין יראה אין חכמה), לתהו והבל יכלה כחו ח"ו. אכן בראותו, כי אבנים שחקו מים, אם כי לא נרגש בתחילה, אזר עוז וגבורה לחזק את נפשו, כי טוב אחרית דבר מראשיתו:

מה יחיל לב האדם, פלצות תאחזנו, בהתבוננו, פן ח"ו נתקו מורשי לבבו ונתבטל הרגשו, אף גם בדבר אחד, אשר יודע למעלה, כי הוא בגדר אינו עושה תשובה כי בנפשו הוא ח"ו, וכמאמר רז"ל (ילקוט יחזקאל י"ח) שאלו לנבואה חוטא מה הוא ענשו, אמרה להם הנפש החוטאת היא תמות וכו', שאלו להקב"ה, חוטא מהו ענשו, אמר להם, יעשה תשובה ויתכפר לו כו' ע"ש. וכאמרם ז"ל (נדה ע') כתוב אחד אומר (יחזקאל י"ח), כי לא אחפוץ במות המת, וכתוב אחד אומר

עיונים

הרגש בנפשו לר' עקיבא לא היה חסרון בהבנה וכדו', אלא היה חסר לו ההרגש. — — —
התכונה של ה'חור' באבן, שהדברים היו צריכים לגעת בעצמו ע"י התפעלות שוב ושוב.
אם אין יראה רבינו זי"ע נוקט בפשטות, שהכוונה ב'חור' הוא הרגש מסוים והוא היראה.
— — — כי מה שנוגע לאדם עצמו, הוא היראה.

ביטול ההרגש בחטא זוהי בחינת מיתה

ונתבטל הרגשו כשהחטא כבר אינו נוגע לעצמו, ואין לאדם הרגש בעבירה או בתאוונה, הוא לא יכול לחזור בתשובה.

כי בנפשו הוא ח"ו וכמאמר רז"ל וכו' הפירוש של החז"ל הוא: הקב"ה אמר יחזור בתשובה ויתכפר לו, אבל רק אם יחזור בתשובה. וכל זמן שאינו עושה תשובה, הצד של הנבואה עדיין קיים, היינו שהנפש החוטאת היא תמות. — — — אם כן, כתוב בפירוש, שכל חטא הוא שאלה של נפשות, ובעצם על כל חטא חייב האדם מיתה.

(שמואל א' ב'), כי חפץ ה' להמיתם, כאן בעושי תשובה כאן בשאין עושי תשובה. ובפרט טרודי הזמן עמוסי התלאה, העלולים מאד לעבירות נשאות ובל ירגישו מאומה, ובפרט בין אדם לחבירו, קנאה, שנאה, לשון הרע, הלבנת פנים ומרמת העסק על כלנה, אשר לבקש אומץ החיים, מהיאות והישר לעשות כנגדם מצות ודברים טובים אשר יכריעו במשקלם, ומה יעשה קשה יום. אחת היא מלאכה קלה, איננה דורשת דעת צלולה ולא זמן ארוך, לחזור על מוסרי החכמים כמה פעמים, עד אשר תתעורר התפעלות בנפשו לשעתה, ואם גם לא תתן פריה בראשונה להיטיב דרכי גבר, בכ"ז בספר החיים יחשב, בהיותו חי מרגיש, ולכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון, ובכלל עושי תשובה ימנה:

ובזה יש לבאר הכתוב (יחזקאל ל"ג) באמרי לרשע מות תמות ולא

עיונים

כאן בשאין עושי תשובה כתוב בפירוש, שבאין עושי תשובה העונש הוא נפשות. **טרודי הזמן** מלבד העבירה, גם עצם הטרדות מפריעות לאדם להרגיש את החטא. **ובפרט בין אדם לחבירו** הטרדות מפריעות בפרט בעבירות שבין אדם לחבירו, כי במצב של פיזור נפש קרובים מאד לפגוע בזולת.

ההכרח ללימוד מוסר שמחיה את האדם

איננה דורשת דעת צלולה עיין לעיל בתחילת מכתב ג', שם מבואר שצריך ללימוד מוסר גם במצב של טרדת הדעת. — אבל עיין לעיל במכתב ב' ד"ה 'ברעיון נכון', שם מבואר שלימוד המוסר צריך בהירות השכל. וצ"ב גדר הדבר. **התפעלות בנפשו לשעתה** כח ההתפעלות הוא לכתחילה רק לשעה, כמבואר לעיל בנוגע ל'חיי שעה'.

לא תתן פריה בראשונה להיטיב דרכי גבר לימוד המוסר אינו פועל בצורה מורגשת בתחילת הדרך. — עיין לעיל במכתב י' וכן במכתב ו' ד"ה 'ולזאת כמעט ברוב פעמים'.

חי מרגיש השווה לעיל מכתב י'.

ולכל אשר יחובר אל החיים יש בטחון כשהאדם מחובר אל ההרגש, שאותו הרגש הוא עמוק עמוק בתוך נפשו, למעלה אפילו משכלו כנ"ל, הוא כאילו נוגע בנשמה שלו. ואז יש לו את הבטחון, שבסופו של דבר הצד החיובי שבו יצא לאויר העולם, והוא נכלל בעושי תשובה.

דברת להזהיר רשע מדרכו הוא רשע בעונו ימות וגו', ואתה כי הזהרת רשע מדרכו לשוב ממנה ולא שב מדרכו הוא בעונו ימות וגו', ואתה בן אדם אמור אל בית ישראל כן אמרתם לאמר כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה. אמור אליהם חי אני וגו' אם אחפוץ במות הרשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה שובו שובו מדרכיכם הרעים כו', כי פורעניות באה על האדם ע"י שתי בחינות. הא' אם נתמלאה סאתו כמאמר רז"ל (סוטה ט') אין הקב"ה נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו ע"ש, ואז נקרא רשע (לפני המקום כמו שבאר הר"ן בראש השנה (ט"ז)), על הא דשלשה ספרים נפתחים כו' רשעים כו', דהינו רשעים בדין זה, ע"ש), הב' אם יש לו חטא, אשר הוא בדין שמים בבחינת אין עושה תשובה, בבחינת שכלי לפי הקישור המסובבים בסיבתם:

כי כל הדברים הנעשים תחת השמש נופלים תחת שני סוגים כוללים: הא' בחינה הטבעית, אשר היא בחינה השכלית, כל מסובב נולד מסיבתו, והסיבה מסיבה אחרת, עד בוא הדבר לבחינה. הב' והוא

עיונים

כל מהלך של תשובה מתחיל עם חרגש

עושין תשובה - היינו מוכנים לתשובה

נתמלאה סאתו הפירוש של מילוי סאה הוא שהחטא נהפך לטבע. **ואז נקרא רשע** כאשר החטא הופך לטבע, האדם הופך למציאות של חטא. הוא נקרא בשם רשע, דהיינו שמהותו היא רשע. **בדין שמים בבחינת אין עושה תשובה** כנ"ל, שכל זמן שהאדם אינו עושה תשובה, החטא הוא בעצם נידון של נפשות. — ומבואר בהמשך דברי רבינו זי"ע, שהכוונה ב'עושה תשובה' היא, שהאדם לפי המהלך הטבעי עשוי לעשות תשובה בעתיד. **בבחינת שכלי לפי הקישור המסובבים בסיבתם** כנ"ל, שאותו אדם כפי הנראה לא עשוי גם בעתיד לחזור בתשובה מאותו חטא, ואז הוא בבחינת 'אין עושה תשובה'.

טבע ונס

בחינה השכלית זהו המהלך המובן בעולם, שנקרא אצלינו 'דרך הטבע'. — כדאי אולי להוסיף ולומר, שבוודאי ישנו מהלך כזה של טבע. וכל מה שכתוב ברמב"ן בסוף פרשת בא 'שאין בהם טבע ומנהגו של עולם' לא נוגע לכאן, כמבואר למבין שם ברמב"ן. **בלתי סיבה קודמת** היינו בהתערבות ישירה של הבו"ע.

