

לאור ימים נוראים

אברהם וינרוט

©

כל הזכויות שמורות למחבר
התשפ"ג – 2023

אין לצלם, להעתיק או לעשות כל שימוש מסחרי
בלא לקבל אישור בכתב מראש מהמחבר

הוצאת ספרים פלדהיים

ת"ד 43163 ירושלים 91431

Distributed by:

Feldheim Publishers

208 Airport Executive Park
Nanuet, NY 10954

עיצוב כריכה ועימוד:

חותם • 077-3088172

Printed in Israel

תמונת המטבע באדיבות החברה למדליות, עיצוב: נתן קרפ, ראובן נוטלס.



בהביאי דברים אלו בפני המעיין
מבקש אני לעשות מעשה לעילוי נשמת אבי מורי
ה"ה **משה אהרן** ב"ר מרדכי אליעזר **וינרוט** ז"ל
שדמותו בימים הנוראים אמרה הוד
ביום הכיפורים מעולם לא ישב ולו לרגע
ממנו למדתי מה פשר המונח
"דע לפני מי אתה עומד" -
כפשוטם של דברים

לעילוי נשמת אמי מורתני
ה"ה **דרייזל** ב"ר אריה **וינרוט** (לבית אפטרגוט) ע"ה
שמהזורי ימים נוראים שלה רוויים דמעות
תפילתה הייתה מכל הלב וכולה לב

ספרי המחבר

- גניבה וגזלה – פרקי יסוד, הוצאת מוסד הרב קוק, תשס"ב.
- מאמרי אברהם – פרקים בנושאים למדניים, תשמ"ג.
- אב בדעת – מאמרים במגוון נושאים תורניים, שואב, תשע"ג.
- רז-יה – סוגיות מודרניות בהלכה, שואב, תשע"ז.
- פמיניזם ויהדות הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"א.
- ספיריטואליזם ויהדות סדרת אוניברסיטה משודרת, הוצאת משרד הביטחון – תשנ"ו.
- שיקול דעת ביחסי הלכה ומדע הוצאת מחשבות, תשנ"ב.
- ביטחון והשתדלות, פלדהיים תשס"ז. זכה בפרס ירושלים לספרות והגות לשנת – תשס"ח.
- Faith in G-d versus Human Effort פלדהיים, תשע"ג.
- החיים בהלכה – עקרונות יסוד ומקרי גבול פלדהיים, תש"ע. זכה בפרס ר"ג תשע"ד.
- עיוני תפילה פלדהיים, תשע"ד.
- Insights Into Tefilah – The Essence Of Prayer פלדהיים תשע"ט.
- עשות משפט פלדהיים, תשע"ז.
- By The Light Of The Maharal, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור המהר"ל, פלדהיים, מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- לאור קדושת לוי, פלדהיים, תשע"ט. מהדורה שנייה מורחבת, תש"פ.
- לאור רבי צדוק הכהן, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור החיים, פלדהיים, תשפ"א.
- לאור שפת אמת, פלדהיים, תשפ"ב.
- לאור שם משמאל, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור תפארת שלמה, פלדהיים, תשפ"ג.
- לאור ימים נוראים, פלדהיים, תשפ"ג.

ספרים משפטיים

- מיסוי מוסדות ללא כוונת רווח (מס הכנסה ומע"מ), תשנ"ב.
- חברות ממשלתיות – תחולת המשפט המנהלי הוצאת בורסי, תשנ"ה.
- ריבית הסכמית הוצאת שואב, תשנ"ח.
- דיני הלוואות הגנה על הלווה, בשיתוף עם פרופ' ברק מדינה, בורסי, תש"ס.
- התניית שירות בשירות על ידי תאגיד בנקאי, עם בועז אדלשטיין, הוצאת שואב, תשס"א.
- ערבות בנקאית הוצאת שואב בע"מ, מהדורה שנייה מורחבת – תשע"א.
- דיני קניין – פרקי יסוד הוצאת לשכת עורכי הדין – תשע"ז; דיני קניין – פרקי יסוד מהדורה שנייה, הוצאת "נבו" – תשפ"א.

את אחיי אנוכי מבכה

לעילוי נשמת

שני אחיי היקרים והאהובים

אחי הגדול בכול

גאון אמיתי, חריף ובקיא, רב חסד ואמת

איש אשכולות, ספרא וסייפא, מוח ולב

סנגור בכל הווייתו וגדול הסנגורים בדורנו

מי שלא שמע את יעקב טוען, לא שמע סנגור גדול מימיו

הרב עו"ד ד"ר **יעקב** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' בחשוון תשע"ט

אחי היקר והאהוב

אציל הנפש, טוב ומיטיב, חכם הרזים ויקר היקרים

כולו יאה, כולו נאה, משכמו ומעלה ונחבא אל הכלים

ה"ה **צבי יצחק** ב"ר משה אהרן **וינרוט** ז"ל

נ.ל.ב.ע. ז' באדר תשע"ח

יהי ספר זה ותורה שתילמד מכוחו,

לעילוי נשמתם הטהורה

ותהא נשמתם צרורה בצרור החיים

בלע המוות לנצח ומחה ה' אלוקים דמעה מעל כל פנים

(ישעיהו כ"ה, ח')

ת.נ.צ.ב.ה

מכתב ברכה מאת הגאון הגדול הרב **ברוך מרדכי אזרחי** שליט"א
חבר מועצת גדולי התורה וראש ישיבת "עטרת ישראל"

בס"ד, חנוכה התש"פ

כבוד ידידי היקר מאד מאד
הרה"ג **אברהם וינרוט** הי"ו נ"י ויצ"ו
אחדשה"ט בהוק"ר,

קבל נא בזאת ברכתי מעומק הלב, מזל טוב, מזל טוב, לך לביתך ולכל אשר לך, לרגל חגך הגדול, בצאת ספרך "לאור המהר"ל" לאור עולם. הנני מאד מאד מתפעל מרבגוניותך ופוריותך הנאדרים בקודש. די בהסתכלות בתוכן העניינים בספר זה, כדי להיווכח בברכת ה' עליך. **נדיד הדבר, לראות נושאים כל כך רחבים, הפרושים בעמקות ובבקיאות נפלאים כבספרך, כשהכול מוגש בהסברה, בבהירות, ובסגנון הנפלא והייחודי כל כך.**

אמנם כבר הצגנוך בספריך הקודמים, בתארי את גידולך הנפלא בין כתלי ישיבתנו הקדושה, אך איני יכול להתאפק מלחזור על נפלאותיך, כפי שהכרתיך מאז היותך נער, בהנחותך הקב"ה אל בני עמודי ישיבת "עטרת ישראל", שם התגלית מהר מאד כעילוי בכישרונותיך, וכצמא ומשתוקק ל"דבר ה' זו הלכה", אך גם לא פחות מזה, כרחב אופקים ברבדי המוסר, ההשקפה והמחשבה, כשכל כולך חפוף ביראת שמים עמוקה. במשך הזמן, ברוך ה', התעלית בכל, גם בלמדנות, גם ביראת שמים, גם במחשבה, השקפה ומוסר. והנה, בשנים האחרונות פרשת כנפיך גם לדאות במרחבי מחשבתם של אושיותינו, ענקי רוח, כמו ה"קדושת לוי" והמהר"ל מפראג. הצלחת בעזרת ה' יתברך לחדור עד שנעשית ב"ה "טופח להטפוח", ביכולת נפלאה לפענח עמקות מחשבת המהר"ל זיע"א, לעשותה מובנת ונגישה לכל משתוקק לתורתו. בכך הפלאת עשה בעה"י, ברוך תהיה וברוך טעמן הטוב.

דומני כי אחטא להכרת הטוב אם לא אתפעל בפניך, תוך תודות וברכות גם על חסדך ורב טובך. אינני חפץ להיות "מברך רעהו בקול רם", אך איך יתכן להתעלם, כי גם בנינך האישי נבנה תוך יסודות של "עולם חסד יבנה". והלא התורה והחסד לא רק שזורים יחדיו, אלא שגדלות אמיתית בונה הארותיה, גם אלו ה"כשרוניים" גם אלו ה"מידותיים", על יסודות אלו, כמורכבות אחת, תוך השפעת גומלין עצומה של "אלו על אלו" ו"אלו מאלו".

לכן קבל נא ברכותי המאליפות מקרב לב אוהב ומוקיר.

היו נא, אתה ונוות ביתך תחי', ברוכים מלאי נחת ועונג מצאצאיכם ומכל אשר לכם.

ביקרא דאורייתא

ברוך מרדכי אזרחי

פה קרית ישיבת "עטרת ישראל", קרית ספר מודיעין עילית

נר שמיני דחנוכה התש"פ

י"ג תשרי תשס"ו

לידידי מכבר הימים, עו"ד הרב אברהם וינרוט שליט"א

שמחתי מאוד לראות את ספרו החדש בענייני הביטחון בבורא וחובת ההשתדלות, שכבר כתב מרנא הגר"א בכמה מקומות, שזה היסוד הראשי לעבודת התורה והמצוות של האדם בעולם הזה, ואשריו שזכה להעמיד פרקי יסוד בעניינים אלו.

עוד זכורני ימים מקדם, כאשר חבש ידידי המחבר את ספסלי בית המדרש בישיבת "עטרת ישראל" והיה ככוכב המזהיר בכישרונות נדירים, ובהבנה מעמיקה וחודרת, ועוסק בתורה בביקוש ובצמאון גדול.

ותמיד היה זכור אצלי לטוב תקופה זו שבה מסרתי שיעור בישיבה לתלמידים מצטיינים, ובמיוחד כשמשותף בשיעור תלמיד כמו ידידי ר' אברהם, החודר לעמקם של דברים בבהירות נפלאה ובהסברה ישרה.

וכאשר זכיתי, הרבה שנים אחר כך, לראות את ספרו של ידידי המחבר בענייני גניבה וגזלה, רחב ליבי, ועמדתי משתאה ומתפעל איך הצליח להוציא מתחת ידו יצירה נפלאה זו, ועם טרדותיו הרבים השכיל להעמיד העניינים הקשים והעמוקים ביותר בקרן אורה, והצליח להאיר בבהירות נפלאה ובשפה רהוטה מושגים קשים, שהיו לנחלת הרבים המתענגים על ספריו.

ועכשיו, ברכתי שנית ברכת הנהנין, על ספרו החדש שבו פרקי יסוד בהלכות דעות וחובת הלבבות, ולא הניח ידו גם מלעסוק בפרקי יסוד של עניינים אלו, שהם יסוד לכל הנהגת האדם ועבודתו בעולם הזה.

והספר מלא וגדוש בהיקף גדול, ובכשרון רב, נכתב בשפה בהירה, ומיוסד על מקורות נאמנים. והצליח להעמיד הדברים כשולחן ערוך, כיד השם הטובה עליו.

וברוך השם שזכה לכך, ואין לי אלא לברכו להמשיך במפעליו הגדולים, להיות משכיל בכל דרכיו, ולזכות הרבים בתורתו.

בידידות נאמנה ובברכת כהנים באהבה,

דוד כהן

מכתב ברכה מכ"ק מרן אדמו"ר מבעלזא שליט"א

בס"ד, ו' כסלו תשפ"ב לפ"ק
עטרת שלו' ורב ברכות והצלחות,
אל מע"כ ידידנו היקר והחשוב,
מוה"ר ר' אברהם וינרוט שליט"א,
רמת גן יצ"ו.
אחדשה"ט בלו"ג חפצה!

הנני בזה לאשר קבלת ספרו החדש "לאור החיים" על התורה ומועדים.
הספר הובא אל הקודש פנימה, וכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א האציל את ברכתו
הק' וציוה להשיב:
**יישר כוח, ויזכה להמשיך להגות בתוה"ק כאוות נפשו, ולחדש חידו"ת לאמתה
של תורה בנקל, ולהצלחה רבה בכ"ע מתוך רו"נ וכט"ס.**

הכו"ח בפקודת הקודש
א. וינד
משב"ק

מכתב ברכה מכ"ק מרן אדמו"ר מצאנו שליט"א

בעה"י, כ"א בתמוז, לשנת "יהיה שפע חיים וברכה" תשפ"א לפ"ק

בימי בין המצרים, יזרח אור לישרים, וה' קרנו ירים,
למעלת כבוד ידידנו הנכבד איש חי ורב פעלים, שמו מפארים בהלולים,
פרו' הרב **אברהם וינוט שליט"א**
רמת גן יצ"ו

תקדמנו ברכות טוב,

בנועם רב נתקבל לידי כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ספרו "**לאור החיים**" על פרשה ומועד, אשר כדאיתמחי גברא בחיבוריו הקודמים הולך מחיל אל חיל גם בספרו זה, בו פותח שערים להאיר עינים בתורת מרנא ורבנא בעל אור החיים הקדוש זי"ע ועכ"י.

ברכת הקודש שלוחה לו, יישר כוחו וחילו לאורייתא, ויה"ר שזכות התורה יחד עם זכותו הגדולה של האוה"ח הק' יעמדו לו במגן האלף להתברך מנותן התורה ית"ש לראות ברכה והצלחה בכל דרכיו, מתוך רוב נחת ושפע, אושר דלעילא, ומתוך הרווחת והרחבת הדעת אכיה"ר.

הכו"ח בפקודת הקודש שליט"א

שלום שטמר

הרב הגאון הגדול **אשר וייס שליט"א**
גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה"

ז' סיון תשפ"ג

בס"ד

הן ראיתי את ספרו החדש של יקירי רב הפעלים לתורה ולתעודה ספרא וסייפא, הרה"ג עוה"ד ר' **אברהם וינרוט** הי"ו "לאור תפארת שלמה".

ספר מיוחד זה מצטרף לסדרת הספרים על עומק חכמתם ומשנתם של גדולי המחשבה והחסידות, פרי רוחו ועמלו של יקרנו. וכמעשהו בראשונה כן מעשהו בספר נפלא זה, **הבנה עמוקה ובהירה במשנת רבותינו ענקי האמת, והדברים ערוכים בטוב טעם ודעת זקנים, דבר דבור על אופניו ומקומו, וכל הלומד אומר ברקאי.**

ברכתי לרב הגאון המחבר שליט"א שיזכה עוד רבות להגדיל תורה ולהאדירה בתפארה, וזכות הגה"ק בעל תפארת שלמה מראדומסק צוק"ל, תעמוד לו ולכל אשר לו ובכל אשר יפנה יצליח.

ביקר

אשר וייס

גאב"ד וראש ישיבת "דרכי תורה"

אברהם אלימלך בידרמן

רח"ה הושע 1

בני ברק

בס"ד, יום ד' לסדר 'אל מול פני המנורה יאירו', ט"ו לחודש השלישי הוא חודש סיון, תשפ"א שלום שלום אמרי בכפילא, קרייתתה זו הלילא, למהולל בתשבחות, המפלס נתיב וארחות, להאיר עיני חשכים, בתורתם של ראשונים כמלאכים, שהאירו לארץ ולדרים, במילין יקירין מדודים וספורים, וצולל במים עמוקים, לברר מקחם של צדיקים, שמו נאה לו רבי אברהם וינרוט שליט"א, אשר הפליא עצה הגדיל תושיה היא תורה (סנהדרין כו:). בסדרת ספריו 'לאור המהר"ל', 'לאור קדושת לוי' ו'לאור רבי צדוק הכהן מלובלין', זכותם תגן עלינו ועל כל בית ישראל.

ועתה הוסיף להניף ידו הגדולה, זאת תורת העולה, ויקרב אל המלאכה, וערך את המערכה לאור תורתו הקדושה של איש האלוקים רבינו האור החיים הק' זי"ע. ומתוך האור וטוב לעינים.

כבר נודע בשערים מה שהפליגו צדיקי הדורות בערך הלימוד בספר האור החיים הק' אשר כל דבריו נאמרו ברוח הקודש, והם כגחלי אש בוערים עד לב השמים באש אהבת ה', וכפטיש יפוצץ סלע המתחלק לשבעים פנים וכל אחד משיג בו כפי מדרגתו, ומסוגל הוא לטהרת הנפש והנשמה ולחיזוק האמונה, והוא הכנה רבתי לקבל נועם קדושת השבת. גם סגולה בדוקה היא, שיסודותיה בהררי קודש לכל החפץ בישועה בחיי ובמזוני, ובפרט בזש"ק, לקבל על עצמו לקבוע עיתים להגות באמרי שפר ממקור חיים יהלכון.

על כן בואו ונחזיק טובה להאי גברא רבא ויקירא הרב אברהם שליט"א שפתח בפנינו שערי אורה, וחשף וגילה אורות חדשים מאור הגנוז ואין סוף ממעיין מים חיים נובע מגן עדן, וסידר את הדברים באופן נאה ומתקבל, חכמה היא ואינה מלאכה, להקל על המצפים לאור באור החיים.

והנני בברכה נאמנה, כי אורו הגדול של רבינו האור החיים הק' יאיר עליך ועל כל בני ביתך חיים עד העולם, ואור צדיקים ישמח לב בשפע טובה וברכה בכל מילי דמיטב, וחפץ ה' בידך יצלח ותוסיף לזכות את הרבים בהפצת קרני אורה זו תורה, מתוך הרחבת הדעת ומנוחת הנפש.

בכבוד וביקר כראוי וכיאות

אברהם אלימלך
בידרמן

הרב הגאון **שמאי קהת הכהן גרוס שליט"א**
מרויץ דקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא, בעל שו"ת "שבט הקהתי"

בס"ד

יום חמישי פרשת נח ב' מרחשון תשפ"ג

קבלתי בשמחה את ספרו החדש החשוב והמועיל של ידידנו הרב **אברהם וינרוט שליט"א**, "**לאור שם משמואל**", המבאר ומלבן את דבריו העמוקים של האי צדיק וקדוש רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, בספרו "שם משמואל", המבוסס על דברי אביו בעל ה'אבני נזר' וגם על דברי סבו הרה"ק מקוצק זכותם יגן עלינו.

ספר נפלא זה "**לאור שם משמואל**" מצטרף בהוד והדר לחיבוריו הנוספים המיוחדים של הרב וינרוט ובמיוחד סדרת הספרים שהתקבלה בחיבה יתירה בעולם התורה, "**לאור קדושת לוי**", "**לאור רבי צדוק הכהן**", "**לאור המהר"ל**", "**לאור החיים**" הקדוש ו-"**לאור השפת אמת**". **זכה המחבר רבי אברהם וינרוט שליט"א לבאר ולהאיר צפונות דברי בעל השם משמואל**, תוך הוספה מדברי קדשם של חז"ל בש"ס ומדרשים, דברי ראשונים ואחרונים, **ודבריהם של גדולי ההשקפה השונים**, באופן מאיר עיניים ושובה לב, הבנה עמוקה, באופן בהיר, מובן ושווה לכל נפש.

רבנו בעל השם משמואל בשולי דברי הקדמתו לספר אביו ה'אבני נזר' (חלק אורח חיים) כותב, וזה לשונו:

"**עתה אצא וכפי פרושות השמימה, שהדברים יתברכו בלב המעיינים ויעשו פירות ופירי פירות. ובוודאי יהיה זה לקורת רוח לנשמתו הקדושה, כמו שעודנו בחיים חיותו בזה העולם היה מגמתו להאיר עיני ישראל**". דברים אלו יפים הם גם על דברי רבנו עצמו, שההוגה בדברי קדשו יטעם בהם עונג עילאי, מרומם ומקדש. ובוודאי שההוגה בספרו המורחב של הרב וינרוט, ישבע ביותר ממטעמי המחבר, ויעשו הדברים רושם בנפשו.

זכות גדולה התגלגלה לפתחו של רבי אברהם וינרוט שליט"א אשר בזכות שקידתו ועמלו, רבים אשר לא הורגלו לעיין ולהגות בספר "שם משמואל", יוכלו להחיות נפשם ולהצטרף ללומדיו, כשהדברים מאירים לפניהם כספירים.

הנני מברכו בברכת כהן, יפוצו מעיינותיו חוצה, ויזכה לזכות את הרבים בחיבורים נוספים, ככל אות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות וכל מילי דמיטב.

שמאי הכהן קהת גרוס

הרב הגאון הצדיק רבי דוד אבוחצירא שליט"א

בעה"ת י"ד כסלו תשע"ד אז תצליח את דרכך וא"ז תשכיל לפ"ך

לכבוד מעלת ויקרת ידידי ומכובדי
יקר ונעלה לשם טוב ותהילה
כמוהר"ר דר' **אברהם וינרוט** שליט"א
רמת גן יע"א
שלום ירבה וכל טוב סלה.

יקרת מכתבו הגיעני במועדו ובתוכו רצוף אהבה רבה, ואתא ואייתי מתניתא בידיה האי ספרא דנהר דעא, הספר החשוב והיקר המקיף כלול מכל, מלא וגדוש, דרוש וחדוש, והכל בטוב טעם ודעת. דבר דבור על אופניו. תפוחי זהב במשכיות כסף, דברי פי חכך חן, ישר חילו וכחו לאורייתא. כה יוסף ה' וכה יתן. וכבר אתמחה גברא בחבוריו היקרים המסולאים מפז רב ומתוקים מדבש ונופת צופים, ועוד לו בכתובים בעה"ת. חזק ואמץ ברוב אונים ואמץ כח.

וברכות לראש משביר רב אחאי גאון רבי יעקב שליט"א ורבי צבי שליט"א וכל המשפחה הקדושה כל אחד לפי כבודו הטוב חיים עד העולם אמן ואמן.

בידידות ובהוקרה ובהערכה רבה,
דוד אבוחצירא

הגאון הגדול הרב פנחס פרידמן שליט"א ראש הכוללים דחסידי בעלזא

יום ג' שנכפל בו כי טוב פרשת בראשית שנת תשע"ט לפ"ק

הנני בזה להמליץ מליצה ישרה על המחבר, שחיבורו מעשה ידי אומן, הרב **אברהם וינרוט** הי"ו, שהוא ראוי לשמש כדוגמא אישית לרבים וטובים העוסקים בפרנסתם, איך לקיים מה ששינינו במשנה (אבות פ"ב מ"ב): **"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון"**. וכבר זכה להוציא ספרים יקרי ערך אשר שבחוהו רבנן ותלמידהו.

והנה גם הפעם זכה שנתקיים בו מאמרו של רבי יצחק בגמרא (מגילה ו:): אם יאמר לך אדם **"יגיעתי ומצאתי תאמן"**, אחרי שהתעמק בדברות קדשו של סגורם ורבים של ישראל הרה"ק רבי לוי יצחק **מבארדיטשוב** זי"ע בספרו **"קדושת לוי"**, להעלות פנינים יקרים מתוך דבריו הקדושים בכתב, מבואר היטב, שווה לכל נפש, וידוע מה שמבואר בספרים הקדושים גודל הענין לברר מקחם של צדיקים.

על כן, ידי תיכון עמו לברכו מעומק הלב, שחפץ ה' בידו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה לכבוד ה' ותורתו, ויפוצו מעיינותיו חוצה לזכות את הרבים, ויזכה להוציא עוד ספרים ככל אות נפשו לכבוד ה' ותורתו, מתוך בריאות הגוף והנפש לאורך ימים ושנים טובות.

המברך בכל לב בהערכה וידידות
פנחס פרידמאן

מכתב ברכה מאת גאון הגאונים, מופת הדור, שר התורה, בעל ה"מעשה אפוד"
רבי ישראל שניאור שליט"א

בס"ד, תשרי התשפ"א

שמח ליבי עד מאד לנוכח ספרו החדש של ידידי היקר והנעלה, דגול מרבים, שמו מהללים, איש חי רב פעלים, נודע בשערים, רודף צדקות וחסדים, הרב (פרופ') אברהם וינרוט שליט"א, ואשר שמו יקבנו: "לאור רבי צדוק הכהן מלובלין".

בספר זה יצר המחבר יצירת מופת. במלאכה שיש בה חכמה גדולה, ערך וסידור את דבריו העמוקים של הכהן הגדול מאחיו הגה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל זיע"א, באופן המאפשר לכל אחד ואחד להתחבר אל תורתו המקיפה והעמוקה של רבי צדוק זצ"ל, אשר כידוע תורתו שלמה וקדושה ומאירה בכל מיני שלמויות, אך מחמת העומק וההיקף שבה, נמנעו רבים או לא הצליחו ללומדה. והנה כעת בא המחבר, ובעזרת כישורנותיו החריפים והחדים, יחד עם ידיעותיו המקיפות בתורה, ומעל לכל אלו אהבת התורה ויראת השמים שבו, מגיש ומנגיש לכל את תורתו של רבי צדוק זצ"ל, בשפה ברורה ושווה לכל נפש.

ספר זה הוא חלק מסדרת ספרים חדשה אותם יצר המחבר שליט"א בשנים האחרונות, ובהם הספרים החשובים "לאור המהר"ל", "לאור קדושת לוי". סידרת ספרים המאירים ומבליטים את הזווית הייחודית בתורתם של גדולי ישראל. אין המדובר בליקוט של רעיונות וחיידושים, אלא ביצירת מערכות שלמות וסדורות, בהירות ומאירות.

אף בספר זה הניף המחבר ידו – יד אומן איתנה ושרטט שבילים ונתיבים בתורתו של הכהן הגדול רבי צדוק זצ"ל, אשר אכן כדברי המחבר משלבת מחשבה עמוקה וחדשנות מרהיבה, עומק וחיידוש שחברים ותואמים אל הפשט, באופן שהפרשה כולה נחשפת באור חדש המאיר את כל כולה ומגלה את צפונותיה ומטמוניותיה.

אכן מה מאד משמח לראות כי מתקיים בו בידידי המחבר הרב (פרופ') אבי וינרוט שליט"א, הכתוב "כבד את ה' מהונך", כאשר הוא רותם את כשרונותיו הגדולים שחננו השי"ת ועושה בהם שימוש מפואר לכבוד התורה ולומדיה, בבחינת זה א-לי ואנוהו, ולמרות טרדותיו הגדולות ועיסוקיו חובקי ארץ ומלואה בתחום המשפטי, כידוע וכמפורסם, הוא מפנה מזמנו, ולא פחות מכך – מליבו, ומצליח לשקוד על התורה לעומקה ולרוחבה, להעמיק אל תהומות יסודותיה ולהעפיל אל גבהי הרריה, ולהתוות מערכות בסוגיות חמורות שהן מכבשונו של עולם, וכל הרואה אומר: ברקאי.

וכבר מילתי אמורה במכתביי הקודמים כי המחבר שליט"א מחייב את כל העוסקים במלאכה, בהוכיחו כי ניתן ושייך לעשות המלאכה עראי והתורה קבע, אף בסוג מלאכה שיש בה את הכח לגזול ולעשוק את זמנו של האדם ואת שלוות נפשו, ולזכות לסייעתא דשמיא להצליח בלימוד התורה, לעובדה ולשומרה ולגדל בה פירות ופרחים. ממנו יראו וכן ילמדו, וקידוש ה' רב וגדול יש בכך.

אין לי אלא לברך את הרב המחבר שליט"א, שיזכה להמשיך לשקוד על התורה ולחבר עוד ועוד חיבורים מועילים, ויזכה יחד עם רעייתו מנב"ת להתברך באושר ועושר, בריות גופא ונהורא מעליא, ונחת מכל הצאצאים, זרעא חיא וקימא די לא יפסוק ודי לא יבטול מפתגמי אוריתא, ולא תמוש התורה מפיו ומפי זרעו זרעו עד העולם, אכי"ר.

הכו"ח למען התו"ל

ישראל שניאור

פה עיה"ת בני ברק

מִרְן הַגָּאון הַגְּדוֹל הַרַב אַהֲרֹן יְהוּדָה לֵיִב שְׁטֵינְמָן זצ"ל

בא לפני ספרו של הרב אברהם וינרוט שליט"א העוסק בנושא של "ביטחון והשתדלות".

מדובר בספר חשוב מאוד, בנושא שהינו מיסודות האמונה וההשקפה הנכונה, ובפרט בדורנו.

הספר מקיף את דעות הראשונים והאחרונים בבהירות רבה, מסכם את הסוגיות בשפה ברורה, ובכלל ערוך בטוב טעם ודעת, עדי כי כל מעיין עשוי להפיק ממנו תועלת רבה, ולהתבשם מדברים ישרים וברורים. ראוי הוא מאוד הספר הזה לבא על שולחן מלכים, מאן מלכי - רבנן. ואני מברך את הרב המחבר, ספרא וסיפא, הרב אברהם ב"ר משה אהרן וינרוט הי"ו, כי יזכה לברכה והצלחה בכל מעשיו, לנחת דקדושה מכל יוצאי חלציו, יפוצו מעיינותיו חוצה ויזכה לחבר חיבורים נוספים וטובים כחיבור הזה, לזכות את הרבים. אך טוב וחסד ירדפוהו כל ימי חייו, לאורך ימים ושנים.

הכותב וחותם לכבוד התורה ולומדיה

א.י.ל שטיינמן

ט' סיון תשע"ב לפ"ק

הסכמה

הובאו לפניי גלינות הספר הנותן אמרי שפר "החיים בהלכה" סובב על עניני קדושתם וערכם של החיים בהלכה, מעשה ידי אומן נטע נאמן, צנצנת המן, ומלבשתו ענוה ויראת חטא, ונוגה לו סביב, חכו ממתקים וכולו מחמדים, שוקד באהבה על דלתות התורה, הרה"ג רבי אברהם וינרוט שליט"א, אשר נושא ונותן באמונה בדברי רבותינו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, חדשים גם ישנים, ונחית לעומקא דדינא, ומסיק שמעתא אליבא דהלכתא. וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה, יפה דן יפה הורה, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, כאשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו, ותנשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינה איישר חיליה.

לא נצרכה אלא לברכה, יהי רצון שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר ועוד יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה להאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה ללמוד וללמד לשמור ולעשות לגאון ולתפארת, והיה שמו כשם הגדולים אשר בארץ וכל אשר יעשה יצליח.

עובדיה יוסף

הביאו בפניי ספר חשוב ויקר, אשר חיברו הרה"ג רבי אברהם וינרוט שליט"א, העוסק בשאלות הנוגעות לקדושתם וטיב ערכם של החיים בהלכה, ולמקרים שבהם יש לבחור בין חיים לחיים, ובין חיים לערכים אחרים. חשיבותה של סוגיה זו ברורה על פניה מטבע הדברים, וקיים צורך ברור לרדת לשורשם של דברים, בעיון, בבקיאות, בסדר ובבהירות.

חיבור זה מבהיר סוגיות עמוקות אלו, בהבנה למדנית חריפה ובשפה ברורה ובהירה. הדברים מרהיבים עין ושובי לב, מבוארים בעיון גדול מסוגיות הגמרא, הראשונים עד לדברי האחרונים, ערוכים בטוב טעם ודעת בכל עניין ועניין, והכל מוגש לפי המעיין דבר דבור על אופניו. ניכרים בדברים העמל הרב, השקידה, ההבנה העמוקה של הרב המחבר בסוגיות הנ"ל, כשהמחבר נושא ונותן במלחמתה של תורה בכישרון רב ובידע בכל סוגיות ההלכה בעניינים הנ"ל.

ואף שזמן רב שאיני יוצא בהסכמות לספרים, מטעם שעימדי, מכל מקום לא אמנע טוב מעליו ועל כן אברך את הרב המחבר שיזכה ויעלה ספרו על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנן, ויתקבל באהבה ובשמחה לפני הלומדים, ויזכה לחבר עוד חיבורים נפלאים כאלו בתורה הקדושה, ולשבת באהלה של תורה כל ימי חייו מתוך מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

הכו"ח לכבוד התורה

חיים פינחס שיינברג

לספר "ביטחון והשתדלות"

הסכמת הרב הגאון הגדול **משה הלברשטאם** זצ"ל
חבר בד"ץ העדה החרדית וראש ישיבת דברי חיים טשאקאווע ירושלים

ראשון לסדר הבו גודל לאלוקינו ו' תשרי התשס"ו

הן מע"כ הרבני יר"ש מוה"ר אברהם וינרוט שליט"א, הגיש קדם הדר"ג מו"ר הגה"צ מוהרמ"ה שליט"א דינא רבא פעה"ק, גליונות ספרו בענייני בטחון בה'. אשר ערך תפוחי זהב במשכיות כסף, דיבור דבור על אופניו, שיהא לתועלת בקרב קהל ועדה.

ומוסרני לו בזאת את ברכת מו"ר שליט"א כי חפץ ה' בידו יצלו יעשנה בדפוס ויקבענה וברכת רבים וטובים עליו תבא, ויהי חלקו עם מצדיקי הרבים וחסד ה' יסובבנו לאושט"א

כו"ח בפקודת מו"ר הגה"צ שליט"א דוד בנימין הכהן

בבית הוראה של מו"ר הגה"צ שליט"א

פעיה"ק ירושלים תובב"א

בס"ד ו' עשי"ת ס"ו

באתי בזה בדברי ברכה והצלחה וס"ד וא"צ אלא להעדפה, על גודל וחיזוק מידת הביטחון בהשי"ת, הסובב כל עלמין במידת החסד והרחמים. ויזכה המחבר הרב שליט"א להו"ל לטוב לנו כה"י.

משה הלברשטאם

פעיה"ק ירושלים

לספר "עיוני תפילה"

הגאון הגדול הרב **שלמה פישר** זצ"ל

ב"ה י"ד טבת תשע"ד

לדידי חזי לי ספרא דמאריה טב, ספר **עיוני תפילה** להאי גברא קדישא איש חמודות ולו עשר ידות מוהר"ר עו"ד **רבי אברהם וינרוט** נר"ו.

ומאד נהייתי מטוב טעמו וישרות דבריו. ואין ספק כי בעזרת ה' יתברך יפים הדברים לתועלת למבקשי ה' בדבר העומד ברומו של עולם כמו שאמרו חז"ל.

אגב בפרק י' האריך המחבר בענין תפלת הציבור שהיא בעיקר חזרת הש"ץ, הנה גם אני הייתי בר מזליה בעניין זה בספרי דרשות בית ישי ב' עיין שם היטב.

יתברך ממקור הברכה ברוב אושר והצלחה ויזכה לחבר עוד ספרים להגדיל תורה ולהאדירה כנפשו ונפש תדרשנו לטובה.

שלמה פישר

לאור ימים נוראים

אברהם וינרוט

פתח דבר

ימים נעלים

מרוץ החיים כרוך ברעש ובשאון פנימי. במרוצתו מתקשה אדם לחשוב בשקט. הלב גואה ושועט בניסיון להפיק הישגים, סיפוקים ומעמד חברתי. צריך לשהות קמעה כדי להשיג ריכוז פנימי ולהשקיט את הלמות הלב. שקט נפשי חיוני לאדם כדי לחשוב על עצמו. על דרכו. על אושרו. על תכלית חייו. על עתידו.

קשה לאדם לערוך חשבון נפש כשהוא מצוי ברחוב סואן ואת אוזניו מחרישה המולת פעמי פסיעות של הרצים להספיק לבצע מטלות שוטפות. אבל, יש ימים זמנים נדירים שבהם הרעש החיצוני נרגע. בימים מיוחדים אלה הנפש עורגת והנשמה כמהה וכוספת. אלו זמנים שעליהם כתב "החזון איש" בספרו "אמונה ובטחון", כי "האדם הוא בעל נפש, ושעתו שעת השקט, חופשי מרעבון תאווני".

כזה הוא חודש אלול. בחודש זה מסוגל אדם לערוך חשבון נפש. רבי ישראל מסלנט נהג לומר: "כל השנה צריכה להיראות כמו אלול. אבל אלול עצמו – הרי הוא אלול!" כאלה הם במיוחד "הימים הנוראים".

נוראים הם. ימי דין. אך נעלים ומרוממים הם. זמני תשובה. בזמנים נעלים אלה אדם עוצר את מרוץ חייו ומבקש על חייו. בימים אלו הוא פנוי נפשית לעשות חשבון נפש. הוא מחפש דרך להיות רוחני יותר. נאצל. טוב יותר. הוא חפץ לעלות גבוה מכל עליון ולהתעמק במעמקי הנפש, אף באלו הנסתרים. מכל חביון.

אלו ימים הנעלים **מכל עליון** ועמוקים **מכל חביון**.

הגות והשראה לימי התשובה

בימים מרוממים אלה, כשרוח טהרה עוברת ממרום, תר האדם אחר דברים המאירים את הנפש, יוצרים השראה ומספקים כלים להשתנות. בעת שהאזון כרויה והנפש חפצה, העיון ברעיונות מרהיבים העוסקים בתשובה ובתפילה הם כמים חיים לנפש עייפה. ימים נוראים עם עיונים מעוררי השראה עשויים לחולל שינוי.

תכליתו של חיבור זה להביא בפני המעיין מלוא הטנא מן הדברים שנכתבו על אלו, ראש השנה, שבת שובה, יום הכיפורים, תשובה, תפילה ולימוד זכות. הדברים נכתבו לאור דבריהם של שבעה מגדולי ההגות:

מהר"ל (מורנו הגדול רבי ליווא) בן בצלאל (המאה ה-16) פראג;
רבי חיים בן עטר (המאה ה-18, מרוקו, איטליה וירושלים) **בספרו "אור החיים"**;
רבי לוי יצחק מברדיטשב (המאה ה-18, פולין ואוקרינה) **בספרו "קדושת לוי"**;
רבי צדוק הכהן רבינוביץ'-רובינשטיין מלובלין (המאה ה-19, פולין) **בספרו "פרי צדיק"**;

רבי יהודה אריה לייב אלטר מגור (המאה ה-19, פולין) **בספרו "שפת אמת"**;
רבי שמואל בורנשטיין מסוכטשוב (המאה ה-19 והמאה ה-20, פולין) **בספרו "שם משמואל"**;

רבי שלמה הכהן רבינוביץ מרדומסק (המאה ה-19, פולין) **בספרו "תפארת שלמה"**.

הדברים מרהיבים ומושכים את הנפש לפסגות רוחניות. לאחר העיון במקורות אלו שורה גדלות המוחין ואדם ניצב ביום הדין כשהוא נשגב יותר. התפילה עשויה להיות מרוממת יותר.

תובנות גדולות בשעות נשגבות אף עשויות לשמש השראה וסיוע למעיין, עת שיבקש לחולל בנפשו שינוי. ולו שינוי פעוט אך תמידי.

אחי הרב ד"ר יעקב וינרוט ז"ל בשיעורו האחרון עסק בגדלות המוחין והדגיש את גדולתו של שינוי בדבר אחד קטן אך משמעותי, וכך סיים את דבריו: "לא מהפילוסופיות הגדולות אנחנו נקום, ולא מתוכן נחיה. אלא מתוך הדברים הקטנים, התורות הקטנות, הדברים הפשוטים, שהם כל כך מובנים לנו. באיזשהו שלב אנחנו נלכדים בשיגעון של התבונה ומנסים להוכיח אותה. אי-אפשר להוכיח אותה והדברים לא חצובים בשום מקום. כל מה שאדם צריך ויכול לעשות, זה לא לרוץ לפני חברו, ולא להישאר אחריו. אלא ללכת איתו יד ביד. כשאנשים הולכים יד ביד, כשאנשים נוגעים זה בזה, כשאנשים חיים זה עם זה, שם נולדת המשמעות".

ספר זה מבקש למזג בין שעות רצון שבהן הלב פתוח, לבין עיון מעמיק ברעיונות נפלאים העוסקים בתשובה ובמהותם של הימים הנוראים. שילוב זה עשוי להביא את המעיין לפקוח עיניים, לקום מן הספר ולקבל על עצמו משהו מעשי, שיחולל בנפשו את אותו שינוי "קטן" אך תמידי ונשגב. שינוי שיש בו כדי לשנות את כל האדם!

אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שהאדם יהפוך לטוב יותר – **מרומם מכל עליון ועמוק מכל חביון.**

אברהם וינרוט

אלול תשפ"ג

מבוא - מהותה של תשובה

"מכל עליון ומכל חביון" ("שיר הייחוד" ליום חמישי)

כוחו של שינוי פעוט אך תמידי

תשובה היא דבר נשגב. בגמרא במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' א') מצינו: "גדולה תשובה שמגעת עד כיסא הכבוד, שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל - עד ה' אלהיך'". בספר "אורחות צדיקים" מובאים דברי חז"ל אודות שבעת הרקיעים שראה משה בעת שעלה למרום, ועולם התשובה נמצא ברקיע הגבוה מכולם "ללמדך שתשובה מגעת עד כיסא הכבוד".

לכאורה, דבר כה נאצל וגבוה, שמגיע עד כיסא הכבוד, יכול אדם לחולל רק ע"י מעשים נשגבים מאוד. מעשים שירימו אותו לדרגות עילאיות של רוממות הרוח והתפשטות מן החומר. לא היא.

המדרש אומר (שיר השירים רבה פרשה ה', ג'): "אמר הקב"ה לישראל: בְּנֵי פְתָחוּ לי פתח אחד של תשובה, **כחודה של מחט**, ואני פותח לכם פתחים שיהיו עגלות וקרונות נכנסות בהם".

די במעשה אחד קטן כדי לחולל שינוי גדול.

הכיצד יכול מעשה קטן כפתחו של מחט, לחולל שינוי גדול?

הרמב"ם כותב בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ב') כי הגדרת התשובה היא תיקון מעשי האדם **לצמיתות** עד ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". אם שב אדם מחטאו ואחר כך חזר לסורו הראשון, אע"פ שמקבל שכר על הפרישה, אין זו חזרה בתשובה ועדיין עוונותיו הקודמים רובצים עליו. מה יעשה אפוא האדם החושש שמא תשובתו אינה תשובה? שאלה זו נשאלה בכל הדורות.

הרב אליהו כי טוב ב"ספר התודעה" (עמ' מב-מג) מציין כי "משום כך נהגו אנשים כשרים מישראל, שלא עברו עליהם עשרת ימי תשובה בכל ימיהם, שלא תקנו

בהם חטא אחד תיקון גמור – ולא שבו לזה החטא לעולם. וכן בכל שנה ושנה גדרו עצמם בדבר נוסף ולא פרצו בו כל ימיהם. אפילו קל הוא אותו הדבר, ותיקונו אף הוא קל היה עליהם. ואולם עניין התשובה שהשיגו באותו דבר קל, נכבד הוא מאוד. מפני שקל הוא הדבר הזה שקיבלו עליהם לתקנו, לפיכך בטוחים היו שיוכלו לעמוד בניסיונו לכל ימיהם. ונמצאים כל ימיהם יש להם אחיזה בתשובה שלמה. מנהג זה הגון הוא וראוי לכל אדם כגדול וכקטן שלא יהיו עוברים עשרת ימי התשובה של שנה אחת שלא גידר עצמו בהם בדבר אחד – גדר הקיימת לעולם". כלומר, אדם צריך לקבל על עצמו מידי שנה לתקן את עצמו בנקודה אחת, שבה ישתנה לנצח.

אם עשה כן, וקיבל על עצמו דבר אחד, אף אם דבר זה קל הוא עד מאוד, כבר השתנה אותו אדם לגמרי. אין התשובה תלויה במהות העניין שבו תיקן האדם את מעשיו ובקושי הטמון בכך, אלא ביכולת של האדם להשתנות ולו בדבר אחד – מן היסוד ולהתמיד בשינוי.

אכן הכתוב אומר (איוב ל"ג, כ"ג – כ"ד): "אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו. וַיִּחַנְּנוּ וַיֵּאמֶר פְּדֵעָהּ מֵרֵדַת שַׁחַת מִצַּאתִי כֹפֶר". ודרשו חז"ל במסכת שבת (דף ל"ב, עמ' א'): "אלו הן פרקליטיו של האדם – תשובה ומעשים טובים. ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות – ניצול. רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר: אפילו תשע מאות ותשעים ותשעה באותו מלאך לחובה ואחד לזכות – ניצול, שנאמר: 'מליץ אחד מני אלף'". כלומר, אף אם יש פרומיל אחד טוב במעשי האדם, די בכך כדי להצילו. כל מה שנדרש הוא: צד זכות ולו קלוש ומזערי.

הדברים טעונים ביאור:

למה חשוב שהאדם יקבל עליו "קבלה" אחת קלה לנצח, ולא עדיף לקבל עליו עשרה דברים קשים, גם אם יתמיד בהם רק במשך עשרה ימים למשל? מדוע אומרים אנו כי אם התשובה לא עוקרת את החטא לתמיד אין לומר כי האדם השתנה? הן האדם הוא דינמי. לעיתים האישיות משתנה בכל רגע ורגע. ה"אני" של היום אינו ה"אני" של אתמול. אם כן, לכאורה חשוב שהאדם יהיה כרגע מאוד אחר. מאוד טוב. מדוע חשוב ששינוי זה יהיה לתמיד? מדוע העובדה שבעוד כמה ימים שוב ישתנה אותו אדם מורידה מן העובדה שכרגע היה מאוד שונה ומאוד טוב? במה עוזר הדבר שבדבר אחד קל השתנה האדם לתמיד, אם בשאר המצוות לא השתנה כלל?

דברי הרמח"ל

הרב משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים" (פרק ד') מבאר כי תשובה היא חסד ה' עם האדם ומחמתה "עקירת הרצון כעקירת המעשה". כלומר, האדם המתחרט מכל לב ומצטער צער עמוק על מעשיו עוקר בכך את החטא מתחומי הווייתו. "עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו". מקור הדברים בגמרא במסכת נדרים (דף כ"א, עמ' ב'), שם מסופר כי אדם בא לרב הונא וביקש להתיר את נדרו. שאל אותו רב הונא: "ליבך עלך?" כלומר, האם היית מיושב בדעתך בעת שנדרת את הנדר? ענה לו אותו אדם: לא, והתיר רב הונא את נדרו. תשובה על חטא דומה אפוא להתרת נדרים. היא מבטלת את כוחו של הרצון התאווני למפרע.

ברם, שלכאורה אין הנדון דומה לראיה.

בגמרא במסכת נדרים עוסקים אנו בנדר, שהוא מציאות רוחנית, שכל כולה בתחום הרצון וההפשטה. אבל, כיצד יכולה עקירת הרצון לעקור מעשה שהיכה

שורש במציאות?

האם אפשר לחפור בור בתנאי? הרי הבור חפור ועומד גם אם התנאי לא התקיים. בדומה לכך, עקירת הרצון אינה עוקרת את המציאות הפיסית. אם כן, איך יכול אדם לשוב בתשובה, שעה שאת המעשה שעשה אין להשיב? אם חטא אדם ורצח נפש מישאל, הן לא יוכל להשיב את המת לתחייה. מה אם כן מועילה התשובה שעשה?

תשובת הרמח"ל היא, כי אכן, את המעשה לא ניתן לשנות. אבל, אפשר לשנות את האדם שעשה את המעשה. התשובה מנתקת את הקשר שבין המעשה שנעשה ע"י ה"אני" של אתמול, לבין ה"אני" של היום, שהינו שונה מן הקצה אל הקצה. מי שעשה את המעשה הוא ה"אני" של אתמול. אין זה "אני" של היום. "אני" חדש זה מנותק מקודמו. נולד מחדש. הוא לא עשה דבר.

כך מבהיר הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ד'): "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כוחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר אני אותו האיש שעשה אותו המעשים ומשנה מעשיו כולם לטובה ולדרך ישרה".

אך עדיין הדברים טעונים ביאור, שכן העתקת הנושא מן ה"חפצא" של מעשה החטא, ל"גברא" של עושה החטא, אינה משנה את העובדה שבשני המקרים

עסקינן בשינוי **מציאות**. לכאורה, כשם שלא ניתן לשנות את מעשי האדם, כך לא ניתן לשנות את המציאות עת שעסקינן באדם שעשה את המעשים האלה. האם ראובן מפסיק להיות אחראי לרצח, מכיוון ששינה את אופיו מכאן ואילך? הוא אכן השתנה והתנתק מעברו, אך כיצד מתנתק עברו ממנו? מה ניתק את הקשר בין העושה למעשה שכבר נעשה? איך מתקנים מעשה עשוי? איך משנים עבר?

נראה כי האדם אינו נתבע בגלל המציאות שיצרה העבירה, אלא בגלל המצב הרוחני שלו עצמו וזיהום האישיות שלו **בעקבות** העבירה שעבר. כך למשל, מי שבא על הערווה אינו חייב בדין בגלל שמסתובב בינינו ממזר, אלא בגלל שהוא השפיל את נפשו שלו לתהומות של סחי והתבהם. לעיתים אף לא נעשה כלל מעשה ועם זאת הנפש הזדהמה, שכן "הרהורי עבירה קשים מעבירה".

במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' ב') מצינו את דברי רב הונא כי "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה – הותרה לו". שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי העבירה הותרה רק מכיוון שנעשתה שוב ושוב? הגמרא משיבה כי משחוזר אדם על המעשה הרי שהוא "נעשה לו כהיתר". כלומר, הוא מפסיק לראות בכך מעשה בלתי נסבל שלא יעלה על הדעת שייעשה על ידו. אדרבה, הוא מתרגל למחשבה שהוא והמעשה הנורא סובלים זה את זה וחיים בצוותא בשלום. הוא משלים עם העובדה שאינו צדיק, אלא שרוי בחטא והדבר מפסיק לזעזע אותו. העבירה משתרשת בנפשו ובתדמיתו העצמית. על כן הורו חז"ל כי "עבירה גוררת עבירה", שכן לאחר שעבר אדם עבירה, הרי שהוא הגדיר בכך את עצמו כמי שרמתו המוסרית שפלה וירודה. זו דמותו בעיני עצמו וממילא הוא מוּעַד לעשות את אותו מעשה שוב. הווי אומר כי השאלה אינה איזה מעשה עשה האדם אלא מה המעשה עשה לו.

מעתה נבין את דברי הרמח"ל כי תשובה על החטא היא בגדר של "עקירת הרצון" והשבת קומתו של האדם למכונה. מי ששב בתשובה מתחרט מעומק ליבו על מעשיו וחרטה זו משיבה אותו לדרגה הרוחנית והמוסרית שבה היה לפני החטא. תכלית התשובה היא אפוא תיקון של מה שהחטא עשה לאדם עצמו מבחינה רוחנית. אכן, מעשים שנעשו אי אפשר לשנות. הם בתחום העבר ואפשר לשנות רק את ההווה ואת העתיד. אף את מציאותו הפיסית של האדם אי אפשר לשנות. אבל, את הדרגה הרוחנית של האדם בהחלט ניתן לתקן. המבחן הוא לא מבחן התוצאה אלא מבחן האישיות ו"רחמנא ליבא בעי".

הנה כי כן, התשובה, בדיוק כמו בהפרת נדר, אינה צריכה לשנות את המציאות

הפיסית רטרואקטיבית. היא צריכה לשנות את האדם. להחזירו לקומתו האישית והמוסרית ולטהר את ליבו לעבוד את ה' באמת.

כך מבאר הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ד') כי בעל התשובה "משנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה".

ודוק, אין זה מצב של אדם הממשיך להתאוות לחטא, אך מתגבר על רצונותיו. מדובר בהליך נפשי עמוק יותר שבו האדם משתנה ואינו רוצה יותר את החטא בכלל.

בלשון הרמב"ם (שם, שם, הלכה א'): "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה. לא מיראה ולא מכשולון כח. כיצד: הרי שבא על אישה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה".

כלומר, תשובה גמורה היא כשאדם עוקר מעצמו את התאוה. הוא לא רק לא עושה את המעשה הזה, אלא כבר לא רוצה לעשות אותו.

האמנם יכול אדם לעקור מעצמו תאוות באופן מוחלט?
האם לאחר שטעם אדם טעמו של חטא וחווה ירידה מוסרית, יכול הוא להבטיח כי לא ישוב לתשוקותיו הקודמות והאפלות ברגעים של שפל וקטנות המוחין?
אכן, ברגע הנוכחי אין הוא תאב לעבור עבירה, שהרי הוא שקוע "בשקו ותעניתו" ונפשו רוחנית ומרוממת. אבל האם אין הוא דומה לחתול המאולף אשר אם אך יראה עכבר, יסורו ממנו כל הגינונים וכל העכבות, ויפרוץ החוצה ה"אני" האמיתי שלו שבו משתוללות תאוותיו?

כן אני יכול

האדם בהחלט יכול להביא לשינוי מסוג זה. אכן, מעשה שעשה האדם חורץ חריץ עמוק בנפשו. לא ניתן לשנות זאת. אבל, האדם יכול בהחלט לחרוץ בנפשו חריץ עמוק עוד יותר – ע"י התשובה.

האדם יכול להתחרט חרטה שהיא עמוקה מרגש העונג והשפלות שהביא את החטא.

אם החריץ שחרץ בנפשו תהליך התשובה הוא יותר עמוק מן הירידה הרוחנית שהשרה החטא והוא מטביע בעצמו חותם של רצון יותר חזק מן הרצון הראשון,

הרי שבפנינו "עקירת הרצון" הראשון, שהיא כ"עקירת המעשה". על כן, חשוב כל כך לשנות דבר אחד קל, לתמיד – מאשר לשנות הכול לרגע. דבר ששינה אדם לרגע לא שינה את האישיות והחטיא את מהותה של תשובה. גדרה של תשובה אמיתית נמדד אפוא במידת היות השינוי מושרש, כיתד שלא יימוט לעולם. דבר ששינה האדם לתמיד, מלמד כי שינה את האישיות וטבע בה חריץ יותר עמוק מזה שגרם החטא קודם לכן. משום כך פסק הרמב"ם שם, כי תשובה שלמה נמדדת בכך ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". שינוי של דבר פעוט, לצמיתות, הוא שינוי שיש בו כדי לשנות את הגדרת האדם. אכן, האדם שינה רק שבריר מאישיותו ויש לו רק מלאך מליץ אחד מיני אלף וכל השאר נותר מסואב. אבל, מי שמשנתה וצועד לקראת אלוקיו, כבר בחר בחירה לדבוק בחיים ובמקור החיים. משדבק אדם באלוקיו סופו שישוב לקומתו המוסרית הכוללת וישנה את כל שאר אורחות חייו.

ב"ספר חרדים" (פרק ס"א) נאמר: "אף על פי שחייב אדם להיזהר בכל המצוות, מכל מקום יש לו להחזיק באחת מכל המצוות בכוח גדול ובהתמדה שלא יעבור עליה כל ימי חייו. לפי שכללות התורה, שהם תרי"ג (613) המצוות נקראים 'עץ חיים', כפי שנאמר: 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג', י"ח) והאוחז היטב ענף אחד מן האילן – אוחז בעץ כולו, שכן כל שאר הענפים נמשכים אחר אותו הענף שכולם גוף אחד. אבל אם בא לאחוז בכל הענפים יחדיו לא יוכל לאחוז כולם". הנה כי כן, אם יש ולו מצווה אחת שאדם דבוק בה בכל נפשו ולתמיד – הוא אוחז בעץ החיים כולו.

רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (חלק ב' דף פ"ג, ע"ב), מביא את דברי ה"בעל שם טוב" כי פתח של תשובה יכול להיות קטן וצר כ"פתחה של מחט", אך עליו להיות "נקב מפולש מצד לצד עד חלל הלב". מעשה קטן משנה את האדם, ובלבד שהוא כובש את כל אישיותו של האדם, ומנקב את "קליפתו" מצד לצד. טהרת הלב מושגת ע"י כך שהאדם ניצב בפני בוראו ומחליט להשתנות באופן מוחלט ותמידי. אכן, הוא פוסע רק פסיעה אחת לקראת אלוקיו. אך פסיעה זו היא בבחינת "אל חזור".

את הפסיעה הזאת יש לעשות במיוחד בזמני התשובה. בימים נשגבים אלו מוטל על האדם לשוב בתשובה על כל מעשיו, גם אם זו תשובה לשעה שלא תחזיק מעמד לנצח. אך בעיקר מוטל על האדם לתור אחר דבר אחד, ואפילו קל, שבו ישנה את התנהגותו אחת ולתמיד, כך שיוכל לומר כי חל בו שינוי קבוע, שהוא עמוק ויסודי יותר מן החטא.

שינוי "קטן" זה עשוי ללמד על שינוי מהותי ויסודי שהתחולל בהשקפת העולם של האדם על חייו. צעד קטן זה במעשי האדם עשוי לבשר על מפנה גדול שהתחולל באישיותו, כאדם שעבר מנתיב חיים של ריצה אחר הישגים וסיפוקים, לאורח חיים של מי שמחפש משמעות. יחי ההבדל הקטן!

תוכן הענינים

23	פתיח דבר
27	מבוא – מהותה של תשובה

אלול

ג	הכול הולך אחר החיתום / תפארת שלמה
ט	תכלה שנה קודמת בנקודת ההתחלה / שם משמואל
יג	הכוחות שיש לאדם בקו הגמר / שפת אמת
יט	חדש ימינו כקדם / קדושת לוי

השבת שלפני ראש השנה

כה	הברירה הטבעית של "ובחרת בחיים" / שפת אמת
לא	התנשאות מחריבה את הכול / רבי צדוק
לז	מבחנה של נאמנות / שם משמואל

תשובה

מה	מהותה של תשובה והחובה לשוב מייד / מהר"ל
נא	רגזו ואל תחטאו / אור החיים
נה	איסור והיתר מכבלי היצר / שפת אמת
סג	המתקת הדינים בשורשם / קדושת לוי

ראש השנה

עא	פשר הזיכרון ביום הזיכרון / אור החיים
עז	מהותו של הדין בראש השנה / מהר"ל
פג	"שופר קול פשוט" / קדושת לוי
פט	השופר ככלי הביטוי של הלב / שם משמואל
צט	חדוות ה' היא מעוזכם / רבי צדוק
קה	"סימנא מילתא היא" / שפת אמת
קיא	חסד א-ל כל היום / תפארת שלמה
קיז	המלכת הקב"ה בראש השנה / "בת עין"
קיט	אין מלך בלא עם – ישראל ערבים זה בזה / אור החיים

ברית הקב"ה עם נפש האומה / מהר"ל ככג
 היום הרת עולם / קכט

עקדת יצחק

פשרה של אמונה תמימה / קדושת לוי קלט

שבת שובה

שבת תשובה פורצת את מחסום החטא / שם משמואל קמז
 "בשובה ונחת תיושעון" / שפת אמת קנה
 לכל אחד זווית ייחודית בתיקון החטא / תפארת שלמה קסא

ערב יום הכיפורים

מעשים חיים ומעשים מתים / תפארת שלמה קסז

יום הכיפורים

עיצומו של יום / אור החיים קעה
 "ממך אליך אברה" / קדושת לוי קפא
 וטהר ליבנו לעבדך באמת / רבי צדוק קפט
 "יום שימת אהבה ורעות" / שפת אמת קצה
 טהרה מתחילה מן השורש / שם משמואל רג
 תשובה - כתר של בינה לעומת חכמה / תפארת שלמה רז
 בין "צדיק" לבין "בעל תשובה" רטו

תפילה

יחיד שהוא ציבור - כהן גדול לפני ולפנים / רבי צדוק רכט
 מהותה של תפילה ומהותו של זמן רלה
 המנחה שבתפילת מנחה / קדושת לוי רמז
 "כמים הפנים לפנים" כהכנה לתפילה / אור החיים רנה

לימוד זכות

זווית ראייה של סנגור "אזמרה" / תורה רפ"ב בליקוטי מהר"ן רסג

אלול

הכול הולך אחר החיתום

תפארת שלמה

ההכנה לדין כצורך פשוט וברור

הכלל הוא כי שלושים יום לפני פרוש החג לומדים אנו את הלכות החג ומתכוננים לקראת בואו.

כך מצינו במסכת פסחים (דף ר' עמ' א'): "שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני". אם צריך להתכונן לחג שלושים יום לפני בואו, הרי שלפני יום הדין הדברים נכונים שבעתיים.

יום הדין הוא זמן שבו האדם ניצב בנקודה גורלית, חשוף לסכנות קיומיות מחד גיסא, ומבקש לזכות בכל הטוב האפשרי מאידך גיסא. בדין, עומד האדם למשפט בפני אדון כל ועל כפות המאזניים מונחים, ללא כחל וסרק, כל הווייתו, פנימיותו, מחשבותיו ומעשיו. עליו להיטהר ולהזדכך באופן יסודי. עליו לצבור תורה ומצוות, מעשים טובים, הנהגות טובות, מידות טובות ונקודות זכות.

כולי האי – ואולי. ההכנה הנדרשת עצומה היא. שלושים יום הם המינימום הנדרש לצורך הכנה לראש השנה. נמצא כי אלול הוא יישום פשוט ומובהק של הכלל לפיו יש להתכונן לאירוע שלושים יום בטרם תחולתו.

למה צריך ר"ת ורמזים כשיש עקרון פשוט

ברם, שאם יש עיקרון פשוט ומובן מאליו המחייב הכנה במשך שלושים יום, למה נזקקו המפרשים למצוא לאלול מקורות השאובים מראשי תיבות ורמזים? כך למשל רבי יעקב בעל הטורים מצא בכתוב (דברים ל', ו'): "ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך", ראשי תיבות אלול, והוסיף וכתב: "לכך נהגו להשכים ולהתפלל סליחות מאלול ואילך. וכן (תהילים כ"ז, י"ג): 'לולא האמנתי לראות בטוב ה', 'לולא' אותיות 'אלול', שמאלול ואילך חרדתי נגד ה'".

מה פשר דברי בעל הטורים? האם המנהג להשכים לסליחות נובע מן הרמז הכתוב בראשי התיבות, ולא נובע מן הכלל המצריך הכנה שלושים יום קודם למועד?

בדומה לכך כתב רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו פרי עץ חיים (שער ראש השנה, פרק א') כי הכתוב (שמות כ"א, י"ג): "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" כולל ר"ת של אלול "לרמז כי חודש הזה נתנו ה' לכפרה, לכל מי ששגג וחסא ועשה שום עוון בכל השנה, והקב"ה קרוב לקוראיו בחדש הזה, שהוא ר"ת אלול. וכן נרמז בכתוב (שיר השירים ג', ו'): "אני לדודי ודודי לי, ר"ת אלול".

כמו כן כתב בספרו שער הפסוקים (פרשת משפטים): "'אנה לידו ושמתי לך הוא ר"ת אלול. לרמז כי הבורא בחסדו אינה וזימן חדש אלול לכל מי שחטא בתוך השנה, שישוב אז בתשובה ויקבלוהו".

ובכן, למה צריך ראשי תיבות ורמזים לדבר שנובע מעיקרון פשוט וברור של צורך בהכנה 30 יום בטרם תחולתו של מאורע?

ה"תפארת שלמה" מבאר את הערך הכולל של סיום דבר וסגירת מעגל. לאחר שיובן נושא זה נראה כי נקבל אור חדש בהבנת המשמעות של חודש אלול.

מהו החג בשעת סיום מסכת

אדם למד מדי יום ביומו, והנה באחד מן הימים הוא משלים את המסכת. הלימוד באותו יום הוא לא שונה מכל יום שקדם לו. אדרבה, לעיתים בסיום המסכת בפנינו דף קל וקצר. על אף זאת, שונה הוא יום הסיום והופך ליום טוב. בגמרא במסכת שבת (דף קי"ח ע"ב) מצינו: "אמר אביי זכות היא לי כי כאשר תלמיד חכם סיים מסכת עשיתי יום טוב לחכמים".

לכאורה, מה השמחה הגדולה ביום הזה ומה שונה יום מיומיים? שמא תאמר כי ביום הזה הגיע הלומד לפסגת ידיעותיו בנושא? לאו דווקא, שהרי להוותנו נמצא לעיתים מזומנות כי הלומד אינו "מונח בסוגיה" שבה התחיל את המסכת ואינו מגיע לפסגת ידיעותיו עם סיום המסכת. בנקודת הסיום אין הוא זוכר היטב לימוד שנערך לפני עשרות דפים.

אין זאת אלא כי החגיגה שאדם עושה בנקודת הסיום נובעת מערך מוסף שיש בסגירת המעגל.

ברם, מה פשר הדבר? מה מתווסף לאדם בשעת הסיום?

הכול הולך אחר החיתום

על כך כותב ה"תפארת שלמה" כי בעת הסיום יש בידי אדם מכלול. חבילה שלמה וארוזה יכול האדם להגיש ולהעלות בפני בוראו, כאשר אגב כך עולים אף פרטים

שכשלעצמם לא היו ראויים לכך. כך למשל, בתפלת נעילה "הכול הולך אחר החיתום" וסיום הדבר מועיל להעלות את כל התפילות מכל היום. השלמות של המכלול מכסה על פגמי הפרטים.

עלייה לרגל כנקודת חיתום של זמן

בהתאם לעיקרון האמור מבאר ה"תפארת שלמה" (על מועדים, רמזי פסח) את החובה לעלות לרגל לבית המקדש, ולאחר שחרב הבית את החובה המובאת בגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"ב): "חייב אדם להקביל פני רבו ברגל". ההסבר הוא זה:

העלייה לרגל משלימה מעגל של שנה "זזהו שאומרים 'מקדש ישראל והזמנים' הוא הזמן שעבר ממועד העבר עד המועד הזה. ולזה מברכים שהחינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה בכל רגל ורגל".

השלמת מעגל של זמן מגדירה ו"אורזת" אותו כיחידה אחת, וכשיש מכלול הוא מתקבל למרות נקודות פגם שהיו בנקודות פרטניות בטרם שהצטרפו למכלול שלם.

בעת העלייה לרגל לקבל את פני רבו, יכול האדם להעלות בפני הקב"ה את כל הימים והזמנים שבהם למד תורה מהרגל הקודם ועד לרגל הזה.

בתיקוני זוהר (דף כ"ה ע"ב) מצינו כי תורה הנלמדת בלא יראת שמיים ואהבת הבורא אינה עולה לרצון ("אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרכת לעילא"). אבל, בעת העלייה לרגל נמצא כי השלמת המעגל מאפשרת לנקודות השונות להצטרף למכלול ולהתקבל בלי שיימנו חסרונות נקודתיים.

בשעת קבלת פני רבו ברגל ניתן "להעלות את כל התורה והמצות אשר לא נעשו בדחילו ורחימו ולא פרחו למעלה ונשארו למטה".

סיום מסכת כנקודת חיתום ושלמות

הבאת דבר לכלל גמר יוצרת כשלעצמה שלמות. דבר שלם מתקבל ברצון! בטרם שהפרטים התלכדו לכלל אחד ועמדו בפני עצמם, ניכרו בהם פגמים נקודתיים שהפריעו להם להתקבל לרצון כמתת של האדם לבוראו. אבל, ברגע שהפרטים הפכו למכלול הרי שיש שלמות הנובעת מן המכלול.

בהתאם לעיקרון זה יש לומר, כי בעת סיום מסכת נשלם מעגל והפרטים הפכו למכלול אחד המתקבל לרצון, בלא שיפריעו לכך חסרונות נקודתיים שאירעו

בפרט זה או אחר. על כן יש לעשות "יום טוב" בעת סיום מסכת כי בסיום "יש כדי להעלות כל הלימוד מראש ועד סוף". מכיוון שהמכלול מכסה על פגמי הפרטים הרי ש"בשעת הסיום מתעוררים הכוח והזכות של כל התנאים והאמוראים שנזכרו בזאת המסכת לעורר מידתם והשפעותיהם הטובות שהשפיעו בלימוד תורתם בעולם וזהו יומא טבא והבן".

חודש אלול כנקודת חיתום של השנה

בהתאם לעיקרון זה ניתן להבין כי בחודש אלול, ניצב אדם בפני נקודת סיום, שבה הוא יכול להפוך את פרטי הפרטים של ימיו ומעשיו במשך השנה החולפת למכלול אחד שלם. סגירת מעגל שנה עשויה להגדיר אותה ולסכם אותה כיחידה שלמה. בדרך זו עשויה להיווצר שלמות הנובעת מעצם הסגירה ו"האריזה" של הפרטים למכלול אחד, ובמקרה זה לא ייזקפו לרעה פגמים נקודתיים. האדם הניצב בחודש אלול צריך אפוא להביט אל נקודות העשייה השונות שלו ולכתוב "פרק סיכום" שיאחד אותן לכלל סיפור אחד שלם. אם ישכיל לעשות זאת, יעמדו לזכותו כל ההשפעות הטובות שנבעו מכל המצוות שעשה. "זה ענין חודש אלול סיומא דשתא הם ימי הרחמים ורצון ונקראים תשובת השנה סיומא דשתא, כי עתה עת לחננה לעורר כל השפעות טובות מכל המצוות ומעשים טובים שעשו בני ישראל כל השנה".

מהותו של חודש אלול

נמצא כי חודש אלול אינו הכנה לשנה הבאה, אלא סיכום של השנה החולפת והפיכת הפרטים שנעשו בשנה זו למכלול אחד שלם ומושלם. ראשי התיבות השונים הרומזים על מהותו של חודש אלול מעידים כי אין להגדיר את אלול כזמן היונק את כוחו מימי הדין שיבואו, אלא כזמן הניצב בפני עצמו. אכן, אלול הוא נקודת זמן מרוממת ונשגבה שבה האדם יכול להעלות לרצון בפני בוראו את כל מעשיו בשנה החולפת ולהגדיר אותם כיחידה אחת כוללת. מה "אורז" את הפרטים השונים ויוצר ביניהם מכנה משותף כחלק ממכלול אחד שלם? מה מאחד בין מעשים שונים ומצבי רוח ונפש שונים במשעולי השנה לכלל יחידה אחת? הרצון הפנימי של האדם לעשות נחת רוח לבוראו, בבחינת "אני לדודי"!

אם האדם יראה בנקודות השונות במשעולי השנה "ראשי תיבות" המתלכדות לכדי רצון אחד של "אני לדודי ודודי לי" הרי שהוא ישלים מעגל שיביא את המכלול הזה לשלמות שתעמוד לזכותו לקראת הדין בראש השנה.

הנה כי כן, להביא דבר לכלל גמר יוצר כשלעצמו שלמות. דבר שלם מתקבל ברצון והמכלול מכסה על פגמי הפרטים. האדם הניצב בחודש אלול צריך אפוא להביט אל נקודות העשייה השונות שלו ולכתוב "פרק סיכום" שיאחד אותן לכלל סיפור אחד שלם. הרצון האחד והפנימי של האדם לעשות נחת רוח לבוראו עשוי ללכד את מעשי האדם במשעולי השנה כולה לסיפור אחד שלם. זה פשר דברי האר"י כי באלול האדם מגדיר את עצמו ע"י ראשי תיבות של הכתוב: "אני לדודי ודודי לי". אם לוקחים נקודות ציון שונות, ורואים בהן ראשי תיבות של רצון אחד עמוק, לעשות נחת רוח לבוראו, הרי שבכך הופכים את הפרטים למכלול אחד שלם והכול הולך אחר החיתום.

תכלה שנה קודמת בנקודת ההתחלה

שם משמאל¹

חדר המתנה הנמצא בבית אחר

אלול הוא "חדר המתנה" לימים הנוראים.

