

שיעורי הרב הנזיר על

# מוסר הקודש

מו"ר הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

שיעורים שניתנו במהלך חודשי החורף של שנת תש"ך וסוכמו ע"י מורנו הרב יעקב אריאל, בהיותו תלמיד שנה ו' בישיבת מרכז הרב.

## ראש דבר – מוסר ויראת אלהים

### פרק א' - מבוא ל"מוסר הקודש"

ב"ראש דבר"<sup>1</sup> שבספר מונה הרב כ-15-13 סוגי מוסר. מתוכם יש להדגיש בעיקר שלושה: מוסר מעשי, מוסר תיאורי, מוסר אידיאלי העתיד. עפ"י שלושת סוגים עיקריים אלו נסדר גם הספר שלפנינו. השער הראשון הוא "מוסר הקודש", העוסק במוסר התיאורי. השער השני הוא "דרך הקודש", העוסק במוסר המעשי. והסדר האחרון שבשער השני הוא "צפיה לישועה", שהוא המוסר האידיאלי העתיד.

**יסוד החכמה העברית המקורית הוא רוח הקודש**, ובכלל זה גם דברי הרב זצ"ל.<sup>3</sup> אך רוח הקודש אינה רק הראשית. היא גם, ובעיקר, התכלית. מטרת המוסר היא רוח הקודש. הפרק העיקרי שב"מסילת

1 להלן מובאים סיכומי השיעורים על פרקי המבוא לחלק 'מוסר הקודש', תורת המוסר בשיטתו של מרן הרב זצ"ל. ההדגשות וההשוואות הן של המסכם. מילים המופיעות בכתב קטן ונטווי הן הוספות של המסכם וחלקן של העורכים. עריכה: הרב עזריאל אריאל ואיתי פריימן.

2 פ"א

3 עי' "מבואות", ראש דבר א

ישרים" - הספר המוסרי המקובל בישיבות - הוא זה האחרון, בו מבוטאת מטרת המוסר כולו: השבת רוח הקודש. כל הספר "מסילת ישרים" הוא למעשה הקדמה לספר "קל"ח פתחי חכמה", העוסק בנסתרות ובמעשה מרכבה. אבי רעיון זה הוא ר' פינחס בן יאיר,<sup>4</sup> שהרמח"ל בנה עפ"י דבריו את הספר כולו. כן הועמד מאמר זה בראש השער השני בספרו. חסידות, רוח הקודש, תחיית המתים ואלהי הנביא. אליהו הנביא מסמל את הנבואה בכללה, ואת חזרתה לעם ישראל בעת הגאולה. כן הדגיש רעיון זה בספר המוסרי "ראשית חכמה", בשער האהבה.

יש סבורים שהמוסר נועד לקצרי הדעת וחלושי השכל, שאינם יכולים לעיין בחכמות. אולם האמת היא שלימוד המוסר נועד דווקא לבעלי הכשרונות הגדולים, שיש להם גם כשרון העמקה שכלי וגם כישרון מוסרי-מידותי. משום שתכלית המוסר היא ההשגה הגדולה, הדבקות, רוח הקודש והנבואה. כנגד הטועים הללו יוצא ר' חיים ויטל, ב"שערי קדושה", בראשית הקדמתו לספרו. ממשיך דרכם של קודמיו הגדולים הוא הרב, שאף הוא ראה בצפייה לישועה, שתוכנה הוא התגלות רוח הקודש, את גולת הכותרת לעיון ולעבודה המוסריים.

### השער הראשון: חכמת מוסר הקודש - הצד התיאורי של המוסר.

חכמה בתנ"ך, עיקר הוראתה הוא: חכמת החיים המוסריים. הוכיח זאת בחריפות ר' נפתלי הירץ ויזל, בספרו 'גן נעול'. ספר החכמה של שלמה הוא בעיקרו ספר מוסר, "לדעת חכמה ומוסר".<sup>5</sup> גם הרעיון שתכלית המוסר היא האושר, מובע בתנ"ך, בספר תהילים: "מי האיש החפץ חיים, אוהב ימים לראות טוב..."<sup>6 7</sup>

**קאנט** (ביקורת התבונה המעשית) ראה את מקור המוסר, לא ברצון להשיג את האושר והטוב, כפי שהיה מקובל באסכולה העתיקה מיסודו של

4 סוטה פ"ט מט"ו

5 משלי א, ב

6 תהילים לד, יג

7 עי' "מבואות", ראש דבר ב

אריסטו, אלא בצו המוחלט האישי (אימפרטיב קטגורי). לעומתו, רואה הרב את מקור המוסר במצוה הא-להית. מוסרו הוא לכן מוסר התורה.

**היחס שבין המצוה והמוסר** שנוי במחלוקת גדולה ביהדות. **ר' חיים ויטל** בשערי קדושה סבור שהמידות הטובות הן הכנות למצוות התורה. נפשו של האדם מחולקת לשנים. הנפש הטבעית, בה נמצאות המידות, והנפש השכלית, בה נמצאות מצוות התורה. והנפש הטבעית, מדרגתה פחותה מזו השכלית. לכן קיים גם יחס דומה בין המידות למצוות. ומשום כך אין, לדעתו, המידות, חלק מתרי"ג מצוות.

**הרלב"ג**, בפתיחת פירושו לתורה, מביע דעה הפוכה. לדעתו המידות (מכונות בלשוננו: החכמה המדינית) עולות בחשיבותן על המצוות. ודווקא משום כך לא נכללו בתרי"ג המצוות, כי הן גבוהות מן הממוצע האנושי הרגיל, שכמעט ואינו מסוגל לרכוש אותן. אי אפשר היה, למשל, לצוות על הכעס, כי אין אדם שיוכל להגביל את עצמו מלכעוס רק בזמנים ובתנאים מוגדרים.

המשותף לשתי דעות קיצוניות אלו - שהמידות אינן בכלל תרי"ג מצוות. אך דעת חז"ל אינה כשניהם. הספרי, בפרשת האזינו, אומר: "אין מוסר אלא דברי תורה".<sup>8</sup> כן חוזר המוטיב בפסיקתא (דרב כהנא) לסוכות. הזוהר, בראש פרשת פינחס, אומר: "מוסר - דא אורייתא".<sup>9</sup>

גם **הרמב"ם**, בראש הלכות דעות,<sup>11</sup> מעמיד את המצוה להידמות אליו כיסוד החוקי למידות. לדעתו, כל מידה טובה היא בכלל מצוה זו, להידמות לו יתברך. (ניתן לכנות חיקוי זה בכינוי "חיאזיס").

**הסמ"ג**, לר"מ מקוצי, מונה מכלל תרי"ג המצוות: להיות עניו.<sup>12</sup> ומקור לכך משמש הפסוק: "פן תשכח... ורם לבבך".<sup>13</sup> הענווה מכונה אצל ר'

8 ספרי דברים פסקה שו

9 זוהר ח"ג ר"ג, א

10 ועי' "אמונה וביטחון", למרן החזו"א זצ"ל, פרק ג

11 דעות פ"א ה"ו

12 לאוין סד, "שלא יתגאו בני ישראל"

13 דברים ח, יא-יד

**חיים ויטל**, "כתר המידות" (אך כאמור, אין הוא מונה אותה כמצוה).<sup>14</sup> בתחילה לא חשב הסמ"ג למנות מצוה זו. אך תמיד הופיע אליו חלום ואמר לו על חיבורו שכתב: "הישמר פן תשכח" (את העיקר שכחת), עד שהבין את הרמז ומנה את הענווה כמצוה.

**הסמ"ק**, לר' משה מקורביל, מונה את המצוה שלא להתגאות.<sup>15</sup> **ובספר חרדים**, לר' אלעזר אזכרי, מונה את הכעס כעבירה מן התורה, כאילו עובד עבודה זרה.<sup>16</sup>

גם **ידידיה (פילון) האלכסנדרוני** מונה את המידות כמצוות. **רס"ג**, במאמר "ציווי ואזהרה",<sup>17</sup> כולל מספר מצוות מוסריות. לדעה זו מסכמת גם דעתו של **הרב זצ"ל**, הכותב: "כל המוסר שבעולם אחוז בכל הוא בכל מצוה".<sup>18</sup> "המצוות הן הן האדם העליון הכללי בעצמו".<sup>19</sup>

ועדיין יש לשאול: מהו יסוד המוסר, הרצון או החובה?

**אריסטו**, בפרק ג' מספר המידות, מרחיב את הדיבור על בעיית הרצון וההכרח, בראותו בבעיה עקרונית זו מפתח לרעיון המוסר כולו. כי מוסר אפשר לבסס על רצון חופשי ולא על ההכרח. לדעתו, הרצון הוא יסוד המוסר.

**חובות הלבנות**, ספר המוסר היסודי ביהדות, בשער העבודה, מנהל ויכוח בין הנפש לבין השכל, ובסופו מבקשת הנפש מהשכל לרפא אותה מהמדווה של בעיית הבחירה.<sup>20</sup>

14 שער קדושה ח"ב ש"ד: 'אמנם הענוה והשפלות, אין מידה גדולה ממנה'. ועי' "מבואות", סדר ראשון ד.