מסובב הבא בלתי סיבה קודמת (רק כן גזרה חכמתו יתברך, וכן גם בחינה הנסיית, אשר היא למעלה משכל אנושי):

כן גם הידיעות שני מינים המה. הא' ידיעה מוחלטת שאיננה נופלת תחת השנוי והתמורה. הב' ידיעה שכלית לפי קשור הדברים, מסיבה למסובב, והמסובב נעשה סיבה למסובב אחר, וכה יתגלגל הדבר ^{אוצר החכמה:} עד בוא אל המסובב האחרון. הידיעה הזאת נופלת תחת התמורה, כי לפעמים תצא דבר מבלי סיבה, אף אם סיבתה מנגדתה (הנקראת בחינה נסיית). הידיעה האחת איננה בגדר אנושי, (אם לא ע"י בחינת הנבואה). גם בידיעה השנית, קצרה יד אנוש לבוא עד תכליתה, מפאת חסרון ידיעתו. מכל עניני הסיבות הנוגעים אל הדבר המעותר לצאת

עיונים

למעלה משכל אנושי זהו גדר מחודש במושג של 'נס', שהוא למעלה מהשגת השכל האנושי. — השכל מבין דבר כשהוא מבין את סיבותיו. אולם לנס אין מהלך לפי הבנתנו, ועל פי הדרך של סיבה ומסובב.

ידיעה נבואית וידיעה שכלית

ידיעה מוחלטת רבינו זי"ע מדבר כאן אודות ידיעות שנוגעות לתהפוכות החיים של האדם, ולא לידיעות שכליות גרידא. — גם בחיים העתידיים, שייכת ידיעה נבואית מוחלטת, מעין ידיעה היסטורית, ש'כך יהיה'.

לפי קשור הדברים זוהי תכונת השכל, כנ"ל, להבין דבר על פי סיבותיו.

נופלת תחת התמורה אפשר לטעות במהלך שכלי, כשבסופו של דבר יוצאת תוצאה אחרת ממה שהיה נראה לפי כל הסיבות.

מבלי סיבה זו ההתערבות הישירה של הבו"ע, כנ"ל.

סיבתה מנגדתה זהו בחינת נס. — מתגלה כאן הגדרה נפלאה לבחינת נס: כשהשכל מנוגד לתוצאה, ולא זאת בלבד שהוא לא צופה את אותה תוצאה, זהו נס.

ע"י בחינת הנבואה זהו כחו של נביא שרואה את המציאות העתידה לבא בבחינת היסטוריה. ש'כך יהיה'.

קצרה יד אנוש לבוא עד תכליתה אותה ידיעה מוגדרת כידיעה שכלית, והיא בעצם בתחום השכל האנושי. — זה נכון, שאותה ידיעה היא בעצם לא למעלה מן השכל, אבל במציאות אין לשכל אפשרות להקיף ולדעת את כל מה שיגיע ויוביל לתוצאה הסופית. (כמו ברפואה: בסוף תמיד יודעים מה היו הסבות למחלה שהביאו לתוצאות הנוראות, אבל מראש אי אפשר לצפות את כל הפרטים).

לפועל, לזאת רזה בינת אנוש לבוא בידיעה שכלית לשלמותה:

כן בבחירת אנוש, באיזה דרך יתהלך אם לטוב או לרע, ישנן שתי בחינות: הא' בחירה שכלית בקשור המסובב בסיבה, לרע, לפתח התאוה כפי אשר תטהו דרכה להלאה אם ימלא חפצה, לטוב לפי תהלוכות דרכי לימוד תורת ה' וחכמת מוסרו להתנהג בדרכיו. הב' בחינה פשוטה מרע לטוב ולהיפך ח"ו, כי בכל עת וזמן האדם עומד בבחירתו באין מונע. גם הידיעה בבחירת האדם נחלקת לשני מינים:

עיונים

בחירה שכלית ובחירה מוחלטת

לפתח התאוה כלומר: אם האדם בחר למלא את תאוותו, אפילו שעדיין לא חטא בה, אבל 'דרך הטבע' מתחילה התדרדרות נוראה בחייו. — האדם בחר בדרך מסויימת, ומשם והלאה הטבע מוביל אותו לחטוא. עיין ברבינו יונה על אבות פ"ד מ"ב וז"ל: 'כי לא לאדם דרכו אחרי שכבר בחר לו הדרך וכו'.

לטוב לפי תהלוכות דרכי לימוד וכו' גם לצד הטוב קיים טבע, ומהלך שמביא לידי התפתחות חיובית.

בחינה פשוטה מרע לטוב ולהיפך בבחירתו של האדם קיימת אפשרות להתהפך בבת אחת מרע לטוב או להיפך. זהו עומק של בחירה. — השווה לעיל מכתב ו' ד"ה 'כ"א בבחירתו להיות מלא וגדוש'.

ידיעת הבו"ע בבחירת האדם בב' האופנים

הידיעה בבחירת האדם היינו שהבו"ע יודע מראש, מה הולך האדם לבחור. **ידיעה מוחלטת** הידיעה של הקב"ה מה יהיו מעש האדם בעתיד דומה לידיעה של נבואה.

אין להעלות על הדעת איך לא תהיה סתירה להבחירה עיין בהראב"ד שם בפ"ה מהלכות תשובה, שכתב שיתכן לומר, שהידיעה המדוברת ברמב"ם היא מעין ידיעה 'שכלית', והיינו היא ידיעה של סיבה ומסובב, ואז הידיעה הזו לא סותרת את הבחירה, כי האדם יכול ליצור סיבה שונה. — אמנם רבינו זי"ע כאן קובע, שהפשט ברמב"ם אינו כן, אלא כוונתו היא על ידיעה נבואית מוחלטת, שהיא לכל הדעות סותרת את הבחירה. ונפלא, שגם הראב"ד בסוף דבריו שם אומר 'וכל זה איננו שוה', ודו"ק. ועלינו להבין שהרמב"ם דיבר כמו פוסק: הוא קבע גבול לשכל, ואמר שההבנה של שאלה זו היא מעבר לשכל.

הא' ידיעה מוחלטת, אשר אין להעלות על הדעת, איך לא תהיה סתירה להבחירה, (כאשר ביאר הרמב"ם בפ"ה מהלכות תשובה). הב' ידיעה שכלית, לפי הנהגת האדם, טבעו וענינו, לפי קשור המסובבים בסיבתם אל נכון, אשר בהידיעה הלזו מנהיג הקב"ה את עולמו לטוב (דוקא, ולא לרוע, כי אין הקב"ה דן את האדם אלא בשעה שהוא עומד בה, כמבואר בירושלמי (ר"ה פ"א), אבל לטובה הקב"ה נותן בהקפה, כמאמר רז"ל (ילקוט איוב מ"א) מי הקדימני ואשלם כו', מי מל לפני עד שלא נתתי לו בן, מי עשה ציצית עד שלא נתתי לו טלית כו', ע"ש):

ובזה יש לבאר הכתוב (דברים י"א) את הברכה אשר תשמעו כו', בהקפה, למען תשמעו ותעשו הטוב בברכתי, והקללה אם לא תשמעו

עיונים

לפי הנהגת האדם וכו' הכוונה היא לידיעה איך ישפיעו הנתונים של מדותיו, מצבו והנהגתו בקשר לנסיון העתיד לבא עליו. וידיעה זו לא סותרת את הבחירה, כנ"ל בשם הראב"ד.

הנהגת הבו"ע היא במהלך של ידיעה שכלית, לפיה הוא נותן בהקפה כדי שהאדם יעשה מצוות

בהידיעה הלזו מנהיג הקב"ה את עולמו הבו"ע קבע את הנהגתו בעולם על פי מהלך של סיבה ומסובב. — תחילת המהלך הוא התנהגותו של האדם, וע"פ אותה התנהגות הוא ית' ממשיך להתנהג עמו. ואין הקב"ה מנהיג את העולם לפי ידיעה מוחלטת של מה שיהיה.