בחודש אלול מתחילים להגיד סליחות ומבחינת התחושה עושה רושם כי אלול הוא זמן ההכנה לשנה החדשה. ברם, שמבחינה מחשבתית מתעורר קושי, שכן אלול וראש השנה של השנה הבאה אינם נמצאים באותה מערכת זמן. אלול אינו חדר מבוא לטרקלין המצוי באותו בית, שכן הוא נמצא בבית אחר. אלול נמצא ב"דירה הקודמת", שהרי כל שנה היא גלגל זמן נפרד, ואלול הוא סופה של השנה שעברה, ולא חלק ממערך המוכוון כלפי השנה הבאה, העומדת בפני עצמה כמערכת זמן נפרדת.

הכיצד יכול סיום של שנה אחת למלא תפקיד במסגרת השנה הבאה?

בעת התחדשות הבריאה מבינים שיש בורא

אנו אומרים בתפילת ראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך". בגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ז, עמ' א') מבואר כי הדברים מכוונים לשיטת רבי אליעזר לפיה העולם נברא ביום כ"ה באלול ושישה ימים לאחר מכן, בראש השנה, באחד בתשרי, נברא האדם.

בריאה זו מתחדשת מידי שנה בשנה וזהו זמן שבו מסתלק ה"תוהו ובוהו" ומתנוצץ בעולם אור של הבנה, כי הקב"ה הוא שיוצר את העולם ומנהיגו. המשמעות של "תוהו" היא תימהון וחוסר הבנה. בהעדר הבנה שיש בורא נדמה לאדם שהעולם כמנהגו נוהג – מעצמו. בלי נהג.

אדם הנעדר הבנה שיש בורא חושב שההשתדלות שלו היא שמניבה תוצאות. הוא סובר כי יש קשר סיבתי בין מעשי האדם לבין תוצאות "מוכרחות" הנובעות מפעולותיו. זהו מצב של "תוהו".

ראש השנה הוא זמן המוכשר לכך שהאדם יִפְגֵּם בליבו כי לעולם הזה יש בורא המנהיג את העולם ואין עוד מלבדו. העולם מושגח ע"י הקב"ה בכל פרט, מהחל

עד כלה. אמנם, האדם הצטווה לעשות מעשי השתדלות, אבל אין שום קשר סיבתי בין ההשתדלות של האדם לבין התוצאה. האדם יכול לעשות פעולה אך לא יכול להשיג תוצאה, שכן התוצאות אינן נובעת מפעולות האדם, אלא הן פרי **תהליך** כולל, שהוא כולו שמימי.

התעוררות זו של האדם להבין כי העולם מושג בהשגחה פרטית, מתרחשת בכל שנה בתקופה שבה התווה ובוהו הומר בהתגלות של ה' כבורא העולם. תופעה זו מגיעה לשיאה עם בריאת האדם בראש השנה וזו משמעות המלכת הקב"ה ע"י האדם.

אור של הבנה זו מתחיל להתנוצץ כבר בכ"ה באלול שזו שעת בריאת העולם. לכן, כבר ביום כ"ה באלול מתחילים (עדות אשכנז) לומר סליחות. בלשון "שם משמאל" (פרשת מקץ - חנוכה - שנת תרע"ב): "בכל שנה מתחדשת הבריאה כמו שאנו אומרים בתפילת ראש השנה: 'זה היום תחילת מעשיך' על בריאת אדם הראשון, וכן הוא בכל שנה ביום כ"ה באלול באה התעוררות מחדש. וכמו אז שנעקר תווה ובוהו מן העולם, כן בכל כ"ה באלול נעקר קצת התווה ובוהו, היינו השתדלות גשמית, שהיא תווה ובוהו הבל וריק, ומתעורר הלב לתשובה, וזהו מנהגו שמשכימין לסליחות מאז והלאה".

אלול כסיכום של השנה הקודמת באפס

בהתאם לרעיון נפלא זה נמצא, כי אכן אלול הוא סוף השנה הקודמת. אבל, לקראת סוף החודש מתנוצץ אור, ששיאו בתחילת השנה הבאה, ומבטא את המהות של ראש השנה.

אבל, "שם משמאל" (פרשת ראה - ור"ח אלול שנת תרע"ז) מוסיף היבט עמוק נוסף, שמחמתו יובן כיצד כל חודש אלול הוא הכנה לשנה הבאה. מהלכו של "שם משמאל" הוא כדלהלן:

ראש השנה הוא ראשית השנה, ובאותו יום הקב"ה "מעמיד במשפט כל יצורי עולמים". כאשר בוראים עולם חדש ו"עוברים דירה" לגלגל זמן אחר, בוחנים איזה חפץ נחוץ לקחת לשם.

למזלנו, המבחן איננו לפי מידת ההישגים שלנו בתורה ובמצוות בזמן הקודם, שכן אילו זה היה המבחן הרי שספק רב מי היה עובר לשנה הבאה, שהרי איזו תורה ואלו מצוות יש בידינו כדי שייגנו עלינו ("האי תורה והאי מצוה דקא מגני עלך"?). המבחן להענקת חיים לשנה נוספת הוא - מי מקבל עליו **בכל לב** לעבוד את ה' בשנה הבאה!

נאמר (דברים י"א, כ"ז): "את הברכה – אשר תשמעו", ומבאר "שם משמואל" כי "כפי מסת השמיעה והקבלה מחדש זוכים לברכה".

מכוח הקבלה לעתיד יוצאים אנו זכאים בדין וזוכים לשנה נוספת. כך כתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד') כי בתקיעת השופר יש רמז שצריך להתעורר משינה עמוקה שאדם שקוע בה בהיותו רדוף ע"י הבלי הזמן.

משמעותה של יקיצה זו היא אפוא לשמוע ולקבל עליו מחדש את כל מצוות ה'. על כן נאמר: "אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם". **המשמעות של המלכת הקב"ה היא, שאנו מקבלים עלינו בכל לב את ציוויו.**

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר" כי כמו שבראשית הבריאה נאמר (בראשית ב', ז'): "ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה", כן הוא קול השופר בכל שנה – מעורר חיים חדשים בלב ישראל וכאלו באותו יום מתחילים לחיות.

עם התחלה מחדשת זו האדם מתנער ממרוץ החיים הקודם ומקבל עליו לשמוע בקול מי שנפח חיים באפיו. כאשר אדם מאפס את עצמו, עוצר את מרוץ חייו, נולד מחדש, מחליף כוח, ומחדש את מחויבותו לקב"ה בכל לב ובכל הכוח, הוא זוכה בשנה נוספת.

מה שגורם לאדם להתאפס ולקבל על עצמו התחייבות מוחלטת וחסרת עכבות ומניעות לקיים את מצוות ה'? היא ההכרה כי בשנה החולפת הגיע למבוי סתום. "הקבלה מחדש היא כפי מסת הידיעה מקודם כמה הוא הוא נעור וריק מכל, ועתיד חלילה לצאת מעולמו ריקם ובחושך ילך ח"ו".

אלול הוא אם כן "הזמן לחפש בכל סדקי ליבו בשקידה עצומה עד שיתברר לו באמת מצבו כי ברע הוא". ככל שייגיע למסקנה כי סיים את השנה באפס, כן יהיה עומק חידוש הנדרים שלו בראש השנה ועימו הצורך של העולם בעובד ה' שקיבל עליו מכל לב לעבוד את ה' בשנה הבאה עליו לטובה.

נמצא כי אלול בא לפני ראש השנה כיוון שזה הזמן לסכם את השנה **הקודמת**. אכן, אין זה חלק מגלגל הזמן של השנה הבאה. אבל, כדי שאדם ייולד מחדש ויזכה בשנה נוספת, עליו להגיע למסקנה כי אחרי כל הריצות הוא לא השיג דבר וניצב בנקודת הבראשית. אפס בידו.

אלול הוא מלשון אליל, אפס ואין, כפי שנאמר (איוב י"ג, ד'): "רופאי אליל". אליל "שם לאֵל" (אֵל – כמו "לא"). אין בו ממש. אין בו דבר.

הריצה בשנה החולפת לא הניבה דבר! זו המסקנה המסכמת את השנה הקודמת. מכוח מסקנה זו האדם מקבל עליו בכל לב לעבוד את בוראו – ובכך זוכה הוא לשנה הבאה.

איפוס של האינטרס האישי יוצר אחדות

"שם משמואל" (פרשת שופטים – שנת תר"ע) מוסיף היבט נוסף הנובע מכך שאדם מבטל את עצמו כליל כלפי הקב"ה. ביטול זה של כל יחיד ויחיד את עצמו ואת רצונותיו האישיים, מביא את כלל ישראל לידי אחדות. בנקודת הזמן שבה כל פרט מגיע למסקנה כי מרוץ החיים האישי שלו הביא אותו לנקודת האפס, משום כך הוא מבטל את האינטרס האישי.

נמצא כי ביום הזה כולם מתלכדים סביב הקב"ה שאת מצוותיו התחייבו לשמור בכל לב בהעדר כל עניין אישי פרטי.

נמצא כי זמן תחילת החיים המחדשת מכוח קבלת עולו של המלך וציווי, גם מאחדת את הפרטים להיות כלל אחד, שאין לו בעולמו דבר מלבד רצונו של המלך. "איך באין לידי אחדות באמת שיהיה כל אחד מובלע בתוך הכלל? ע"י שכל אחד ואחד מבטל דעתו ורצונו מפני רצון ה', ועל כן כולם פונים אל הנקודה האחת המאחדם".

הנה כי כן, אלול – הוא סיכום השנה הקודמת, כאשר האדם עושה את חשבון נפשו ומגיע למסקנה כי בכל מרוץ חייו לא השיג מאומה ורק הגיע עד לנקודת ההתחלה. על כן הוא מחשב מסלול מחדש, ונכון לקבל עליו את רצון ה' בטהרתו – בלי רצונות אישיים, בלי עכבות ומניעות מכוח מחויבויות קודמות כלשהן. איפוס זה מביא לשנה חדשה שבה יש המלכה של הקב"ה ע"י כל פרט ופרט. ביטול עצמי וקבלת רצונו של המלך גם יוצר אחדות. "מלך הוא המאחד את העם להיות כולם אחד. וכעין זה הוא ראש השנה, כי ע"י אחדות באים למלכות".

אחדות זו מביאה לידי כך שהפרט אינו נדון כמי שעומד בפני עצמו אלא נבלע בתוך הכלל שלגביו אין ספק כי דינו לצאת זכאי בדיון, שהרי את עם ישראל צריך לעולמי עד.

אלול הוא סיכום של שנה קודמת. אך כמה נחוץ הוא איפוס זה כדי לקבל שנה חדשה מבראשית.

הכוחות שיש לאדם בקו הגמר

שפת אמת

אלול חודש התשובה

בספרי הקדמונים מצינו התייחסות לשם "אלול" ומבואר כי אותיות אלו רומזות לכך שזהו זמן המסוגל ומיועד לשוב בתשובה. כך למשל: באבודרהם (סדר תפילת ראש השנה) כתב: "יש מקומות שנוהגים להשכים מראש חדש אלול, כי בראש חדש אלול עלה משה להר פעם שלישית לקבל לוחות שניות והתפלל בהם על ישראל ונתקבלה תפלתו ונתנו לו הלוחות וירד ביום הכיפורים ונקבע יום מחילה וסליחה לדורות. הדרשנים אומרים סמך לדבר 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' (שיר השירים ו', ג') ראשי תיבות אלול, וסופי תיבות ד' יודי'ן מספר מ' יום". רבי יצחק עראמה בספרו "עקדת יצחק" (שער צ"ז) כתב: "גם אמרו 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלול וסופי תיבות ארבעים יום עד יום הכפורים שירד משה מן ההר. כי הנה כאשר עלה אז לתקן שבירת הלוחות הראשונות בקבלת הלוחות השניות, כן יש לכל בעל שכל לעלות למרום בטוב שכלו לתקון שבירת הלוחות הראשונות, והוא מה שהפסידו מטהרת הנפשות". רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספרו "שער הפסוקים" (על שיר השירים ו', ג'): "'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלול, לרמוז כי בחדש אלול הקב"ה מתרצה עם ישראל ונעשה דוד להם, לקרבם בתשובה, והוא קרוב לקוראיו בחדש זה". כמו כן בספרו "פרי עץ חיים" (שער ראש השנה פרק א') מציין רבי חיים ויטאל בשם האר"י את הפסוק (שמות כ"א, י"ג): "ואשר לא צדה והאלוקים אינה לידו, ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה". ר"ת של 'א'ינה ל'ידו ו'שמתי ל'ך', הוא אלול, לרמז כי חודש הזה נתנו ה' יתברך לכפרה, לכל מי ששגג וחסא ועשה שום עוון בכל השנה, והוא קרוב לקוראיו בחדש הזה, שהוא ראשי תיבות אלול. וכן ראשי תיבות 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י' ראשי תיבות אלול".

לחודש אלול יש אפוא מהות מיוחדת ורמזים אלו מלמדים כי חודש אלול ניהן בתכונה של זמן המסוגל לשיבה אל הקב"ה.

אלול כהכנה לתשרי

ברם, ההתייחסות לאלול כזמן שיש לו תכונה ייחודית מעורר תמיהה. לכאורה, הזמן שבו אדם נדון הוא בראש השנה וביום הכיפורים ואלו חלים בחודש תשרי. אלול הוא רק בגדר של הכנה לקראת הדין שחל בחודש תשרי. אין לו מהות משלו.

הדבר דומה לכלל ההלכתי (מסכת פסחים דף ו', עמ' א') לפיו יש להקדים ולדרוש בהלכות החג שלושים יום קודם החג. אם כן, כשם שאדם צריך להתכונן לפסח כבר בחודש אדר, כך מוטל על אדם להתכונן לתשרי כבר באלול. אבל, ברי כי כאשר אדם מתחיל באדר להתכונן לניסן, אין מהות מיוחדת שיוחדה לזמן של חודש אדר. המהות של החג מתחדשת בניסן ואילו הלימוד באדר הוא רק הכנה. אם כן, בדומה לכך, לא הייתה אמורה להיות מהות מיוחדת לחודש אלול, והיה צריך להתייחס אליו רק כזמן של הכנה וכנגזרת הטפלה לתשרי. מדוע עמדו אפוא הקדמונים על מהותו העצמית וסגולותיו הייחודיות של חודש אלול? להלן נראה את דרך הילוכו של "שפת אמת" בביאור העניין, הכולל שלושה שלבים.

אלול – הגדרת תפקיד

השלב הראשון בביאור העניין הוא הגדרת תפקיד האדם בחודש אלול. "שפת אמת" מביא בשם זקנו בעל "חידושי הרי"מ" רמז נוסף לשם אלול, המצוי בפסוק (תהילים ק', ג'): "דעו כי ה' הוא אלהים הוא עשנו ולא/ולו אנחנו עמו וצאן מרעיתו". בפסוק זה יש "קרי" ו"כתיב". הכתיב הוא "לא" באלף, והקרי הוא "לו" ב-ו. אם נצרף את אותיות הכתיב ("לא") לאותיות הקרי ("לו") נקבל את אותיות המילה "אלול".

חודש אלול מצוין אפוא במסגרת חילופי הכתיב והקרי למשפט "לא/לו אנחנו". טעם הדבר הוא, כי כמידת הביטול של אדם מישראל את אישיותו וגאוותו ("לא אנחנו"), כן מידת ההתייחסות של האדם לאלוקיו ("לו אנחנו"). על כל אדם מישראל להיות מוכן אפוא לביטול מוחלט של כל אינטרס אישי והקדשת החיים כולם להגשמת הייעוד של הגדלת כבוד שמיים בעולם, בבחינת (ישעיהו מ"ג, כ"א): "עם זו יצרתי לי תהילתי יספרו". בה במידה שכך ננהג כלפי הקב"ה, כך תחול כלפינו ההנהגה האלוקית "שכל בריאת העולם והתגלות כל מיני הארות שנמצא מה' בעולם נעשתה רק עבור ישראל".

נמצא כי פשר המונח "אלול" כראשי תיבות של "אני לדודי ודודי לי", בא ללמד, כי כדי שהקב"ה ירצה בעם ישראל, מוטל עליהם לדבוק בתפקידם כעם שמרבה כבוד שמיים בעולם.

אלול – סגירת מעגל

השלב השני בביאור העניין הוא הגדרת מהותו של הזמן בחודש אלול. "שפת אמת" מביא את דברי חז"ל במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' ב') על הפסוק (דברים י"א, י"ב): "עיני ה' אלוקיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה", (המילה 'ראשית' בפסוק זה כתובה בלי א': 'רשית' – מלשון 'רש'), "אמר רבי יצחק כל שנה שְׁרָפָה (עניה, מלשון עני וְרָש) בתחילתה, מתעשרת בסופה". רש"י מבאר: "שרשה בתחלתה – שישראל עושים עצמם רָשִׁים בראש השנה לדבֵר תחנונים ותפילה, כעניין שנאמר, (משלי י"ח, כ"ג): 'תחנונים ידבר רש'". מדברי חז"ל אלו עולה כי המונח "מראשית השנה" מתייחס לתשרי והמונח "אחרית שנה" מתייחס לאלול. נמצא כי אין להסתכל על אלול כזמן של הכנה לקראת תשרי של השנה הבאה, אלא יש להתייחס אליו כאל סוף השנה הנוכחית שהחלה בתשרי הקודם.

אלול כפסגת השנה הקודמת

השלב השלישי בהסבר הוא שילוב מהות הזמן ומהות התפקיד לאחד. סופו של תהליך הוא שיאו. התכלית נבחנת בשלב הסיום כשהמלאכה שלמה. התכלית של ישראל היא לבטל את רצונם העצמי ולהרבות כבוד שמיים. המועד שבו יש לבחון את הגשמת הייעוד הזה – הוא סוף השנה. כלומר, בחודש אלול.

נמצא כי בחודש אלול מוטל על ישראל לעמוד להגשמת הייעוד, אשר לשימו ניתנה להם שנת חיים בראשית השנה הקודמת.

אכן, אם האדם מגשים את הייעוד הזה, הרי שבבוא הקב"ה לדון האם ראוי הוא לשנה נוספת, תעמוד לזכותו העובדה שבשנה הקודמת הגשים את התכלית. ביום הדין בוחן הקב"ה את ברואיו לפי יכולתם ונכונותם להגשים את תפקידם. ראש השנה הוא זמן שבו הקב"ה בוחן מי יהיה נחוי בשנה הבאה לצורך השכנת כבוד שמיים, ובהתאם לכך נקבע מי יזכה בשנה נוספת. על כן, המהות של חודש אלול איננה ההכנה לשנה הבאה, אלא הפסגה של השנה החולפת!

קו הגמר של המשימה הקודמת וזכות למשימה נוספת

לקראת קו הסיום – אדם נותן את כל אשר יש לו ומשקיע את כל כוחותיו ואת כל מרצו ואונו, כדי לעמוד במשימה ולהגשים אותה על הצד הטוב ביותר. חודש אלול הוא הפסגה של השנה החולפת.

השנה "עשירה בסופה" כדברי חז"ל (במסכת ראש השנה דף ט"ז, עמ' א') – גם ברוחניות. לכן מצאו הקדמונים רמזים המשקפים את אלול כזמן העומד בפני עצמו. זו גם הסיבה שהמהות של החודש הזה מצויה במילים "לא/לו אנחנו", שהרי עבודת האדם בזמן הזה היא הקדשת כל ישותו ותמצית כוחותיו לקב"ה. משום כך מרומז הזמן הזה גם במילים של "אני לדודי" שמשמעם ביטול ה"אני", בחיים שתכליתם להרבות כבוד שמיים.

מי שמגשים מטרה ועומד במשימה – זוכה גם במשימה נוספת וזו תוצאה נלווית שבאה ממילא. הווי אומר כי מטרת המרוץ לקראת קו הגמר היא הגשמת המשימה של השנה הקודמת, אבל לאחר שהאדם יעשה כן יתגשם גם "ודודי לי". מקבלים שוב תפקיד לשנה הבאה.

בלשונו של "שפת אמת": "באמת זמן התעוררות התשובה בסוף השנה, שהוא תכלית הנרצה מכל מעשי השנה. וכשרואים שאין לנו מאומה שבים בתשובה על חסרון המעשים הטובים ומבררים שבראנו רק לכבודו ומשתוקקים לגמור מכח אל הפועל לברר כבוד מלכות ה' בעולם. וממילא, בא התחדשות של ראש השנה רק לבני ישראל בבחינת 'ודודי לי'".

חישוף נקודת האמת בטהרה

במהלך המסע, האדם לעיתים מוסט ומוסח. הוא ממשיך לשאת בדגל המשימה שנטל, אבל לעיתים הוא מרפה מהיעד כי יש לו נטיות להגשים רצונות ומאוויים משלו. לעומת זאת, בקו הגמר הוא ממוקד. שם אין לו דבר מלבד המטרה הקדושה. שם אין לו שום נגיעה אישית ושום דבר לא מסיט אותו.

"שפת אמת" מוסיף ומעמיק כשהוא מבאר את ייחודו של חודש אלול כנקודת שיא של משימת האדם לביטול ה"אני" והקדשתו לקב"ה:

היעד הוא כבוד שמיים, והדרך היא ביטול מוחלט של ה"אני".

ההכרה כי "אין עוד מלבדו" וההבנה כי תכלית הקיום היא להרבות כבוד שמיים, נעוצה בנקודה פנימית מאוד באדם.

במעגלי השנה ובמשעוליה יש נטייה לשכוח נקודה זאת ולאבד את "כוכב הצפון". קשה לאדם להיפרד מרצונותיו ותשוקותיו.

אבל, כשהאדם ניצב בשלב האחרון של המסע, כשהוא מנסה להגיע לקו היעד, הרי שהוא מתמקד בנקודה זו בריכוז מלא ובאופן מוחלט. אלול הוא אפוא שלב הגמר וממילא הוא זמן של הגשמת המטרה – בטהרתה, ובה האדם מגיע עד לנקודה הפנימית שלו, שאין עוד מלבדה.

אלול מזל בתולה

בחודש אלול מגיע האדם לנקודה הפנימית שבו, שהיא טהורה ובלתי נגועה. על כן מצינו בספר יצירה (פרק ה', משנה ג') כי "מזל אלול הוא בתולה". בלשונו הנפלאה של "שפת אמת": "יש נקודה פנימית בנפש ישראל שאין שולט שם מגע נוכרי. גן נעול. מעיין חתום. ונקרא 'בתולה'. ועל נקודה זו נאמר 'אני לדודי' שלעולם לא התרחקה זו הנקודה מדבקות בשורשה, ושמורה לשם ה'. אך לא בכל עת יכולים למצוא זו הנקודה. ועתה הזמן גורם שהתעוררו בני ישראל בתשובה. והתקרבו נפשות בני ישראל אל ה' יתברך. וכמו כן 'דודי לי' הוא ג"כ שיש למעלה מדות מיוחדות השמורות רק להנהגה עם בני ישראל".

אחרי השלמת המשימה בטהרתה מתחדשת שנה טובה

על פי הסבר זה כמה יפים ומובנים הם כעת דבריו של רבי אברהם מסלונים בספרו "יסוד העבודה" (חלק ב', מכתב ט"ו): "על כן חדש אלול ראשי תיבות 'א'ני ל'דודי ו'דודי ל'י', על ידי התשובה והחרטה נעשה כבריה חדשה, ואמרו חז"ל במסכת סוטה (דף ב', עמ' א'): 'אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'. ולכך צריך לשפוך את נפשו לפני ה' להסיר ממנו כל השתוקקות חיצוניות, עד שיהיה נעשה כבתולה שאיש לא ידעה, וזהו אלול שמזלו בתולה, ואח"כ בא ראש השנה שזהו התחדשות המלוכה".

הנה כי כן, "שפת אמת" מחדש שאלול הוא לא רק זמן של הכנה לשנה הבאה, אלא בעיקר קו הגמר של השנה החולפת. הסתכלות מחודשת זו חשובה מאין כמותה, כי בקו הגמר האדם ממוקד מטרה ומקדיש את כל הווייתו כדי להגשימה, בלי להיות מוסט ע"י כל רצון או השתוקקות אחרת. בקו הגמר שב האדם אל הנקודה הפנימית הטמונה בעמקי אישיותו, שבה מתבטא רצון הרצונות העמוק והאמיתי ביותר שלו – לעשות את רצון קונו ולהרבות כבוד שמיים. בשעה זו מסוגל הוא לבטל את ה"אני" ל"דודי". ואם יעשה כן, יזכה ל"דודי לי".

חדש ימינו כקדם

קדושת לוי

אלול. בעת שמתנוצצות בנו רגשות של כמיהה לשוב בתשובה, אנו מבקשים (איכה ה', כ"א): "השיבנו ה' אליך ונשובה, **חדש ימינו כקדם**". מה הקשר בין ההתחדשות לתשובה? ומה פשר ההתחדשות "כקדם"? לכאורה אלו שני כיוונים הפוכים, שכן או שהאדם שב למקומו הקודם או שהוא מתחיל דרך חדשה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי יכולת האדם לשוב בתשובה שלמה, תלויה באמונת האדם, שהוא נוֹצֵר בכל רגע מחדש. כך נאמר (דברים י', י"ב): "**ועתה ישראל**, מה ה' אלהיך שואל מעמך כי אם ליראה את ה'" מבאר המדרש (בראשית רבה כ"א, ו'): "אין ועתה אלא תשובה". רבי לוי יצחק מפרש: "משום שכל אדם ואדם מישראל מחויב להאמין באמונה שלמה, שבכל רגע ורגע הוא מקבל חיות חדשה מהקב"ה. נמצא כי בעת שעושה תשובה הוא מאמין כי הוא בריה חדשה וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ד') כי מדרכי התשובה שהשב 'משנה את שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים'. ובזה ה' ברוב רחמיו אינו מזכיר לו עונות הראשונים. וזה פירוש המדרש 'אין ועתה אלא תשובה'. מה שהיה היה ועכשיו זה זמן חדש. כיון שהוא מאמין שהוא עתה בריה חדשה מועילה לו תשובה. וזה פירוש הפסוק 'השיבנו ה' אליך ונשובה'. איך נשובה? על ידי '**חדש ימינו כקדם**".

תשובת האדם היא חסד הבורא, שהרי את המעשה שעשה לא ניתן לשנות. אבל, אפשר לשנות את **עושה המעשה**. התשובה מנתקת את הקשר שבין המעשה שנעשה על ידי ה"אני" של אתמול, לבין ה"אני" של היום, שהינו שונה מן הקצה אל הקצה. מי שעשה את המעשה של אתמול אינו "אני" – שהרי אני היום שונה לחלוטין ומנותק מן האני של אתמול. יש בידי האדם יכולת להתנתק מן האני שלו ולהשתנות. דבר זה ייתכן אם מבינים כי הקיום האנושי משול לנהר זורם. אדם לא טובל באותו נהר פעמיים כי הנהר אמנם נראה אותו נהר, אך המים זורמים

כל העת וממילא המים שאדם טובל בהם כעת אינם המים שבהם טבל לפני שעה. כשם שהמים אינם אותם מים, כך האדם שטבל לפני שעה אינו אותו אדם. בהוויית האדם – אין רצף של הווייה, אלא האדם נברא בכל רגע מחדש. אחד מן הדברים שמונעים אדם לחזור בתשובה היא התחושה "אני כזה". קבלו אותי כפי שאני. אנשים לא משתנים". בפועל, הכול משתנה כל הזמן. אין כדבר הזה "אני כזה" יש רק "אני הייתי כזה". ה"אני" העכשווי לא תלוי כלל ב"אני" הקודם. אדם משתנה כל הזמן כפי שכל העולם משתנה כל הזמן ומתחדש בכל יום תמיד. תהליך התשובה הוא אפוא תהליך של התנתקות מן הרצף של הקיום האנושי הקודם שלו.

בהקשר זה יש לבאר נקודה (שעליה עמדנו בהרחבה במבוא לעיל) כי 'עבירה גוררת עבירה' משום שלאחר שעבר אדם עבירה, הרי שהוא הגדיר בכך את עצמו כמי שרמתו המוסרית שפלה וירודה. זו תדמיתו בעיני עצמו והיא גורמת לכך שיהא מוּעָד לעשות את אותו מעשה שוב. תדמית זו גורמת לעושה העבירה לחשוב כי הוא מסואב ואבוד והיא משחיתה יותר מאשר העבירה עצמה. כך עלול האדם להיגרר לתהומות, שמקורן בייאוש עצמי. "עבירה גוררת עבירה" כי האדם סבור שהוא נמצא ברצף הווייתי שהוא בבחינת זרם בלתי פוסק, שבו האדם נסחף בלי שליטה. בפועל, הוא משיט את ספינת חייו ויכול בכל רגע לשנות את הכיוון. קטיעת הרצף היא זו שתביא את האדם לתשובה. כך מצינו במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' ב') כי תשובה נמדדת בכך שאדם עומד בניסיון זהה לזה שבו נכשל ומבאר רש"י כי משחטא אדם הרי ש"יצרו מתגבר עליו ואומר לו: ראה פלונית, ואותו מקום, ואותו פרק הוא – **קום עשה מה שעשית כבר**". הגמרא ממשיכה ומביאה שם את דברי רב הונא כי "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו". שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי העבירה הותרה לו רק מכיוון שנעשתה? והתשובה היא כי הדבר "נעשה לו כהיתר". מגיעים הדברים עד כדי כך שאמרו חז"ל כי אדם שעבר עבירה ושנה בה, הרי שמכאן ואילך אם חשב לעבור עבירה ונאנס ולא עשה את המעשה "מחשבתו עולה כדי מעשה". לכן, לא מספיקה חרטה על המעשה, אלא נחוץ ניתוק של הרצף ההווייתי של האדם. רק משיכיר בכך שהוא לא אותו אדם שחטא, יוכל להתנתק באמת מן החטא.

כאן יש להבין כי בריאת העולם היא בבחינת "יש מאין". בבריאה מסוג זה מצב הבסיס הוא "אין" וקיומו של ה"יש" הוא נס המתחולל רק מכוח דבר ה' המצווה

עליו להתקיים. נמצא כי מה שמקיים את העולם הוא דבר ה' שמהדהד בכל רגע ורגע וגורם לעולם להיברא בכל רגע - מחדש. "דבר ה' עומד לעולם" וממשיך לברוא יש מאין, שאם לא כן תחזור הבריאה למצבה הראשון, שהוא "אין". נמצא אפוא כי ההתחדשות היא המצב הטבעי בבריאה, כפי שנאמר בתפילה: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". ממילא, כל מה שנדרש מן האדם הוא לחוות את ההתחדשות הטבעית שלו ואת בריאתו מחדש ולהבין שהוא לא אמור להישאר עם משקעי העבר, שהרי היום הוא אדם שונה. ההווה שלו נוצרת עתה - בהווה. מה שהיה היה. אבל, כעת הוא שונה ומתחדש בכל רגע "כקדם" כתינוק בלידתו. מכיוון שזהו התהליך הטבעי והרגיל בחיי אדם הרי שהוא מסוגל להשתנות באחת ולהתחדש.

רבי לוי יצחק מחדש אפוא כי תהליך התשובה הוא תהליך טבעי של התחדשות. טהרת הלב מושגת על ידי כך שהאדם חווה התחדשות זו, ומכוחה הוא ניצב בפני בוראו ומחליט להשתנות. חדש ימינו כקדם. האדם יכול להשתנות ולהפוך בבת אחת לאדם אחר, אם אך יאמין כי אין רצף של הווה הכובל אותו. כל אדם משתנה בכל עת כפי שכל הבריאה נבראת מחדש בכל עת. לכן, אם השכיל האדם להאמין בעצמו כי הוא כלל אינו אותו אדם שעבר את העבירה, הרי ששער התשובה פתוח בפניו.

השבת שלפני
ראש השנה

הברירה הטבעית של "ובחרת בחיים"

שפת אמת

ההשוואה בין ישראל לבין שמיים וארץ

משה ציווה את עם ישראל ביומו האחרון כיצד לנהוג, ובכלל זה אמר להם מפי ה' (דברים ל', י"ט): "העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ, החיים והמוות נתתי לפניך, הברכה והקללה. ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך". מה פשר העדות שמביא משה מן השמיים והארץ?

רש"י מבאר: "אמר להם הקב"ה לישראל, הסתכלו בשמים שבראתי לשמש אתכם, שמא שינו את מידתם? שמא לא עלה גלגל חמה מן המזרח והאיר לכל העולם, כעניין שנאמר (קהלת א', ה'): 'וזרח השמש ובא השמש?' הסתכלו בארץ שבראתי לשמש אתכם, שמא שינתה מדתה, שמא זרעתם אותה ולא צמחה, או שמא זרעתם חטים והעלתה שעורים? ומה אלו שנעשו לא לשכר ולא להפסד, אם זוכים אין מקבלים שכר ואם חוטאים אין מקבלים פורענות, לא שינו את מדתם, אתם שאם זכיתם תקבלו שכר ואם חטאתם תקבלו פורענות, על אחת כמה וכמה". כלומר, ה' העיד בישראל את השמיים ואת הארץ, שיש ללמוד מהם, כי כשם שהם לא שינו מעולם במאומה ממה שהצטוו ע"י ה', כך אין לישראל לשנות מאומה ממה שהצטוו מפי ה'.

ברם, שאין המשל דומה לנמשל, שהרי השמיים והארץ לא שינו את מצוותם, מכיוון שאין להם אפשרות בחירה בין טוב לרע. לעומת זאת, לישראל יש בחירה בין טוב לרע, ועליהם להתמודד עם יצר הרע הנתון בקרבם ומסיתם לחטוא. מה אם כן ההשוואה בין ישראל לבין שמיים וארץ?

הנטייה הטבעית היא לטוב

"שפת אמת" מבאר כי ההשוואה לשמיים ולארץ נועדה לומר כי יש לאדם נטייה טבעית לשמוע את דבר ה'. הלימוד שיש ללמוד מן השמיים והארץ הוא – שמדרך הטבע, שה' חקק בבריאה, נוטה כל דבר להימשך לעשות את רצון ה'. נטייה זו

קיימת אף בשמיים ובארץ, ואם כן בוודאי לא נגרע מכך האדם שנברא בצלם אלוקים, ומכאן שגם האדם נוטה ונמשך מטבעו אחר רצון ה'. אכן, יש לאדם בחירה וניתנו בו יצר טוב ויצר הרע, אבל היצר הרע רק מונע אותו מלהימשך אחר טבעו. די אם האדם ישתחרר מלפיתת יצרו הרע כדי שהוא כבר יימשך ממילא ומאליו אחר רצון ה'. האדם צריך אם כן, רק לתת לעצמו להשתחרר מיצריו ולנהוג בטבעיות, והוא כבר יימשך מעצמו אל הטוב וידע לעשות את דבר ה'.

כוח המשיכה האלוקי

רבינו תם ב"ספר הישר" (שער א') עומד על כוח המשיכה האלוקי, המושך את האדם אל הטוב, בדומה לכוח המשיכה שיש לכל נברא אל מקורו, ומבאר כדלהלן: "כל דבר יִפְצֵר (שואף) לשוב אל יסודו. והדמיון על זה, כי כאשר ניקח אבן מן הארץ ונשליכה למעלה בכוח ידנו, תעלה (האבן) בכוח ההשלכה, ובהגיעה לתכלית עלותה בהכרח המשליך, תשוב לרדת בטבעה אל המקום אשר לקחה משם. כמו כן המים, כשנזרקם למעלה, יגיעו עד תכלית מה שיגיע כוח הזורק, וישבו בטבעם למקומם למטה. כך גם הרוח, כשתכניסוהו בנאד נפוח ותסתמהו, יהיה עצור בהכרח בעוד שיהיה סגור, וכאשר נפתח הנאד, ישוב מהרה וישבו ליסודו. כמו כן האש, כשתעלה שלהבת, אנו רואים כי השלהבת תפציר (תחתור) לעלות למעלה ליסודה. אך מפני שהיא קשורה בעץ הנשרף, לא תוכל לעלות לגמרי. וכאשר תיפרד ממנו, תעלה אל מקומה. כמו כן הנשמה, כי נלקחה מהשמיים ונצמדה בגוף, ודמתה לשלהבת האש הקשורה בעץ, ולא תוכל להיפרד ממנו עד כלות כחות הגוף המחזיקים הנפש, ואז תוכל הנפש לשוב ליסודה ומקומה למעלה למעלה".

מה פשר הבחירה ומה פשר הנטייה הטבעית?

ברם, האמירה לפיה יש לאדם נטייה טבעית אל הטוב והישר טעונה ביאור. לכאורה, אדם נברא עם שני יצרים המתמודדים זה מול זה באותה זירה. מצד אחד, האדם נברא עם גוף שיש בו נטיות גשמיות. מצד שני, האדם נברא עם נשמה החותרת לשוב אל מקורה האלוקי. אם כן, ממה נפשך:
אם הכוחות לא שקולים – אין כאן בחירה.
אם הכוחות שקולים, מה גורם להכרעה? הן כאשר יש שני וְקוֹטְרִים שקולים הפועלים על גוף ודוחפים אותו לכיוונים מנוגדים – הוא לא זז לשום מקום.
מה אפוא פשר הבחירה ומה פשר הנטייה הטבעית?

ההתמודדות של טוב ורע אינה באותה זירה

נראה כי "שפת אמת" מחדש, שההתמודדות של הטוב והרע אינה באותה זירה. כדי להבין את דבריו נקדים ונעיין בדברי הגמרא במסכת נדרים (דף ל"ב, עמ' ב') שבה מפרשים חז"ל את מאמר הכתוב (קהלת ט', י"ד-ט"ו): "עיר קטנה ואנשים בה מעט, ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים. ומצא בה איש מסכן חכם ומילט הוא את העיר בחכמתו, ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא". דרשו חז"ל: "'עיר קטנה' – זה הגוף; 'ואנשים בה מעט' – אלו איברים; 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' – זה יצר הרע; 'ובנה עליה מצודים וחרמים'; – אלו עוונות; 'ומצא בה איש מסכן וחכם' – זה יצר טוב; 'ומילט הוא את העיר בחכמתו'; – זו תשובה ומעשים טובים; 'ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא', כי בשעת יצר הרע אין מי שזוכר את יצר הטוב".

אכן, כשאדם מצוי בעיצומו של תהליך החטא – נמצא כי יש כוח רע שהוא חזק ממנו. לאחר שאדם כבר נוטה אל המישור הגופני שלו, שולט היצר הרע שלטון יחיד, ו"מבקיע מול שער ריק", כי בשעה זו יצר הטוב שבו דומם וחדל השפעה כלל. אך במקביל, כשאדם נוטה אל המישור הרוחני שלו, שולט היצר הטוב שלטון יחיד, ו"מבקיע מול שער ריק", כי במקרה זה דומם יצר הרע שבו וחדל השפעה כלל. נמצא כי האדם אינו קרוע בין שני כוחות הפועלים בו זמנית ומשתקים אותו, כי הכוחות הפעילים באדם אינם פועלים בו זמנית זה מול זה, וכאשר האחד פעיל השני סביל ונמוג.

הבחירה היא אם כן דבר מושכל הנתון בידי האדם המחליט מראש, כבחירה מקדמית, לאיזו דרך לפנות. אח"כ, לאחר שנעשתה בחירה זו, והוא התייצב על דרך זו או על רעותה, הרי שהאדם כבר נמשך מאליו, בהתאם לכוחות הטבעיים המפכים בו.

בבחירה זו, בין שתי הדרכים השונות, יש באדם נטייה טבעית אל הטוב, כי הנפש נמשכת למקורה. כל שהאדם צריך הוא אפוא, לתת לעצמו לפסוע בדרך הטוב, שבתוך תוכו הוא רוצה ללכת בה.

בחירה בין זירות שונות

נדגים את הדברים באחת:

מטבע הדברים כאשר אדם נמצא בבית המדרש, באווירה של קדושה, נטוע באוהלה של תורה, שקוע בלימוד חווייתי פורה, מצוי בין חברים טובים, שמתעצמים

וגדלים עימו בהבנות חדשות ומרהיבות, ברור כי הוא סר מרע ואינו נוטה כלל לחשוב על חטא תאווני.

בדרך כלל הקרב הזה – זְכוּי לטובת יצר הטוב.

מטבע הדברים כאשר אדם נטוע במקום ההומה ביצרים גשמיים, מוקף בחברים רעים, שליבם הומה למילוי תאוותיהם, הרי שהוא מבוהם, מסואב וגשמי, ואין כלל מקום למחשבות ולרגשות של קדושה לנבוט ולצמוח בקרבו. בדרך כלל הקרב הזה אבוד, וכדי להינצל מחטא צריך להיות כיוסף הצדיק, שנגלתה לו דמות דיוקנו של אביו.

בזירה הראשונה היצר הטוב זוכה בנקל. בזירה השנייה היצר הרע זוכה בנקל.

שני היצרים הללו אינם מתמודדים באותה זירה.

הבחירה של האדם היא **מקדמית** – לאיזו זירה לפנות.

האם לפנות אל בית המדרש או אל מקום ליבוי היצרים.

בשאלה מקדמית זו נתונה נקודת הבחירה ובנקודה זו יש לאדם נטייה לטובה.

ההטיה לטובה היא חסד ה'

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך את מאמר הכתוב (תהילים ס"ב, י"ג): "ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". לכאורה, פסוק זה תמוה מאוד, כפי שמקשה הגמרא במסכת ראש השנה (דף י"ז, עמ' ב') אם ה' משלם לאדם כמעשהו, בהתאם לשיעור מעשיו הטובים שעשה, אם כן מה הוא החסד שבכך, הלא הדבר מגיע לו בדין ובזכות ולא בחסד?

אין זאת אלא שחסד ה' הוא בכך שנטע באדם נטייה טבעית לבחור בטוב.

אכן, אחרי שהאדם בחר בטוב ופועלים בו כוחות רוחניים, הם הכוח הדומיננטי באישיותו ודרכו סלולה. האדם לא עשה אפוא שום דבר מיוחד שמחמתו מגיע לו שכר. האדם עשה בחירה רצונית אחת, בתחילת הדרך, וגם זאת עשה מחמת נטייה טבעית לטוב שהוטבעה בו. נמצא כי גם כאשר האדם בחר בטוב ועשה טוב, השכר שמגיע לו נובע מחסד ה' שמחמתו בחר מלכתחילה בטוב והציב עצמו על דרך טובה.

איך מצווים על רגשות

"שפת אמת" מבאר כי בהתאם לכך נמצא תירוץ אמיתי לקושיית הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פרק ב', הלכה ב') כיצד נצטווה האדם במצוות עשה כמו (דברים ו', ה'): "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך", או במצוות לא תעשה כמו (שמות כ', י"ד): "לא

תחמוד". הרמב"ם שואל כיצד ניתן לצוות את האדם על דברים התלויים בהרגשת הלב? וכי יש לאדם בחירה במישור הרגשי? לכאורה, ניתן לצוות את האדם רק על מעשה או על מחשבה, שכן אלו מסורים בידו. אך רגשות הם דבר שנובט רק באופן טבעי, ואין אפשרות ליצור רגש כן באופן מלאכותי מחמת ציווי. מי שאוהב רק מכיוון שציוו אותו על כך – אינו אוהב כלל. אם כן, איך נצטווה האדם לאהוב?

ברם, בהתאם לאמור התשובה לדבר ברורה, שכן הקב"ה ברא באדם נטיות טבעיות לאהוב את ה', שהוא כור מחצבתה של נשמתו, כשם שמטבעו האדם אוהב את הוריו, שהם כור מחצבתו הפיסי. על כן, כדי שייגע לאהבת ה' – די בכך שישתחרר וייתן לעצמו לפעול באופן טבעי ולא יגביר בעצמו את תאוות הגוף הגשמיות. האדם לא הצטווה אפוא לחוש תחושות חיוביות נגד טבעו. הוא רק מצווה לתת לעצמו לזרום בנטייתו בדרך הטבע ללכת בדרך טובים, ולא לטשטש תחושות טבעיות שיש לו מטבעו. דבר זה הוא בהחלט בידו.

הנה כי כן, הקב"ה מעיד באדם שמיים וארץ, שכן אף בדוממים רבי הוד אלו נטע ה' נטייה טבעית לעשות את רצון קונו. האדם מושווה לשמיים ולארץ בכך שגם הוא ניחן בנטייה טבעית לעשות את הטוב ולשוב לכור מחצבתו האלוקי. "לפתח חטאת רובץ" כשיוצאים מן "הבית" יש בחירה לאן ללכת. אחרי שהאדם בחר בדרך מסוימת, הוא כבר צועד בה לטוב או למוטב, וקשה להיעצר ולהימנע מתוצאתו של התהליך. אבל יש בידו אפשרות לבחור מלכתחילה באיזו דרך לצעוד. בנקודת בחירה זו נטע בו הקב"ה נטייה טבעית לבחור בטוב. נטייה זו היא חסד ה', שנעשה עם האדם ואין היא גורעת מן הבחירה. האדם יכול להתגבר על הנטייה הטבעית שלו ולבחור ברע. בבחירה זאת ברע, האדם מאיין ומפוגג את יצר הטוב שבו. אבל, אם עיניו בראשו – הרי שיש בידו לבחור מראש בדרך טובים ולשמור אורחות צדיקים.

התנשאות מחריבה את הכול

רבי צדוק

לא בשמיים היא

בני ישראל ניצבים כולם בפני ה' ומשה מלמדם כיצד להתמיד בעבודת ה' ולשוב אליו בכל לב.

משה אומר לבני ישראל כי משימה זו אפשרית היא.

כה אמר משה (דברים ל', י"א-י"ד): "כי המצווה הזאת אשר אנכי מצווך היום, לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא, לאמור מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא, לאמור מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשותו".

רש"י מוסיף חיוב מעבר לפשט הכתוב

בפשטות, הפסוק אומר לבני ישראל כי התורה כבר ירדה משמיים לארץ ואין צורך לבקש שוב שליח שיוריד אותה עבורם. אולם, רש"י מעצים את המילים: "לא בשמים היא" ומביא את דברי חז"ל כי "אילו היתה התורה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללמדה".

החיוב לעלות לשמיים אילו הייתה התורה ממשיכה להיות מונחת שם נלמד מכך שנאמר: "לא בשמיים היא לאמור מי יעלה לנו". המילה "לאמור" מבטאת חיוב למנות שליח שיעשה כמעשה משה רבינו, שעלה לשמיים והוריד תורה. לפי רש"י חידש הכתוב כי חייב אדם להשיג תורה אף אם נשגבה היא ממנו.

לשלוח שליח או לעלות לבד?

ברם, שדברי רש"י סותרים לכאורה מבחינה לשונית לפשוטו של מקרא. הפסוק מציין אמירה: "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמיענו אותה". כלומר, הפסוק עוסק בשליח שאדם אמור היה למנות ולא בדבר שהוא אמור לעשות בעצמו.

בדומה לכך אומר הפסוק כי אילו הייתה התורה מעבר לים היינו אמורים לשגר שליח ש"יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמיענו אותה". כלומר, השליח יפליג ויביא תורה מהתם להכא.
 אך רש"י מחדש: "אילו היתה בשמים היית צריך לעלות אחריה וללומדה" – כלומר לעלות בעצמך לשמיים וללמוד אותה שם.

מה שבשמיים מחוץ לתחום ההווה והחיוב

רבי צדוק מפנה את תשומת הלב כי המונח "לא בשמים היא" שונה מאוד מן המונח "לא מעבר לים". מה שנמצא מעבר לים הוא רחוק – אבל בר השגה. בין מה שנמצא מעבר לים לבין מה שנמצא תחת ידינו אין הבדל מהותי מלבד מגבלה של מרחק. הפער מכאן לשם הוא בר גישור אלא שצריך לטרוח, להפליג, לעבור טלטולי דרך ויגיעה רבה כדי להגיע אליו. על כן, ברורה היא האמירה כי אילו הייתה התורה מעבר לים היה עלינו להביאה משם, שהרי לא תמיד הכול סוגה בשושנים וקושי אינו עילה לפטור ממחויבות. אם הישג רוחני וערכי כרוך בטרחה הרי שהאדם מחויב לטרוח. בקהלת (א', י"ח) נאמר: "ויוסיף דעת יוסיף מכאוב" ונהג הרבי מקוצק לומר כי מחויב אדם להוסיף מכאוב ובלבד שיוסיף דעת ("קרענקען זולסטו אין קענען זולסטו").

לעומת זאת, כאשר משהו נמצא בשמיים, משמעות הדבר היא שהוא לאו בר השגה במישור הרוחני. אין זה מרחק גאוגרפי אלא מרחק הווייתי. הארץ ניתנה לבני אדם קרוצי חומר ואילו "השמיים שמיים לה". השמיים הם מרחב המחיה של מציאות רוחנית שהיא מחוץ לתחום ההווה של אדם גשמי וממילא אינה נוגעת לו.

כיצד אפשר להביא תורה משמיים אחרי מתן תורה

רבי צדוק עומד על תמיהה חריפה שמעוררים דברי רש"י במישור המהותי. מה פשר האמירה כי אילו הייתה התורה בשמיים היינו מחויבים לעלות לשם כדי ללומדה?

הרי סוגיה ערוכה היא במסכת תמורה (דף ט"ז, עמ' א') כי "שלשת אלפים הלכות נשתכחו בימי אבלו של משה. אמרו לו ישראל ליהושע בן נון: שאל ברוח הקודש. אמר להם: 'לא בשמים היא'. אמרו עם ישראל לשמואל הנביא: שאל בנבואה. אמר להם: אלה המצות – שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה". הנה כי כן, בפנינו הלכות שנשכחו. חשוב ללמוד אותן. הדרך להשיג אותן היא להעפיל למחוזות הרוח האלוקיים והשמימיים ויש מי שמסוגל לעשות כן. אך יהושע מודיע "לא

בשמים היא", כלומר אינני עולה להביא תורה זו, כי תורה שבשמיים לאו תורה היא.

מה אם כן פשר האמירה כי אילו הייתה התורה בשמיים היה אדם מחויב לעלות לשמיים להוריד משם תורה? הרי מה שמעבר להשגת האדם בארץ ונמצא בשמיים – אינו תורה!

התנשאות מחריבה את הכול

רבי צדוק מבאר את הפסוק ואת חידושו של רש"י בהתאם לפרשנות שונה לחלוטין של המונח "לא בשמים היא" המתייחסת לנשגבות האישיות של האדם מחד, ולשפל הברך והענווה שלו מאידך! בגמרא במסכת עירובין (דף נ"ה, עמ' א') דרשו חז"ל את המילים: "לא בשמים היא" כמלמדים ש"לא תימצא התורה במי שמגביה דעתו עד לשמים", ואת המילים: "לא מעבר לים היא" דרשו חז"ל "שלא תימצא התורה במי שמרחיב דעתו כים".

על כך אומר רבי צדוק כי פשיטא שהסוגיה לא באה לחדש שהתורה אינה מצויה אצל אדם יהיר וריק מתוכן, המלא רק בעצמו ומתגאה על לא דבר. ברור מאליו שאין תוכן בכלי ריק. חידושם של דברים הוא בהכרח, כי גם מי שהוא איש רוחני, מלא וגדוש, שיש לו בהחלט במה להתגאות, אבל אם הוא מרגיש ביתרונו ומתנשא, הרי שבכך הוא מפקיע עצמו מתורה ומאבד הכול. בלשונו של רבי צדוק:

"מי שיש לו באמת גובה לב בדרך ה', להיות מרומם ונשגב בנפשו המתנשאת מעל כל עניני חמדת העולם הזה, והוא רוכב על במותי ארץ כשנפשו קשורה תמיד בשמים. וגם מי שלבו רחב כים, היינו שיש לו רוחב לב בדברי תורה, שלבו מלא בדברי תורה שנמשלו למים כמו שנאמר (ישעיהו י"א, ט'): 'כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'.

אף על פי כן, אם יש לו מזה תחושת התנשאות על זולתו – אין לו אפשרות לרכוש קניין בדברי תורה, כי דברי תורה נמשלו למים שיורדים ממקום גבוה למקום נמוך".

תורה באה משמיים ותשכון רק עם שפלי רוח

במסכת תענית (דף ז', עמ' א') מצינו "נמשלו דברי תורה למים, שנאמר (ישעיהו נ"ה, א'): 'הוי כל צמא לכו למים'. לומר לך: מה מים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימים אלא במי שדעתו שפלה".

לכאורה, כל דבר נופל ממקום גבוה למקום נמוך ולא רק מים התייחדו בתכונה לרדת למקום נמוך.

רבינו תם ב"ספר הישר" מבאר כי היסוד הרוחני של כוח המשיכה נובע מכך שכל דבר נמשך אל שורש הווייתו ואל כור מחצבתו. לכן, כל דבר ארצי נשאב אל המקום הטבעי שלו, שהוא העפר שממנו בא. לעומת זאת, יסודם של מים בשמיים ממעל. אילו נשאבו המים אל מקום הווייתם ומקורם הם היו מתאדים ועולים. עם זאת, המים זורמים ממקום גבוה למקום נמוך, שאינו המקום הטבעי שלהם. ממילא מובן מדוע יש להשוות תורה למים, שהרי התורה היא כוח שמימי נעלה מכל נעלה, ועם זאת התורה שוכנת רק בחיקו של שפל רוח המתרחק מכל התנשאות, גם אם איש רוחני נשגב הוא.

מי יעלה לנו השמימה – ההכשרה הרוחנית של מלמד תורה

המונח "לא בשמיים" מתייחס אפוא לדרישה כי הרב יהיה שפל רוח. אכן, מוטל על הרב המלמד תורה להיות שמימי ונשגב. עליו להיות "מרום מעל כל חמדת העולם הזה – עד לשמים". את הפסוק (מלאכי ב', ז): "כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא". דרשו חז"ל במסכת חגיגה (דף ט"ו, עמ' ב'): "אם דומה הרב למלאך ה' צבאות – יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו – אל יבקשו תורה מפיהו". בהתאם לכך, מבאר רבי צדוק, כי כאשר נאמר: "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו" פירוש הדבר הוא, מיהו האיש השמימי שראוי כי נלמד ממנו תורה. וכן "מי יעבור לנו אל עבר הים ויקחה לנו" – היינו מי שיש לו נפש יקרה שלבו מלא מדברי תורה המקיפים את כל הווייתו כמי הים לעולם. אכן, "מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו", שכן מוטל על הרב המלמד תורה להיות שמימי. אבל "לא בשמיים היא" – ביחד עם השגב באה ענווה ושפלות הרוח. "במקום שבו אתה מוצא גדולתו שם אתה מוצא ענוותנותו".

התורה ניתנה גם למי שרוחק מן השמיים

הפסוק מדבר על דרישות היסוד מן הרב העוסק במתן התורה וחידוש כי עליו להיות עניו ושפל ברך מחד גיסא, אך שמימי ומופשט מאידך גיסא. זהו השליח שצריך לשלוח כדי שילמד תורה לעם ישראל, וזו דרשת חז"ל מן המילה "לא בשמים היא לאמור". אבל, יש בפסוק רוברד נוסף שאליו מתייחס רש"י. רש"י מבאר כי דרישת היסוד מן הרב אינה יכולה להיות תנאי סף לתלמיד.

לתלמיד – אין חסמי כניסה. אילו היה התלמיד צריך להגיע לשמיים – היה בידו להגיע אף לשם, אף שארצי ומגושם הוא. בבחינת "כן, אתה יכול!"
מי שמעיין ברש"י במבט שטחי סבור כי הוא בא להחמיר ולומר כי אילו היה צריך לעלות השמימה הייתה חובה לעשות כן. אבל, לא זה המסר הגנוז בדבריו, אלא אמירה כי מקבל התורה יכול ומסוגל לעלות לשמי שמיים כשהדבר נחוץ, תהא נקודת המוצא שלו אשר תהא.

רש"י מחדש בביאורו, כי הפסוק גונז אמירה נוספת לאדם, לפיה אל ייפול ברוחו מכך שיש לו נפש נמוכה שמחמתה הוא סבור שאין בכוחו להתעלות מן הארציות שלו. בפועל, האדם, כל אדם, יכול להתעלות לפסגות, להגיע "עד השמיים" ולקבל תורה. לכך אמר הכתוב: "לא בשמים היא", לומר לאדם כי דברי תורה קרובים לכל אדם, יהא ארצי ככל שיהיה. "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". גם אם אתה איש ארצי מאוד, פשוט ומגושם, התורה מכוונת אליך ובידך לקיימה. הכתוב דיבר בלשון יחיד (אף שפתח בלשון רבים "ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה) ונאמר "בפיך ובלבבך" ולא "בפיכם ובלבבכם" ללמד כי הקב"ה מקבל כל יחיד ויחיד יהא מצבו הרוחני אשר יהיה, ו"רחמנא ליבא בעי" הקב"ה מבקש את טהרת הלב של העורג אליו, יהא רחוק ככל שיהיה. ובלשונו של רבי צדוק: "גם אם יש לו נפש נמוכה מאוד, אם ייתן על לבו לעשות עבודתו המוטלת עליו לפי כוחו ושכלו יהולל בפיו על ידי תורה ותפילה, הדבר חשוב מאד לפני ה'. כמו שאמר האר"י לתלמידו, רבי חיים ויטאל, על אחד שיש לו נשמה גבוהה מאוד יותר ממנו, ועם כל זה הוא יותר חשוב ממנו בעיני ה', ע"י עבודתו לפי ערכו".

דוגמא מפליאה

רבי צדוק ממחיש את הדברים באמצעות דברי האר"י כי אחד האנשים שהשיגו אור אין סוף, לאחר שהיו בנקודת התחלה שפלה ביותר הוא – דוד המלך.
מוצאו של דוד מרות המואבייה ועם היוולדו ניחן בנפש נמוכה מאוד עד שאמרו חז"ל במדרש (שוחר טוב תהילים ט"ז) על פסוק (תהילים פ"ד, י"א): "בחרתי הסתופף בבית אלוהי", כי המונח "הסתופף" נובע מהשורש "ספ". אמר דוד לקב"ה: כור מחצבת נפשם של אברהם יצחק ויעקב – בקיטון (החדר הפנימי ביותר בבית). כור מחצבת נפשם של משה ואהרן – בטרקלין. אך אילו כור מחצבתה של נפשי מצוי רק בסף של הדלת. על אף זאת, ודווקא מתוך נקודת מוצא נמוכה זו, דוד הפליא לעשות כמו שנאמר (שם קי"ח, כ"ב): "אבן מאסו הבונים היתה לראש פינה".

מהו סולם הטיפוס? תפילה!

רבי צדוק מציין כי "על ידי שמכיר את שפל ערכו וישפוך את נפשו לפני ה' – הוא חשוב מאד לפניו יתברך כמו שנאמר (שם ק"ב, א'): "תפילה לעני כי יעטוף". המונח "יעטוף" מתפרש כתפילה העוטפת וצופנת בחובה את כל תפילות העולם ומעלה אותן לשמי מרום.

המונח "עני" מתייחס למי שהוא עני ברוח.

דווקא מי שמרגיש כי חסר הוא ונפשו פגומה "עוטף את כל התפילות שבעולם מפני שתפילתו מקובלת לפניו יתברך, שכל פרט ונפש מישראל, אם הוא חש בשפל מעמדו, תפילתו מקובלת לפניו יתברך להיושע בכל ענייניו".

הנה כי כן, רבי צדוק מבאר כי המונח "לא בשמים היא" מחדש שהרב המלמד תורה צריך להיות שמימי אך שפל ברך. אל לו להיות יהיר, כי התורה נמצאת דווקא אצל מי שמשפיל עצמו עד עפר. אך ביחס למקבל התורה מחדש רש"י שגם אדם ארצי מאוד, שנפשו שפלה ומגושמת – יכול להעפיל לגבהים ולקבל תורה. אין תנאי סף. כל אחד יכול להשיג תורה ולהגיע לדרגות עליונות. כל אדם רצוי הוא, תהא נקודת המוצא הנפשית והרוחנית שלו אשר תהא, ובלבד שיכיר בחסרונו ויתפלל.

מבחנה של נאמנות

שם משמואל¹

איך אפשר לעמוד ניצב מול ה'?

משה כורת ברית בין הקב"ה לעם ישראל ואומר (דברים כ"ט, ט'–י"ב): "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך, מחטב עציך עד שואב מימך. לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו, אשר ה' אלהיך כורת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלהים כאשר דבר לך, וכאשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב". המילים "אתם ניצבים" – באות לבטא יציבות ועמידה איתנה. אבל, הדברים תמוהים, שכן בדרך כלל אדם שמשווה את ה' לנגד עיניו נמלא בענווה ובביטול עצמי, ואילו הניצב בקומה זקופה – מורד בקב"ה ורואה בעצמו ישות העומדת בפני עצמה. כך למשל, נאמר (במדבר ט"ז, כ"ז): "ודתן ואבירם יצאו נצבים פתח אהליהם ונשיהם ובניהם וטפם", ואמרו חז"ל במסכת נדרים (דף ס"ד, עמ' ב'): "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל מקום שנאמר נצים ונצבים אינן אלא דתן ואבירם". מדוע אם כן קרא משה להיענות של בני ישראל לבא בברית עם ה' בתואר "ניצבים", שהוא זר לכל מי שנוכחות אלוקית לנגד עיניו?

ניצבים – כוח השרידות של עם ישראל

חז"ל חשו בקושי זה וביארו (מדרש תנחומא, ניצבים סימן א') כי המונח "ניצבים" מבטא כושר עמידה ויכולת הישרדות. חז"ל דרשו את הכתוב (משלי י"ב, ז'): "הפוך רשעים ואינם – ובית צדיקים יעמוד" – "כל זמן שהקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים ומהפך בהם אין להם תקומה, אבל ישראל נופלים ועומדים. משל למה הדבר דומה לגבור שהעמיד את הקורה והיה זורק בה את החצים. חציו כלים והקורה במקומה עומדת. אף ישראל כל זמן שהייסורים באים עליהם – הייסורים פלים והם במקומם עומדים ואינם פלים. כך אמר להם משה לישראל, אף על פי שהייסורים הללו באים עליכם יש לכם עמידה. לכך נאמר: 'אתם נצבים היום כולכם'". ברם, ההשוואה של רשעים לצדיקים תמוהה, שכן כאשר הקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים, מדובר במעשי חטא ורשע ולכן אין להם תקומה. לעומת זאת, ישראל

"נופלים ועומדים", מפני שהם שבים בתשובה ובסופו של יום דבקים בקב"ה. מהי ההשוואה אם כן? יתרה מכך, מה פשר האמירה כי "הקב"ה מסתכל במעשיהם של רשעים ומהפך בהם". וכי הקב"ה צריך לתהות על קנקנו של רשע?

נאמנות יציבה בלא תנאי

"שם משמאל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר" כי דברי המדרש בדבר בחינת מעשיהם של הרשעים ע"י הקב"ה אינם מתייחסים לעבירות שהם עושים, אלא הכוונה היא **למצוות** שהם עושים. הקב"ה מסתכל ובוחר האם הם היו עושים מצוות אלו גם אילו היה הגלגל מתהפך וגורלם היה מר.

יש מי שהוא צדיק רק כשטוב לו. זהו צדיק **בתנאי** שטוב לו. צדקתו אינה עומדת לעד ונאמנותו תלויה תוצאה. **נאמנות על תנאי אינה נאמנות.**

"הפוך רשעים ואינם", מי שכאשר רע אינו ניצב לצידך – אינו נאמן גם כשטוב. על כן "אין מעשיהם נחשבים אצלו כלום".

לעומת זאת, "בית צדיקים יעמוד" – נאמנותם אינה תלויה בדבר. היא תמידית ובלתי מותנית.

הם עומדים על מקומם ועושים מעשים טובים – גם כשרע להם. אלו אנשים שיש להחשיב את מעשיהם הנחשבים לברי ערך כי הם נובעים מנאמנות אמת יציבה ועומדת לעד.

לכן, צדקתם עומדת לעד!

זה פשר המונח: "אתם ניצבים" – **הנאמנות** שלכם יציבה, איתנה ותמידית.

הנקודה הפנימית שבגלגל

"שם משמאל" מוסיף רובד של עומק נוסף לדבריו המרהיבים של ה"אבני נזר": "יש להוסיף ביאור, שמעשי הצדיקים נעשים ברעותא (ברצון) ועומקא (עומק) דלבא (הלב) – בנקודה הפנימית שבלב, על כן אין להם שינוי. הם כנקודה בתוך העיגול. אף כשיתהפך הכדור ממעלה למטה תישאר הנקודה בתוכה על עמדה כמו שהיא. מה שאין כן מעשי הרשעים. אף שעושים מעשים טובים אינם עושים מעומק הלב אלא רק בחיצוניות. ממילא כשיתהפך עליהם הגלגל ישתנו מכל וכל". הווי אומר כי יש להבחין בין מה שבתוך הגלגל למה שנדבק בו מבחוץ. מה שטמון בפנימיות – נותר יציב. אך דבר שטחי וחיצוני – תלוי בנסיבות. בשעת קושי הוא – נתלש.

ברית יוצרת נאמנות לעד

מעשה מובן מדוע היה הכרחי לנקוט בלשון "ניצבים" כאשר מתארים ברית בין בני ישראל לבין הקב"ה. "שם משמואל" מביא את דברי הרב שניאור זלמן מלאדי (בעל ה"תניא" ו"שולחן ערוך הרב") בספרו "ליקוטי תורה" על הפרשה דנא, שכתב כי כריתת ברית בין אוהבים אינה נחוצה לזמן ההווה, שהרי כשהם אוהבים אין צורך בכריתת ברית. אדרבה, כל מהותה של כריתת ברית היא לשמור על נאמנות גם בזמן עתיד, כשהנסיבות ישתנו. ברית עומדת במבחן אף כשהאהבה כבר לא יוקדת. נאמנות פירושה כי אף כשתבטל האהבה וסיבותיה יישארו הצדדים בברית אהבה. הברית שכרת משה בין בני ישראל לקב"ה יצרה קשר לבבות עמוק ושורשי, הניצב ועומד לעולמי עד.

אל הנקודה השורשית – שבים

"שם משמואל" מוסיף ומבהיר כי גם אצל אדם נאמן תיתכן נפילה ואין בה כדי לבטל את הנאמנות. הכיצד? אם הקשר הוא עמוק הרי שהוא מחזיק לעד ומבטא את המהות. המעשה הרע הוא שטחי ומקרי. אדם שמעיד ונפל, כשהוא מתייצב ושב לעמוד – הוא מתייצב על נקודת המוצא – ושב לנאמנותו ולאהבתו. הקשר השורשי והעמוק מתגבר ומתמיד. הטעות השטחית – חולפת.

אצל אומות העולם – אהבת ה' היא השטחית, ולכן עם שינוי העיתים או הנסיבות היא חולפת בלא שוב. לעומת זאת, אצל בני ישראל – החטא הוא שטחי וחולף ואילו אהבת ה' היא הנקודה השורשית שבליבם, שאליה הם שבים בכל עת, כשהם קמים מנפילתם ומתייצבים.

"זהו שהכניס משה רבינו בלבבות ישראל בזאת הברית שיהיו מעשיהם מעומקא דלבא, וממילא לא יהי' שינוי למעשיהם מאחר שעצם שלהם (המהות שלהם) היא כן, ואף אם עושים איזה דבר רע הוא רק במקרה".

מבחנה של פעולה הנובעת מעומק הלב

כיצד נדע אם נאמנות ואהבה הם רגועים ושטחיים או מושרשים ובאים מעומק הלב?

התשובה טמונה בלהט העשייה. מה שבא מעומקי ההווה – נעשה בחשק רב. אדם המתמזג עם מהותו, חש שלמות והתלהבות ואת מה שנדרש לעשות הוא עושה בלהט וברגש. לעומת זאת, יחס שטחי, שאינו נובע ממעמקי ההווה, נעשה בשיקול דעת וממילא בקור רוח. בנימוס ובאיפוק. התלהבות לא נראה שם.

"הבחינה לזה, אם העשייה היא מעומקא דלבא, 'רשפיה רשפי אש שלהבתיה' (שיר השירים ח', ו'). אבל, כשעושים בקרירות – היא רק מחיצוניות הלב ולא ממקור החיות".

משה השריש את אהבת ה' בפנימיותם של בני ישראל והלהיט את האהבה שבליבם. אש היקוד הזו היא סנה בוער שלעולם אינו כבה. אף אם לעיתים קורה שהלהבות אינן גבוהות ואף יש נפילות, האש הפנימית יוקדת. הגחלים לוחשות וברגע האמת, האש שבה ללהט הבראשיתי הנמצא בפנימיותה. בשעת מבחן, אפילו קלים שבקלים מישראל – מוסרים את הנפש!

"שם משמואל" מבאר בדרך זו את מאמר הכתוב (משלי ל"א, כ"א): "לא תירא לביתה משלג, כי כל ביתה לבוש שנים". פירש רש"י: "מלובשים בכפל: (דברים ט"ו, י') נתון תתן, (שם שם, ח') פתוח תפתח, (שם שם, י"ד) הענק תעניק, כל אלו מצילים אותם משלג גיהנום".

המדרש מבאר (פסיקתא דרב כהנא י'): "לא תירא לביתה משלג – משפט רשעים בגיהנום שנים עשר חודש: ששה חדשים בחמה, וששה חדשים בצינה". יש גיהנום של שלג, והוא נובע מעשיית המצוות בקרירות. מעשייה שאינה באה מפנימיות הלב וממקור החיות ששם היא חשה בלהט וברשפי אש. על כן "אשת חיל" – לא תירא לביתה משלג, שכן היא עושה את מצוות ה' מתוך בעירה פנימית וחיות יוקדת.

"כי כל ביתה לבוש שנים" – מלשון שניים. "נתון תתן" כשאדם עושה פעולה מעמקי ליבו אין הוא עושה רק מה שהוא חייב, אלא הרבה מעבר. "פתוח תפתח" – הוא כופל את עשייתו ולא מסתפק בשיעור שבו יוצאים ידי חובה. כפל הלשון מלמד על מקור הפעולה, שהוא בא מכל הלב "להורות שהעשייה היא ממקור החיות ומפנימיות הלב".

ברית המוודאת יציבות בעת זעזוע

במדרש תנחומא שם, ממשיכים חז"ל ומבארים את מטבע הלשון: "אתם ניציבים" – "מפני מה עשה אותם משה מצבה, מפני שעוברים מדעת לדעת, מדעת משה לדעת יהושע, מדעת יהושע לדעת הזקנים, לפיכך עשה אותם מצבה כדי לזרזם". "שם משמואל" מבאר את הדברים בהתאם לאמור לעיל, כי משה השריש את אהבת ה' במעמקי ליבם באופן שאינו תלוי בנסיבות החיצוניות. ברית שכזו היא נצחית, ואינה תלויה בדבר. על כן, ברית זו קיימת באותה מידה גם כשחווים זעזוע עם סיום מנהיגותו של איש האלוקים – משה רבינו.

בני ישראל היו צפויים למעבר בין דורי שיש בו נפילה. חז"ל אומרים (מסכת בבא בתרא דף ע"ה, ע"ה, ע"ה): "פני משה כפני חמה ופני יהושע כפני לבנה וזקנים שבאותו הדור אמרו אוי לאותה בושא אוי לאותה כלימה". הנהגת משה הייתה "קודש קודשים", ניחנה בהשגחת ה' גלויה ותמידית, ברוחניות ששטפה את כל ההוויה והקיום, באור גדול ובוהק ובראייה צלולה של המציאות באספקלריה תורנית – בעין בדולח.