15 מצוה כב

16 מצוות לא תעשה פ"א יז

17 האמונות והדעות, מאמר ג פ"ב

18 אוה"ק ג עמ' י פסקה ז

19 שם ח

20 שער ג פ"ח

ר' **חסדאי קרשקש**, ראשון הפילוסופים היהודיים שסטה מהפילוסופיה האריסטוטלית, מגביל את חירותו של הרצון, וטוען שיש ידיעה והכרח מצד ובחירה מצד.<sup>21</sup>

נסמך עליו, כפי שהוכיחו חוקרים רבים, בעל "**תורת המידות**" (*שפינוזה*), והגיע למסקנה קיצונית של דטרמיניזם, שפירושו: הגבלה. הכל מוגבל. הרצון אינו חופשי כלל.

בעל "**ביקורת התבונה הטהורה**" (*קאנט*) מעמיד אנטינומיה, ניגוד, בין שני משפטים: הרצון מחד הוא משפט מוצדק, וההכרח הסדרני אף הוא מוצדק מאידך גיסא. את הסתירה אין הוא פותר, אלא משאיר פתוחה.

את אשר לא הצליח הוא לפתור, בא אחר ופתר. **הרמן כהן**, בספרו "מוסר הרצון הטהור", מחלק בין התופעה לבין הדבר כשלעצמו. בתופעה קיימת חוקיות ההכרח, ובדבר כשלעצמו הרצון הוא חופשי. לא רק אנו לא מבינים את דבריו, אף הוא עצמו לא הבין את פתרונו לחידה סתומה זו.

כבר טען בעל הספר "**העולם כרצון ודימוי**" (*שופנהאואר*), באחד מחיבוריו בו ציטט מוטו מאת מילברנס הצרפתי: "החירות היא מסתורין".

נושא המוסר הוא, אפוא, הרצון. הרב מוסיף שהרצון הפרטי כלול ברצון הכללי. הרצון הוא פועל. הוא מתפשט בתפילה ובברכה, ועלול לפעול גדולות ולחולל נפלאות. הרצון חייב להתמזג עם הדעת. מיזוג זה יביא ברכה והרחבה לשניהם. הדעת היא שירה. דעת ללא רגש פיוטי היא חסרה, היא קרה. כל התורה היא שירה, "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת".<sup>22</sup> השירה היא התרוממות. היא מזעזעת את הנפש ומוציאה אותה מקפאונה. השירה היא כולה חום והתלהבות. היא מוציאה את השכל מקרירותו, ומחממת אותו. משום כך חייבת הדעת להתאחד ברצון ולהתעלות בשיר.

21 אור השם מאמר ב כלל הפרק ג

22 דברים לא, יט

ישראל - שיר אל. "שיר" מהווה נוטריקון של "שכל, יכולת, רצון".<sup>23</sup> הדעת, בהביעה רעיון מסויים, בחושבה מחשבה כלשהי, חייבת לזעזע את הנפש. המחשבה המופשטת לבדה, אין ביכולתה לעשות זאת. עליה להסתייע בהופעות ציוריות ובחזיונות נבואיים, שהם יעוררו את הנפש וילהיבו את הדמיון.

זוהי הצעת פתרונו של הרב לשאלה, לשם מה יש צורך בציורים גשמיים לנביאים ולצופים במרכבה. **הגר"א** טען שכל דברי האר"י ז"ל בציורים הגשמיים באצילות אינם אלא משל. **הרמח"ל**, בקל"ח פתחי חכמה, ממצע ואומר שהציורים אינם עצמות הא-להות ח"ו, אך בלעדיהם אי אפשר להשיגה.

קדמו כבר החבר בתשובתו לשאלת הכוזרי, מה התועלת בציורים אלו, שהשיב, שאין אדם שמחשבתו טהורה ומזוקקת.<sup>24</sup> תמיד מתלווה לרעיון ציור מוחשי.

מטבעו של בעל מוסר, שהוא אדם עצמי ומקורי. אפיו חזק ויציב. הוא אינו מושפע מסביבתו הרעה או הנחותה ממנו. מוסרו הוא מוסר של קודש. קיימים שני סוגים של בעלי אופי. אופי יציב ואופי מתנוודד.<sup>25</sup> חייו של אדם רצופים מלחמות פנימיות, נפילות ועליות. ככל שהאדם גדול יותר, נפילותיו גדולות יותר. העצה היעוצה כנגד התנוודדות אופי זאת היא הארה פנימית עצמית. הארה זו מייצבת ומעלה את האדם עד הגיעו לתום פנימי ושלו.

יסוד גדול במוסר הוא הכלליות. תחושת האחזיות כלפי הציבור. ביטול האגואיזם. התורה לא מדברת אל היחיד אלא לכלל. "שמע ישראל!" התפילות נתחברו כולן בלשון רבים. התפילה הפרטית היא צמצום וריקנות. בקשותיה תפלות ונראות חסרות ערך. הן מדכאות ומכווצות את הנשמה. ואילו הבקשה על הכלל מרחיבה ומרוממת.

23 אוה"ק ג עמ' קו

24 ספר הכוזרי מאמר ד ס"ד-ה

25 עי' אוה"ק ג עמ' קכו

הוויכוח בדבר יסוד המוסר מהו, החובה או הרצון, החל עוד בימי קדם. אריסטו, כפי שראינו, העמיד כיסוד למוסר את הרצון, את השאיפה לטוב עליון ולאפשר. תכלית המוסר לדעתו היא ה'**אוידימוניה**' (המלאך הטוב, ההצלחה, האושר). לעומתו העמידה הסטואה את הראוי והחובה בראש המוסר (קלמגו). אדם חייב לעשות מעשה מוסרי, לא משום שזה טוב, להיפך, זה טוב משום שהוא חייב לעשותו. הוא מחוייב לעשות את הראוי ולרצותו, ולא את הטוב. המוסר הסטואי קרוב יותר לרוחנו. מוצאה של הסטואה הוא בכלל שמי.<sup>26</sup> והאריסטוטליות היא כולה יוונית.

בעל **עקידת יצחק** אמנם מעמיד בראש ספרו את הרעיון האריסטוטלי כבסיס לתורת המוסר. אך במוסר החדש, שבפילוסופיה המודרנית, ניכרת השפעתו החזקה של בעל "**ביקורת התבונה המעשית**" (קאנט), שהעמיד את החובה, את הצו, כיסוד למוסר.

גם הרב חש סלידה מראיית התענוג כמטרה מוסרית. תפיסה זו נראית לו אנוכית מידי.<sup>27</sup> החובה נראית לו יותר. אולם, כדרכו, יש גם אמת בתפיסה התענוגית. כשמעמיקים בדבר, מגלים את האחדות שבחובה ושבתענוג, ושתי הדעות משתלבות.

## פרק ג'

מקבילים לדבריו כאן ומוסיפים עליהם הם דבריו ב"**מוסר אביך**".<sup>28</sup> כולם יודעים מהן אהבה ויראה, אך ידיעתם היא ידיעת השם לבדו, ידיעה מילולית, של המילים והשמות בלבד, מבלי להבין את תכנם הפנימי. חכמה זו לא תיוודע לאדם בדיבור חיצוני בלבד, אלא בדיבור פנימי. כלומר, בהיגיון ובהבנה שכלית עמוקה. טעותם של האנשים

26 עי קול הנבואה עמ' מא

27 אוה"ק ג עמ' קסז

28 פרק א פסקה א

נובעת מתוך ההרגל לחכמות **החיצוניות**, שבהן שווה הדיבור הפנימי לדיבור החיצוני.<sup>29</sup>

המושגים "**דיבור חיצוני**" ו"**דיבור פנימי**" כבר מצויים אצל פילון. לוגוס חיצוני - דיבור, מאמר לשוני; ולוגוס פנימי ה"דבר" השכלי, התוכני.<sup>30</sup> ועיין להלן.<sup>31</sup>

המחשבות הטבעיות - שבאות לאדם באופן טבעי ללא עיון, בדבר המוסר - הן מלאות ציורים המושכים את העין בחיצוניותם; אך תכנם לא ברור. אלה הן מחשבות של בוסר, פרי הדמיון, שהמחשבה בראשיתה מעלה על ההכרה; ורק לאחר עיון רחב ומעמיק מתגלה הטעות הראשונית. טעויות אלה עלולות להתבטא ביראת שמים פסולה הגורסת התייחדות אישית עם א-להים תוך ויתור על חיי ציבור וחברה. קרובה לזה היא ראיית הפרישות **כאידיאל** מוסרי, מתוך מחשבות של יראת שמים בוסריות.<sup>32</sup>

החינוך המוסרי זקוק לחכמה מחקרית ופנימית-רזית.

כל ספרי המוסר השתייכו והשתלבו באחד משני סוגי חכמות אלו. בלעדיהם אי אפשר לבסס תורת מוסר. ספר המוסר הקלסי "**חובות הלבבות**", פותח את שער ספרו ב"שער הייחוד", שתכנו - חקירה פילוסופית בדבר ייחוד ה'. "**תיקון מידות הנפש**", לרבי שלמה אבן גבירול, קשור ללימודי הפילוסופיה בכלל. הספרים המאזורים יותר קשורים כבר לחכמה הפנימית. "**שערי קדושה**", לרח"ו, משמש שערים לחכמת הנסתר. "**ראשית חכמה**" הוא ראשית והקדמה לחכמת הקבלה מיסודו של הרמ"ק.