לטוב אם לפי כל הנתונים יוצא שהאדם יעשה טוב בעתיד, הקב"ה מתנהג עמו היום לפי אותה ידיעה שכלית טובה, והוא ידאג שאותו טוב אמנם יצא לפועל, כמבואר לקמן. **ולא לרוע** אף על פי שלפי כל הנתונים האדם יעשה רע, עכ"ז אין הקב"ה מתנהג עמו היום לפי אותה ידיעה שכלית של רע.

לטובה הקב"ה נותן בהקפה אין הכוונה, שהקב"ה נותן את שכר המצוות בהקפה. — הוא ית' נותן טובות, בכדי שעל ידי סיבה ומסובב האדם יעשה עם אותם טובות מצוות, וירש על ידי זה עוה"ב. וכמבואר בירושלמי שהקב"ה נותן טובות כדי שיהיה מהלך טבעי של מצוות.

אשר תשמעו המשמעות היא כדי שתשמעו, דהיינו הוא נותן טובה בהקפה כדי שתעשו מצוה.

אם לא תשמעו רק אם עשו כבר את הרע, אז הקב"ה מתנהג עמם בהתאם.

וגו', לא מקודם. גם יש לבאר מאמר חז"ל (פסחים קי"א) הודו לה' כי טוב, הודו למי שגובה חובתו של אדם בטובתו, עשיר בשורו עני בשיו כו', כי ברכת האדם בגלל שני דברים: הא', עבור הטוב שעשה והקב"ה שלם שכרו, אשר לא נקרא (בהשקפה בלתי מדויקת) טובת ה', רק של האדם היא, כשכיר אשר יקוה פעלו, ומה היא הטובה הפשוטה ונגלית, היא הבחינה הב', מה שנותן הקב"ה מקודם, למען יעשה האדם הטוב בברכתו. וכאשר האדם נענש בממונו, אשר קנה בשכר עמל כשרון מעשיו, דין ומשפט נכון הוא לגבות חובתו בזה, ומה הוא החסד האמיתי, שגובה חובתו של אדם בטובתו, בהממון שבא לו מאת ה' יתברך, בבחינת טובה, למען יעשה הישר והצדק, והאדם סלף דרכו, ולא נתקיימה מחשבתו יתברך כביכול, ואז בדין שיטול הקב"ה ממנו,

עיונים

עבור הטוב זוהי בחינת שכר על עבודת ה' שעשה. — אע"פ ששכר מצוות בהאי עלמא ליכא, עכ"ז אפשר לקבל טובה בעוה"ז עבור מצוות שעשה, והיינו מעין שכר, וזה לא נחשב כביכול כ"טובת ה'".

רק של האדם היא כביכול 'מגיע' לאדם, כי הסיבה הראשונה לשכר היתה האדם בעצמו. — וזו לכאורה כוונת רבינו זי"ע באמרו 'בהשקפה בלתי מדויקת', כי בעצם לא מגיע לאדם כלום.

מה שנותן הקב"ה מקודם זהו הסוג השני של ברכה והוא בלי מעשה של האדם, אלא רק בהקפה. — וההתחלה של אותה טובה היא אצל הקב"ה, והיא היא הטובה הפשוטה ונגלית.

וכאשר האדם נענש בממונו אשר קנה בשכר אותו ממון שקנה בשכר הוא רכוש שלו, וממנו הוא יכול לשלם ולהחזיר את חובתו לבו"ע.

החסד האמיתי כשהבו"ע נותן בהקפה, הוא נותן בתקוה, שעל ידי המהלך הטבעי האדם יקיים מצוות. — אותו ממון אף פעם לא הגיע לו, ואם הוא לא קיים את המעשה הנכון עם אותו ממון, והבו"ע לוקח ממנו את הממון הזה, אין זה תשלום על חובתו של האדם, אלא האדם רק מחזיר לבו"ע את מה שלא הגיע לו אף פעם. ואם כן, זה חסד ממש שהבו"ע מחשיב את זה כגביית חוב, כשמדובר בממון שניתן לו בהקפה.

למען יעשה הישר והצדק זוהי הסבה מדוע קיבל את אותו ממון, וכנ"ל בשם הירושלמי. **להודות לה'** לכאורה קצת תמוה: איך יכול האדם לדעת, איזה כסף הוא קיבל בתור הקפה, ואיזה קנה בתור שכר. והרי אם נלקח לו הכסף הכאב אצלו שוה בשניהם. וא"כ איך יכול האדם להודות על אותו חסד אמיתי שההקפה נחשבת כגביית חוב. והרי להודות שייך רק על טובה שהאדם חש בה. וצ"ב.

כי לא ע"מ כן נתן לו הקב"ה הממון להאדם, גם לא ינוכה להאדם מחובתו. ויש להודות לה' על החסד הלזה, אשר גם בלקחו מהאדם הממון שבא לא מטובתו יתברך, גובה חובתו בהם.

¹⁰⁰אוצר החכמה

במה יבדלו ההקפות הראויות לתת לב"א מאת ה' יתברך, אם לא בבחינת ידיעה שכלית, מי הוא הבטוח, אשר מהיאות למסור לו הקפה, (אם שלפעמים נשתנה הדבר כנ"ל, כי בבחינת ידיעה מוחלטת, אין הקב"ה מנהיג עולמו התלוי בבחירת אנוש, ודבר אין לה עם ידיעה מוחלטת):

¹⁰¹ובזה צדקו דברי הירושלמי (ר"ה פ"א) שלשה פינקסין הם כו', של בינונים כבר ניתן להם עשרה ימי תשובה של בין ר"ה ליוה"כ, אם עשו תשובה נכתבין עם הצדיקים ואם לאו נכתבין עם הרשעים כו', ר' חנניא חבורן דרבנן בעי, ואין הקב"ה רואה את הנולד, ולא שמיע דאמר ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אין הקב"ה דן את האדם אלא

עיונים

הבו"ע נותן בהקפה למי שמוכן לטוב

במה יבדלו ההקפות הראויות לתת על פי איזה חשבון מחליט הקב"ה לתת בהקפה, בתקוה שהאדם יעשה בזה מצוות? — האם לאדם כילאי בטבעו כדאי לתת ממון בתקוה שיתן צדקה? הרי לפי המהלך השכלי אין מקום למצות צדקה אצלו.

מי הוא הבטוח הבו"ע נותן לאותו אדם, שיש לו את מרבית הסיכויים לעשות בזה מצוה. **נשתנה הדבר** המהלך של סיבה ומסובב יכול להשתנות באמת, אפילו בהנהגתו של הבו"ע. — לעיל אמר רבינו זי"ע, שאותו מהלך ניתן לתמורה אצל האדם, כי הוא לא יודע אותו על בוריו, ולפעמים הסבות נעלמות. אולם לגביו ית' אין לומר, שחסרה לו ידיעה מאיזושהי סיבה שקיימת היום. אלא אותו מהלך באמת יכול להשתנות אם האדם בוחר אחרת. (וזו הסיבה, למה אותו מהלך אינו סותר את הבחירה).

אין הקב"ה מנהיג עולמו קיימת אצל הבו"ע הנהגה עמוקה, שנקראת הנהגה של ידיעתו ית', כשהכל ברור לפניו, מתחילת הבריאה עד סוף כל הדורות בבת-אחת. — אבל אותה הנהגה היא סתומה, ואינה מתגלית בעולם הזה שתלוי בבחירת האדם.

התלוי בבחירת אנוש תכלית כל העולם, היא להעמיד אדם שבידו בחירה. — אם כן, כשאותה הנהגה עמוקה סותרת את הבחירה, אי אפשר להנהיג בה את העולם, משום שהרצון באותו עולם הוא בחירה.