לעומת זאת, דורו של יהושע נאלץ לחוות חיים גשמיים של כיבוש ונחלת הארץ, כשהם עוסקים בענייני העולם – חורשים ומעבדים את הקרקע, מאמינים בחיי עולם וזורעים. דור באי הארץ היה צריך להתחזק באמונה, ועם הירידה מפסגה של הנהגה ע"י משה הם היו עלולים ליפול ממדרגתם.

על כן, לפני ירידתו של משה מבמת ההנהגה, הוא דאג ליציבות האמונה. משה השריש אהבה פנימית שעומדת לעד ויוקדת בבערה פנימית ובלהט עשייה כך שתעמוד על עמדה לעולמי עד, יהיו הנסיבות החיצוניות אשר יהיו. בכך כרת משה ברית, שתבטיח כי גם בעת ירידת הדורות, יקום בעם ישראל "ובית צדיקים יעמוד".

זה פשר המונח: "אתם ניצבים".

בראש השנה נבחנת הפנימיות

"שם משמאל" מבאר כי ברית זו, שכרת משה רבינו עם ישראל, היא חיונית גם ליכולת לעמוד בדין בימים הנוראים. "וזה העניין שקוראים את פרשת ניצבים לפני ראש השנה". הכיצד?

ראש השנה הוא בחודש השביעי (מניסן). הספרה שבע (7) מבטאת תמיד את הנקודה המהותית והמגדירה של המציאות.

שישה (6) הם קצוות המציאות הפיסית (ארבע רוחות: צפון, דרום, מזרח, מערב, למעלה ולמטה), ואילו הממד השביעי הוא הנקודה הפנימית – המשקפת את תוכן הדבר ומהותו.

בראש השנה לא נדונים מעשי האדם – אלא האדם! פנימיותו ומהותו.

הקב"ה בוחן כל מעשה האדם נבע מפנימיות האדם או שהוא שטחי. יש מצווה שנעשית חלילה באופן חיצוני, כדי לצאת ידי חובה או כדי למצוא חן בעיני הבריות וכדי למלא צרכים סביבתיים, אך היא אינה משקפת תוכן פנימי ואינה נעשית בלהט מכוח חיות אלוקית. במקביל, יש עבירה שמבטאת נפילה חיצונית שאינה משקפת את מהות האדם.

אם הנפילה שטחית ואילו המצווה פנימית – מתקיימת הברית!
"לכך קוראים את פרשת ניצבים לפני ראש השנה להזכיר את כריתת הברית
עם ישראל להורות שהם עושים את עבודת ה' מעומקא דלבא – הם עצמם
קשורים עם הקב"ה בקשר בל ינתק של אהבת אמת ונאמנות המתקיימת בכל
הנסיבות, ולכך באה הכפרה ביום הכיפורים, שכן באמת ישראל הם בפנימיותם
טובים ומעשיהם מעומקא דלבא, ואף אם עושים איזה עבירה ח"ו זה רק במקרה
לא בעצם (היא לא משקפת את מהותם הפנימית) ולכך בנקל להיטהר מעבירה זו".

הנה כי כן, "אתם ניצבים" – הנאמנות חייבת להיות יציבה ולהתקיים בלא תנאי.
זוהי ברית!

נאמנות אמת עומדת לעולם, גם בשעה קשה. אדרבה, מבחנה הוא – בעמידותה.
היא עמידה – מכיוון שהיא נובעת מאהבה פנימית. דבר פנימי אינו תלוי בנסיבות
חיצוניות. דבר פנימי שבא מעומק הלב מתבטא בלהט העשייה ונעשה בלא הגבלה
ומכל הלב. זהו מבחנו של האדם!

תשובה

מהותה של תשובה והחובה לשוב מייד

מהר"ל

איך פועלת התשובה

אדם מחליט לעבור עבירה. המעשה הנורא נעשה. הוא עובדה מוגמרת ותוצאותיו קשות. לאחר מעשה, מתחרט האדם וניחם על מעשהו. איך שבים בתשובה? הרי את העבר אין לשנות ועובדות שנעשו אינן שבות. חרטה שהאדם חש כעת יכולה להיות עילה להמתקת העונש, שכן יש לו רגשי אשם על מעשה שכבר נעשה. חרטתו היא חלק מעונשו. אבל, איך יכולה תשובה לעקור את המעשה מיסודו כאילו לא נעשה, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז', הלכה ד'): "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם". הרמב"ם אף הוסיף (בהלכה ו'): "התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנוא לפני המקום, משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד". איך קורה הדבר שמעשה נמחק כלא היה? מה פשר תהליך התשובה?

היטיב להגדיר את הקושי הרב יוסף אלבו בספר "העקרים" (מאמר ד' פרק כ"ז): "אחר שנעשית העבירה בפועל, מה תועיל התשובה בחרטה ובוודוי? ההורג את הנפש וחזר בתשובה בפיו ובלבבו, האם תשוב נפש הנרצח אליו בוודוי וחרטה? והרי זה דומה למי שסתר בית בפועל וחוזר ובונה אותו באמרי פיו. אם כן היאך אפשר שתספיק תשובה כזו למרק וללבן חטא שנעשה בפועל?"

אי חזרה בתשובה חמורה מן החטא

התשובה אינה זכות יתר אלא חובה.

יש חובה לשוב תיכף ומייד ובמיוחד כששערי תשובה פתוחים ובימים שעליהם נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב (ישעיהו נ"ה, ו')". רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער ראשון, אות ב') כתב כי: "החוטא אשר יתאחר לשוב מחטאתו – יכבד עליו מאד ענשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והינו ברעתו, ובידו לצאת מתוך ההפיכה, ולא יגור

מפני האף והחמה, על כן רעתו רבה. ואמרו חז"ל (קהלת רבה ז', ל"ב): משל לכת של לסטים שחבשם המלך בבית האסורים, וחתרו מחתרת, פרצו ויברחו. ונשאר אחד מהם. בא שר בית הסוהר וראה מחתרת חתורה והאיש ההוא עודנו עצור, ויד אותה במטהו. אמר לו: קשה יום! הלא המחותרת חתורה לפניך ואיך לא מהרת המלט על נפשך? כך לעתיד לבא הקב"ה אומר לרשעים: התשובה לפניכם ולא שבתם?! ברם, שהדברים טעונים ביאור, למה היכה השומר את מי שלא נמלט? איזו עבירה יש בכך שאדם לא בורח ומקבל עליו את הדין? הן אדרבה, מי שנתפס בקלקלתו אמור לרצות את עונשו, וניסיון לשבש הליכי משפט או לברוח ממאסר, הוא עבירה נוספת. איך משווים דבר זה עם מי שמתבקש לשוב בתשובה ולתקן את המעשה שעשה?

יש חטא שיש עליו סליחה ויש חטא שלא

בגמרא במסכת יומא (דף כ"ב, עמ' ב') מצינו כי "שאל באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו".

כלומר, שאל חטא רק חטא אחד, בכך שלא הרג את אגג מלך עמלק, ומחמת חטא בודד ויחיד זה נלקחה ממנו המלוכה. לעומת זאת, דוד חטא פעמיים, הן בכך ששלח את אוריה (בעלה של בת שבע) אל מותו בקרב, והן בכך שספר את עם ישראל במפקד. עם זאת "דוד מלך ישראל חי וקיים" והמלוכה נשארה בידי ובידי זרעו לעולם ועד. מה ההבדל בין שאל לדוד? וכי משוא פנים יש בדבר?

ההכרה המיידית בחטא גוררת סליחה

שאלה זו נדונה בדברי הספורנו על במדבר י"ב, ט'. שם מצינו כי מרים ואהרן דיברו על פרישתו של משה מציפורה. ה' הוכיח אותם על כך: "ויאמר שמעו נא דברי, אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתוודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ה' ביטי, ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה?". אחרי דברי התוכחה נאמר: "וייחר אף ה' בם וילך". חרון האף לא קרה לפני התוכחה אלא התעורר במהלכה. על מה חרון האף? מבאר הספורנו כי הדבר אירע מכיוון שלמשמע התוכחה לא התעוררו מיד אהרן ומרים לשוב בתשובה "שלא נכנעו תיכף כמו שעשה דוד באמרו אל נתן 'חטאתי' (שמואל ב' י"ב, י"ג)".

נמצאנו למדים אפוא כי הטעם לכך שהקב"ה מחל לדוד על עוונותיו נעוץ בכך שהכיר בחטאו ותיכף ומייד ושב אל ה' בתשובה שלמה.

מכאן השוני בין דוד לבין שאול, שגם לאחר שהעיר לו שמואל על מעשיו, ניסה להסביר את מעשיו ולהצדיקם ולא הכיר בחטאו מיד. כך ביאר הספורנו על הפסוק (בראשית ד', י"ג) "ויאמר קין אל ה', גדול עוונני מנשוא" – כי קין שב מחטאו רק לאחר שהפצירו בו לעשות כן "כעניין שאול בדבר עמלק באמרו לשמואל 'חטאתי' רק לאחר שהפציר בו שמואל וההערה שהעיר לו לשוב מחטאתו. על כן נענש שאול לאמור 'וימאסך ממלך'". ובכן, למה חייבות החרטה והתשובה להיות מיידיות? מה משנה כמה זמן לקח לאדם לחזור בתשובה? הרי בסופו של דבר גם קין, גם שאול וגם אהרן ומרים הכירו בחטא?
כדי להבין סוגיה זו נעמוד על טיבו של מנגנון התשובה שבאדם.

חטא נובע מהרובד הפיסי של האדם

באדם שני רבדים: החלק הגופני והחלק השכלי ושניהם נאבקים על הגדרת מהות האדם.

הרמח"ל בספרו "דרך ה'", חלק א' פרק ג' מציין כי האדם מורכב משני הפכים: מנשמה שכלית וזכה, ומגוף ארצי ועכור, שכל אחד מהם מושך לצדו, דהיינו הגוף לחומריות והנשמה לשכליות. בין שני הפכים הללו נטושה מלחמה, באופן ש"אם תגבר הנשמה, תתעלה היא ותעלה הגוף עמה, ואם יניח האדם שינצח בו החומר, ישפל הגוף ותשפל נשמתו עמו".

כלומר, כאשר אדם חוטא, המשמעות היא שהחלק הגופני השתלט על אישיותו ומוריד את נשמתו. הגמרא במסכת סוטה (דף ג', עמ' א') אומרת כי "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות". מבאר זאת המהר"ל בספרו "חידושי אגדות": "פירוש, כי אצל השכל לא ימצא חטא. לכך אמרו אין אדם חוטא אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, ואז הוא חוטא, וכן שלמה קרא לרשע 'כסיל' בכל ספר קהלת".

חרטה היא התעוררות ממצב שינה

תשובה מתחילה בחרטה על העבר. עם שוך היצרים שב ומתעורר השכל ומשתלט על האדם, והריהו ניחם על מעשיו ומתחרט עליהם, באומרו "שטות היתה זאת ואבדן דעת".

האדם השב בתשובה מתנער ממעשיו כמו אדם ישן שמתנער ממעשים שנעשו בעת שישן, ובלשון הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד') כי השופר מעיר את האדם לתשובה בבחינת "עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן".

מנגנון התשובה פועל כי החוטא אינו האדם

מכאן מובן כיצד פועל תהליך התשובה, שכן המעשה נעשה ואין להשיבו אבל מי שעשה אותו הוא לא החלק של הדעת, וממילא כאילו "שוטה" עשה אותו. הרב יוסף אלבו בספר "העקרים" (שם) מבאר: "כי מי שנתחרט מעקרו חרטה גמורה וגמר בלבו שהפועל שעשה בראשונה היה בטעות ובלי דעת והשכל, אחר שהוא מתחרט עליו, ואין ראוי שייענש האדם על עבירה כזו כמו שאין ראוי שיגונה על הפועל שנעשה בטעות ובלי ידיעה. כפי שלא ישובח אדם על מעשה טוב אלא אם כן נעשה ברצון בתחילתו ושאחר שנעשה ירצה בקיומו, כלומר ירצה שיהיה עשוי ולא יתחרט עליו, שאם יתחרט עליו הפסיד שכרו ולא תחשב לו לצדקה".

המהר"ל בספרו "נתיבות עולם", נתיב התשובה פרק א' כותב על כן, שהתשובה נובעת מכך שכאשר אדם מתחרט על מעשהו הריהו משליט את חלקו השכלי על חלקו הפיסי. מהותו של האדם אחרי הליך התשובה שונה ממהותו בעת החטא. האדם החוזר למצב של דעת מגדיר את הגוף כסוס שעליו רוכב, הלוא הוא הראש וכוח המחשבה. בעת החרטה יש לומר כי מי שחטא הוא הסוס ולא הרוכב.

ובלשון המהר"ל: "אילו היה האדם בעל שכל לגמרי וחטא – אין התשובה מועילה לו, כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי' והוא מתחרט על מעשיו, והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים, ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי, אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו, ולכך התורה השכלית קורא לחוטאים שישוּבו".

כלומר, את המעשה שנעשה אין להשיב. אבל, מי שעשה אותו אינו כאן. עשה אותו שוטה שהתפכח. אין זה אותו האיש במובן החרף ביותר של שינוי שעשוי להתחולל באדם, משינה לפיכחון, מחוסר מודעות ושכרון חושים – לדעת ולשליטה עצמית.

מי שמצדיק את החטא לאחר מעשה סותר את הליך התשובה

בהתאם לכך מטעים המהר"ל כי אם אדם מצדיק את מעשה החטא גם לאחר מעשה, כשהוא לא נתון בסערת יצרים ושטף עשייה, הרי שאין לומר כי חטא מחמת רוח שטות אלא הוא מחזיק בחטאו גם מתוך חשיבה מושכלת. על כן, אי אפשר עוד לומר כי רוח שטות היא שהביאה לחטא, ואין לומר שלא החלק החושב שבאדם הוא שחטא אלא הרובד הנמוך שבו. ובלשון המהר"ל: "אם לא שב בתשובה אחר שידוע שחטא והיה לו לשוב מן חטא, זה מורה שחטא מצד השכל".

כלומר, מי שלא חוזר בתשובה מיד לאחר שמפנים את תשומת ליבו לכך שחטא, ומנסה להצדיק את מעשיו במחשבה קרה, הרי הוא סותר בכך את כל תהליך התשובה המבהיר כי מקור החטא בחלק הפיסי שבאדם שהינו תאב ולא חושב. הוא מבטל את האפשרות לומר כי שונה הוא החוטא מן האדם הניצב בפנינו לאחר החטא.

מי שלא בורח ממצבו – חי איתו בשלום בלי ייסורי נפש

אדם המזדהה עם החטא גם לאחר שהחל הליך של חשיבה, אינו יכול לטעון עוד כי אחר הוא, שהרי גם בחלק המחשבתי שלו הריהו חוטא. בהתאם לכך מובנת החומרה הרבה שנובעת מכך שאדם שב למצבו השכלי, ועל אף זאת אינו שב בתשובה. במקרה זה הופך החטא לשכלי, ולא ניתן יהא לומר כי מי שחטא היה רובד נמוך וגופני של האישיות שאינו מזוהה עמו כאדם חושב. מכאן הצורך הקריטי לשוב בתשובה שלמה מייד עם תחילת פעילותו של החלק החושב. אסיר שאינו בורח, מראה במידה רבה שנוח לו במצבו. הוא משלים עם המציאות שלאחר החטא וחי עמה בשלום, בלי ייסורי נפש, בלי לרצות להתנער ולברוח. על כן מציין הרמב"ן בדרשה לראש השנה: "התשובה חסד גדול על הבריות אבל **עונש גדול הוא להם**, שבזמן שאדם חוטא לא עבר על רצון בוראו אלא שעה אחת בשעת החטא. וכשהוא עומד במרדו ואינו שב בתשובה נמצא כל ימיו מכעיס את ה' ואינו חושש לעשות רצון בוראו כלל".

לאור זאת, מובן מדוע דוד שחזר בו מייד נסלח לו חטאו ולא ניטלה ממנו המלוכה, אף שחטא בשתי הזדמנויות. לעומת זאת, שאול לקה על חטא בודד, שכן גם כששמואל העיר את תשומת ליבו לחומרת מעשהו, המשיך שאול להצדיק את הדברים.

הנה כי כן, באדם יש מאבק מתמיד בין נפש לגוף. מי שחוטא בדרך כלל הוא הגוף המשתלט על האדם כדי להגשים את יצריו הגשמיים. מעשה שנעשה אין להשיבו אבל כשאדם מתפכח ומשליט את רוחו, דומה הוא למי שמבקש סליחה שכן עשה מעשה בעת שהיה שיכור. אבל, אם הוא מזדהה עם החטא גם לאחר ששב למצבו השכלי לא יוכל עוד לומר כי מי שחטא היה רובד נמוך באישיותו שאינו מזוהה עימו כאדם חושב. מכאן הצורך הקריטי לשוב בתשובה שלמה מייד עם חזרת האדם לחושיו.

רגזו ואל תחטאו

אור החיים

נקמת דם כתיקון לחטא

לאחר שבני ישראל חטאו עם בנות מדין ונפלו מהם עשרים וארבע אלף איש במגפה, ציווה ה' את משה (במדבר ל"א, א'-ב'): "וידבר ה' אל משה לאמור. נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים, אחר תאסף אל עמך". בעקבות ציווי זה פנה משה אל העם כדי לאסוף אנשים שיצאו להילחם במדינים ונאמר (שם, ג'-ד): "וידבר משה אל העם לאמור החלצו מאתכם אנשים לצבא, ויהיו על מדין לתת נקמת ה' במדין. אלף לַמָּטָה אלף למטה, לכל מטות ישראל תשלחו לצבא".

פרשת המלחמה במדין כוללת ציווי שהוא לכאורה זר לעם ישראל: לשנוא ולנקום נקמת דם. הכיצד ניתן להבין את פשרו של הציווי להרוג נפשות כדי לנקום? איזה ערך משרת הדבר? הרי את מי שאיבדנו – הנקמה הזו לא תשיב. מה משיגים אם כן באמצעות נקמה זו?

"אור החיים" מבאר כי תכלית הנקמה חרגה מהריגת המדינים המחטיאים ונועדה – לתקן את ישראל עצמם מחטאם. הכיצד מתקנים את חטא העריות עם בנות מדין ע"י נקמת דם?

חטא נוטע נטייה לחזור אליו ותשובה תלויה בעקירת הנטייה

"אור החיים" עומד בהקשר זה על נקודה עמוקה מאוד בנפש האדם ומבאר כך: חטא מסאב, אף אם הוא נבע מנפילה שאירעה בשוגג או באונס – מכיוון שמי שטעם טעמו של חטא, החדיר אל תוכו נטייה לחזור ולחטוא כדי לחוש טעם ערב זה בשנית.

יצרו של האדם חזק ממנו. הדרך של אדם להימלט מחטא היא ע"י כך שכלל לא ייכנס לזירת עימות עם יצרו.

מי שטעם טעמו של חטא נכנס לזירת עימות עם יצרו, שכן נפשו צריכה להתמודד עם הנטייה הטבעית שלו לנסות ולחוות שוב מה שהסב לו עונג פיסי.

כל עוד שהנטייה הטבעית הזאת נטועה בליבו של אדם, הוא מועד לחטוא. היצר חזק ממנו. לכן, גם אם יתגבר שוב ושוב על יצרו, הדבר משול לניסיון לדרוך קפיץ, שברור כי בנקודת החולשה הראשונה יחזור למקומו ובעוצמה. מה אם כן יעשה האדם כדי לצאת מן הסיאוב שניטע בו ע"י טעימת טעמו של החטא? עליו להיפרד מתאוות הדבר ומתשוקתו אליו. כלומר, לא די בכך שיתגבר על התאוה, אלא עליו לעקור אותה מליבו לחלוטין, כך שתחדל למשוך אותו כלל. כך מצינו הלכה פסוקה (בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן ל"ד, סעיף ל') כי מהמר המשחק בקובייה, שטעם טעמם הערב של רווחים הבאים בנקל, פסול לעדות. ואימתו יחזור לכשרותו? לאחר שישבור את הקוביות, עד כדי כך שלא ישחק אפילו בחינם. אבל, איך עושים את זה? איך עוקרים תאוה שניטעה באדם?

תיעוב כל מה שמזכיר את החטא כדרך לשרש את הנטייה אליו

המדינים החטיאו את בני ישראל והם טעמו את "עריבות הזנות". היו מהם שטעמו טעם זה במעשה, והיו שחטאו במחשבה. בנות מדין גרמו לכך שבני ישראל לא רק חטאו אלא "נדבקו בפעור", שנאמר (במדבר כ"ה, ג'): "ויצמד ישראל לבעל פעור", ואמרו חז"ל (במדבר רבה כ', כ"ג): "שנעשו כצמיד". נוצרה דבקות נפשית וחמדה פנימית. כדי לנקות אותם מן העוון, מתו במגפה כל הנצמדים לבעל פעור, שנאמר (דברים ד', ג'): "כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלהיך מקרבך". אבל, מלבד מי שחטא בפועל והושמד, היו עוד אנשים שטעמו טעם של חטא במחשבתם. "אור החיים" על במדבר ל"א, ב' מבאר עוד, כי מלבד אלו שמתו במגפה היו כאלה שניצלו בנס עם הפסקת המגפה. נשאלה השאלה איך משרשים את החטא הזה מקרבם? התשובה היא – ע"י **שנאת החטא!**

אהבה ושנאה, תשוקה וגועל, הם תרתי דסתרי. אם אדם שונא את מי שהחטיא אותו ומתעב כל דבר שגרם לו לחוש עונג מסואב, הרי שהוא לא רק נמנע מן החטא, אלא עוקר את שורשיו לחלוטין. במקרה זה דומה הוא למי ששיחק בקובייה ועתה שובר את כלי המשחק ומתעב את כל הסיטואציה של החטא. בדרך זו החוטא יוצא מזירת ההתמודדות עם יצרו וחוזר לתומתו.

שונאים את מדין כדי לתעב מה שהטעים טעם חטא

בהתאם לרעיון זה נמצא, כי כאשר בני ישראל צריכים להתמודד עם תאוות שניטעו בהם ע"י בנות מדין, הם הצטוו לתעב את מי שגרמו להם לחטוא, כדרך לשרש מליבם את הנטייה לְעָרְב, שממנו טעמו. הרעיון הוא שאם ייתקלו שוב

בזירת חטא שכזו, לא תהיה להם אסוציאציה של עונג, אלא אסוציאציה של קבס, גועל, מיאוס, שנאה יוקדת ותיעוב. זה פשר העצה של הקב"ה לחוטאים, לצרור ולשנוא את המדינים: "הכוונה בזה להקדים לשנוא את המחטיאים, גם להתעיב הערב והטוב הבא מהם".

משרשים כל עץ כדי להתרחק מכל אסוציאציה

"אור החיים" מבאר כי מידה זו, של תיעוב מי שגרם לחטא, כדרך להתנער מטעמו של חטא, היא "מדה סגולית לחפץ בחיים, ובזה יתכפר עוון הקודם במחשבת עבודה זרה, גם בארס תאוות הניאוף, ולא יהיה בהם נגף, והוא מאמר הכתוב: 'צרור את המדינים' – פירוש יהיו לכם בגדר צר ואויב לשנאתם, ולשנוא כל הערב מהם, להשחית עצם ולקלקל מעיינותיהם. זה תמורת מה שהתאוו להם. וזהו אחד מתיקוני התשובה". "אור החיים" מבאר בהתאם לכך את הסיבה שה' ציווה להשמיד כל עץ של המדינים. הציווי הוא "לאבד כל עץ נחמד, וכל מעיין מתוק וכל טוב הבא מהם, על אשר גרמו לעשות רע". אכן, הנקמה בגויים עזה יותר כשהם רואים כיצד ישראל אוכלים מפירות העץ שלהם לעיניהם. אבל, בנקמת ה' במדין המטרה אינה להכאיב לחוטא, אלא להפכו לזר, שנוא, משוקץ ומתועב. לכן, כל מה שקשור במדין, לרבות עצייהם ופרותיהם – נתעבים הם.

השנאה קודמת למלחמה

הפסוק מצווה לצרור את מדין. לא כעילה למלחמה חד פעמית, כמו נקם שבא על סיפוקו אחרי קרב, אלא כתופעה מתמשכת, פנימית, של שנאה יוקדת בין הפכים המתעבים זה את זה ואינם חפצים בשום ממשק הדדי לעולם. על כן, אף בטרם שתגיע שעת הלחימה במדין, ציווה הכתוב לשנוא את מדין "פירוש שיגבירו בהם את השנאה עד גדר שיהיה נקבע בהם טבע הצרירות". הציווי של "והכיתם" מתייחס לשיאו של תהליך, שבינתיים רק החל ואשר יבשיל ויגיע בהמשך. "ואמר 'והכיתם אותם' – פירוש תחכו ליום נקם שתכו אותם".

הנה כי כן, המלחמה במדין, שהחטיאו את ישראל, אינה תחושת נקמה, שיכולה לבוא על סיפוקה ויש לה מיצוי. אין זו בקשת נקמה על אובדן פיסי של בני האדם שמתו במגפה. זו נקמת ה' מחמת אובדן חמור של תמימות שאבדה עם טעמו של חטא. תחושת נקמה זו מושרשת בנפש לעולמי עד.

“אור החיים” מלמדנו כאן דרך חדשה של אדם לשוב בתשובה. כאשר יש לאדם נטייה טבעית לחטוא לא די להתמודד ע”י התגברות עליה. הדרך היא לשרש נטייה זו, כך שהאדם לא יערוג אליה מלכתחילה. כיצד יעשה כן, לאחר שטעם את טעמו של חטא? ע”י כך שיתעב את החטא!

עליו לפתח שנאה יוקדת כלפי מה שהחטיא אותו, וכך יימצא כי אם ייתקל שוב בזירת חטא שכזו, לא תהיה בו תחושת עונג שירצה לשחזר, אלא תעלה בו תחושת קבס, גועל, מיאוס, שנאה יוקדת ותיעוב. זוהי “מדה סגולית לחפץ בחיים”.

איסור והיתר מכבלי היצר

שפת אמת

“לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע”

יציאה למלחמה מפגישה אדם לא רק עם אויב חיצוני אלא גם עם יצריו הרעים.

מה יעשה האדם בשעת מפגש זו? כיצד יתמודד?

הפתרון שנמצא בתורה הוא לכאורה תמוה מאוד. התורה התירה לאדם לשאת אישה יפת תואר שבה פגש בשעת הקרב. כך נאמר (דברים כ"א, י"ג-י"ג): "כי תצא למלחמה על אויביך, ונתנו ה' אלהיך בידך ושבית שביו. וראית בשביה אשת יפת תאר, וחשקת בה ולקחת לך לאשה. והבאתה אל תוך ביתך, וגלחת את ראשה ועשתה את צפרניה. והסירה את שמלת שביה מעליה וישבה בביתך ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחר כן תבוא אליה ובעלתה והיתה לך לאשה".

הכיצד ייתכן שהתורה תתיר לאדם לשאת אישה נוכרייה?

רש"י משיב: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, שאם אין הקב"ה מתירה ישאנה באיסור. אבל אם נשאה, סופו להיות שונאה, שנאמר (שם, ט"ו): 'כי תהיין לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה וילדו לו בנים האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשנייה'. וסופו להוליד ממנה בן סורר ומורה, לכך נסמכו פרשיות הללו".

כלומר, התורה התירה לאדם אשת יפת תואר, מכיוון שבעניין זה יצרו מתגבר עליו ביותר.

מה הפתרון הראוי כשהמשחק לא הוגן

הסברו של רש"י מעורר קושי חריף. האם היתר של נוכרייה הוא פתרון לאדם שיצרו מתגבר עליו? האם הפתרון לפיתוי היצר הוא – כניעה ליצר? הרי אם כך יהיה, לא נותרת תורה בישראל, שהרי בכל פעם שאדם יחשוש מפני יצריו נתיר לו כל דבר אסור. אדרבה, התורה בהחלט דיברה כנגד יצר הרע ודורשת מן האדם לדחות סיפוקים ולהתגבר על יצריו. הכלל הוא כידוע (קידושין דף ל', עמ' ב'): "בראתי

יצר הרע, בראתי לו תורה תבלין". מה אם כן פשר הדבר ש"לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע"?

שמא תאמר כי בשעת המלחמה גואים באדם יצרים יוצאי דופן, שהם חזקים ממנו, וגם אין לאדם דרך להימלט מן הניסיון, שהרי הוא לא יכול להימנע מלצאת לקרב ולא יכול לנוס משדה הקרב. על כן, אין מנוס מלהתיר את האישה, שכן התורה לא מזמנת לאדם איסור, שאין בידו לעמוד בו.

על כך מקשה "שפת אמת" שאלה חריפה עוד יותר, מדוע זימן הקב"ה לאדם יצר חזק ממנו ובעקבות כך התיר את האיסור? אכן, הניסיון הוא בלתי נמנע, שכן האדם לא יכול להימנע מהסתת היצר, שהרי הוא נאלץ לצאת לקרב ולא יכול לסגת מן העימות. אך בנסיבות אלה היה מצופה שיבוטל כוחו של היצר ולא שיוותר האיסור. הן גם היצר אינו גורם בלתי תלוי אלא נשלט ומכוון ע"י ההשגחה העליונה, ואם כן במצב שבו היצר חזק מן האדם, ו"המשחק לא הוגן", היה מן הראוי שלא לשסות אותו באדם. בלשון "שפת אמת": "הלא היה מוטב שלא לתת כוח ליצר הרע להסיתו לזה?"

משמעותו הפנימית של איסור והיתר

"שפת אמת" מבסס את הסברו בסוגיה זו על דברים מרהיבים של רבי שניאור זלמן מלאדי, בספרו "תניא" (חלק א', פרק ז') כי כל מעשה עבירה נקרא בשם 'איסור' מלשון מאסר וקשירה, שכן היצר קושר וכובל את האדם לכוח ה'סטרא אחרא' שיש במעשה האיסור.

הווי אומר כי החפצא של המעשה נקרא על שם התוצאה שלו, שגורמת לאדם, לגברא, להיות קשור ואסור באזיקי יצריו. הכניעה של אדם ליצריו משעבדת אותו ונוטלת ממנו את חירותו האישית.

אכן, במסכת סוטה (דף ג', עמ' ב') מצינו: "כל העושה מצווה אחת בעוה"ז – מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא, שנאמר (ישעיהו נ"ח, ח'): 'והלך לפניך צדקך', וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין, שנאמר (איוב ו', י"ח): 'לְפָתוֹ אֹרְחוֹת דְרָכָם יַעֲלוּ בְתוֹהוּ וַיֵּאבְדוּ'. רבי אליעזר אומר: **קשורה בו ככלב**, שנאמר (בראשית ל"ט, י'): 'ולא שמע אליה לשכב אצלה להיות עמה', לשכב אצלה – בעולם הזה, להיות עמה – לעולם הבא". המונח "קשורה בו" לגבי עבירה מבטא את השעבוד של האדם שחטא, אשר בעקבות חטאו איבד את חירותו ונהיה אסור ואזוק בכבלי יצריו.

לעומת זאת, לשון "היתר" ו"מותר" משמעה התרת הקשר ופתיחת אזיקי השעבוד האישי. המונח "מותר" מבטא כי האדם "אינו קשור ואסור בידי החיצונים שלא יוכל לחזור ולעלות לה". כלומר, האדם שהתגבר על יצריו, השתחרר מכבליו ושמר על חירותו האישית. הוא לא עושה מה שהיצר מורה לו, אלא מסוגל לדחות סיפוקים ולבחור במה שהוא רוצה.

"נעשה לו כהיתר" ובפועל הוא קשור

בהתאם לכך מקבלים מובן חדש דברי רב הונא (במסכת יומא דף פ"ו, עמ' ב') כי אדם ש"עשה עבירה וּשָׁהּ" – (עשה את הדבר בשנית) נעשה לו כהיתר". כלומר, כשהאדם שרוי בעולמו של חטא, לא כנפילה חד פעמית אלא כשגרת חיים, הרי שנדמה לו שהוא חופשי לעשות כרצונו, אך בפועל הוא אסור וקשור בכבלי יצריו. חירותו האישית – אבדה. "נעשה לו כהיתר" אך בפועל הוא אזוק! החורבן הגדול ביותר שמסבה העבירה הוא – הקשר הפנימי של נפש החוטא עם האיסור ושעבודו ליצריו. החטא הוא אזיק הקושר את החוטא ליצרו ושולל את חירותו. האסון חמור עוד יותר כשהאדם לא מודע לכך.

כל תכלית היצר בהסתה לחטא היא בשעבוד נפשו של החוטא

בהתאם לכך מקבלים משנה הבנה דברי הגמרא (במסכת סנהדרין דף ע"ה, עמ' א'). שם מסופר: מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת עד כדי כך שלקה בליבו מכך שלא השיגה. באו ושאלו לרופאים, ואלו אמרו: "אין לו תקנה עד שתבעל לו". אמרו חכמים: 'ימות, ואל תבעל לו'. 'תספר עמו מאחורי הגדר'. 'ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר'."

שואלת הגמרא, אם אישה זו פנויה מה הקושי, הן הוא יכול לשאת אותה לאישה? משיבה הגמרא כי אילו היה עושה כן לא היה בדבר כדי להניח את דעתו, שכן בכך היה ניטל כל הטעם שבמעשה. כל מהות יצרו היא לעשות את הדברים באיסור, שנאמר (משלי ט', י"ז): "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". הווי אומר כי יצר הרע אינו חפץ במעשה כשלעצמו, אלא בשעבוד שהוא יוצר בין האדם ליצריו. אם המעשה מותר, פשר הדבר הוא שהקשר הותר, האזיק נפתח, והאדם אינו משועבד ליצריו. מה חפץ לו ליצר הרע במעשה שכזה?

כל תכלית היצר היא לאזוק אליו את האדם

הדברים מגיעים לידי כך שבמסכת נדרים (דף צ"א, עמ' ב') מצינו כי התירו אישה לבעלה על בסיס תובנה זו. נפרט דברים מרהיבים אלה: הגמרא מתארת שם מקרה מביש, של אדם שהיה בביתה של אשת איש ולפתע הגיע בעלה. הנואף מיהר להסתתר מעבר לדלת. הבעל שבא הביתה היה רעב ופנה לאכול פרי שקודם לכן נגס בו נחש. משראה זאת הנואף הוא צעק לבעל: "תיזהר, אל תאכל מהפרי המורעל". מובן כי בכך נחשף הנואף. התעוררה שאלה האם מותרת האישה לבעלה, שהרי הכלל הוא כי אשת איש "אסורה לבעל ולבועל". האישה טענה כי אינה אסורה לבעלה, שכן היא והנואף אמנם היו קרובים לעבירה אך לא הספיקו לחטוא עד שהגיע הבעל. רבא התיר את האישה באומרו כי אילו היה הנואף חוטא עמה, הוא לא היה מזהיר את הבעל. אדרבה, היה נוח לנואף שהבעל ימות כדי שתיסלל דרכו לעשות עם האישה כרצונו בכל עת וככל שיחפוץ. שואלת הגמרא מה החידוש שבדבר? פשיטא! מתרצת הגמרא כי הייתה סברה לומר כי הנואף אכן חטא עם האישה אך הוא הזהיר את הבעל, שכן עדיף לו שהבעל יחיה ואז יהיה בחטא משום כיבוש מאוויים אסורים והאישה תהא בבחינת "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". מבאר תוספות שם כי אכן, גם רבא שהתיר את האישה אינו שולל סברה זו, לפיה יש לחוטא אינטרס שהאישה תישאר נשואה לבעלה כדי שיהא למעשה טעם של דבר אסור. אבל, הוא התיר את האישה לבעלה, שכן אדם שעובר איסור אינו מודע בדרך כלל לאמת המרה, שרגע אחרי שימלא את תאוותו וישלים את הכיבוש, כבר אין כל טעם בהישג. יצר הרע ניצב כשידו קפוצה והאדם אינו ער לכך, שברגע שיחטא והיד תיפתח – יגלה כי ריקה היא. אילו הייתה אמת מרה זו ניצבת לנגד עיניו של אדם בעת החטא, הוא לא היה חוטא וכל טעמו של החטא היה ניטל ממנו. אדרבה, הוא חוטא רק מכיוון שהוא משלה את עצמו, שכאן בפניו הישג של ממש שחשוב לו לכבוש. נמצאנו למדים כי כל טעמו של האיסור נעוץ ביצר שמשעבד את האדם והורס את חירותו האישית. אם נוטלים מן היצר את הקשר הרע הזה שבו הוא אוזק אליו את האדם, אין לו כל עניין בעבירה וניטל ממנה כל הטעם. מה לו ליצר לפתות אדם – שלא נשאר אוזק אליו, אל היצר, אלא נשאר מותר, חופשי ובן חורין?

נטילת כל טעם האיסור ע"י ההיתר

"שפת אמת" מבאר, בהתאם להסבר זה, את התהליך שעובר על היוצא לקרב. היצר ניצב כנגדו "וחרבו שלופה בידו". הוא חזק מהאדם ודרך נסיגה אין. מה עושים?

מחלישים את היצר וגורמים לו להשליך את חרבו. כיצד? אומרים לאדם כי הדבר מותר. ברגע שיש היתר, האזיק נשבר והיצר אינו משיג את התכלית של קשירת האדם אליו בעבותות של יצרים המתגברים עליו. ברגע שדבר מותר משמעות הדבר שהקשר המשעבד – הוא שהותר. אם כן, אין ליצר כל עניין בדבר. הוא מאבד את כל התכלית של החטא. מה חפץ לו ליצר במעשה שכזה? מבחינת היצר כשמשוהו מותר – אין בו טעם. ע"י ההיתר הוחלש היצר ואף הועלם. לקחו ממנו את נשמת אפו של הפיתוי ואת כל טעמו. נמצא כי אם אין בדבר איסור, אין יצר הרע, ובהעדר יצר – מה טעם לקחת אשת יפת תואר?

כשנשארת הבחירה התהליך הטבעי פועל את פועלו

רש"י מוכיח כי עם היתר האישה הנוכרייה הותר הקשר שמשעבד את האדם ליצרו, שהרי הכתוב מבשר ומודיע למי שייקה אשת יפת תואר, שסופו לשנוא אותה ולגרשה. אילו היה הדבר אסור לא היה מואס בה ולא היה שונא אותה אלא היא הייתה מושא חלומו לעולם. אך מכיוון שהוא נותר חופשי ובעל בחירה, הרי שיש משקל לשכל האדם. מכיוון שכך גובר השכל הישר ומתחולל תהליך טבעי שיביא לכך שהוא ימאס באישה נוכרייה, שהרי לא יוכל להקים איתה בית נאמן בישראל ואם כן – מה חפץ בה? אכן, כשנשארת בידי האדם הבחירה החופשית והדעתנית הרי שהתהליך הטבעי של השכל הישר פועל את פועלו.

היתר אפשר גם לקדש

"שפת אמת" הקשה, מדוע לא החליש הקב"ה את היצר הרע כשאדם יוצא למלחמה, שבה אין בידו לנוס ולהימנע מפיתויי היצר? תשובתו של "שפת אמת" היא שאכן זה בדיוק מה שנעשה. ההיתר של הקשר בין האדם לבין יצרו הרע, הוציא את בלעו של היצר מפיו ואין לו עוד טעם בהחטאת האדם, שממילא לא יהיה משועבד לו. אך אף הרבה מעבר לכך.

ההבדל שיש בין עשיית מעשה היתר לבין עשיית איסור הוא, שבמעשה היתר יוכל האדם לדבק את עצמו בחיות הפנימית של הקדושה שיש באותו הדבר, ולא יתקשר רק בגשמיות ובחיצוניות שבו. ב"תניא" (באיגרת הקודש, פרק כ"ו, אות ח') מצינו הבחנה בין דבר איסור לדבר היתר בכך ש"איסור הוא דבר שהקליפה שורה עליו ואינו יכול לעלות למעלה, כדבר המותר דהיינו שאינו קשור ואסור בקליפה ויוכל לעלות ע"י האדם האוכלו בכוונה".

כלומר, הפיכת הדבר למותר מאפשרת לאדם לקדש את הדבר ולהעלותו ממעשה גשמי למעשה בר תוכן.

אכן, בגמרא (במסכת קידושין דף כ"א, עמ' ב') יש השוואה בין ההיתר של אשת יפת תואר לבין אכילת מאכלות אסורות. הגמרא אומרת: "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". מסוכנת היא בהמה שנשחטה כשהיא גוססת. יש בה שארית של רוח חיים בשעת שחיטתה. נבלה, לעומת זאת, היא בהמה שמתה ואין בה שמץ של חיים. ההבדל נעוץ בכך, שדבר שיש בו חיים – אפשר עדיין לקדש. בדומה לכך, ההיתר של אשת יפת תואר מאפשר לעשות מעשה זה בקדושה, כי אדם יכול לקדש אף דבר רשות שהוא עושה, אם הוא מכוון לעבוד את בוראו.

השראת קדושה אף במעשי הרשות

"שפת אמת" מביא בהקשר זה את דברי המדרש (דברים רבה ו', ג') על הכתוב (משלי א', ט'): "כי לְיַת חן הם לראשך". מהו 'כי לויית חן'? אמר רבי פנחס בר חמא לכל מקום שתלך המצות מלוות אותך, (דברים כ"ב, ה') 'כי תבנה בית חדש – ועשית מעקה לגגך', אם עשית לך דלת המצות מלוות אותך שנאמר (שם ו', ט'): 'וכתבתם על מזוזות ביתך', אם לבשת כלים חדשים המצות מלוות אותך, שנאמר (שם כ"ב, י"א): 'לא תלבש שעטנז', אם הלכת לגלח המצות מלוות אותך שנאמר (ויקרא י"ט, כ"ז): 'לא תקיפו פאת ראשכם', ואם היה לך שדה והלכת לחרוש בתוכה המצות מלוות אותך, שנאמר (דברים כ"ב, י'): 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדו', ואם זרעת אותה המצות מלוות אותך שנאמר (שם שם, ט'): 'לא תזרע כרמך כלאים', ואם קצרת אותה המצות מלוות אותך, שנאמר (שם כ"ד, י"ט): 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה', אמר הקב"ה: 'אפילו לא היית עוסק בדבר אלא מהלך בדרך, המצוות מלוות אותך', מניין? שנאמר (שם כ"ב, ו'): 'כי יקרא קן צפור לפניך'."

"שפת אמת" מסיק מכך, כי התורה והמצוות מחברים ומדבקים את האדם לה', כי ע"י שהאדם עושה את המעשה לשם שמיים, יוכל לדבוק בה' גם בעשייה הגשמית ע"י אור התורה שיש בתוך מעשה המצווה. "שפת אמת" ממשיך ולמד מדברי המדרש, כי לא רק לגבי מעשה מצווה, אלא גם בכל דבר רשות שאין בו מצווה אך גם עבירה אין בו, אם אך עושה אותו האדם לשם שמיים הרי שגם הוא הופך למעשה מצווה.

נמצא אפוא כי משהותר מעשה של נשיאת אשת יפת תואר – ניתן לעשותו לשם שמיים – ולקדשו.

הנה כי כן, לימדה תורה כי כל תכליתו של יצר הרע, באיסור ובקשירת הקשר בין האדם החוטא לבין יצרו הרע, כך שיאבד את חירותו האישית. היתר פירושו פתיחת הקשר הרע הזה, והותרת החירות של האדם לגבור על יצרו. מקום שבו המעשה מותר, אין ליצר כל טעם בו, כי התכלית של היצר אינה במעשה עצמו אלא בתוצאה הנובעת ממנו שבה האדם אזוק ביצרו – כבול בהם ונטול יכולת בחירה דעתנית. לכן, משהותר המעשה אבד כל טעמו של החטא ונשבר כוחו של יצר הרע. אדרבה, מעשה מותר אף יכול האדם לעשות לשם שמיים ובכך לקדש אותו ואת עצמו.

המתקת הדינים בשורשם

קדושת לוי

יוסף הושלך לבית הסוהר על ידי פוטיפר, ובתורה נאמר (בראשית ל"ט, כ'): "ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר, מקום אשר אסירי המלך אסורים, ויהי שם בבית הסוהר".

לכאורה, המילים: "ויהי שם בבית הסוהר" מיותרות, שהרי ברור כי מי שנאסר בבית הסוהר – מצוי בבית הסוהר.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי המילים: "ויהי שם בבית הסוהר" מלמדות אפוא כי יוסף כלל לא ניסה להשתחרר מבית הסוהר ולשנות את מצבו, אלא השלים עם העובדה של "ויהי שם" – כי בטוח היה כי מאת ה' הייתה זאת ובוודאי יהיה הכול לטובה, שהרי כל מה שעושה ה' הכול לטובה. אדרבה, כאשר בשלב מסוים פנה יוסף אל שר המשקים וביקש ממנו להזכירו בפני המלך, הוא לקה על כך והתווספו שנתיים למאסרו, כפי שנאמר ברש"י על הפסוק (בראשית מ', כ"ג): "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו". מעשה זה, של פנייה לשר המשקים, סתר את מידת הביטחון בה' שבה נהג יוסף בתחילה כפי שדרשו חז"ל (בבראשית רבה פ"ט ג') על הפסוק בתהילים (מ', ה'): "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו ולא פנה אל רהבים" – "זה יוסף שלא בטח במצרים שנקראים רהב". המילים: "ויהי שם בבית הסוהר" נועדו אפוא לומר, כי מוטל על האדם להשלים עם מצבו ולהצדיק את הדין, תוך אמונה כי כל מה שעשה הקב"ה "בוודאי יהפוך לו לטובה".

יוסף האמין בה' שהכול לטובה – וכך היה. בדיעבד הסתבר כי השהות בבית הסוהר היטיבה עם יוסף, שכן שם הכיר את שר המשקים ופתר את חלומו. שר המשקים המליץ על כן לפרעה על יוסף כפותר חלומות, והתגלגלו הדברים לכך שיוסף יצא מבית האסורים ומונה ע"י פרעה, כשהוא בן שלושים שנה, למשנה למלך מצרים, השולט באימפריה הגדולה בתבל באותה עת.

גדולי המחשבה מעירים כי השורש "נחם" משמש לבטא עידוד והפחת תקווה (כמו ניחום אבלים), ובה בעת משמש לבטא חרטה ("וינחם ה' כי עשה את האדם", בראשית ו', ו'). אדם מתנחם כאשר הוא מבין, שגם על מה שנחזה כעת כרעה, הוא יוכל לימים לברך, בראייה לאחור: "ברוך הטוב והמיטיב". נחמתו של אדם היא, כאשר הוא חוזר בו מראייתו את המאורעות כחורבן ורואה בהם בניין. שינוי היחס של האדם אל המאורעות הפוקדים אותו, מהווה מקור לעידוד ולתקווה. אדם לא יודע באמת מה טוב עבורו, ולעיתים מה שנדמה לו כרע מתברר כטוב, ולהפך. אדם חי עם מבט לעתיד אך מבין את מצבו רק כעבור זמן במבט לאחור.

כך מצינו שנאמר (ישעיהו י"ב, א'): "אודך ה' כי אנפת בי (כעסת עליי) ישוב אפך ותנחמני".

הכיצד מודה אדם על כי ה' כעס עליו? הגמרא במסכת נידה (דף ל"א, עמ' א') מסבירה זאת באמצעות משל אודות שני אנשים שביקשו לצאת למדינת הים לשם מסחר. אחד מהם נפל למשכב ולא יכול היה לעלות על הספינה. התחיל מחרף ומגדף. לימים שמע שהספינה טבעה וחברו שעלה על הספינה – נספה בים. התחיל מודה ומשבח. זה פשר הכתוב: "אודך ה' כי אנפת בי". מודה הוא על מה שנראה בעיניו ככעס וכרעה והתברר כטובה.

עיקרון זה הוא הבסיס להבנת המשנה במסכת ברכות (דף נ"ד, עמ' א'): "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה, שנאמר (דברים ו', ה'): 'ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך'". "מאודך" מלשון מידה, כלומר "בכל מדה ומדה שה' מודד לך הוי מודה לו". מבאר הרמב"ם בפירושו המשניות: "זה דבר מושכל אצל הנבונים, אף שלא הזהירה עליו תורה, לפי שהרבה דברים נחשבים לרע בתחילתם, וסופם שמביאים טובה גדולה, והרבה דברים נחשבים בראשיתם טוב ויהיה בסופם רע מאד. לכן, אין ראוי לנבון להצטער בבוא צרה גדולה, לפי שאינו יודע התכלית. וגם אל יתפתה וישמח כשתגיע אליו טובה לפי מחשבתו, לפי שאינו יודע התכלית".

רבי לוי יצחק מברדיטשב מציין כמקור לדברים את הגמרא במסכת תענית (דף כ"א, עמ' א') אודות "נחום" שכונה: "איש גם זו". מדוע קראו לנחום: "איש גם זו"? מפני שכל עניין שהיה מגיע אליו היה אומר: "גם זו לטובה".

יום אחד רצו ישראל לשלוח דורון לבית הקיסר. אמרו: מי ילך?
ילך נחום איש גם זו – המלומד בנסיים.
שלחו בידו ארגז מלא באבנים טובות ומרגליות.
הלך ולן באכסניה אחת. בלילה קמו בעלי האכסניה נטלו את הארגז ומלאוהו
בעפר.

בא נחום לפני הקיסר, פתח את הארגז והראהו שהוא מלא עפר. ביקש הקיסר
להרוג את עם ישראל ששלחו את נחום, שכן אמר: צחוק עושים ממני היהודים.
שמע זאת נחום ואמר: גם זו לטובה.

בא אליהו הנביא ונדמה להם כאחד מהם, אמר להם: אולי זהו עפר מעפרו של
אברהם אביהם, שזרק עפר על שונאיו ונהפך לחרבות, זרק תבן ונהפך לחיצים,
שנאמר (ישעיהו מ"א, ב'): "יתן כעפר חרבו כקש נדף קשתו".

הייתה מדינה אחת שלא יכל המלך לכבשה. בדקו את העפר שהביא נחום במלחמתם
עם מדינה זו וכבשוהו. כאות תודה, הביאו את נחום לבית הגנזים של המלך, ומלאו
את הארגז שלו באבנים טובות ומרגליות ושלחוהו בכבוד רב.

כאשר שבו נחום ומלוויו מבית הקיסר, עצרו בדרכם חזרה באותה אכסניה שעברו
בה בהליכתם. אמרו בעלי האכסניה לנחום: מה הבאת עמך לקיסר שגמל עמך
כבוד כה רב?

אמר להם: מה שלקחתי מכאן הבאתי לשם.

סתרו בעלי האכסניה את המבנה כולו והביאו את כל העפר לבית המלך.

אמרו למלך: העפר שהובא לכאן ע"י נחום – משלנו הוא.

בדקו ולא מצאו שהעפר נהפך לחיצים, והרגו את האכסנאים הללו.

נראה כי אלמלא היה נחום בוטח בה' ואומר: "גם זו לטובה", אלא היה עצוב על
מר גורלו ומורט את שערות ראשו, לא היה קורה הנס הזה. רק בטחונו של נחום
בקב"ה כי "גם זו עשה לטובה" גרם לכך שאליהו הנביא הציע לנסות את העפר
במלחמה והתחולל הנס. נמצא כי באופן אובייקטיבי הדבר שקרה היה אכן אסון,
ורק אמונתו של נחום היא שהפכה אותו לטוב. ברם, צריך להבין על סמך מה
חשב נחום על הדברים כטובים, בה בשעה שהמצב הנתון היה אכן טרגי? לכאורה,
בפנינו כלל לפיו גם רע הופך לטוב, שכן "הבוטח בה' חסד יסובבנו" וכאשר אדם
"חושב טוב – נהיה טוב". מה שמבטיח שיהיה טוב הוא עצם המחשבה שיהיה
טוב. ואכן, רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר כי ע"י אמירת: "גם זו לטובה", האדם
"ממתיק הדינים מעליו, והופך אותם לרחמים ועושה מרע טוב". נראה כי אין
הכוונה באמירת גם זו לטובה להתעלם מן המציאות הקשה ולומר עליה שהיא

טובה, אלא האדם מכיר בכך שכיוון שבאה עליו רעה מאת ה' ודאי יש מטרה חיובית ברעה זו, אם לכפרת עוונות או להעמידו בניסיון או סיבה נעלמת אחרת. ועצם ההכרה של האדם בכך, שכל מה שנעשה עמו מקורו בקב"ה הרוצה בטובתו, מביאה לכך שהדין יתהפך לרחמים.

המתקת הדינים בשורשם – כיצד?

כיצד פועלת סגולה זאת להמתיק את הדינים ולהפוך רע לטוב? מדוע ההכרה בכך שהעונש הוא מה' והוא לטובת האדם הופכת את הדין לרחמים? עמד על כך המקובל האלוקי רבי משה קורדובירו בספרו "תומר דבורה" (פרק ראשון) עת שהסביר את פשרו של השעיר שהושלך לעזאזל ביום הכיפורים כדי לכפר על עוונות בני ישראל, כפי שנאמר (ויקרא ט"ז, כ"ב): "ונשא השעיר עליו את כל עוונותם אל ארץ גזירה". מקשה הרב משה קורדובירו כי לכאורה "זה קשה מאוד, וכי ישראל חטאו והשעיר נושא"? אין זאת אלא כי תכליתה של מידת הדין אינה להעניש אלא היא להחזיר את החוטא למוטב, שהרי הקב"ה הוא טוב ומטיב ו"לא יחפוץ במות המת, כי אם בשובו מדרכו וחיה". על כן, כאשר ישראל מתוודים על חטאייהם, הם מכירים בכך שמגיע להם עונש על אשר עשו ומצדיקים את הדין. הודאת בעל דין זו לכאורה פועלת כנגדם אך בפועל היא סגולה להמתיק את המקום שבו הרע משלים את ייעודו, מתבטלת מציאותו בעולם הדין והוא נהפך לרחמים, שהרי עם ההכרה בחטא והטבת המעשים תם ונשלם תפקידה של מידת הדין. כך מצינו הלכה כי לאחר שנגזרה על אדם מיתת בית דין והוא נסקל, קוברים את האבן שבה נסקל, וכן מי שהוצא להורג בסיף קוברים את החרב שבה נהרג, כי הרע השלים את ייעודו. אמירת 'גם זו לטובה' על דבר רע היא הודאה יום יומית שהאדם מבין שחטא והוא זקוק לתיקון. על כן, כאשר בני ישראל מתוודים ומקבלים עליהם את הדין, מתמצה בכך תפקידה של מידת הדין. ומאחר שמידת הדין כבר מילאה את תפקידה, בטלה מציאותה מן העולם. ממילא, מומתק הדין בשורשו והופך לרחמים. זהו הטעם ש"מודה ועוזב – ירוחם".

רעיון זה ניצב גם ביסוד הסגולה להמתקת הדינים המובאת על ידי הרב חיים מוולוז'ין בספרו "נפש החיים" (שער ג' פרק י"ב) לפיו: "ענין גדול וסגולה נפלאה להסיר ולבטל מעליו כל דינים ורצונות אחרים, שלא יוכלו לשלוט בו ולא יעשו שום רושם כלל, כשהאדם קובע בלבו לאמור הלא ה' הוא האלהים האמתי ואין עוד מלבדו יתברך שום כח בעולם. ממילא, יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות

שבעולם שלא יוכלו לפעול לו שום דבר כלל". בדרך זו מבאר רבי חיים מוולוז'ין את המשנה במסכת ראש השנה (דף כ"ט, עמ' א') המבארת את הפסוק (במדבר כ"א, ט'): "ויעש משה נחש נחושת וישימהו על הנס, והיה אם נשך הנחש את איש והביט אל נחש הנחושת וחיי", שואלת המשנה: "וכי נחש (נחושת) ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נמוקים". מבאר רבי חיים מוולוז'ין כי כשהסתכלו כלפי מעלה והתבוננו בכוח השרף "בטלוהו מלבם ולא השגיחו על כוחו הנורא ושעבדו את לבם לאביהם שבשמים בלבד ואז היו מתרפאים. והוא אמיתת ענין המתקת כחות הדינים בשרשם. והוא מבואר למבין".

הרמח"ל בספרו "דרך השם" חלק ב' פרק ח' אות א' כותב: "ידענו באמת שאין חפצו של הקב"ה אלא להיטיב, והנה הוא אוהב את ברואיו כאב האוהב את בנו, אלא שמטעם האהבה עצמה ראוי שייסר האב את בנו להיטיבו באחריתו, וכענין שנאמר (דברים ח', ה'): 'כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלהיך מיסרך'. נמצא, שהמשפט והדין עצמו ממקור האהבה הוא נובע, ואין מוסרו של הקדוש ברוך הוא מכת אויב ומתנקם, אלא מוסר אב הרוצה בטובת בנו". מכאן נובע כי הדין יהיה ממותק ולא קשה ואכזרי, כי האהבה "תמזוג את הדין ברחמים". מכאן גם נובע כי לפעמים יעבור האדון ברוך הוא, על שורת הדין לגמרי וינהג ברחמים, וכענין שנאמר (שמות ל"ג, י"ט): "וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם". המתקת הדינים בשורשם משמעה אפוא, כי בשורש כל הדברים המתרחשים בעולמנו נמצא הטוב, שהרי הכול נעשה ע"י הקב"ה, שהוא "א-ל רחום וחנון", המבקש אך להיטיב עם ברואיו ולשם כך בראם. אלא, שלעיתים יש צורך בעונש ובמידת הדין כדי להגיע בסופו של דבר למה שמיטיב לאדם. על כן, עצם ההכרה בדבר זה, חוסכת את הדין ומייתרת אותו, שהרי הגיע למיצויו, וממילא חוזר הדין לשורשו - הטוב - ומתבטל.

הרב חיים מצ'רנוביץ' בספרו "באר מים חיים" על פרשת בא מבאר את הדברים באמצעות משל: אב לוקח שוט ומניחו לפני בנו, כדי שהבן יפחד מהשוט ויירא לעשות דבר שלא כרצון אביו. אין כוונת האב בהנחת השוט להכות בו, אלא די לו שהבן יירא מפני השוט ויטיב את דרכיו. ההכאה אינה התכלית והאב אוהב את בנו. ממילא הבנת מטרתו של השוט מייתרת ומונעת את השימוש בו. אכן, כאשר הבן נוהג שלא כשורה, האב נאלץ לעשות שימוש בשוט ולהלקות את בנו כדי

להשיבו למוטב. אולם, ברגע שהבן מבין את מטרת השוט ושב בתשובה, אין עוד שימוש לרעה בשוט, שהשלים את ייעודו והשוט מוחזר אחר כבוד למחסן הכלים. במקרה זה האב מחזיר את הבן לחיקו ומרחם עליו. בעולמה של חסידות, החשיבה החיובית אינה עניין פסיכולוגי בעלמא, אלא היא יסוד בונה באמונה היהודית. הרבי מאפטא בספרו "אוהב ישראל" (פרשת נח) כתב כי במונח "אמונה" טמונים שני היבטים: ההיבט הראשון נובע מן המונח "אמוֹן", ומשמעו אמונה של האדם במה שיקרה בעתיד. ההיבט השני נובע מן המונח "אומָן" או "אומָנת", משמעו "גידול" והוא מבטא את כוחה של האמונה להביא לשפע אלוקי הנובע מכוחו של הקב"ה, המשפיע טוב למאמינים בו וקוראים אליו באמת.

רבי לוי יצחק מסנגר אפוא לא רק על בני אדם רעים, אלא גם על מציאות רעה, ומלמדנו כי טובה היא אם אך יאמין בה' שאינו מבקש להרע לו אלא רק להטותו לדרך הישר. אמונה היא דרך דו סטרית: מצד אחד, האדם מביע את אמונו בה' ובוטח בו כי הוא עושה הכול לטובה, ומצד שני ע"י כך שהוא מאמין בה' – האמונה מגשימה את עצמה, שכן היא גופה הכלי שבאמצעותו האדם מושך שפע ברכה, הצלחה וישועה מה' עליו וממתיק את הדינים בשורשם, להפוך אותם מדין לרחמים.

ראש השנה

פשר הזיכרון ביום הזיכרון

אור החיים

שנת מאסר על כל מילה?

התורה כותבת כי פרעה חלם את שני חלומותיו (בראשית מ"א, א'): "מקץ שנתים ימים". נשאלת כמובן השאלה: בחלוף שנתיים ממה? חז"ל משיבים על כך, כי חלפו שנתיים מן העת שבה יוסף פתר את חלומו של שר המשקים ואמר לו (שם מ', י"ג - י"ד) כי פרעה ישיבו על כנו: "ונתת כוס פרעה בידו כמשפט הראשון אשר היית משקהו". באותה הזדמנות ביקש ממנו יוסף: "כי אם זכרתני איתך כאשר ייטב לך ועשית נא עמדי חסד, והזכרתני אל פרעה והוצאתני מן הבית הזה". על כך אמרו חז"ל (בראשית רבה פ"ט, ב'): "בשביל שאמר כי אם זכרתני והזכרתני - התווספו לו שתי שנים". כלומר, יוסף היה אמור להשתחרר מבית הסוהר ונגזר עליו להיות אסיר בבית האסורים במשך שנתיים נוספות בגלל שעשה השתדלות מיותרת באמרו: "זכרתני", ו"הזכרתני". נמצא כי הוא קיבל שנת מאסר על כל מילה. ובכן, מדוע מגיע שנה שלמה של מאסר בגלל מילה אחת? למה לא די בשעה, או ביום או בשבוע, או בחודש? מה המידה כנגד מידה שמחייבת המתנה של שנה?

"אור החיים" (על בראשית מ"א, א') משיב על כך תשובה מפתיעה ואומר: "וטעם שתי שנים, בשביל שאמר זכרתני והזכרתני, כנגד כל זכירה מנע ה' זכרונו בראש השנה שהוא זמן הזיכרון".

מה פשר הדבר?

מהו יום הזיכרון כשאינ שכחה

הבנת דברים אלו של "אור החיים" מחייבת עיון בשאלה בסיסית יותר. מה פשר הגדרת ראש השנה כ"יום הזיכרון"? זיכרון הוא הנגדה לשכחה, שהיא תכונה אנושית. אבל, כיצד ייתכן להזכיר משהו לקב"ה שאין לו בכלל שכחה? האם צריך להזכיר משהו לקב"ה שאינו ידוע לו גם בלעדינו?

הדבר תמוה במיוחד עת שאנו מציינים בתפילה מצד אחד כי ראש השנה הוא יום הזיכרון, ואף עושים פעולות שנועדו להזכירנו לטובה, ובה בעת מבהירים

כי אין שכחה לנגד עיני ה'. כך למשל בתפילת מוסף של ראש השנה. מחד גיסא נקרא ראש השנה בתפילתנו "יום הזיכרון", בתפילת יעלה ויבוא אומרים אנו: וזכרנו לטובה "ביום הזיכרון הזה", ובברכת זיכרונות בתפילת מוסף חותמים אנו באמירה: "מקדש ישראל ויום הזיכרון".

מצד שני, באותה ברכת זיכרונות עצמה אומרים אנו: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם, לפניך נגלו כל תעלומות והמון נסתרות שמבראשית, כי אין שכחה לפני כיסא כבודך, ואין נסתר מנגד עיניך. אתה זוכר את כל המפעל, וגם כל היצור לא נכחד ממך. הכול גלוי וידוע לפניך ה' אלהינו צופה ומביט עד סוף כל הדורות, כי תביא חוק זיכרון להיפקד כל רוח ונפש, להיזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית".

ובכן, מכיוון שאין שכחה לפני כיסא הכבוד והכול זכור היטב לפרטי פרטיו, חי וקיים בהווה כבעבר, מה פשר הצורך להזכיר את עצמנו לפני הקב"ה?

מלכויות ושופרות ברור, אך מהם זיכרונות?

זאת ועוד, בתקיעת השופר בראש השנה יש שלושה סדרים: מלכויות, שופרות וזיכרונות.

אמרו חז"ל (במסכת ראש השנה, דף ט"ז, עמ' א'): "אמרו לפני בראש השנה מלכויות, זיכרונות ושופרות.

מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם;

זיכרונות – כדי שיעלה זיכרונו לפני לטובה. ובמה? בשופר".

ובכן, מה פירוש להעלות זיכרון לטובה? וכי בלי שופר יש ח"ו שכחה מלפני כיסא הכבוד?

האם יש לקב"ה ספר זיכרונות?

השאלה מתעצמת עת שאנו מעיינים בדברי חז"ל, בגמרא (שם, שם עמ' ב'):

"אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחים בראש השנה: אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים. רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. בינוניים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה".

ובכן, מה פשרו של ספר, כשאין צורך ב"זיכרונות" ובתזכורות?

לשם מה צריך לכתוב בספר, שעה שהכול זכור היטב, חי בזיכרון בהווה אף כשהתרחש בעבר, או יתממש בעתיד?

ספר החיים נכתב ע"י הקב"ה בעצמו ומה עם השאר?

זאת ועוד, "אור החיים" (על שמות ל"ב, ל"ג) כותב כי "ספר שהוא של צדיקים, הקב"ה כותבו ומניחו לפניו, והוא מה שאמר 'מספרך', פירוש אותו 'שכתבת אתה'. לא אותם שנכתבים על ידי הזולת". כלומר, ספר של צדיקים נכתב ע"י הקב"ה בעצמו, ואילו ספרי הרשעים והבינוניים אינם פרי עטו של הקב"ה. ובכן, מה פשר הדבר "ספרים שנכתבים ע"י הזולת"? מיהו הזולת? וכי אין הכתיבה פועל יוצא ישיר מן הדין של הקב"ה? האם את ספר הרשעים כותב הרשע עצמו ולא הקב"ה?

שכחה היא התנתקות

נראה כי נוכל להבין את הדברים עת שנעיין במהותו של המונח "זיכרון". שכחה נובעת מנתק. מה שחי עימנו בהווה וקשור אלינו – אינו נשכח. אנו שוכחים רק מה שהיה בעבר והתרחק מן ההווה שלנו. הזמן גורם שכחה מכיוון שהוא יוצר נתק בין ההווה שלנו בהווה לבין ההווה שלנו בעבר. לכן, גם כאב חד נשכח עם הזמן.

יש האומרים כי "הזמן מרפא" וכוונתם לומר כי "השכחה מרפאת", כי לאחר חלוף הזמן, האדם שנמצא בהווה, אינו האדם שחוה את הכאב בעבר. יש נתק ביניהם. השכחה היא שגרמה את הנתק. אכן, אם אין נתק והזיכרון נשאר חי וטרי במוחו של האדם, הוא ממשיך לחוש בכאב ולסבול ממנו, כי הווייתו כעת אינה מנותקת ומשוחררת מזו שקדמה לה. אלמלא השכחה, היה האדם שוחה בזרם הזמן ונשאר כשהיה. אבל, הקב"ה יצר את השכחה המאפשרת לאדם להתנתק מהווייתו הקודמת ולפתוח דף חדש. לאחר שהוא שוכח את העבר – האדם אחר. ולהיפך, האדם שוכח את העבר כשהוא אחר. הווי אומר אם כן, כי זיכרון הוא חיבור ואילו שכחה היא התנתקות. זרות. הווייה אחרת.

אין שכחה למה שחוקק בהווייה

לכשתמצי לומר, הדברים מפורשים בדברי הנביא ישעיהו (מ"ט, י"ד – ט"ז): "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני. התשכח אישה עולה מרחם בן בטנה? גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך. הן על כפים חקותיך, חומותיך נגדי תמיד". הטענה של בני ישראל הייתה כי ה' התנתק מהם ובמובן זה שכח אותם. הקב"ה השיב כי לא התנתק מהם, כי הם חלק בלתי נפרד ממנו. הם משולים לבן שאימו לא תשכח אותו לעולם, כי הוא חלק מהווייתה. יתרה מכך, הם חקוקים וטבועים בעצם ההווייה. אין שכחה כשמשוהו חקוק בהווייה, כי אין התנתקות ממנו.

רישום בספר החיים למי שחקוק במקור החיים

משהבנו כי זיכרון מבטא חיבור, להבדיל משכחה שהיא התנתקות, יש לומר כי אכן בראש השנה נפתח "ספר החיים" שהוא ספר זיכרונות. אך המונח "זיכרון" אינו בא לבטא את ההפך משכחה אלא את ההפך מקשר, כלומר כי מי שדבק בקב"ה חקוק במקור החיים ומי שמחובר למקור החיות נרשם ממילא בספר החיים.

אכן, בראש השנה הקב"ה מעביר לנגד עיניו את כל בריותיו ובוחר מי מהם נחוץ לקיומו של העולם בשנה הבאה. אבל, גם מי שאינו נחוץ עשוי לזכות בחיים אם הוא מקושר בקשר בל יינתק עם הקב"ה, שהרי הוא דבק בקב"ה שהוא מקור החיים. כך מצינו ברמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ג' הלכה ב') כי "אדם שעונותיו מרובין על זכותיו מיד הוא מת ברשעו". משיג הראב"ד: "לא כמו שהוא סובר שכשאמרו 'רשעים נחתמים לאלתר למיתה' שמיד מתים. ואינו כן, כי יש רשעים חיים הרבה. אלא, נחתמים לאלתר, שלא ימלאו ימיהם".

נראה כי הרמב"ם אינו חולק על הראב"ד, אלא כוונתו היא, כי מי שאין לו זכויות העולות על עוונותיו מתנתק ממקור החיים. אם כן, אף אם ימשיך לחיות, מכיוון שזקוקים לו לצורך כלשהו, הרי שהוא כבר מנותק ממקור החיים, וכמוהו כמי שנזרק מראש הגג, עדיין חי, אך מצוי במסלול התרסקות.

הקב"ה כותב בעצמו

"אור החיים" כותב, כי ספר החיים נרשם ע"י הקב"ה עצמו, שהרי רישום זה מבטא את הדבקות בקב"ה מקור החיים ואת החקיקה בו עצמו. שאר הספרים נכתבים מאליהם, שכן כדי לחיות צריך לדבוק במקור החיים, ומי שאינו זוכה לכך נרשם מאליו בספר המבטא מסלול אחר.

דבקות במקור החיים כדי לזכות בחיים

במסכת ברכות, (דף נ"ח, ע"ב) מצינו כי "הרואה את חברו לאחר שלשים יום אומר ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה. לאחר שנים עשר חדש אומר ברוך מחיה המתים". הכיצד מגדירים אדם כמת רק מכיוון שאנו לא ראינו אותו במשך שנה? הן הוא היה חי וקיים במקומו שלו?

המהרש"א שם מבאר: "לפי שבכל שנה האדם נדון בראש השנה ויום הכפורים אם למוות אם להיות חי, ואם רואהו אחר ראש השנה ויום הכיפורים הזה, ואחר כך אין רואה אותו עד אחר ראש השנה ויום הכיפורים הבא, הרי שעבר עליו דין אם למות אם לאו. על כן הוא אומר 'ברוך מחיה מתים', לפי שניצול ממיתה".