הרמח"ל היה אבי כל התנועות הרוחניות בתקופה החדשה בישראל: ההשכלה, החסידות והמוסר.<sup>33</sup> תולדות הספרות העברית החדשה מתחילים בדרמות של רמח"ל. הדרמה "**לישרים** תהילה" היא המשכו

29 עי גם מוסר אביך פרק ג פסקה א בפסקה המתחילה במילה 'החסיד'.

30 וכן עי ביאור מילות הגיון להרמב"ם שער יד.

31 "דיבור פנימי" - עי עין אי"ה שבת פ"ב ס"י קסט.

32 עי להלן פרק יד.

33 עי בהרחבה "קול הנבואה" עמ' שטו.



של הספר "מסילת ישרים". מכאן בא גם השיתוף שבשם. הרמח"ל איחד ברוחו את שני הזרמים הללו. חסידי ווהלין השתמשו בתור ספר יסוד ללימודי החסידות בספרו של הרמח"ל: קל"ח פתחי חכמה. הספר נדפס לראשונה בקוריץ, והיו שסברו שר' יעקב יוסף מפולנאה (בעל ה"תולדות") הוא שחיבר את הספר. האמת היא שהוא רק כתב את ההסכמה להוצאה הראשונה. כמה צררו שתי תנועות אלו, החסידות וההשכלה, האחת את רעותה; והרמח"ל הוא שילד את שתיהן. ספרו "מסילת ישרים" הוא הספר העיקרי ללימוד המוסר, והוא שיצר את תנועת המוסר. ספר זה הוא הקדמה לספרו "קל"ח פתחי חכמה", ואף הוא מיוסד, לא בגלוי, על תורת הנסתר.

הרב זצ"ל איחד את שני סוגי המוסר. הוא ביסס את תורתו על יסוד כפול: גם על החכמה המחקרית וגם על זו הפנימית. לשם כך היה צורך בעוז, בהעזה. כל השואף לקנות הכרה מוסרית רחבה, חייב להתאזר אומץ; לא לפחד. כי הפחד הוא הצמצום, והמוסר דורש ביסוס רחב.<sup>34</sup>

## פרק ד'

התקופה שקדמה לסוקרטס בפילוסופיה היוונית, עסקה בעיקר במדעי הטבע, והתרכזה בנעשה בעולם שמסביבנו. סוקרטס סטה מהדרך המקובלת, והפנה את מרכז ההתעניינות לתוכנו פנימה. הוא החל במדע עצמו, מדע הנפש. אחת השאלות הגדולות במדע זה היא שאלת המוסר. יש מילה יוונית, שפירושה המדוייק עדיין לא ברור כל צרכו, והוא שגוי במחלוקת בין החוקרים. מילה זו היא: "ארטה" (א' קמוצה, ר' וט' סגולות), ובלטינית היא נקראת "אינטוס". יש שפירשו אותה כסגולה טובה, מעלת המידות, שלימות, צדיקות, ועוד. בין האחרונים יש הסבורים ששרשה של מילה זו הוא "אר" (א' קמוצה) ביוונית ו"יר" בלטינית, שפירושה: גבר,

34 ראה להלן פרק ט. וראה מוסר אביך פרק ג פסקה א.

המין החזק. אך כוונתם אף היא למונח בתורת המידות, הבא לציין את המידה הטובה והמעולה.

סוקרטס התעניין בשאלה אם ה"ארטה", כלומר, שלמות המידות, ניתנת ללימוד או שהיא יצירה טבעית באדם. אפלטון הקדיש לוויכוח על נושא זה ספר שלם מספריו, הנקרא בשם: פרוטגורס. אם נניח שהמעלה הטובה היא זו שמביאה את האדם אל הטוב (האושר, לפי מושגם של היוונים) – הרי מעלה זו ניתנת ללימוד. איך להשיג את הטוב. סוקרטס משאיר את שאלתו פתוחה (נושא השאלה: ביוניתי: "ארטה דידקטה").

לכאורה, גם השאלה שמעמיד הרב בראש הפרק, "אם אפשר להעמיד את הלימוד של יראת ה'... במערכה של כל הלימודים שבעולם", היא שאלתו של סוקרטס. אולם כוונתו היא אחרת. בפרק הקודם הוא כבר הניח את אפשרות הלימוד, ואת חובת הלימוד של תורת המוסר. כאן שואל הוא לא על עצם הלימוד, אלא על אופן הלימוד, אם הוא לימוד כללי או לימוד פרטי, אם מקצוע זה מיוחד לעצמו או שהוא כולל ומקיף את המקצועות כולם.

אין הוא פותר את הבעיה בפרק זה.<sup>35</sup>

## פרק ה'

כאן נותן הרב הקדמה לתשובת שאלתו שפרק הקודם. הוא מניח שהתכונה של יראת שמים, אי אפשר לה להיות מתחשבת בין הכשרונות ומעלות הנפש של האדם, היא עצמה "לית לה מגרמה כלום". היא אוצרת בקרבה את כל הכשרונות כולם, ויש בכך רמז לתשובה שעומד הוא לתת בפרק הבא: שאין יראת שמים יכולה להיות מקצוע מיוחד התופס מקום לעצמו בין שאר המקצועות, אלא חייב להקיף את הכשרונות כולם.

35 תשובה לכך ראה לקמן בפרק ו.

הסגנון בפרק זה אופייני לדרך הכתיבה במונחי קבלה. "לית לה מגרמה כלום" - לקוח מהביטוי הקבלי: "סיהרא לית ליה מגרמא כלום".<sup>36</sup> הלבנה היא רק מקבלת את האור, היא "אספקלריא דלא נהרא",<sup>37</sup> היא קרויה "עטרת", משום שהכוונה היא לספירת ה"מלכות". משום כך גם הרמז לברכת קידוש הלבנה. הכינוי "בת, ש'בכל' שמה" - לקוח מפירוש הרמב"ן לספר בראשית, על הפסוק "וה' ברך את אברהם בכל",<sup>38</sup> בו הוא מבאר את המדרש "בת היתה לאברהם אבינו ו'בכל' שמה",<sup>39</sup> עפ"י הסוד.<sup>40</sup> רבנו בחיי מפרש "בת" מלשון "מדה".<sup>41</sup>

## פרק ז'

להשוואה:

אגרות הראי"ה (ח"א, אגרת מ"ד): "אין אנו מצטערים אם תוכל איזו תכונה של צדק חברותי להיבנות בלא שום ניצוץ של הזכרה א-להית, מפני שאנחנו יודעים שעצם שאיפת הצדק, באיזו צורה שהיא, היא בעצמה ההשפעה הא-להית היותר מאירה".  
אורות ישראל (פרק א סעיף ז): "אין אפשרות להפריד בישראל בין שני הדבקים: המוסר ויראת ה'".

להלן פרק י"א.

ובעיקר, בעקבי הצאן, מאמר "עבודת א-להים" עמ' קמה ושם עמ' קמח.

השלמה לרעיון המובע בפרק זה נמצאת להלן בגוף הספר, מערכת המוסר הא-להי פרק א:

36 כן הוא בשינויי לשון בזוהר ח"א רמט, ב וח"ב קמה, ב

37 זוהר חדש, תיקונים עג, ב

38 בראשית כד, א

39 ב"ב טז, ב

40 רמב"ן בראשית כד, א ד"ה ולרבותינו

41 רבנו בחיי בראשית כד, א ד"ה וע"ד הקבלה

"המוסר של חול אינו עמוק, ואיננו נכנס בפנימיות הנשמה... אין ביד מוסר כזה להדריך את הכללות, את הציבור האנושי... לא יש עצה אחרת, כי אם שיהיה מודרך עפ"י המוסר הא-להי".<sup>42</sup>

החיים עפ"י המוסר החילוני הם חיים רפויים, כי השפעתו עליהם שולית. ובמקום אחר:

"המוסר הישראלי אינו מוסר אינדיבידואלי, ולא גם משפחתי ולאומי ולא גם אנושי כללי... אבל בעיקרו הוא א-להי".<sup>43</sup>

יתכן שהרב התכוון בדבריו לתרץ את השאלה הגדולה של הצדק. המוסר פירושו צדק. יש צדק לאומי ויש צדק אוניברסלי. את ההבדל שביניהם ביטא המשורר האיטלקי (דנשה) בכינוי הקצר: "האנוכיות הקדושה".

יש צידוק הדין, להצדיק את דינו של ה', ויש צידוק העולם, למצוא צדק וערך לעולם ולנעשה בו. פילוסוף אחד (לייבניץ) חיבר ספר על צידוק הא-להים "תיאודיצייה". אך היתה זו רק חצי מלאכה. יש צורך לחבר ספר גם על ה"קוסמודיצייה", צידוק העולם.

על רעיון זה סובב הולך ספר קוהלת. הוא מחפש את הצדק הקיים בעולם ובחיים. הוא מוצא בכל הבל ורעות רוח. גם ההנאות שהוא מוצא בעולם אינן אלא זמניות וחולפות. על פני הספר כולו מרחף סימן שאלה גדול: מה ערכם של החיים? התשובה ניתנת רק בפסוק האחרון: "סוף דבר הכל נשמע, את הא-להים ירא ואת מצוותיו שמור, כי זה כל האדם".<sup>44</sup> הערך שבחיי האדם וצידוק החיים נמצא[ים] ביראת ה'.