בשעה שהוא עומד בה, (המאמר אשר הזכרנו לעיל) ע"ש. אשר מאד הדבר מפליא לאמר, שהירושלמי ישאל בדבר ידיעה ובחירה, אשר נלאה שכל אנושי בכלל לחתור אחריו כדברי הרמב"ם כנ"ל, ויבארה על ענין פרטי, אכן שאלת הירושלמי היא על ידיעה השכלית אשר על פיה מנהיג הקב"ה את עולמו.

כן גם ענין עושין תשובה ואינם עושין תשובה, הוא ע"פ בחינת ידיעה שכלית, אם האדם ע"פ ידיעה השכלית מוכשר לתשובה, אזי הקב"ה מאריך אפו וממתין על תשובתו וחי, ואם ע"פ ידיעה שכלית אינו מוכשר לתשובה, (אם כי מכל מקום בבחירתו לעשות תשובה), אזי

עיונים

נלאה שכל אנושי בכלל לחתור אחריו כנ"ל שהרמב"ם פסק הלכה שאי אפשר להבין את ענין ידיעה ובחירה.

אור החכמה

ויבארה על ענין פרטי יכולים לדבר אודות ידיעה ובחירה בצורה כללית, ולבאר שקיים ענין כזה בעולם, אע"פ שהוא אינו מובן, וכדברי הרמב"ם עצמו שם בהלכות תשובה. — אבל אי אפשר לבאר אותו על מעשה פרטי, כי הענין הוא מעבר לגבולות השכל.

בעשיית, גם אדם שע"פ דרך הטבע לא יעשה תשובה - מקבל חיים

היא על ידיעה השכלית הפירוש בשאלת הירושלמי אם כן הוא כך: האם הבו"ע לא רואה לפי הנתונים של היום, שאדם מסויים יעשה תשובה, ואדם אחר לא? — והתירוץ הוא: אין הקב"ה דן את האדם וכו', ואם הוא בינוני, אף על פי שלפי סיבוב הסיבות וטבע הדברים, הוא לא יעשה תשובה, אבל בעשרת ימי תשובה ישנה סייעתא דשמיא כל כך גדולה, שיתכן לשנות את המהלך הזה.

בד"כ הבו"ע נותן חיים למי שמוכן לתשובה

ע"פ ידיעה השכלית מוכשר לתשובה היינו שלפי הנתונים אותו אדם יעשה תשובה בעתיד. — ואע"פ שהוא עדיין לא עשה כלום בפועל, הוא נחשב בבחינת עושים תשובה ויש סיבה לחכות לו לתשובתו, ועל חשבון זה לתת לו בהקפה חיים. (פעם דיבר הגר"מ סולוביצ'יק זצ"ל בציריך עם סטודנטים, ואחרי שסיים את דבריו שאל אותו אחד השומעים, איך לפי דבריו יש לחילונים זכות חיים כלל. ענה לו ר' משה זצ"ל אחרי מחשבה: 'כדי שיעשו תשובה'. והיה לפלא, שאותו סטודנט קיבל זאת בלי התנגדות.)

זכות מכריע לחיים אע"פ שהאדם מחוייב מיתה בגלל חטא, כנ"ל, בכ"ז שייך זכות שתכריע את הכף לחיים. — וצ"ב מה טיבעו של הזכות הזה.

ח"ו חפץ להמיתו, אם לא יהיה להאדם זכות מכריע לחיים. ומה הוא היסוד שיהיה האדם מוכשר לתשובה, הוא ההרגש שיהיה חי מרגיש בחסרונו, ואז התקוה שיתעורר לתשובה, אבל אם אין הרגש, התשובה מאין תולד, אכן זהו דוקא כשנכבה לגמרי ההרגש מנפשו, עד אשר לא יתפעל מתוכחה והתעוררות זולתו, כי אז אינו בגדר עושה תשובה כלל, כיון שגם אחר אין בכחו לעוררו מתרדמת אולתו:

ובזה יש לבאר אשר נרמז בכתוב, ישוב הגמרא כאן בעושי תשובה

עיונים

ההתחלה של עבודת התשובה היא ההרגש

חי מרגיש בחסרונו זוהי תחילת העבודה: הרגש. — אבל לא הרגש סתמי, אלא הרגש בחסרונותיו שמביא לתשובה. עיין לעיל מכתב י' 'כל חי מרגיש לשום ללב לידע חסרונותיו להשתוקק לתיקונם'.

התשובה מאין תולד התשובה באה על חטא. אם כן, לכאורה היא נולדה מההכרה השכלית שיש עבירה, ולמה אם כן אם אין הרגש לא תתכן תשובה? — האמת היא, שהתשובה צריכה להתחיל מעצמו, ומההרגש של העבירה, ולא מהכרה שכלית של העבירה בלבד. (ונפלא, שהתשובה גם מסתיימת ב'עצמו', כמבואר לעיל במכתב ו' בארוכה. א"כ גדר התשובה הוא 'מעצמו לעצמו').

עד אשר לא יתפעל אם אפילו מבחוץ אי אפשר לעורר את ההרגש, אז האדם הוא בבחינת 'מת' לגמרי.

לעוררו מתרדמת אולתו ישנו גדר להתעוררות שהיא מסוגלת להחזיר לאדם את ההרגש. — כשאדם ישן ומעוררים אותו, והוא הופך להיות ער בעצמו, אז הוא התעורר. אבל אם הוא חוזר לישון - לא עוררו אותו כלל. וכן ברוחניות, התעוררות פירושה שנותנים לאדם את הכלי, שהוא בעצמו יהיה ער. אבל אנשים רבים מתעוררים רק בזמן של השיחה וכדו', ואח"כ חוזרים לשנתם. וזה סימן שלא היתה כאן התעוררות כל עיקר.

במות המת איך אפשר לקרותו 'מת', אם אותו אדם הוא בגדר 'עושה תשובה', אתמהא? — אבל הפירוש כנ"ל: הוא עדיין לא עשה כלום, אבל בזה שיש לו הרגש הוא מוכשר לעתיד לעשות תשובה. דהיינו היום הוא עדיין בבחינת 'מת', אבל בכל זאת הוא כבר בגדר עושין תשובה.

והשיבו היו מכשרים לתשובה אם רוצים לצוות על תשובה, היה לכאורה צריך לומר 'ושבו', בלשון פעיל, ואילו לשון 'והשיבו' יותר משמע להכשיר את עצמו לתשובה.

כי אין תשובה לאחר מיתה זה הטעם, שכשה' מצפה לתשובה הוא נותן חיים בהקפה. — בד"כ ההקפות של הבו"ע הם בבחינת אמצעי, שעל ידם יעשו מצוות. אבל מצות

(יחזקאל י"ח) כי לא אחפוץ במות המת והשיבו, (היו מכשרים לתשובה. ולמרכז הלזו) וחיו (כי אין תשובה לאחר מיתה), כאן בשאין עושים תשובה (שמואל א' ב') ולא שמעו לקול אביהם כי חפץ ה' להמיתם, כיון שלא התעוררו לקול תוכחת עלי, אשר היה גדול הדור, ממילא לא היו בגדר עושים תשובה.

זהו באמרי לרשע כו' ולא דברת להזהיר רשע מדרכו, (ואז הוא עדין בגדר עושה תשובה, כי אולי יתעורר מתוכחה), ולא ימות, רק אם נתמלאה סאתו אשר נקרא רשע, אזי הוא רשע בעונו ימות כו', ואתה כי הזהרת רשע מדרכו לשוב ממנה ולא שב מדרכו, (לא נתפעל מתוכחתך, כי אם היה נתפעל ומרגיש בחסרונו היה נקרא שב מדרכו, כי מלפנים לא

עיונים

התשובה היא שונה, משום שהיא כל כך נוגעת ל'עצמו', וההקפה הראויה לתת עבודה היא חיים!

אשר היה גדול הדור ולא היתה להם שום סיבה, שלא התעוררו מהתוכחה. **אולי יתעורר מתוכחה** כל זמן שלא הוכח אחרת, יהודי נחשב עדיין בגדר עושים תשובה, ואפילו על צד של ספק. — טבע האיש הישראלי שהוא קרוב לתשובה, כי ה'עצמו' עדיין חי, כמו שמצינו בדורות ראשונים כגון אחאב ומנשה וכדו'.