הווי אומר כי הקיום אינו מובן מאליו. האדם זקוק להידבק במקור החיים ולהיזכר לטובה, כדי לזכות בשנה נוספת, שאם לא כן הוא נמצא ח"ו במסלול אחר.

זיכרון ע"י חיבור לקב"ה ולא זיכרון של בני אדם

יוסף ביקש משר המשקים להזכיר אותו בפני פרעה. הייתה זו בקשת ייאוש, שהרי הסבירות שלה קלושה מאוד. "זכרתני?" מה הסיכוי שהשר יזכור אותו ולא יתנתק מהר מאוד מן ההוויה שלו כאסיר, שאותה יבקש להדחיק כאילו לא אירעה מעולם? "והזכרתני?" מה הסיכוי ששר המשקים יזכיר לפרעה את חטאיו ואת הימים שבהם היה אסיר?

מי שמאמין בלב שלם בקב"ה ורוצה להיאבק בשכחה, אינו נוקט בצעדי ייאוש שכאלה, וחלף זאת מבקש להיזכר לטובה בראש השנה ולבקש מהקב"ה כי יביא בחשבון את הערגה שלו לאלוקיו ואת דבקתו במקור החיים. דבקות זו במקור החיים היא המושיעה את האדם.

אם אין האדם עוסק בכך, הרי שלא יירשם בספר שבו הקב"ה בעצמו מציין את מי שחקוק ודבוק בו, את מי שאין לשכוח אותו במובן של נתק, כי מחובר הוא בכל נימי הווייתו. על כן, "אור החיים" מבאר, כי משאמר יוסף לשר המשקים "זכרתני והזכרתני", הרי שבכך "מנע ה' זכרונו בראש השנה, שהוא זמן הזיכרון".

הנה כי כן, שכחה מבטאת ניתוק וזיכרון מבטא דבקות.

העלאת זיכרונו לטובה בראש השנה פירושה דבקות בקב"ה מקור החיים. האדם מבקש מבוראו לראות בו כמי שחקוק בהווייתו. תפילתו איננה שה' לא ישכח, שהרי שכחה אינה קיימת אצל הקב"ה. תפילת האדם היא שה' יראה בו כמי שמחובר אליו בעמקי הווייתו, כמי שעורג אל ה' ורוצה בקרבת ה'. לשם כך מבקש האדם להביא לידי זכירה וביטוי מעשים שלו, שרק בוחן כליות ולב יודע את פשרם הפנימי, ואשר בהם נפשו צמאה לאלוקים וליבו ובשרו כמהו לאל חי. מעשים שבהם ליבו אמר שירה, ונשמתו ערגה אל ה'. אם כך יעשה הרי שהוא יזכה בחיים. זהו עומק פשרה של תפילת זיכרונו. זו משמעותה של תקיעה בסדר "זיכרונו", וזו משמעותו של ראש השנה כ"יום הזיכרון".

מהותו של הדין בראש השנה

מהר"ל

ראש השנה הוא סוד נעלם

בפרשת המועדים נזכר ראש השנה באופן הבא (ויקרא כ"ג, כ"ג-כ"ד): "וידבר ה' אל משה לאמר.

דבר אל בני ישראל לאמר, בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קדש".

לא נאמר כי זהו ראש השנה, לא נזכר דין, אף לא נזכר שהתרועה היא בשופר ולא בחצוצרות.

הדברים הם בבחינת "בכסה ליום חגנו" (תהילים פ"א, ד) – המכוסה רב על הגלוי. רבינו בחיי מציין כי "לא באר לנו הכתוב במה תהיה התרועה אם בשופר אם בחצוצרות, וכן טעם התרועה למה ועל מה? גם לא באר שהיום הזה הוא יום הדין, וסתם הכתוב בשתי מלות אלה 'זכרון תרועה' וסמך על הקבלה (תורה שבעל פה) כי לא מסרה הכתוב אלא לחכמים".

רבינו בחיי תמה מהי הסיבה לכך שהתורה משתמשת בשתי מילים בלבד, כמעין צופן שיהא על חז"ל לפענח אותו? מדוע שונה ראש השנה מכל שאר המועדים, שבהם מהות היום, דיניו וטעמיו מבוארים ומפורשים בכתוב?

כאשר התוכן עמוק – המילים קצרות ולא מכילות

תשובתו של רבינו בחיי מפתיעה. הוא מבאר כי "כל מה שהענין יותר נעלם ויותר פנימי הוא יותר סתום ובא הלשון בו בדרך קצרה ובמלות מועטות". כלומר, כשהתוכן עמוק – המילים לא מכילות אותו, והתורה מסתפקת במילות קוד שחז"ל יבארו אותם בהרחבה.

רבינו בחיי מביא כדוגמא לכך את מצוות תפילין, שלולא התורה שבעל פה לא היינו עומדים על עיקר מצווה זו מה היא, ולא היינו יודעים אלו פרשיות מהתורה לשים בתפילין, לא היינו יודעים את סדרם ואת מניינם, מקומות שבגוף שבהם ראוי להניחן וכיו"ב, כי לשון הכתובים בזה סתום מאוד.

בדומה לכך, ראש השנה "יש בו מן הסוד וההעלמה שראוי הכתוב לסתום ולחתום כדרך שאר עניני התורה הסתומים, וסתימתם כפי רוב העלמתם". ובכן, מה כל כך נעלם וסודי בראש השנה כיום הדין שאי אפשר לבארו במילים?

ראש השנה בחודש השביעי?

הכתוב מציין כי ראש השנה חל "בחדש השביעי באחד לחדש". החודש נקרא שביעי, שכן מתחילים למנות את החודשים מניסן, שהוא "ראש חודשים, ראשון הוא לכם לחודשי השנה" (שמות י"ב, ב.). ברם, אם כן, כיצד נחשב הוא לראש השנה? הרי זה יום שמגיע בדיוק באמצע השנה?

למה משמש ראש השנה כיום הדין

במשנה (מסכת ראש השנה פרק א' משנה ב') מצינו "בארבעה פרקים העולם נידון: בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה כל באי העולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר (תהילים ל"ג, ט"ו): 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' ובחג נדונים על המים".

ברור לנו מדוע דינה של התבואה נקבע לפסח, שכן זהו המועד שבו התבואה מתחילה להבשיל. כמו כן ברור מדוע בעצרת נדונים על פירות האילן שהרי זהו זמן ההבשלה של פירות האילן.

בדומה לכך נדונים בחג על המים, שכן בסוכות מתחילה עונת הגשמים.

אבל, מה קורה לאדם בראש השנה שדווקא בו נדונים באי העולם?

התשובה לכך היא בפשטות, שזהו יום בריאת אדם הראשון, שכן העולם נוצר בכ"ה באלול, וביום השישי לבריאת העולם, כלומר ביום א' בתשרי, נברא האדם. נמצא כי ראש השנה הוא יום ההולדת לבריאת האנושות. על כן, עם סגירת מעגל השנה, נדון שוב הצורך בקיומו של כל אדם ואדם בשנה נוספת.

יתרה מכך מצינו בדברי המדרש (פסיקתא כ"ג) בשם רבי אליעזר המבאר, כי לא זו בלבד שאדם הראשון נברא ביום השישי לבריאת העולם, שזהו א' בתשרי, אלא שבאותו יום גם הונח בגן עדן, חטא בחטא עץ הדעת, שב בתשובה ונסלח לו חטאו. זהו אפוא יום בריאה ויום דין, תשובה וסליחה.

"אמר לו הקב"ה זה סימן לבניך, כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס (זכאי) כך עתידים בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאים זכאים".

כלומר, ראש השנה נבחר כיום הדין שכן זהו יום בריאת האדם ויום העמדתו לדין וכפרתו.

האם אדם הראשון נברא בראש השנה?

במסכת ראש השנה (דף י', עמ' ב') מצינו מחלוקת תנאים: "רבי אליעזר אומר: בתשרי נברא העולם. רבי יהושע אומר: בניסן נברא העולם". על כן מבארת הגמרא במסכת ראש השנה דף כ"ז עמ' א' כי אנו מתפללים ואומרים בראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון" כשיטת כרבי אליעזר שאמר כי בתשרי נברא העולם. ברם, שלפי הסבר זה היינו מצפים כי לשיטת רבי יהושע יהיה יום הדין לאדם בחודש ניסן. בפועל, אין מחלוקת כזו, וגם רבי יהושע מודה שיום הדין הוא רק בתשרי. ובכן, מדוע לפי רבי יהושע האדם נדון בא' בתשרי? הרי לשיטתו ביום הזה לא אירע דבר?

שיטת הר"ן כי הדין נקבע בזמן של כפרה וסליחה

הר"ן (רבינו נסים על הר"ף במסכת ראש השנה דף ג', עמ' א') עורר שאלה זו וביאר כי אכן, בראש השנה לא קרה שום דבר שמצדיק דין. להיפך, אלו בכלל ימי חסד. התהליך היה זה: משה עלה למרום אחרי חטא העגל בראש חודש אלול ושהה שם ארבעים יום, עד יום הכיפורים, שאז התבשר מפי ה': "סלחתי כדברך". התהליך של כפרת החטא והתרצות הקב"ה הלך והתעצם ובחודש תשרי הגיע לישורת המכרעת. בעשרת ימי תשובה התחילו ימי הסליחה והכפרה של עם ישראל, שהגיעו לשיאם ביום הכיפורים. "מראש השנה ועד יום הכיפורים התחיל ה' להתרצות למשה וביום הכיפורים נתרצה לו לגמרי ולפיכך רצה הקב"ה לדון בריותיו בזמן שנקבע לכפרה וסליחה".

כלומר, הקב"ה בחר לדון את עמו דווקא בראש השנה, כדי להתחיל את הדין בימים שבהם שורר חסד אלוקי, כדי שייצאו זכאים בדין. לפי הסברו של הר"ן נמצא כי יש מחלוקת קוטבית מאוד בין רבי יהושע לבין רבי אליעזר.

לפי רבי אליעזר האדם נברא בתשרי וזו הסיבה שביום הזה האדם נדון. לפי שיטת רבי יהושע בימים האלה אין שום סיבה להתעוררות של דין ואדרבה העולם נדון בתשרי כי אלו ימי חסד ורחמים.

שיטת התוספות שבראש השנה שורה מידת הדין בטהרתה

התוספות במסכת ראש השנה (דף כ"ז, עמ' א') ד"ה "כמאן מצלינן" מקשה על נוסח התפילה שייסד רבי אלעזר הקליר. מחד גיסא בתפילת גשם הנאמרת ביום שמיני עצרת, כתב נוסח שהוא כשיטת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, ואילו בתפילה

הנאמרת בפסח ייסד תפילה התואמת לשיטת רבי יהושע. תשובתו של רבינו תם היא כי "אלו ואלו דברי אלהים חיים". שני הדברים אמת. הכיצד? איך יכול להיות שהעולם נברא בשני זמנים שונים בו זמנית? מבאר תוספות כי בתשרי "עלה במחשבה להיברא ולא נברא בפועל עד ניסן". לכן, ראש השנה הוא "יום הרת עולם" בבחינת היריון שרק החל בראש השנה והסתיים בלידה בחודש ניסן. אך אם כן, למה נבחר ליום דין דווקא המועד שבו הקב"ה רצה לברוא את העולם ולא נבחר המועד שבו ברא את העולם בפועל?

ה"נודע ביהודה" בספרו צל"ח (ציון לנפש חיה, על ראש השנה דף ט"ז, עמ' א') מציין את דברי רש"י על הפסוק (בראשית א', א'): "בראשית ברא אלוקים" (שם המבטא את מידת הדין) מדוע "לא אמר ברא ה'" (שם הוי"ה המבטא את מידת הרחמים)? משום ש"שבתחילה עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין. ראה הקב"ה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושיתפה למדת הדין". נמצא כי בתשרי, בעת שעלה במחשבה לברוא את העולם, שררה מידת הדין, ורק אח"כ בעת מעשה היצירה, בחודש ניסן, שיתף הקב"ה ביצירה גם את מידת הרחמים. משום כך, נבחר ראש השנה כיום הדין, שכן זה המועד שבו שררה מידת הדין בטהרתה. נמצא כי לפי הר"ן ימים אלו נבחרו שכן הם מבטאים חסד. לפי התוספות ימים אלו נבחרו כי הם מבטאים דין.

תמיהות על שתי השיטות

שתי שיטות הראשונים מותירים בפנינו תמיהות. לפי שיטת הר"ן שמבאר כי בראש השנה לא קרה כלום, והסיבה שהוא נבחר ליום דין נעוצה בכך שאלו ימי רחמים וחסד, יש להבין, מה פשר אמירת "זיכרונות" בתפילת ראש השנה? את מה זוכרים, הרי ביום הזה לא קרה דבר? מאידך גיסא, לפי שיטת התוספות שאין מחלוקת בין רבי יהושע ורבי אליעזר, שעלה במחשבה לברוא את העולם בתשרי ובראו את העולם בפועל בניסן, מה פשר דברי הגמרא במסכת ראש השנה (דף כ"ז, עמ' א') כי האמור בתפילת ראש השנה: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון" הוא כשיטת רבי אליעזר שאמר כי בתשרי נברא העולם. מדוע רק לשיטת רבי אליעזר? הרי רבי יהושע לא חולק על כך?

שני רבדים בחיות האדם: גוף ונפש שמשכנם בלב ובמוח

פתח להבנת הדברים מצוי בדברי המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק ל"ז המבהיר כי "יש באדם שני אברים, שהם מלכים על כל האברים, והם הראש והלב". הלב

הוא "באמצע האדם" וכל החיות הגופנית נובעת ושואבת ממנו. לעומת זאת "הנשמה הנבדלת (המופשטת והרוחנית) היא במות, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". כלומר, יש באדם שני רבדים: גוף ונפש, ומקור חיותם מן הלב והמוח.

תשרי מבטא ראש וניסן מבטא לב

בהמשך לכך מבאר המהר"ל בספרו "חידושי אגדות" על מסכת ראש השנה (דף י', עמ' ב') כי מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע האם העולם נברא בניסן או בתשרי היא דבר עמוק מאוד, כי שני החודשים הללו הם עיקרי חדשי השנה. תשרי דומה לראש לפי ששם השכל שהוא קדוש לגמרי, וכן החודש הזה שהוא החודש השביעי – הוא קדוש לגמרי, וכמו שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני פרשת יתרו רמז רע"ו) שכל השביעיים חביבים וקדושים הם, כגון השבת והשמיטה. לפיכך נבחר תשרי להיות קודש. לעומת זאת חודש ניסן הוא כנגד הלב ששם מקור החיות, וחודש זה הוא זמן התעוררות העולם לחיים ולבלוב לאחר תרדמת החורף.

העולם הגשמי נוצר בניסן והעולם הרוחני נוצר בתשרי

בהתאם לשיטת התוספות כי דברי שני התנאים, רבי אליעזר ורבי יהושע הם דברי אלוקים חיים, מבאר המהר"ל כי אין מחלוקת מעשית ביניהם, אלא שהם דיברו על שני עולמות שונים. העולם הפיסי נברא בניסן והוא מקבל את חיותו ומתחדש תמיד שוב בחודש ניסן. על כן, רבי יהושע סבר כי ניסן ראוי להיות ראשית העולם כי בו ניטעה בעולם חיותו הגשמית. העולם הרוחני נברא בתשרי. על כן, רבי אליעזר סבר כי תשרי הוא הראשית, שכן זהו המועד שבו העולם "קרוב אל ה' מצד קדושתו ומעלתו". המהר"ל מבאר את שיטת רבי אליעזר כי "ראש השנה דומה לראש לגמרי, לפי ששם הנשמה וכן תשרי הוא ראש לכל השנה ונקרא ראש, אבל הלב דומה לראש חודש ניסן שהוא התחלת החי".

מה חשוב יותר חכמת המוח או חכמת הלב

המהר"ל מציין "אחר כך מצאתי כי החכמים האלה רבי אליעזר ורבי יהושע חלקו במדרש היכן נמצאת החכמה. הכוונה היא למדרש משלי פרשה א' בו מצינו כי רבי אליעזר אומר שהחכמה היא בראש, ורבי יהושע אומר שהחכמה היא בלב. "ומפני מה ניתנה חכמה בלב, מפני שכל האיברים תלויים בלב". המדרש ממשיך ומציין כי בעניין זה נחלקו אף דוד המלך ובנו שלמה. דוד סבר שהחכמה היא בראש, ראשית האברים, ולכן פתח את ספר תהילים באות א' ("אשרי האיש").

שלמה סבר שהחכמה היא בלב, המצוי במרכז האדם, ולכן פתח את ספרו באות מ' (משלי) שהיא האות האמצעית. המהר"ל מבאר כי כמחלוקתם ביחס לראש השנה כן חולקים הם ביחס למקור החכמה, איש איש לשיטתו. רבי אליעזר שם את הדגש על המוח והנשמה שבראש, ורבי יהושע שם את הדגש על הלב.

בראש השנה נדון הראש

לפי הסברו של המהר"ל מובן כי יש מקום לתפילת זיכרונות, שהרי ביום הזה נברא החלק הרוחני שבאדם, ומובן כי היה צורך לבחור בין שיטת רבי אליעזר לשיטת רבי יהושע באשר לשאלה מתי ועל מה עומדים לדין. האם נדון המוח והקדושה המתחדשים בחודש תשרי, או שנדונה החיות הפיסית המתחדשת בניסן. המחלוקת היא מהי מהותו של האדם העומדת לדין.

לפי המהר"ל יש אם כן לומר כי יום הדין נבחר להיות בא' בתשרי, שכן יסוד הדין הוא על הנשמה שבראש, אשר לכל הדעות נבראה בתשרי. אכן, המערכת הפיסית של האדם מושפעת מן הדין, אך זו התוצאה. הדין מתייחס אל ראשו של האדם ולא אל ליבו, ודברי המשנה במסכת ראש השנה לפיהם "כל באי עולם עוברים לפני הקב"ה כבני מרון" – מתייחסים לרוח האדם, שהרי היא מותר האדם.

ראש השנה הוא אפוא סוד נעלם, שכן החיות הפיסית הנראית לנו וגלויה לעינינו אינה עיקר האדם ואינה עומדת לדין. מהותו של האדם העומדת לדין בראש השנה – טמונה בראשו של האדם, ברוחניותו ובנשמתו!

הנה כי כן, המהר"ל מבאר את מהותו של ראש השנה כיום דין. העולם הפיסי נברא בניסן והוא מקבל את חיותו ומתחדש תמיד שוב בחודש ניסן. על כן, רבי יהושע סבר כי ניסן ראוי להיות ראשית השנה. אבל, העולם הרוחני נברא בתשרי על כן סבר רבי אליעזר כי זה המועד שבו העולם "קרוב אל ה' מצד קדושתו ומעלתו". המחלוקת היא מהי מהותו של האדם העומדת לדין וההכרעה כי הדין יהא בא' בתשרי מלמדת, כי נדונה הנשמה שהיא העיקר. החיות הפיסית נגזרת מרוחניותו ומנשמתו של האדם והיא העומדת לדין, בבחינת "בכסה (במה שמכוסה) ליום חגנו, כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב".

"שופר קול פשוט"

קדושת לוי

בתהילים (פ"ט, ט"ז) נאמר ביחס לתקיעת שופר: "אשרי העם יודעי תרועה, ה' באור פניך יהלכון". הפסוק משבח את עם ישראל בכך שהם יודעים להריע ולתקוע בשופר. שואל המדרש (ויקרא רבה כ"ט, ד') וכי רק עם ישראל יודע להריע ואין אומות העולם יודעים להריע? ולמה נאמר "אשרי העם יודעי תרועה"? אלא שעם ישראל יודעים "לפתות את בוראם בתרועה והקב"ה קם ועובר מכיסא הדין לכיסא רחמים ומתמלא עליהם רחמים והופך להם מדת הדין למדת רחמים".

מדרש זה אומר פרשני. כיצד פועל השופר ומעביר את השופט כל הארץ מערוץ של דין לערוץ של רחמים? מה פשר הפיתוי שמפתים את הקב"ה על ידי שופר ואשר רק עם ישראל יודע לבצעו? ובכלל, המונח פיתוי משמעו הטיה של שיקול הדעת. מה פשר הדבר ביחס ל"שופט כל הארץ", האם אפשר לפתותו ש"לא יעשה משפט"?

מקובל מהאר"י הקדוש לומר לפני תקיעת שופר שבע פעמים את מזמור מ"ז בתהילים, שבו נאמר: "כל העמים תקעו כף הריעו לאלהים בקול רנה". השופר מוגדר כ"קול" כלומר, זהו קול שתוכנו מתבטא בעצם השמעתו. ללא מילים. דבר המכונה בחז"ל "קול פשוט".

אדם מבקש משאלות ומלמד על עצמו סנגוריה בהשמעת קול בלי מילים? אכן כן. זו מהותה של תקיעת שופר על ידי עם ישראל.

רבי לוי יצחק מברדיטשב מבאר את הדברים באמצעות משל: "עבדי המלך האהובים למלך, כאשר באים לפני המלך לבקש חפצם, נופל עליהם פחד לדבר לפני המלך, כי יראים הם, שמא לא יוכלו לדבר כראוי, ויהיה פתחון פה למקטרג להמליץ רע עליהם. על כן, הם מבקשים רצונם בדרך רמז בלבד, והמלך ממלא משאלתם. כך בראש השנה כאשר אנחנו עמו בית ישראל מתפללים לפני הבורא, אימה ויראה גדולה נופלים עלינו. אנחנו יראים לדבר לפניו פן נכשל בלשונונו

באיזה דבר ויהיה פתחון פה למקטרג. לכן צועקים אנחנו בקול בלא דיבור וזהו קול השופר שהוא קול פשוט, צעקה רבה מעומק הלב, והקב"ה בוחן לבות ויודע נסתרות ממלא משאלותינו לטובה".

כלומר, כשאדם עומד לדין אם הוא טוען טענה, הרי שכנגד טענתו עלולה תמיד להישמע טענה נגדית. ובכלל, טענה פירושה "מגיע לי כ...", ומשהושמעה טענה שכזו היא נשקלת במאזני מידת הדין לבדוק ולבחון האם אכן מגיע לו מבוקשו. מידת הדין המתעוררת היא דבר חמור, שכן "מי יצדק לפניך בדין?" אבל, כאשר יש לאבא ילד והוא חושב כי ראוי להענישו, אך לפתע הילד נופל ונחבל קשות. האב זונח את כל הטענות ורץ לסייע לו. מה שינה את כל הגישה? הזעקה "אוי" שצעק הילד במצוקתו. בצעקה זו אין תוכן ולא טיעון רציונלי. זוהי משאלה בלא מילים: "אנא עזור לי" והיא חזקה מכל הטענות גם יחד. כנגד זעקה זו לא מתעורר טיעון נגדי. על כן, כאשר אדם זועק מקירות ליבו ולא טוען דבר אלא מביע מצוקה, הרי שהשיקול אינו דין אלא באה לידי ביטוי מידת הרחמים. זו משמעות השופר. קול פשוט. זעקה מקירות הלב. סגולה זו מיוחדת לבני ישראל מפני שבני ישראל הם גם בניו של הקב"ה והם פונים אליו לא רק כ"מלכנו" אלא גם כ"אבינו". יש מחויבות לדאוג לבן יותר מאשר לכל אדם אחר, כיון שהבן סומך על אביו וזועק אליו במצוקתו. על כן בנוסף ליחס הטבעי של 'כרחם אב על בנים', יש גם אחריות המוטלת על האב להציל את בנו. על כך אומר דוד המלך: "אשרי העם יודעי תרועה". עם ישראל לא רק שהוא היחיד המודע לכך שהקב"ה הוא מלך העולם, אלא שהוא צועק אל ה' כי ה' לא רק 'מלכנו' אלא בה בעת ה' גם 'אבינו' השומע קול זעקת בניו. לכן, עמים אחרים באים לדין וטוענים טענות, אך עם ישראל יודע לפתות את הקב"ה ולשכנעו שלא להקשיב כלל לטענות אלא לשמוע את קול השופר, את קולה הפשוט של הזעקה, שמכוחה פועל הקב"ה על פי מידת הרחמים.

על משמעותה של זעקה מקירות הלב עמד ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (ואתחנן, מאמר ב') עת שהסביר את הסתירה הקיימת לכאורה בדברי חז"ל לגבי השמעת קול זעקה בשעת התפילה. מחד גיסא מצינו לגבי חנה (שמואל א', א', י"ג): "וחנה היא מדברת על לבה" – כלומר, תפילתה הייתה בלחש וקולה לא יישמע. וכך אמרו חז"ל במסכת ברכות (דף כ"ד, עמ' ב'): "המגביה קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמונה", שכן הוא מראה כי הקב"ה מושפע כביכול מגינונים חיצוניים

של גובה הטונים שהביע המתפלל, משל היה הקב"ה "חבר מושבעים" ולא השופט כל הארץ. מאידך גיסא, מצינו שנאמר (בראשית כ"ז, כ"ב): "הקול קול יעקב" ומובא בזוהר כי נאמר פעמיים "קול" כנגד קול תורה וקול תפילה, שאותם יש להשמיע בקול – לא בשקט. בדומה לכך אנו אומרים בתפילת שמונה עשרה: "שמע קולנו". לא נאמר רק "שמע תפילתנו" או "שמע בקשתנו". משמע כי תפילה צריכה להיות בקול. וכן נאמר ביחס לאנשי כנסת הגדולה (נחמיה ט', ד'): "ויזעקו בקול גדול". ובכן, מה צריך לעשות האם יש ללחוש את התפילה או שמא לזעוק בקול גדול? מתרץ רבי צדוק: כי יש להבחין בין תפילה המבטאת את בקשותיו הרגילות של האדם, לבין תפילה של אדם המביע זעקת מצוקה. תפילה "רגילה" שבה האדם מבקש באופן מושכל את צרכיו, צריכה להיאמר בלחש. ובלשונו של רבי צדוק: "בודאי שבסתם תפילה לה' אין להגביה קולו ואם מגביה קולו הוא מקטני אמנה". לעומת זאת תפילה של מצוקה – צועקים, כי מי שכואב לו אינו טוען אלא זועק. בקול.

"לפעמים כאשר צר לאדם מאד ולא יכול עוד להכיל את הצער שבקרבו מחמת איזה ענין שנצרך בו לישועה, אז הוא צועק מעומקא דליבא (מעומק ליבו). והוא אין מכוון להגביה קולו לפני ה', רק הצעקה פורצת ובוקעת מקירות לבו, בראותו שאין לו שום עצה, וכמו שאמרו חז"ל (יומא דף ס"ט, עמ' ב') על הפסוק "ויזעקו בקול גדול" שאמרו "בייא בייא", שהוא בלשון אשכנז גוואלד גוואלד (הצילו, הצילו) ותפילה בצעקה כזו מתקבלת ואינה חוזרת ריקם".

טיעונים יש לכל אדם והם מיוחדים רק לו, אך בנקודת המצוקה – כל בני האדם שווים.

בנקודה זו שבה אנו תוקעים בשופר ומשמיעים קול הברה פשוט המבטא מצוקה, יש מכנה משותף לכל עם ישראל. רבי צדוק הכהן מלובלין בספרו "מחשבות חרוץ" אות ז' מבאר את דברי חז"ל במסכת עבודה זרה (דף ד', עמ' ב') כי ראוי לאדם בראש השנה שלא להתפלל ביחידות וכן אמרו חז"ל בזוהר חלק ב' (דף מ"ד עמ' ב') על הפסוק (מלכים ב', ד', י"ג): "בתוך עמי אנכי יושבת", כי האישה השונמית ביקשה מאלישע הנביא שלא להזכיר את שמה בתפילתו, שכן מדובר היה בראש השנה והיא ביקשה לכלול את עצמה בתוך כלל ישראל כדי לזכות בדיון. מה פשר הדבר? האם יכול אדם להסתתר בתוך הכלל ולהעלים עצמו מעיני הבוחנת של הקב"ה היושב למשפט? הרי אף שהקב"ה דן את כולם ב"סקירה אחת" יודעים אנו כי כל אחד ואחד נבחן כשלעצמו ואנו עוברים לפניו "כבני מרון", כלומר כיחידים. אין

זאת אלא, שכשאדם עומד בפני עצמו כיחיד הרי שהוא טוען טענות ומדגיש את מה שייחודי לבקשות האישיות שלו. אבל, כשספינה טובעת לא טוענים טענות אלא זועקים, והזעקה של כולם זהה. עם ישראל מתאחד "בנקודת הלב שהוא משורש אחד", וזהו "קול שופר שהוא קול פשוט היוצא מעומק הלב, שאין בו חיתוך אותיות שהוא חילוק הפרטים. ואז אין עוד מקום לשום קטרוג והשטן מתערבב".

רבי צדוק הכהן מוסיף ומבאר בספרו "תקנת השבים" כי הזעקה שמשמיע עם ישראל בראש השנה בתקיעת השופר אינה נובעת רק מאימת הדין אלא את הרצון העמוק להשתנות ולשוב בתשובה שלמה. השמעת קול שופר מבטאת את מצוקת האדם השבוי בהרגליו אך מבקש לשוב אל אלוקיו. הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ג', הלכה ד') כותב: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל. הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". רבי צדוק מבאר על כן כי קול השופר הוא זעקת האדם האובד, מחפש הדרך, הנכסף וכמה אל אביו, כבן שהתרחק מאביו ומבקש לחזור אל חיקו. על כך נאמר כי "הקול קול יעקב" – קול פשוט המבטא את הפנימיות הנסתרת שכל רצוננו רק לעשות רצונו יתברך ועל ידי זה יעלה זיכרונו לפניו לטובה.

הזעקה שבאה מקירות הלב מבטאת אפוא רגש שהוא גבוה מכל דיבור ומכל טיעון. רבי מנחם נחום טברסקי מייסדה של חסידות טשורנוביל, בספרו "מאור עינים" (ליקוטים) מבאר את השופר כ"קול פשוט" במובן הזה, שהאדם חושב באמצעות מילים, אבל יש קול שהוא עמוק מכל מחשבה וטהור מכל שיקול והוא הקול הפשוט שבו. כמו תינוק בן יומו הבוכה כשהוא מבקש את אמו, לא מהבנתו ושכלו אלא רק מרגש טבעי טהור. בכל אדם יש נקודה באישיות הנותרת לעולם טהורה, ללא פגם, כפי שנוצרה מלכתחילה, שהרי נאמר (קהלת ז', כ"ט): "עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים". תקיעת השופר היא הקול הנובע מן השורש הפנימי הטהור ביותר של האדם כפי שהוא במקורו. זך ופשוט. חף מכל חשבון של תועלת. קול השופר הוא קולה של אמירה בלא מילים הנזעקת מעמקי

הנשמה הטהורה, כפי שרבי נחמן מברסלב נהג לומר, האדם הוא כמו בצל. מתחת לכל הקליפות נשארת רק הדמעה.

רבי לוי יצחק מלמדנו אם כן, כי השופר הוא קולו של הלב הזועק ללא מילים, וללא צורך במילים. זהו הקול הפשוט והצלול של הנשמה הכמהה אל אלוקיה ומייחלת לגאולתה. את הקול הזה יודע להשמיע רק בעל נפש. זהו כלי התקשורת המייחד את עם ישראל, והוא גבוה מכל טיעון שכלי המתבטא במילים. אשרי העם יודעי תרועה.

השופר ככלי הביטוי של הלב

שם משמואל¹

שופר ככלי עזר לתפילה

עבודת ה' בראש השנה היא בשלושה מישורים: מלכויות, זיכרונות, שופרות. כך מצינו בתוספתא (פרק א' הלכה י"א): "מלכויות שתמליכהו על מעשה ידיו; זכרונות שיעלה זכרונו לפניו לטובה; שופרות שתעלה תפלתך לפניו בתרועה". השופר הוא אפוא אמצעי להעלאת התפילה!

ברם, שהשילוב בין שופר לבין תפילה טעון ביאור, שכן בתפילה האדם שופך שיח מלא בתוכו, ומביע את רחשי ליבו בפני בוראו. לעומת זאת, בקול השופר אין לכאורה תוכן. הכיצד משתלבים אפוא שני אלו זה בזה?

שופר ככלי עזר להמלכה

בגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' א') מצינו: "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה. ובמה? בשופר". לכאורה, משמע מדברי הגמרא כי השופר בא בחלקם של "הזיכרונות" ומועיל להעלות את זיכרונו של ישראל לטובה בעת הדין. והגיגונו של דברים בצידם, שהרי השופר מעורר את הזיכרון בדבר עקדת יצחק ובריתו של הקב"ה עם אברהם והבטחתו לזרעו אחריו.

אולם, הריטב"א שם מבאר כי כאשר נאמר בגמרא: "ובמה? בשופר", הדבר מתייחס לא רק לזיכרונות אלא גם למלכויות. לפי הסברו של הריטב"א יש להבין את דברי הגמרא כאילו אמרו חז"ל "כדי שתמליכוני עליכם. במה? בשופר".

הריטב"א מבאר כי משום כך תוקעים אנו בשופר הן בעת אמירת מלכויות והן בשעת אמירת שופרות.

מה הקשר בין שופר לבין מלוכה? על כך משיב הריטב"א כי "מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא" ובמלכות של בשר ודם נעשה שימוש בשופר בעת ההמלכה של המלך.

כך מצינו כי כאשר המליכו את שאול המלך נאמר (שמואל א', י', כ"ד): "ויריעו כל העם ויאמרו יחי המלך". בדומה לכך, בעת המלכת שלמה המלך הריעו בשופרות ונאמר (מלכים א', א', ל"ט): "ויקח צדוק הכהן את קרן השמן מן האהל וימשח את שלמה, ויתקעו בשופר ויאמרו כל העם יחי המלך שלמה".

תקיעה של שמחה פומבית או גניחה של אדם שופר

ברם שבנקודה זו מקשה "שם משמואל" שאלה חריפה מאוד. לכאורה אין לדמות תקיעה של ראש השנה לתקיעה של המלכת מלכים ואלו תקיעות שונות בתכלית.

בעת שממליכים מלך בשר ודם נעשה שימוש בשופר ככלי שיש בו כדי לפרסם את המאורע, להחצין אותו ולתת פומבי לשמחה הפורצת מפי ההמון.

לעומת זאת, ביחס לתקיעת שופר בראש השנה כותבת הגמרא (במסכת ראש השנה דף כ"ו, עמ' ב') כי בראש השנה יש לקחת שופר של איל שהוא כפוף ואילו ביום הכיפורים (של שנת היובל) לוקחים שופר של יעל שהוא ישר, שכן בראש השנה ככל שדעתו של אדם כפופה ושחוחה יותר כן עדיף, ואילו ביום הכפורים ככל שאדם ישר בדרכיו ובדעתו כן עדיף.

נמצא כי ראש השנה אינו עת של שמחה. זה יום הדין! ביום הזה האדם מופנם, מכונס בעצמו. שחות. על כן, תקיעת השופר בראש השנה מבטאת גניחה ויללה הפורצת מעמקי נפשו של אדם שופר.

כיצד אם כן ניתן לראות בשופר כלי של המלכה ומתן פומבי לשמחת הלב הפורצת בעת המלכת המלך? הרי זו תקיעה לגמרי אחרת!

למה גדולה מעלת השופר כל כך

"שם משמואל" מביא את דברי הגמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ד, עמ' ב') כי מעלת השופר גדולה ממעלת התפילה. כך מצינו שם, כי אם אדם צריך לבחור בין שתי עיירות, באחת תוקעים ובאחת מברכים, הרי שעליו ללכת למקום שתוקעים, שכן התקיעה היא חובה מדאורייתא ואילו הברכה היא רק מדרבנן.

התפילה היא תחליף לקרבנות, כפי שנאמר (הושע י"ד, ג'): "ונשלמה פרים – שפתינו". "שם משמואל" מבקש להוכיח כי תקיעת שופר גדולה לא רק מתפילה, אלא גדולה אף יותר מהקרבנות, שהיא חיוב מן התורה.

הדבר עולה מעיון במסכת ראש השנה (דף כ"ו, עמ' א'), שם מצינו כי דוד התפלל שתפילתו תיטיב משור פר שהקריב אדם הראשון, שנאמר (תהילים ס"ט, ל"ב): "ותיטיב לה' משור פר". חז"ל דרשו את המילים: "שור פר" כמכוונים גם ל"שופר". נמצא כי דוד התפלל שתפילתו תעלה על קרבן (שור פר) וכן כי תעלה גם על שופר. ובכן, אילו מעלת הקרבן הייתה עולה מעל מעלת השופר, לא היה צורך בדרשת חז"ל זו, שהרי משהתפלל דוד כי תפילתו תיטיב מקרבן, הרי שממילא טובה היא משופר הנחות מקרבן. הצורך בדרשת חז"ל מלמד, כי לא די היה בבקשה שהתפילה תיטיב מקרבן (שור פר), אלא שתיטיב גם ממה שנעלה ממנו – השופר. ובכן, יש להבין: למה גדולה מעלת השופר ממעלתה של התפילה (מלאת התוכן) ומדוע גדולה היא תקיעת השופר ממעלתם של הקרבנות? "בודאי טעמא בעי, למה גדולה מעלת השופר כל כך?"

בין המופשט לבין המורכב

"שם משמואל" עומד בנקודה זו על הבחנה יסודית וביסוסית בין דברים שהם מופשטים ורוחניים לגמרי, לבין דברים מורכבים, שיש בהם תוכן רוחני אך אמצעי ההנגשה שלהם עטוי בלבוש גשמי. מהלכו המרהיב של "שם משמואל" הוא בן שלושה שלבים, והשלב הראשון דן בהבחנה זו ומבהיר כדלהלן: חיים ושפע נובעים מהקב"ה. נמצא כי בנקודת המוצא, כל ההשפעות היוצאות מלמעלה הן בהכרח רוחניות לגמרי.

בדרך לעולם הזה יש תהליך של "עיבוי". הרוחניות לובשת מעטה גשמי המורכב מארבעת יסודות הקיום הגשמי (אש, רוח, מים ועפר). אבל, אין לטעות. התוכן הוא רוחני והוא העיקר. בתורה נאמר (דברים ח', ג'): "כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" וביאר האר"י כי מה שמחיה את האדם אינו הלחם הגשמי אלא מוצא פי ה' שהתלבש בלחם. הלבוש הגשמי הוא רק קליפה חיצונית שנועדה להנגיש את התוכן הפנימי לאדם שנשמתו מולבשת בגוף גשמי הקולט את המציאות באמצעות חושים גשמיים.

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי כאשר הקב"ה פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון הרי שהאדם נהנה מן הקשר עם הקב"ה ולא מהביטוי הפיסי שניתן לדברים. בדומה לאדם שמקבל מדליה מהמלך שאינו שמח בעיטור

המתכת השווה פרוטה אלא בהערכה שהעיטור הזה מבטא. ובלשונו "ההשפעה הרוחנית מלמעלה היא החיבור בין הנותן שהוא הקב"ה למקבלי ההשפעה, וישראל המבקשים השפעה אין עיניהם נשואות לגשמיות ההשפעה לבד אלא לחיבור שבה".

בהתאם לכך היה מצופה כי כאשר אדם מקבל שפע גשמי מהקב"ה הרי שהדבר יביא איתו דבקות ואהבה, שהרי התוכן הפנימי של המתנה הוא רוחני ומבטא קשר עז עם הקב"ה.

בפועל, שפע גשמי מביא את האדם לריחוק מהקב"ה. כך מצינו (דברים ל"ב, ט"ו): "וישמן ישרון ויבעט". כמו כן מצינו (למשל בספר "חובת הלבבות" שער הכניעה פרק ד'), כי גדול ניסיון העושר מניסיון העוני. העושר משחית ומרחיק מהקב"ה.

מכיוון ששפע גשמי מבטא קשר עם הקב"ה כיצד ייתכן כי הוא גורם לריחוק מהקב"ה? הכיצד יכול חיבור לגרום למרחק?

תשובתו של "שם משמואל" היא, כי מכיוון שההשפעה הנובעת מהקב"ה לבושה במעטה גשמי נמצא כי היא מעֵפָה ומחזקת את החלק הגשמי שבאדם הנהנה ממנה. אדרבה, ככל שההשפעה גדולה יותר נמצא כי היא עטויה ומולבשת בלבוש גשמי גדול יותר, וממילא נמצא כי האדם חשוף להשפעת גשמית עבה ומגושמת יותר.

הווי אומר כי השפע הגשמי נושא בחובו שני היבטים: האחד גשמי ומגושם הגורם לחיזוק הגשמיות של האדם המרחיקה אותו ממהותו הרוחנית, והשני רוחני ופנימי, הנובע מקשר רב עם הקב"ה וטומן בחובו דבקות ויראת שמיים. מי שמשכיל לראות "דרך" הגשמיות את התוכן הפנימי הרוחני שלה – מקבל לא רק שפע גשמי אלא גם השפעה רוחנית מועצמת.

על כך אמר סבו של ה"שם משמואל", הרבי מקוצק, כי כאשר השנה מבורכת – היא מבורכת בכל דבר ואפילו ביראת שמיים. "שם משמואל" מבאר זאת כי "בודאי שהפירוש הוא, שהשנה מבורכת ביראת שמים למבקשים יראת שמים ונמשכים אחר פנימיות ההשפעה ולא לאלו הנמשכים אחר הלבוש החיצוני שבה".

נמצא, כי אם האדם המקבל את השפע הוא איש מעלה רוחני, הרי שהוא מתקרב עוד יותר אל הקב"ה. אבל, אם הוא איש גשמי, הרי שהמעטה של השפע גורם לו להתרחק מבוראו.

"על כן למרבית העולם, שנמשכים אחר חיצוניות ההשפעה והלבוש, גורם השפע הגשמי עוד נסיון".

השופר ככלי ליצירת קשר רוחני בטהרתו

יש שני אמצעים להתקשר עם הקב"ה:

הכלי הראשון והידוע שבאמצעותו האדם מתקשר עם בוראו וגורם לקבלת שפע מאת הקב"ה הוא – תפילה.

שפע הנובע מלמעלה מחמת התפילה נושא את דמותה של התפילה, שהיא האמצעי שהביא לשפע זה. "התפילה – כמהותה כן המְשַׁכְּתָה". ומהי דמותה של תפילה? מדובר בדיבור שמבטא את רחשי ליבו של האדם. הדיבור של תפילה יוצא מפנימיות הלב. אבל, דיבור זה מקבל אופי גשמי שכן הוא "מתלבש" בחמשת מוצאות הפה (שפתיים, גרון, חך, שיניים ולשון). התפילה היא אם כן דבר בעל תוכן רוחני המתלבש בלבוש גשמי. על כן, מושכת התפילה השפעה מלמעלה שהיא בדוגמתה – שפע רוחני העטוי בלבוש גשמי. אין בכוחה של התפילה לקבל מלמעלה שפע רוחני טהור בלי לבוש גשמי, שהרי דבר זה יהיה יותר ממהותה העצמית של התפילה.

עם כלי שיש בו לבוש גשמי לא ניתן להשיג רוחניות מופשטת שאינה מורכבת ושאינה עטויה במעטה גשמי. לכן, מה שמקבלים ע"י תפילה הוא בהכרח דבר שיש בו מעטה גשמי. ממילא, השפע המושג מכוחה של התפילה הוא בהכרח דו קוטבי: מצד אחד יש בו לבטא פנימיות רוחנית נאצלת ומופלגת הנובעת מקשר של אהבה עם הקב"ה. מצד שני, יש בו ביטוי חיצוני גשמי, המעצים את חלקיו הגשמיים של האדם ומרחיקים אותו מאלוקיו.

כלי נוסף המשמש כאמצעי התקשרות עם הקב"ה הוא השופר. בדברי ה"מרדכי" על מסכת ראש השנה (רמז תשכ"א) מצינו "כי היכי דהשומע כעונה הכי נמי שומע כתוקע". כלומר, השמיעה של השופר כמוה כדיבור התפילה.

יש הבדל גדול בין שופר לבין תפילה, שכן קול השופר הוא רוחני – טהור ומוחלט. בלי לבוש גשמי כלשהו. קול השופר אינו נוצר מכוח אחד מחמשת מוצאות הפה הפיסיים. זהו הבל היוצא מפנימיות הלב. אכן, הבל הפה עובר דרך שופר. אבל השופר אינו יוצר את הקול של האדם אלא רק מהדהד אותו. השופר הוא צינור תהודה שמעביר את הקול, אך הקול נובע מהלב!

בדיבור יש התמזגות של נהמת הלב והבל הפה עם חמשת כלי הדיבור הפיסיים (שפתיים, גרון, חך, שיניים ולשון). לעומת זאת, השופר חיצוני ואינו מתמזג עם הבל הלב.

בלשון "שם משמאל": "כלי השופר איננו מעצם הקול ואיננו מתאחד עם הבל הלב כמו שחמשת מוצאות הפה מתאחדים עם הבל הלב שהם הם האדם עצמו. כלי השופר הוא דבר נפרד מהאדם".

נמצא כי הקול הנובע בעת תקיעת השופר הוא רוחני **טהור**, בלא לבוש גשמי! "וחשוב הבל (האדם הבוקע מן השופר) כאילו הוא עומד בעצמו ברוחניותו בלתי מתלבש בגשמיות".

מכיוון שהשופר מבטא נהמת לב רוחנית **בטהרה**, בלי כל לבוש גשמי, הרי שהוא מסוגל להניב שפע רוחני שאינו זקוק ללבוש ומעטה גשמי.

ממילא מובן מדוע מעלת השופר גדולה מן התפילה. כמו כן מובן מדוע השופר נעלה אף מן הקרבנות, שיש בהם תוכן נעלה ונשגב, אך זה מושג באמצעות עשייה גשמית, וממילא מחויב להניב קשר שתוצאתו מולבשת אף היא בתוכן גשמי, שיעצים את החלק המגוושם באדם.

שופר הוא הכלי **היחיד** שיש בו קול רוחני טהור, ואשר תוצאתו מניבה קשר רוחני עם הקב"ה, הנותר רוחני ומופשט לגמרי. השופר הוא האמצעי שיכול להניב פירות רוחניים שיש בהם ברכה בלא קללה, העצמה של הנשמה בלי להביא אגב כך העצמה של כלי הגוף העוטפים אותה. השופר הוא כלי שיש בו קשר נקי וטהור באופן מוחלט.

מעתה נוכל לעבור לשלב השלישי במהלכו של "שם משמאל" ונבין מדוע נחוץ השופר בראש השנה, שבו יש חובה להמליך את הקב"ה.

עבודת ראש השנה היא לחשוף את הרוחניות בטהרה

מה פשרה של המלכת הקב"ה עלינו בראש השנה? נבחר.

הקב"ה מנהיג **לבדו** את העולם הגשמי שלנו.

אבל, האדם, בעיניו הגשמיות, אינו רואה את המנהיג. נראה לו שיש קשר סיבתי וחד ערכי בין פעולה לתוצאה, וקשה לו לראות כי יש גורם רוחני, שאינו נראה ואינו נקלט בחושיו הגשמיים, שהוא **לבדו** מנהיג את העולם.

במסכת ראש השנה, מופיעה משנה (פרק ג' משנה ח') בה דורשים חז"ל את הכתוב (שמות י"ז, י"א) האמור לגבי מלחמת ישראל בעמלק: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק" – "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין. כיוצא בדבר אתה אומר (במדבר כ"א, ח'): 'ויאמר ה' אל משה עשה לך שרף ושים אתו

על נס, והיה כל הנשוך וראה אתו וחי' – וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהן שבשמים היו מתרפאים ואם לאו היו נימוקים".

משנה זו מופיעה במסכת ראש השנה, שכן האמור בה מבטא את מהותה של המלכת ה' הנדרשת בראש השנה. מוטל עלינו להסתכל כלפי מעלה ולשעבד את הלב אל המלך, בהבנה כי מעשי האדם ופעולותיו אינם מועילים מאומה, והכול בא מעם ה' ומסור בידו. ישועת האדם תלויה בהכרה זו!

בדומה לכך, כאשר הוריד הקב"ה מן במדבר ובני ישראל הצטוו לעשות השתדלות טבעית וללקט את המן לבתיהם, נאמר בתורה (שמות ט"ז, י"ח): "ולא העדיף המרבה והממעט לא החסיר, איש לפי אכלו לקטו". ההשתדלות המרובה לא הניבה עודף כלשהו, ומיעוט הלקיטה לא הסב כל מחסור, אלא התוצאה נקבעה מראש לפי הצרכים ולא השתנתה במאומה עקב מעשי האדם. האדם יכול לפעול, אך לא יכול להסב תוצאה, שכן זו נגזרת מתהליך, לא מפעולה, והתהליך הוא כולו שמימי. כך מבאר ה"משנה ברורה" (סימן א', סעיף ה' ס"ק י"ג) את ההלכה שנפסקה בשולחן ערוך לפיה טוב לומר מדי יום את פרשת המן: "כדי שיאמין שכל מזונותיו באים בהשגחה פרטית כדכתיב 'המרבה לא העדיף והמעט לא החסיר', להורות שאין ריבוי ההשתדלות מועיל מאומה".

בהעדר אמונה מושרשת נראים לאדם מאמציו כקריטיים להשגת תוצאות מיוחלות. אך האדם מצווה להרפות ממאמצים עודפים אלו ולהאמין כי אין עוד מלבד הקב"ה, כפי שנאמר (תהילים מ"ו, י"א): "הרפו ודעו כי אנכי אלהים". נמחיש זאת באמצעות מעשה. בעל העגלה של הבעל שם טוב עצר את סוסיו מכיוון שהגיע לגשר צר מאוד וארוך וחשש כי יסטה מהדרך ויפול לתהום. הבעל שם טוב נטל מטפחת וביקש מבעל העגלה לקשור את עיניו ולהניח למושכות. הסוסים דהרו ולא סטו מהדרך. אכן, כדברי רבי נחמן מברסלב "כל העולם הוא גשר צר מאוד. והכלל והעיקר הוא – לא לפחד כלל" – כי האדם אינו מנהיג ואינו פועל דבר.

הסבר מרהיב לביטחון בה' בהעדר כל השתדלות טבעית, בבחינת "שינה", מצינו בדבריו של אחד מגדולי החסידות, ר' יעקב יוסף בן יהודה ("המגיד מאוסטרהא") בספרו "רב ייבי", ביחס לפסוק בתהילים (ג, ו'): "אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי

ה' יסמכני", כדלקמן: "נראה לפרש, דהנה חז"ל אמרו במסכת סנהדרין (דף צ"ז, עמ' א'): 'שלושה באין בהיסח הדעת, אלו הן: משיח, מציאה ועקרב' וזה שייך אצל כל איש, אפילו כשיש צרה ליחיד, והוא נגאל ממנה, אז הוא כאילו בא משיח אצלו, וצריך להיות בהיסח הדעת. וזהו פירוש הפסוק 'אני שכבתי ואישנה, הקיצותי כי ה' יסמכני'. אני שכבתי – דהיינו כשאני שוכב לפני שונאי, שרודפים אותי, ואינני יכול לעלות ולהתגבר עליהם, אזי 'ואישנה', דהיינו שאני מסיח דעת ממנה, כמו האדם בשעת שינה מסיח דעת מדברים הצריכים לו. ואז כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה, ודומה כאילו בא לי משיח, כיוון שנגאלתי מן הצרה, וזהו 'הקיצותי'. והטעם שהגאולה באה בהיסח הדעת, כי כאשר האדם בדעתו אזי מחשב פעולות להינצל מן הצרה, ואין לו ביטחון גמור על ה' יתברך, לכך אין לו עזר מן ה' יתברך, שה' אומר: כיון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות, אין אני רוצה לעזור לך, ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשהאדם מסיח דעת מן הצרה, ואומר: מה לי לעשות פעולות, ה' יתברך יעשה מה שרוצה, אז עוזר לו ה' יתברך וזהו: ה' יסמכני".

ה"מגיד מאוסטרהא" מבהיר אפוא כי אם האדם משתדל להינצל מן הצרה, הרי שהוא גורר כלפיו התייחסות אלוקית שלילית בבחינת אמירה: "אם אתה חושב שבידיך לכלכל את ענייניך בעצמך, הרי שאדרבה, ניתן בידך את המושכות ונראה לאן הדבר יוביל". ממילא בהעדר כל יכולת אנושית לדעת לאן יובילו אותו דרכיו ומה באמת צפוי לו, ברור כי אין ביכולתו להושיע את עצמו. לעומת זאת, דווקא אם יסיח דעתו מן הצרה, וישים את מבטחו בה' כשהוא מבחינתו "ישן" ונותן לקב"ה להובילו לחוף מבטחים, הרי שה' אכן יושיעו.

אם תמצוי לומר, עקדת יצחק, הנזכרת בראש השנה, היא פסגה של התנהגות האדם המוסר את גורלו לחלוטין בידי בוראו ומבטל את כל השתדלותו. ויושם אל לב, אנו קוראים למעשה מסירות הנפש העצום של אברהם ושל יצחק בשם "עקדה", שאינה אלא קשירת גפיו של יצחק. לכאורה, קשירה זו היא השולית ביותר בכל מסכת המעשים של אברהם ויצחק. אולם, קשירת הידיים והרגליים מלמדת על הקרבת מעשי האדם והשתדלותו הטבעית ועל כן היא משמשת כגולת הכותרת למעשה זה. אכן, קשה לאדם להרפות ממעשי האדם, כי קשה להמיר תחושות "טבעיות" של "קשר סיבתי" בין מעשה לתוצאה באמונה פשוטה בעולם מושגח מלמעלה. הרמח"ל בספרו "מסילת ישרים" (פרק כ"ה) מביא את דברי המשנה (אבות פרק ב',

משנה א': "דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבים", ומבאר הרמח"ל כי השגחת הקב"ה היא על כל דבר. אבל "הדבר הזה אינו מצטייר היטב בשכל האדם, אלא ע"י התמדת ההתבוננות וההסתכלות הגדול, כי כיון שהדבר רחוק מחושינו לא יציירה השכל אלא אחר רוב העיון וההשקפה".
בראש השנה נדרש האדם להסיר את "משקפיו" הגשמיים ולהביט סביבו באמצעות "משקפי" הדעת, כדי לראות את ההיבט הרוחני הטהור שנמצא מעבר למציאות הגשמית.

זו מהותה העמוקה של המלכת הקב"ה בראש השנה.

בלשון "שם משמאל": "בראש השנה הדרישה היא שתתגלה מלכות שמים בעולם, כי זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, וכמו שכוונת הבריאה של כל העולמות היתה שיתגלה כבוד ה', כן נדרש שבכל ראש השנה תתגלה מלכות ה' בעולם, וזהו תוכן כל תפלותינו ביום זה: 'ובכן תן פחדך ה' אלוקינו על כל מעשיך'; 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך'; 'וידע כל פעול כי אתה פעלתו'. והנה **השפעת התגלות מלכות שמים היא ענין רוחני בלי לבוש גשמי כמובן**".

המלכה של ה' במישור הרוחני הטהור – מן ההכרח לעשות ע"י שופר

בהמלכת ה' יש היבט רוחני טהור, הקורע את המעטה הגשמי ומבטא מציאות של רוח, שאינה לבושה בלבוש גשמי. לשם כך מן ההכרח להשתמש בשופר, שהוא הכלי היחיד המבטא את המיית הלב הרוחנית, בלי ביטוי פיסי כלשהו. כלי הדיבור הם אמצעי פעולה שאינם תואמים את המטרה של המלכת ה'. אכן, דיבור של תפילה יוצא מפנימיות הלב אך הוא מתלבש ומתאחד בחמשת מוצאות הפה שהם גשמיים. ממילא, לא ניתן להשיג באמצעות דיבור זה קשר שהוא רוחני טהור, ואשר אין בו היבט גשמי כלשהו, שהרי כאמור, האמצעי צריך להתאים למטרה ועם כלי שיש בו לבוש גשמי לא ניתן להשיג רוחניות שאין בה מעטה גשמי. כמה מובנים ונהדרים עתה דברי הריטב"א כי כאשר נאמר: "כדי שתמליכוני עליכם" שואלת הגמרא: "במה?" ומשיבה: "בשופר"!

אכן, לשם המלכת הקב"ה לא די בדיבור גשמי ויש צורך להשתמש גם בכלי רוחני טהור – השופר.

העלאת התפילה באמצעות השופר

הווי אומר כי התוכן ורחשי הלב מובעים ע"י התפילה. אבל, השופר מעלה את התפילה והוא הכלי המועיל להמלכת הקב"ה מכיוון שהמלכת הקב"ה משמעה

הכרה בכך שיש מציאות רוחנית של הקב"ה המנהיגה **לבדה** את העולם, ולצורך כך נחוץ כלי ביטוי רוחני טהור, שזהו השופר. אכן, התפילה מבטאת רוחניות נשגבה וכמוה כמעשה הקרבנות, אבל יש בה היבט גשמי. כדי שההבל הנובע מעמקי הלב – יעלה מעלה מעלה בטהרתו המוחלטת, באופן נקי מכל גשמיות, חייבים להעצים אותה ע"י תקיעת שופר. "דיבור של מלכיות בעצמו איננו מספיק להמשיך השפעת התגלות מלכות שמים, אלא שהדיבור הוא מורה לבד מה שימשוך השופר, ועיקר ההמשכה הוא בשופר".

הנה כי כן, השופר הוא כלי המהדהד את רתיחת הלב בטהרתה, בלי שתתמזג בה גשמיות כלשהי. זהו כלי הביטוי היחיד שבאמצעותו יכול אדם גשמי לבטא רוחניות טהורה באופן מוחלט, בלי שבב גשמיות ובלי שמץ של מעטה או לבוש גשמי. הנשמה שנבראה טהורה מתבטאת ויוצרת קשר ישיר עם בוראה, וכל התפילות הנובעות ממעמקי הלב בוקעים באמצעותה את כל הרקיעים. האדם התוקע בשופר ממליך את הקב"ה על המציאות הגשמית וליבו ההומה מבטא ברגש כי: אין תוקף לפעולות גשמיות. אין עוד מלבדו.

חדוות ה' היא מעוזכם

רבי צדוק

שמחה בשעה של דין?

בראש השנה קרא עזרא הסופר את דברי התורה באזני העם השבים לציון. היה זה מפגש חזיתי בין המציאות העגומה לבין המחויב על פי דין תורה ובעם השתרר בכי כללי. כך נאמר בספר נחמיה (פרק ח', ב'-י"ב): "ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמוע, ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו לפני הרחוב אשר לפני שער המים מן האור עד מחצית היום נגד האנשים והנשים והמבינים, ואזני כל העם אל ספר התורה. ... ויאמר נחמיה הוא התרשתא ועזרא הכהן הסופר והלוויים המבינים את העם לכל העם היום קדוש הוא לה' אלהיכם אל תתאבלו ואל תבכו, כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה". עזרא הסופר מצווה את העם שלא לבכות ואף לענג את היום הקדוש באכילת מעדנים:

"ויאמר להם, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו כי חדוות ה' היא מעוזכם. והלוויים מחשים לכל העם לאמור: הסו, כי היום קדוש, ואל תעצבו. וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה, כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם". יש להבין:

מה הבין העם למשמע דבריו של עזרא שאותו לא הבין מתחילה? מה סברו מתחילה ומה הבינו לאחר מכן?

מה פשר הציווי של עזרא לשמוח בראש השנה בשעה של דין? וכי יכול אדם לשמוח בשעה שגורלו נחרץ וכל חייו וחיי קרוביו מונחים על כפות המאזניים? הגמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ב, עמ' ב') מבארת כי אין אומרים הלל בראש השנה כבכל יום טוב שכן זו שעה של דין. "אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: ריבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כיסא דין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה?"

ובכן, כיצד מתיישבים הדברים עם דבריו של נחמיה: "אכלו משמנים ושתו ממתקים... ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם? וכיצד ייתכן כי בשעה שספרי מתים וחיים פתוחים "וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה"?

מדברי הנביא נמצא כי יש מצווה שלא להתענות ולא להיעצב בראש השנה אלא יש לאכול ולשמוח. בספר "שבולי הלקט" סדר ראש השנה סימן רפ"ד הביא את דברי רבינו סעדיה גאון שכתב בפירושו לספר עזרא כי בראש השנה אסור להתענות, שכן הוא שווה לכל המועדים, שהרי נאמר בו (ויקרא כ"ג, כ"ד): "מקרא קדש", והוא קרוי "חג" ככל החגים שנאמר (תהילים פ"א, ד): "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו", וכך כתוב בעזרא: "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו וגו' וענין זה ביום טוב של ראש השנה כתוב". ואכן, ההלכה הפסוקה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תקצ"ז היא: "אוכלים ושותים ושמחים, ואין מתענים בר"ה ולא בשבת שובה; אמנם לא יאכלו כל שבעם, למען לא יקלו ראשם ותהיה יראת ה' על פניהם". אבל, בהמשך הלכה זו מציין השולחן ערוך כי "יש מקומות שקבלה בידם שכל מי שרגיל להתענות בראש השנה ומשנה רגילותו ואינו מתענה, אינו משלים שנתו". וברמ"א שם אף הביא דעה לפיה מצווה להתענות בראש השנה. ובכן, כיצד מתיישבת קביעת הפוסקים שיש להתענות בראש השנה עם דברי הנביא שציווה לאכול ולשמוח?

דברי הפוסקים כי יש להתענות בראש השנה מוקשים במיוחד עת שמעיינים בתלמוד הירושלמי מסכת ראש השנה (פרק א' הלכה ג') שם מצינו כי "בנוהג שבעולם אדם היודע שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו, שכן אינו יודע איך יצא דינו. אבל ישראל אינם כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים זקנם ואוכלים ושותים ושמחים, שכן הם יודעים שהקב"ה עושה להם ניסים".

דברי התלמוד הירושלמי גם קשים כשלעצמם, הכיצד זה שמחים בשעה של דין? מניין לנו הביטחון שנצא זכאים בדין?

רבי חיים ויטאל בספרו "פרי עץ חיים" – שער תפילות ראש השנה פרק ז' הביא את דברי האר"י כי "יתחיל להתפלל תפלת השחר בבכי ותחנונים, כי מי שאין בוכה בימים האלו, אין נשמתו טובה ושלמה". אכן, האדם בוכה על עצמו והבכי

הזה מביא את ישועתו, שהרי הוא שב אל אלוקיו בלב שלם. אבל, הנביא ציווה באופן חד ומפורש להימנע מבכי ולשמות. איך ניתן ליישב את דברי הנביא עם דברי האר"י?

על מה השמחה?

רבי צדוק בספרו "פרי צדיק" מוסיף ומקשה כיצד נעשה ראש השנה ליום טוב, הן אף אלמלא היה ראש השנה יום של דין, אין במה לשמות. מהותו של ראש השנה היא שזהו יום בריאת האדם ואמרו חז"ל (עירובין דף י"ג, ע"ב): "נוח לו לאדם שלא נברא משנברא". בריאת האדם אינה דבר שיש לשמוח בו, שכן זה קבלת תפקיד מחייב, שיש בו חובות ואחריות כבדה. על מה שמחים אפוא בראש השנה?

שעה של רוממות לקב"ה ולאדם

רבי צדוק מבאר בהקשר זה יסוד מוסד לפיו אל לו לאדם לעשות את ה"חשבון" שלו, אלא את חשבוננו של הקב"ה. כדי לעמוד על הדברים באחת נפתח באמירה של רבי בונים מפשיסחא. רבי בונים נשאל האם היה רוצה להיות אברהם אבינו? השיב רבי בונים: מה פשר הדבר, הן יש רק שלושה אבות ותו לא? הבהיר השואל את שאלתו: האם היית רוצה להתחלף עם אברהם אבינו, שיהא הוא רבי בונים ואתה אברהם אבינו? על כך השיב רבי בונים: "מה ירוויח מכך הקב"ה? עדיין יהיה לו בונים אחד ואברהם אבינו אחד. אלא עליי לשאול מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי". כלומר, החשבון אינו חשבוננו האישי, שהרי אז מרוויח הוא מאוד מחליפין אלו. החשבון הוא חשבוננו של הקב"ה: ויש לשאול מה הוא מרוויח?! בדומה לכך, מבאר רבי צדוק כי כאשר שמעו העם את דברי עזרא שהקריא להם את ציווי התורה הרי שהם ידעו בעצמם שחטאו ולא קיימו ציוויים אלו "ומזה באו לכלל עצבות גדולה".

אמר להם עזרא: "לכו אכלו משמנים – כי קדוש היום לאדונינו". החשבון אינו של מה שטוב לכם, אלא של מה שטוב לקב"ה, ולו טוב מאוד כאשר בניו ממליכים אותו, חשים בקרבתו ויראים מפניו. זו שעה של רוממות לאדם ושעה של רוממות אף לקב"ה. על כך יש לשמוח.

השמחה בגילוי כבוד שמיים ויראתו

השמחה בראש השנה נובעת מכך שזו שעה של יראה. האדם ירא מהדין. אבל הקב"ה שמח בכך שהאדם ירא ממנו, כי זו תכלית הבריאה וזו תכלית קיומה.

בעת שהאדם חש יראה מפני הקב"ה מתקיימת תכלית הבריאה, שהרי מצינו במסכת שבת (דף ל"א, עמ' ב'): "לא ברא הקב"ה את עולמו אלא כדי שייראו מלפניו שנאמר (קהלת ג', י"ד): 'והאלהים עשה שייראו מלפניו'". כמו כן אמרו חז"ל (אבות ו', י"א): "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו" כלומר כדי שתהיה התגלות כבוד מלכות שמיים, וזו נגלית כאשר יראתו מוטלת על הבריות כפי שמצינו במסכת קידושין (דף ל"ב, עמ' ב') כי מהותה של מלכות מתבטאת בכך שיש "מוראה של מלכות". על כן, אסור למלך למחול על כבודו, שכן המטרה היא יראה מהמלך. ממילא מובן כי יש לה' שמחה כביכול כאשר מקבלים את עול מלכותו, כמו שנאמר (תהילים ק"ד, ל"א): "ישמח ה' במעשיו". בשמחה זו של הקב"ה יש לשמוח בראש השנה כמו שאמרו חז"ל (תנא דבי אליהו רבה פרק ג'): "שמחתי מתוך יראתי".

שמחת הקב"ה במורא האדם

בראש השנה האדם זונח את פחדיו שלו ושמח בשמחת בוראו. כך מצינו בזוהר (רעיא מהימנא חלק ג', דף ק"ד עמ' א'), כי הקב"ה לוקח אליו את ישראל ושמח בהם כפי שהם לוקחים את אלוהיהם לחלקם ושמחים בו, כלומר ה' שמח עם ישראל על ידי מדת היראה שזוהי תכלית הבריאה. יראת האדם מובילה לשמחת הבורא, ובשמחה זו שמח ירא ה' באמת.

בהתאם לכך מובן כי "יצחק אבינו נקרא על שם השחוק והשמחה" וכן הוא בזוהר (מדרש הנעלם חלק א', דף קל"ה עמ' א') כי השם "יצחק" מבטא צחוק ושמחה. זאת דווקא אצל מי שדרך הילוכו מאופיין בפחד, כפי שנאמר "פחד יצחק". השמחה היא אם כן, שמחת הבורא!

חדוות ה' ולא חדוות האדם

נמצא כי החדווה בראש השנה אינה חדוות האדם. לאדם אין כמובן שמחה כאשר מעמידים אותו לדין. גם אין שמחה בעצם העובדה שהאדם נברא וקיבל עליו אחריות ועול. השמחה היא שמחתו של הקב"ה! "חדוות ה' היא מעוזכם" – זו חדווה של הקב"ה והאדם שמח מכך שהביא לידי שמחת ה'. "זוהי שמחה עזרא לעם ישראל 'אל תעצבו' שלא יביא היראה והפחד לידי עצבות, כי 'חדות ה' היא מעוזכם' כי זה שה' שמח מהיראה של ישראל וקבלת מלכותו עליהם, הוא מעוזכם, שעל ידי כך יכניס שמחה אף בלבבכם. לכן, לכו אכלו משמנים".

זו הייתה התובנה שהתחדשה בעם ישראל אחרי דברי עזרא הסופר אליהם "וכתיב (נחמיה ח', י"ב): 'וילכו כל העם וגו' ולעשות שמחה גדולה, כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם' – היינו שנכנסו הדברים בליבם, שהבינו והכירו שזו שעת שמחה של הקב"ה ששמח מחמת יראתם, ושמחה הבאה על ידי היראה היא שמחה גדולה ולכן נאמר: 'ולעשות שמחה גדולה'".

הנה כי כן, האדם חרד לגורלו בראש השנה. אין הוא שמח בשעה של דין. אדרבה, מהדין הוא ירא ובעל נפש מתוקנת אף בוכה ויש מי שמתענה. אבל, זו שעה של רוממות למלך. חרדה זו היא תכלית הבריאה וקיומה מביא לשמחה שהתקיימה תכלית הבריאה. האדם מצווה שלא לעשות את חשבונו שלו אלא את חשבון בוראו. על כן בשעה זו הוא זונח את תוגתו שלו ואת תחושותיו האישיות – ושמח בחדוות בוראו. שמחה זו מביאה לישועת האדם, שהרי האדם מראה שאין לו בעולמו אלא את שמחת בוראו. ממילא מתקיימים דברי הזוהר (חלק ב', דף קפ"ד עמ' ב') כי כשהאדם עצב הוא משרה עליו את מידת הדין, שהרי הוא מראה שהוא מתמקד בעצמו, אך כשהאדם מתגבר על עצמו ושמח בשמחת בוראו הרי שהוא מושך עליו מידת חסד וחדווה עליונה שהיא מעוזו בדין, לכתובה וחתומה טובה.

"סימנא מילתא היא"

שפת אמת

אכילת סימנים בראש השנה

בגמרא (מסכת כריתות דף ו', עמ' א') מצינו כי אל לו לאדם לעשות מעשה שיש בו סימן רע, שכן בכך הוא מצער את נפשו ומרע את מזלו. אמר אביי, מכיוון שאנו רואים כי יש דבר ממשי בסימנים ("סימנא מילתא היא"), ירגיל אדם את עצמו לאכול בראש השנה: "קרא ורוביא, כרתי, סילקא ותמרי", שיש בהם סימן טוב. הדברים נפסקו להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תקפ"ג, סעיף א'): "יהא אדם רגיל לאכול בראש השנה רוביא (דהיינו תלתן), כרתי, סילקא, תמרי, קרא. וכשיאכל רוביא יאמר – יהי רצון שירבו זכיותינו; כרתי – יכרתו שונאינו; סלקא – יסתלקו אויבינו; תמרי – יתמו שונאינו; קרא – יקרע גזר דיננו ויקראו לפניך זכיותינו". ומוסיף הרמ"א בהגהתו: "ויש נוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש (טור), ואומרים: תתחדש עלינו שנה מתוקה (אבודרהם), וכן נוהגים. ויש אוכלים רימונים ואומרים: נרבה זכיות כרימון, ונוהגים לאכול בשר שמן וכל מיני מתיקה (מרדכי דיומא רמז תשכ"ג)".