**חיים אידיאליים** - חיים מוצדקים, חיים נעלים - אינם במציאות, רק עם המחשבה הא-להית, המוסר הא-להי.

---

42 אוה"ק ג עמ' ב

43 שם עמ' סו

44 קהלת יב, יג

**רס"ג**, משתמש ברעיון הצדק להוכיח את מציאותו של העולם הבא.<sup>45</sup> לא יתכן שכל הטובה מיועדת לנפש נמצאת בטובותיו והנאותיו של העולם הזה. משום שכל טובה יש עמה רעה, ועם כל הצלחה עמל, ועם כל הגאה צער, ועם כל שמחה אבל. וע"כ שיש עולם אחר שכולו טוב וכולו צדק.

מסופר שאסיר שנשתחרר מכבליו היה נהנה לשפשף את בשרו במקום בו היו הכבלים. גם כשיש לאדם הגאה, הרי סיבתה היא צער.

המושג "ששון" בא להורות על השמחה המהולה בצער. "ששון" - אז מילה,<sup>46</sup> משום שיש צערא דינוקא.

**ב"מורה נבוכים"** מביא הרמב"ם את דעתו של הפילוסוף אליאזי, שהרע במציאות מרובה מן הטוב.<sup>47</sup> פסימיזם (בנוס-בלט = טוב; אופטימוס = הכי טוב; מאלוס-בלט = רע; ססימוס = הכי רע). הרמב"ם מצדיק לעומתו את המציאות. אמנם במין האנושי לכדו ייתכן שהרע עולה על הטוב, אך טעותו של האדם היא בחושבו שהמציאות היא בעבורו בלבד. המציאות היא גדולה ומקיפה גם גלגלים וכוכבים, והמין האנושי הוא הקטן שבכולם. בהיקף כללי זה, הטוב מרובה, השאלה מסתלקת. התשובה האמיתית לשאלה היא בהעלאה לספירה עליונה וכללית יותר, בה אין מקום לשאלה.

קרובה לזה היא תשובתו של הרב.

עפ"י המחשבה היסודית - התפיסה המוסרית הכללית, המתעלה בהיקפה מעל לאינדיבידואליות, הלאומיות והאנושיות, אלא מקיפה את ההויה כולה והא-להות בכללה, בה כלול המוסר האישי בתוך החכמה הכללית - יש מקום לחיים אידיאליים. בהתרוממות רוח עם המחשבה הא-להית ברומה העליון, נמצא הפיתרון לשאלת הצידוק בחיים.

הכופרים, שהם בעלי מוסר, מכירים בא-להים בתת-הכרתם. הם ישענו בוודאי שהם כופרים. אך בוויכוח אתם יש להעמיד את טענותיהם על

45 האמונות והדעות מאמר ט פ"א

46 מגילה טז, ב

47 מורה נבוכים ח"ג פי"ב

משפט הגיוני. משפט הגיוני הוא זה המורכב מנושא, נשוא ומושא, ולכופר, המצהיר ואומר: "אני כופר" - יש לומר שמשפטו לוקה בחסר. במה הוא כופר? יש ולא ידע במה הוא כופר, וגם אם ידע, נוכל להראות לו את טעות הנחתו, ונמצא שאין הוא כופר במה שנדמה לו שהוא כופר. ואדרבה, בסתר לבו הוא מאמין באובייקט של כפירתו.

**פילון האלכסנדרוני** אמר, את ה"אם" אפשר להוכיח, אך את ה"מה" אי אפשר להבין. ועצם בקשת ה"מה" והרצון להבינו, מעלה את האדם ומרוממו.

בעל "**חובות הלבבות**" סבור להיפך.<sup>48</sup> האדם חייב לשאול ולחקור על ה"מה" ולא על ה"אם".

גם משפט שלילי - האומר: אני לא מאמין בדבר פלוני - מונחת בו ההנחה שקיימת מציאותו של הדבר שהוא אמנם כופר בו. הכפירה בדבר מחייבת בתוכה את האמונה במציאותו.

## פרק ח

*המושגים "יראת חטא" ו"יראת שמים" נתבארו במוסר אביך (פרק א פסקה ו): יראת חטא היא היראה מהפגם שהחטא יוצר בנפש; ויראת שמים היא היראה מריחוקו של האור הכללי ממנו.*

איחוד המוסר: קיימים שני סוגי מוסר: (א) מוסר החסידות. (ב) מוסר הפרישות.

מוסר הפרישות הוא מוסר המבוסס על צומות ותעניות. סיגופים, וגם פרישות כמשמעה. מוסר החסידות הוא זה הגומל חסד עם הגוף, ואינו מדכא אותו אלא מעלה אותו. שורש מוסר החסידות הוא האהבה,

ושורש מוסר הפרישות הוא היראה. המטרה היא לאחד את שני סוגי המוסר, את היראה ואת האהבה.<sup>49</sup>

הספרי דורש: "אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה, אלא במידת מקום בלבד".<sup>50</sup> וכן בזוהר: "פקודא קדמאה... יראת ה'... פקודא תניינא דא איהי פקודא דפקודא דיראה אתאחדת בה ולא נפקא מינה לעלמין ואיהי אהבה".<sup>51</sup> בתנא דבי אליהו: "יראתי מתוך שמחתי ושמחתי מתוך יראתי, ואהבתי עלת על כולן".<sup>52</sup> ריה"ל בכוזרי: "תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה".<sup>53</sup>

הרב זצ"ל היה אומר שבריקודים ובשמחה של שמחת תורה מתקנים יותר מאשר בתעניות ובככיות של הימים הנוראים.

השל"ה מפרש את דברי הזוהר שהובאו לעיל, שרמז לאיחוד של היראה והאהבה נמצא באותיות המילים הללו עצמן: יראה אהבה. האותיות א"ה משותפות לשתייהן.

סוד רתיחת האמונה - ביראת שמים, אדם עלול לרמות את עצמו. נדמה לו שהוא ירא שמים. כל אדם שקצת מדרכיו סדורות מכונה ירא שמים. אך לא כן באהבה. שם אין האדם יכול להטעות את עצמו ולדמות שאוהב הנהו. אמר מישוהו, מה עושים ולא מתאהבים? אך יש דוגה נעלה ביראת שמים, שבה אין הדמיון עלול להתעות: כשהיראה מגיעה עד לשיאה, והיא מלווה חרדה ורתת, שוב אין מקום לטעות. יראה אמיתית כזו מעוררת את האהבה. הרתת מעיד על מקורה העמוק של היראה בנפש.

49 איך? - עי' להלן פרק יז

50 ספרי דברים פסוקה לב

51 זוהר ח"א יא, ב

52 תנא דבי אליהו (איש שלום) ריש פרשה ג

53 ספר הכוזרי מאמר ב סי' ג

חז"ל דרשו על הפסוק "יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחורב"<sup>54</sup>: "מה להלן באימה וביראה וברתת ובזיע אף כאן (בכל יום) באימה וביראה וברתת ובזיע"<sup>55</sup>.

הרמב"ם כתב בהל' יסודי התורה:

"והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים... מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול. וכשיחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפילה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות"<sup>56</sup>.

## פרקי

באורות הקודש מביע הרב את רעיונו הגדול ש"לא יש במציאות כלל רע, כי אם כולה היא טובה"<sup>57</sup>.

רעיון זה מעורר שאלה גדולה, המערערת את כל אשיות המוסר. אם הכל טוב, א"כ אין סיגים בעולם, אין מה לצרף, א"כ אין מקום למוסר!

הרב עצמו רומז שם לפיתרון של שאלה זו. והוא מכנה שם בכינוי "עץ הדעת טוב ורע" את העבודה המוסרית, המכירה במלחמת הטוב והרע ומנסה להגביר את כוח הטוב ולנצח את הרע. את הצד האידיאלי, המושלם, המכיר בטוב בלבד - הוא מכנה בשם "עץ החיים"<sup>58</sup>. תחילת עבודתו של האדם היא ב"עץ הדעת טוב ורע": מלחמת היצר והתגברות הטוב ע"י דיכוי הרע. זוהי הדרך היחידה לטהר את הזוהמה ולזכך את מדותיו (של האדם). אך זוהי רק הדרך, האמצעי. המגמה היא להתעלם ולהתעלות מעל לרע, לעולם שכולו טוב.

54 דברים ד, י

55 ברכות כב, א

56 הל' יסוה"ת פ"ב ה"ב

57 אוה"ק ב עמ' תנג

58 שם וראה גם בעמ' תסט



שם מביע הרב את אותו רעיון בכיוונים אחרים. התיאור שאנו מתארים במציאותנו המוגבלת הוא רק תיאור ארעי, ובאמת "כל שחרות היא לבנונית מוקטנה, וכל רשע הוא צדק מוזער"<sup>59</sup>. יש במילה "מוזער" רמז ל"זעיר אנפין", בו יש **שתי עיניים**: עין ימין, הטובה, ועין שמאל, הרעה. הרע והטוב משמשים בערבוביא. אך ב"אריך אנפין" - הרחמים הגמורים - אין רע כלל, רק טוב מוחלט. "עינוי דרישא דעתיק קדישא, תרין בחד שקילן, עינא דא הוא כולא ימינא, לית בה שמאלא" (איזרא זוטא ואזרא רבא). כן מופיע שם (ד"ה זורח) הכינוי "זעיר" במילים: "אידיאל מוזער" ו"המציאות הזעירה", לעומת "היסוד העתיק". כל זמן שעסוקים בטיהור, בעבודה לסילוק הרע - מתלכלכים בו.