אזי הוא רשע בעונו ימות רק אם הוא מגיע לדרגה של 'רשע', והיינו שהחטא נעשה אצלו לטבע, שזה הכוונה ב'מילוי סאה' כנ"ל, אז הוא ימות. — אבל כל זמן שלא הגיע לדרגה כזו, אע"פ שחטא, אין עליו דין מיתה, כי הוא עדיין בגדר 'עושים תשובה', כנ"ל. אבל אם החטא הפך לטבע, בנוגע לאותו חטא הוא בגדר 'אין עושים תשובה'.

ולא שב מדרכו הפסוק מדבר כאן בלשון עבר, דהיינו שמיד עם קבלת התוכחה הרשע היה נחשב כבר שעשה תשובה. — על זה מסביר רבינו זי"ע, שעצם ההתפעלות מהתוכחה כבר נחשבת בבחינת מה לעשיית תשובה.

כי מלפני זה לא הרגיש ברעתו רבינו זי"ע מראה כאן פן נוסף בנוגע ל'עושים תשובה'. — אין כאן רק הכנה וקבלה בעלמא לשינוי עתידי, אלא כבר בהווה ישנו שינוי דק מאד, אבל שינוי. האדם כבר עשה את הצעד הראשון לצאת מהחטא, כי הוא השתנה ממצב של איבוד הרגש לגמרי, למצב שההרגש נמצא אצלו.

הוא בעונו ימות לא כתוב בפסוק 'הוא רשע בעונו ימות', כי לא מחכים לו עד שתתמלא סאתו, כי כבר עכשיו הוא ראוי למיתה היות ואינו מרגיש. — אם כן כתוב כאן ברבינו זי"ע, שאפשר לאבד את ההרגש בחטא גם כשעדיין לא 'נתמלאה הסאה'. והאיבוד הזה הוא לא מפני שהחטא הפך לטבע, אלא מטעמים אחרים מאבדים את ההרגש.

^{אוצר החכמה} הרגיש ברעתו, ולזאת הוא בגדר אין עושה תשובה, אזי) הוא בעונו ימות, הגם שלא נתמלאה סאתו, ולא נקרא רשע, (כי הוא משפט כללי למי שיש בידו עון ואינו בבחינת עושה תשובה), בכ"ז ימות מסיבת עונו, יען ע"פ ידיעה שכלית לא יבוא לתשובה, כיון שאינו מתעורר גם מתוכחה. ומה היא רפואתו, היא, התחדשות ההרגש לעורר הדאגה והיגון ויכנס בגדר עושה תשובה ויחיה:

זהו, ואתה בן אדם אמור אל בית ישראל (בדרך סיבה ומסובב) כן אמרתם לאמר, כי פשעינו וחטאתינו עלינו, ובם אנחנו נמקים, ואיך נחיה, (בזאת המה בגדר עושין תשובה כיון שהן מרגישים ודואגים, לזאת היא הסבה להמסובב הלזה, אשר) אמור אליהם וגו' כי אם בשוב רשע מדרכו ויחיה. (ואם כי עדיין הוא רק התחלת ההתעוררות לתשובה מ"מ נקראו עושין תשובה, כיון שהמה מוכשרים בסיבת הרגשם,

עיונים

הוא משפט כללי כנ"ל, שהנבואה אומרת 'הנפש החוטאת היא תמות', שבלי מוכנות לתשובה כל חטא הוא ענין של נפשות. — — לכאורה כוונת רבינו ז"ע במלים 'משפט כללי' היא לבאר, למה אותו אדם ראוי למות אפילו אם לא נתמלאה סאתו ואינו נקרא רשע. וע"ז הוא אומר שהעונש מוות הוא תוצאה של מעשה העבירה, ולא תוצאה מזה שהאדם רשע.

התחדשות ההרגש מהו התיקון לאותו אדם, שעדיין לא בגדר רשע, והיינו שהחטא אצלו אינו טבע, אבל הוא איבד כבר כל הרגש? הוי אומר לחדש את ההרגש. וכתוב כבר בקדמונים, שאצל יהודי לא שייך אף פעם מילוי סאה מוחלט, ותמיד יש לו אפשרות לצאת מן הרע על ידי חידוש ההרגש. והאמצעי לחידוש ההרגש הוא לימוד המוסר. **מרגישים ודואגים** רואים מכאן, עד כמה צריך לעורר את ההרגש בנוגע לחטא. — — כתוב בפסוק: חטאתינו עלינו, ואיך נחיה - היינו שיש כאן הרגש, שהחטא הוא באמת איבוד החיים, כי כל עבירה היא בעצם שאלה של נפשות, כנ"ל. אבל הרגשה של חוסר נעימות, טעות וכדומה, עדיין לא נקראת הרגש בחטא.

כי אם בשוב רשע התחלת הפסוק הוא 'אם אחפוץ במות הרשע'. — — היינו הוא ית' רוצה לתת לרשע חיים בהקפה.

שיבואו לאט לאט לבחינת עושין תשובה כהוגן קיים מהלך ארוך של חזרה בתשובה. — — אבל אחרי שהוא מבוסס היטב על הרגש אמיתי של החסרון, הוא יוביל את האדם בסופו של דבר לעזוב את החטא לגמרי.

שובו שובו ישנה בוודאי עוד עבודה גדולה, ואותו הרגש הוא רק תחילת הדרך.

שיבואו לאט לאט לבחינת עושין תשובה כהוגן, זהו) שובו שובו מדרכיכם הרעים וכו':

היוצא מכלל דברינו, כי המדרגות בעבודתו יתברך, שלש הן במספר: הא' הוא הפתח וההתחלה, הוא ההרגש, שיהיה האדם לומד מאמרי חז"ל ומוסרי החכמים, לחזור עליהם כמה וכמה פעמים, עד אשר יתפעל, וירגיש בנפשו חסרוננו, ומזה יבוא למדרגה הב' היא כבישת היצר, והג' היא תיקון היצר, שיהיה האדם עלז ושש לעבודתו יתברך. והתבלין להיצר, לבל יהיה שטן לכל שלשת המדרגות, היא התורה, כמאמרם ז"ל (קדושין ל'): בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין, אשר אולי לזה נגדרה התורה בשלש בחינות: האחת, חומה (ב"ב ז ע"ב, חומה זו תורה) היינו לאדם השלם במעלתו במדרגת תיקון היצר, התורה חומה לו מסביב, להגן עליו מסיבות גדולות מחוצה, לבל ירעו

עיונים

מדרגות שונות בעבודת ה'

ההתחלה הוא ההרגש

הפתח וההתחלה מבלי הרגש לא שייך עבודה כלל ועיקר. העבודה מוכרחה להתחיל עם נקודה עצמית, 'פון זיך'.
וירגיש בנפשו חסרוננו החסרון מדבר אליו, והוא עדיין נקרא 'חי מרגיש' בנוגע לחסרוננו.

המדרגה השניה - כבישת היצר

ומזה יבא למדרגה הב' אחרי שהאדם מרגיש בחסרוננו, הוא יכול לבא לכבישת יצרו. — ונורא: כבישת היצר אינה נובעת מהמודעות של דרישת התורה: שהתורה מצווה עלי לחיות בצורה מסויימת, וצריך להתגבר על כל המפריעים לי לחיות כך. אלא היא נובעת מהרגש בחסרון, ורק אז אפשר לכבוש את היצר. ונפלא - הכבישה נובעת מהרגש בחסרון ולא מרצון לנהוג כשורה.

המדרגה השלישית - תיקון היצר

מסיבות גדולות מחוצה לו איך יש ליצה"ר כניסה בכלל במצב של תיקון היצר, הרי האדם כבר אינו חפץ ברע כלל? — אולם היצר יכול עדיין מבחוץ לעורר את הרע ששוכן בעומק נפשו, את ה'מעיו נרפש טמוון בחבו' כדברי רבינו זי"ע בתחילת הסימן.