ה"שולחן ערוך" הוסיף ופסק שם בסעיף ב': "אוכלים ראש כבש, לומר נהיה לראש ולא לזנב, וזכר לאילו של יצחק".

למה בדרך רמז?

לכאורה, הלכה זו מתמיהה מאוד:

האם מה שאדם אוכל משנה את דינו? האם מי שיאכל רימון ירבו זכיותיו? ממה נפשך: אם מגיעה לו שנה טובה ומתוקה הוא יזכה בה בדין וביושר גם אם לא יאכל דבר מן הסימנים. ואם חלילה מן הדין שלא יזכה בשנה טובה, מה יועילו לו הסימנים?

שמא תאמר כי לא אכילת הסימנים עיקר, אלא התפילה שבאה בעקבותיהם, הרי שעל כך שואל "שפת אמת" שאלה נוקבת: למה מתפללים רק בדרך רמז? אגב

אכילת משהו שמזכיר את הדבר? הן תפילה היא גורם מכריע וחשוב. למה לא מתפללים במפורש?
 "מדוע הדבר נעשה בדרך של 'סימנים' ורמז בלבד ולא מתפללים ומבקשים על העניינים הללו הנרמזים בהם, כבכל שאר ימות השנה?"

אהבת המלך בלי אינטרס אישי

"שפת אמת" מביא את דברי הזוהר כי בראש השנה אין אנו מבקשים ומתפללים כלל על עניינים גשמיים. אנו מתפללים רק על גילוי מלכותו של הקב"ה ולא על צרכי האדם. כך נאמר בתיקוני זוהר (תיקון ו' דף כ"ב, עמ' א') על רשעי ישראל: "כולם צועקים בתפילתם בימים הנוראים ככלבים 'הב הב' – תן לנו מזונות, סליחה וכפרה וכתבנו לחיים. הם עזי נפש ככלבים. אומות העולם צועקים אליו ואין להם בושת פנים, שנאמר בהם (תהילים ק"ו, ל"ה): 'ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם', והם הערב רב שכל חסד שעושים אינם עושים אלא לעצמם".

נמצא כי אל לו לאדם להתפלל על צרכיו כלל. אסור לו להיות אנוכי ולהראות למלך כי הוא מתפלל לשלומו רק לצורך האינטרסים האישיים שלו עצמו. על כן, תפילת ראש השנה מוקדשת כולה אך ורק לריבוי כבוד מלכות שמיים. תפילתנו בראש השנה אחת היא:

"ובכן תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך. ואימתך על כל מה שבראת. וייראוך כל המעשים. וישתחוו לפניך כל הברואים. ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם. כמו שידענו ה' אלהינו שהשלטן לפניך עז בידך וגבורה בימינך. ושמן נורא על כל מה שבראת. ותמלוך אתה הוא ה' אלהינו מהרה לבדך על כל מעשיך. בהר ציון משכן כבודך. ובירושלים עיר קודשך. ככתוב בדברי קודשך, ימלוך ה' לעולם, אלוהיך ציון לדור ודור, הללויה".

בקשה מרומזת כי האדם אינו במרכז

"שפת אמת" מבאר בהתאם לכך כי אם רוצה האדם להתפלל על צרכיו בראש השנה אל לו לעשות זאת במישרין ובשפה מפורשת. הוא יכול רק לרמוז על כך. אכילת הסימנים היא דרך ביטוי עקיפה שבה האדם האוהב אינו מבקש, כי זה לא העיתוי הנכון, אך רומז לאוהבו כי ישמח אם יסייע לו בפתרון מצוקותיו. הדבר הוא בבחינת אמירה: "ריבון העולם מה שנוגע לכבוד שמיים – הוא מפורש בתפילותיי. לעומת זאת, הצורך האישי שלי אגבי שבאגבי ומרומז בלבד, כי אני טפל, ולא מרכזי".

"למענך אלוקים חיים"

ברם, שעדיין קיים קושי בדברים, שכן אם אדם מבקש להתמקד במלך ולא להיות אנוכי כלל בתפילתו, כיצד הוא בכל זאת מעלה את צרכיו, אף אם בדרך רמז? הרי גם כשהדבר נעשה במרומז ובנימוס, ניכר שהאדם חושב על עצמו ובעל אינטרסים.

"שפת אמת" מעמיק על כן את ביאורו לדברים ומבהיר כי אנו רשאים לבקש גם על הגשמיות אם זו אינה מבוקשת כצורך עצמי אלא – **כדי לשרת את המלך**. הדבר הוא בבחינת "זכרנו לחיים מלך חפץ בחיים – **למענך אלוקים חיים**". דרך הילוכו של "שפת אמת" היא זו:

כל צרכיו של האדם ניתנו לו רק כדי שישכיל לעבוד את בוראו. על כן, בראש השנה שבו נותן ה' לכל הנבראים חיות חדשה לשנה הבאה, צריך כל אחד להיות מוכן לקבל את החיים הגשמיים בעולם הזה, אך ורק לצורך עבודת ה' בלבד. האדם זוכה לחיים בהתאם לרצונו ותשוקתו לעבוד את ה' בשנות החיים שיינתנו לו. אורך החיים ואיכות החיים, תלויים בתשוקת האדם לנצל אותם להרבות כבוד שמיים.

כאשר הקב"ה מגשים לנו משאלת לב לצורך גשמי, הוא רומז לנו בכך, כי התקבלה המשאלה לפעול להשגת יעד רוחני שהוא התכלית. ממילא, האדם אינו יכול לשים במרכז בקשותיו את צרכיו הגשמיים, שהרי הם רק האמצעי ולא התכלית.

חייל טוב אינו מתפלל לקבל רובה טוב, אלא מתפלל לנצח בקרב. על כן, על מלכות ה' שהיא הדבר העיקרי – מבקשים במפורש. לעומת זאת, על הצרכים הגשמיים שנועדו לשרת את השליחות של האדם בעולמו, להרבות כבוד שמיים, מבקש האדם רק במרומז. לא רק מטעמי נימוס אלא מכיוון שזה צורך לגיטימי אך טפל. על צרכים אלו מבקש האדם בדרך רמז כמי שאומר שכל בקשתו על גשמיות נועדה רק לסימן ולרמז על הרוחניות ועבודת ה' שאותה היא באה לשרת.

הרוחניות מתעבה

הסבר זה מבאר את הסימנים העוסקים בצרכים הגשמיים. אך מה עם הסימן של "ירבו זכויותינו כרימון"? הן סימן זה עוסק לכאורה במישור הרוחני, ואם כן מה פשרו?

"שפת אמת" מוסיף על כן ומבאר, כי כל השפע שהאדם משיג בראש השנה הוא רוחני!

שמה תאמר, הרי אנו אומרים בתפילת "ונתנה תוקף" כי "בראש השנה יכתבון... מי יחיה ומי ימות... מי יעני. ומי יעשר. מי ישפל. ומי ירום?" "שפת אמת" משיב על כך כי השפע בשרשו העליון הוא רוחני. עם זאת, כאשר הוא משתלשל לעולם הזה הנתון במגבלות של זמן, מקום, מציאות גשמית וחוקי טבע שנקבעו מראש, הרי שהשפע הרוחני מתעבה ומשתנה מרוחניות לגשמיות. נמצא כי ראש השנה הוא ה"ראש" שממנו נובע המקור וההתחלה של השפע קודם ההשתנות שלו מרוחני לגשמי ומוגבל.

ראש לשנה

בהתאם לרעיון עמוק זה מבאר "שפת אמת" כי יום הדין נקרא "ראש השנה". המונח "ראש" לא מבטא רק את העובדה שהוא היום הראשון של השנה. היום הזה הוא הראש במובן זה שהוא העיקר. כך מצינו בגמרא (מסכת עירובין דף מ"א, עמ' א') כי "בתר רישא גופא אזיל" – הגוף נמשך אחרי הראש שהוא מקור ההוויה, ובמקום שהראש נמצא שם נמצא כל האדם. כשם שבקומת האדם יש ראש שממנו נובעת ההוויה של הגוף שתחתיו, כך גם בימות השנה: ראש השנה הוא הראש שממנו נובע שפע חיוני המהווה ומגדיר את השנה כולה. ראש השנה הוא היום שממנו נובע שפע לשנה כולה. השפע הוא רוחני. משפע זה נובעים לאחר מכן כל צרכיו הגשמיים של האדם והגשמת משאלות הלב הרמוזות, הנוגעות למציאות רמוזה.

עולם גשמי כרמז וכתמונת מראה למציאות הרוחנית

"שפת אמת" מבאר כי המציאות הגשמית שאנו חווים ע"י חושינו איננה העולם האמיתי, אלא היא רק רמז וסימן למה שמתחולל בעולם הרוחני שמעליו, שהוא עולם האמת. כשם שזרם חשמלי גבוה אין האדם יכול להכיל והוא יוכל לגשת אליו רק לאחר שיעבור בטרנספורמטור, כך האדם הגשמי מסוגל להכיל את עולם הרוח בעיני החומר שלו, רק לאחר מתן ביטוי גשמי לדברים.

יסודו של רעיון זה מצוי כבר בתיקוני זוהר (הקדמה דף י"ז, עמ' א') שם נאמר: "ובראת שמים וארץ והוצאת מהם שמש וירח וכוכבים ומזלות. ובארץ, אילנות ודשאים וגן עדן ועשבים וחיות ועופות ודגים ובהמות ובני אדם, כדי שיכירו באמצעותם את העולמות ואיך יתנהגו בהם עליונים ותחתונים, ואיך מכירים את העליונים מתחתונים".

נמצא כי העולם הגשמי שלנו הוא רק תמונת מראה והשתלשלות מעולמות רוחניים ונאצלים.

זוהי ההמחשה של רצון ה' הרוחני, כפי שהיא יכולה להיקלט ולהיתפס ע"י עין של בשר ודם שאת נשמתו הרכיבו על גוף גשמי.

כל ענייני העולם הזה הם אפוא בבחינת רמזים המסייעים לאדם להוציא וללמוד מכל עניין גשמי "רמיזא דחכמתא – רמז של חכמה לעבודת ה'". ממילא מובן כי האדם מבקש על צרכיו הגשמיים רק בדרך רמז.

הנה כי כן, אגב הדיון בסוגיית הסימנים פותח לנו "שפת אמת" צוהר להבנת מהותו של ראש השנה. אין זה זמן של ירידת שפע גשמי. זהו יום רוחני המוקדש כולו למלכות שמיים. לכן אין זה זמן להתפלל בו על צרכי האדם. עם זאת, אפשר להתפלל על צורך גשמי בדרך רמז, כי צרכיו של האדם ניתנו לו כדי שישכיל לעבוד את בוראו והוא זוכה לחיים בהתאם לרצונו ותשוקתו לעבוד את ה' בשנות החיים שייתנו לו. צורך גשמי שמוגשם רומז אפוא, כי התקבלה המשאלה לפעול להשגת יעד רוחני שהוא התכלית. על כן, מובן כי על מלכות ה' שהיא העיקר – מבקשים אנו במפורש, ואילו על הצרכים הגשמיים שנועדו רק לסימן ולרמז על הרוחניות ועבודת ה', מבקשים אנו בדרך רמז. זאת ועוד, ראש השנה הוא ראש ועיקר. כמו ראש של אדם. הוא מגדיר את המהות וממנו נובע כל שפע גשמי שמושג במעגלי השנה כולה. אבל, העולם האמיתי שבו פועלות תפילות האדם, הוא רוחני ומופשט. השפע שהאדם מקבל ביום הזה הוא רוחני והעולם הגשמי הוא רק רמז ומשל עבה ומגושם למציאות הרוחנית שממנה הוא נובע. על כן, האדם מתפלל על צורך גשמי רק במרומז, כי אין בצורך זה אלא רמז למציאות הרוחנית שממנה נובע הכול.

אכן "סימנא מילתא היא". יש בהם ממש. יש בסימנים כדי להבהיר את מהותו של היום הקדוש.

חסד א-ל כל היום

תפארת שלמה

ארוך באיזה מובן?

ראש השנה נקרא "יום ארוך".

בפשטות נובע כינוי זה מכך שזהו יום של 48 שעות.

במסכת ביצה (דף ד' עמ' ב') מצינו כי גם בזמן שבית המקדש היה קיים וקידשו את החודש על פי עדים שראו את הלבנה בחידושה – היו עושים שני ימים ראש השנה. כך תיקנו חכמים ומאז ראש השנה אינו בגדר של יום אחד שיש ספק אימתי יחול, אלא רואים בשני ימי ראש השנה משום – יום אחד ארוך. כך נפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סימן שצ"ג סעיף א') כי שני ימים טובים של ראש השנה נחשבים ל"יומא אריכתא".

קול השופר נקרא אף הוא "קול ארוך".

במשנה במסכת ראש השנה (פרק ג', משנה ג') מצינו "שופר מאריך וחצוצרות מקצרות, שמצות היום בשופר". בפשטות הכוונה היא שיש להאריך בתקיעת השופר ולהמשיך בה אף לאחר שקול החצוצרות נדם, כדי להדגיש כי מצוות היום היא בשופר. כלומר, קול השופר נקרא "קול ארוך" כי הוא נמשך יותר מקולות תקיעה אחרים.

התנא רבי מאיר נקרא אף הוא – "ארוך". כך מצינו במסכת נדה (דף כ"ד עמ' ב') "רבי מאיר ארוך בדורו". האם ארוך משמעו גבוה? למה חשוב הנתון הפיסי הזה אודות רבי מאיר?

האם נכון לראות את המונח ארוך כמסמל אריכות פיסי גרידא? אריכות של שעות החג, אריכות של דקות התקיעה ואריכות של סנטימטרים בגובהו של רבי מאיר?

או שמא המונח ארוך נושא בחובו תוכן פנימי?

ארוך במובן של אין סופי

במסכת קידושין (דף ל"ט עמ' ב') מצינו התייחסות נוספת למונח ארוך. הפעם למונח "אריכות ימים". לגבי מצוות כיבוד אב ואם נאמר (דברים ה, ט"ז) "למען יאריכון ימין

ולמען ייטב לך". לגבי מצוות שילוח הקן נאמר (שם כ"ב, ז) "למען ייטב לך והארכת ימים". שואלת הגמרא: הרי שאמר אב לבנו כי יעלה לגג ויקיים מצווה של שילוח הקן. הנער עשה כן ובחזרתו נפל ומת. היכן טובת ימיו של זה והיכן אריכות ימיו של זה? אלא 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב ולמען יאריכון ימך' – **לעולם שכולו ארוך**".

כלומר, אריכות ימים מיוחסת לעולם הבא. ארוך הוא מונח יחסי. אין ארוך אובייקטיבי, כי ביחס לדבר ארוך יותר הוא ייחשב לקצר.

ממילא ברור כי המונח ארוך שנאמר לגבי העולם הבא, אינו מתייחס לאורך יחסי של זמן בהשוואה למשהו אחר. הכוונה במונח ארוך היא אפוא במשמעות של נעלה מן הזמן. אין סופי.

בדומה לכך מצינו בזוהר (אידרא רבה פרשת נשא דף קכ"ט עמ' א') כי הקב"ה מכונה בתואר "**אריך אנפין**". פשיטא כי אריכות אפיים זו אינה מבטאת אורך יחסי, אלא אדרבה הכוונה לאריכות אין סופית במידת הרחמים של הקב"ה.

אכן, הזוהר מבאר שם כי יש עשר ספירות (המכונות גם עשר מידות). המונח "ספירה" (והמונח "מידה") מבטא הגבלה. הספירות מבטאות הנהגה מסוימת, מדודה וקצובה, שבה נוקט הקב"ה ביחס למקרים מסוימים. אבל, הקב"ה נעלה מעל לכל הספירות והמידות הללו.

את האינסופיות הזו מבטא המונח "ארך אנפין".

נמצא כי המונח "ארוך" מבטא התעלות מעל למידה מסוימת ועליה מעולם יחסי ומוגבל, למקום מרומם ואין סופי.

"עולם הנקרא ארוך והוא כולו רחמים"

ה"תפארת שלמה" מביא כי מצינו בדברי המקובלים "שיש עולם הנקרא ארוך והוא כולו רחמים וחסדים והעולם ההוא מתעורר ע"י תקיעת שופר".

נראה כי הדברים מכוונים לדברי הזוהר (חלק ג' דף רל"ב עמ' א') "משום זה צריך לעורר בשופר, שהוא עולם הבא, עולם ארוך, ארך אפים, שנמצאים ממנו שלש עשרה מדות של רחמים".

כמו כן מצינו כי בעת שנאמר ביחס לסדום (בראשית י"ח, כ"א) "ארדה נא ואראה" שואל הזוהר (חלק א' דף ק"ה עמ' ב') מדוע צריך הקב"ה לרדת כביכול כדי לראות את מעשי סדום? הרי הכול גלוי לפניו? אלא "ארדה מדרגת הרחמים לדרגת הדין".

מבאר השל"ה (ווי העמודים פרק ט"ז) "פירוש לדבריו, כי ידוע שהקב"ה יושב כביכול במקום גבוה מעל גבוה, ושם אין התעוררות שום דין, רק רחמים גמורים. אך ע"י פעולת התחתונים של עושי הרעה צריך לירד כביכול ממקום גבוה שלו למקום הנמוך אשר שם יש התעוררות דינים".

הווי אומר, כי יש מידה של דין, אך זו מידה מוגבלת. היא גם כרוכה בצער ובעצב. הקב"ה ניצב מעל למידת הדין ומצוי במקום שכולו ארוך ואין סופי. במקום העליון הזה שורר אור גדול. אין שם צער ועצב אלא "עוז וחדווה במקומו". ממילא, במקום נעלה זה – אין מלכתחילה דין! יש רק חסד ורחמים. על כן, כדי לעשות דין צריך הקב"ה לרדת כביכול ממקום מושבו.

הגיונם של דברים בצידם, שהרי דין נובע מראיה ממוקדת ונוקבת, בבחינת ייקוב הדין את ההר. לעומת זאת, כאשר יש ראיית מכלול גבוהה ונעלה יותר, נראות זוויות שונות של המעשה ושל העושה, לרבות פנימיותו והבנה מה הביא אותו לחטא, מה הביא אותו למצבו, החרטה שלו בעקבות החטא ושיקולים רבים נוספים. זוויות הראיה הללו מביאות ללימוד סגוריה על החוטא ולרחמים עליו וממילא שם אין דין הנוקב את ההר.

"פנים חדשות" בהבנת המלכת ה' ומשמעות השופר

לנוכח נקודת ראייה מחודשת זו מבאר ה"תפארת שלמה", כי כאשר קראו חז"ל לרבי מאיר ארוך, הם התכוונו לומר כי הוא בלתי מוגבל בראייתו הכוללת, וְיָנִינוּ עֵין בדולח מאירה, הרואה מכלול שלם. בדומה לכך ראש השנה נקרא "יום ארוך" ותקיעת השופר מכונה ארוכה, מכיוון שהשופר מעורר בראש השנה הנהגה מאירה, הנובעת מראיית מכלול אינסופית ומוארת. זוהי ראייה הפוכה ממידת הדין, שיש בה הגבלה וצרות מבט, והיא מרוממת ונעלה.

נמצא כי כאשר ממליכים את הקב"ה ומרוממים אותו, הרי שהוא עובר מכיסא ירוד ומוגבל של דין – לכיסא מרומם ונעלה של רחמים ומלכות. מעתה בפנינו "פנים חדשות" בהבנה כיצד מועיל השופר שבאמצעותו נעשית המלכת ה', כדי לעבור מכיסא של דין לכיסא של רחמים, ומובן מדוע בכל עת שמזכירים משפט מוסיפים אנו מיד "המלך". המלכת הקב"ה ע"י השופר גורמת לכך שהקב"ה ידון אותנו ממקום שבתו על כיסא מרומם ונעלה, הרואה מכלול ולא מתמקד בשורת הדין.

מעתה נמצאנו למדים כיצד השופר ממתק את הדין!

המתקת הדינים

ה"תפארת שלמה" ממשיך לבאר עוד בנקודה זו ש"השופר מביא להמתקת הדינים והם נהפכים לרחמים גמורים". בתהלים פרק פ"א (ד' - ה') נאמר "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, כי חוק לישראל הוא משפט לאלוהי יעקב", והפרק מסתיים (י"ז) "ויאכילהו מחלב חיטה ומצור דבש אשביעך". בשופר החל ובדבש כילה כי השופר מבטא את המתקת הדינים.

שופר בדבש

רבי חיים ויטאל בספרו שער הכוונות (דרושי ראש השנה, דרוש ז') מביא את דברי האר"י כי המילה שופר נחלקת לשני צמדי אותיות:

שׁו - בגימטריה 306 כמניין דב"ש

פּר - בגימטריה 280 - הם ר"פ כוחות של דין (כמניין האותיות הסופיות והקיצוניות מנצפ"ד);

הדבש (ש"ו) ממתיק את הדין (פר).

ה"תפארת שלמה" מבאר את הקשר בין דבש לבין שופר לפי דברי רבינו יונה שהובאו ברא"ש במסכת ברכות (פרק ו', סימן ל"ה) כי מה שנפל לתוך הדבש הופך לדבש. על כן "כמו דבש דיינין ליה ומותר".

כלומר, מה שנופל לתוך דבש אינו "בטל ברוב" אלא מותר לאכלו כי הוא הופך בעצמו להיתר - לדבש. הוא מאבד את מהותו הרעה - ונהפך לטוב ומתוק. בדומה לכך השופר "יהפוך הדינים לרחמים וחסדים".

מהות הדברים היא, כי במקום שכולו דבש אין שום דבר שאינו דבש. הטמא נבלע בדבש והופך לטוב!

בדומה לכך, במקום נעלה של ראיית מכלול אין סופית, אין לומר כי יש ויתור על מיצוי הדין עם מי שעשה רע, אלא שאין מציאות של רע בכלל. במקום שכולו מואר - אין צללים.

הנה כי כן, השופר הממליך את הקב"ה מעלה את ההוויה ממקום מוגבל, שבו יש ראייה צרה של דין, וממילא צרה ומצוקה, למקום של ראיית מכלול אין סופית, שבו שוררים אור מלא וממילא רק שמחת עולם. אכן, במקום שכולו מואר אין צדדים אפלים. במקום מרומם אין הדין בטל ברוב (של שיקולים לקולא), אלא

הופך בעצמו לרחמים ולחסד, כפי שדבר טמא הנופל בדבש נהפך בעצמו לדבש. מטרת השופר בראש השנה היא אפוא לרומם את המציאות! להמליך את הקב"ה ובכך להעלותו מכסא של דין למקום נעלה ואינסופי, שבו לא שוררת מידת הדין. בכך מתמתקים הדינים של ישראל. על כן "נקראים שני ימי ראש השנה כיום ארוך שבו אין בחינה של לילה, שהוא חושך הרומז למידת הדין, ומתקיים הכתוב (בראשית א', ה') "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" וביום הזה מתקיים האמור בתהלים (נ"ב, ג') "חסד א-ל כל היום".

המלכת הקב"ה בראש השנה

"בת עין"

בראש השנה ממליכים אנו את הקב"ה.

רבי אברהם דוב מאברישט בספרו "בת עין" (על פרשת לך לך) כתב כי מלך חייב להיות בן מינם של נתיניו. האדם אינו יכול להיות מלך החיות מכיוון שאינו חיה. רק אריה, שהוא חיה, יכול להיות מלך על חיות כמוהו. אדם יכול להיות מלך רק על בני אדם כמותו. אם כן, כיצד אמר הנביא (ישעיהו מ"ד, ו'): "כה אמר ה' מלך

ישראל", וכיצד ממליכים אנו את הקב"ה? הרי אנו בני אדם והוא אלוקים! תשובתו של ה"בת עין" מבוססת על דברי חז"ל בגמרא במסכת יבמות (דף ס"א, עמ' א') כי ישראל נקראו אדם, והוא מלשון (ישעיהו י"ד, י"ד): "אֲדַמָּהּ לַעֲלִיוֹן". דמיון זה קיים בשני היבטים:

א. בכך שישראל דבקים במידותיו של הקב"ה, כמאמר הכתוב (דברים ד', ד'): "ואתם הדבקים בה" שדרשו חז"ל במסכת שבת (דף קל"ג, עמ' ב'): "הידבק במידותיו, מה הוא רחום אף אתה רחום". מכוח דמיון מסוים זה מייחד הקב"ה את מלכותו על עם ישראל.

ב. בכך שישראל מופשטים מגשמיות.

"הקב"ה נתן לנו את השבת, שהיא בבחינת התדמות לקב"ה מה הקב"ה עשה מלאכתו ששת ימים וביום השביעי שבת, וגם ישראל עושים כן ושובתים ביום השביעי ומסיחים דעתם מגשמיות כאילו כל מלאכתם עשויה ומדבקים מחשבתם לבחינת קדושה, וזהו שאמר הכתוב (שמות ל"א, י"ז): 'ביני ובין בני ישראל אות היא' – פירוש שהוא בחינת דמיון כביכול, מאחר שישראל הם בבחינת קדושה והתפשטות הגשמיות, לכן יכולים הם לקבל ולשמור את השבת בבחינת התדמות וקבלת מלכות שמים בשלימות. לכן אומרים בשבת דווקא 'ישמחו במלכותך שומרי שבת', כי דווקא על ידי בחינת שבת יוכלו לשמוח בבחינת מלכות, להיותו נקרא אז מלך ישראל".

הפשטה זו מן הגשמיות מאפשרת לאדם להמליך את הקב"ה עליו, ולכן אמרו חז"ל כי אברהם אבינו היה הראשון שקרא לקב"ה אדון "פירוש שלא היה מי שיהיה

בבחינת דמות ודמיון לקדושה שיהיה יכול לקבל על עצמו מלכותו ולקרוא לו בשם אדון, עד שבא אברהם ומסר נפשו לה' והפיל עצמו לכבשן באור כשדים, וזו התפשטות הגשמיות, שאינה חשובה אצלו כלום וכל הבלי עולם הזה אינם חשובים בעיניו". אברהם גם דבק במידותיו של הקב"ה ונהג במידת החסד, בבחינת דמיון לבחינת קדושה עליונה.

בהתאם להסבר זה מבאר ה"בת עין" את הכתוב (תהילים כ"ב, כ"ט): "כי לה' המלוכה ומושל בגוים". "על הגויים נקרא הקב"ה מושל, כי גם על הבהמות שייך לשון מושל. אבל לשון מלך אינו שייך כי אם על ישראל שמתדמים לקב"ה".

הנה כי כן, כדי להמליך את הקב"ה בראש השנה עלינו למלא אחר שני תנאים בסיסיים:

לדבוק במידותיו של הקב"ה, מה הוא רחום וחנון אף אנו כן, מה הוא גומל חסדים אף אנו כן;

להיות מופשטים ולהיות מוכנים להקריב את הגשמיות כדי להשיג קרבת ה'.

אין מלך בלא עם - ישראל ערבים זה בזה

אור החיים

מצוות היום בראש השנה היא המלכת הקב"ה. בהקשר זה ראוי לעיין בנקודה נוספת, שעליה עומד רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים". מדוע נקבע כי כל ישראל ערבים זה לזה? "אור החיים" (על דברים כ"ט, י"ב) מבאר, כי ערבות זו היא המגבשת את היחידים הרבים לעם אחד. כך מקבל היחיד כוח ועוצמה השמורים לקהל, ומחמתם הוא יכול להינצל מהתדרדרות במדרון חלקלק שיוצרים יצריו הפרטיים והניסיונות שמזמנים לו חיי, מעת לעת. בניסיונות אלו אין האדם יכול להינצל כשהוא ניצב לבדו. לכל אדם יש שעה קשה שבה הניסיון עלול להכריע אותו. על כן, עליו להקים לו מראש מנגנון היחלצות. מנגנון זה נמצא בערבות ההדדית, שכן בעוד שהשעה קשה לו, אין היא קשה לרעהו, שאינו חווה את אותו ניסיון. רעהו יכול אפוא לסייע לו להיחלץ מניסיון קשה שהוא לבדו יחווה. הערבות ההדדית שומרת אפוא על כל אחד ואחד, בבחינת "יד רוחצת יד" ומגינה עליה, וכשם שהוא אחראי לרעהו כך הרע אחראי לו וסייע בידו בשעה שהוא יעמוד בפני ניסיון, שאינו תקף בה בעת כלפי חברו. נמצא, כי תכלית הערבות אינה להגן על הזולת מן החטא, אלא להגן על עצמו מפני החטא. "אור החיים" כותב כי בלי ערבות זו סופו של כל אחד ליפול בתורו, ולא יימצא אחד שלא נפל. "זולת ערבות זו, יהיו ישראל חוזרים לאחוריהם, היום יפשע אחד בקלה ולמחר בחמורה, ויהיו נשמטים מעדת הקדושה מעט מעט, עד שיפשע ישראל מהיות עם ה'". הערבות ההדדית מצילה אפוא מן החטא כל אחד מבני החברה בתורו והיא המקיימת אותנו כעם סגולה, "ובמה שעשה אותם ערבים, יתנו לב לעובר עבירה אחת קלה כבחמורה ויתקיימו לעם סגולה. לזה אמר כי 'אלהים חשבה לטובה, למען הקים אותך לו לעם'".

הערבות ההדדית כפועל יוצא מן הברית עם הקב"ה

"אור החיים" (על דברים י"א, כ"ב) מוסיף בהקשר זה תובנה חשובה נוספת לערבות ההדדית, ומבאר כי הערבות ההדדית היא פועל יוצא ישיר מן הרגש שנוצר בעת כריתת ברית בין עם ישראל לקב"ה.

ערבות הדדית זו היא נקודת מבחן לברית של האדם עם אלוהיו. נבחר: ה' כרת עם עמו ישראל – ברית. ויש להבין כי ברית אינה חוזה. כך למשל יש הבדל גדול בין חוזה שלום לבין ברית שלום. אם ראובן חותם על חוזה שלום עם שמעון ובא צד ג', זה, ותוקף את שמעון, פשיטא כי חוזה השלום לא הופר על ידי ראובן, שהרי הוא לא תקף את שמעון, ושלוש עליו נפשו. אבל, אם אין זה חוזה אלא ברית, הרי שהוא "בן ברית" וכאשר צד ג' תוקף את שמעון, אין הוא יכול לעמוד מנגד. הברית מחייבת אותו להיחלץ לעזרת רעהו. ברית מלכדת אותו עם רעהו, כך שכששוקפים את הרע, נחשב הדבר כאילו תקפו אותו עצמו. אם הוא אומר: "שלום עליך נפשי" – הוא לא בן ברית! בדומה לכך, ה' כרת ברית עם בני ישראל, שנאמר (דברים ל"ג, ד): "תורה ציוה לנו משה מורשה קהילת יעקב", דרשו חז"ל (מסכת פסחים, דף מ"ט, עמ' ב'): "אל תקרי מורשה אלא מאורשה". כלומר, התורה חביבה עלינו וקשורה בנו רגשית, כקשר של אדם עם ארוסתו.

"על האדם חיוב שמירת ארוסתו לבל תהיה נבעלת מהזולת". אין הוא יכול לעמוד מנגד בזמן שמישהו עושה מעשה נבלה בארוסתו ולומר: "שלום עליך נפשי. אני לא פגעתי בה". אם כה יאמר, נמצא כי אין לו רגש כלפי ארוסתו ונפגעת עמוקות הברית ביניהם.

על כן, מי שעומד מנגד כאשר אדם אחר מחלל את מצוות השם, לא יוכל עוד לומר לתורתו (הושע ב', כ"א): "וארשתוך לי לעולם".

נמצא כי הערבות של בני ישראל עם הקב"ה ועם תורתו מחייבת אותם להגיב מיד, כשאדם מחלל את התורה, ואין אדם יכול לומר "שלום עליך נפשי" ולעמוד מנגד כשהוא רואה, למשל, חילול שבת. אם כה יעשה, נמצא כי אין לו כל זיקה ורגש כלפי השבת, כלפי התורה וכלפי נותן התורה. חובה עליו לפעול מיד כדי שהברית בינו לבין בוראו תישמר ותיחשב לברית, שיש בה קשר הדדי רגשי, כדבר מאחד ומלכד.

הערבות ההדדית – כבסיס למלכות השם

לדברים אלו יש ממד נוסף של עומק.

הכלל הוא כי "אין מלך בלי עם". מלך אינו מולך על יחידים. מלך מולך רק על יחידים שמתאגדים לעם, מכוח מלכותו עליהם. לכן, אם אין לאדם ערבות הדדית עם רעהו לקיום מצוות המלך, הרי שלא רק שהוא עצמו עלול להיכשל, אלא – שאין פה בכלל מלכות.

כך דרשו חז"ל בספרי (על פרשת "וזאת הברכה", אות שמ"ו) את הכתוב (דברים ל"ג, ה'): "ויהי בישורון מלך, בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" – כי יש מלכות אך ורק "כשהם עשויים אגודה אחת ולא כשהם עשויים אגודות אגודות. רבי שמעון בן יוחי אומר: משל לאחד שהביא שתי ספינות וקשרם בעוגנים והעמידם בלב הים ובנה עליהם ארמון. כל זמן שהספינות קשורות זו בזו הארמון קיים. פרשו ספינות – אין הארמון עומד. כך ישראל".

הנה כי כן, בלי ערבות הדדית לקיום המצוות, נמצא כי ארמונו של המלך מתערער ומלכותו לא תיכון. בלי ערבות הדדית יש יחידים ואין עם. בלי עם – אין מלכות. הערבות הופכת אפוא את היחידים לעם ואת המלך למלך.

הנה כי כן, "אור החיים" מבאר את הגיונותיה של הערבות ההדדית בעם ישראל ונועץ את שורשיה בברית שה' כרת עם עמו ישראל. הברית של הקב"ה עם עמו ישראל מחייבת אותם לחוש אחריות הדדית, זה למעשי רעהו. אכן, הפרט אינו מצווה לבטל את ייחודו וייחודיותו. אבל הוא מחויב לחיות כחלק מקולקטיב, שבו האחד אחראי לזולתו. מכוח הברית עם הקב"ה אין האדם יכול לעמוד מנגד כאשר רעהו פוגע בתורה ומחלל את מצוותיה. הערבות ההדדית היא העושה אותנו לעם. לעם סגולה. רק כך יימנעו בני החברה מליפול איש בתורו ברשת יצריו, ורק כך יימצא כי לקב"ה יש ממלכה ועם למלוך עליו.

ברית הקב"ה עם נפש האומה

מהר"ל

ברית עם מי שלא נולד?

אין מלך בלא עם. המלכת הקב"ה מחייבת לעמוד על נקודה נוספת הנוגעת לקשר היסודי בין הקב"ה לבין עמו ישראל. נעיין בהקשר זה בדבריו של המהר"ל בנוגע לברית שה' כרת עם עמו עת שנאמר (דברים כ"ט, ט'-י"ד): "אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושוטריכם כל איש ישראל... ולא אֶתְכֶם לבדכם, אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום". את הביטוי "ואת אשר איננו פה" מבאר רש"י: "אף עם דורות העתידים להיות".

המהר"ל בספרו "גור אריה" מקשה "מאחר שלא היו בעולם, איך אפשר לכרות ברית עמהם, והלא אינם בעולם?" כלומר, כיצד ניתן להתחייב בשם אדם אחר, ובמיוחד בשם מי שטרם בא לעולם באותה עת?

הרב יצחק עראמה בספרו "עקדת יצחק" שער צ"ט מוסיף ומעמיק קושי זה לנוכח הכלל ש"אין אדם מוריש לבניו ולזרעו אחריו חובת נדר ושבועת איסר לדורות עולם". והנה, ביחס לתורה מוצאים אנו בחז"ל (שבועות דף כ"א, עמ' ב'): "מושבע ועומד מהר סיני הוא". כלומר, על כל יהודי בכל הדורות חלה השבועה שנשבע עם ישראל בסיני לקיים את התורה. הכיצד? ביחס לדבר שנעשה בשמו של אדם, ניתנת לו תמיד האפשרות להודיע האם הוא רוצה בו או מתנער ממנו. ממילא לא ברור כיצד נוצרת ברית המחייבת את הדורות הבאים, כל זמן שלא שבו וקבלו עליהם את הדברים בהגיעם לפרקם, אם בהודאה או בשתיקה? גם אין לומר כי התחייבויות הדור הקודם מחייבות כשלעצמן את דור הבנים, שהרי "לא יושלם שום עונש לנפש הבן ממעשה האב, ואם כן איך יתפש בדברו ויילכד במאמרו, וכל שכן שיימשך זה עד סוף כל הדורות?"

מדוע נאכפת הברית בחמה שפוכה על מי שלכאורה לא היה צד לה?

האברבנאל (דברים כ"ט, הספק הראשון) מציין את הדין (גיטין י"א עמ' ב' במשנה) ש"זכין לאדם שלא בפניו ואין חבים לו אלא בפניו". כלומר, אפשר לעשות עבור אדם פעולה מזכה

שלא בדיעתו ושלא בנוכחותו, שכן ההנחה היא שהוא רוצה בכך. אבל, דבר שהוא לחובת האדם אי אפשר לעשות עברו שלא בהסכמתו מראש. כמו כן קובעת הגמרא (שבועות דף מ"ז, עמ' א'): "אין אדם מוריש שבועה לבניו". על כן, מציין האברבנאל כי "נתעצמו להילחם בו חכמי דורנו זה במלכות אראגון על ענין הברית הזה, כי מי נתן כוח לדור המדבר שעמדו רגליהם על הר סיני לחייב את אשר יקומו אחריהם במה שאמרו 'נעשה ונשמע' לעברם בברית השם, או השבע שבועה לאסור אסר על נפשם, אשר לא יבטל לעולם עד שיחייבו אותם בכל דברי התורה והברית אשר כרתו ולהעניש לזרעם אחריהם, כמו שיראה מזה הכתוב... שזה לא יתכן מן הדין?"

האברבנאל מנסה להתיר את הקושי באומרו כי אם אב מוריש נכסים לבניו, הרי שהם מחויבים גם לפרוע את חובותיו. הקב"ה הוציאם ממצרים מבית עבדים וקנה אותם בכך, ואם כן נתחייבו בבריתו גם בניהם אחריהם, שירשו את ירושתם. ואולם, ההשוואה של הברית בין ה' לעמו לבן שזכה בירושת אביו החייב משום כך לפרוע את חובות אביו, מעוררת קושי, שכן לפי דין זה אם הבן מוותר על הירושה הוא פטור מן החובות. ואילו הנביא יחזקאל מנבא שאין אפשרות לאדם לצאת מכלל ישראל ולוותר על הברית עם ה'. כה דבריו של הנביא יחזקאל (כ', ל"ב-ל"ג): "והעולָה על רוחכם היו לא תהיה, אשר אתם אומרים: נהיה כגויים כמשפחות הארצות לשרת עץ ואבן. חי אני נאום ה' אלוהים, אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם".

כיצד ומכוח מה מחייבת הברית את הדורות הבאים?

מה פשר הכתוב בהתייחסו למי שעובר ברית?

הכתוב ממשיך ואומר (דברים כ"ט, י"ז-כ'): "פן יש בכם איש או אישה או משפחה או שבט אשר לבבו פונה היום מעם ה' אלהינו ללכת לעבוד את אלהי הגויים ההם, פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה. והיה בשמעו את דברי האלה הזאת והתברך בלבבו לאמור שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, למען ספות הרווה את הצמאה. לא יאבה ה' סלח לו כי אז יעשן אף ה' וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה, ומחה ה' את שמו מתחת השמים. והבדילו ה' לרעה מכל שבטי ישראל, ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה".

כתובים אלו טעונים ביאור: מה סבר אותו אדם שבחר להפר את הברית? מדוע התברך בלבבו לאמור כי לא יארע לו כל רע? על בסיס מה סבר כך? מדוע צריך להפר את מחשבתו של אותו אדם ולהבדילו לרעה מכלל ישראל כדי להענישו? האם בלי להבדילו מתוך הכלל לא ייענש על חטאיו?

הברית אינה עם היחיד אלא עם כלל ישראל

המהר"ל בספרו "נצח ישראל" פרק י"א מבאר כי הברית שכרת הקב"ה עם ישראל לפני כניסתם אל הארץ אינה ברית עם יחידים אלא ברית עם האומה בכללותה. ברית זו היא נצחית וחלה גם על הדורות שיבואו, שכן אינה נכרתת עם אדם בשר ודם, אלא עם מה שנקרא "נפש האומה" ו"כנסת ישראל". זוהי נקודה שורשית אחידה בנשמתם, שממנה שואב כל אדם מישראל, וממילא בעת שיבוא לעולם הוא מחויב בזה.

בדומה לכך מצינו בהסברו של "רבינו בחיי" כאן, כי "האב הוא שורש, והבנים הם ענפים העתידים לצאת מכח השורש, ועל כן היה יכול השורש לכלול בברית גם את הדורות הבאים". כלומר, בעוד שאצל נח הייתה ברית פרטנית של ה' עם אדם מסוים, וממילא הברית לא חלה על חלק מזרעו שלא קיבל את תכונותיו, הרי שהברית עם האבות אינה פרטית אלא עם האומה בכללותה שנאמר: "לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל" (בראשית כ"ו, ג). "דבר זה נקרא דבקות כללי, דהיינו כלל האומה. ואין שנוי בכללי, רק השינוי הוא בפרט. לפיכך אף שיתוסף ויגרע הדבקות לפי המקבלים, מכל מקום נמצא עצם הדבקות הכללי עומד". כלומר, האדם הפרטי יכול להיות שונה מן הכלל, אבל נשמת האומה היא עניין כללי שאינו משתנה לעולם, וממילא הברית חלה לעולמי עד בבחינת "נצח ישראל לא ישקר" (שמואל א', ט"ו, כ"ט).

הברית חלה גם על הדורות הבאים המשתייכים לכלל ישראל

המהר"ל מבאר לפי דרך הילוך זו את הפסוקים: "ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת... כי את אשר ישנו פה... ואת אשר איננו פה עמנו היום". הברית חלה גם על הדורות הבאים ואף על מי שאינם נאמנים לברית, שכן הברית היא עם גזע האומה שאינו מתחלף, גם אם יש ענף סורר. "הדבר ברור, לפי שכרת ברית עם אברהם מצד שהוא התחלת האומה בכלל, וכן בישראל הוא אומר שאין כורת ברית עמהם מצד שהם פרטים, אלא רק מצד האומה, דהיינו שם ישראל. ודבר זה כולל אותם שהם עתה לפניו, וכן אותם שנולדו אחר כך, שכולם שם אומה ישראלית עליהם. ומאחר שכן הוא, איך יתכן לומר כי הפרטים אשר חטאו יבטלו הברית, אשר היה חל על האומה הכללית?!"

הברית חלה גם על ילד בן שמונה ימים

בהתאם להסבר זה של המהר"ל ניתן להבין כיצד מלים ילד בן שמונה ימים ומכניסים אותו בברית. לכאורה, ברית היא בין שני צדדים, ואם הילד רק בן

שמונה ימים ואינו מבין דבר, כיצד חלה הברית? אין זאת אלא שכל מי ששואב מ"נפש האומה" ונשמתו קשורה ב"כלל ישראל" ודבוקה בו, נכלל ממילא בכלל ישראל. הקשר עם הקב"ה אינו תלוי עוד במעשיו ובתודעתו של יחיד כלשהו, אלא נובע משורש נשמתו. לכן גם על ילד בן שמונה ימים ניתן כבר להחיל את ברית הנצח שממנה שאובה הווייתו. הברית אינה חלה מחמת הסכמתו של הילד אלא מחמת שהוא נכלל בכלל ישראל.

ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא

מכיוון שכל בן ישראל קשור בשורש נשמתו עם נשמת האומה הנצחית של עם ישראל, מובן כי כשם שהאומה היא נצחית כך ממשיכה קדושת ישראל לחול באופן נצחי על כל דור ודור ועל כל אחד ואחד מישראל יהיו מעשיו אשר יהיו. ממילא חל הכלל של "ישראל שחטא – ישראל הוא". יהודי אינו חדל להיות קשור בברית עם אלוקיו גם אם חטא ושירך דרכיו.

במסכת סנהדרין (דף מ"ד, עמ' א') דרשו חז"ל את הפסוק (יהושע ז', י"א): "חטא ישראל" – לא נאמר חטא העם אלא ישראל, ללמדנו כי "עדיין שם קדושתם עליהם", וזאת על אף שחטאו. כלומר, הכלל הוא כי "ישראל אף על פי שחטא – ישראל הוא!" מוסיף רבי אבא וממחיש את הדברים: "היינו דאמרי אינשי (זהו שאומרות הבריות) 'אסא דקאי ביני חילפי – אסא שמיה, ואסא קרו ליה' כלומר, שושנה המצויה בין חוחים עדיין שושנה היא ושושנה הוא שמה".

אחוה בין חלקים של גוף אחד

מעיקרון זה נובעת הסולידריות של עם ישראל שנחשבים גוף אחד, כפי שדרשו חז"ל (ויקרא רבה ד', ו'): "שה פזורה ישראל" (ירמיהו נ', י"ז) – נמשלו ישראל לשה. מה שה לוקה בראשו או באחד מאבריו – כל אבריו מרגישים, כך הם ישראל". סולידריות זו אינה עניין של תחושה בלבד, ויש בה נפקויות הלכתיות, כפי שמצינו בריטב"א על מסכת ראש השנה (דף כ"ט, עמ' א') כי "כל ברכות המצות אע"פ שיצא ידי חובה מוציא את חברו ידי חובה, שאע"פ שהמצוות מוטלות על כל אחד ואחד – הרי כל ישראל ערבים זה בזה וכולם כגוף אחד וכערב הפורע חוב חברו".

הברית עם הכלל יוצרת לפרטים ערבות לעבירות ולמצוות

אילו הייתה הברית עניין פרטי בין כל אדם ואדם לבין אלוקיו, הרי שלא היה פשר לערבות ההדדית של כלל ישראל, שהרי איש באמונתו יחיה וכל אדם יכול היה

להפר את הברית הפרטית שלו, בלא שהדבר יפגע בתוקף הברית של חברו. אולם, לנוכח הביאור של המהר"ל, כי ברית זו שוררת בין הקב"ה לבין האומה בכללותה ולא עם כל פרט מפרטיה, ניתן להבין את הכלל ש"כל ישראל ערבים זה בזה" וכאשר אדם אחד מפר את הברית, הרי שחברו נמצא אף הוא במצב של הפרת ברית. כך מצינו במדרש ויקרא רבה (ד, ו') את דברי רבי שמעון בר יוחאי: "משל לבני אדם שהיו יושבים בספינה. נטל אחד מהם מקדחה והתחיל לקדוח תחתיו בתא שלו. אמרו לו חבריו מה אתה עושה? אמר להם: מה אכפת לכם, רק תחתי אני קודח. אמרו לו: המים עולים ומציפים עלינו את הספינה כולה".

יחיד החוטא משליך על הכלל בהיותם גוף אחד

בהתאם לעיקרון זה מבארים האבן עזרא והאברבנאל מדוע סבר החוטא כי "שלום יהיה לי", אע"פ שאלך בשרירות לבי, שהרי הברית היא עם כלל האומה וממילא הפרה של היחיד אינה משליכה על הכלל. אדם זה סבור היה על כן "כי בצדקת הצדיקים אחיה, כי הם רבים, ואני יחיד חוטא". לכן נאמר כי "לא יאבה ה' סלוח לו" ללמדנו כי אדרבה, בגלל שהברית היא עם הכלל וכל אחד נחשב לחלק בלתי נפרד מהכלל, הרי שכאשר הוא חוטא הריהו גורם לכך שרואים את הכלל כולו כמי שהפר ברית, שכן הקב"ה רואה באומה גוף אחד. על כן כתוב, שהקב"ה יבדיל את היחיד הזה מן הכלל, וידון בעניינו באופן פרטני, כמי שאינו קשור בכלל. משום שחשב כי אין השפעה ליחיד על הכלל הוא נדון כיחיד ולא כחלק מהכלל.

אתם ניצבים - כולכם אחראים איש לרעהו

לנוכח העיקרון של המהר"ל, כי יש ברית כרותה בין הקב"ה לבין נפש האומה בכללותה, שכל אחת מנשמות ישראל בכל דור שואבת הימנה ודבוקה בה בשורשה, ניתן להבין את פשר הברית שנכרתה בפרשת "ניצבים" וכפי שהבאנו לעיל מדברי ה"אור החיים", כי "כוונת משה בברית זו היא להכניסם בערבות זה על זה, כדי שישתדל כל אחד בעד חברו לבל יעבור פי ה', ויהיו נתפסים זה בעד זה". וזהו פשר הביטוי: "אתם ניצבים" - כפי שנאמר במגילת רות (ב, ה'): "הניצב על הקוצרים" לשון מינוי ואחריות על הזולת.

תלמידו של המהר"ל ה"כלי יקר" אף מוסיף ומבאר כי ה' רצה לכרות עם ישראל ברית חדשה, תחת הברית הראשונה אשר נתקלקלה ע"י העגל, שנעשה מכיוון שבאותה עת עדיין לא היו ערבים זה בזה. מעת שיש ברית עם האומה בכללותה היוצרת ערבות הדדית הרי שהאחד משפיע על זולתו כמו ערב הרואה שהלווה

מפזר ממונו ומוכיח אותו מראה פן יצטרך לשלם עבורו. לכן גם מצינו לפעמים שהגדולים נתפסים אף בעוון נסתר, כמו שקרה בחטא של עכן, לפי שקודם לכן לא הטילו מוראם על הכלל והעלימו עיניהם מסוררים.

אדם ערב למי שמצוי בתחומי השפעתו

הברית נאמרה לכל חלק וחלק משדרות החברה בעם ישראל, משואבי המים ועד לראשי השבטים, כי כל אחד אחראי לפעול במסגרת החברתית שבה הוא נמצא ואשר בה מצוי תחום השפעתו, כפי שאמרו חז"ל במסכת שבת (דף נ"ד, עמ' ב'): "כל מי שיש בידו למחות בכל העולם נתפס על כל העולם, וכל מי שיש בידו למחות באנשי עירו נתפס על אנשי עירו, וכל מי שיש בידו למחות בבני ביתו נתפס על אנשי ביתו".

הנה כי כן, המהר"ל מחדש כי בכל אדם מישראל יש ניצוץ אלוקי, ויש בו שורש השאוב מנשמת האומה הנצחית. חלק זה נותר טבוע בנפשו לעולמי עד, יהיו מעשיו החיצוניים אשר יהיו. לכן, חלה הברית עם הקב"ה על כל בן ישראל בכל הדורות. מי שמבקש להמליך את הקב"ה ולקבל עליו את הברית שנכרתה עם נפש האומה, מקבל על עצמו מיניה וביה גם את הערבות ההדדית של בני ישראל זה בזה, וניצב לדין כחלק מתוך הכלל כולו.

היום הרת עולם

המשנה במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' א') מציינת, כי בארבעה פרקים העולם נדון. אחד מהם הוא ראש השנה בו "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון". מבארת הגמרא כי "הכל נדונים בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם ביום הכיפורים". בהמשך אף מציינת הגמרא את דברי רבי יוחנן כי "שלושה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים, ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר למיתה, ובינוניים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה". הנה כי כן, ראש השנה הוא יום של דין וגזר דינו של אדם נכתב בו.

בספר הזוהר (חלק ב', דף ל"ב עמ' ב') אף מתואר מעמד הדין, והפסוק באיוב (א', ו'): "ויהי היום ויבואו בני האלהים להתייצב על ה'" מבואר כמתייחס לראש השנה, שבו ניצב הקב"ה לדון את העולם וצבא השמיים ניצבים עליו, כאשר מימינו מליצי יושר ומשמאלו קטגורים.

ברם, שכאשר מעיינים בתורה (ויקרא כ"ג) בפרק המוקדש ל"מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש" מתואר ראש השנה כיום שבתון "זיכרון תרועה מקרא קודש". לא זו בלבד שהיום הזה מוגדר כמועד, אלא שלא נאמר דבר המגדיר את היום הזה כיום הדין. האם אין העיקר חסר מן הספר?
תפילת ראש השנה גם אינה עוסקת כלל בדין. למה לא נזכר בתפילה כלל עניינו של דין ובקשה לצאת זכאי בדין? התפילה מוקדשת להמלכת הקב"ה. מה הקשר בין המלכת הקב"ה לבין יום הדין? למה מזוהה דין עם מלכות? האם אין המלכת מלך בלא שיהיה כרוך בכך דין?

נראה לכאורה כי אין המדובר בדין רגיל, שבו נדון עברו של האדם. אכן, עת שאנו מעיינים בתפילת "ונתנה תוקף" מוצאים אנו: "ובשופר גדול יתקע וקול דממה

דקה ישמע ומלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון, ויאמרו הנה יום הדין לפקוד על צבא מרום בדין, כי לא יזכו בעיניך בדין". משמע כי ביום הדין נפקדים אף מלאכי מרום החוששים מאימת הדין. בדומה לכך, מוצאים אנו בתפילת זיכרונות: "אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם... אתה זוכר את כל המפעל וגם כל היצור לא נכחד ממך". משמע כי, אף יצורים שאין להם בחירה נדונים ביום הזה. המשנה במסכת ראש השנה מציינת: "בארבעה פרקים העולם נדון". מה פשרו של דין למי שנעדר זכות בחירה?

מהותו של ראש השנה כיום הדין טעון הבהרה גם מכיוון שבמקורות השונים נראה כי ראש השנה מוגדר כיום טוב. אנו מברכים "שהחיינו", ובתהילים (פ"א, ד') נאמר: "תקעו בחודש שופר, בכסה ליום חגנו, כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב". משמע כי ראש השנה מוגדר כחג. בתפילה אנו אומרים: "ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום הזיכרון הזה". איזו אהבה מתבטאת בכך שה' דן את כל ברואיו העוברים לפניו כבני מרון, מי לחיים ומי למוות?

בטור (אורח חיים סימן תקפ"ב) מובאת דעת חלק מן הגאונים כי יש לומר בתפילה של ראש השנה: "מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון". הכיצד יכול יום של דין להיות יום של חג ושמחה? בספר נחמיה (ח', ט'-י"ב) מוצאים אנו כי העם בכה ונחמיה ציווה עליהם לא לבכות ואמר להם: "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו, כי קדוש היום לאדונינו, ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם". כך נפסק בטור (סימן תקפ"א) כי "מנהגו של עולם, אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים... לפי שאינו יודע איך ייצא דינו. אבל ישראל אינם כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים... ואוכלים ושותים ושמחים בראש השנה לפי שיודעים שהקב"ה יעשה להם נס". ראש השנה הוא אפוא יום של שמחה מכיוון שעם ישראל בטוח בתוצאה.

מצד שני במסכת ראש השנה (דף ל"ב, ע"ב) מצינו כי אין אומרים הלל בראש השנה ומבארת הגמרא: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, ריבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכיפורים? אמר להם, אפשר מלך יושב על כיסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו וישראל אומרים שירה?"

הרמב"ם כתב בפירושו המשניות על המשנה במסכת ראש השנה (פרק ד', משנה ז'), כי אין אומרים הלל בראש השנה וביום הכיפורים "לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מה' ויראה ממנו, ומברח ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים, ובקשת כפרה וסליחה. ובכל אלו הענינים אינו הגון השחוק והשמחה".
הכיצד ניתן ליישב דברים אלה עם דברי הנביא נחמיה המצווה על העם לאכול ולשתות "ולעשות שמחה גדולה" ביום הזה?

בספר מטה אפרים (סימן תקפ"ב סעיף כ"ח) נאמר: "נוהגים לבכות ולהוריד דמעות בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים אף כשחל בשבת. מי שאין בכיה נופלת עליו בימים האלה הוא הוראה שאין נשמתו הגונה ושלמה. ויש בני אדם שנדונים בראש השנה ביום הראשון שהוא דין קשה ויש שהקב"ה מרחם עליהם ונדונים ביום השני. והאדם שנופל עליו בכיה רבה באלו הימים בתפילתו הוא הוראה שנדון באותה שעה למעלה, אם ביום א' ואם ביום ב'".
בדומה לכך מצינו בשער הכוונות לרבי חיים ויטאל (דף צ', עמ' א') כי האר"י ז"ל נהג לבכות הרבה בתפילת ראש השנה אף שהוא יום טוב. לעומת זאת, בספר מעשה רב (סימן ר"ז) מובהר כי הגאון מווילנה כתב שאין לבכות בראש השנה כפי שנאמר בספר עזרא: "אל תבכו". הרב עובדיה יוסף בשו"ת "יחווה דעת" (חלק ב', סימן ס"ט) פסק על כן כי אין לבכות בראש השנה. יש לנהוג בהתאם לציוויו של הנביא נחמיה ולומר את תפילות ראש השנה בשמחה ואל לאדם להביא את עצמו לידי בכייה ועצבות מפני קדושת החג, אולם, מי שמתעורר מעצמו לבכות בתפילותיו אין בכך איסור. נשאלת השאלה מהי אם כן מהותו של היום הזה ומהו המסר המרכזי שלו, האם זו עת שמחה וחג או שמא זהו יום דין שבו מתעורר אדם באופן טבעי לבכי כאשר הוא מְפַנֵּם את מהות היום?

סתירה חריפה עוד יותר מצויה עת שאנו מעיינים בדברי הזוהר (חלק ג' דף צ"ט, עמ' א') בו מבואר הפסוק בקהלת (ג', י"ד): "והאלוקים עשה שיראו מלפניו", כי הקב"ה ברא את יום הדין, ואת המעמד שבו מובאים בפניו כל בני עולם להישפט, כדי שיראו ממנו. לעומת זאת, במסכת ראש השנה (דף י"ח, עמ' א') מצינו כי הפסוק (ישעיהו נ"ה, ו'): "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב", מיוחס לעשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, ופוסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ו'): "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת מיד, שנאמר דרשו ה' בהמצאו".

הכיצד ייתכן כי דווקא זמן המשפט, שהוא עת של יראה, נחשב לזמן של "קראוהו בהיותו קרוב". הכיצד זה יוצרת שעת הדין קרבה של ה' אל האדם?

במסכת ראש השנה (דף כ"ז, עמ' א') מובאת מחלוקת האם העולם נברא בניסן או בתשרי.

נוסח התפילה של ראש השנה מכריע כדברי ר' אליעזר הסובר כי בתשרי נברא העולם שנאמר: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון". בעלי התוספות שם מבארים כי בתשרי עלתה המחשבה לברוא את העולם בדין אך בפועל נברא העולם בניסן ברחמים. משום כך, נאמר בתפילה: "היום הרת עולם" – מלשון הריון, שבו רק מתחילה היצירה להירקם וטרם יוצאת אל הפועל. בהתאם לכך, מבהיר ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו "פרי צדיק" (דברים לראש השנה) כי ראש השנה הוא היום שבו מתחדשת הבריאה מידי שנה, ונבחן מחדש הרעיון הבראשיתי לברוא את העולם.

נראה כי יש להבין את הדברים לאור חידושו של ה"אור החיים" ביחס למהותה של השבת.

"אור החיים" על הפסוק (בראשית, ב', ג'): "כי בו שבת מכל מלאכתו" מחדש, כי העולם נברא עם כוח קיום המספיק לשישה ימים בלבד. בשבת היה אמור העולם לחדול מקיום. הווי אומר כי אין זה נכון לראות את העולם כבריאה שהושלמה בששת ימי בראשית עם תוחלת קיום של ששת אלפי שנה, אלא העולם הסתיים בשישה ימים ואלמלא השבת היה אמור לחדול מקיום. מדוע? נבאר.

דבר ה' הוא שברא את העולם, כפי שנאמר (תהילים ל"ג, ו'): "בדבר ה' שמים נעשו", ובעשרה מאמרות נברא העולם. דבר ה' לא חדל והעולם אינו דבר שמתקיים מאליו לאחר שנברא. דבר ה' שיצר את העולם הוא זה שממשיך לקיים אותו בכל רגע ורגע, כפי שאנו אומרים: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". כך למשל דבר ה' (בראשית א', ג'): "יהי אור" הוא דיבור שצריך להמשיך ולהדהד, על מנת שהאור ימשיך להתקיים, בבחינת "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" (תהילים קי"ט,

פ"ט). דיבור אלוקי הוא זה שממשיך ליצור את האור בכל רגע ורגע מחדש.

ברם, ביום השביעי הקב"ה שבת ונפסק הדיבור שיצר את העולם ואשר ממשיך בכל רגע ורגע לקיימו. ממילא, עם שביתת הדיבור האלוקי היוצר את העולם, היה דין הבריאה להתבטל ולחזור לתוהו ובוהו. מה מעמיד את העולם ונותן לו קיום לשישה ימים נוספים? השבת!

בשבת יצר הבורא את ה"נפש" – ה"מצבר", שיזרים את כוח הקיום להמשכיות העולם. השבת היא מקור צבירת הברכה האלוקית והיא מאריכה את כוחות היצירה, כך שהעולם "נטען" בכל שבת בכוח קיום אלוקי שמעמיד את קיום העולם עד לשבת הבאה. השבת גורמת לכוחות היצירה של ששת ימי המעשה לפעול למשך שישה ימים נוספים, וכך חוזר הדבר מידי שבת בשבתו.

בהתאם לכך מובנים דברי רש"י כי "באה שבת באה מנוחה" והושלמה היצירה בשבת עצמה. אכן, לא מדובר במנוחה שהיא חידלון שאחרי יצירה. אדרבה, בעוד שכוחות היצירה שובתים ונחים בשבת, מטעינה השבת מחדש ומחדשת את כוחות היצירה הטמונים בדבר ה' שיצר את העולם, והיא נותנת קיום לעולם לששת ימי המעשה הבאים. השבת היא אפוא יצירה עצומה שמעניקה חיים לעולם ונוטעת בו נפש חיה המקיימת אותו.

נמצא כי בכל שבת ושבת מגיע העולם לסוף קיומו הקודם, ונטען בכוח קיום מחדש. משום כך, מי שאומר "ויכולו" משתתף עם הקב"ה במעשה בראשית. אין זו שותפות לאחר שנגמרה פעולה, אלא זהו מעשה של השתתפות במה שמקיים את העולם לשישה ימים נוספים.

בדומה לכך נראה, כי יש לחשב מסלול מחדש ביחס להבנת מהותו של ראש השנה. אין לראות את המשך החיים כנקודת מוצא ואת המוות כעונש. להיפך, המשך החיים הוא החידוש.

הווי אומר כי ראש השנה הוא יום הרת עולם, שבו העולם נטען בכוח קיום לשנה נוספת ומעשה הבריאה נידון מבראשית. אין זו מציאות חיים שנמשכת מאליה, כאשר מחליטים האם להפסיק את חייו של מי שעומד לדין.

בראש השנה מסתיים כוח החיות של השנה הקודמת, ויש להחליט מחדש ביחס לכל יצור, האם יש לעולם צורך בו והאם יש לטעת בו חיים לשנה נוספת.

בהתאם לכך מובן, כי אף המלאכים יראים מן הדין. אכן אין לדון אותם על מעשים שעשו, שהרי אין להם בחירה וכל מהותם היא שליחות אלוקית. ברם, ראש השנה אינו דין הנעשה על בסיס העבר אלא יום של חידוש החיים בראיית פני עתיד. ממילא, גם ביחס למלאכים יש לבחון האם יהא לעולם צורך בשליחותם.

הרב אברהם וינברג (האדמו"ר מסלונים), בספרו "יסוד העבודה" (מכתבי קודש) מציין כי הדין בראש השנה משול למלך שייסד מדינה כדי שתתגלה בה מלכותו. בהמשך הזמן בני המדינה חטאו כלפיו. על כן, קבע המלך יום אחד בשנה שבו הוא שב

ובוחן האם יש עוד צורך בקיומה של המדינה שאותה ייסד. בני אותה מדינה חששו מפני היום הזה ועל כן התחרטו על מעשיהם הרעים וקיבלו עליהם כי מעתה תהא כוונתם בכל עניינם לעשות נחת רוח למלך. משראה זאת המלך בחר לחדש את מחשבתו בדבר ייסוד אותה מדינה והעניק לה שנת קיום נוספת. ממשל זה עולה אפוא כי כאשר הקב"ה בא לבחון שוב את השאלה האם צריך עולם, הוא שב לבחון את תוקף השיקולים שעמדו לפניו בעת הבריאה על בסיס המציאות העכשווית.

מלכתחילה, נברא העולם כדי להרבות כבוד שמיים, שהרי "אין מלך בלא ממלכה". ממילא ברור כי מה שאנו עושים ביום הזה הוא, לשוב ולהמליך את הקב"ה. מעשה זה בא להדגיש כי יש טעם ותכלית לברוא שוב את אותו אדם הממליך עליו את ה', שהרי הוא מקבל את מלכותו ובאמצעותו ותגשם תכלית הבריאה.

הדין של ראש השנה הוא אפוא בחינה של כל יצורי עולמים על פי יכולתם לשמש כלי להשראת שכינה בשנה שתבוא. הבחינה ביחס לכל יצור היא כפולה: האם יש תועלת בקיומו לכבוד שמיים בבחינת (ישעיהו, מ"ג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו", וכן בחינה האם זקוקים לו אחרים שיש להם תפקיד בהשראת כבוד שמיים.

הרב דסלר ב"מכתב מאליהו" (עמ' 76) מבאר את ההבחנה בין הדין הנערך ביום הראשון של ראש השנה לדין הנערך ביום השני של ראש השנה. ביום הראשון אדם עומד לדין כשלעצמו וזהו המושג של דין קשה או "דינא עילאה" הנזכר בזוהר, ביום השני האדם נדון כחלק מן המכלול וזהו דין קל ורפוי יותר ("דינא רפיא").

בהתאם לדברינו דלעיל הדברים מקבלים ממד נוסף של הבנה. בראש השנה נדון האדם בהתאם לכושרו להיות כלי להשראת השכינה. זהו הקריטריון לנטיעת חיים באפו לשנה נוספת.

ביום הראשון של ראש השנה נדונה חיוניותו להרבות כבוד שמיים לאור תרומתו האישית כשהוא עומד בפני עצמו. ביום השני של ראש השנה האדם לא נדון שוב לפי תרומתו האישית וחיוניותו לכבוד שמיים כשלעצמו, אלא די לו כי יהא חיוני ומועיל במישרין או בעקיפין לחברה בכללותה או לקרוביו ורעיו שתורמים מצידם לכבוד שמיים.

בהתאם לכך מובן מדוע בתפילת ראש השנה לא נזכר כלל יום הדין ולא מתפללים לצאת זכאי בדין, שהרי אין זה דין של שכר ועונש על בסיס מעשי העבר. זהו יום של זיכרון למעשה בראשית שבו אדם נדון על שם העתיד, לראות האם יש תכלית לקיומו והאם הוא ממליך עליו את הקב"ה. מובן על כן, כי המלכת הקב"ה היא עיקרו של ראש השנה ומהותו ולכך מכוונת התפילה ועבודת היום.

הרבי מסלונים בעל ה"נתיבות שלום" מוסיף ומבהיר בהתאם לכך את דברי נחמיה הנביא כי בראש השנה ילבשו לבן וישמחו, שהרי זהו יום של התחדשות, של יצירת הבריאה מחדש ונטיעת חיים בכל חי לשנה נוספת. זו הסיבה שאנו מברכים "שהחיינו", ואף אומרים: "ותתן לנו ה' אלוקינו באהבה את יום הזיכרון הזה". ימים אלו הם ימים של קרבה לקב"ה, שהרי אנו שבים וממליכים אותו ומתחדשת הברית עימו. אכן, אדם עשוי לבכות ביום הזה, מכיוון שדנים בעניינינו ובענייני קרוביו ומכריעים מי יזכה לחיים ומי לאו. ברור גם כי אין לומר שירה והלל כשיש הכרעה בדיני נפשות. אבל לא מפחדים ביום הזה, שהרי הדין אינו בבחינת ענישה על העבר אלא בבחינת כריתת ברית מחודשת עם ה', כאשר האדם נדון לפי מה שיהא בו צורך לעתיד. משום כך מוגדר ראש השנה בתורה כ"יום מועד" וכ"זכרון תרועה".

הנה כי כן, פשרו של יום הרת עולם הוא כי זהו היום שבו עלתה המחשבה לברוא עולם ומחשבה זו נבחנת מחדש תוך שניטע בעולם כוח קיום וחיים לשנה נוספת. בדין זה לא נבחן העבר, אלא העתיד מי נחוץ לשם קיום שליחות בעולמו של הקב"ה, ולצורך כך יזכה להתקיים פרק זמן נוסף. ביום הזה "שלושה ספרים נפתחים" אך אין הם עוסקים בצדיקים וברשעים ובקיומו של דין בגין מעשיהם בעבר. הרב יעקב יוסף מפולנאה בספרו "תולדות יעקב יוסף" (על פרשת פנחס) מבאר כי אלה ספרים חדשים שבהם רושם האדם את עצמו לשנה הבאה, האם בוחר הוא להיות רשע, או שמא מקבל הוא עליו להיות צדיק, ולהמליך עליו את מלכות ה', שאז נדון הוא לאלתר לחיים. והחכם - עיניו בראשו!

עקדת יצחק

פשרה של אמונה תמימה

קדושת לוי

עם תום ניסיון העקדה אמר ה' לאברהם (בראשית כ"ב, י"ב): "אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה, כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני".

מה פשר המילה "עתה"? האם רק עכשיו התברר כי אברהם ירא אלוקים? הן אברהם עמד בניסיונות קשים גם קודם לניסיון העקדה?

רבי לוי יצחק מברדיטשב מיישב את הדברים על פי הבחנה בין שתי דרגות של אמונה: הדרגה האחת היא, ציות מושכל לציווי האלוקי. זה ציות לציווי שהאדם מבין אותו. במקרה זה, האדם שלם עם המעשה, שהרי הבין את נימוקיו. (ייתכן כי משום כך קוראים לסיבה – "טעם"). אולם, דווקא משום כך נמצא כי הציות אינו מושלם, שכן האדם עושה את הדבר לא רק מחמת הציווי האלוקי אלא גם מכיוון שמעצמו נוטה הוא לעשות דבר ששכלו מחייבו. רצון אישי הוא סתירה לציות ולכורח. משום כך דנו הפוסקים ביחס לאדם שעשה מעשה עבירה מפאת כך שאנוס היה, אולם מתברר שהיה עושה את אותה פעולה מרצונו שלו גם בלי כפייה, שייתכן ואינו נחשב בכך לאנוס.

דרגה גבוהה יותר של אמונה היא ציות לציווי אלוקי שהאדם אינו מבין אותו. במקרה זה הציות מוחלט ונעשה בלי מניע או רצון אישי כלשהו.