מסופר על ר' יהונתן (אייבשיץ) מפראג, שכשהיה ילד, שאלוהו הגוים: מדוע פרה אדומה מטהרת טמאים ומטמאת טהורים? הכיצד? שני הפכים בנושא אחד?! וענה להם הילד הפיקח: מטאטא משמש לניקוי הבית, אך בעבודתו זו הוא עצמו מתלכלך.

זהו גם ההבדל שבין שבת וימי החול. ימי החול הם ששת ימי המעשה. העבודה המוסרית היא מלאכת טיהור, וממילא היא גורמת להתלכלכות הנפש. שבת היא מנוחה, אין לכלוך. גם האכילה והשתיה אינן משמשות שדה קרב ועבודת טיהור, הן עצמן משמשות למצוה.

הצד השימושי, המעשי, חייב להיות בדרך טוב ורע, של טיהור הרע והמלחמה בו. אך בצד המדע, בשכלו, חייב האדם לדעת שקיים אידיאל נעלה שכולו טוב, ובו אין שטן ופגע רע. בזאת מתאחד המוסר.

## פרק יא

"אבל אם תצוייר יראת שמים בתכונה כזאת, שכלא השפעתה על החיים היו החיים יותר נוטים לפעול טוב... - יראת שמים כזאת היא יראה פסולה". לעומת זאת אומר הוא לקמן (פרק יב) ש"רוח האדם האמיץ, המכיר כי ההרגשה הזאת של יראת א-להים היא הכל... לא יעזוב את אוצרו, ובכל אשר יתענה... מכל אשר לא יוכל להחזיק מעמד נגד... וגם לפעמים נגד המוסר והיושר הטבעיים, שלא יוכל בכל פעם להלום אותם אל הצורה של יראת א-להים - לא יכילו כח להפסיק את חוט החיים ואת אומץ ההסכמה שרק ביראת א-להים מחסה עוז לאדם". א"כ אין הוא פוסל יראת שמים זו, אלא ממליץ להחזיק בה ולמצוא בה מחסה ועוז. אפשר לומר ששם מדובר במקרים בודדים של התנגשות בין יראת השמים לבין המוסר הטבעי, שסופה של התנגשות קלה זו להיתקן, ואילו כאן מדובר הוא על סתירה גמורה ותמידית בין יראת שמים והמוסר הטבעי, שאז יראת שמים כזו יראה פסולה היא. או שאפשר לומר שאמנם יראה זו, מצד המוחלט היא יראה פסולה, אך אין האדם חייב להתייאש ולנוטשה משום כך, אלא להחזיק בה, לזכך אותה ולטהרה, כמו שממשיך שם הרב בדבריו, "יעלנה על פסגת המדע המבורר, ויעטרנה בזיו המוסר הבריאי".

### מהו המוסר הטבעי?

במונח זה השתמשו להוראות שונות. בראשית הופעתה של תנועת המוסר בישיבות, קמה לה התנגדות מצדדים שונים. אחת הסיבות לכך היתה הטענה שאין צורך למוסר חינוכי הנוקט בתחבולות להיטיב את דרכו של האדם. יש מוסר טבעי, המפעיל את האדם לעשות טוב, ואין צורך לנקוט בדרכים עקלקלות.

אולם בדברי הרב נראה שטמון רעיון יותר עמוק. כבר הוזכרו שתי השיטות במוסר. האחת- **הדואלית** - של הרגזת היצר הטוב על היצר הרע; והשנית - שאמנם נוצרה בבית מדרשה של **הסטואה**, אך מקורה הוא ללא ספק שמי-עברי,<sup>60</sup> וכבר יוספוס (יוסף בן מתתיהו) כותב שהפרושים החסידיים קרובים מאד בדרכיהם ודעותיהם לסטואיקנים - שיטתם היתה **באחדות**, ללא שניות, ולזה הם קראו "המוסר הטבעי". תכליתם היתה לחיות לפי הטבע. כל מידה מוסרית אינה פרי יצירה

והמצאה של האדם, אלא חקוקה בטבעו מיום היוולדו. כיבוד אב ואם הוא טבע, וכן שאר המידות המוסריות.

יש להקביל לרעיון זה את הפסוק **בקהלת**: "ראה זה מצאתי, אשר עשה הא-להים את האדם ישר, והמה ביקשו חשבונות רבים",<sup>61</sup> שאמנם נאמרו בו פירושים שונים, אך זהו הקרוב ביותר לפשוטו של מקרא.

הם הוסיפו לכך ואמרו שהמידות הטובות אינן טבועות בטבעו של האדם כלכד אלא גם בטבען של החיות, ואפילו בטבעם של הצמחים.

יש להסמיק לזה את הגמרא במסכת **עירובין**: "אמר ר' יוחנן, אילמלא לא ניתנה תורה, היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה, דרך ארץ מתרנגול".<sup>62</sup>

**הספרי** דורש: "ואין עול מגיד הכת' שלא ברא המקום את בני אדם להיות רשעים אלא להיות צדיקים שנאמר לבד ראה זה מצאתי אשר עשה אלהים את האדם ישר...".<sup>63</sup> כאן מובע הרעיון שצלם הא-להים שבו נברא האדם טבע בטבעו את מידותיו של הקב"ה.

גם מדרש תנחומא חוזר על דברי הספרי, אך שואל על זה מהפסוק "יצר לב האדם רע מנעוריו".<sup>64</sup> והוא מתרץ: "אמר הקדוש ברוך הוא אתה עושה אותו רע למה תינוק בן חמש בן שש ושבע ושמונה ותשעה אינם חוטאים אלא מבן עשר ואילך ואז הוא מגדל יצר הרע".<sup>65</sup>

**בצרפת**, בעת החדשה, מצא לו הרעיון הטבעי תומכים נלהבים, ובראשם **ז'אן ז'אק רוסו**, שדיבר כנגד הציביליזציה שכביכול מעלה ומטיבה לאדם, והטיף לשיבה אל הטבע. רעיונותיו מצאו הד בקרב מחנכים שהלכו בדרכו וטיפחו שיטות חינוכיות חדשות לאור רעיון על הטבע הטוב של האדם. אמנם מעשיו של רוסו לא תאמו את תורתו,

61 קהלת ז, כט

62 עירובין ק, ב

63 מדרש תנאים לדברים לב, ד

64 בראשית ח, כא

65 תנחומא (וורשא) בראשית ס"א ז

והוכיחו במידה מסויימת את ההיפך. ספרו "וידויים" מוכיח רק את ההיפך.

בעל "ביקורת התבונה המעשית" (קאנט) נקט שיטה נוגדת לשיטתו של רוסו. הרמן כהן, בספרו "מוסר הרצון הטהור", השייך לאסכולה הביקורתית, מוכיח שהנטורליזם הוא אויב בנפש של המוסר, ומהווה סכנה לקיומו של האחרון. הטבעי הוא היש, הנתון, המצוי. המוסר הוא הרצוי, האידיאל הצריך להיות. מטבע הדברים, שהמוסר והטבע נוגדים זה לזה. המוסר אינו מסתפק בנתון הקיים, והוא רוצה מה שעדיין איננו קיים. הטבע נועד לפיוט ואסתטיקה בלבד. המוסר נועד למחשבה, לדמיון, לרצון ולשאר כוחות הנפש הפעילים.

## פרק יב

אולי מתכוון הרב **בבטלנות** ובשעמום שגורמת יראת א-להים לאדם בתחילת הופעתה, וכן איבוד רצונו העצמי, לביטוי הידוע ש"הדת היא אופיום להמוני העם" [מרקס]. רמז לכך יש במה שאומר הרב על הציבוריות שנעשית לקויה: "ואין אומץ ואין חפץ קבוע לשכלול, להכשרתם של החיים החברתיים".

להשוואה: ראה להלן (פרק יג). אורות, (זרעונים פרק ה, "ייסורים ממרקים"), עקבי הצאן (דעת א-להים עמ' קל ואילך). וכן נאמר בעולת ראייה (ח"ב עמ' סג) על הפסוק "הביטו אליו ונהרו ופניהם אל יחפרו", שבדרך כלל, בתחילת ההבטה אל ה' נופלות הפנים ומתקמץ הרצון האישי, ואילו כאן מובטח שגם עם ה"הביטו אליו", ינהרו פניו ולא יחפרו.

יש להעיר מהביטוי "הפראות והרשעה הספוגים במהותו החמרנית ובטבע הנפש השמאה הגנזה בעומק שמרי החיים האנושיים", שכאילו נוגדים את מה שנאמר בפרק הקודם על הטבע הטוב והמוסרי של הנפש. ועי' גם אורות התשובה פרק ט סעי' ט ופרק ח סעי' ג. ואולי הכוונה היא לחלק בין מהותו החמרנית של האדם וטבע הנפש האנושית לבין טבעה הטוב של הנשמה - עי' עולת ראייה ח"א עמ' סז על תפילת "א-להי נשמה שנתת בי", ובהערות לסידור ח"ב.