ובל ישחיתו נפשו הזכה. הב' רפואה (קדושין ל', ושמתם סם תם כו', משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה ע"ג מכתו כו', כך הקב"ה אמר להם לישראל בראתי להם יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין כו' ע"ש). היינו למי שהוא במדרגת כובש את יצרו, אשר הוא חולה אמיץ, כי תגבורת יצרו בקרבנו, התורה בעזרתו לעמוד נגד יצרו. הג' חיים (ע"ז ג', אף בני אדם כיון שפורשין מן התורה מיד מתים), היינו למי שהוא במדרגת ההרגש, התורה שומרתו לבל יאבד הרגשו, ויהיה ח"ו כמת שאינו מרגיש:

הוא מאמר המדרש אשר הצגנו בפתח דברינו, כי כשהיו ישראל במדבר, אמרו חז"ל (יומא ע"ד:) מפני מה לא היה יורד המן פעם אחת בשנה כו', ואף כך ישראל מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים היה דואג ואומר שמא למחר אין המן יורד ונמצאו בניהם ובנותיהם מתים ברעב, ונמצאו כל ישראל מכוונים את לבם לאביהם שבשמים, ע"ש. וכאשר

עיונים

תגבורת יצרו בקרבנו אדם שהגיע לדרגת כבישת היצר, הרע עדיין נמצא בעולם בו הוא חי, והוא מתגבר בו, והאדם רק חזק מהרע ומצליח לכבוש אותו. — אבל במדרגת תיקון היצר, הרע נעקר מהעולם בו הוא חי, אבל עוד מעין נרפש טמון בחבו.

מדרגת ההרגש קיימת גם בלי שעשו שום חטא

שמא למחר אין המן יורד מדובר פה באדם, שעדיין לא חטא, ואין לו חסרון כלל. אבל הוא חושש, שמא יהיה לו חטא והוא לא יהיה ראוי למן, ואז יהיה רישומו של החטא ניכר.

סיבה נוראה לשמירת מדרגת בעלי ההרגש לעיל אמר רבינו ז"ע, שההרגש הוא הרגש בחטא. ויתכן לשמור את המדרגה הזאת של הרגש גם לאדם שלא חטא עדיין. הא כיצד? — ההרגש בחסרון הוא הרגשה דקה, ולא הרגשת חסרון נוראה בעקבות עבירה שעשה. אלא ההרגש הוא המודעות המוחשית שהמעשים אמנם משנים משהו בעולמו. והוא חש שיש באמת נפקא מינא בין מצב של אחרי חטא לבין מצב בלי חטא. זהו מדרגת ההרגש בחסרון. ואולי ניתן לומר: השמירה לבעלי ההרגש שלא יפלו ממדרגתם היא המודעות, שהחטא אמנם יעשה רושם.

זה יפנה לכרמו וכו' הקשר בין המעשים של הכלל נותק, כל אחד עומד בפני עצמו, ואז קל יותר ליצה"ר להכנס אליהם. — נפלא, שסכנת שליטת הרע נובעת מפירוד בתוך

כמעט כל בני אדם תלויים זה בזה, לזאת, כאשר היתה סיבה נוראה לשמירת מדרגת בעלי ההרגש, אזי גם בעלי הכבישה והתיקון עמדו במצבם בטח. אבל כשהתחילו ליכנס לארץ אשר זה יפנה לכרמו וזה לזיתו, החששא קרובה, פן ירקד ח"ו השטן ביניהם להפריעם מעבודתו יתברך:

לזאת הראם הקב"ה, כי הארון הוא המגן לכל המדרגות. רב הונא אמר זקפן בין שני בדי הארון, והארון חומה להם. הוא למדרגת תיקון היצר. אמר אב אחא בר חנינא סמכן בין שני בדי הארון. והארון תומכם לכובשי היצר לבל יפלו תחתיו. רבנן אמרי צמצמן בין שני בדי הארון. והארון הוא קיומה של הדרגת ההרגש, למען לא תאבד הרגשם, ויתבטל קיומם לעבודתו יתברך, כי אם ח"ו אין הרגש (הפתח וההתחלה) העבודה מאין תבוא.

מ"ה ט"ז

וכאשר שתי בחינות בעבודתו יתברך, הא' לעבדו בלי התבוננות

עיונים

כלל ישראל. לא נחרב הבית אלא משום שינאת חנם. ועיין בחו"מ ח"א בתחילת הספר. הארון הוא המגן על כל המדרגות היינו התורה, כדלעיל. ויתבטל קיומם לעבודתו זוהי הכוונה במילה 'צמצמן', והיינו שזהו השעור הקטן ביותר בו נקראים עדיין 'עובדי ה'.

על מה מבוססת העבודה

עבודה בתמימות

בלי התבוננות שכלית עבודת ה' בתמימות אינה מושתת על ההתבוננות התמידית, אלא מקיימים את רצון הבורא בתמימות. — אפשר לבסס על תמימות את כל עבודת ה', גם את המצוות וגם את המדות, ועל דרך זו שהאדם עושה מה שהבו"ע מצפה ממנו. **אין מקום לגדור** כשעובדים בתמימות אי אפשר להיות בטוח מפני שינוי מצבים, או מפני התעוררות של היצר.

ע"י רוח קל מהרה תעוף ח"ו כל טוב דרכיו לכאורה תמוה: הרי האדם הולך בתמימות, וא"כ גם בשינוי של המצב הוא עדיין מחזיק בתום. ואדרבא: תמימות נראית לנו מעין כח חזק שבעזרתו האדם לא מתפעל מכלום. אתמהה? — אולי ניתן לומר: שאדרבא, אם הרוח חזקה, אז הוא מבחין ברוח ומחזיק בתומתו. אבל אם הרוח היא קלה, אז הוא אינו מבחין בה כלל, והיא עלולה להפכו על פניו.

שכלית, רק בתמימות, לשמור דבר ה' ולהלוך בדרכיו, כשרון המדות ואהבת חסד, וע"פ בחינה הלזו, אין מקום לגרור מצב מדרגת האדם בעבודתו יתברך, כי ע"י רוח קל, מהרה תעוף ח"ו כל טוב דרכיו, כי מי יעצורם. הב' היא העקרית, בהתבוננות שכלית, לפי דרכי תהלוכות העבודה ומצב תכונת האדם, לקבוע להעבודה יתר נאמן אשר כל רוחות שבעולם לא יזיזו אותו ממקומו, ומי יודע אם השלים האדם דרכי שכלו בעבודתו יתברך, אשר ע"פ ידיעה שכלית תגדר מצב

צ"ל יעצורם

עיונים

מי יעצורם לתמימות אין כח לעצור, כי אין בה את הבסיס של השכל שבכחו לעצור. — וצריך ביאור גדר הדברים, כי ידועים דברי החסיד יעב"ץ, שדווקא הנשים ופשוטי העם עמדו בנסיון של האינקוויזיציה. ואולי כנ"ל שדווקא בנסיון גדול אפשר לעמוד עם התמימות.

עבודה בהתבוננות

לפי דרכי תהלוכות העבודה זהו הצעד הראשון של עבודת ה' בהתבוננות: — מהי דרך העבודה שמתאימה לנושא מסויים. זוהי חכמה גדולה, למצא את הדרכים השונות בנוגע לכל סוגיא.

ומצב תכונת האדם זהו הצעד השני בהתבוננות: — אפילו שיודעים מהי דרך העבודה בנוגע לענין מסויים, אבל לא תמיד אפשר לגשת באותה צורה, כי המצב בו נמצא האדם משתנה, ודורש התייחסות שונה לעבודה.

לקבוע להעבודה יתר נאמן אותו יתד הוא ההתבוננות, וזוהי נקודת החזק שיש בעבודת ה'.