כאשר אברהם שומע את ציווי של הקב"ה לעקוד את בנו. האם הוא מציית בגלל שבדרגתו הנבואית הגבוהה הוא מבין את טעם הדבר, או שמא זה ציות אמוני מוחלט ועיוור? בזמן העקדה אין לדעת. אולם, לאחר שהקב"ה מצווה את אברהם להוריד את יצחק מעל המזבח ולהקריב איל במזבח, מתברר שלא היה טעם רציונלי להקרב בנו, שהרי ציווי זה בוטל. התברר שהיה זה ציווי שניתן רק כדי לנסות את אברהם ואין לו טעם מובן אחר. אדרבה, אילו היה טעם אובייקטיבי לעקדה, הרי שהקב"ה לא היה מורה לאברהם לבטל אותה. לכן, נאמר "עתה ידעתי" רק עתה, כשה' הורה לאברהם להוריד את יצחק מעל המזבח, התברר

למפרע לעין כול, שאין ומעולם לא היה טעם בעקדת יצחק. בהעדר טעם – אין מה להבין ואין עם מה להסכים. לכן רק עתה נודע כי הציות של אברהם נבע בהכרח מיראת שמיים צרופה ומאמונה טהורה, הנקייה מכל שמץ של מניע אישי. רבי לוי יצחק מוסיף ומבאר כי המונח "מצווה" הוא מלשון צוות, חיבור ומיזוג. אדם העושה מצווה מתחבר למצווה ומצטוות אליו. המצווה והמצווה הופכים לישות שיש לה רצון אחד בלבד, הלוא הוא רצונו והבנתו של המצווה. בקיום המצוות אמור האדם להצטוות לקב"ה, לבטל את רצונו שלו ולקיים מצוות בענווה, כלומר מחמת רצונו של המצווה תוך ביטול של רצונו שלו. עליו לקיים מצוות שיש בהן הנאת הגוף, כגון עונג שבת ויום טוב, באותה דרגת טוהר וציות שבהם הוא מקיים מצוות שאין בהן שום הנאה גופנית, כמו תפילין וציצית. כך מצינו בספר המצוות לרמב"ם (מצוות עשה ל"ג), כי קיום הציווי של אהרן בלבישת בגדי הכהונה, שתכליתן לפאר את מעמד הכהן הגדול ולכבדו בלבישת בגדים "שהם בתכלית היופי, מזהב ומאבנים יפות" אולם – "לא יכוון בהם היופי אלא רק לקיים הציווי שציווה האל למשה". אברהם ציית בלא מניע אישי. כך בעת עקדת בנו וכך כאשר קיים את הציווי להוריד את בנו מן המזבח. אברהם לא עשה זאת מחמת מניע אישי ומתוך אנוחות רוחה, אלא רק מחמת ציווי ה'.

הניסיון בעקדה אינו מתמצה אפוא בעצם היכולת של אברהם להתגבר על הרגש האנושי של אהבת אב לבנו יחידו שציפה לו במשך עשרות שנים, וציות אמוני עיוור, אלא יש בעשיית הציווי מתוך חוסר הבנה מוחלט של מהותו, גם ביטול רצון האדם לרצון בוראו באופן שהופך אותו לרוצה ושמח לעשות רצון אביו שבשמיים בכל ליבו.

אברהם הקריב את היצר האנושי לפעול כאדם רציונלי וחושב, וציית לקב"ה בענווה מוחלטת. רש"י מביא את דברי המדרש, לפיהם אמר אברהם לקב"ה: אמרת לי (בראשית כ"א, י"ב): "כי ביצחק יקרא לך זרע", וחזרת ואמרת (שם כ"ב, ב'): "קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו שם לעולה", ועכשיו אתה אומר לי: "אל תשלח ידך אל הנער?" כלומר, יש בדברי הקב"ה סתירות שאברהם לא הבין אותן כלל. היכולת לציית לציווי כה קשה, כאשר אברהם גם לא מבין את פשר הציווי ואת טעמו, היא דרגה נשגבה ועילאית של אמונה.

יושם אל לב, כי המעשה הנשגב של אברהם מכונה בתואר "עקדת יצחק". לכאורה, העקדה (הקשירה) של יצחק על גבי המזבח היא פרט זניח ושולי בכל הסיפור. אברהם

גם לא הצטווה לעקוד את יצחק, ועשה זאת כפעולה טכנית שתאפשר לו לשחוט כהלכה. מדוע מתמקדים אנו בפעולת הקשירה של יצחק כדי להגדיר את המעשה? שאלה נוספת היא מדוע אנו מזכירים בעיקר את יצחק והרי הניסיון היה של אברהם אבינו והיה מתאים יותר להדגיש את הקרבת אברהם יותר מאשר את יצחק הקרבן?

עיון במדרש ישפוך לנו אור חדש על הפרשה ויישב את השאלות ששאלנו. כך מתאר לנו המדרש (בראשית רבתי על פרשת וירא): "ויעקוד את יצחק בנו" (בראשית כ"ב, ט). "יצחק אמר לאברהם קשור ידי ורגלי שלא אבעט בך ונמצאתי מחלל מצות כבוד [אב]. מפני שהנפש חצופה היא, שלא אראה המאכלת באה עלי ואבעט בך ואזדעזע ואפסל מן הקרבן ונמצאתי מתחייב כל מיתות לשמים. אמר לו: אבא, מהר ועשה רצון יוצרך, גלול בגדיך וחגור מתניך ושרפני יפה".

אברהם אבינו נצטווה על ידי ה' להעלות את בנו לעולה. אמרנו כי אברהם ביטל רצונו לפני רצון ה'. אך מה עם הבן עצמו? לא מדובר בהקרבת בהמה שאין בה דעת להבין שהיא הולכת להישחט, אלא בבחור צעיר וחזק בהרבה מאביו הישיש והוא יכול להתנגד לרצון אביו, ובפרט שהוא לא נצטווה כלל על המצווה מאת ה'. אם אין בהסכמתו של יצחק משום מצווה ייתכן שאסור היה לו לאבד את חייו. המדרש מביא לנו את נקודת מבטו של יצחק ואת הבנתו לכך שלא רק שהבין שיש במעשהו משום מצווה, אלא הוא גם חשש כי הפרעה שלו למצווה עלולה להוריד את המצווה מ"הקרבת קרבן" למעשה רצח גרידא. משום כך זירז את אביו לקושרו יפה שלא יוכל להתנגד ולפסול את ההקרבה. נמצא כי יצחק לא היה משתתף פסיבי וטפל במעשה המצווה אלא הוא היה חלק ממנה ושותף בה. עקדתו של יצחק הייתה הכרחית לקיום המצווה. יצחק שהבין כי רצון החיים המפעפע באדם עלול להתנגד למעשה ההקרבה גם בניגוד לרצונו, הוא שביקש מאביו לעוקדו יפה כדי שיוכלו לקיים את המצווה.

נראה כי עקדה מסמלת ומבטאת את ביטול הרצון העצמי. אדם עקוד הופך מ"גברא" ל"חפצא" – מסובייקט לאובייקט, מדבר פעיל לדבר סביל, מאדם לקרבן. מעשה העקדה הוא הממחיש לנו יותר מכול את מידת ביטול הרצון העצמי של שני המשתתפים בה אל מול רצונו של ה'.

אכן, אמונה אינה דבר פשוט. יהושע בן נון תיקן את תפילת "עלינו לשבח" בה נאמר הפסוק (דברים ד', ל"ט): "וידעת היום – והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים בשמיים ממעל ועל הארץ מתחת – אין עוד".

יש לקבל שכלית ולהשריש רגשית בכל יום, כי ה' הוא אל נשגב – ו"אין עוד".
אין עוד מלבדו – לרבות לא הרציונל האישי של האדם והבנתו שלו.
יש לקיים את מצוות ה' מתוך ענווה, שבה האדם לא עושה מה שהוא מבין כראוי
ונכון אלא מתוך ציות שלו למה שה' ציווה עליו.

**מהותה של העקדה אינה רק בעצם הקושי להקריב בן יחיד, אלא נוגעת לקושי
החמור עוד יותר לעשות דבר כזה בלי להבין למה. ללמדנו כי אדם לא שואל
שאלות את בוראו!**

כשאין תשובה – אין שאלה

רעיון עמוק זה של רבי לוי יצחק מברדיטשב, מצאנו גם בבסיס הסברו של הרב
חיים סולובייצ'יק מבריסק בלימוד סנגוריה מופלאה על עם ישראל.
במדרש (בראשית רבה נ"ו, י') מצינו כי אברהם אמר: "ריבון העולם, בשעה שאמרת
לי: 'קח נא את בנך את יחידך' היה לי מה להשיב לך. אתמול אמרת: 'כי ביצחק
יקרא לך זרע' ועכשיו: 'קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק... והעלהו
שם לעולה' ולא השבתי כן, אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך. יהי רצון מלפניך,
בשעה שיהיו בני חוטאים, זכור להם אותה העקדה ותתמלא עליהם רחמים".

על מדרש זה שואל הרב סולובייצ'יק כמה שאלות:

האם הזכות לזרעו של אברהם היא בכך שאברהם לא שאל שאלות, ולא מעשה
העקדה עצמו, שבו אברהם מוכן להקריב לה' את בנו יחידו אשר אהב?
למה באמת לא שאל אברהם מאומה קודם לכן? ומדוע הזכיר אברהם שאלה זאת
לאחר העקדה?

מה הקשר בין העובדה שאברהם לא שאל את הקב"ה לפשר הציווי לעקוד את בנו
לבין העבירות שיחטאו בניו?

תשובתו של רבי חיים מבריסק מרהיבה:

בברייתא של רבי ישמעאל מצינו כי הדרך לפרש את ציווי של הקב"ה נעשית
באמצעות כללי פרשנות המכונים: "שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן:
קל וחומר, גזירה שווה וכו'". אחת ממידות אלו היא: "שני כתובים המכחישים
זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". כלומר, כשיש סתירה בין
שני כתובים סותרים – התשובה מצויה בכתוב שלישי המכריע ביניהם ומבאר את
הדברים.

אברהם אבינו נתקל בשני ציוויים סותרים: בפסוק אחד נאמר: "כי ביצחק יקרא לך זרע", ובפסוק אחר נאמר: "והעלהו שם לעולה". זו סתירה שלא הייתה עליה תשובה, עד שבא הכתוב השלישי ובאר את העניין כי הקב"ה לא ציווה לשחוט את יצחק אלא רק להעלותו על המזבח ואז – להורידו מהמזבח בלא פגע. אולם, תשובה זו נגלתה לאברהם רק כאשר אמר ה' לאברהם: "אל תשלח ידך אל הנער". רק בשלב זה התברר כי כאשר נאמר: "והעלהו שם לעולה" – פשר הדבר היה "העלאה בלי לפגוע בשערה משערות ראשו". "אסקתיה – אחתיה" – העלית אותה וקעת הורד אותה. ברם, כל עוד שלא היה פסוק שלישי המבאר את פשר הדבר, הייתה זו סתירה בלי הסבר. לכן, לא שאל אברהם מאומה עד שהגיע הכתוב השלישי, כי אצל אדם מאמין כשאינ תשובה – לא שואלים ומצייתים בלי להבין. אכן, יש מצווה ואף חיוב לשאול שאלות וקושיות כדי להבין, מפני שכל שאלה גוררת תשובה וכך נוצרת ומופרית התורה שבעל פה. אולם, שאלה שאין עליה תשובה, אינה תורמת ליצירה התורנית ומהווה רק סתירה לאמונה. במקרה זה, מצווה האדם המאמין לדמום, לא לשאול דבר ולציית – בלי להבין.

כשאינ תשובה – לא שואלים דבר!

כך עשה אברהם. רק לאחר שהגיע הפסוק השלישי והבהיר את העניין יכול היה אברהם להזכיר את השאלה שריחפה עד לאותה עת, שכן לאחר מעשה העקדה, בבוא הציווי להוריד את יצחק מהמזבח, היה הסבר לסתירה ששררה קודם לכן. במעשה העקדה יש אפוא גבורה עילאית של ציות מוחלט בלי להבין למה. כל עוד שלא היה הסבר – אברהם אבינו לא שאל דבר.

אברהם דמם בעת שלא היה הסבר לדברים וציית בלי להבין. על כן, אמר אברהם לקב"ה: כשם שאנכי כבשתי את עצמי שלא לשאול שום קושיה עליך, מפני שידעתי שאין תשובה לדבר, כן יהי רצון מלפניך, כשיבואו זמנים שבניי יעברו על ברייתך ויעשו מעשים רעים עד שלא יוכלו להשיב שום תירוץ למעשיהם – נהוג בהם במידה כנגד מידה, רחם נא עליהם ואל תשאל שום שאלות וקושיות!

כשאינ תשובות – אל תשאל דבר.

שבת שובה

שבת תשובה פורצת את מחסום החטא

שם משמואל¹

שבת שובה! שבת תשובה?

בתוך עשרת ימי תשובה התייחד מקום לשבת שובה, ועל כן יש לדרוש בפני הקהל ולעוררם לתשובה, כפי שמצינו בספר "מגן אברהם" (אורח חיים סימן תכ"ט, ס"ק א'): "ועכשיו נוהגים לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה, והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון. מהרי"ל היה דורש גם הלכות חג בשבת שובה".

שבת תשובה!!!

שואל ה"שם משמואל": שבת תשובה???

מה יש בה בשבת תשובה שאין בכל אחד מעשרת ימי תשובה? הן ביחס לכל אחד מעשרת הימים הללו נאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): "דרשו ה' בהמצאו?" מה ההבדל באיזה יום שב האדם בתשובה? האם יש הבדל בין תשובה של יום חול לתשובה של שבת? כדי להבין עניין זה משרטט ה"שם משמואל" מהלך כולל להבנת דרך הילוכה של תשובה.

ניתוק הרצף הקיומי ובריאה מחדש

הכתוב אומר (ירמיהו י"ז, י"ג): "מקוה ישראל ה'". בפשטות הכוונה היא שבני ישראל מקווים לתשועת ה'. "מקווה" – מלשון מקור של תקווה. אך חז"ל דרשו "מקווה" מלשון מקווה מים, ואמרו חז"ל במסכת יומא (דף פ"ה, ע"ב): "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

מה פשר המשל הזה? במה מוסיף הוא להבנת התהליך של ההיטהרות של עם ישראל מחטאיו?

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, בעל ה"אבני נזר", כי לכל חי יש מקום מחיה. יש תלות בין קיום החיים לבין קיומו של מקום מחיה. דג לא יכול לחיות ביבשה. אדם לא יכול לחיות במים.

אדם הטובל את כולו במקווה מנתק את עצמו ממקום המחיה שלו. הוא נמצא במקום שבו אין לו אפשרות לחיות. דבר זה מנתק את הרצף. החיים הקודמים שלו

הגיעו לקץ דרכם עם אובדן מקור המחיה שלהם. על כן, עם צאתו מהמים הוא מתחיל לחיות חיים חדשים. בכך הוא נטהר. האדם שיצא מן המקווה משתנה כי אינו האדם שחטא. המקווה הבדיל בין החיים (הקודמים) לבין החיים (החדשים). אדם יכול להשתנות באמת, אם הוא מרגיש כמי שהגיע לסוף דרכו הקיומית ונולד מחדש. הווי אומר כי טהרה מחטא נובעת מניתוק של הרצף הקיומי.

מהמשל לנמשל:

הקב"ה יצר אזורי מחיה שונים במרחב הקיום כשיש הבחנה לרוחב (ההבדל בין ים ליבשה) אך גם לגובה. למלאכים שקיומם רוחני יוחד מקום מחיה בשמיים, ואילו לבני אדם קרוצי חומר יוחד מקום מחיה בארץ. אדם השב בתשובה ודבק בה' עובר ממקור המחיה הגשמי בארץ, אל מקור המחיה הרוחני – בשמיים. בכך הוא מתנתק ממרחב הקיום הגשמי שלו – ונולד מחדש. "השב בתשובה שדבק בה' למעלה, נפרד מהחיות שהייתה לו מכבר, ושואב חיים חדשים. על כן הוא נטהר מעוונותיו הקודמים". תהליך התשובה מאפשר אפוא לאדם לנתק את רצף הקיום בין החיים הקודמים לחיים חדשים ולהיוולד מחדש.

דומה כי קשה להגדיר הסבר זה כהסבר מרהיב ויפה, שכן מילים אלו אינן מספיקות כדי להכיל את כל היופי. אך "שם משמואל" אינו מסתפק בכך, ומוסיף מרחב נוסף של עומק.

טומאה "מעל" וטומאה "בתוך"

אסור לאדם לאכול בשר קרבן בטומאה. כך נאמר (ויקרא ז', כ'): "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה". מי טמא, הבשר הנאכל או האדם האוכל? בכך דנה הגמרא במסכת זבחים (דף מ"ג, עמ' ב') ואחת הדעות היא: "וטומאתו עליו – מי שטומאה פורחת ממנו, יצא בשר שאין טומאה פורחת ממנו".

כלומר, הכתוב מדבר על טומאתו של האדם האוכל (הגברא), ולא על טומאת המאכל (החפצא), שכן אדם עשוי להשתנות ולהסיר את הטומאה מעליו ודבר זה תואם לכתוב: "וטומאתו עליו". לא נאמר "טומאתו בו". בשר קודשים שנטמא – הטומאה בתוכו. אדם שנטמא – הטומאה מעליו. הטומאה אינה חלק מן האדם, אלא מרחפת מעליו כדבר חיצוני, ועשויה לנשור ולפרוש ממנו.

טומאה פורחת ונעלמת ע"י מקווה, מכיוון שהטומאה לא חדרה מלכתחילה אל תוך האדם ואינה מהווה חלק מהווייתו הפנימית.

רושם שטחי לעומת הוויה עמוקה, אמיתית ואוטנטית

"שם משמאל" מוסיף נדבך נוסף לביאורו באמצעות הקבלה בין טומאה לבין כשפים.

בגמרא במסכת סנהדרין (דף ס"ז, עמ' ב') מצינו כי כשפים נימוחים ומתבטלים במים. הסיבה היא זו:

במקום שבו שוררת האמת, אין קיום לשקר.

המים הם פשוטים. אין להם גוון ואין להם צורה. הם סבילים ומקבלים כל גוון וכל צורה בהתאם לכלי שבו הם מצויים. התוכן של המים הוא פנימי. הצורה והסביבה לא מגדירה את מהותם של המים ולא הופכת להיות חלק ממהותם. הכתוב אומר (ויקרא י"ד, ה'): "מים חיים", כי מים מעניקים חיים ורעננות. זו מהותם. הם לא זקוקים לשם כך למעטה חיצוני של חזות כלשהי.

מהותם של המים נשמרת בלי "הצגות" ובלי רושם חיצוני. הם נקיים מכל זה. הם אמיתיים!

כשפים מתקיימים רק בעולם מדומה. במציאות חלופית. מקורם הוא שניות ודמיון. כל מהותם של הכשפים היא הצגה ורושם חיצוני.

בעולם של אמת, במקום שבו המציאות נבחנת במבחן המהות ולא במבחן הרושם החיצוני, אין לכשפים קיום כלשהו. כשפים ומים הם תרתי דסתרי. אין לכשפים קיום במקום שבו המציאות פשוטה ולא מדומה. על כן, במים – הכשפים נעלמים. ושוב מהמשל לנמשל: טומאת האדם וחטאו כמוהם ככשפים, אין הם אלא פרי מציאות מדומה.

החטאים אינם מבטאים את מהותו הפנימית של האדם. יהודי שחטא אינו שמח מכך שלא דחה סיפוקים ולא התגבר על יצרו. אדרבה, בדקה שאחרי החטא החוטא מצטער ונאנח. על כן, הטומאה מרחפת מעליו. היא לא חודרת אל תוכו ואינה משקפת את מהותו הפנימית.

במקום של קיום פשוט, אוטנטי ומהותי, במקום של מים חיים – החטא נמוג ומתמוסס. אין לו קיום והוא גז ונעלם. מכאן נובע כוחו של המקווה לטהר.

"על כן, בבוא הטמא למים בהכרח פורחת הטומאה ממנו, כמו שהכשפים נמחים במים".

מציאות מדומה נעלמת מאליה כשפותחים את העיניים באור

כלומר, בעוד ש"אבני נזר" הדגיש את יכולת האדם להשתנות כשהוא משנה את מרכז הכובד של הקיום שלו מגשמי לרוחני, הרי ש"שם משמואל" מדגיש כי החטא מלכתחילה לא חודר לשכבת ההגדרה העצמית של האדם ואינו מגדיר את מהותו. בהתאם לכך מבאר "שם משמואל" את המשל של מקווה כביאור למהותה של תשובה, במאמר חז"ל: "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל".

מקווה מים מבטא קיום פנימי, מהותי. בכך מהווה המקווה משל לקרבת ה'. בקרבת הקב"ה אין לרע קיום והוא מתפוגג ונמוג מאליו, ככל דמיון וחלום בעת קיצה ואור.

כך דרשו חז"ל במסכת שבת (דף קמ"ט, עמ' ב') את הכתוב (תהילים ה', ה'): "לא יגורך רע", כי בקרבת הקב"ה אין הרע יכול להתגורר. לכן, אדם הקרב אל הקב"ה "עוונותיו בהכרח פורחים ממנו".

תהליך התשובה הוא אם כן תהליך של פתיחת העיניים במקום של אור. האור וההתפכחות גורמים למציאות המדומיינת להיעלם ולפרוח מאליה. אכן, חז"ל אומרים במדרש (בראשית רבה ל"ט, ח'): "מה טל זה פורח אף עוונותיך פורחים", כי החטא הוא "ענין חיצוני שנדבק באדם" וממילא ע"י תשובה ודבקות בקב"ה האדם חוזר למצבו המהותי והפשוט. הוא שב אל האמת הבסיסית והפנימית הטבועה בו ומשקפת את פנימיותו. ממילא החטא – פורח ממנו מאליו, כי בסביבה של אמת אין השקר מתקיים. במציאות של אור אלוקי אין לטומאת החטא שום קיום.

שלושה שלבים בתשובה

תהליך התשובה הוא אם כן תהליך של התפכחות של האדם ומעבר ממציאות מדומה למציאות אמיתית ואוטנטית. בתהליך זה יש שלושה שלבים. כך נאמר (ישעיהו ה', י'): "הַשְׁמֵן לֵב הָעַם הַזֶּה וְאֶזְנוֹ הַכֶּבֶד וְעֵינָיו הִשְׁעוּ, פֶּן יִרְאֶה בְּעֵינָיו וּבְאָזְנוֹ יִשְׁמַע וּלְבָבוֹ יִבִּין, וְשָׁב, וּרְפָא לוֹ".

"לבבו יבין" – השלב הראשון הוא פתיחת העיניים והלב.

האדם צריך לחדול מחוויה חיצונית שעליה נאמר: "יראה בעיניו ובאזניו ישמע" ולעבור לעומקה של בינת הלב. למצב שבו "ליבו נשבר לרסיסים וצר לו העולם". אבל לא די בניפוץ המציאות המדומה ובהבנה כי העולם החיצוני הוא שקר. לא די לצאת מן החושך. צריך גם להתקרב אל האמת. לראות את האור. זהו המעבר לשלב השני.

"ושב" – השלב השני הוא להתקרב אל מקור האור האלוקי. שיבה למציאות המשקפת את מהותו הפנימית האמיתית של האדם ודבקות בקב"ה. "היינו שידבק בה' ויבטל דעתו ורצונו אליו יתברך ויקבל עליו עול מלכות שמים, ולא ישגיח לא על דעתו ולא על רצונו, רק יהיה בטל בתכלית הביטול, כמו שנאמר (תהילים מ', ט'): 'לעשות רצונך אלוקי חפצתי' – שזה יהיה כל חפצו ורצונו". **"ורפא לו"** – בשלב השלישי באה ההחלמה. בתום החלום מפסיק הסיוט. האדם פותח את עיניו למציאות חדשה של אור, ומבין שמציאות הבלהות שבה היה שרוי קודם לכן הייתה פרי דמיון וכעת היא נעלמה כלא הייתה. הרוע נפרד ממנו ונגזז. המציאות המדומה אינה נותנת את רישומה ומפסיקה להכביד עליו. הוא משוחרר ממנה. הוא נרפא! "העווונות המכהים אור הנפש ומעלים חלודה תיפרד ממנו וזוהי טהרתה".

שלושה זמני התשובה

שלושה שלבים אלו בהליך התשובה מתרחשים בשלושת זמני התשובה:

ראש השנה – הוא הזמן של **"לבבו יבין"**.

השופר פותח את סגור הלב (כפי שבארנו לעיל בפרק על ראש השנה).

עשרת ימי תשובה – הם זמן של קרבה אל מקור האור. זמן של **"ושב"**.

על הימים הללו נאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): "דרשו ה' בהמצאו, קראוהו בהיותו קרוב". "המלך בשדה". בימים הללו אדם חש קרבה עצומה לקב"ה וחי במציאות רוחנית, כשהוא פוסע ד' אמות מעל לפני הקרקע.

"שם משמאל" מביא את דברי הזוהר (חלק ג', דף ק' עמ' א') על יעקב אבינו שברח מעשיו: "יעקב ברח בימים אלו שבין ראש השנה ליום הכיפורים להינצל ממנו. שב בתשובה וצם". יעקב אבינו הטמין את עצמו בתורה, בבית המדרש של שם ועבר, והיה כמי שאינו מצוי בעולם הזה, עולם העשייה. "יעקב בטל לגמרי למקורו הרוחני, כמו דגים שבים שאינם נפרדים מהמים. על כן, תלמידי חכמים נקראים בזוהר 'דגי הים' (נוני דימא)". יעקב היה שרוי בצום, שכן חיות האדם בעולם הזה, היא ע"י אכילה ושתייה, ואילו תענית מורה שמבטל עצמו בזה העולם ושב למקורו. בריחה זו של יעקב אבינו מהווה אחת אל רעותה, נעשתה בעשרת ימי תשובה, שהם הזמן המסוגל והראוי לכך.

"זהו פירוש ושב". אדם חי בימים אלו במציאות רוחנית. בעולם קרוב אל ה'. עולם של אור.

יום הכיפורים הוא זמן שבו מתקיים השלב השלישי של "ורפא לו". המציאות המדומה מפסיקה לתת את רישומה על האדם. הוא נפרד ממנה כליל. נרפא ממנה.

"נפרדה הפסולת, כמו שכתב בזוהר (שם) כי היצר הרע עזב את עם ישראל והקב"ה מסלק את כל העוונות ומכפר עליהם". ("אתפרש מעמא קדישא וקב"ה שביק לחובין ומכפר עליהו").

שבת מרפאת את סרכות הריאה

נמצאנו למדים כי אחרי שאדם פתח את עיניו וליבו, הוא עדיין צריך לעבור לשלב ב' – למציאות של אור. כדי שהמציאות החשוכה והמדומיינת תחדל להטביע את רישומה, לא די לפתוח עיניים ולהבין שעסקינן בחלום בלהות. צריך לפתוח את העיניים באור כדי שהסיוט ייפסק. אבל, יש קושי לעבור לשלב הזה. כל עוד שהאדם לא נרפא והסיוט ממשיך, קשה לו לעבור למקום של אור אלוקי ולדבק בקב"ה. כך מצינו בזוהר (חלק ג', דף כ"ז עמ' ב') כי עוונות הם כעין "סרכות הריאה", כלומר הם מעין רקמה הנוצרת מעל נקב בריאה, שמונע את הריפוי וההתאחות שלה.

נוצר אפוא תהליך מעגלי של ביצה ותרנגולת, שכן כדי לחזור בתשובה מוטל על האדם לדבק בקב"ה. ברם, שכל עוד שעוונותיו עליו, אין הוא יכול לשוב ולדבק בה'. אי אפשר לגשת אל המלך בלבוש מצחין. אי אפשר להתקרב אל האור כשהעיניים מכווצות והאישונים אינם רגילים לאור.

"ובכן איך תתחיל טהרתו, אחרי שאמרנו כי הטהרה מעוונותיו נמשכת ע"י שנדבק בה' ועוונותיו פורחים ממנו, וכל עוד שעוונותיו עליו אינו יכול לעלות ולדבק בה'?"

הפתרון לכך מצוי בשבת שובה!

שבת היא מציאות של אור אלוקי "וכל החיצונים עומדים מרחוק". בתלמוד הירושלמי במסכת דמאי (פרק ד', הלכה א') מצינו כי אפילו עם הארץ "אִימַת שבת עליו" והוא אינו משקר בשבת. כלומר, זו מציאות של קרבה אל הקב"ה, שבה אין קיום לשקר המדומה.

במציאות שכזו, אין כוח בעוונותיו של אדם למנעו מלעלות ולדבק בה'. חז"ל אמרו במסכת עבודה זרה (דף ג', עמ' א'): "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת". בשבת הקושי נפתר מאליו. אפשר לאכול.

"מי שטרח בערב שבת" – הוא מי שהיה בעיצומו של תהליך התשובה, לאחר ששבר את ליבו, הבין שמציאותו הקודמת משקפת עולם מדומיין ושקרי, והוא מבקש להתקרב לקב"ה. בימי החול הוא נתקל בקושי, ב"תקרת זכוכית" שיצר החטא המונעת ממנו להתקרב אל הקודש.

"הוא יאכל בשבת" – השבת מסירה את המעטה ופותחת את הפתח. בשבת ניתן לפתוח עיניים באור.

לאחר שבירת ליבו בכל ימי התשובה מועילה אפוא שבת שובה לכך שהתהליך יפרוץ דרך, והעוונות לא יעמדו למכשול למנוע את ההתקרבות המלאה לקב"ה. מכוח "שבת שובה" פתוחה הדרך למיצוי התהליך ולמצב של סליחה ורפואה מן החטא ביום הכיפורים. "זהו ענין שבת תשובה".

הנה כי כן, עמדנו על שני מהלכים יסודיים בעולמה של תשובה: מהלכו של "אבני נזר" רואה בתשובה מעבר של החוטא ממרכז חיים גשמי למרכז חיים רוחני וקטיעת הרצף הקיומי בין האדם החי במקום המחיה של המציאות הקיומית הקודמת שלו, לבין האדם שחי במקום המחיה של המציאות הקיומית החדשה שלו.

מהלכו של "שם משמואל" רואה בתשובה הליך של התפכחות, תלת שלבי, שבו האדם פותח את עיני ליבו להבין כי החטא לא שיקף מעולם את מהותו האמיתית, וכי הוא חי בעולם מדומיין, חיצוני ושטחי. דבר זה מתרחש בראש השנה עם תקיעת השופר. לאחר מכן, בעשרת ימי תשובה בא שלב של מעבר אל עולם שטוף אור מכוח קרבה אל הקב"ה. מגן הסיוט שאחז בו בעת שהיה שרוי בעלטה. ביום הכיפורים הטהרה נשלמת ולא נותר כל רושם בליבו ממציאותו הקודמת השטחית והרופפת.

בתווק, במעבר בין ראש השנה ליום הכיפורים, ניצבת שבת שובה. שבת זו היא אי בזרם הזמן שבו האדם שרוי בעולם של אורה וקרבה לקב"ה, ומחמתה אין גלי החושך של החטא מונעים מן האדם לחתור ולהגיע לחוף מבטחים של קרבה אל הקב"ה.

שבת שובה פורצת אפוא את מחסום החטא ומאפשרת לנפש האדם להירפא ביום הכיפורים.

"בשובה ונחת תיוושעון"

שפת אמת

מה מיוחד בשבת לעניין התשובה

סגולה מיוחדת יש לעשרת ימי תשובה כזמן המסוגל לשוב אל ה'. הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק ב', הלכה ו') כותב: "אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרת הימים שבין ראש השנה ויום הכפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנאמר (ישעיהו נ"ה, ו'): 'דרשו ה' בהמצאו'". בתוך עשרת ימי תשובה התייחד מקום לשבת שובה, ועל כן יש לדרוש בפני הקהל ולעוררם לתשובה, כפי שמצינו בספר "מגן אברהם" (אורח חיים סימן תכ"ט, ס"ק א'): "ועכשיו נוהגים לדרוש בשבת הגדול ובשבת שובה, והעיקר להורות לעם ה' דרכי ה' ללמד המעשה אשר יעשון. ומהרי"ל היה דורש גם הלכות חג בשבת שובה". לכאורה, תשובה היא תשובה, ועשרת ימי תשובה – עשרה הם בלא שתהא נפקות איזה יום הוא זה בשבוע: ראשון, רביעי או שישי. מה אם כן הערך המוסף של שבת שובה דווקא? מה ההבדל באיזה יום שב האדם בתשובה? האם יש הבדל בין תשובה של יום חול לתשובה של שבת?

מה הנפקות מה היה המניע לתשובה?

בגמרא (במסכת יומא דף פ"ו, עמ' ב') מצינו: "אמר ריש לקיש, גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך, כי כשלת בעוונך'". עוון מזיד הוא והנה קוראים לו בכתוב "כישלון" שמבטא שוגג, כי התשובה הופכת מזיד לשוגג.

הגמרא מקשה, הן ריש לקיש אמר כי "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר (יחזקאל ל"ג, י"ט): 'ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה, עליהם הוא יחיה'".

הגמרא מתרצת: "לא קשיא, כאן מאהבה, כאן מיראה". כלומר, אם התשובה נעשתה מחמת יראת ה' – הרי שהזדונות נעשים כשגגות, אך אינן נמחקות;

אולם, אם התשובה נעשתה מאהבה – הזדונות נעשים לזכויות.

סוגיה זו מעוררת תמיהות חריפות:

כיצד יכול מעשה חטא להפוך לזכות? אפשר להבין כי בעקבות התשובה החטא יימחל וייסלח, ואף יימחק ויישכח. אבל, כיצד יכול מעשה עבירה לעלות כדי מעשה מצווה? האם יעמוד לזכות בעל התשובה חילול שבת או רצח? בכך יתהדר? תשובה היא שיבה אל נקודת הבראשית. בתהליך התשובה האדם שב אל מקורו, אל עצמו, אל פנימיותו בטהרתה, אל אלוקיו. הוא חוזר להיות כתינוקות של בית רבן שהבל פיהם מעמיד את העולם ו"במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד".

אם בעל התשובה עבר תהליך כה עמוק והגיע לנקודה גבוהה זאת באופן מלא, מה הנפקות מה היה המניע לחזרתו בתשובה? נניח שלא עשה כן מחמת אהבת ה', אלא מיראה. אבל, כעת כשהוא בעל תשובה אמיתי הוא אוהב את ה' והגיע לדרגה עליונה. מדוע ייגרע חלקו? מדוע יזכרו לו עוונותיו?

תשובה למעמד של בן ותשובה למעמד של עבד

בגמרא במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' א') מובאת סתירה בדבר מעמדם של השבים בתשובה.

כתוב אחד אומר (ירמיהו ג', כ"ב): "שובו בנים שובבים" ומכאן שבעלי התשובה נקראים בנים. כתוב אחר אומר (שם, שם, י"ד): "אנוכי בעלתי בכם (לשון בעלות ואדנות) ולקחתי אתכם אחד מעיר ושניים ממשפחה". משמע כי אחרי התשובה הם בבחינת עבדים, שיש לגביהם יחס של בעלות.

הגמרא משיבה על סתירה זו: "לא קשיא, כאן מאהבה כאן מיראה".

כלומר, יש נפקות בין סוגי התשובה השונים מבחינת היחס של ה' אל בעל התשובה. בתשובה מאהבה נוצר יחס אוהב, סולח ושוכח, כיחסו של אב לבן. לעומת זאת, בתשובה מיראה נוצר יחס של "כבדהו וחשדהו" כיחס של אדון לעבד שמעל באמון.

רובדי החטא

כדי להבין נקודה זו מבאר "שפת אמת" כי יש לבחון באיזה רובד היה החטא מלכתחילה, ובאיזה רובד שב האדם ותיקן את משוגתו.

יש באדם רובד רוחני של תודעה. זהו רובד רוחני, שבו מצויים: הבנה, אמונה, הכרה, רגש, נאמנות ואמונה, אהבה ואמון.

יש באדם רובד מעשי. זהו המישור היצרי שבו האדם פועל כגוף. זהו ה"סוס" השועט כאילו אין רוכב.

לעיתים החטא הוא ברובד התודעתי. זו בגידה קשה. זה אובדן רגש ואובדן יחסי אמן.

לעיתים החטא הוא רק במישור המעשי. הגוף משתלט אך התודעה נאמנה ואוהבת. לעיתים החטא הוא בשני הרבדים כאחד. הגוף מבטא את הנפש ובשניהם אין מתום.

רובדי התשובה

התיקון והתשובה מתבצעים אף הם ברבדים השונים:

יש מי שחטא בגוף – ושב עם הגוף. הנפש לא חטאה מלכתחילה. תשובתו שלמה. יש מי שחטא עם התודעה ושב עם התודעה. תשובתו שלמה, אף שקשה יותר לחזור ולתת בו אמן.

יש מי שחטא עם הגוף והתודעה, אך שב רק עם תודעתו. תשובתו חלקית. יש מי שחטא עם הגוף והתודעה, אך שב רק עם הגוף ולא עם התודעה. האם תשובתו תשובה?

אמצעי התשובה

האדם השב אל בוראו עשוי להשתמש בשלושה אמצעים:

תורה – באמצעות תורה יכול אדם לשוב במישור התודעתי. התורה מנקה את הלב ומיישרת את המוח. אנו מבקשים: "השיבנו אבינו לתורתך". התורה מטהרת את הנשמה בבחינת "וטהר ליבנו לעבדך באמת". תורה וקב"ה וישראל חד הוא (זוהר חלק ב', דף קס"א, עמ' ב') וממילא הדבק בתורה שב לדבוק באלוקיו. תשובה זו היא – מאהבה ואדם השב אל אלוקיו מכוח תורתו – מוגדר כבן. נשמתו מתאחדת באביו שבשמיים ויש לומר על תשובה זו "וטהר ליבנו לעבדך באמת". במקרה זה הזדונות נעשים כזכויות, כי ביחס של אב לבן ששב לאהוב כבראשונה, הכול נסלח והכול נשכח. הבן מצידו שב אל אביו בעוצמות. חטאיו פועלים כזכויות במישור התודעה שלו, כי אדרבה, כשהנשמה עורגת כמהה ופוספת, נמצא כי המרחק ששרר בעת החטא פועל כקפיץ, וכגודל המרחק כן עוצמת השיבה וחוזק הקרבה המחודשת. מצוות – ע"י עשייה של דבר שה' מצווה אותנו לעשותו. זוהי תשובה במישור המעשי. אדם מטהר את מעשיו ומשיב את עצמו למסלול של עשיית דבר ה'. אבל, זוהי תשובת עבד. הוא עושה מה שמצווים אותו, אך לעיתים ליבו מוסיף לפקפק.

הנאמנות והאהבה לא בטוחים עוד לאחר שכבר מעל באמון ושוטט בשדות זרים. על כך נאמר: "וקרבנו מלכנו לעבודתך". אדם שמקריב קרבנות (או בהעדר בית מקדש: מתפלל אל אלוהיו), עובד את ה' ומתקרב אליו במעשיו. מבחינת המעשים – הוא שב ונמצא בנקודת הבראשית. אבל, לעיתים זו תשובה מיראה, שבה הלב לא שב, והמעשים לא משקפים לב טהור כבראשונה. הזדונות לא נמחקים. הם מטושטשים ונמשלים לשגגות, אבל נשאר מרחק. במקרה זה היחסים עם הקב"ה הם כיחסי עבד עם אדון – שאינו שוכח. תשובה תפילה וצדקה – תשובה זו כוללת הן את עולם המעשה והן את התודעה. זו תשובה בדיבור, במעשה ובמחשבה. אדם השב עם כל מרחבי ההווה שלו – קורע שערים. תשובתו שלמה!

הזמנים השונים

תשובה היא חידוש של מערכת יחסים הדדית. לכך צריך עת רצון לקבלת התשובה ע"י הקב"ה. על כך נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב".

הזמנים משתנים בהתאמתם לסוגי התשובה השונים:

ראש השנה – הוא יום דין, שבו מתקבלת תשובה מיראה, הנעשית ע"י תפילה וקרבנות. על אלו נאמר: "קראוהו בהיותו קרוב" כי שערי תפילה פתוחים וניתן להתקרב.

יום הכיפורים – הוא זמנה של תשובה מאהבה, שבה האדם מטהר את ליבו ואת תודעתו. בתשובה זו האדם אוהב ומשיג אהבה, כי ה' שב לאהוב ולבחור בו כבנו. ביום הכיפורים משה רבינו ירד מהר סיני ובידו הלוחות השניות, לאחר שה' סלח על חטא העגל. התשובה ביום הכיפורים נעשית ע"י התורה והאדם מגיע לטהרת הלב ולאהבת ה'. על תשובה זו נאמר: "דרשו ה' בהמצאו", שהרי התורה היא קדושה, נשגבה ורוחנית, בבחינת נעלם שהקב"ה מנגיש וממציא אותה לעם ישראל.

עשרת ימי תשובה – הם זמן של תשובה שלמה וכוללת, שבו האדם שב הן עם מעשיו והן עם תודעתו. זו תשובה הכובשת את כל מרחבי אישיותו, ע"י תשובה ותפילה וצדקה המטהרים את האדם במעשה, בדיבור ובמחשבה.

ימי החול ושבת שובה

עשרת ימי תשובה אלו נחלקים לימי חול ולשבת קודש, בבחינת "בפיך ובלבבך לעשותו".

בימי החול – באה לידי ביטוי התשובה בחלק המעשי. זה המונח של "לעשותו". זו תשובה שהיא בבחינת "עבדים".

בשבת תשובה – באה לידי ביטוי התשובה בחלק התודעתי. שבת היא זמן שכולו תורה ובו ניתנה תורה לישראל. שבת היא בבחינת "בפיך ובלבבך". נמצא כי בשבת שובה בפנינו שעת כושר, מעין יום הכיפורים, כשניתן לשוב תשובה מאהבה בבחינת "בנים"!

בלשון "שפת אמת": "צריכים לשוב לתקן פגם הנפש: בגוף ע"י מעשה; ברוח – בדיבור; ובנשמה – במחשבה. וכשמגיעים לתשובת הנשמה אמרו חז"ל: 'כי גדולה תשובה שמגיעה עד כיסא הכבוד'. ובשבת שובה העיקר בבחינת הנשמה שהוא יומא דנשמתין ולא דגופא. כי בשבת אין מבקשים את צורכי הגוף רק את צורכי הנשמה".

הנה כי כן, שבת תשובה היא זמן גבוה, שבו יכול האדם לשוב בתשובה שלמה לא רק ברובד של הגוף והמעשה, אלא גם ברובד של התודעה והנשמה. שבת זו היא זמן של "רעווא דרעווין" – רצון הרצונות, והאדם מסוגל לשוב אל אלוקיו מאהבה, תשובה של תורה ואיחוד הנשמה עם מקורה. בשבת תשובה הנפש כמהה ועורגת, האדם כוסף לקדושה ומסוגל לשוב בתשובת בן החוזר לטבעו – לאהוב את אביו. תשובה זו מגיעה עד כיסא הכבוד!

לכל אחד זווית ייחודית בתיקון החטא

תפארת שלמה

מה קרה בשבת שובה?

כל אחד ממועדי השנה מבטא התנוצצות של אור מיוחד שהתבטא באירוע מסוים בעבר. עם המעבר במעגלי השנה אנו שבים לנקודות זמן אלו ונטענים באור שהתחדש בהן. זוהי הברכה של "שהחיינו וקיימנו והגיענו - לזמן הזה", שיש בו ייחודיות ואפשרות לחוות מחדש את האור האמור. ובכן, מה אירע בשבת שובה? איזה אור אלוקי התנוצץ והאיר לנו בשבת זו?

אדם הראשון שב בתשובה עם כניסתה של שבת שובה

ה"תפארת שלמה" מבאר כי בעל התשובה הראשון היה - אדם הראשון. העולם נברא ביום כ"ה באלול, והאדם נברא ביום השישי לבריאת העולם שהוא ראש השנה.

ביום הבריאה של האדם הוא כבר חטא בחטא עץ הדעת, ובאותו יום הוא גם חזר בתשובה ו"יצא בדימוס". חזרה בתשובה זו ארעה בשעה האחרונה של היום - עם כניסת השבת.

כך אמרו חז"ל (ויקרא רבה כ"ט, א') "נמצאת אתה אומר ביום ראש השנה:

בשעה ראשונה עלה במחשבה (לברוא אותו);

בשעה השניה התייעץ הקב"ה עם מלאכי השרת;

בשעה השלישית כנס עפרו;

בשעה הרביעית גבלו (ערבב עפרו במים);

בשעה החמישית רקמו;

בשעה השישית עשה אותו גולם;

בשעה השביעית נפח בו נשמה;

בשעה השמינית הכניסו לגן עדן;

בשעה התשיעית נצטווה (שלא לאכול מעץ הדעת);

בשעה העשירית עבר (על הציווי וְחָטָא);

בשעה האחת עשרה נדון; בשעה השנים עשר יצא בדימוס (לחירות, כלומר זכאי מהדין)”.
הווי אומר כי אדם הראשון נוצר בראש השנה ושב בתשובה עם כניסת השבת שאחריה – שזו שבת שובה!
שבת שובה היא הזמן שבו החל אדם לחזור בתשובה ובה התנוצץ לראשונה אורה של תשובה.

השבת כגורם בתהליך התשובה

מעיון בדברי חז”ל עולה כי יש זיקה ישירה בין התשובה שעשה אדם הראשון לבין השבת הראשונה שאותה שמר. כך מצינו במדרש בראשית רבה (כ”ב, י”ג) כי אדם הראשון פגש את בנו קין, שאף הוא חטא באותו יום והרג את הבל אחיו. “אמר לו (אדם לקין): מה נעשה בדינך? אמר לו (קין): עשיתי תשובה והתפשרתי. התחיל אדם הראשון מטפח על פניו ואמר: כך היא כוחה של תשובה ואני לא הייתי יודע? מיד עמד (אדם הראשון) ואמר ‘מזמור שיר ליום השבת’”.

דומה לכך נאמר בפרקי דרבי אליעזר (פרק י”ט): “בזכות יום שבת ניצל אדם מדינה של גהינום. ראה אדם כוחה של שבת ואמר, לא לחינם ברך הקב”ה וקדש את יום השבת. התחיל משורר ומזמר ליום השבת ואמר ‘מזמור שיר ליום השבת’, ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים. ‘טוב להודות לה’ (להודות – מלשון הודיה בחטא ווידוי). אמר אדם הראשון, ממני ילמדו כל הדורות, שכל מי שהוא משורר ומזמר לשם עליון ומודה פשעיו בבית דין ועוזב, ניצל מדינה של גהינום, שנאמר ‘טוב להודות לה’”.

נמצא כי שבת שובה היא הזמן שבו האדם רוחני, מתחרט על חטאיו הגשמיים, חש בקרבת אלוקים וחש כי הוא יכול להתוודות בלב שלם על חטאיו בלא שהדבר יסב ריחוק בינו לבין בוראו, אלא אדרבה – יוסיף ממד נוסף של קרבה.

כל בעל תשובה מתקן את חטא אדם הראשון

בשבת שובה התנוצץ לראשונה אורה של תשובה לגבי חטאו של אדם הראשון, ואור זה שב ומתנוצץ באותו זמן בכל שנה ומאפשר לנו לחזור בתשובה על חטאינו שלנו. אך הרבה מעבר לכך!

המקור לכל האנושות הוא אדם הראשון. אף חוה נבעה מן האדם והייתה צלע שלו. כל אדם מהווה מקטע מאותו שורש ראשוני שממנו נבעה האנושות כולה. כל מה שיש בכל אחד ואחד מאיתנו נכלל בהכרח באדם הראשון ונאצל ממנו. כך אומרים

חז"ל במדרש (שמות רבה מ', ג'): "עד שאדם הראשון מוטל גולם הראה לו הקב"ה כל צדיק וצדיק שעתידי לעמוד ממנו, יש שהוא תלוי בראשו של אדם, ויש שהוא תלוי בשערו, ויש שהוא תלוי במצחו ויש בעיניו ויש בחוטמו ויש בפיו ויש באזנו". כל אדם חוטא אפוא מכוח יצרים שנבעו מאדם הראשון ומתקן את החטא באמצעות כוחות שנאצלו לו מאדם הראשון. נמצא כי כל אדם החוטא ושב בתשובה הוא חלק מתהליך כולל של תיקון החטא – של אדם הראשון.

לכל אחד זווית ייחודית בתיקון החטא

ה"תפארת שלמה" מבאר כי כל אחד ואחד בא לעולם הזה כדי לתקן את חטאו של אדם הראשון מן הזווית הייחודית שלו, שאותה קיבל מאדם הראשון. על כן, תשובתו של כל אחד ואחד מאיתנו מוסיפה נדבך לתיקון החטא של אדם הראשון, ובכך היא מצטרפת להליך תשובה כולל שיביא בסופו לתיקון כולל ומלא של חטא זה מכל זוויותיו.

ובלשונו: "כל העבודות שאנו עושים בעולם הזה הכול חוזר לשורש הראשון לתקן חטא אדם הראשון שכל ששים ריבוא נשמות ישראל היו תלויים בו. זה פירוש האמור בתפילת מוסף של ראש השנה 'אתה זוכר מעשי עולם ופוקד כל יצורי קדם'. יציר קדם הוא אדם הראשון שהיה יציר כפיו של הקב"ה וע"י (תהלים י"ט, ט) 'פקודי ה' ישרים' שאנו עושים, אנו מביאים את כל המצוות לתיקון של יציר קדם. וזהו שנאמר בתפילת ראש השנה 'מי לא נפקד ביום הזה, כי זכר כל היצור לפניך בא, מעשה איש ופקודתו ועלילות מצעדי גבר. מחשבות אדם ותחבולותיו'. היינו לפי דברי הזוהר שלא חטא אדם הראשון אלא רק במחשבה. זה פשר דברי הכתוב (תהלים ק"ד, כ"ג) 'יצא אדם לפועלו ולעבודתו עדי ערב' ("אדם" הוא אדם הראשון), פירוש שהתיקון של אדם ייגמר בביאת הגואל כפי שנאמר (זכריה י"ד, ז) 'והיה לעת ערב יהיה אור'".

שבת שובה כתיקון בהווה של החטא הקדמון

נמצא כי לא זו בלבד שבשבת שובה שב להתנוצץ אור התשובה שעשה אדם הראשון ומאפשר לנו לתקן את חטאינו שלנו, אלא ששבת שובה היא זמן לתיקון של חטא אדם הראשון, שעליו חזרנו מן הזווית שלנו ותיקנו בהתאם לתהליך התשובה הייחודי של כל אחד ואחד מאיתנו.

"ולזה נקרא השבת הראשון שאחר ראש השנה "שבת שובה", יען כי הוא הראשון לתשובה של אדם הראשון שחטא בראש השנה והשבת הגנה עליו אחר שעשה

תשובה, ולזה אמר אדם (תהלים צ"ב, א') "מזמור שיר ליום השבת" ואמר (שם צ"ב, ה') "כי שמחתני ה' בפועלך במעשי ידיך ארנן" – ששמח בזה כי לעתיד ייגמר תיקונו. וכדי להראות כוח התשובה היה הלילה מאיר לו בשבת כשמש בצהרים, כי בשבת מתקו הדינים בשרשם".

תיקון עולם בתשובה

במבט ראשון סבורים אנו כי החטא הקדמון הוא תקדים לחטאים שלנו, ושבת שובה היא חזרה לזמן שבו מתנוצץ שוב אורה של תשובה המועיל לשוב מחטאינו שלנו.

ה"תפארת שלמה" מחדש כי מכיוון שכל אחד נכלל באדם הראשון ונאצל ממנו, הרי שכל אדם שב על החטא הקדמון, בזווית הייחודית שלו ומתקן אותו באופן הייחודי לו. זהו אותו חטא עצמו, שנעשה מכוח הזווית הייחודית של כל אחד ואחד מכוח התכונה והכוחות שקיבל בתורשה מאדם הראשון. נמצא כי ע"י התשובה אנו מתקנים לא רק את עצמנו, אלא מביאים את האנושות כולה לנקודת תיקונה, כאשר תשובת אדם על חטאיו היא תיקון של החטא הקדמון מהזווית הייחודית שלו.

הנה כי כן, שבת שובה היא עמוד התווך של תהליך תשובה רציף הנמשך מאדם הראשון – "ולעתיד ייגמר תיקונו". אדם הראשון החל בתשובה בשבת זו, ואנו ממשיכים באותו זמן, איש איש בנקודה שלו, בתיקון של אותו חטא. אדם הראשון הכיר בשבת כזמן גבוה, שיש בו קרבת ה' גם אחרי החטא, ואשר בו הוא יכול להישאר קרוב אל ה' גם כשהוא מתוודה ומכיר בחטא. הכרה זו מאירה בכל אדם, שכן אנו חווים וממשיכים את אותו תהליך עצמו, שיסתיים בתשובה מכל היבטיה האפשריים – תשובה שלמה.

ערב יום הכיפורים

מעשים חיים ומעשים מתים

תפארת שלמה

הכנה לקדושה ע"י אכילה?

בערב יום הכיפורים יש מצווה להתכונן ליום הקדוש והנורא.

מהי ההכנה?

אכילה.

כך נאמר בגמרא במסכת יומא (דף פ"א ע"א א'): "כל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי".

מה פשר הדבר הזה? הכיצד מהווה אכילה הכנה לקדושה? האם כל האוכל יותר מחברו קדוש ממנו? ובכלל, כיצד ניתן להשוות בין עבודת ה' ביום הקדוש באמצעות תענית, כשאדם לוחם בגשמיותו ומתנזר מכל הנאות הגוף, צרכיו ודרישותיו ופוסף להיות רוחני וקדוש, לבין יום חול שבו אדם אוכל לשובע ואף מרבה באכילה ונותן דרור לדרישות הגוף והנאותיו הגשמיות?
ה"תפארת שלמה" משיב על שאלה זו לאחר העיון במושג הנקרא "פעולות חיות" ו"פעולות מתות".

פעולות חיות ופעולות מתות

בגמרא במסכת ראש השנה (דף ט"ז ע"ב ב') מצינו: "אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר (מייד) לחיים, רשעים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר (מייד) למיתה, בינוניים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכפורים. זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה".

מסוגיה זו עולה כי ההבחנה בין אנשים היא לא תמיד קלה ויש מקרי ביניים שהם קשים להגדרה. ודוק, אילו היה המבחן כמותי בלבד, לפי כמות של מצוות ועבירות, הרי שמקרי הגבול היו נדירים שבנדירים. אבל, כולנו נצטוונו להתכונן ליום הכיפורים מתוך חשש שאנו "בינוניים" וקשים להגדרה. אין זאת אלא, שבספר החיים רושמים את הגדרתו של אדם כמי שראוי לחיים, לא רק מכוח היקף מעשיו וכמותם אלא גם מחמת טיב מעשיו. המבחן הוא מהותי.

מה בודקים?

אנו מכירים הבדלים בין מצוות לעבירות ובין לימוד תורה לביטול תורה. מבחן זה הוא חד ופשוט.

ה"תפארת שלמה" מבאר כי יש גם הבדלי איכות וטיב בתוך ההגדרות הללו עצמן, ויש להבחין בין פעולה חיה לבין פעולה מתה. מי שיש חיות במעשיו נחתם לחיים ולהפך.

פעולה חיה – היא פעולה שאדם עושה בלהט, ברגש ובשמחה. ליבו מתרונן תוך כדי העשייה והוא מלא סיפוק ואושר בעקבות העשייה. לפעולות אלו קוראים פעולות חיות, בבחינת (ויקרא י"ח, ה'): "ושמרתם את חוקותיי ואת משפטיי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". פעולות אלו נרשמות בספר החיים, כי הן מלמדות על נפש טהורה הכמהה לרוחניות ומתרוונת מלימוד תורה ועשיית מצוות.

פעולה מתה – היא מה שאדם עושה בעצבות, באדישות, בעצלות, בלי חדווה בשעת העשייה ובלי אושר וסיפוק אחרי העשייה. פעולות שאדם עושה כאנוס על פי הדיבור ורק כדי לצאת ידי חובה. פעולות אלו נעשות בלי חיות והן נקראות פעולות מתות ונרשמות בספרי המתים.

אדם שפעולותיו מתות, נשמתו כבויה. מתה בו כל זיקה לקדושה. אין טעם בו. אך אם כן, מהו אדם בינוני?

בינוני הוא אדם שיש בו גחלת עוממת

יש אנשים שיש בקרבם נשמה גבוהה הפוספת לקדושה. אבל, נסיבות החיים מביאים אותם למצבים שבהם הגץ והרמץ מכוסים באפר. הגחלת לא כבתה. היא עוממת. אדם כזה זקוק לרוח שתנשב ותעיר את האש. אכן, כל עוד שלא נשבה הרוח – אדם זה עושה פעולות כמו מת מהלך. הפעולות מתות. אין בהן רגש ואין בהן שמחה. על כן, הן לא עולות למעלה ולא יכולות להירשם בספר החיים.

אך אין הדבר מעיד על נשמה מתה. היא חיה בתוכו. הוא לא רשע. הוא בינוני. אין לרשום אותו למיתה. יש לחכות ולראות מה תעשה לו הרוח. אם ייתן האדם לרוח הקדושה הנושבת בעשרת ימי תשובה, להעיר את נשמתו, הרי שהבינוני יהפוך לצדיק וייחתם בספר החיים.

העלאת המצוות למעלה

בינוני יכול להפוך לצדיק ולהחיות את כל מעשיו למפרע. כיצד?

כאמור, בינוני הוא מי שנשמתו אינה יוקדת ואינה מביאה אותו לנהוג כצדיק כי היא מצויה במצב של תרדמת. אבל, אם אך תנשב עליה רוח של קדושה, היא תתלקח לחיים, והלהבות שיתעוררו יראו שהאש היוקדת הייתה שם תמיד! לאחר שיתברר למפרע כי נשמתו הייתה קדושה מאז ומעולם, הרי שגם מצוות שנעשו כפעולות מתות יעלו לרצון בפני אדון כל וירשמו בספר החיים. "ימי הרצון של עשרת ימי התשובה מעלים את כל המעשים אשר נעשו כל השנה וגם המצוות שנעשו בלי חיות גם להם יש עליה לרצון למעלה ע"י התשובה ולקבל עליו עול מלכות שמים באמת ובאהבה בימים האלה הנזכרים ונעשים".

העלאת התפילות למעלה

לעיתים אדם קם בבוקר והאיש שבו לא קם. הוא נעמד להתפלל ולשפוך את ליבו בפני בוראו, מצוקתו גדולה, ליבו קרוע, אמונתו שלמה, ועל אף כל זאת הוא כבוי. תפילתו נעשית בלא כוונה ואף באדישות ובקהות חושים, כמצוות אנשים מלומדה. ליבו בל עימו.

הדבר אינו נובע מכך שנשמתו אינה עורגת לקב"ה. הזיק הקדוש בנשמתו לא כבה. הוא עומם. נסיבות החיים והמעטפה הגשמית האופפת אותו הן כמו מסך סמיך של עננים. אבל, ברגע של אמת כשרוח של קדושה נושבת בקרבו, העננות שעל פניו מתפזרת וחולפת, המעטה נקרע באחת והרגש פורץ כמו לִבָּה רותחת שהייתה עצורה וכבושה. במקרה זה מתברר למפרע כי הוא לא היה רשע אלא בינוני שחזר להיות צדיק. במקרה זה נמצא כי כל המעשים המתים מתלכדים עם המעשה החי, בוקעים רגיעים ומתקבלים לרצון.

על כך כתב הבעש"ט כי "אם האדם זוכה להתפלל פעם אחת כראוי יכול הוא להעלות גם את כל התפילות הפסולות אשר נשארו למטה זה כמה שנים. גם הם יחדיו יהיו תמים ויעלו לרצון למעלה".

תשובה מעלה מעשים נעדרי כוונה

אדם אינו נבחן במבחן התוצאה אלא במבחן הכוונה. יש מעשה מועט שכוונתו טהורה והוא עדיף על מעשה רב שכוונתו רעה. הכוונה קובעת. בכך אין חידוש. אך ה"תפארת שלמה" מחדש כי גם בעת עריכת מבחן הכוונה, המבחן אינו מעשי אלא מהותי. מהות האדם קובעת. השאלה איננה רק האם הוא בפועל התכוון, אלא מה המניע שגרם לכך שלא התכוון.

השאלה היא: האם עשה פעולות מתות כי כל רגש של קדושה מת בקרב? האם הוא נפל שדוד בפני תאוותיו הגשמיות והרגש הטהור מת כתוצאה מסיאוב וריקבון פנימי?

או שמא הפעולות מתות אך האדם חי! הרגש לא כבוי אלא עומם. רוח קדושה תצית אותו ואז יתברר למפרע כי רוחו נפלה שבי, אך לא חלל.

אם בעת התשובה יתברר למפרע כי נשמתו הייתה עוממת אך לא כבויה, הרי שהוא יכול להחיות גם מעשים סתמיים שלו. במקרה זה יש בכוחה של תשובה לגרום לתחייה של מעשים מתים.

"זהו שכתוב (הושע י"ד, ג'): 'קחו עמכם דברים ושובו אל ה' – פירוש כי גם כל הדיבורים מכל השנה שדיבר דברים בטלים וכיו"ב גם הם יתוקנו ע"י התשובה". חובתו של אדם בעשרת ימי תשובה היא אם כן, לעורר את נשמתו ובכך להעלות ולהחיות גם מעשים מתים שנעשו בלי כוונה ראויה.

העלאת אכילות נעדרות כוונה

בהתאם לכך מובן כי בטרם שאדם יבוא לתקן את רוחו ע"י צום, מן הראוי שיתקן את מעשי גופו הסתמיים – ע"י אכילה. במשך השנה כולה אדם אוכל כחלק משגרת ומרוץ החיים ואכילה זו היא מעשה סתמי. אין בו ניצוץ של קדושה או כוונה רוחנית כלשהי. אף אם המאכל כשר ותרם בפועל להמשך החיים ולכוח ללמוד תורה ולעשות מצוות, המעשה כשלעצמו אינו אלא מעשה מת, שכן במקרים רבים נעדרת בו כל כוונה של קדושה ואין ולו שמץ של שמחה רוחנית בדבר. אדם לא טורח לחשוב כי במעשה אכילה גשמי זה, מאפשר לו הקב"ה להחיות את נשמתו ואין בו הכרת הטוב עמוקה וכנה על קבלת המזון. ברוב המקרים אין בו כוונה לאכול רק כדי שיוכל לעבוד את ה' ביתר שאת. אין בו כוונה להעלות את ניצוצות הקדושה הבלועים במאכל ומהווים אותו, וכעת בכוח אכילה זו הנעשית לשם מצווה מתגשמת תכליתם של ניצוצות קדושה אלו. הוא אוכל אכילה סתמית הנעשית לשם הנאת החיך והכרס וכל תכליתה הנאה או שובע גרידא. אכילה בהמית וסתמית זו נחשבת למעשה מת.

איך מחיים מעשה מת?

אם מראים שרק המעשה מת אבל האדם חי!

האכילה בערב יום הכיפורים היא אכילה שאדם עושה מחמת ציווי שמימי שהוא נשמע לו.

ביום הזה, ערב יום הכיפורים, עושה האדם מעשה חי ועוברת עליו רוח קדושה.

אכן, הוא אוכל לשובע, אבל רוחו אינה נתונה להנאת כרסו אלא נודדת ומרחפת אל נעימות התפילה ולתוקף קדושת היום. הנשמה שהייתה עוממת – יוקדת וערה ביום הזה.

האדם חי וממילא מעשיו חיים.

אדרבה, בשעה זו הוא סוחף ומעלה גם את מעשיו הסתמיים שנעשו במהלך השנה כולה.

אכילה תכליתית זו היא על כן הכנה ראויה ליום הכיפורים והבינוני הופך בזכותה לחי ונחתם לחיים.

“לזה ציוותה התורה לאכול בתשיעי גם אם הוא בבחינת הנאת הגוף והוא תשובת המשקל לתקן כל השנה. וזה כל האוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה בתשיעי ובעשירי”.

הנה כי כן, ביום הכיפורים נדון עניינו של האדם הבינוני שעשה מעשים סתמיים. מתים. בלי רגש ובלי להט, בלי שמחה שבלב בעת העשייה ובלי אושר וסיפוק אחריה. שגרת חייו חיובית, אבל נשמתו כבויה. ביום הכיפורים נבחנת מהותו של אדם זה: האם רגש של קדושה מת בקרבו ונפל חלל על מזבח הסביבה הגשמית שבה הוא מצוי, או שמא הפעולות מתות אך האדם חי, והרגש לא כבוי אלא עומם. אם רוח הקדושה החולפת בעשרת ימי תשובה מציתה את הלהבה, הרי שהיא מחיה גם מעשים מתים וכל פעולותיו עולות לרצון למפרע. על כן, בעשרת הימים הללו, שרוח אלוקים מרחפת קרוב לאדם, מוטל עליו לעורר את להט נשמתו ולהחיות את מעשיו. במקרה זה גם הבינוני ייחתם – לחיים.

יום הכיפורים

עיצומו של יום

אור החיים

תוקף עצמי בלי מקרא קודש

בפרשת אמור, מפורטים כל מועדי ישראל וביחס ליום הכיפורים נאמר (ויקרא כ"ג, כ"ז):
"אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא מקרא קודש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם, והקרבתם אשה לה".

בכל שאר המועדים לא נאמר: "ראש השנה הוא" או "פסח הוא". רק לגבי יום הכיפורים נאמר: "יום הכיפורים הוא". מדוע? "אור החיים" משיב על כך, כי המילה "הוא" באה לפני המילים "מקרא קודש" ויש באמירה זו חידוש גדול, לפיו הווייתו של יום הכיפורים אינה תלויה במקרא קודש. "הוא" קיים, ועצמותו של היום קדושה היא, אף אם האדם אינו עושה דבר. ובלשונו: "פירוש בלא אמצעות קריאתם אותו קודש, ובלא עינוי שמתענים בו, הוא יום הכפורים מצד עצמו".

נראה כי ניתן להבין את הדברים לאחר העיון בדברי הזוהר (חלק ג', דף צ"ה, עמ' א') המבאר את המונח "מקרא קודש" מלשון "קרואים" – מוזמנים. הזוהר מבאר כי על שבת נאמר "שבת קודש" אך לא "מקרא קודש", שכן "שבת קביעה וקיימא" (קבועה ועומדת) מששת ימי בראשית. לא צריך לקרוא לה ולהכריז על קיומה כדי שתחול השבת. אבל, מועדי ישראל קרואים "מקראי קודש" מכיוון שבית הדין הוא שקובע את זמן תחולתם (ע"י קביעת מועד ראש החודש). על כן בברכת המועדים אנו מסיימים באמירה: "מקדש ישראל והזמנים", שכן ישראל הם הקובעים את הזמן. יום הכיפורים תלוי אף הוא בקביעת החודש ע"י בית הדין ועל כן גם הוא נקרא "מקרא קודש". אבל, הפסוק מחדש "יום כיפורים הוא" כלומר, יש תוקף לעיצומו של יום, אף בלא מגע יד אדם.

ובכן, מה פשרו של תוקף עצמי זה ליום הקדוש? מה מתחדש ביום הזה מצד עצמו?

אחרי התשובה, עיצומו של יום הוא שמכפר

"אור החיים" מוסיף ואומר כי מכיוון שיש תוקף עצמי ליום הכיפורים, הרי ש"יש שכר למצות קריאת קודש ועינוי בו, מלבד ריווח הכפרה".

כלומר, מלבד הכפרה שיש ביום הכיפורים, התלויה בעיצומו של יום, יש בקידוש היום ע"י בני ישראל ובעינוי בו, ערך מוסף ושכר נוסף. נמצא אפוא כי הכפרה נובעת מעיצומו של היום, ואילו העינוי הוא דבר נוסף. ודוק, בברייתא במסכת שבועות, (דף י"ג, עמ' א') מצינו כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום הכיפורים מכפר לשבים ולשאינם שבים. לעומת זאת, שיטת רבנן היא, כי יום הכיפורים כשלעצמו אינו מכפר, ויש צורך בתשובה כדי להתכפר. שיטה זו היא שנפסקה להלכה ברמב"ם (הלכות תשובה, פרק א' הלכה ג') שכתב: "ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים". הרמב"ם (בהלכות שגגות, פרק ג', הלכה י') אף מוסיף ופוסק כי "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתם".

נמצא כי כאשר "אור החיים" מבאר כי יום הכיפורים מכפר כשלעצמו והעינוי וקריאת השם הם רק תוספת, מן ההכרח לומר שעסקינן באדם שעשה תשובה, והחידוש הוא שגם לאחר התשובה מה שמכפר הוא – עיצומו של יום. ובכן, מה עושה עיצומו של יום לאדם שעשה תשובה?

הסתירה הידועה בדברי הרמב"ם

כדי לעמוד על פשר דבריו המחודשים של "אור החיים" נעיין היטב בדברי הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א', ונראה כי לכאורה יש בהם סתירה גלויה, בין הלכה ג' להלכה ד':

בהלכה ג' פסק הרמב"ם: "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, **התשובה מכפרת על כל העבירות**, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שום דבר מרשעו, ועיצומו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר: 'כי ביום הזה יכפר עליכם'".

מכאן עולה כי התשובה מכפרת כליל על כל עבירה באשר היא. לעומת זאת, **בהלכה ד'** שם פוסק הרמב"ם: "אף על פי שהתשובה מכפרת על הכול ועיצומו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד? עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלים לו; עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר; עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולים ויסורים הבאים עליו גומרים לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורים; במה דברים אמורים? בשלא חילל את השם בשעה שעבר,

אבל המחל את השם אף על פי שעשה תשובה והגיע יום הכפורים והוא עומד בתשובתו ובאו עליו יסורים אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות, אלא תשובה, יום הכפורים ויסורים שלשתן תולים ומיתה מכפרת".

מכאן עולה כי התשובה אינה מכפרת על עוונות רבים, ויש צורך בייסורים או אף במיתה כדי לכפר. אם כן מה פשר דברי הרמב"ם בהלכה ג' כי תשובה מכפרת על כל העבירות? הרי בכך קבע לכאורה הרמב"ם כלל שאינו נכון. ובכלל, מה פשר הדבר שמיתה מכפרת? הרי כל אדם מת וגם מי שלא חטא בחטא זה ימות. אם כן לכאורה אין זה "תשלום" שהאדם משלם על חטאו. מה הוסיפה אפוא המיתה לאחר שנים על התשובה שבאה בעקבות החטא?

החטא כמרד והחטא כמקלין

כדי לבאר את הדברים יש לעמוד על שתי תופעות שגורם החטא: החטא הוא מעשה לא טוב של המריית פי ה'. זו מרידה במלך. עבד שממרה את פי המלך – נענש ע"י המלך. עונש זה משלמים בגין העבר. החטא מזהם את הנפש ויוצר מציאות קשה שמגדירה את החוטא כאדם מזוהם בהווה.