אחת המילים שהרב חוזר עליה רבות בפרק זה היא הגבורה. מעניין שר' פינחס בן יאיר לא מונה בין הדרגות המובילות לרוח הקודש גם מעלה חשובה זו, של הגבורה. יש שתירצו, שהגבורה כלולה בתוך הזריזות,

וכמו שהסביר בעל מסילת ישרים את הצורך שבגבורה לזריזות. יש שפירשו שהיא כלולה בזהירות: ההתגברות על היצר וכיבושו.

הרב החשיב ביותר מידה זו, שבה ראה מפתח לכל גדולה נפשית. הוא עצמו היה גיבור גדול ברוחו. יש המגדירים אותו כ"האיש נגד הזרם". מאמר מקיף בו הביע את עיקרי השקפתו על האישיות הגיבורה כתב הרב לזכרו של ר' שמואל מוהליבר, "גדול וגיבור".<sup>66</sup>

מבט שטחי על פרק זה יראה בו מליצות רבות ושירה נשגבה. אך למעשה שייך פרק זה לאותם הפרקים שסגנונם הוא סגנון הקבלה. יוכיח על כך המשפט "ואבן מאסו הבונים", שכאילו נספח ללא קשר ענייני. כוונת הרב היא שיראת א-להים בהופעתה הנמוכה מביאה לידי מצבים ירודים ולקויים. אולם יש להעלותה לפיסגת המדע המבורר, לטהרה ולזככה. עבודה זו, של העלאה מלמטה למעלה, עוברת דרך שלבי הספירות. היראה התתאה עצמה היא "מלכות", ויש להעלותה על ליראה עילאה (חכמה). יש להחליף את הגבורה החמרנית בגבורה אידיאלית, לבטל את המחיצה בינו לבין הכוח העליון של גבורה של מעלה.

הרב מזכיר כאן מונחים קבליים רבים ברמז: אהבה, רוחב הדעת, עדן עליון, הוד, תפארת, גדולה וגבורה. האבן היא תשתית הבנין, המלכות.<sup>67</sup>

הגמ' אומרת שפסוק זה - "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה"<sup>68</sup> - ישי אמרו על בנו, דוד.<sup>69</sup> וידוע שדוד הוא ה"מלכות". והרב דורש פסוק זה לעניינו. "ואבן" זו - יראה זו שמאסו הבונים בגלל ראשית הופעתה המחלשת - "היתה לראש פינה", דהיינו: תעלה ותהיה לראש. יש אבן תתאה ואבן עילאה. אבן הראשה. וכן האבן שגלל יעקב מעל הבאר. - אז תגיע היראה למדרגתה האידיאלית והרוממה לתפארת, ויחד עם ספירה זו מזכיר הרב את הגדולה והגבורה הכלולות בה.

66 מאמרי הראי"ה ח"א עמ' 127-130

67 שערי אורה (גיקטיליא) שער א

68 תהילים קיח, כב

69 פסחים קיט, א

אחד האסונות הגדולים ליהדות נגרם ע"י תפיסה מוטעית של המוסר, ע"י ההפרדה בין מוסר לבין דעת א-להים. וכדברי הרמח"ל (בהקדמת מסילת ישרים) שנראה כאילו החסידים הם חלושי הדעת. טעות זו גרמה להופעה של יראת א-להים פסולה ובטלנית הגורמת לעינויים גשמיים ורוחניים. היתה זו יראה חיצונית ללא כוח לעקור את הרשעה ולתקן את החיים. תיקון הפגם ייעשה ע"י העלאת המוסר לפסגת המדע המבורר, לאחד את הדעת עם יראת א-להים ואת מוסר הקודש עם חכמת הקודש. אז תהיה זו יראת אלהים אמיתית ופנימית, שבכוחה לתקן את האדם ואת העולם, לא להפיל את רוחו אלא לחזקו ולאמצו.

*(אולי אפשר לזהות את מחשבות הבוסר של פרק ג לאותה אבן אשר מאסו הבונים ושיש להעלותה לראש פינה. עי' קל"ח פתחי חכמה (פתח נח): "היופי והחמדה של מלכות אינו בה אלא כשהיסוד עמה, כי שלמותה ממנו. ובהיותה בלא הוא- אדרבה ממנה כל חיסרון וכל עוצב... והוא כענין הפירות בלתי מבושלים- שהם רעים, יען אינם מתוקנים ושלמים. ובהשתלמם- הם נעשים מתוקנים וטובים").*

## פרק יג

להשוואה: אורות התשובה פרק ט סעיף י, משל ההזרמה האלקטריית. ושם פרק ט סעיף ז.

## פרק יד

להשוואה: אוה"ק ב עמ' תקמד-תקמו.

דקיון - מילה יוונית: דיקה (ד' סגולה, י' קמוצה) - צדק. או דיצה (ד' סגולה. תיאודיצייה - הצדקת הא-להות). מובא במדרש רבה: "והנה טוב מאד - זו מלכות הרומיים. וכי מלכות הרומיים טוב מאד?! אתמהא! אלא שהיא

תובעת דקיון של בריות"<sup>70</sup>, כלומר: משליטה סדר וצדק בין הבריות. כי כידוע היה כוחה של רומי רב בסדר ובמשפט. וכן שם: "הרבה צבאים (מלשון צבא) מינה הקב"ה לאדם הזה, לתבוע דקיון שלו"<sup>71</sup>.

*(פרופ' לייבוביץ' טוען בלשונו החריפה: אין מוסר יהודי! היהדות מנוגדת למוסר. "לא תחורו אחרי לבבכם" - הכוונה למוסר של קאנט, שיסודו בלב האנושי. "ואחרי עיניכם" - הכוונה למוסרו של סוקרטס, שהעיניים היו סרטוריו בראותן את התועלת וההנאה שהמוסר גורם להם. רק "אני ה' א-להיכם" - שיעבוד גמור. טענה זו אינה חדשה. בעיה זו, של היחס שבין הדת והמוסר, צריכה בירור).*

**"המדברים"** (הכלאם) הערבים טענו שטוב הוא מה שציווה ה', ו"רע" - מה שהוא ציווה שלא לעשות. ואילו הקב"ה היה מצווה על הכזב, היה זה טוב!

**"המועתיזילה"** (הפורשים מה"מדברים") סברו שהרע הוא מה שרע בעצמו, והטוב הוא טוב בעצמו; ודווקא משום כך ציווה ה' לעשות טוב ולא לעשות רע. לא ייתכן שה' יצווה על הכזב או על כל רע מוחלט אחר. זהו שער הנמנע, כמו שאין הוא יכול לברוא עוד אחד כמוהו, לברוא יום שהוא לילה, להכניס את הפיל בקוף המחט, לברוא אבן שלא יוכל להרימה וכדו'.

וכן היא דעת היהדות: השם "א-להים" - משמעו המדויק הוא: שופט צדק. הוא צדיקו של עולם. הטוב הוא טוב לעצמו והא-להים הוא עצמו מקורו של טוב זה.

**רס"ג** חילק את המצוות לשכליות ושמעיות.<sup>72</sup> **הרמב"ם** ב"שמונה פרקים"<sup>73</sup> אמר עליו שחלה "חולי המדברים"; כי מקור חלוקה זו הוא הפילוסופיה של המדברים הערביים.

70 בראשית רבה (וילנא) פרשה ט, יג

71 שם י, ה

72 האמונות והדעות מאמר ג פ"א

73 פרק ו

לדעת הרמב"ם, כל המצות הן שכליות, אלא שחלקן ידוע לנו וחלקו לא ידוע לנו. "ואם ריק הוא - מכם".<sup>74</sup> לדעת הרמב"ם, המוסר והדת מזדהים. שניהם שכליים.

לפי **קאנט**, בספרו "הדת בתחומי התבונה בלבד", המוסר לעצמו איננו זקוק לדת; להיפך, הוא שיצר את הדת. המוסר - מוצאו מפנים הנפש. הוא חפשי. הוא זקוק לחירות. הנפש מעצמה מחוקקת את חוקי המוסר. המוסר הוא אימפרטיב קטגורי, צו מוחלט, בלתי מותנה בשכר או תועלת, הוא יוצא מעצמו ע"י תחושה נפשית אינטואיטיבית (או, יותר נכון: הכרה א-פריורית), ולא בא בכפייה ע"י צו מבחוץ. אין הוא הטרונומי - לא שכר ועונש ותועלת גורמים לו, אלא צו א-להי מחייבו. הוא אוטונומי - יצירה נפשית עצמאית. המוסר דורש את הדת, משום שלעיתים הוא מרגיש שביצירת מסגרת זו קיומו יציב ואיתן יותר. המוסר הוא גם הגורם לכך שהאדם יאמין בתכלית שנועדה לעולם בו הוא חי. זהו הפוסטולט (אקסיומה, הנוחה ללא הוכחה), האמונות הנוחות למוסר להאמין בהם. לא הדת יצרה את המוסר, אלא להיפך.

**הרמן כהן** ממשיך את הקו של רבו (קאנט), ומחלק בין התפיסה התיאולוגית, הרואה את המוסר כהטרונומי, תוצאה של ציווי עליון. אך התפיסה הפילוסופית היא שהדת היא מסתורין, והיא נובעת מרצונו הפנימי של האדם. המוסר הוא אוטונומי.