ומי יודע אם השלים האדם דרכי שכלו אי אפשר לו לאדם לדעת, אם הוא ביסס את העבודת ה' שלו בצורה מספיקה, אלא רק הבו"ע הוא היודע.

ע"פ ידיעה שכלית תגדר מצב ידיעתו מהם הכלים למדוד אם השלים האדם את עבודתו על דרך ההתבוננות? — המדד הוא לפי כל הכחות הטמונים שיכולים להפריע בעבודה, ולפי כל המצבים השונים שיכולים להתפתח, ואיך יוכל האדם להתמודד איתם. זוהי ידיעה שכלית ע"פ סיבה ומסובב כנ"ל, והיא מגדירה את מצבו בעבודת ה'. אולם יד האדם קצרה מלהגיע לידיעה זאת עד תכליתה, כנ"ל, ורק הבו"ע יכול לדעת.

הטעות הכרוכה בטבע, שמבוסס על סיבה ומסובב

מקישור המסובב בסיבה זוהי הגדרה של טבע, כנ"ל: כשיש קשר בין סיבה ומסובב. **שכחו ועוצם ידו עשה לו את החיל** הסיבה לטעות של 'כחי ועוצם ידי' היא אינה טעות

ידיעתו, הלא ה' יתברך:

גם בהנהגת הקב"ה את עולמו, שתי בחינות. הא' מהלך הטבעי מקישור המסובב בסיבה, אשר האדם עלול לטעות ולאמר, שכחו ועוצם ידו עשה לו את החיל. ואין הדבר כן, כי הקב"ה נותן להאדם כח לעשות חיל, ומזמין לו הסיבות אשר יוציאו המסובבים לפעלם. הב' דבר הנסי,

עיונים

ב'כתובת', שכביכול האדם שוכח את הבו"ע שהוא הסיבה הנכונה, ותולה את ההצלחה בעצמו. אלא האמת היא, שהטעות של 'כחי ועוצם ידי' נובעת מעצם ההכרה, שיש מהלך בבריאה של סיבה ומסובב, והבריאה נראית לכאורה מובנת. ואם כן האדם חושב שהוא יכול לשלוט בבריאה ולכוון אותה לצרכיו שלו. ועיין בדעת תבונות להרמח"ל בביאור המין השלישי וז"ל: 'שחושבים שדברי העולם הזה הולכים לפי חוקות טבעם שהטביע הבורא בתחתונים, והשתדלותם וחריצותם הוא המועיל, ועצלותם הוא המזיק, כענין כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'. ע"כ

הקב"ה נותן לאדם כח לפי הנ"ל שהטעות של 'כחי ועוצם ידי' נובעת מהבנת העולם, ניתן לפרש שהכח שמוזכר בפסוק הוא שהבו"ע נתן לו את העצה שגרמה לו לאותו חיל בעולם. — ועיין בתרגום על הפסוק 'הוא הנותן לך כח' וז"ל: ארי הוא יהב לך עצה למקני נכסין, ונפלא!

ומזמין לו הסיבות כדי שהמציאות באמת יתאים עם ההשתדלות.

מהלך של נס מבוסס כולו על שכל

שכינה בארץ היינו שגם כאן בעולם ניכרת בעליל נוכחותו של הבו"ע. וכל זה בסיבה החושית בעולם של החושים, אין לנס שום מהלך, כי הוא מעבר למהלך של סיבה ומסובב, כנ"ל. לעומת זאת לטבע יש מהלך חושי ברור. **בסיבה השכלית** כשמחפשים סיבה למהלך ניסי מצד השכל, מתגלה שהנס מבוסס על סיבה הרבה יותר איתנה מהטבע, היינו הנס נובע מעולם של שכל - מעולם של הבו"ע, ולא מעולם של טבע.

מדוע ישדר הקב"ה הנהגתו הסדורה הרי המהלך של הטבע הוא הנהגה טובה וראויה, ולמה לשנות את אותו מהלך? — הנהגת הטבע היא עולם שלם של הנהגת הבו"ע ברובד הפשוט ביותר, וצריך סיבה גדולה כדי לעורר רבדים עמוקים יותר בהנהגתו ית'. טעות היא לחשוב, שאצל הבו"ע הכל אחד, ואין שום הבדל בין טבע ונס. אלא שתי הנהגות אלו הן הנהגות שונות אצלו ית', וצריך לסיבה גדולה כדי לעבור מהנהגה

מסובב בלי סיבה, ועיין בעיין יראה האדם, כי יד ה' עשתה זאת. הבחינה הלזו נקראת שכינה בארץ (עיין דברי הרמב"ם על אודות שרש שכן בספרו מורה נבוכים). וכל זה בסיבה החושית,* אבל בשכלי נהפוך הדבר, עשר ידות בסיבה השכלית, לנסי מבטבעי, כי מדוע ישדר הקב"ה הנהגתו הסדורה, אם לא תהיה סיבה גדולה שכלית, אשר בעבורה יעלה האדם הגבה למעלה מהנהגה הטבעית, אשר לפי מדתו של הקב"ה, מדה כנגד מדה, נראה בעליל, כי יסוד הסיבה היא, בהיות האדם משלים שכלו לעבודתו יתברך, ובשכל ינהל דרכיו, כן גם הוא יתברך מתנהג עמו בבחינה אשר יסודה סיבה שכלית:

גם אלה מדברי הגאון זצ"ל

* כל דבר היוצא לפועל שתי סבות לו: הא' סיבה החושית, הב' סבה השכלית, או לאיזה תכלית, או לגמול ועונש. הארץ כאשר תוציא צמחה, סיבה החושית, המה החרישה והזריעה. סיבה השכלית, היא אשר בעבורה יתעורר האדם לעבוד אדמתו, אם לתכלית למען יתענג מטוב פריה, או להרויח ממון וכיוצא, והסיבה השכלית האמתית, היא השגחה העליונה,

עיונים

הפשוטה, הטבעית, להנהגה ניסית.

סיבה גדולה שכלית יש מהלך שכלי שמכניס את האדם למהלך של למעלה מן הטבע. — ולזה צריך זכות גדולה, כמבואר בהמשך.

יסוד הסיבה הנהגתו ית' על דרך נס מושתתת כולה על ענין עמוק וגדול יותר מאשר ההנהגה הטבעית. וכן האדם, כדי לזכות לאותה הנהגה עליונה וניסית, צריך להדריך את חייו לפי הנהגה גדולה, שהיא מעל לטבע.

ובשכל ינהל דרכו לא מספיק שהאדם יחשוב על מה שהוא עושה, לפני שהוא מבצע את מעשיו, כי הרי גם בהנהגת הטבע של הבו"ע הכל הולך עם מהלך. אלא הכוונה היא שהשכל צריך להיות אצלו המקור שממנו נובעים אצלו כל החיים. שהאדם יחיה בעולם של שכל.

בבחינה אשר יסודה סיבה שכלית אם האדם מנהל את חייו על ידי מקור של השכל, גם הוא ית' יתנהג עמו ע"י הנהגה שמקורה הסיבה השכלית, כנ"ל.

הבעל בחירה הוא הסיבה הראשונה

והסיבה השכלית האמתית בסופו של דבר, הסיבה המקורית היא תמיד ההשגחה

אשר גזרה יציאת הדבר לפועל, אשר בהיותה באה בגלל מעשי האדם, לפניו יתברך, אזי האדם בחינת הסיבה האמיתית. ובזה יש לבאר הכתוב (איכה ג') מי זה אמר ותהי ה' לא צוה, מפי עליון לא תצא הרעות והטוב, מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו, נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה', נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים. כי בהשקפה הראשונה, יטעה האדם לאמר, כי הוא בעצמו מנהל ענינו אם לטוב או למוטב, אשר האמת אינו כן, כל הכל משמים, (עיין כתובות דף ל' חוץ מצנים ופחים, ובתוספות שם), זהו, מי זה אמר ותהי ה' לא צוה, בכ"ז, מה הוא הציר אשר עליו תסוב דלת ההשגחה העליונה, הלא מעשי האדם, וע"פ דרכיו תחול עליו ההשגחה, והוא הוא הסבה הראשונה ליציאת ענינו לפועל, זהו מפי עליון לא תצא הרעות והטוב. לזאת על כל מקרה ופגע רע בל יתלונן האדם, לא על הנהגתו הגופנית כי ברע הוא (כפי אשר יטעה האדם בהשקפה ראשונה), וגם לא על ה' יתברך, כ"א על הנהגתו הנפשית, (יסוד הסיבה

עיונים

העליונה.