אדם שרצח הפך להיות "רוצח". מלבד התוצאה הקשה שבגין מעשהו ניטלו חיים, הוא עצמו הפך להיות "שופך דמים". אות קין של קלון וזוהמה נטבעו במצחו. במשנה (במסכת חגיגה, פרק א', משנה ז') נאמר: "איזהו מעוות שאינו יכול לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר". את הילד שנולד לא ניתן לבטל. הוא מסתובב בינינו מלוא קומתו. אך בנוסף לכך, האבא שאחראי להולדת הילד הזה מוגדר כ"נואף". הוא לא אדם שנרצה להתחבר אליו ולקבלו בין אנשים טהורים. אין זה עונש אלא תוצאה טבעית, שמחמתה החוטא סובל מהגדרתו בהווה.

תשובה כמגן מפני עונש וכמשנה הגדרה עצמית

תשובה שאדם עושה פועלת בשני המישורים: תשובה מביאה לכך שהמלך יוותר על העונש בגין מעשי העבר. זו כפרה (מלשון כופר נפש).

אבל, בכך לא די. נחוץ לשנות גם את ההגדרה הקלונית שדבקה באדם בהווה, כדי שנוכל להיות במחיצתו. הרמב"ם (בהלכות תשובה, פרק ז', הלכה ו') כותב כי "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה. התשובה מקרבת את הרחוקים. אמש היה זה שנוא לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

אכן, האדם יכול לשנות את עצמו ואת הגדרתו העצמית בין רגע. בגמרא (במסכת קידושין, דף כ"ט, עמ' ב') מצינו, כי מי שמקדש אישה "על מנת שאני צדיק, אפילו (הוא) רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". מכאן, שדי בהרהור תשובה אחד קל, כדי להשתנות באחת מרשע גמור לצדיק. התשובה מביאה לכך שהחטא עובר מיד לתהום הנשייה ואין הוא ניצב עוד כדי לקטרג על האדם. כך מצינו בזוהר (חלק ב', דף פ"ג עמ' ב'): "עבר על דברי תורה, אותה עבירה עולה לפני הקב"ה ואומרת אני מפלוני שעשני, והקב"ה פוקדה ועומדת שם להביט בה לכלותו... שב בתשובה מה כתוב, (שמואל ב', י"ב, י"ג): 'גם ה' העביר חטאתך לא תמות', שהעביר אותו חטא מלפניו כדי שלא יביט בו".

תשובה משנה הגדרה עצמית בהווה אבל על העבר – צריך לשלם

בהתאם להבנה זו נראה כי מיושבת הסתירה לכאורה בדברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות תשובה:

בהלכה ג' – מתייחס הרמב"ם לתשובה כתהליך שמשנה את ההגדרה העצמית של האדם **בהווה**. ביחס לכך כתב הרמב"ם כי התשובה "מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירים לו שום דבר מרשעו". אכן, אין עבירה שאדם עשה בעבר שמחמתה אין הוא יכול לשנות בין רגע את הגדרתו בהווה. לא חשוב מה עשה וכמה משוקץ היה בעבר, אם אך ישוב בתשובה, לא יזכרו את עברו כשיבואו להגדירו בהווה, והוא יכול להפוך חיש לאהוב וצדיק ולבוא במחיצת הקב"ה.

בהלכה ד' – מתייחס הרמב"ם לתשלום ולעונש בגין חטאי העבר. חובות העבר כרוכים באדם ועליו לשלם בגינם גם כשהוא שינה את ההגדרה העצמית שלו בהווה. מי שהחטיא את היעד וצעד לכיוון רע, חייב לשוב על עקבותיו. אכן, ברגע ששינה כיוון והחל לפסוע ליעד הנכון הוא שינה את הגדרתו העצמית מחוטא לצדיק. ההווה תוקן לאלתר. אבל, את המרחק שעבר בדרכו השגויה עליו לחזור ולגמוע כדי לחזור למקומו. את הפער מן היעד עליו להשלים. על העבר הזה עליו לשלם. גם צדיק גמור ואהוב וחיבי – חייב לפרוע חוב. איך מתפטרים מחיוב זה בגין מה שהיה בעבר? בכך יש "חילוקי כפרה". יש עבירות שהאדם משלם בגינן ע"י ייסורים שמכפרים עליו. ויש עבירות שבהם העבר לא נמחק עד שהאדם עובר מן העולם ומשנה לחלוטין את מצב ההווה שלו, ורק אז העבר חדל לרדוף אותו.

יום הכיפורים כפתיחת זמן חדש

יש עוד מצב שבו העבר מפסיק לרדוף את האדם ומזדמנת לו אפשרות להגיע באחת ליעד החדש ולהתכפר. הכיצד? האדם מתנתק מעברו, כאשר העולם כולו מתחדש וכל ההווה מתאפסת ומתחילה מבראשית. דף חדש נפתח לעולם כולו וממילא הדפים הקודמים נמחקים לכולם.

יום הכיפורים הוא פתיחת דף חדש שכזה.

כאן בא לידי ביטוי רעיון חשוב שמצוי בדברי הגר"א בספרו "אדרת אליהו" (על בראשית, פרק א', פסוק י"ד) לפיו "עשרת הימים שבין כסה לעשור נקראים 'ראש השנה', לפי ששנות החמה יתרים על שנת הלבנה כמספרם. ולכן המעשים הנאותים הנפעלים בימים אלו חשובים ככל השנה". הווי אומר, כי שנת לבנה פחותה משנת חמה בעשרה ימים (ומשום כך צריך להוסיף לשנת הלבנה שלושים יום מדי שלוש שנים ע"י עיבור השנה). נמצא כי שנת החמה אינה כלה בראש השנה אלא ביום הכיפורים. נמצא כי יום הכיפורים הוא היום שבו העולם כולו מתחדש.

זה פשר דברי "אור החיים" המבאר כי נאמר "יום הכיפורים הוא" בטרם שנאמר "מקרא קודש", שכן יום הכיפורים מכפר כשלעצמו. אכן, יום קדוש זה הוא "ראש השנה" של העולם כולו, הפותח דף חדש בזמן חדש. בכך מנתק יום הכיפורים את האדם מעברו ומכפר עליו. לשם כך לא צריך מקרא קודש, עינוי ותשובה (המשנים את ההווה). ביום הזה האדם יכול "לקפוץ על העגלה" – להתחדש עם העולם כולו, להתנתק מעברו – ולהתכפר.

הנה כי כן, יום הכיפורים הוא פתיחת דף חדש לעולם כולו שמחמתה יכול האדם להתנתק מעברו.

פשר המונח "עיצומו של יום מכפר" הוא, שיש ביום הזה התנתקות מן העבר, מכיוון שהעולם כולו מתחיל מבראשית. אכן, לא די בכך כדי לשנות את ההגדרה העצמית של האדם – בהווה, ולשם כך עליו לחזור בתשובה. את ההווה מתקן האדם בעצמו ע"י כך שיעשה תשובה. אבל, מה יעזור לו להתנתקות מן העבר? עיצומו של יום!

"ממך אליך אברח"

קדושת לוי

הרמב"ם פותח את הלכות תשובה בפרק א' הלכה א' במצוות הווידוי ואומר: "כל מצות שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני האל ברוך הוא". מה פשר מצוות הווידוי? מה תורם הדיבור שמדבר אדם, בינו לבין עצמו, ואומר כי חטא?

ממה נפשך, אם האדם לא שב בתשובה שלמה וידויו לא מועיל, שהרי אינו אלא דיבור חיצוני חסר ערך. כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ג'): "כל המתודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב (את החטא), הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ".

אם לעומת זאת החוטא כבר שב בתשובה שלמה, מה מוסיף הדיבור של הווידוי? הן בתשובתו כבר עבר תהליך נפשי עמוק ונוקב הכולל חרטה על העבר וקבלה שלא לחזור לחטא זה לעולם, כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ב'): "ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו, ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר, ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". מדוע פסק אפוא הרמב"ם כי אחרי כל התהליך הזה "צריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינים אלו שגמר בלבו"? מה מוסיף הווידוי על התשובה השלמה?

מענה לכך מצוי בדברי רבי לוי יצחק מברדיטשב המבאר את נוסח הפיוט בתפילת הימים הנוראים: "באין מליץ יושר מול מגיד פשע תגיד ליעקב דבר חוק ומשפט, וצדקנו במשפט המלך המשפט, האוחז ביד מידת משפט". לכאורה, השופט האוחז במידת המשפט חייב לפסוק על פי דין "ויקוב הדין את ההר". ממילא, אם אין לסנגור מה להשיב לפרקליט המגיד פשע, הרי שהאדם אמור לצאת חייב בדין. איך יתכן לבקש מהשופט עצמו שיהיה גם הסנגור?

בדומה לכך נאמר בתפילה: "היה עם פיפיות שלוחי עמך בית ישראל העומדים לבקש תפלה ותחנונים מלפניך על עמך בית ישראל. הורם מה שיאמרו. הבינם מה שידברו. השיבם מה שישאלו". אנו מבקשים שהשופט יורה לסנגור מה לטעון בפניו. ובכן, כיצד אפשר לבקש מהשופט כל הארץ כי לא יעשה משפט?

ר' לוי יצחק מבאר את הדברים על בסיס עיקרון יסודי לפיו "באין מליץ יושר" דהיינו ב"אין" במידה שאדם מחזיק עצמו ל"אין", זה עצמו משמש כ"מליץ יושר". כלומר, "אדם אף על פי שחטא, כיון שיודע שחטא ומבקש מלפניו יתברך שימחל לו, ומכיר בשפלותו, (דבר) זה עצמו משמש מליץ יושר לפני ה'". נבאר עיקרון זה באופן סדור.

ההתנהגות המצופה מעם ישראל בימי הדין טעונה ביאור. מצד אחד מצינו בגמרא במסכת ראש השנה (דף ל"ב, עמ' ב'): "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כיסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו – וישראל אומרים שירה?"

כלומר, בשעת הדין אין נפשו של אדם מתרוננת ומאפשרת לו לומר הלל. מצד שני מצינו במדרש (ילקוט שמעוני תהילים רמז תתפ"ח): "בנוהג שבעולם אדם שיודע שיש לו דין, לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואינו חותך ציפורניו, לפי שאינו יודע היאך דינו יצא. אבל ישראל אינן כן, אלא לובשים לבנים ומתעטפים לבנים ומגלחים שערם ומחתכים ציפורניהם ואוכלים ושותים ושמחים בראש השנה, לפי שיודעים שהקב"ה עושה להם נסים ומוציא דינם לכף זכות וקורע להם את גזר דינם". הכיצד מיושבת הסתירה בין הדברים?

הרב יצחק זאב סולובייצ'יק (הרב מבריסק) בחידושי הגר"ז החדשים (סימן ע"ה) מצא לכך מענה בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות על המשנה במסכת ראש השנה (פרק ד', משנה ו'), שכתב כי "לא היו קוראים הלל בראש השנה ולא ביום הכיפורים לפי שהינם ימי הכנעה ופחד – ומברח ומנוס אליו". הרמב"ם מבאר אם כן כי הימים הנוראים הם ימי פחד ומורא עד כדי בריחה. אבל, לאן אדם בורח בעת מצוקתו וחרדתו? הרי אין מקום לברוח מאת ה'. אין זאת אלא שהאדם נס מה – אליו!

כמו כן מצינו בפיוט "כתר מלכות" שחיבר המשורר רבי שלמה אבן גבירול (שיש הנוהגים לאומרו בליל יום הכיפורים): "אם לעווני תבקש, אברח ממך אליך". למעשה, כבר אמר זאת דוד המלך בתהילים (פרק קל"ט, ז'-י): "אנה אלך מרוחק, ואנה מפניך אברח? אם אסק שמים – שם אתה, ואציעה שאול – הַנֶּפֶץ; אשא כנפי שחר, אשכנה באחרית ים; גם שם ידך תִּנְחַנִּי, ותִּאֲחַזֵּנִי ימינך". הקב"ה הוא לא רק מלכנו אלא גם אבינו. כשבורחים ממנו ומצויים במצוקה, מי שעוזר בעת צרה הוא – הקב"ה, "ידך תנחני ותאחזני ימינך".

ובלשונו של רבי לוי יצחק: "אם האדם מיישב עצמו (מתעשת וחושב בקור רוח) אין לו פחד, כי הבורא הוא אב, ואב בודאי שופט בנו לטוב".

בימי הדין נמצא אדם מחד גיסא בחרדה מן הדין שעושה עמו ה', ועל כן אינו יכול לומר הלל, שהרי הלל אומר אדם שכבר נושע. אך אותו שופט הוא גם אב רחום וחנון ואם אדם מכיר בחטאו ומצוי במצוקה, הרי שאותו שופט ממתין לו ורוצה בתשובתו. על כן, מוצא האדם השב בתשובה מחסה בחיקו של ה' ובוטח בו ואינו מתיימש, אלא אוכל ושותה ולובש בגדי חג כמי שבטוח שיש מי שיבוא להושיעו בצרתו, שהרי אותו שופט כל יכול השופט אותו, הוא גם זה שיושיע אותו בהיותו אב רחום וחנון.

העיקרון הוא אפוא "אברח ממך אליך" – אכן הימים הנוראים הם ימי פחד ומורא עד אשר אין מקום לומר שירה כלל, אבל כאשר יגיע האדם לדרגה שבה הוא מכיר בחטאו ובצרתו ומתחרט על החטא שהרחיק אותו מאלוקיו, הרי שדבר זה עצמו הוא מקור לשמחה וביטחון בה' שיעשה נס, שהרי כשמכיר אדם בצרתו הוא בורח במצוקתו זו אל חיק אלוקיו – הממתין לו בזרועות פתוחות.

הדבר משול לדג שעלה בחכה. אם ינוס הדג מפני הדייג, הרי שהקרב יינעץ בבשרו ביתר עוצמה והוא יילכד. אבל, אם ישחה הדג אל עבר הדייג, הרי שהחכה תשתחרר מבשרו והוא יינצל.

ודוק, אדם לא בורח אל ה' אם הוא מתבצר בעולמו שלאחר החטא, אינו מכיר במצוקתו ואינו יודע כי חטא. מי שאינו מודע לסכנה שבה הוא מצוי אינו בוטח בה' אלא פשוט לא מודע לצרתו. המנוס אל ה' והביטחון בישועתו שייך רק אחרי שהאדם מרגיש שהוא צריך לברוח ממצב שבו הוא נתון. זה פשר הווידי. הווידי הוא ההכרה המצמררת בחטא, סילוק כל התירוצים וההבנה כי במעשיו הוא יצר

ריחוק מהקב"ה. אדם מעכל דברים כשהוא מעביר אותם מעבר לסף ההכרה על ידי כך שהוא מוציא אותם מפיו.

אכן, ככל שגדלה מידת הכרת האדם בצרתו ומידת הכרת החטא שלו, כן הוא מרגיש את הנחיצות לשוב והצורך לבטוח בה' שרק אליו הוא יכול לנוס בעת צרה. לא זו בלבד שאדם לא צריך להתיימש כתוצאה מחטא, אלא להיפך, דווקא בשעה שהוא מכיר בחטאו עליו לנוס אל אלוקיו ולבטוח בו כי יושיעו מחטאו ויקבלו שוב אל חיקו.

בהקשר זה ידועים דברי רבי נחמן מברסלב בליקוטי מוהר"ן תורה נ"ו, המבאר כי ה' יושב ומצפה לנו אף במצב של "הסתרה שבתוך ההסתרה". פשר הדברים מבואר על ידו כדלהלן: ההסתרה הראשונה היא מציאותו של החטא, שבה גבה הר בין אדם לאלוקיו עקב חטאו. זוהי הסתרה אחת של ה' מן האדם. "אולם, כשהקב"ה נסתר בהסתרה אחת, אפשר ליגע ולחתור עד שימצא אותו יתברך, מאחר שיודע שה' נסתר ממנו". לעומת זאת, יש "הסתרה שבתוך הסתרה", המתרחשת כאשר "ההסתרה עצמה נסותרת מן האדם, דהיינו שאינו יודע כלל שה' נסתר ממנו". כשהאדם אינו מכיר בכך שחטא, במקרה זה האדם לא מוצא את האלוקים המסתיר פניו ממנו – כי הוא בכלל לא מחפש אותו! זהו מצב המונע מלשוב אל ה' הנסתר ממנו בהסתרה כפולה.

"זה בחינת (דברים ל"א, י"ח) 'ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא', דהיינו שאסתיר את ההסתרה, כך שלא ידעו כלל שה' נסתר. (במקרה זה) בוודאי אינו יכול למצוא את ה', מאחר שאינו יודע כלל שצריך לבקש אותו יתברך, כי אינו יודע כלל שה' נסתר ממנו, כי ההסתרה בעצמה נסותרת". ההסתרה שבהסתרה היא לכאורה מצב נואש, כי אם האדם חטא ואינו מבקש את אלוקיו, כיצד ימצא אותו? אך רבי נחמן מחדש כי אין ייאוש כלל בעולם: "ובאמת אפילו בכל ההסתרות, ואפי' בהסתרה שבתוך הסתרה, בוודאי גם שם מלובש ה' יתברך, כי בוודאי אין שום דבר שלא יהיה בו חיות ה', כי בלעדי חיותו לא היה לו קיום כלל". כלומר, ה' הוא לא רק מלך אלא גם אב רחום וחונן המצפה ומיחל לתשובת בניו, וגם כשהם מצויים במצב של הסתרה שבתוך הסתרה הוא ממשיך לדאוג להם ויסייע לתשובתם. ה' לא מתיימש מבניו ואל להם להתיימש מעצמם ולחוש נדחים או דחויים, שכן בשום מצב לא ננעלו שערי תשובה.

האדם חייב אפוא לשמור על תחושה שה' עמו לא רק במצוקתו אלא גם לאחר שחטא.

אדרבה, עצת היצר היא להחטיא את האדם ואחר כך להשפילו ולשכנעו שנסתרה דרכו מה' כדי לקבע בו תחושה של מורך וייאוש מעצמו ומיכולתו להתקרב לאלוקיו. התחושה הרעה הזאת – היא הרסנית אף יותר מהחטא עצמו. על החוטא לזכור כי ה' מצפה לו גם לאחר החטא. "ג המידות של הקב"ה פותחות במילים: "ה', ה', א-ל רחום וחנון". דרשו חז"ל במסכת ראש השנה (דף י"ז, עמ' ב'): "ה' ה' – אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה". ללמדך, כי ה' נמצא עם האדם גם לאחר החטא. אנו מתפללים: "והסר שטן מלפנינו ומאחרינו", הווה אומר שלא יצליח לשכנע אותנו קודם החטא וגם לא לאחריו.

אדרבה, נאמר (ויקרא ט"ז, ט"ז): "השוכן אתם בתוך טומאתם" ואומרת הגמרא במסכת יומא (דף נ"ז, עמ' א'): "אפילו בזמן שהן טמאים – שכינה שרויה ביניהם". אין מצב שבו הקב"ה לא שוכן עם האדם. אם יהודי שנכשל בעבירה הגרועה ביותר אינו מסוגל לעמוד נוכח פני ה' ולשפוך את ליבו בפניו – אות הוא שלא דרך על מפתן האמונה.

בספר נחמיה (פרק ח', פסוקים ט'-י') נאמר: "ויאמר נחמיה... ועזרא הכהן הסופר והלוויים... לכל העם, היום קדוש הוא לה' אלוהיכם אל תתאבלו ואל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם". איזו חדווה יש למי שחטא? ומה מבטחו כי לא יצא ח"ו חייב בדין? אין זאת אלא כי אין המדובר בחדווה של החוטא אלא בחדוות ה'. כלומר, יש שמחה בשמיים כאשר "הוא מעוזכם" – יהודי בוטח בקרבת ה' אליו, שאינה פוסקת לעולם, גם לא לאחר שחטא. המגיד ממזריץ' נהג לומר כי צדיקים נחתמים לאלתר לחיים כי על אף פחדם מיום הדין הם בוטחים בה' שבאהבתו אותם ירחם עליהם כרחם אב על בנים. על כך נאמר בתהילים (פרק כ"ה פסוקים ב', ה', ז'): "אלוהי, בך בטחתי אל אבושה, אל יעלצו אויבי לי... כי אתה אלוהי ישעי, אותך קיוויתי כל היום... חטאות נעורי ופשעי אל תזכור, כחסדך זכר לי אתה, למען טובך ה'". מי שמאמין שאהבת ה' אליו תביא לכך שה' לא יעזבהו, גורם לכך שה' אכן לא יעזבהו.

הפיכת אני לאין

אדם שחטא מרגיש לעיתים נידח, מלוכלך ושפל. איך בורחים אל הקב"ה לאחר שקרה דבר כזה? הכיצד שבים ודבקים במה שקדוש וטהור אחרי הכרה בחטא? כיצד ישוב האדם אל אלוקיו לאחר שגבה הר החטא ביניהם? רבי לוי יצחק כותב כי "יום הכיפורים אינו מכפר עד שיכניס עצמו לגדר 'אין' שיאמר אני וכל מה שיש לי וכל הכוחות שלי, הכל מהבורא". כלומר, מוטל על אדם לבטל את אישיותו המקובעת ואת הרגליו. יום הכיפורים מכפר על האדם כשיבטל עצמו לגמרי לאלוקיו, וזה עניין ההשתחויה לה' הנעשית ביום הכיפורים. הנביא ישעיהו (כ"ז, י"ג) אמר על כך: "ובאו האובדים (בחטאים)... והשתחוו לה" – ואז ייגאלו.

כך מבאר רבי לוי יצחק את דברי המשנה במסכת יומא (פרק ח' משנה ט'): "אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרים ומי מטהר אתכם? אביכם שבשמים שנאמר (יחזקאל ל"ו, כ"ה): 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר (ירמיהו י"ז, י"ג): 'מקווה ישראל ה" מה מקווה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל". בפשטות המונח "מקווה ישראל" מדבר על תקווה. אך רבי עקיבא מפרש את המונח "מקווה ישראל" כמקווה מים. מה פשר הדברים? במקווה, אדם טובל את כל כולו ונעלם במי בראשית, הוא מבטל את נוכחותו וחוזר למצב של תוהו ובוהו טרם שנברא. האדם הטובל במקווה חוזר לתוהו ולאין. זהו תהליך התשובה. הדרך של עם ישראל לזכות שוב בנוכחותו הבלתי אמצעית של הקב"ה היא על ידי כך שהאדם מתבטל אליו לחלוטין, מבטל את אישיותו וגאוותו ומשעשה כן שב הקב"ה באחת אל האדם והוא שמטהר את ישראל. למעשה זה גם עומק פְּשרה של זכות העקדה. ילדיו של אדם הם עתידו ותמצית ההווה שלו. אדם המקריב לאלוקיו את הדבר המבטא את האני שלו, זוכה לקרבת אלוקים. הדרך להשיג קרבת אלוקים גם אחרי החטא היא אפוא ביטול סיבת החטא, קרי – ביטול האני.

על כך נאמר (תהילים ס"ט, י"ד): "ואני תפלתי לך ה' עת רצון אלוהים ברב חסדך ענני באמת ישעך". מה פשר המילה "ואני" בפסוק זה? התשובה היא ביטול האני. האני הופך לאין.

רבי לוי יצחק מבאר אפוא כי "באין – מליץ יושר מול מגיד פשע". מליץ היושר על פשעים שנעשו במזיד ואף מתוך מרד בקב"ה הוא ביטול האני והפיכתו ל"אין".

זה פשר המונח: "אני לדודי ודודי לי" – "אני לדודי" – מי שמוסר את האני שלו לה' – הרי ש"דודי לי", הקב"ה שב אליו כבראשונה.

הנה כי כן, רבי לוי יצחק מחדש לנו כי האדם עצמו יכול להיות הסנגור הגדול שלו אם ישכיל לבטל את ה"אני" שלו, את הישות שיצר בעולמו של חטא ויאוש, ולהטיל עצמו לזרועות אביו שבשמיים, שיקבלו גם לאחר שחטא. האדם בורח מה' – אל ה', על ידי כך שיחוש כי אין "אני והוא" אלא האני – "אין", והוא "יש" – היש היחיד שקיים. הכרה זו היא מליצת היושר הגדולה של האדם, והיא שיאה של התשובה. זה פשר הווידוי, שבו אדם אומר: "אבינו מלכנו חטאנו – לפניך". הוא מכיר בחטאו, ועם זאת יודע שגם אחרי החטא הוא מצוי "לפניך". ה' מצפה לו ואליו יש לברוח, כי הקב"ה הוא בבחינת "אבינו – מלכנו". הוא לא רק שופט ומלך אלא גם אבא, ואבא מחכה לילדיו בזרועות פתוחות וחותר לתשובתם – בכל מצב.

וטהר ליבנו לעבדך באמת

רבי צדוק

ההשוואה בין הקב"ה למקווה

המשנה במסכת יומא (דף פ"ה, עמ' ב') דנה בפועלו של יום הכיפורים לכפר על חטאי בני ישראל, ומסיימת במאמרו הגדול של רבי עקיבא: "אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל ל"ו, כ"ה): 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם' ואומר (ירמיהו י"ז, י"ג): 'מקווה ישראל ה' – מה מקווה מטהר את הטמאים – אף הקב"ה מטהר את ישראל'".

במקווה האדם מכופף את עצמו וטובל במי בראשית לא שאובים, עד מעל לראשו, כך שכל הווייתו נעלמת. על כן, לאחר הטבילה יוצא מן המים אדם חדש, שזה עתה הגיח שוב אל המציאות. המקווה יוצר התחדשות והיטהרות. רבי עקיבא אומר: "מקווה ישראל ה'" – באיזה מובן משווים את הקב"ה למקווה? האם יום כיפור נחשב למעין טבילה במשהו? במה משתנה האדם בכך שחלף עליו יום קדוש?

עיצומו של יום מכפר

ניתן היה לומר כי יום הכיפורים הוא יום של תשובה והתחדשות רוחנית, ואלו מטהרות את החוטא. ברם, שיום הכיפורים מטהר גם בלי תשובה והתחדשות. במסכת יומא (דף פ"ה, עמ' ב') מצינו ברייתא: "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכיפורים מכפר". בדומה לכך מצינו במסכת שבועות (דף י"ג, עמ' א') כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום מכפר ויום הכיפורים מכפר על השבים ועל שאינם שבים. כך גם נפסק ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק א', הלכה ב') ביחס לשעיר של יום הכיפורים כי הוא מכפר אף על מי שלא עשה תשובה ביחס לעבירות "קלות" כלומר "מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת". מה פשר הדבר שהחטא נמחק לאדם אף בלי שעשה תשובה? הכיצד?

רק מי שמאמין מתכפר

תמיהה נוספת מצטרפת לנו עם העיון בפסקו של הרמב"ם בהלכות שגגות (פרק ג', הלכה י') כי יום כיפור ותשובה שלמה אינם מכפרים אלא אם האדם מאמין ביכולתו של יום הכיפורים לכפר. על כן, מי שאין לו אמונה בכך שהיום הקדוש מכפר לו – אינו מתכפר. בלשון הרמב"ם: "אין יום הכפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרים אלא על השבים המאמינים בכפרתם, אבל המבעט בהם אינם מכפרים לו. כיצד? היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרים, אף על פי שקרבו כמצוותם לא נתכפר לו".

מדוע צריך להאמין בסגולות הכפרה של היום הקדוש כדי להתכפר? מדוע לא די בעצם העובדה שאדם שב אל הקב"ה בכל לב ונפש, באמת ובתמים וחווה את קדושת היום?

החטא כמפליל והחטא כמטמא

רבי צדוק מבאר את הדברים באופן המבחין בין החטא כדבר מפליל המחייב אדם בענישה לבין חטא כגורם המשרה על האדם טומאה.

החטא הוא גורם מפליל המחייב עונש, כפי שנאמר (דברים ז', ט'): "וידעת כי ה' אלוקיך הוא האלוקים, האל הנאמן שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצוותיו לאלף דור". זהו אחד מעיקרי האמונה של הרמב"ם: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו גומל טוב לעושי מצותיו ומעניש לעוברי מצותיו".

אך החטא גם מטמא ומזהם את הנפש. טמא מלשון אטום, שכן הוא סגור ואטום מכל רגש נאצל ונהיה רחוק מהקב"ה. החוטא חצה קו מסוים ואומר לעצמו: "התרחקתי", "נפלתי", "איבדתי את טהרתי".

החוטא מאבד את מעמדו כאדם כשר מישראל ונוצר סדק באישיותו לכל אורכה. כך מצינו כי בתורה נאמר (שמות כ"ג, א'): "אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס" ודורשים חז"ל: "אל תשת רשע עד" – רשע פסול לעדות. ומיהו רשע? כל מי שעבר עבירה שדינה מלקות כפי שנאמר (דברים כ"ה, ב'): "והיה אם בין הכות הרשע". נמצא כי מי שחטא מוגדר כרשע ואיבד את "חזקת הכשרות" שלו ואת מעמדו כאדם מהימן. הכיצד? מכיוון שנפשו הזדהמה. זוהי טומאת החטא.

משמעותה של רוח הטומאה

פועלה החמור ביותר של העבירה היא בדקה שאחריה, שבה חלה טומאת החטא, ואדם שעבר עבירה מגדיר את עצמו, בעיני עצמו, כמי שרמתו המוסרית ירודה.

נחצה קו מוסרי ואחריו אדם נוטה לעשות דברים שאינם הולמים אדם טהור. הוא כבר לא "שם" אלא שרוי בעולמו של חטא וממילא "עבירה גוררת עבירה". במסכת יומא (דף פ"ו, עמ' ב') מצינו כי תשובה נמדדת בכך שאדם עומד בניסיון זהה לזה שבו נכשל ומבאר רש"י כי משחטא אדם הרי ש"יצרו מתגבר עליו ואומר לו: ראה פלונית, ואותו מקום, ואותו פרק הוא – קום עשה מה שעשית כבר".

הגמרא ממשיכה ומביאה שם את דברי רב הונא כי "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו". שואלת הגמרא הכיצד ייתכן כי העבירה הותרה לו רק מכיוון שנעשתה? והתשובה היא כי הדבר "נעשה לו כהיתר". אכן, החטא מזהם את רוח הטהרה שבאדם, משפיל את תדמיתו העצמית כדי לגרום לו לחשוב שהוא מסואב ואבוד. רוח טומאה זו גוררת את האדם לתהומות. חייבים להיטהר ולהיחלץ ממנה!

אל יתיאש החוטא מעצמו

החטא משרה רוח טומאה שאינה אלא ייאוש של האדם מעצמו וממצבו הרוחני. התדמית השלילית שלו בעיני עצמו מגשימה את עצמה. התשובה תלויה בתקווה של האדם כי ביכולתו להשתנות.

יצר הרע מעוניין ברגע שאחרי החטא עוד יותר מאשר בחטא, שכן ברגע זה הוא מנסה לקבע את האדם בדרכו הרעה. לצורך כך הוא מבקש לייאש את האדם ולומר לו: אבוד אתה. שנוא אתה. אין לך לאן לחזור, הדלת נעולה בפניך. הרמב"ם עמל על כן בהלכות תשובה להראות לאדם כי ברגע אחד בידו לשוב ולהיות אהוב ונחמד קרוב וידיד.

כך מצינו ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז', הלכה ד') כי "אל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה מאוד... אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד". הרמב"ם מוסיף ואומר (שם בהלכה ו') כי "גדולה תשובה שמקרבת את האדם לשכינה שנאמר (הושע י"ד, ב'): 'שובה ישראל עד ה' אלהיך...' התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנוא לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

ה"שם משמואל" מבאר בדרך זו את מאמר הכתוב (תהילים ק"ל, ד'): "כי עמך הסליחה למען תיוורא" האם הסליחה משרה מורא? שמא להיפך? אין זאת אלא

שאדם שחושב כי עוונו בל יסולח מתקבע בחטאו, מתרחק מאלוקיו, מתייאש, וגם מפסיק לפחד, שהרי כבר אין לו מה להפסיד. הוא אולי מצטער אבל פחד כבר אין לו, כי אדם מפחד רק מהבלתי נודע ולא מן הוודאי והבלתי נמנע. רק כשיש אמונה בתשובה ובסליחה האלוקית, האדם בר תקווה ויש לו מה לפחד. "כי עמך הסליחה" – יש למה לקוות, ואז מתרחש "למען תיורא" – האדם חוזר ליראת השמיים שלו ולדרגתו.

יום כיפור מכפר ומטהר

יום הכיפורים פועל בשני המישורים:

ביחס לחלק המפליל שבחטא, יום הכיפורים מכפר (מלשון תשלום כופר, המונע ענישה חמורה יותר) ועל כך נאמר (ויקרא ט"ז, ל'): "כי ביום הזה יכפר עליכם". ביחס לחלק המטמא שבחטא, יום הכיפורים מטהר. המשך הפסוק הוא: "כי ביום הזה יכפר עליכם – לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". הרמב"ם הלכות עבודת יום הכיפורים (פרק ב', הלכה ז') פוסק כי הכהן הגדול "בשלשת הווידיים היה מתכוון לגמור את השם כנגד המברכים ואומר להם תטהרו". אנו גם אומרים כך בתפילת יום הכיפורים: "זרוק עלינו מים טהורים וטהרנו כמה שכתוב (יחזקאל ל"ו, כ"ה): 'וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם'. כפר חטאינו ביום הזה וטהרנו כמה שכתוב: 'כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו'".

האדם התרחק אך ביום כיפור הקב"ה התקרב אליו

כיצד מטהר יום הכיפורים את האדם?

ביחס לכך מביא רבי צדוק את הסוגיה במסכת יומא (דף נ"ז, עמ' א'). הגמרא מספרת שם אודות כופר שרצה לטעון כי מכיוון שחטאו ישראל זנח הקב"ה את הברית בינו לבין עמו ישראל ח"ו. הוא ניסה להשרות ייאוש ולהשריש את פועלה של רוח הטומאה. על כן אמר לרבי חנינא: "כעת טמאים אתם שנאמר (איכה א', ט'): 'טומאתה בשוליה לא זכרה אחריתה ותרד פלאים אין מנחם לה'". ענה לו רבי חנינא כי ביחס לעבודת כהן גדול ביום הכיפורים נאמר (ויקרא ט"ז, י"ד-י"ז): "ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת... ושחט את שעיר החטאת אשר לעם והביא את דמו אל מבית לפרוכת... וכיפר על הקודש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השוכן איתם בתוך טומאותם. וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקדש עד צאתו, וכיפר בעדו ובעד ביתו

ובעד כל קהל ישראל". את המילים: "השוכן איתם בתוך טומאותם" דרשו חז"ל במסכת יומא (דף נ"ו, עמ' ב'): "אפילו בשעת שהן טמאים שכינה עמהם". ללמדך כי "פנימיות קדושת ישראל לא התרחקה משורש הקדושה". כלומר, רוחות הייאוש והטומאה מתפוגגים כאשר מגיע יום כיפור שבו הקב"ה קרוב אל האדם, יהא מצבו הרוחני אשר יהא. אכן, האדם התרחק, אבל הקב"ה הגיע אליו ובכך עורר את שורש נשמתו והשרה בו שוב – טהרה.

הזיק העומם נדלק ביום הקדוש

רבי צדוק מדמה את טומאת האדם לטומאת אישה נידה שבעלה מותר בהתייחדות עימה. כלומר, הטומאה משרה ריחוק חיצוני אך הקשר הפנימי בעומק הלב נותר ללא הרף. גם נפשו של החוטא עורגת אל הקב"ה, ובתוך תוכו נותר זיק בוער. על כן, כאשר מגיע יום הכיפורים "סגולת היום הקדוש הזה פועלת שתהיה הטהרה בשלימות לפני ה'". כלומר, ביום הקדוש הזה נושבת רוח טהרה על הלהבות העוממות של הנפש והקרבה אל ה' מביאה לכך שהאש שוב נדלקת, ורוח הטהרה שבה במלוא עוזה אל האדם.

כך כותב הרמב"ם בהלכות מקוואות (פרק י"א, הלכה י"ב): "המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות הנפשות שהן מחשבות האוון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר: 'זרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם' – ה' ברחמי הרבים מכל חטא עוון ואשמה יטהרנו".

הטהרה כאמונה של האדם ביכולתו לשוב עד ה'

בהתאם לכך מובן כיצד "עיצומו של יום מכפר", שהרי האדם משתנה ורוח הטהרה שבה אליו.

מה שהיה בערב יום הכיפורים זיק עומם, נדלק בעוז תעצומות מכוח עיצומו של יום. רוח הייאוש של אדם מעצמו מתהפכת בקרבו לאמור: "טהור אני. אחר אני. מרומם אני. מסוגל לקדושה אני. קרוב אני לבוראי!"

הקרבה של הקב"ה אל האדם היא מעיין מים טהורים שבהם באה נפשו. האדם בא עם טומאתו לפני ולפנים ורוח הייאוש שלו מעצמו מתפוגגת. החוטא נטהר!

לאחר שהיחסים הומשלו לנידה שטומאתה בשוליה נאמר: "מקווה ישראל ה'". רבי צדוק מבאר כי אדרבה, כפי שקורה אחרי טבילה – הריחוק מתהפך לקרבה יתרה.

אכן ראינו לעיל כי הרמב"ם פוסק שיש תנאי לכך ועליו להאמין ביכולתו להיטהר, והדבר פשוט וברור, שהרי כל עיצומה של הטהרה מן החטא היא, סילוק רוח הייאוש שמשרה החטא והשבת האמונה של האדם בכוחו ובטוהר ליבו. "וטהר ליבנו לעבדך באמת".

הנה כי כן, החטא משרה על האדם רוח טומאה של סיאוב וייאוש מעצמו לאמור: נפלתי. התרחקתי. אין לי תקומה. עליי להישאר שרוי במיצי החטא. אבל, תמיד נשארת גחלת עוממת בליבו של אדם ועורגת "השיבני ה' ואשובה". קריאה זו נענית וה' בכבודו ובעצמו שב אל האדם ביום הכיפורים ומתקרב אליו. "קראוהו – בהיותו קרוב". מקווה ישראל ה'. האדם שרוי כל כולו במצב של קרבת אלוקים כמו אדם הטובל במקווה, וקרבה זו מטעינה אותו מחדש בכוחות נפש וברוח חדשה. היום הקדוש משרה על האדם רוח טהרה והאש ניצתת במלוא עוזה. האדם חוזר להאמין בעצמו לאמור: שבתי. חזרתי. יצאתי מתהומות הייאוש והסיאוב. אני שוב מאמין בעצמי. נטהרתי. "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם".

"יום שימת אהבה ורעות"

שפת אמת

מדוע תלוי "לפני ה' תטהרו" בריצוי של חברו

הכתוב אומר על יום הכיפורים (ויקרא ט"ז, ל'): "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו".

במשנה (מסכת יומא דף פ"ה, עמ' ב') דרש רבי אלעזר בן עזריה את הכתוב, כי הטהרה שמשרה יום הכיפורים היא "לפני ה'" ונוגעת רק ליחסים שבין אדם לה'. על כן "עבירות שבין אדם למקום – יום הכפורים מכפר, אך עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכפורים מכפר – עד שיִרְצֶה את חברו".

לכאורה, מן הכתוב "לפני ה' תטהרו" עולה, שיום הכיפורים נוגע רק ליחסים שבין אדם למקום ואין כל תוקף ליום הזה בנוגע ליחסים שבין אדם לחברו. אבל, מלשון המשנה: "עד שיִרְצֶה את חברו" משמע כי לאחר שאדם מרצה את חברו ומפייסו, יום הכיפור הוא שמכפר.

נשאלת השאלה: מדוע צריך את יום הכיפורים כדי שיכפר, לאחר שחברו כבר התרצה וסלח?

שמה תאמר כי בחטא שבין אדם לחברו כלולים שני מישורים: האחד נוגע ליחסיו עם חברו, והשני מהווה חטא כלפי שמיים, כי מי שגונב מחברו גם פוגע ברעהו וגם עובר על רצון ה'?

אבל, אם כן, היה לכאורה מצופה כי החלק שבין אדם לחברו יתכפר עם סליחת החבר, והחלק שבין אדם למקום יתכפר מכוח עשיית תשובה ביום הכיפורים. מדוע תלויים הם הדברים זה בזה ואין החלק שבין אדם למקום הכלול בחטא הזה נמחל עד שירצה את חברו? ומדוע אין החלק שבין אדם לחברו נמחק עם ריצוי החבר ועדיין צריך את יום הכיפורים שיכפר?

עיצומו של יום מכפר

השאלה מתעצמת עת שאנו רואים כי יש דעה לפיה עיצומו של יום הכיפורים מכפר כשלעצמו, אף לאדם שלא עשה תשובה.

כך מצינו במסכת יומא (שם): "רבי אומר: על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה, יום הכיפורים מכפר". בדומה לכך מצינו במסכת שבועות (דף י"ג, עמ' א') כי שיטת רבי היא שעיצומו של יום מכפר ויום הכיפורים מכפר על השבים ועל שאינם שבים.

הרמב"ם (בהלכות תשובה פרק א', הלכה ג') לא פסק כשיטת רבי וכתב כי "עיצומו של יום מכפר לשבים". עם זאת, נפסק ברמב"ם (שם, שם, הלכה ב') ביחס לעבירות "קלות", כלומר "מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת", כי שער של יום הכיפורים מכפר אף על מי שלא עשה תשובה.

אם כן, היה לכאורה מקום לומר, כי גם מי שלא עשה תשובה בעבירות שבין אדם לחברו, יזכה לכפרה מכוח עיצומו של יום הכיפורים, ולו בהיבט שבין אדם למקום הכלול בחטא הזה?

ייחודו באחדות

"שפת אמת" מחדש כי יום הכיפורים מכפר מכוח האחדות שהוא משרה.

יום הכיפורים משרה אחדות בממד הזמן.

יום הכיפורים משרה אחדות בין איש לרעהו ומכאן הצורך לפייס זה את זה. אם אין פיוס אין אחדות ונפגם כל סודו ותחום פעולתו של היום הזה.

יום הכיפורים משרה אחדות בין ה' לעמו האחד והמאוחד. וזהו בסיס ויסוד הכפרה של היום הזה.

נבאר.

אחדות הזמן

בתהילים (קל"ט, ט"ז) נאמר: "גלמי ראו עיניך ועל ספרך כולם יכתבו, ימים יוצרו ולו אחד בהם". חז"ל (תנא דבי אליהו רבה, פרק א') דרשו כי הכתוב מתייחס ליום הכיפורים והוא בא לומר כי הקב"ה יצר ימים רבים, אבל לו עצמו יש כביכול רק יום אחד. את היום היחיד הזה נתן הקב"ה לעמו ישראל, "היתה שמחה גדולה לפני הקב"ה, שנתנו באהבה רבה לישראל".

מה פשר הדבר כי יש לקב"ה רק יום אחד?

חז"ל כינו את המסכת העוסקת ביום הכיפורים בשם "יומא". כלומר "יום". האם זו דרך לכנות את יום הכיפורים "יום" בעלמא? למה אין מכנים אותו "היום הקדוש" ("יומא קדישא")?

אין זאת אלא, שייחודו של יום הכיפורים הוא בכך שהוא אחד יחיד ומיוחד.

הוא לבדו יום. שאר הזמנים רק מסתעפים ממנו. הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ב', פרק ל') כתב: "כבר הודעתך שיסוד התורה כולה שהאלוה המציא העולם לא מדְּבָר (לא "יש" מ"יש" אלא "יש" מ"אין"), בזולת התחלה זמנית, אבל הזמן נברא, כי הוא נמשך לתנועת הגלגל, והגלגל נברא". הזמן הוא בריאה, כמו שכל דומם, צומח, חי ומדבר הוא נברא. לפני הבריאה היה ריק אף בתחום הזמן. הזמן שנברא הוא ישות משל עצמה ויש לו השפעה סביבתית משל עצמה.

כל מרחבי הזמן הם תנועה המובילה ליעד. היעד הזה מתמצה ביום האחד של יום הכיפורים. היום הזה אינו מתמזג במרחבי הזמן, אלא מהווה נקודה שורשית שאליה הכול מוביל וממנה הכול נובע. ייחודו של יום הכיפורים הוא אפוא בהיותו אחד יחיד ומיוחד. ייחודו באחדותו.

יום הכיפורים מאחד בין ישראל לבין הקב"ה

החטא מרחיק את האדם משורשו ותוקע טריז בינו לבין אלוקיו. החטא הוא מעין מסך המפריד בין האדם לבין הקב"ה. זהו הפשט הפשוט של הכתוב (ישעיהו נ"ט, ב'): "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם".

ביום הכיפורים שב האדם אל שורשו ומתאחד שוב עם אלוקיו. הוא עוזב את תאוותיו הגשמיות – ומתקדש. נעשה רוחני. הנשמה העורגת והכמהה אל שורשה גוברת על הגוף, שמוסט לקרן זוית, והאדם מתעלה ומתאחד עם בוראו. המסכים נופלים, המחיצות מסתלקות, החטא כלא היה. שורש הנשמה מתאחד עם מקור מחצבתו האלוקי. ביום הזה שוררת אפוא אחדות בין האדם לאלוקיו.

אחדות עם ישראל

נשמות עם ישראל נובעות משורש אחד, הלא היא האלוקות, שאחת היא. ברם, שהחטא מרחיק את האדם משורשו ועם התרחקותו מן השורש הוא גם נפרד מאחיו.

כאשר נאמר: "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוקיכם" יש לכך שני מובנים: האחד הוא כאמור, כי העבירות מבדילות בין עם ישראל (כמכלול) לבין אלוקיו. אך יש לפרש גם כי העוונות מבדילים "ביניכם" – בין האחד לשני. זאת מכיוון

שבין אנשים עם תאוות אישיות אין באמת אחדות. על כך אמר שלמה המלך (משלי י"ח, א'): "לתאוה יבקש נפרד".

רבינו יונה בספרו "שערי תשובה" (שער א', אות ל"א) ביאר את הדברים: "מי שמבקש ללכת אחר תאוותו ורצונו, נפרד מכל חבר ועמית, כי ירחקו ממנו אוהב ורע, כי תאוות בני אדם ומדותם חלוקות. אין רצונו של זה כרצונו של זה. אכן, אם ילך בדרך השכל, אז יתחברו לו החברים ויהיו אוהביו רבים. ויש לפרש על העניין הזה בעצמו, 'לתאוה יבקש נפרד', איש נפרד מכל אח וחבר לתאוה הוא מבקש, ובעבור שמבקש ללכת אחר רצונו, למען זאת מרעיו רחקו ממנו, כעניין (משלי י"ט, ד'): 'ודל מרעהו יפרד'".

אבל, ביום הכיפורים כשהאדם שב למקורו, הוא מתאחד גם עם רעיו השבים כמוהו אל מקורם האחד. אדם שעוזב את תאוותיו הגשמיות האישיות והאנוכיות – מוצא ידידי נפש.

כך אומרים אנו בתפילת מוסף של יום הכיפורים (בסדר העבודה): "על כן ברחמיך הרבים נתת לנו את יום צום הכיפורים הזה. ואת יום מחילת העוון הזה. לסליחת עוון ולכפרת פשע. יום אסור באכילה. יום אסור בשתייה. יום אסור ברחיצה. יום אסור בסיכה. יום אסור בתשמיש המיטה. יום אסור בנעילת הסנדל. יום שימת אהבה ורעות. יום עזיבת קנאה ותחרות".

ייחודו של יום הכיפורים הוא אפוא בכך שהאדם שב לשורשו וממילא שב לאחדות עם רעיו.

בלשון "שפת אמת": "כמו שהיום זה מאחד את כל הימים, כך מתאחדים בו כל הנפשות. כי באמת הנפשות קרובות זו לזו, רק ע"י החטאים בא הריחוק והפירוד".

החיוּב לרְצוּת ולרְצוּת את חברו – כדי ליצור אחדות הלבבות

בהתאם לכך נמצא, כי כדי שאדם יזכה למעלתו של יום הכיפורים הוא חייב לרְצוּת את חבריו שנפגעו ממנו, כדי להביא לאחדות של עם ישראל. אם יש עדיין פירוד לבבות, הרי שהאדם לא שב למקורו לגמרי, כי שם אין פירוד. האחדות עם רעיו היא "נייר הלקמוס" וסימן ההיכר לשאלה האם אכן שב למקורו הרוחני והתנקה מכל שבב ושמן של גשמיות ואנוכיות. ממילא מובן כי בלי שהאדם ריצה את חברו אין יום הכיפורים מכפר עליו, שהרי לא שב ממש למקורו.

כמו כן מובן, כי לא עסקינן בסליחה רשמית אלא באחדות הלבבות ממש. "שפת אמת" מדגיש על כן כי המחילה הנדרשת היא לא רק לעבירות שבין אדם לחברו כמו גזילה וגניבה, אלא לכל מה שגרם פירוד הלבבות. כך למשל יש הכרח מיוחד

לפייס את חברו כאשר הוא עבר על עבירה של (ויקרא י"ט, י"ז): "לא תשנא את אחיך בלבבך". אכן, החבר לא יודע מכך ואין לכאורה מקום לבקש את סליחתו. אבל, שנאה פנימית ונסתרת זו גרמה כמובן לפירוד לבבות. בהתאם לעיקרון ההדדיות ברגשות בני האדם (כלשון הפסוק במשלי כ"ז, י"ט: "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם") נמצא כי חברו גם לא אהב אותו. האחדות מהם והלאה. לכן בהגיע יום הכיפורים, מוטל עליו להחדיר בליבו את אהבת חברו ולחוש אחדות הלבבות עמו. המונח "עד שיִרצה את חברו" יתפרש על כן כמחייב להגיע למצב "שיחזור להיות רוצה ואוהב את חברו".

זה כלל גדול בתורה

"שפת אמת" מחדש עוד, כי תנאי לקבלת התורה הוא אחדות עם ישראל. התורה והקב"ה ועם ישראל חד הם, כמאמר הזוהר (חלק ג', דף ע"ג, עמ' א'). הקב"ה אחד. תורתו אחת. עמו אחד. אם יש פירוד בעם ואין הוא אחד, הרי שלא ניתן להתאחד עם התורה האחת והקב"ה האחד.

ממילא ברורים דברי רבי עקיבא כי "ואהבת לרעך כמוך – זהו כלל גדול בתורה". נמצא כי ביום הכיפורים כאשר האדם השב למקורו מתאחד עם בוראו ועם בני עמו, הרי שאחדות זאת וקרבה זאת לה' מאפשרים לקבל תורה.

לכן, ביום הכיפורים קרו שני דברים:

א. סליחה ומחילה לעם ישראל;

ב. בני ישראל זכו לקבל את הלוחות השניות.

"שפת אמת" מבאר כי אחרי חטא העגל ולפני יום הכיפורים נאמר (שמות ל"ב, כ"ה): "וירא משה את העם כי פרוע הוא", שכן התפרדה האחדות. אבל, ביום הכיפורים, כשירד משה מן ההר נאמר (שם ל"ה, א'): "ויקהל משה את כל עדת בני ישראל". העם חזר לאחדותו "והתורה תלויה בזה האחדות".

חובה לפייס גם בלי אשם ובלי אשמה

במסכת יומא (דף פ"ז, עמ' א') מצינו מעשה שכזה: רב היה קורא פרשה מן המקרא ומבארה. נכנס רבי חייא באיחור, ורב חזר לראש הפרשה עבורו. לאחר מכן נכנס בר קפרא, ושוב חזר רב לראש הפרשה עבורו. אחר כך נכנס רבי שמעון, ושוב פעם חזר רב לראש הפרשה עבורו. בשלב זה נכנס רבי חנינא בר חמא. הפעם לא חזר רב שוב (בפעם הרביעית) לראש הפרשה ואמר: וכי כל כך הרבה פעמים נחזור

לראש הפרשה? תלמידו רבי חנינא הקפיד על כך, שהרי לצורך אחרים חזר רב על תלמודו ורק עבורו לא חזר. הלך רב לפייס אותו שלושה עשר ערבי יום הכיפורים, כדי לבקש ממנו מחילה.

“שפת אמת” שואל מדוע היה צריך לעשות כן? וכי היה חייב לחזור על הדברים בשבילו?

תשובתו היא כי “אף שלא היה כדין מה שהקפיד, הלך רב לפייסו. כי ביום הכיפורים יש קפידא שיתפייס אדם עם חברו ואין נפקותא אם הצדק עמו במה שמקפיד עליו או לא. מכל מקום, צריכים להתפייס”.

ההסבר הוא כאמור, כי כאשר צריך להגיע לאחדות של עם ישראל הרי שאין שום נפקות “מי אשם” ואם יש בכלל אשמה. כל עוד שאין אחדות הלבבות, יום הכיפורים לא יכול לפעול את פעלו.

ממילא ברור מדוע רב הלך לפייס את תלמידו רבי חנינא שלוש עשרה פעם.

“עד שירצה את חברו” ו“עד ה’ אלוקיך”

בהתאם לכך ניתן להבין מדוע אי אפשר להתכפר כל עוד שהאדם לא ריצה את חברו. אכן, הקב“ה מוחל על ההיבט של החטא שבין אדם למקום, הכלול בכל חטא שבין אדם לחברו. אבל, כדי שיום הכיפורים יפעל את פועלו, חייבים אנו להתאחד זה עם זה. אם אין אחדות בעם ישראל, הרי שהאדם לא שב באופן מלא אל אלוקיו. משהו חוצץ ומפריד. הוא חייב על כן לרצות את חברו ורק מתוך אחדות מוחלטת של הלבבות יכול אדם להתאחד עם אלוקיו וחל מאמר הנביא (הושע י”ד, ב’): “שובה ישראל עד ה’ אלוקיך” – עד ועד בכלל.

הנה כי כן, הדין שמחייב לרצות את החבר נובע ממהותו של יום הכיפורים. ביום הזה שב האדם לשורשו הרוחני, מתאחד עם אלוקיו ובכך נטהר ומתנקה. טהרה זאת משולה למקווה.

כך מצינו (מסכת יומא דף פ”ה, עמ’ ב’): “אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל, לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם – אביכם שבשמים, שנאמר (יחזקאל ל”ו, כ”ה): ‘וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם’ ואומר (ירמיהו י”ז, ג’): ‘מקווה ישראל ה’ – מה מקווה מטהר את הטמאים – אף הקב“ה מטהר את ישראל”.

במקווה אסור שתהיה חציצה. כל חוט שערה חוצץ ופוסל את הטבילה.

תנאי לטהרה הוא על כן אחדות מוחלטת עם הקב"ה בלי שישאר ולו פירור של חטא, שיבדיל ויחצוץ.

ובכן, כשאדם שב לשורשו באופן מלא ומושלם, אין גם מה שיחצוץ בינו לבין רעהו שנשמתו חצובה אף היא מאותו שורש אלוקי. אם יש פירוד בלבבות ולו כחוט השערה, הרי שאין אחדות עם המקור האלוקי ונותרה חציצה. יום הכיפורים לא יכול לפעול את פועלו.

על כן, האדם יכול לשוב "עד ה'" בלא שיור, רק אם הוא קיים את הציווי של "עד שירצה את חברו" בלא שום שיור.

טהרה מתחילה מן השורש

שם משמואל¹

מה פשר השעיר הנזרק לעזאזל

בפסגת עבודת ה' בבית המקדש ביום הכיפורים מצויה הקרבת שני שעירים, אחד לה' והשני לעזאזל. כך נאמר (ויקרא ט"ז, ח'-י'): "ונתן אהרן על שני השעירים גורלות, גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל. והקריב אהרן את השעיר אשר עלה עליו הגורל לה', ועשהו חטאת. והשעיר אשר עלה עליו הגורל לעזאזל יַעֲמֵד חי לפני ה' לכפר עליו, לשלח אתו לעזאזל המדברה".

בגמרא במסכת שבועות (דף י"ג, עמ' ב') מצינו כי דם השעיר הנעשה בבית המקדש מכפר על ישראל מפני עבירות של טומאת מקדש וקודשיו. לעומת זאת, דם השעיר הנזרק לעזאזל מכפר על ישראל מכל שאר העבירות. ובכן, יש להבין עניין זה מיסודו:

מה פשר השעיר הנזרק לעזאזל?

מדוע שקול החטא של טומאת המקדש וקודשיו כנגד כל שאר חטאי עם ישראל? "שם משמואל" מוסיף ותמה, לאור העובדה שחז"ל מלמדים כי יש קשר ותלות בין שני השעירים. במסכת יומא (דף מ', עמ' ב') מצינו: "עד מתי יהיה זקוק (השעיר המשתלח לעזאזל) לעמוד חי? עד שעת מתן דמו של חברו". כלומר, יש צורך בקיום מקביל של שני השעירים. ובכן, מה הקשר בין שני השעירים ומדוע יש תלות ביניהם?

"שם משמואל" מביא את דברי אביו, ה"אבני נזר" כי שני השעירים הם בבחינת "סור מרע ועשה טוב". השעיר לה' בא כדי לקרב את החלק הטוב שבאדם, ואילו השעיר לעזאזל בא כדי לדחות החלק הרע שבאדם. ברם, כלל ידוע הוא כי נדרש קודם כול סור מרע ורק לאחר מכן ניתן לעשות טוב. כיצד ייתכן אפוא כי שני השעירים באים בו זמנית?

"שם משמואל" מבאר את מהות הדברים.

חטא חולף וחטא שהשתרש

"שם משמואל" מבאר כי המונח "טומאת מקדש וקודשיו" מכוון לטהרת המחשבה. מוחו של אדם הוא "בית המקדש" שלו. במקדש זה שוכנת הנשמה, שהיא חלק אלוהי ממעל. אבל, לעיתים חודרים אל המקדש הזה דברי טומאה והרהורים רעים חולפים במוחו של האדם.

הרהור יכול לחלוף ביעף, כמו צל עובר, בלא להותיר רושם כלשהו. אך הרהור עלול להתקבע ולהותיר רושם בנפש. הדבר תלוי באדם. יש מי שחוטא בהרהור אסור אך הוא מסלק אותו מליבו מייד. הדבר מסור בידי האדם וקל להסיר את מחשבת הטומאה, כי אין שתי מחשבות שורות במוח בעת אחת. על כן, די שיתחיל לחשוב על משהו אחר, כדי שהמחשבה הרעה תחלוף מייד.

החטא מחמיר אם האדם חוטא במחשבת אוון ולא מסירה מליבו מייד, אלא מוסיף חטא על פשע ומחשבה זו משתרשת בקרבו.

"שם משמואל" מבאר כי "אדם שעברו עליו מחשבות לא טהורות ודחה אותם תיכף מראשו, ואינו עומד ומהרהר בהם, הוא כעין מי שנטמא בעזרה ולא שהה שיעור השתחוואה, שהוא פטור.

אבל, אם ח"ו לא דחה מחשבות אלו תיכף ומייד מראשו, אלא עמד והרהר בהם, הרי הוא כאילו שהה בטומאתו בבית המקדש כשיעור השתחוואה, וצריך לזה תיקון וכפרה להוציא הטומאה מן המקדש".

הווי אומר כי יש שני חטאים:

הרהור טמא שחלף ביעף.

הרהור טמא שהשתרש. מי שמשתרש בחטא של הרהור רע, טימא את המקדש וקודשיו.

אכן, במסכת ראש השנה (דף י"ז, עמ' א') מצינו כי מי "שחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות גיהנם כלה והן אינן קָלִים. וכל כך למה? מפני שפשטו ידיהם בַּזְבוּל". מבאר רש"י: "שהחריבו בית המקדש בעוונם".

אדם שחוטא בעצמו – נכשל.

אבל אדם שמחטיא אחרים משתרש בחטא. זו לא נפילה אלא שיטה.

השתרשות בחטא מושווית להחרבת המקדש.

השעיר הפנימי

איך מתקנים חטא שהשתרש? ע"י השרשת הקדושה.
"כאשר האדם מלא רע אי אפשר להוציא את הטומאה מן המקדש אלא ע"י שמכניס ללבבו הרהורי תורה ותשוקה לקדושה. תשוקה של קדושה והרהורי תורה דוחים מן הלב תשוקות חיצוניות והרהורים רעים. לזה בא דם השעיר הפנימי שמכניסים לקודש הקודשים".

דם הקרבן מבטא את רתיחת הדם של האדם, והקרבן מבטא השתוקקות לקרבת ה' ולקדושה. קרבן החטאת הפנימית ביום הכיפורים מבטא השתוקקות פנימית לקדושה, בבחינת תוכו רצוף אהבה, רשפי אש שלהבתיה. השתוקקות זו מטהרת את המקדש מכל חטאיהם ומכל עוונותיהם של ישראל שהם השתרשו בהם, ועל כן מכונים: "טומאת מקדש וקודשיו".

השעיר לעזאזל

"שם משמאל" מבאר כי יש שלושה שלבים בחטא: הרהור חולף; הרהור שהשתקע; מעשה חטא. מי שעבר מהרהור שהשתקע בלב, לשלב של מעשה החטא, אינו יכול להתכפר ע"י השתוקקות לקדושה, שכן חטאו עבר משלב ההשתוקקות לשלב ההוצאה לפועל. במקרה זה אין די בחטאת פנימית ולשם כך בא השעיר לעזאזל שמכפר על שאר עבירות, היינו עבירות בפועל.

איך מתקנים חטא שהשתרש ואף עבר מהרהור למעשה?

מי שחטא ע"י מעשים רעים, צריך לתקן ע"י מעשים טובים.

אבל, לא ניתן להתחיל בעשיית מצוות, שכן "כל עוד שהאדם לא פרש בפועל מן העבירה, אין להיכנס אל שער המלך בלבוש שק".

בעוד שבהרהור עבירה די לעבור מייד להרהור של מצווה, הרי שבמעשי עבירה לא די לעבור למעשי מצווה וקודם לכן צריך "הסכמה בלב שיעזוב רשע דרכו". כל עוד שהלב איננו טהור מהרהורי עבירה ומתשוקות חיצוניות, אי אפשר שהלב יסכים באמת לעזוב דרכו. הרקב הפנימי הוא שהוליד את מעשי העבירה, והם משולים לשורש וענף. לכן, לא די בתיקון המעשה ומן ההכרח לעקור את החטא משורשו. על כן, יש צורך בתיקון הלב לפני שעוברים לתיקון המעשים. נדרש שעיר לעזאזל שיתקן את מחשבת האוון שהשתרשה ורק לאחריו בא התיקון של מעשי החטא.

שני השעירים פועלים בשני רבדים במקביל

לפי האמור יובנו דברי ה"אבני נזר" שהשעיר הפנימי בא כדי לקרב את הקדושה ולהכניס בלב תשוקות קדושה, ואילו השעיר לעזאזל בא כדי לדחות את חלק הרע ולשרש את הרקב שהשתרש באדם והביאו לחטא. כמו כן מובן כי "יש צורך שהשעיר המשתלח יעמוד חי עד מתן דמו של חברו", שכן אדם שעשה מעשה עבירה עבר שלושה שלבים של חטא וצריך שלושה שלבים של תיקון: חלפה במוחו מחשבת אוון – וכנגדה עליו להביא את החטאת הפנימית, וליצור אש של קדושה שתעמוד כנגד שאיפות שאינן טהורות; השתרשה בקרבו מחשבת אוון עד כדי רצון לעשות מעשי חטא, וכנגד רצון זה צריך שעיר לעזאזל, שיתקן את החטא משורשו; המחשבה עברה לשלב המעשי – וכנגדו יבואו מעשי המצווה. לאחר שנטהר הלב "תהיה הפרישה מן העבירה באמת".

הנה כי כן, מעשה עבירה הוא קצה קרחון. מתחת לפני השטח יש שני רבדים של סיאוב שקדמו למעשה החטא: קדם לו הרהור של רצון רע. כמו כן, קדמה לו השתרשות של הרצון הרע, שהתקבע, חלחל ברובדי הנפש, זיהם והרקיב, עד אשר נבט ממנו מעשה החטא.

לכן, לפני המעבר לקיום מצוות ועשיית טוב נדרש לסור מרע, ויש צורך בתהליך עמוק של תשובה והיטהרות משני השלבים שקדמו למעשי החטא. אכן, טהרה מתחילה מן השורש ויש לפעול במקביל בשני המישורים: לשרש את הרצון הרע ע"י שעיר לעזאזל הנדחה ממקום מושבו של האדם אל מחוץ לתחום.

להחדיר רצון לקדושה – ע"י שעיר שרתיחת דמו מוקרבת לפני ולפנים. בדרך זו מתקיים ביום הכיפורים הציווי של "לפני ה' תטהרו".

תשובה - כתר של בינה לעומת חכמה

תפארת שלמה

מה עושה עיצומו של יום קדוש אחד?

יום הכיפורים הוא יום של כפרה וטהרה. כך נאמר (ויקרא ט"ז, ל') "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". בהקשר זה נראה כי מתעוררות מספר שאלות בסיסיות:

הראשונים נחלקו כיצד יש לפרש את הכתוב "לפני ה' תטהרו". שיטת רבנו יונה היא שזהו ציווי. קיימת מצוה מיוחדת של תשובה, אשר זמנה הוא יום הכפורים. אולם, רבנו בחיי שם מבאר כי "הכתוב הזה הוא **הבטחה לדורות** כי יום הכפורים הוא יום מיוחד לסליחה וכפרה, ובו יטהרו ישראל מכל חטאתם שעשו לפני ה'". מה פשרה של הבטחה זו? האם גם דור שלא עשה תשובה זוכה בטהרה ביום הכיפורים?

בגמרא במסכת שבועות (דף י"ג עמ' א') מצינו את שיטת רבי יהודה כי **עיצומו של יום הכיפורים מכפר** אף למי שלא שב בתשובה. בבריתא מובא "יכול לא יהא יום הכיפורים מכפר אלא אם כן התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה? לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה בו מלאכה מנין (שמכפר)? תלמוד לומר: (ויקרא כ"ג, כ"ז) "יום כפורים הוא. מכל מקום". ובכן, כיצד ייתכן שתיווצר כפרה בלי תשובה?

ברמב"ם הלכות תשובה (פרק א' הלכה ג') נפסק, כי יש לעשות תשובה כדי להתכפר. אבל לשון הרמב"ם היא כי **"עיצומו של יום הכפורים מכפר לשבים**, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם".

מה פשר הדבר כי היום עצמו מכפר? אפשר להבין שהיום הזה מעורר בנפש האדם רצון לתשובה והוא זמן המסוגל לתשובה. אבל, מה שמכפר הוא לכאורה תשובת האדם ולא עיצומו של יום? האם לזמן יש משמעות מעבר להיותו כלי קיבול למעשי האדם?

נראה כי השאלה חריפה ויסודית עוד יותר, ונוגעת להבנת מהותו של יום הכיפורים. מה קורה לנו ביום הכיפורים, שבו אנו זוכים לפתע ברגע אחד בכפרה ובטהרה? הן לכאורה, חזרה בתשובה היא תהליך עמוק, מורכב, יסודי, המשנה את האישיות

כולה. תהליך כזה מטבעו אינו קורה בין לָל. כדי שתהליך יהא עמוק, אמיתי ובר קיימא, הוא חייב להיטמע ולשקוע בעמקי הנפש של האדם וממילא הוא מצריך זמן ממושך של הבשלה, הפנמה ושינוי. הכיצד ייתכן אפוא כי ביום הכיפורים נעשה קילוף השכבות והשינוי בבת אחת, ביום אחד?

לא רק כפרה אלא אף טהרה

הרב יצחק הוטנר בספרו "פחד יצחק" (על ראש השנה מאמר ל"ג, פרק א') מפנה את תשומת הלב לכך שעל מצות תשובה של כל השנה נצטוונו בלשון (דברים ד', ל') "וּשְׁבַתְּ עַד ה' אֱלֹקֶיךָ" ואילו על מצוות תשובה של יום הכיפורים נצטוונו בלשון "תטהרו".

"ונראה מזה שמצוות היום של תשובה ביום הכיפורים שונה ממצות תשובה של כל השנה, שבמצות היום של תשובה ההדגשה היא בעיקרה על הטהרה הבאה מתוך התשובה. וחילוק גדול יש בדבר. זה לשונו של רבינו יונה ב"שערי תשובה" (בשער הראשון פסקא ט'): 'והנה מדרגות רבות לתשובה, ולפי המדרגות יתקרב האדם אל הקב"ה. ואמנם לכל תשובה תמצא סליחה. אך לא תטהר הנפש זולתי כאשר יטהר האדם את לבו כאשר יתבאר. וכענין הבגד הצריך כיבוס. כי מעט מן הכיבוס יועיל להעביר את הגועל ממנו, אך לפי רוב הכיבוס יתלבן'. נמצא שאין לך שום תנועת הנפש בכיוון התשובה שלא יהיה בה משום העברת גועל אע"פ שלא התקיימו עיקרי התשובה. ועל זה כתב רבינו יונה שלכל תשובה תמצא סליחה. אך בנוגע לליבון הכתם, דהיינו טהרת הנפש בזה לא תתהווה הטהרה כי אם בקיום כל עיקרי התשובה המעכבים בה. נמצא כי אף התנועה הכי זעירה בעסק התשובה נכללת היא במצוות "וּשְׁבַתְּ", אבל מצוות היום של תשובה יש לה שיעור למטה. תשובה כזו, שאין בה אלא משום העברת גועל ולא משום ליבון, יצאה מכללה של מצוות היום. ובודאי ששינוי זה בגדרה של המצווה מחייב שינוי הבנה בתכנה של המצווה".

כלומר, תשובה של כל השנה משיגה כפרה על החטא, ואילו תשובה של יום הכיפורים משיגה גם טהרה. ההבדל הוא, שכפרה מסירה את הקלון והזוהמה אבל מותירה רבב. לעומת זאת, טהרת יום הכיפורים מכבסת את הכתם ומשיבה את המציאות לאחור – עד לבלי הכר.

ובכן, איך, ובזכות מה, נעשה הפלא הזה, שביום אחד, של יום הכיפורים, המעשה נגזר עד כי אינו מותר כל סימן, ומעתה ואילך הבגד צחור וטהור, כאילו לא היה דבר מעולם. כיצד נעלם כל סימן לחטא שנעשה, שעה שבפועל החטא היה גם היה!

השוואת החטא לנדר

רבי משה חיים לוצאטו (הרמח"ל) בספרו "מסילת ישרים" (פרק ד') מקשה כיצד מועילה התשובה? הן מעשה שנעשה מותר רשם במציאות באופן שאינו הפיך. כך למשל, אדם ששפך דמים יכול להתחרט שבע פעמים אך אינו יכול להחיות את המת ולו פעם אחת. בני אדם יכולים לתקן את העתיד אך לא יכולים לשנות את העבר. כיצד אם כן נמחק קלונה של העבירה ע"י התשובה?

הרמח"ל משיב על כך כי "מידת הרחמים היא הנותנת שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא **כחרטת הנדר ממש** – שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו', ז): 'וסר עוונך וחטאתך תכופר', שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע".

כלומר, בדיני נדרים התחדש כי עקירת הרצון עוקרת את הנדר למפרע. על כן, ובדומה לכך, התחדש גם לגבי חזרה בתשובה כי עקירת הרצון כמוה כעקירת המעשה למפרע.