**הרב צ"ל** סבור כי התורה היא א-להית והמוסר הוא א-להי. החוק והאישיות מזדהים במקורם הא-להי המשותף. המוסר לפי זה אינו שיעבוד לחוק שמבחוץ לאישיות אלא גם גילוי רצונו הפנימי של האדם. השיעבוד ע"י הציות לחוק הא-להי הוא חופש, הוא הזדהות של הרצון האנושי עם הרצון הא-להי.

(המטרה היא להפוך את הרע לטוב: ראה לעיל פרק י, ובמקבילות מאוה"ק ב עמ' תג).

74 בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א ובמקומות רבים בדברי חז"ל, הביאו במורה נבוכים ח"ג פכ"ו.



## פרק טו

"המוסר שבמדות והמעשים החוקיים" - כוונת הרב במונח זה: "מעשים חוקיים" - אינו ברור די הצורך. אפשר להבינו בהוראה של עישוי החוק: מכשירים לשמירת החוק, שופטים ושוטרים. מכשירים אלו יכולים לגרום לכך שהכלל ישמור את חוקי המוסר ויציית להם. אדם פרטי יוכל לקיים את החוק גם ללא מכשירי איום אלה, אך הציבור כולו יזדקק להם.

אולם ב"חזון הגאולה"<sup>75</sup> חוזר הרב על הרעיון במילים אחרות, ושם משתמש הוא במונח "מצוות ומשפטים". ובוודאי הכינוי "מצוות" אינו יכול להתפרש בהוראה דלעיל. אלא בוודאי כוונתו לשמירה מדוקדקת של החוקים, פרטי מצוות ודקדוקיהן.

חלוקת המושגים: מוסר ומעשים חוקיים - מתפרשת לאור החלוקה לשני סוגים של מצוות:

- א. מצוה משפטית, חוקית, הניתנת לתביעה בבית דין.
- ב. מצוה מוסרית, התלויה ברצונו הנדיב של האיש ואינה ניתנת לתביעה משפטית.

בזה יש להבין את מה שאמר הלל אל הגר שבא אליו לגיירו על רגל אחת: "דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה..."<sup>76</sup> ואילו ר' עקיבא אמר: "ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה".<sup>77</sup> שינוי זה, לשם מה הוא בא? אלא שהגר, שבא לדעת דינים, נאמר לו ע"י הלל, מהו המינימום החוקי הנדרש מן האדם. יסוד המצוה המשפטית הוא השלילה, שלא לעשות רע לחבר. אבל ר' עקיבא בא לקבוע ככלל גדול בתורה את המצוה המוסרית. ע"כ נקט בלשון חיובית.

75 מאמרי הראי"ה ח"ב עמ' 289 ד"ה עצמותה

76 שבת לא, א

77 ספרא קדושים פרשה ב ד, יב

## פרק טז

"המוסר הטבעי הגלוי (ראה לעיל בהסבר לפרק יא)... להמוסר העליון הסודי" - יש לראות בשני מונחים אלו שני קטבים בעבודה המוסרית. תחילתה היא המוסר הטבעי הגלוי, וסופה - המוסר העליון הסודי. זוהי התכלית. בפרק א, בין 14-15 סוגי המוסר, לא נמצא המונח השני, אך ייתכן שיש לזהותו עם המוסר האידיאלי העתידי, שהוא התכלית המוסרית. תכלית זו מתבארת יפה בברייתא של ר' פינחס בן יאיר, יסוד ספרי המוסר כולם. בתחילת סולמו - הזהירות, וסופו - הנבואה. בעל המסילת ישרים אומר: "תחלתו עבודה וסופו גמול (=מתנה)".<sup>78</sup> כוונתו בוודאי לרוח הקודש. בתחילה יש צורך בעבודה מידותית ועבודה שכלית, להתייגע ולחפש את האמת בדרכי חקירה אנושיים. רוח הקודש היא מתנה, היא מגלה את האמת בהופעתה העליונה, האמת מושגת ללא מאמץ שכלי וחקירה הגיונית.

## פרק יז

להשוואה:

\* להלן בגוף הספר, (עמ' כ):

"התורה... מכרת את האחדות המלאה והמתאימה, השכל והמוסר אינם אורגנים שונים... נשמה אחת, עצם אחד הוא... ואותה האחדות של החכמה והמוסר מורה שכל החשכה מוסרית היא בעצמה החשכה שכלית... על כן התשובה מכל חטא הוא חמיד תנאי עקרי בתכונות חכמת ישראל".

\* להלן (עמ' קכט):

"כשהשכל מאיר במלוא אורו, אז אין צורך לשום הדרכה מיוחדת של חוקים ומשפטים. הטוב הגמור במעשה נמשך אחרי המאור השכלי... החוקים והמשפטים מתקיימים לא בתור חוקים ומשפטים מצווים, כי אם בתור תנועות טבעיות".

\* להלן (עמ' קל):

"ההשגה המתפרצת לעלות עד לחוץ לתחום הציור האנושי - מתששטשים אצלה ההבדלים שבין טוב לרע... ואע"פ שהדבר בא מרוב אור וקדושה עליונה, ששם באמת חוזר הכל לטוב וקודש... אבל בתחום החיים המוגבלים שלנו הלא באמת רב מאד הרע והטמא שהננו מוכרחים להיות שקועים בהכרת כיעורו ושנאתו".

\* אוה"ק ב (עמ' תק):

"מקור הספקנות על דבר הערך החיובי של הטוב והרע המוסרי נובע הוא מהסקייה הפנימית הגנוזה בגשמה, הצופה אל העתיד הרחוק, הכולל כל, שמושגו הוא כלילות הטוב בצורה עליונה, העוקרת את כל תוכן רע מיסודו".

\* עקבי הצאן ("הדור", עמ' קט):

"חלק גדול מהדור הצעיר איננו חש כלל כבוד לכל מה שהורגל, לא מפני שאופלה נפשו, לא מפני שנשפל מאותו הגבול, שהחזק והמשפט עומדים עליו... כי אם מפני שעלה עד המקום, שלפי הצביון שהורגל בו עד כה שיביט על ידו על החזק והמשפט, על המסורת והאמונה בכלל... "הועם זהב ושונא הכתם הטוב", עד שנדמה לו שהכל שפל מערכו. הוא נתגדל ועלה בפעם אחת".

### נושא הפרק: התאחדות האידיאל המוסרי והאידיאל השכלי.

חלוקה זו, למוסר ושכל, מקורה בדברי אריסטו, שחילק את המעלות ("אריטה") הטובות לשתיים: מעלות המידות והמעלות השכליות. בעקבותיו צועד הרמב"ם.<sup>79</sup>

השאלה הנשאלת היא: אלו מעלות קודמות, המידותיות או השכליות? לכאורה זוהי השאלה שנשאלה לזקנים בעליית בית נתזה בלוד, ונשאלה השאלה בפניהם: "תלמוד גדול או מעשה גדול?". ונמנו כולם ואמרו:

79 בשמונה פרקים, פרק ב; מורה נבוכים ח"א פל"ד ד"ה והסיבה הרביעית

"תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה".<sup>80 81</sup> כלומר, המעלות השכליות קודמות למידות, להתנהגות המוסרית המעשית.

**העקידת יצחק** עומד על בעיה זו, ומחלק בין שני סוגי מעשים: המעשה הפשוט קודם לתלמוד, אך המעשה המושלם לא יוכל להיעשות אלא אחרי תלמוד.<sup>82</sup>

**העיקרים** משווה את המידות: גם התלמוד וגם המעשה גדולים בשווה.<sup>83</sup>

**אריסטו** סבר שהתלמוד גדול, ודעתו נתקבלה בפילוסופיה היוונית. אולם משבא זנון, ותורת הסטואה בידו, היה הוא הראשון שהעמיד את המעשה בראש.

חכמי **הסטואה** חילקו את הפילוסופיה לשלושה חלקים: לוגיקה, פיסיקה ואתיקה. והאתיקה לדעתם היא התכלית הנרצית. הם ציירו זאת במשלים. יש שהמשילו לגוף האדם, בו משמשת תורת ההיגיון כבשר ודם, תורת הטבע כלב ותורת המוסר כגשמה. אחרים המשילו לביצה. הלוגיקה היא הקליפה, הפיסיקה היא החלבון והאתיקה היא החלמון: העיקר.

**הרמב"ם** במורה נבוכים מבאר את עונשו של אדם הראשון שירד מדרגת המושכלות לדרגת המפורסמות.<sup>84</sup> לדעתו המוסר הוא מן המפורסמות, כמו הנאה והמגונה. יחס זה למוסר לקוח ממשנתו של אריסטו. אבל לפילוסוף יהודי צורמים הדברים את האוזן. האם המוסר עומד בדרגה שווה עם הנאה והמגונה, שאין ערכם מוחלט אלא יחסי, ושאינ מעלתם בעצמותם אלא רק בהסכמת בני האדם עליהם?

80 קידושין מ, ב

81 ע"י רש"י (ב"ק יז, א ד"ה מביא) שסובר שמעשה גדול, התוס' (ב"ק שם ד"ה והאמר) סוברים שלמוד גדול והביאו ראיה לפירושם מהגמ' בקידושין, ובשטמ"ק (ב"ק שם ד"ה שהתלמוד) הובא פירוש הר"י, שפירש כרש"י דמי שנתלה במי, קטן נתלה בגדול, וא"כ מעשה גדול והרב ישעיה תירץ את דעת רש"י, שהשאלה בקידושין נשאלה בתורת עצה, מה יעשה אדם בבחירתו, אם ילמד או יעסוק במצוות, ונמנו ששוב לו ללמוד בבחירתו, שהתלמוד מביא לידי מעשה בסוף ימיו. א"כ לרש"י מבואר דהמעשה עיקר. וכ"כ, כרבינו ישעיה, התוס' בקידושין דף מ, ב ד"ה תלמוד. ודעת התוס' עצמם דתלמוד גדול).