בהיותה באה בגלל מעשי האדם זוהי הנהגת השכר ועונש, שהיא הנהגת העולם הזה. **האדם בחינת הסיבה האמיתית** הכל מתחיל בבחירתו של האדם. — — זוהי גדלותו של בעל בחירה, שהוא המרכז של כל מה שמתרחש בעולם, ועל פי נטית מעשיו הבו"ע מנהיג את העולם. וזהו התוכן הפנימי של השגחה פרטית, שהבו"ע משגיח על מעשיו של האדם, ולפי איך שהם נוטים הוא מגיב. עיין מזה בספר דרך ה'.

הוא בעצמו מנהל ענינו היינו שהוא בעצמו קובע את מצבו בעולם הזה על פי השתדלותו. וזה יסוד הטעות של 'כחי ועוצם ידי' המוזכרת למעלה.

מה הוא הציר האמת היא, שמעשיו של האדם הם הסיבה הראשונה של כל מה שקורה עמו. אבל זה מטעם צורת ההנהגה של ה' ית' עמו בדרך של שכר ועונש. — — קיימים כאן ב' צדדים של 'עצמאות': האדם בעצמו קובע את דרכיו בעולם מצד 'כחי ועוצם ידי', שזהו יסוד הכפירה המוזכר בספר דעת תבונות, כנ"ל. או שהוא בעצמו קובע את דרכיו מצד ההשגחה העליונה, שזהו עצם אמונתנו הקדושה. ונראה: אין בין גיהנום לגן עדן אלא כחוט השערה.

לא על הנהגתו הגופנית זאת אומרת על השתדלותו, שהעניינים לא יצאו כפי מה שהוא רצה. אין לאדם להתאונן על זה, כי השתדלותו הרי לא מועילה, כנ"ל.

לא על ה' יתברך כי ההשגחה העליונה אינה הסיבה הראשונה, כי היא תלויה במעשיו של האדם.

כ"א על הנהגתו הנפשית זאת היא הסיבה הראשונה האמיתית לכל מה שקורה לו בחיים.

הראשונה), זהו מה יתאונן אדם חי, גבר על חטאיו. לזאת, לתקן רוע מזלו לא יועילו לו להיטיב מצבו הגופני. וגם אין מהיאות לדפוק בראשונה לשפוך שיח לפניו יתברך, כי אם לתקן הסיבה הראשונה, היא, להיטיב דרכי נפשו, כמאמר רז"ל (ברכות ה') אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנאמר (שם) נחפשה דרכינו כו' ע"ש, ואז נשא לבבנו אל כפים אל אל בשמים:

היא מעלת אברהם אבינו ע"ה, אשר עבודתו לא היתה רק משכלו, (כי לא היתה לו סיבה אחרת לא מהוריו ולא ממסובביו), לזאת העלהו

עיונים

השתדלות מוטעית כדי לשפר את מצבו בעולם

לתקן רוע מזלו לא יועילו לו להיטיב מצבו הגופני ההשתדלות לתקן את מצבו ע"י השקעה גשמית וגופנית, היא השתדלות ברובד לא נכון, כי הסיבה האמיתית, היא הנהגתו הנפשית, והיא במקומה עומדת.

גם תפילה אינה במקום טרם תיקון מעשיו

אין מהיאות לדפוק בראשונה לשפוך שיח לפניו ית' האדם רוצה להתפלל אליו ית', ועל ידי זה לזכות לשפר את רוע מזלו. — אבל הסיבה הראשונה האמיתית זה הוא בעצמו, וההתנהגות הנפשית שלו. וממילא התפילה איננה ההתחלה הנכונה.

תיקון דרכיו, זוהי ההתחלה הנכונה לשיפור המצב

לתקן סיבה הראשונה האדם צריך לפשפש במעשיו, היכן קיימת אצלו סיבה שבכחה לגרום למצב אליו הוא נקלע. — כאן נכנס לחשבון הנפש של האדם הכלל הגדול של 'מדה כנגד מדה', כי עליו לחפש מה הם המעשים שגורמים לו למצב המיוחד הזה. וזה מ"ש בגמ' בברכות 'פשפש במעשיו'. עיין שם ברש"י ד"ה פשפש ולא מצא - לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראוי יסורין הללו לבא. ע"כ.

ואז נשא לבבנו בוודאי שבסופו של דבר צריך תפילה, ובלעדיה לא שייך להשיג שום דבר, אבל זה דווקא אחרי שהסיבה הראשונה תוקנה.

אברהם אבינו היה בעל שכל

רק משכלו השכל היה הסיבה הראשונה אצל אברהם אבינו. — הסבא מקעלם אמר: אברהם אבינו לא היה 'א פרומער', אלא הוא היה 'א קלוגער'.

לא מהוריו נראה כאן מדברי רבינו ז"ע, שאם היו הוריו מלמדים אותו, אז למרות שהוא

הקב"ה למעלה מכיפת הרקיע (מדרש רבה בראשית מ"ד), הכנוי לדרכי הטבעיים:

לזאת כאשר החזיק אותם הארון בבחינות מתחלפות, נודע, כי כל אחד השלים בחינתו בגדר השכלי. ע"כ אמר להם יהושע, ממה שהחזיקו שני ברי הארון אתכם, אתם יודעין ששכינתו של הקב"ה ביניכם. להנהיג אתכם בדרך הנסית, מסובב מסיבה שכלית, בהיותכם עובדי ה' יתברך בבחינת שכלי, כנ"ל:

עיונים

אוצר החכמה

הגיע לכל המעלות שהגיע, לא היה מקום להעלותו למעלה מן הרקיע מתוך 'מדה כנגד מדה'. — מקור הענין של מדה כנגד מדה הוא, שהבונ"ע מתנהג עם האדם לפי אותה מדה שמשמשת אצלו כשורש לכל התנהגותו. ואם השורש נובע מהוריו או מהסביבה, אין מקום לאותה מדה כנגד מדה להעלותו מעל לכל העולם, כי השורש הרי הוא חלק מן העולם. אבל אצל אברהם אבינו לא היה שום שורש כאן בעולם, אלא הכל נבע מעצמו, ומשכלו. ועיין ברמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג בא"ד 'ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה'. ע"כ

כלל ישראל ראה, שכל אחד השלים את דרכו לפי בחינתו

החזיק אותם הארון שזוהי בחינה נסית. ואותה הנהגה נסית תלויה בקיום רצונו ית' שמתגלה בתורה, ע"י עבודה שכלית.

בבחינת מתחלפות לא היתה כאן סייעתא דשמיא כללית, עבור כל הכלל ישראל יחד, אלא לכל אדם בפרט נתגלה הנס לפי מדרגתו. וכשזכו להנהגת 'מדה כנגד מדה' בצורה כזו מפורטת, והיינו שלכל אחד היה גילוי השגחתו ית' לפי מדרגתו, מזה הבינו, שכל אחד מהם השלים את עבודתו עם המקור השכלי, שהוא המקור להנהגה הנסית. **ששכינתו של הקב"ה ביניכם** רואים בעליל ע"י הנהגה נסית שהקב"ה משגיח על האדם.

מסובב מסיבה שכלית יסוד ההנהגה הנסית אצל הבונ"ע הוא סיבה שכלית, כנ"ל. והיא באה מדה כנגד מדה על כך שהכלל ישראל השלים את עבודתו כל אחד כפי מה שהוא בבחינה שכלית.