82 פרשת משפטים שער שבעה וארבעים עמ' קמה, א

83 מאמר ג פכ"ח

84 ח"א פ"ב

אפשר לחרץ ולומר שמכיון שהטוב והרע באמת אינם מושגים עצמיים, מצד האמת המוחלטת אין לרע מציאות עצמית כלל. הכל טוב. הרע הוא מושג יחסי-אנושי, וע"כ הפרדה זו בין הטוב והרע אינה הפרדה עצמית אלא הפרדה מוסכמת, יחסית, כהפרדה בין הנאה והמגונה.

**הרמן כהן**, שחיבר ביקורת על שיטתו המוסרית של הרמב"ם, מתקשה בקושי הנ"ל: כיצד יתכן לפילוסוף יהודי כהרמב"ם, שמקור רעיונותיו שאוב מהתורה, מהנביאים ומדברי חז"ל, שלא יסבור שהמוסר הוא ביסודו א-להי, והטוב הוא טוב בעצם, טוב מוחלט? אנו שוללים מה' תארים, אך מכנים אותו ב"ג מידות. מידותיו של הקב"ה הן מוסריות, והרמב"ם עצמו, בראש הלכות המוסר, הלכות דעות, מעמיד את המצוה להידמות לדרכיו של ה': "מה הוא רחום אף אתה רחום"<sup>85</sup> המעשה המוסרי האנושי מועתק ממידותיו המוחלטות של ה', וע"כ הטוב הוא טוב בעצם. ומה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים, זהו רק שימוש בסיגנונו הלשוני של אריסטו, אך התוכן שונה לחלוטין.

**למרן הרב זצ"ל** שיטה אחרת: אין הוא מזכיר טוב ורע סתם. הוא מדבר על אידיאל של טוב. אידיאל - מקורו בשכל, המוסר והשכל מאוחדים.

האידיאל השכלי אינו קל כל כך להבנה והשגה. לשם כך יש צורך בהשראה ובהתעלות הרוח. לשם כך יש צורך לצפות לישועה, להופעת רוח הקודש והנבואה. - אז תיגלה החכמה האמיתית, האידיאל השכלי העליון המקיף וכולל הכל. (אולי יש לזהות את האידיאל השכלי עם הנבואה ורוח הקודש. ראה עמ' יב-טז בגוף הספר).

## פרק יח

להשוואה:

\* אוה"ק ב עמ' תעז, תפקיד הרשעה:

"כשם שאנו רואים את הרשעה באדם הפרטי או בחיי החברה האנושית, ואנו מוצאים שבכל שלילתה ורעתה יש לה תפקיד - אמנם תפקיד עובד, יש ברשעה אומץ מיוחד, תוקף הרצון ועומק החיים, שהם תוכנים נדרשים לשכלל בהם את היושר והטוב, ובטוחים אנו שסוף כל סוף תעבור הרשעה וישוכלל האדם... ואז יעמוד הכל על בסיס הטוב... כן הוא בכלל העולם".

\* אורות, זרעונים, נשמות של עולם התוהו, עמ' קכב:

"נשמות דתוהו גבוהות הן מנשמות דתיקון... מבקשות הן אור גדול מאוד... התסיסה החיה שלהן אינה שוקטת. מתגלות הן בעזי פנים שבדור. הרשעים בעלי הפרנציפים, הפושעים להכעיס ולא לתיאבון, נשמתם גבוהה מאד... אבל תמצית האומץ שיש ברצונם היא הנקודה של קודש... בעתותי גאולה מתגברת החוצפה... מאין קורת רוח בכל האוצר הטוב של האור המוגבל והמצומצם מפני שאינו ממלא את כל המשאלות כולם, מפני שאינו מגלה את כל הרזים ואינו משיב את כל המאוויים. בועטות הן בכל, בחלק הטוב... מחללות גאון כל צבי, ואין נחת... והחלשים... מתבהלים משאתם... אבל באמת לא היה פחד, רק חטאים - בעלי נפשות חלושות - וחנפים, הם פחדים... אבל גיבורי כוח יודעים שגילוי כוח זה הוא אחד מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם".

## שיעור סיכום ב"ראש דבר"

מגמת דברי הרב ב"ראש דבר" - לאחד את המוסר עם יראת א-להים. המוסר משותף לאנושות כולה. יראת א-להים היא המוסר המיוחד לישראל (פרק ב).

### פרק א

בפרק א' - "יג מיני המוסר" - מונה הרב ט"ו או י"ג מיני מוסר. הראשון הוא "המוסר ההופעי", המופיע בחזון הנבואה. המונח "הופעה", בלשון הרב, כוונתו בדרך כלל לנבואה. גם "הגיון הקודש" נקרא "הגיון הקודש הנבואי", ואחד מיסודותיו הוא **ההופעה** הנשמטית. פרק א' מכונה בשם "**ההופעה** כשריד הנבואה".

ר' יעקב משה (חול"פ) זצ"ל התנגד לכינוי "הנבואי", משום הדופי שעלולים היו להטיל בדברים. היה אפילו רצון לקרוא לכל הספר בשם: הנבואה. אך היה חשש שהדברים הנועזים עלולים ליצור התנגדות חריפה. גם את הגיון הקודש "הנבואי" אפשר לתרץ שהמדובר הוא בעבר, שהיתה הנבואה בישראל, אך באמת המדובר הוא לעתיד. מוסר ההופעה הנבואית שייך למוסר האידיאלי העתיד, לצפיה לישועה ולהתחדשות רוח הקודש בישראל.

המין השני הוא "המוסר האמוני". כאן הרמז על יחס המוסר לדת שעליו עומד הרב בהמשך (פרק י). התורה והמוסר - זהים. המוסר הוא הצו המוחלט.

המין השלישי הוא "המוסר הטבעי". בניגוד למוסר הרואה את ה"צורך" כעיקר, רואה הרב את ה"טבע" כעיקר. אך יש לבנות את הבנין על שני היסודות גם יחד: גם על המוסר הטבעי וגם על המוסר הצריך (פרק יא ופרק טז).

"המוסר המשפחתי" - שהוא חלק מהמוסר המעשי. ב"דרך הקודש" מדבר על קדושת הזיווג וחיי המשפחה.  
 "המוסר האידיאלי העתידי" הוא המוסר העליון הסודי, המוזכר בפרק טז.

## פרק ב'

"מוסר כללי ויראת שמים" - בו מוסברים אלו ואיחודם.

## פרק ג'

"המתודה המוסרית" לסגן את הזרמים הראשונים מבוסריותם. יש לראות בזה אולי קריאה ללכת בדרכיו של הרמח"ל, שאיחד בתוכו את כל הזרמים: את ההשכלה האמיתית והטהורה (לא זו שנסתאבה במשך הדורות), חכמת הנסתר ודרך המוסר. הצמצום הוא חטא. יש להרחיב את יריעות האוהל ולהכניס את כל הלימודים בתוך לימוד יראת שמים. ועל כך - בפרק ד'.

## פרק ד'

"יראת ה' וכל הלימודים". יראת ה' היא הכלל. כל הלימודים הם הפרטים. הכלל - יש לו ערך לעצמו, אך אין בכלל אלא מה שבפרט. מחלוקת פילוסופית גדולה נקראה בשם "מלחמת האוניברסליות", בשאלת היחס שבין הפרט והכלל. אפלטון ראה את הכלל כדבר העומד לעצמו והפרטים הם ששואבים את כוחם וקיומם מהכלל. הכלל הוא האידיאה. אריסטו ראה בכלל רק שם משותף לכל הפרטים, שם שהאדם מכנה אותו בו, ותו לא. הכלל, בתור דבר כשלעצמו, אינו קיים. ההולכים בתורת האידיאות האפלטוניות נקראו בשם: "ריאליסטים", ואילו



ההולכים בשיטת אריסטו נקראו בשם "נומיניליסטים", שראו בכך רק שם, מילה מוסכמת. יראת שמים היא הכלל. היא קיימת בתור מציאות כשהיא לעצמה. אידיאה ריאלית. אך למעשה, כדי למלא אידיאה זו תוכן, יש לעסוק בכל הפרטים, חלקי הכלל הגדול הזה.

## פרק ה'

"אוצר יראת שמים".

## פרק ו'

"חכמת היראה" כל פיזיקה - תחילתה היא מטפיזיקה. מדע הטבע נזקק ליראת שמים. הראשונים הרכיבו את כל המציאות מארבעה יסודות. באה הפיזיקה (החדשה) וחילקה אותה ל-92 יסודות, והגיעו אף עד למעלה מ-100 יסודות. בשנים האחרונות צמצמו את מספר היסודות לשלושת חלקי האטום, מהם מורכבת המציאות כולה. יסודות אלה קרובים להיות רוחניים. הם אנרגיה טהורה. הפיזיקה מתקרבת למטפיזיקה. יסודו של מדע החומר הוא מדע הרוח.