ברם, שההשוואה דורשת הסבר, שכן נדר הוא מציאות רוחנית שאין לה רושם חיצוני ותוצאה פיסית כלשהי. כל קיומה בתחום הרצון האישי וממילא מובן לגביה כי עקירת הרצון עוקרת את הנדר. אבל, איך משווים נדר לעבירה, שהיא מעשה **פיסי** שנעשה, ואשר לגביו גם אם נעקר הרצון, התוצאה של המעשה שנעשה – נשאר? איך מבטלים מציאות פיסית קיימת?

במה עדיף הרצון השני על הרצון הראשון?

יתירה מכך, הבה נעמיק ונשאל גם לגבי נדר: כיצד ניתן לעקור את הרצון למפרע? אכן, אדם שנדר הגיע להכרה כי עשה טעות והוא מתחרט מאוד. אבל, האם ניתן לומר כי הוא לא רצה בעבר את הנדר? הן בפועל היה זמן, בעבר, שהוא רצה מאוד את אשר נדר. עתה הוא רוצה את ההפך. אבל, במה עדיף הרצון השני על הרצון הראשון, עד כי אנו אומרים שהוא נחשב כמי שעקר את הרצון הראשון מלמפרע? נעמוד להלן על ביאור נקודה זו ונראה כי טמונה בה ההבנה של כל תהליך התשובה ושל מהותו של יום הכיפורים.

ההבחנה בין חכמה לבין בינה

ה"תפארת שלמה" מבאר כך:

אנו סבורים כי הדבר השורשי, הקדום והמוביל בכל מעשי האדם הוא – החכמה שלו. האדם חושב והוגה **במוחו**, מגיע למסקנה כי הוא רוצה בתוצאה מסוימת, ומחשבה תחילה זו היא המניע ל"סוף מעשה" שהאדם עושה לאחר מכן עם שאר אברי גופו. ולא היא! מסתבר שיש משהו שהוא נעלה מן המח ומן הראש, והוא כמו כתר היושב מעל הראש. נשגב ממנו.

בלב האדם יש רצון קדום, המקנן בו והוא המכריע ומוביל את האדם, לרבות את מוחו, להגיע לתוצאה מסוימת. יש מניע פנימי גם למחשבה והוא המְטָה את כל האדם לכיוון מסוים, לרבות את מוחו. בינת הלב חזקה מן החכמה ומְטָה את החכמה להיסקים "לוגיים" ושכליים, שבפועל נובעים – מרצון פנימי קדום. הווי אומר כי המחשבה והחכמה אינן המניע למעשי האדם, אלא הרצון הפנימי ובינת הלב, הן המניע למחשבת המוח ולמעשה שנעשה בעקבותיו. החכמה מביאה אדם לפעולה רק במקרים שבהם הבינה מסתרת, ואוחזת באדם רוח שטות. בכל מקרה אחר, מה שקובע הוא בינת הלב, שהיא עמוקה ופנימית ומבטאת את רצונו האמיתי, השורשי והיסודי של האדם הנובע מאישיותו ומשורש נשמתו.

עקירת נדר

מצויידים בתובנה זו, נשוב כעת להתבונן בדין שלפיו ניתן לעקור נדר. אדם שנודר נדר מגיע למסקנה לוגית מסוימת. חוכמתו מובילה אותו לנדור. לכאורה, זהו הרצון הראשון בזמן. בפועל, לאחר תקופה נובטת בו ההבנה כי נדר זה נוגד את הרצון הפנימי העמוק יותר שלו. מסתבר לו כי הנדר שנדר נבע מרצון שטחי שאינו מבטא את הבינה שלו. הוא מבין שהייתה זו רוח שטות ובפועל רצונו הקדום יותר, העמוק יותר והמשקף יותר – הוא דווקא שלא לנדור. במקרה זה נעקר הרצון לנדור למפרע, מכיוון שהתברר כי הרצון לנדור לא שיקף את רצונו האמיתי מעולם!

עקירת חטא

בהתאם לרעיון זה ניתן להבין באחת את מהותה של תשובה. בעקבות תהליך התשובה, אדם מגלה מהו רצונו האמיתי, הפנימי והשורשי. מה הוא רוצה באמת. הוא לומד להבחין בהבדל בין החכמה החיצונית שלו לבין הבינה הפנימית שלו. משהגיע להבנה זו מסתבר לו כי בבסיס אישיותו ניצב רצון שונה לחלוטין מן הרצון השטחי שהוביל אותו למעשה החטא. הוא מגיע להכרה לפיה

בתוך תוכו הוא מעולם לא רצה את מעשה החטא. רוח שטות הסתירה את בינתו ממנו, והוא פעל מתוך חכמה שאינה משקפת את בינת הלב שלו. משהכיר בכך שהוא מעולם לא רצה את המעשה, נמצא כי זהו מעשה שאינו מאפיין עוד את בעל התשובה. על כן, מעשה זה מפסיק להקלין אותו, כי הרצון שהביא למעשה זה נעקר **למפרע** כמי שלא שיקף את רצונו הפנימי מעולם. זוהי מהותה של תשובה, שיש בה לא רק שינוי המעשים מכאן ואילך, המביאה לכפרה על חטא עשייתם, אלא גם הליך עמוק של ביטול הרצון השטחי הנובע מחכמה חיצונית, לנוכח בירור וגילוי הרצון הפנימי המשקף את תוככי האדם ואת הווייתו האמיתית. זהו תהליך של טהרה!

יום הכיפורים כזמן של אורה

ודוק, כדי לשנות התנהגות צריך תהליך הטמעה והפנמה ממושך. אבל, כדי להבין מהו הרצון הפנימי המשקף את תוככי הווייתו ושורש נשמתו, די לעיתים ברגע אחד. זהו רגע של הארה, שבו מבליח אור של הבנה הנובטת בלב האדם. ברגע זה הוא מבין באחת מהו רצונו הפנימי העמוק, המשקף את אישיותו ואת תוכנו הפנימי. אור זה מציף את האדם ברגע אחד נעלה. הרגע המכונן הזה מגיע אחרי תהליך ארוך או – ביום הכיפורים.

נעילה כזמן של התייחדות והתנוצצות אורה של היחידה

כאן נעמוד על מהותו של יום הכיפורים בהיבט נוסף, המשלים את קודמו ונובע ממנו. היבט זה מצוי בדברי רבי חיים ויטאל בשם האר"י בספר "אדם ישר" (דרושי פרטי העולמות כולם, ח') בו מצינו כי בנפש האדם יש חמישה רבדים (ר"ת: נר"נ ח"י): **נפש** – הכוח שמחמתו האדם מתנועע, אוכל ומפריש צרכיו, מתרבה, ואף חש רגשות כלפי זולתו. בכך אין הבדל רב בין אדם לבהמה, ולכן נקרא חלק זה "הנפש הבהמית". **רוח** – הכוח שמחמתו האדם מסוגל לדבר ולתקשר. אונקלוס מתרגם את הכתוב (בראשית ב, ז) "ויפח באפיו נשמת חיים" – רוח ממללא". מכוח רוח זו האדם אף מסוגל לחשוב, שהרי אנו חושבים באמצעות מילים. **נשמה** – זו התודעה שיש במוח האדם, ומכוחה הוא מסוגל ליצור ולחדש. זו התודעה של האדם המשקפת את מוחו ושכלו. תודעה זו מדריכה את מעשי האדם ומעצבת את מניעיו.

חיה – זהו שאר הרוח של האדם. ה"חיה" שברוח האדם הופכת את חייו לחיים באמת, שכן מכוח חלק זה ברוח האדם הוא מרגיש התעלות, סיפוק עילאי ומשמעות עמוקה, שמכוחם הוא חש את חוויית חייו וממצה אותה.

יחידה – זהו החלק ברוח האדם שמכוחו הוא יכול להתאחד כביכול עם יחידו של עולם, עם הקב"ה. זהו החלק שמכוחו האדם חש קדושה. זהו החלק באדם שמבטא את הרצון הפנימי, העמוק ביותר שלו המשקף את שורש נשמתו. זוהי הבינה. היא נעלה אף מן החכמה הנמצאת בנשמה. היא הכתר שמעל ראשו! בכל יום באים לידי ביטוי נר"ן – נפש, רוח ונשמה שבאדם, וכנגד כך הוא מתפלל שלוש תפילות.

בשבת וביום טוב מתפללים ארבע תפילות, כי בימים אלו מתעורר באדם החלק הרביעי של רוחו: החיה. בשבת ובמועד האדם מתעלה וחש סיפוק רוחני ו"נשמה יתירה". בימים הללו האדם חי באמת וחוה את חייו, כחויה משמעותית המסבה לו עונג עילאי וסיפוק.

יש יום אחד בשנה שבו מתעורר באדם החלק החמישי שברוחו – היחידה. זהו יום הכיפורים שבו ה"יחידה" מתאחדת עם יחידו של עולם – הקב"ה. על כן ביום הזה יש תפילה חמישית. תפילת הנעילה.

בעת הנעילה נסגר השער מאחרי האדם, כשהוא נשאר בפנים!

אין זו נעילת השער כיצירת חייך בינו לבין בוראו. להיפך, כל העולם מבחוץ ואילו הוא נעול כביכול עם הקב"ה לבדו – בחדר יחוד.

בשעה הנעלה והיחידה הזאת, האדם זועק מקירות ליבו "ה' הוא האלוקים" וחש כי אין עוד מלבד הקב"ה – יחידו של עולם. הוא חש בכל נימי נשמתו את הקרבה יוצאת הדופן של ה"יחידה" שהיא החלק הנשגב והעליון שברוחו – אל הקב"ה, יחידו של עולם. ברגעים אלו של התעוררות הנשמה, והאדם מבין מה הוא רוצה באמת. ברגעים אלו מבליח האור המבהיר לו באחת מה משקף את עמקי נפשו. מה היה שטחי ונבע מרוח שטות, ולא שיקף את רצונו האמיתי מעולם, ומה לעומת זאת מבטא את רצונו שלו, העמוק, השורשי והקדום.

זהו פועלו של יום הכיפורים בשעת הנעילה. ברגעים המרוממים הללו שבהם ה"יחידה" שבנשמה מתאחדת עם יחידו של עולם, מבליחה באדם הבינה. הכתר!

הטהרה נובעת מעיצומו של יום כדי לאפשר את היחוד

ה"תפארת שלמה" מבאר על בסיס האמור, את דרך הילוכו של יום הכיפורים כיום של טהרה, ויתבארו באחת דבריו של רבנו בחיי, כי כאשר נאמר "לפני ה' תטהרו" זוהי **הבטחה לדורות**. הטהרה הזו משמעה שלא רק מעשי האדם משתנים אלא גם הרצון הפנימי מתעורר והבינה כובשת את מקום החכמה. מתנוצץ אור נגוהות של

קרבת ה' שבו האדם מגיע להכרה מה הוא רוצה באמת, ברצונו הקדום והעמוק המשקף את שורש נשמתו.

בעת שמתעורר הרצון הפנימי של הנשמה, נמחה כל זכר לרצון הקודם, כי מתברר שהוא לא שיקף את מהות האדם ואת תוכנו ורצונו הפנימי – מעולם! על כן, זוהי טהרה! לא רק כפרה על מעשים, אלא גם סילוק הרצון החיצוני לעשות מעשים אלו ותחושת זרות כלפי רצון זה. האדם שהבליחה בו תובנה זו, הוא שונה לגמרי מן האדם שחטא. הוא אינו מזוהם בחטא וברצון לחטוא. הוא טהור.

טהרה זו היא תוצאה מוכרחת! מדוע? מכיוון שביום הזה הקב"ה חפץ בדביקות של ישראל "שיתעלו למעלה בבחינת מלאכים". בשעת היחוד עם הקב"ה חייבת לשרור רוח של טהרה, שהרי אי אפשר לעמוד בהיכל המלך בלא להיות מטוהרים מכל שמץ ודופי.

עוונות הם לא רק זוהמה, סיאוב ולכלוך, אלא גם דבר החוצץ בין אדם לבין קונו, כפי שאמר הנביא ישעיהו (נ"ט, ב') "עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין ה' אלוקיכם". ה"יחידה" אינה יכולה להתייחד עם ה"יחיד", כל עוד שיש לאדם רצונות זרים, מלבד הרצון לדבוק ביחיד. נמצא כי כדי להתאחד עם הקב"ה בשעת הנעילה, חייב האדם להיטהר. עליו להתנקות מן החטא ולהבין מה הוא רוצה באמת. על כן, נתן הקב"ה כוח עצום ביום הכיפורים, שבו תבליח ההארה הפנימית הזו באדם. זו המשמעות של עיצומו של יום מכפר. זהו זמן שיש בו עצמו סגולה עילאית של החלק העליון ביותר של הנשמה – ה"יחידה" שבאדם, לערוג אל בוראה ולבא לידי ביטוי. שעת הנעילה היא אפוא שעה של טהרה וזהו "עוצם כוחו של היום הזה הגורם שימחל ויסלח הקב"ה לכל עוונם ולא יראה בהם ערות דבר כדי שיהיו ראויים לעמוד לפני המלך בדביקות הנעלה ההוא".

הקב"ה מטהר את ישראל – כדי שיוכל להתייחד עימם

הווי אומר, כי כדי לאפשר את היחוד של היחידה עם היחיד, מתחייבת טהרה של האדם וניקיונו מכל חטא. בהתאם לרעיון נשגב זה יובנו באחת שורה של מקורות ותפילות. כך למשל:

במשנה במסכת יומא (דף פ"ה ע"ב) מצינו את דברי רבי עקיבא "אשריכם ישראל לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם". המקווה שבו טובל האדם היא בבחינת "מִי עולם הבינה". הקב"ה מטהר את ישראל כדי שיוכלו להתאחד עימו. ואכן, בזוהר (חלק ג' דף ס"ט ע"ב) מצינו: אמר רבי יהודה, אשרי ישראל שהקב"ה רוצה בהם ומבקש לטהרם שלא ימצא בהם חטא, כדי שיהיו בני היכלו ויגורו בהיכלו.

- בתפילת יום הכיפורים אומרים אנו "מחול לעונותינו ביום צום הכפורים הזה ... כאמור אנוכי אנוכי הוא מוחה פשעיך למעני. מבאר ה"תפארת שלמה": "פירוש "למעני" כדי שיוכלו להתעלות אל דביקות העליון, לכך אנכי הוא מוחה פשעיך".
- נאמר (ישעיהו מ"ד, כ"ב) "מחיתי כעב פשעיך שובה אלי כי גאלתיך, וכן נאמר (כאמור לעיל) "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו". מבאר ה"תפארת שלמה": "כי הנכם חייבים לעמוד לפני ה' בהיכל המלך. על כן, בהכרח תטהרו".
- נאמר (ויקרא כ"ג, כ"ח) כי יום כפורים הוא "לכפר עליכם לפני ה' אלהיכם". מבאר ה"תפארת שלמה": "לכאורה סיום הכתוב לפני ה' אלוקיכם הוא מיותר אך הוא כנ"ל כי צריך לכפר עליכם כדי שתתעלו לפני ה' אלוקיכם".
- נאמר (במדבר י"ד, י"ט) "סלח נא לעון העם הזה כגודל חסדך וכאשר נשאת לעם הזה ממצרים ועד הנה". מבאר ה"תפארת שלמה": "פירוש כיום הזה, ביום כפורים, נשאת לעם הזה מעלה מעלה". כלומר, הקב"ה סָלַח לעם ישראל על חטא העגל ביום הכיפורים ונתן להם את הדיברות השניות. מעמד נשגב זה של התייחדות הקב"ה עם עַמו נעשה ביום הכיפורים, ומידי שנה הקב"ה מְרִים ונושא את עם ישראל ומרומם אותו – כדי להתאחד עימו שוב.
- נאמר (ויקרא ט"ז, כ"ט) "תענו את נפשותיכם". מבאר ה"תפארת שלמה": תענו" אותיות עונ"ת – הוא היחוד (ומצוות "עונה") של נפשות ישראל עם הקב"ה".

הנה כי כן, בפנינו מהלך מרהיב, המבהיר כי בבסיסה של תשובת אמת ניצבת הבלחה של אור אלוקי שמחמתו מגלה האדם מהו רצונו העמוק, האמיתי, השורשי, הנובע משורש נשמתו ומשקף את מהותו. בעקבות תובנה עמוקה זו מתברר כי המעשים שעשה האדם בניגוד לרצון פנימי מעמיק זה, אינם רצוניים ואינם משקפים את מהותו מלכתחילה. זוהי תשובה היוצרת טהרה, שכן לא רק המעשים השתנו אלא גם הרצון החיצוני נמחק ובמקום החכמה השטחית מתגלה הרצון הפנימי המשקף את לב האדם ומהותו. רצון פנימי זה הוא הבניה של האדם. הוא גולת הכותרת של חייו. הוא הכתר. הבלחה של אור אלוקי זה מתרחשת מידי שנה ברגע מכונן אחד, בשעת הנעילה ביום הכיפורים, וזהו עיצומו של יום הכיפורים. טהרה זו מחויבת לשרור, כדי לאפשר יחוד בין הקב"ה לבין האדם בשעת הנעילה, שבה ננעל השער מאחורי האדם כשכל העולם מבחוץ, ויש יחוד בין יחידו של עולם, לבין החלק המרומם ביותר בנשמת האדם המכונה "יחידה". בפסגת ועידה זו מתקיים "לפני ה' – תטהרו".

בין "צדיק" לבין "בעל תשובה"

במסכת ברכות (דף ל"ד, עמ' ב') מצינו מחלוקת בדבר מעמדו של בעל תשובה לעומת צדיק גמור: רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן סבר, כי דברי הנביאים ביחס לטוב הצפון לעתיד לבוא נאמרו ביחס לבעלי תשובה ואילו הצדיקים הגמורים, שלא טעמו טעם חטא מעולם, ניצבים בדרגה גבוהה מכך. על הטוב הצפון להם לא יכלו אף הנביאים להינבא והוא בגדר "עין לא ראתה אלוקים זולתך". רבי אבהו חולק על רבי יוחנן וגורס כי: מקום שבעלי תשובה עומדים, צדיקים גמורים אינם עומדים", שנאמר (ישעיהו נ"ז, י"ט): "שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו", הרחוק נזכר תחילה, ורק אחריו נזכר הקרוב.

שיטתו של רבי אבהו נפסקה להלכה ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ז', הלכה ד'): "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העונות והחטאות שעשה, אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם, ולא עוד אלא ששכרו הרבה שהרי טעם טעם החטא ופירש ממנו וכבש יצרו, אמרו חכמים מקום שבעלי תשובה עומדין אין צדיקים גמורין יכולין לעמוד בו, כלומר מעלתן גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהן כובשים יצרם יותר מהן".

הרב יוסף רוזין (הידוע כגאון מרוגאצ'וב), מציין כי הרמב"ם פסק כרבי אבהו, בהתאם לשיטתו עת שפסק בהלכות אישות (פרק ח', הלכה ה') כי המקדש אישה "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור הרי זו מקודשת מספק שמא הרהר תשובה בלבו". ובכן, אם נאמר כי מעלתו של הצדיק גדולה מזו של בעל התשובה, מדוע תהא מקודשת עקב הרהור התשובה שעבר בליבו של המקדש, הרי גם אם הוא בעל תשובה עקב כך, עדיין לא הגיע למעלה של צדיק, והתנאי לקידושין היה "על מנת שאני צדיק?" אין זאת אלא שבעל התשובה אינו פחות מדרגתו של הצדיק, וממילא פסק הרמב"ם כרבי אבהו, כי בעל התשובה ניצב בדרגה גבוהה משל הצדיק. דברי פי חכמים חן. אולם, קשה להבין תוצאה זו, לפיה אדם שהיה רשע גמור והרהר תשובה לרגע אחד בליבו נשגב מן הצדיק.

מהו פשר דברי רבי אבהו כי מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו? הכיצד ייתכן כי מעמדו של מי שהיה כל חייו קדוש וטהור יהא נחות ממעמדו של מי שחוה חטא והתנסה באיסור? וכי אין ערך סגולי עודף למי שנשמר מלכתחילה מן החטא? וכי אין להעדיף מי שהינו כמותן תינוקות של בית רבן שלא טעמו טעם חטא? ודוק, ניתן להבין כי התשובה ששב בעל התשובה ממרקת אותו ומוחקת את חטאיו כלא היו, עד כי יש להשוותו לדרגת מי שלא חטא. אך כיצד ניתן להעלות את בעל התשובה ולרוממו ולהעדיפו על פני מי שלא חטא מלכתחילה? האם אין עדיפות לתמימות מוחלטת ולהישמרות מפני חוויית החטא מלכתחילה? הן במסכת שבת (דף קי"ט, עמ' ב') מצינו: "אמר ריש לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן. אמר ליה רב פפא לאביי: דידי ודידך מאי? – אמר ליה: אינו דומה הבל שיש בו חטא, להבל שאין בו חטא". כלומר, תורתם של תינוקות של בית רבן נעלה היא אף מתורתם של רב פפא ואביי, שאמנם משכילים להבין את התורה לעומקה, אך אין להשוות את תורתם עם הבל פיהם של תינוקות שלא טעמו טעם חטא מעולם. מסוגיה זו נראה לכאורה בבירור, כי ככל שאדם שמור מן החטא ולא טעם את טעמו מעולם, כן נשגב הוא מעמדו ומרוממת היא תורתו. הכיצד ייתכן אם כן כי בעלי תשובה יעמדו בדרגה גבוהה ממי שלא טעם טעמו של חטא מלכתחילה?

נראה כי כדי להבין מאמר זה של רבי אבהו, מן ההכרח לעמוד על מהותה של תשובה ועל ההבחנה בין המונח "בעל תשובה" לבין המונח "צדיק". אך קודם לכן, נעמיק את שאלתנו בסוגיה זו. הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק א', הלכה ב') פוסק: "שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר (ויקרא ט"ז, כ"א): והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות. ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אע"פ שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הן הקלות". כלומר, שעיר המשתלח ביום הכיפורים לעזאזל, מכפר על עוונות "קלות" (שהן כל העבירות שאין בהן כרת או שבועת שווא) אף אם החוטא לא שב בתשובה.

נשאלת השאלה: הכיצד ייתכן כי קרבן שהוא מן השפה ולחוץ, שאינו מלווה בתשובה, יכפר על האדם? הרי האיש נותר כהווייתו, ואיך יתכפרו עוונותיו בלי תשובה? ובכלל, במה שונה הוא שעיר המשתלח בהקשר זה מכל הקרבנות, אשר לגביהם פוסק הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק א', הלכה א'): "וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהם על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להן בקרבנם עד שיעשו תשובה".

השאלה מתעצמת עת שמעיינים במשנה במסכת שבועות (פרק א', משנה ו') כי "על שאר עבירות שבתורה, הקלות והחמורות, הזדונות והשגגות, הודע ולא הודע, עשה ולא תעשה, כריתות ומיתות בית דין, שעיר המשתלח מכפר". ביחס לכך מקשה הגמרא במסכת שבועות (דף י"ב, ע"ב, ע"ב), ממה נפשך: אם לא עשה תשובה, איך מכפר עליו הקרבן, הרי הכלל הוא כי "זבח רשעים תועבה" (משלי כ"א, כ"ז)? ואם עשה תשובה, מה צורך לו בשעיר המשתלח ביום הכיפורים כדי להתכפר, הרי גם בכל יום ויום יכול אדם לשוב בתשובה ולהתכפר, שהרי שנינו "עבר על מצות עשה ועשה תשובה, לא זו משם עד שמוחלים לו". מתרצת הגמרא, כי משנה זו שנויה בהתאם לדעתו של רבי, לפיו יום הכיפורים מכפר גם על מי שלא עשה תשובה, כפי שנינו בברייתא: "רבי אומר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה בין לא עשה תשובה – יום הכיפורים מכפר". בהתאם לשיטה זו של רבי, השעיר מכפר על מי שעומד במרדו ולא עשה תשובה. נמצא אפוא כי לשיטת חכמים, שהיא שנפסקה להלכה, לא ניתן להתכפר ע"י השעיר בלי עשיית תשובה, ואדרבה הדבר אף מוגדר כ"זבח רשעים תועבה". הכיצד פסק אפוא הרמב"ם שלא כדברי חכמים? אכן שאלה זו הקשו מפרשי הרמב"ם, ה"כסף משנה" וה"לחם משנה" על הרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ב'.

תשובה לכך מצויה בספרו של המאירי "חיבור התשובה" (משיב נפש) המבהיר: "וכבר ידעת שאין שעיר המשתלח מכפר אלא לשבים... ומה שאמרו בקצת מקומות, (והכוונה היא לרמב"ם בהלכות תשובה פרק א' הלכה ב') שמכפר על הקלות אף בלא תשובה, ביאור אף על פי שלא התעורר תכלית הערה עד שיבא ממנה לידי תשובה גמורה". כלומר, השעיר אכן אינו מכפר בלא תשובה, אך יש מושג המכונה תשובה שאינה גמורה, ושם השעיר כן מכפר על עבירות קלות.

נשאלת השאלה: מהי תשובה שאינה גמורה? הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה א') מגדיר: "איזו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר

בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלוֹן כח. כיצד? הרי שבא על אישה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה". האם לכך התכוון המאירי? האם יש צורך בחזרה מן החטא באותן נסיבות עצמן כדי שהשעיר המשתלח יכפר?

האם לזה כיוון הרמב"ם בקבעו בפרק א' הלכה ב' כי השעיר אינו מכפר בלא תשובה גמורה, אלא על עבירות קלות? קשה להניח כך, שהרי הרמב"ם ממשיך וקובע באותה הלכה בהלכות תשובה (פרק ב' הלכה א'): "ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה אף על פי שאינה תשובה מעולה, מועלת היא לו ובעל תשובה הוא. אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו כל עונותיו נמחלין שנאמר (קהלת י"ב, ב'): עד אשר לא תחשך השמש והאור והירח והכוכבים ושבו העבים אחר הגשם, שהוא יום המיתה, מכלל שאם זכר בוראו ושב קודם שימות נסלח לו". אין אפוא צורך דווקא בתשובה מעולה של חזרה מן החטא באותן נסיבות עצמן כדי שהחטא יימחל. נמצא בהכרח כי כאשר המאירי מבאר בדעת הרמב"ם כי יש תשובה שאינה גמורה, שהשעיר המשתלח אינו מכפר עליה ועל עבירות חמורות ועם זאת מכפר על עבירות קלות, ההתייחסות היא לתשובה חסרה, למשהו בתהליך שטרם הושלם, "לתשובה למחצה".

האם תיתכן תשובה שאינה גמורה? האם יש תוקף כלל לתהליך שלא הושלם? האם תיתכן "תשובה למחצה"? האין אין הדבר משול ל"חצי אמת"? מעיון במהותה של תשובה כפי שהיא מוגדרת ברמב"ם עולה לכאורה כי תשובה היא תהליך כולל ומוחלט, היורד לשורש ההויה ומשנה את מכלול האדם. בתהליך שכזה אין לכאורה תחולה למשהו חצוי שאינו גמור, ולא תיתכן לכאורה חצי תשובה. הדברים עולים לכאורה מעיון בהלכות הבאות ברמב"ם בהלכות תשובה: בפרק א' הלכה א' נפסק כי: "אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם". כלומר, כפרה מותנית בתשובה מוחלטת מן החטא, כך שלא ישוב לעולם לעשות מעשה זה.

הדברים מפורשים ביתר שאת בפרק ב' מהלכות תשובה הלכה ב': "מה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשה עוד שנאמר (ישעיהו נ"ה, ז'): יעזוב רשע דרכו וגו', וכן יתנחם על שעבר שנאמר (ירמיהו ל"א, י"ח): כי אחרי שובי נחמתי... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה

החטא לעולם". כלומר, תשובה היא תהליך כולל הנבנה משלושה רכיבים: עזיבת החטא, חרטה על העבר וכן שהאדם ישנה את התנהגותו באופן ש"יעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם". הרמב"ם מוסיף וקובע בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ד') כי: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו, ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה".

תשובה היא אם כן שינוי יסודי ומוחלט של ההתנהגות, המשנה את האדם מן הקצה אל הקצה, עד כדי כך שיוכל לומר כי הוא אינו האיש שביצע את העבירה, אלא איש אחר הוא, עם מעשים אחרים, וביחס לחטא – אין לו עוד מקום בליבו והוא זר לו. בתהליך שכזה – כיצד תיתכן אפוא חצי תשובה? או תשובה שאינה גמורה?

יתרה מכך, הרמב"ם מבהיר כי כל עוד שהאדם אינו זורק את החטא באופן מוחלט הרי שלכל שאר מעשי האדם אין ערך. ובלשונו שם בהלכה ג': "כל המתוודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ, וכן הוא אומר (משלי כ"ח, י"ג): ומודה ועוזב ירוחם". התשובה גם משנה את האישיות והרמב"ם מבהיר כי תהליך התשובה פועל בדרך של שינוי והתחדשות לאמור כי האדם שבפניו אינו זה שחטא, אלא אדם אחר בתכלית שעלה על דרך הטוב. ובלשונו של הרמב"ם בפרק ז' מהלכות תשובה הלכה ו': "התשובה מקרבת את הרחוקים, אמש היה זה שנאו לפני המקום משוקץ ומרוחק ותועבה, והיום הוא אהוב ונחמד קרוב וידיד".

על רקע הגדרה זו של מושג התשובה נשאלת השאלה: מהי תשובה שאינה גמורה, שהשעיר מכפר מכוחה על עבירות קלות? או שהאדם שונה או שאינו שונה, או שעזב את החטא ולא ישוב אליו לעולם, או שהוא טובל – וממשיך לאחוז בשרץ בידו. איך ייתכן בתהליך שכזה משהו למחצה?

שאלה נוספת מתעוררת על פסקו של הרמב"ם בהלכות תשובה (פרק א', הלכה א'): "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני הק-ל ברוך הוא שנאמר (במדבר ה', ו'-ז'): איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה, כיצד מתודין אומר אנא השם חטאתי עויתי פשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר

לדבר זה, וזהו עיקרו של וידוי". מכאן משמע כי וידוי הינו מרכיב ממרכיבי תהליך התשובה, ויש לבטא את הדברים בפה. והנה, במסכת קידושין (דף מ"ט, עמ' ב') מצינו: "על מנת שאני תלמיד – אין אומרים כשמעון בן עזאי וכשמעון בן זומא, אלא כל ששואלין אותו בכל מקום דבר אחד בלימודו ואומרו... על מנת שאני חכם – אין אומרים כחכמי יבנה, כר' עקיבא וחבריו, אלא כל ששואלים אותו דבר חכמה בכל מקום ואומרה. על מנת שאני גבור – אין אומרים כאבנר בן נר וכיואב בן צרויה, אלא כל שחבריו מתייראים ממנו מפני גבורתו. על מנת שאני עשיר – אין אומרים כרבי אלעזר בן חרסום וכרבי אלעזר בן עזריה, אלא כל שבני עירו מכבדים אותו מפני עושרו. על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו".

לכאורה, כיצד ניתן לומר כי אשתו מקודשת, הן גם אם נניח כי הוא הרהר בתשובה בדעתו – היכן הוא הווידי המבוטא בפה? וכיצד זה השלים הרשע האמור את תהליך התשובה ברגע כמימרא שבו הרהר תשובה בליבו. וכי די בכך כדי להפוך אדם מרשע לצדיק? והיכן הם כל מרכיביה המהותיים של התשובה ושינוי האישיות הכרוך בו?

נראה כי הדברים מתיישבים לאור העיון ביסוד מוסד שמחדש הרב יוסף באב"ד בספרו "מנחת חינוך" (מצווה ס"ד): "ונראה דלא קשה, אם נאמר דאינו מתכפר בלא וידוי דברים, מהא דאמרין בקידושין אפילו רשע גמור אמרין שמא הרהר תשובה בלבו והוי צדיק גמור... דבאמת צדיק ורשע אינו תלוי בכפרה כלל, דהא יש עבירות חמורות דאין מתכפר בתשובה... ומכל מקום, כיוון שמתחרט ושב הוי צדיק, הכי נמי דאין לו כפרה בתשובה בלב. מכל מקום הוי צדיק כיוון שמתחרט לפני קונו יתברך ואינו תלוי בכפרה כלל, כך נראה פשוט".

בהתאם לכך נראה כי יש הבחנה ברורה בין המונח "צדיק" לבין המונח "בעל תשובה", וההגדרה של הדברים היא כדלהלן:

צדיק – נמדד לפי ערך מעשיו ומצבו הרוחני **בהווה**.

הדברים מקבילים לעיקרון הידוע לפיו בוחן הקב"ה את האדם בהתאם למצבו בהווה, ובהתעלם מהרוע הגלום בו וממה שיעוול בעתיד. כך מצינו במסכת ראש השנה (דף ט"ז, עמ' ב'): "אין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר ביחס לישמעאל (בראשית כ"א, י"ז): "כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם". כדי להיות צדיק בהווה מספיק "הרהר תשובה בדעתו".

בעל תשובה – מבקש לתקן את העבר ולהתאימו למצב הרוחני הנעלה בהווה. תשובה היא תהליך כולל ומקיף יותר מאשר צדקות, שהרי צדקות משקפת רק מצב נתון בהווה ואילו תשובה מחוללת את הפלא העצום של תיקון העבר. בתשובה יש חידוש לפיו אדם שחווה חטא ומתמודד עם יצריו ביתר שאת, יכול לרומם את עצמו ולתקן לא רק את ההווה אלא גם את העבר, כאשר עבר זה הופך להיות גורם שיניע אותו תמיד אל הקיצוניות השנייה, אל חיים של תיקון מתוך ענווה ולהט של חרטה. כדי לחולל חידוש זה יש צורך בתהליך כולל ומקיף, של חרטה, קבלה לעתיד ווידוי בפה וממילא מובן כי במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד.

ודוק היטב: רבי אבהו אינו מתייחס לצדקות כמצב של העדר חטא מאז ומעולם. ביחס לכך, פשיטא כי מי שלא טעם טעמו של חטא ניצב במצב רוחני רם ממי שחווה חטא ולכן הבל פיהם של תינוקות של בית רבן שלא טעמו טעם חטא נעלה הוא מכול. אבל, צדקות אינה מתייחסת לעברו של אדם אלא להווה של האדם ולמצבו ברגע הנוכחי הנתון. לשם השגת דרגה זו, די לו כי יהרהר בליבו וכבר עשוי מצבו הרוחני להיות מרומם ונעלה. על כן יש תוקף לקידושין המותנים בהיותו צדיק גמור בעת תחולתם.

בהתאם ליסוד זה נראה ליישב את פסקו של הרמב"ם כי שעיר המשתלח מכפר גם בלי תשובה. בהקשר זה הבהיר המאירי ב"חיבור התשובה" שהכוונה היא כי השעיר מכפר בלי תשובה "גמורה". ואנו תמהנו מהי תשובה שאינה "גמורה"? ברם, נראה כדלהלן:

תשובה גמורה היא תיקון של העבר והתאמתו למצב הרוחני הנעלה בהווה, באמצעות תהליך מלא של תשובה הכולל: קבלה לעתיד, חרטה על העבר, ווידוי בפה. כך מצינו ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה א'): "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח, כיצד הרי שבא על אישה בעבירה ולאחר זמן נתייחד עמה והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו ובמדינה שעבר בה ופירש ולא עבר זהו בעל תשובה גמורה". במקרה זה, הנסיבות הן אותן נסיבות, ומה שהשתנה הוא האדם. תשובה גמורה עוקרת אפוא את העבר מן האדם ומגדירה אותו כאדם אחר, שונה בתכלית, בכלל לא זה שעבר את העבירה בעבר.

תשובה חלקית – מתייחסת למצב שבו אדם מקבל בליבו ביחס לעתיד כי אינו חפץ לשוב עוד לחטא. אבל, אין אצלו וידוי וחרטה על העבר. בלי חרטה ווידוי אין

עקירה של העבר, אבל יש תיקון של ההווה. כלומר, האיש אינו "בעל תשובה" אבל הוא בגדר של "צדיק". ממילא, מכיוון שהוא "צדיק" ולא רשע אין הקרבן מוגדר כ"זבח רשעים תועבה" ואין בו פסול.

בהתאם להסבר זה של ה"מנחת חינוך" וההבחנה בין הגדרת "צדיק" לבין הגדרתו של "בעל תשובה" נראה כי יובנו גם דבריו של הרמח"ל ב"מסילת ישרים" ביחס למהותה של התשובה וחידושה. נבהיר:

ה"מסילת ישרים" בפרק ד' על קניית מידת ה"זהירות" מבהיר כי התשובה היא מיצויה של מידת הרחמים והיא קיומו של עולם, שלא היה עומד כלל בלעדיה, ועם זאת אין בה סתירה להנהגת הקב"ה את עולמו בדין ובמשפט. הכיצד? מכיוון שהקב"ה אינו מוותר לאדם כמלא נימה על מעשה או מחדל כלשהו ובא חשבון על כל עבירה. אם כך, במה מתבטאת מידת הרחמים? התשובה לכך היא כי מידת הדין בטהרתה ובהתגלמותה מחייבת שלושה דברים: א. שהחוטא יענש מייד; ב. שהעונש ינתן בחרי אף ותמוצה מידת הדין עד תום; ג. שלא תהיה כל אפשרות לתקן את החטא.

מידת הרחמים מתבטאת בכך שהקב"ה מאריך אף ממתין לתשובת האדם ולא יחפוץ במות המת כי אם בשובו מדרכו הרעה וחייה; ה' אינו מעניש בחרי אף ואינו ממצה את הדין, ומאפשר לאדם לשוב מדרכו הרעה ולתקן את העבר. הרמח"ל מבהיר כי החידוש הגדול של תשובה הוא ביכולת של האדם למחוק את עברו. "כי הנה באמת, איך יתקן את אשר עיוות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה? היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? אמנם מידת הרחמים היא הנותנת ... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה, דהיינו שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו, ומתבונן על רעתו ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא נעשה הדבר ההוא ומצטער בליבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו, והוא מה שאמר הכתוב (ישעיהו ו', ז'): "וסר עונך וחסטתך תכופר, שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע, וזה חסד ודאי שאינו משורת הדין".

כלומר, החידוש של תשובה הוא כי "עקירת הרצון הוא כעקירת המעשה".

על פי שורת ההיגיון והדין, מעשים פיסיים אינם ניתנים למחיקה ולביטול. ממזר שנולד או אדם שנרצח הם דבר בלתי הפיך. עם זאת, חל לגבי תשובה עיקרון הדומה לדין שנקבע בהלכות נדרים ביחס לאמירה והתחייבות של אדם, הבטלים מעיקרא עקב חרטת האדם עליהם. עיקרון זה שנקבע לגבי אמירה, הוחל אף על מעשה שנעשה ונתן תוצאותיו במציאות הפיסית והמוחשית של חיינו. וזהו כמובן חסד הקב"ה עם האדם, הנעשה עימו לפני משורת הדין.

נשאלת השאלה: הן במסכת קידושין (דף מ', עמ' ב') מצינו: "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה – איבד את הראשונות, שנאמר: (יחזקאל ל"ג, י"ב): 'צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו'; ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירים לו שוב רשעו, שנאמר (שם): 'ורשעת הרשע לא ישל בה ביום שובו מרשעו'". שואלת הגמרא כי היא צדיק שמרד בה' לעת זקנותו כמי שיש לו מחצה מצוות ומחצה עוונות, אך מדוע איבד את כל זכויותיו? משיבה הגמרא כי הדבר נובע מכך, שהוא מתחרט על כל המעשים הטובים שעשה. נמצא אפוא כי מי שמתחרט על מעשים טובים שעשה, עשוי באמצעות חרטה זו לעקור מעשים פיסיים שעשה, ומעשי צדקה וחסד לרוב בטלים ומבוטלים, שכן עקירת הרצון כעקירת המעשה. דבר זה נאמר ביחס למידת הדין, ואיבוד מעשים טובים שעשה הצדיק כל חייו. מדוע גורס אם כן ה"מסילת ישרים" כי תשובה כדרך למחיקת מעשי העבר, היא חידוש גדול הנובע מחסד ה' וממידת הרחמים? הן גם ביחס למידת הדין מצינו את אותו עיקרון עצמו לפיו "עקירת הרצון כעקירת המעשה"?

ברם, שבהתאם לדבריו האמורים של ה"מנחת חינוך" נראה לבאר כי הסוגיה במסכת קידושין עוסקת בתואר "צדיק" ("אפילו הוא צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה, איבד את הראשונות, שנאמר: 'צדקת הצדיק לא תצילנו'"). כלומר, מי ש"תוהא על הראשונות" מאבד את התואר "צדיק", שזוהי כאמור הגדרת ההווה של האדם. ברם, אין כאן כל אמירה לפיה ניתן לשנות את העבר. כל שנאמר כאן הוא, כי מי שעברו אינו משפיע על ההווה שלו, והוא תוהא על העבר ומתחרט עליו, הרי שכעת בהווה, אבד לו תוארו כצדיק והוא מוגדר כרשע. אבל, מי שמתחרט על חטא ושב בתשובה, הרי שיש חידוש של מידת הרחמים (שאינו קיים ביחס למידת הדין) לפיו הוא עוקר גם את העבר ומוגדר כ"בעל תשובה" ולא רק כ"צדיק". זהו חידוש מיוחד של תשובה, שאינו קיים אלא מכוח מידת החסד והרחמים של הקב"ה.

הדברים מקבלים משנה עומק ומובן, עת שמעיינים בהסברם של ה"חפץ חיים" והרב אלחנן וסרמן לשאלה האמורה. נביא את הדברים כסדרם. הרב אלחנן וסרמן בספרו "קובץ מאמרים" (מאמר על התשובה), מקשה על דברי ה"מסילת ישרים" מן הסוגיה במסכת קידושין, שבה רואים אנו כי גם לעניין מידת הדין חל הכלל כי חרטה עוקרת מצוות. אם כן, מהו החידוש של תשובה, כי חרטה עוקרת עוונות, הן זו מידת הדין? הרב וסרמן משיב על כך: "ושאלתי דבר זה מכ"ק מרן ה'חפץ חיים' והשיב, שבתשובה מאהבה זה שעוונות נעשות לו כזכויות, זה לפנים משורת הדין. ותשובה מיראה אינה בכלל 'תוהא על הראשונות' שהרי אינו מתחרט על המעשה עצמו, אלא שמתירא מהעונש, ואילו היה העונש נמחל לו לא היה מתחרט כלל על המעשה".

כלומר, כאשר אדם שב אל ה' בתשובה מאהבה, הרי שהוא אכן מתחרט על עברו מכוח אהבת ה' המפכה בו. האוהב אינו יכול לחיות בשלום עם העוול שעולל לאהובו והוא בוש בו. במקרה זה נעקר החטא מלמפרע, כאשר עקירת הרצון כמוה כעקירת המעשה. ואכן, דבר זה אינו חידוש אלא זוהי מידת הדין החלה באותה מידה כאשר אדם מתחרט בכנות על מעשיו הטובים. תוצאה זו חלה אכן במסכת קידושין (דף מ', עמ' ב') גם ביחס למי שהוא בבחינת "תוהא על הראשונות". ברם, ביחס לתשובה מיראה אדם לא מתחרט על העבר. הוא מתירא מעונש, אך לא חל כל שינוי ביחסו הפנימי כלפי ה', ואילו אך היה מתבשר כי, בזכות אבות למשל, הוא אינו צפוי לעונש כלשהו, הרי שלא היה מתחרט כלל על מעשיו. ממילא, בתשובה מיראה יש עזיבת החטא לעתיד, אך אין בה חרטה על העבר. על כן, לפי שורת הדין לא היה מקום כי העבר יימחק וזהו החידוש של תשובה ומידת החסד שבה, כי גם בתשובה מיראה, שאין בה חרטה עמוקה על העבר יימחקו המעשים מעיקרא.

ברם, שהסבר זה של ה"חפץ חיים", אינו מתיישב עם לשונו של ה"מסילת ישרים", שהרי הרמח"ל מתייחס באופן ברור ומפורש לחידוש של **תשובה** כהליך שיש בו חרטה על העבר ועקירה של הרצון – בדומה לעיקרון שמצינו ביחס לנדרים, שיש בהם עקירת הרצון מעיקרו. יתרה מזו, הן גם ביחס לתשובה מיראה ראינו ברמב"ם כי כדי שהתשובה תחול צריך את שלושת המרכיבים של: קבלה לעתיד, וידוי וחרטה על העבר. בלי המרכיב של חרטה, אין תשובה, ומן ההכרח כי מרכיב זה

יתקיים גם ביחס לתשובה מיראה. אם כן, כיצד ניתן לומר כי החידוש של תשובה נאמר רק ביחס לסוג של תשובה שאין בה חרטה על העבר, שעה שתשובה שכזו לא תשובה היא?

הרב וסרמן מציע על כן הסבר משלו לקושי האמור. נפרט להלן את מהלך הדברים ואח"כ נעבור לבאר את הגיונם, ובתוך כך נראה כי הם מתאימים למהלך של ה"מנחת חינוך" שהובא לעיל, ואף מעמיקים את ההבנה במהלך הדברים האמור. מהלכו של הרב וסרמן הוא כדלהלן:

הרמח"ל בספרו "דרך ה'" (שורש העבודה וחלקיה) מציין כי במצווה יש שני דברים: "לקיים מצוות בוראו ולעשות חפצו... כי הוא מקיים חפצו במה שציוהו שיעשה המעשה ההוא והוא עושהו. שנית, במעשה ההוא, הוא משתלם באחת ממדרגות השלמות שהיא תולדת המצווה ההיא".

כלומר, במצווה יש שני גורמים:

קיום רצון ה' שציוה לעשות מצווה זו.

תיקון המציאות והשגת השלמות שאותה משרה מעשה המצווה.

בהתאם לכך יש להבין כי מי שהינו "תוהא על הראשונות" ומתחרט על מעשה מצווה שעשה, איבד את המרכיב הראשון העומד לזכותו של עושה מצווה והנוגע לקיום רצון ה'. הוא חדל להיות עובד ה' המקיים את רצונו והוא מורד בקונו ומתחרט על המצווה שעשה. עם זאת: את תיקון המציאות – לא ניתן לשלול ממנו. מציאות אינה בטלה מלמפרע. במקביל לכך נראה כי גם בעבירה יש שני גורמים:

הפרת רצון ה' אשר אסר על עשיית הפעולה האמורה.

פגם במציאות השוררת בעולם.

בהתאם לכך, ובמקביל למה שהבאנו לגבי מי שהוא "תוהא על הראשונות", נראה כי על פי דין גם תשובה, שיש בה עקירת הרצון לחטוא, מתקנת את המרכיב הראשון בלבד של העבירה, כהפרה של רצון ה', שהרי בעל התשובה התחרט על כך שהפר את רצון ה' והפך לעובד ה' המבקש לקיים את רצונו. אבל, הפגם במציאות שאותו גרם בעל העבירה במעשיו – היה צריך להישאר.

כך על פי דין, וזוהי המקבילה ל"תוהא על הראשונות" ביחס לדבר מצווה.

עם זאת, חסד ה' והחידוש של תשובה הוא כי לפני משורת הדין, גם החלק של פגם במציאות יתוקן ע"י תשובה. בכך מותר התשובה על פני הדין של "תוהא על

הראשונות" שאינו עוקר את המציאות שתוקנה בעולם, ואינו משנה את העבר בהקשר זה.

מדברי הרב וסרמן האמורים מגיעים אנו למשנה הבנה בהבחנה בין "צדיק" לבין "בעל תשובה" ומתבהרת יותר ההגדרה של "תשובה" כיכולת של אדם לתקן לא רק את מצבו הרוחני בהווה אלא גם את עברו. מדבריו האמורים של הרב וסרמן נמצאנו למדים כי לפי שורת הדין אדם יכול לשנות את מעמדו שלו כסובייקט ואת הגדרתו שלו – כעובד ה' או כמורד בו, וזאת הן ביחס להווה והן ביחס לעבר. אבל, על פי שורת הדין אין אפשרות לשנות את אשר חוללו מעשיו הטובים ב"חפצא" של העולם. את התיקון האובייקטיבי של האדם ואת מה שאדם פעל טוב בעולמו "אי אפשר לקחת ממנו". זו מציאות שנועשתה. לעומת זאת, בכל הנוגע לחטא יש חידוש שהתחדש ביחס לתשובה שבה "עקירת הרצון כעקירת המעשה" לא רק במישור האישיות הסובייקטיבית של ה"גברא" עושה הפעולה, אלא חסד ה' הוא כי תשובה מאפשרת לתקן גם את העיוות האובייקטיבי, שנגרם ב"חפצא" של העולם עקב מעשה החטא, ומאפשר להעמיד עולם על מכונו, כאילו לא נעשה עיוות זה במציאות מעולם.

הנה כי כן, התשובה מתקנת את העבר ולא רק בתחום האישיות של האדם אלא גם בתחום השלכות מעשיו על העולם שסביבו. ממילא ברור כי במקום שבעלי תשובה עומדים – מקום שבו יכול האדם לתקן עולם ומלואו ולשנות את העבר ואת המציאות עצמה – אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. הצדיק נמדד על פי מצבו הרוחני האישי בהווה. על פי הסובייקט שלו. אם השכיל לתקן את עצמו – יוגדר כצדיק. אך בעל התשובה תיקן גם את העבר, הוא מתקן גם את המציאות שסביבו ובורא עולם חדש ומושלם, עולם שאין בו חטא מעיקרא. במקום שכזה – אין איש יכול לעמוד.

תפילה

יחיד שהוא ציבור - כהן גדול לפני ולפנים

רבי צדוק

בדידותו של הכהן הגדול בקודש הקודשים

הכהן הגדול היה נכנס לקודש הקודשים ביום הכיפורים להתפלל על עם ישראל. הכניסה לקודש הקודשים ביום הכיפורים הותרה אך ורק לכהן הגדול. התוצאה הבלתי נמנעת היא, שהכהן הגדול שהה שם לבדו. אבל, הכתוב אינו מסתפק בהוראה האוסרת על אחרים את הכניסה, אלא מדגיש את הצורך של הכהן הגדול להיות שם בבדידות מוחלטת. כך נאמר (ויקרא ט"ז, י"ז): "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו". ובכן, לשם מה חיונית הבדידות הזאת?

תפילת הכהן הגדול לעומת החיוב להתפלל בציבור

בדידותו של הכהן הגדול בתפילתו "לפני ולפנים" ביום הכיפורים ניצבת בהנגדה חריפה לכלל לפיו תפילת הרבים עדיפה על תפילתו של יחיד ומוטל על אדם לחתור להתפלל דווקא בציבור. גמרא ערוכה היא במסכת פסחים (דף מ"ו, עמ' א'), כי חייב אדם לטרוח וללכת עד ארבעה מיל כדי להתפלל בציבור ולאחוריו עד מיל. הרמב"ם בהלכות תפילה (פרק ח', הלכה א') פוסק כי לא יתפלל אדם ביחיד כל זמן שיכול להתפלל עם הציבור ובדומה לכך נפסק בטור אורח חיים (סימן צ'): "לא יתפלל אדם אלא בבית הכנסת עם הציבור".

תפילת הציבור מתקבלת יותר

תפילת הכהן הגדול בקודש הקודשים ביום הכיפורים היא תפילה גורלית מאוד. יום הכיפורים הוא יום של דין וחשוב היה עד למאוד שתפילת הכהן הגדול תתקבל. ובכן, סגולה לכך שתפילה תתקבל היא תפילת הציבור כולו. את הפסוק (איוב ל"ו, ה'): "הן אל כביר לא ימאס" דרשו חז"ל (ילקוט שמעוני איוב, תתק"כ) כי "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הציבור, שנאמר (תהילים ס"ט, י"ד): 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון'. אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפללים... ומנין שאין הקב"ה מואס בתפלתם של רבים שנאמר: 'הן אל כביר לא ימאס', וכתוב (תהילים

נ"ה, י"ט): 'פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי'". מדוע לא השתמשו אפוא באמצעי סגולי זה ביחס לתפילת כהן גדול? מדוע היה הכהן הגדול מתפלל ביחידות ולא נכנסו עמו מניין של כהנים?

הבדידות חיונית לטוהר הכוונה

רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" באות כ"ה מבאר כי "תפילה טוב במקום שאין בני אדם, כי הם מבלבלים אותו ובפניות ומחשבת חוץ ושאר מחשבות זרות בא על ידם וכמו שכתב בספר 'דגל מחנה אפרים' על פסוק (ויקרא ט"ז, י"ז): וכל אדם לא יהיה וגו' בבואו לכפר בקודש".

תפילה בציבור עדיפה על טוהר הכוונה

ברם, שיש להבין את פשר הדברים, שהרי מצינו בזוהר (חלק א', דף קל"ב, עמ' א') כי תפילת הציבור מתקבלת על אף שכל יחיד ויחיד לא כל כך מכוון, שכן תפילת הציבור גוברת על העדר הכוונה ומתקבלת מחמת עצם תוקפה כתפילת רבים. ואכן, ה"משנה ברורה" (סימן צ', ס"ק כ"ח) פוסק כי תפילת ציבור עדיפה גם אם היה בהם חוטאים.

מדוע אם כן בתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים הועדף טוהר הכוונה על סגולתה של תפילה בציבור?

מה סוד סגולתה של תפילה בציבור?

כדי להבין נקודה זו יש לעמוד על סוד סגולתה של תפילה בציבור. בהקשר זה מתעוררות על פני הדברים שלוש תמיהות קשות:

מה הטעם לכך שהועדפה תפילה בציבור בפחות כוונה מתפילת היחיד בכוונה. הן הכוונה היא ליבה של התפילה. ידועים דברי רבינו בחיי בספרו 'חובת הלבבות' (שער חשבון הנפש, פרק ג', החשבון התשיעי) "ודע, כי המילים יהיו – בלשון, והכוונה – בלב. והמילים – כגוף לתפילה, והכוונה – כנשמה. וכאשר האדם מתפלל בלשונו וליבו עסוק שלא בעניין התפילה – תהיה תפילתו כגוף בלי נשמה, וכקליפה בלי תוך הפרי עצמו". חובת הכוונה בתפילה נפסקה להלכה ב'טור' אורח חיים, סימן צ' וסימן צ"ח, ורבי יואל סירקיש בספרו 'בית חדש' (ב"ח) שם, ציין: "ואם לא אמרה בלשון תחנונים, אפילו בדיעבד לא נקראת תפילה וצריך לחזור ולהתפלל". כיצד ניתן אפוא לוותר על המהות של התפילה ולהעדיף על פניה את התפילה בציבור?

התפילה היא שיחה של האדם עם אלוקיו. האין אדם ראוי לפרטיות בעת שהוא נושא כפיו למרום ובמיוחד בהיותו שרוי בעת צרה? הרי אדם הניצב בין רבים מתקשה להתייחד עם אלוקיו. אדם מיטיב להתפלל במקום שבו הוא ניצב בדד, ומשיח דברים בינו לבין קונו, בלא שאיש יצפה בו, ובלא שיחוש כי אחרים צופים בו. הכיצד ייתכן אפוא כי מעשה כל כך פרטי כמו תפילה ייעשה בציבור? כיצד מתלכדות תפילות היחידים לתפילה בציבור? הרי זו אינה תפילה על הציבור אלא כל יחיד מתפלל על צרכיו שלו. תפילה היא במהותה מעשה אינדיווידואלי וקשר בלתי אמצעי של המתפלל עם הקב"ה. התפילה משתנה מאדם לאדם, איש איש כפי דרגתו ומידת הקרבה שהוא חש לאלוקיו, איש איש ובקשותיו השונות ומידת הצרכים שלו ומצוקתו האישית. אין בקשות האנשים שוות ואין קרבתם אל ה' זהה. ממילא, מתבקש לכאורה, כי תפילות של אנשים שונים, אינן יכולות להיכלל יחדיו ואינן מתחברות זו לזו. מה אפוא פשרה של תפילה בציבור?

היחיד מוותר על הכוונה לצורך עטרה מגוונת לקב"ה

אחת מן התשובות המרהיבות לשאלה זו מצינו בספרו של רבי פנחס מפולוצק, מגדולי תלמידי הגר"א, בספרו "ראש הגבעה" המבאר, כי מעלתה של תפילה בציבור מובנת בהתאם לדברי הזוהר פרשת וישלח (דף קס"ז, עמ' ב') כי המלאך סנדלפון, הממונה על תפילות ישראל, רוקם ועושה עטרה לקב"ה מן התפילות השונות. כתר הכבוד לקב"ה הנעשה מתפילת הציבור עדיף על זה שנעשה מתפילת היחיד, שכן התפילה בציבור כוללת כמה גוונים, לפי צרכי המתפללים השונים ואופן תפילתם, ולעומת זאת תפילת יחיד אינה אלא גוון אחד של תפילה. הוא מבאר כך: "כל איש, כפי מדתו בצדק, וכפי מהירות ושמחת לבו בשעת תפילתו - יוצאים הגוונים. יש שמתפלל מתוך מרירות לבו, ומוצא פתילים וחוט שחור. ויש שמתפלל מתוך עושר ויש שמתפלל מתוך עוני. יש שמתפלל מתוך שמחה של מצוה, או מתוך לימוד התורה הקדושה, או מתוך הצדק, ויש המתפלל מתוך תשובה, ויש מתוך התענית. לא גוון של זה כגוון של זה. יש פה שהוא מפיק מרגליות בתפילתו ויש פה שמלהיב זיקוקין דינור ואבנים טובות. ואין מספר לגוונים היוצאים מתפילות ישראל. וברוך חכם הרזים, שיודע מה יש בלב כל אחד ואחד, ויודע מדרגתו ושורש נשמתו של כל אחד, ומכולם יחד נשזרת ונרקמת עטרה יפה לראש אלוהינו".

אבא שלי, ר' משה אהרן וינרוט ז"ל, הסביר לי פעם את הדברים כך: האם ראית פעם תזמורת שיש בה עשרים כינורות בלבד? המוזיקה שלהם תהיה אולי מדויקת ויפה, אבל חד גונית. לעומת זאת, כשיש תזמורת שמנגנים בה הרבה מאוד כלים,

המוזיקה יפה הרבה יותר. הגיוון עלול לגרוע מהדיוק של היחיד ומאיכות הביצוע שלו לעומת ניגונו אילו ניגן לבדו. אבל, המוזיקה כמכלול תהיה הרבה יותר יפה כאשר יש כלים שונים. יש רק תנאי אחד: שהם ינגנו כולם בהרמוניה, שיהיו להם תווים אחידים ושישמעו למנצח. אם הם משתלבים יחד – זו מוזיקה נהדרת דווקא בגלל הגיוון והשוני.

כך גם תפילה בציבור. אכן, נפגם טוהר הכוונה של היחיד, ונפגעת פרטיותו בעת שהוא מבקש לזעוק במרי ליבו. אבל, אם היחיד משתלב בציבור, הרי שמתפילת היחידים השונים יוצאת תפילה מגוונת ונפלאה, שהקב"ה עושה ממנה עטרה לראשו. היחיד מוותר במקרה זה על עוצמת הכוונה שלו, אבל אם מטרת התפילה היא – נחת רוח לבורא, הרי שהדבר מושג דווקא בעת שאנשים רבים ומגוונים מתפללים כאחד.

תפילת הכהן הגדול היא תפילת ציבור

בהתאם לכך נראה כי תפילת הכהן הגדול נהנית מסגולתה של תפילת הציבור, גם כאשר הוא ניצב בקודש הקודשים לבדו ואין איש עימו. תפילה זו היא במהותה תפילת ציבור ולא תפילת יחיד, שהרי הוא שליח הציבור המעלה בפני הקב"ה את תפילות כלל ישראל, על שלל צרכיהם וגווניהם, על מאווי נפשם ומצוקותיהם האישיות והכלליות, וככאלו הן מתלכדות לכדי עטרה מרהיבה לכבוד שמיים וכמוהם כתפילת הציבור בטהרתה. נמצא כי כאשר כהן גדול מתפלל ביחידות הוא נהנה מ"שני העולמות" כאחד: מצד אחד יש לתפילה זו את סגולתה של תפילת הציבור המכילה את שלל גווני התפילות של יחידי ישראל, ומצד שני תפילה זו, בבדידות וביחידות, מאפשרת לכהן הגדול להתרכז ולהתפלל כוונה טהורה ומזוככת. על כן, בשעה גורלית זו של עם ישראל מן ההכרח להסיר מן הכהן הגדול כל מסיח שעלול לפגום ביכולתו לרכז את כל שרעפיו וכוונתו לתפילה.

תפילת הכהן הגדול נקייה מכל כוונה פרטית

אבל, הרבה מעבר לכך. נראה כי תנאי לכך שתפילת הכהן הגדול תכלול את תפילות כלל ישראל היא היחידות והבדידות שבה ניצב הכהן הגדול בתפילתו. זאת מכיוון, שיש דבר העלול לסכל את היכולת של הכהן הגדול לשמש כשופר צלול לתפילת הכלל, והוא – האינטרס האישי שלו. אם הכהן הגדול ניצב בקודש הקודשים לא רק ככהן גדול אלא גם כפרט, כאהרן בן עמרם, עם צרכים ומאוויים אישיים, הרי שנערכת השליחות הציבורית ואין זו תפילת הרבים בטהרתה, שממנה נעשה כתר

לקב"ה. רבי צדוק מביא בהקשר זה את דבריו של רבי משה חיים אפרים, רבה של סדילקוב ונכדו של הבעש"ט, בספרו "דגל מחנה אפרים" המבאר כי בעבודת אדם את בוראו הוא צריך לחתור לכוונה טהורה, כאילו הוא איש בודד בעולמו ואין שום אינטרס חברתי שישפיע עליו. כך מבאר "דגל מחנה אפרים" בפרשת מטות את הפסוק (שמות ל"ד, ג'): "ואיש לא יעלה עמך... בכל ההר", כי כשאדם רוצה לעבוד את ה' באמת ובתמימות, צריך לחשוב ולדמות בעצמו כאלו הוא בעצמו יחידי בעולם ולא יהיה לו שום פניה משום אדם". רבי צדוק בספרו "צדקת הצדיק" אות רכ"ט מוסיף ואומר כי לפני שהכהן הגדול נכנס לקודש הקודשים הוא כיפר בעד ביתו (ויקרא ט"ז, ו') ולאחר מכן כיפר על אחיו הכהנים ואחר כך בעד כל ישראל ואז נכנס לקודש הקודשים לבדו, כדי "שלא יהיו לו שום מחשבות זרות, שכן רוב המחשבות זרות נובעות מחיבורו לנבראים אחרים, שבזה הוא הרהורו. ואילו היה לבדו בעולם, רק הוא עם הבורא, היו כל הרהוריו בבורא בלבד".

כלומר, כהן גדול הניצב בתפילה ולידו מצויים אחיו הכהנים, הקרובים אליו, עלול לראות את עצמו כמי שנטוע בקהילתו וכאדם היושב בתוך עמו ורוצה בראש ובראשונה בטובת קרוביו בבחינת "ומבשרך אל תתעלם". במקרה זה לא תהא זו תפילת הציבור בהתרתה אלא תפילה שמעורב בה אינטרס שלו כיחיד. הטעם לבדידותו של הכהן הגדול בקודש הקודשים חורג אפוא מן הצורך שלו להתרכז בתפילה בצלילות הדעת ובטהור הכוונה. הבדידות נובעת מן הצורך להציבו כאדם הניצב לפני הקב"ה כיחיד בעולמו, מופשט ומעורטל מכל מאוויי האישיים, המשפחתיים והקהילתיים, כשליח ציבור שאין לו משלו ולא כלום.

הכהן הגדול כמלאך שרת שאין לו משלו ולא כלום

בדרך זו יש להבין את דברי המדרש (ויקרא רבה כ"א, י"ב) על הכתוב: "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו". חז"ל שואלים כיצד ניתן לומר כי לא היה שם אדם באותה שעה, הרי הכהן הגדול עצמו נכח שם "וכי כהן גדול לא אדם היה?" מתרץ המדרש כי "בשעה שהיתה רוח הקודש שרויה עליו, היו פניו בוערות כלפידים עליו, וזהו שנאמר (מלאכי ב', ז'): 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו, כי מלאך ה' צבאות הוא'". ובכן, לכאורה, מה פשר השאלה ומה פשר התשובה? אין זאת אלא שהפסוק שואל, כיצד ייתכן שאדם הנכנס לקודש הקודשים יכוון רק לצרכי הרבים בלא שיש לו משלו ולא כלום? וכי לא אדם הוא? הן לכל אדם יש את הצרכים והמאוויים הפרטיים שלו ושל קרוביו. תשובת חז"ל

היא, כי הכהן הגדול נהג בתפילתו זו כמלאך שפניו לפידים והוא סער בדבקות עילאית שניתקה אותו מכל הווייתו הגשמית. הכהן הושווה בפסוק זה למלאך שרת, שהוא שליח שאין לו משלו ולא כלום.

בדידות הכהן הגדול כתנאי לגיוון של תפילתו

בהתאם לכך מובן מדוע בתפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים נחוצה הבדידות המוחלטת. בתפילה זו אין צורך בתפילת הציבור שבה מוותר אדם על טוהר הכוונה כדי להשיג את הגיוון שממנו נעשית עטרה לבורא. תפילת הכהן הגדול מעלה את תפילות כלל ישראל וממילא מגוונת מעצם מהותה. אדרבה, הכהן הגדול ניצב לפני הקב"ה בבדידותו, כמי שמנותק מכל הוויה חברתית שהיא. בדרך זו יכול הוא לכוון בתפילתו כמלאך שרת, שאין לו משל עצמו דבר, והוא מכוון רק עבור צרכי הציבור. בהעדר זווית אישית משלו, נמצא כי הכהן הגדול מעלה בפני הקב"ה את תפילות כלל ישראל, על שלל צרכיהן וגווניהן, על מאווי נפשם ומצוקותיהם האישיות והכלליות, וכאלו הן מתלכדות לכדי עטרה לכבוד שמיים ומהווים תפילת ציבור בטהרתה.

הנה כי כן, בכל תפילה מוטל על האדם לכוון ולראות את עצמו כמי שעומד לפני ה'. אבל, מציבים את האדם בתוך רבים ומעדיפים את תפילת הציבור על הפרטיות והריכוז של היחיד, כיוון שמתפילות ישראל נעשית עטרה לקב"ה וזו ססגונית ומרהיבה יותר כשהיא נוצרת מתפילות כלל ישראל. היחיד מוותר במידת מה על טוהר הכוונה כדי שהקב"ה יוכל ליצור עטרה ססגונית מתפילות כלל ישראל שיש בהן גיוון הנוצר מצרכי כל פרט ופרט וייחודיותו. אולם, כאשר בפנינו כהן שהוא "שליח ציבור" שאין לו משלו ולא כלום, והוא מעלה בתפילתו את צרכי הרבים וצרכיהם המגוונים, הרי שתפילתו היא במהותה "תפילת ציבור". הכהן הגדול כולל בתפילתו אין סוף צרכים וגוונים כאחד, שהרי הוא פה לכולם. תפילה שכזאת מן ההכרח לעשות ביחידות ובדידות מזהרת, כשהכהן ניצב בפני ה' ופניו להבים, אחוז בשרעפים ואין לו בתפילתו דבר משל עצמו – אין עוד מלבדו.

מהותה של תפילה ומהותו של זמן

פרשת תולדות נפתחת בתפילתו של יצחק, אשר נענתה על-ידי הקב"ה. בפסוק נאמר (בראשית כ"ה, כ"א): "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא, ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו".

רש"י מבאר כי יצחק הרבה והפציר בתפילה. המונח "ויעתר יצחק" מבואר כלשון הפצרה וריבוי, כמו (משלי כ"ז, ו'): "נעתרות נשיקות שונא", כלומר נשיקות השונא דומות למרובות והינן למשא, וכן (יחזקאל ל"ה, י"ג): "העתרתם עלי דבריכם". עולה אפוא מן הדברים כי יש משקל וערך סגולי להפצרה בה', וכי יש עניין להרבות בתפילה.

למקרא הדברים מתעוררת השאלה: מדוע צריך להפציר ולהרבות בתפילה, וכי יש צורך לדבר על ליבו של הקב"ה ולהפציר בו כדי שיענה לצרכיו של האדם? וכי יש צורך לשכנע את הקב"ה באמצעות דיבור מרובה והפצרה חוזרת ונשנית, כדי שיעתר לתפילת המבקש?

יתרה מכך, מדוע בכלל נחוצה היא התפילה, וכי אין האלוקים יודע מראש את צרכי האדם? מטרת התפילה אינה יכולה להיות כדי לספר לה' על צרכי האדם, שהרי הדברים ידועים מראש לבורא עולם, שהוא עילת העילות וסיבת הסיבות לכל המתרחש בעולמנו. הקב"ה לא זקוק, כמובן, לבקשת הרפואה על-ידי החולה, כדי לדעת כי פלוני חולה הוא, וזקוק לישועה, שהרי החולי בא מלכתחילה מידי ההשגחה העליונה. אם מטרת התפילה היא לבקש רחמים, הרי שיש לתמוה, שכן מיסודות האמונה היא ההכרה כי עוני, מחסור, מחלות, חוסר הצלחה וכיו"ב אינם מקריים, אלא פרי ההשגחה העליונה, שהביאה דברים אלו על האדם, מכוח חשבון שמימי כולל של שכר ועונש. הכיצד ייתכן אפוא כי אדם יבקש מה' לבטל את מה שה' עצמו גזר עליו, על-פי המתחייב ממעשיו?

מכוח מה מבקש אדם הצלחה, ישועה ושפע אלוקי? הרי ממה נפשך: אם מגיע לו הדבר לפי ערך מעשיו – הרי שממילא יקבל זאת מאת ה', הנאמן לשלם שכר טוב ליראיו, ונאמן להעניש את עוברי מצוותיו. למה צריך לבקש את מה שמגיע ממילא על-פי דין?

ואם לעומת זאת לא מגיע דבר על-פי עקרונות של שכר ועונש – מה תועיל תפילת האדם?

המקור התורני לחיוב האדם להתפלל הינו הפסוק (דברים י"א, י"ג): "לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". ביחס לכך מציינת הגמרא במסכת תענית (דף ב', עמ' א')⁸: "איזו היא עבודה שהיא בלב? הווי אומר זו תפילה". תפילה היא אפוא עבודת האדם את אלוקיו – בליבו. ובכן, מה פירושה של עבודת אלוקים זו? "המעביד" – לא זקוק לעבודה זו, שהרי, כאמור, הקב"ה אינו זקוק לבקשתו של האדם כדי לדעת מהן משאלותיו או כדי להשלימן. מדוע נדרשת אפוא עבודה שהמעביד לא זקוק לה? אין זאת אלא שזוהי עבודה הדרושה לאדם עצמו. ובכן, לעצמו לשם מה? ועיקר העיקרים, אם הדבר נחוץ לאדם עצמו, הכיצד נחשבת התפילה לעבודת ה'? האם ניתן לומר כי אדם עובד את אלוקיו, כמאמר חז"ל: "איזו היא עבודה שהיא בלב? הווי אומר זוהי תפילה", כאשר הוא שואל מה את צרכיו שלו, ומתמקד במאווייו האנוכיים ביותר? אדם מבקש להגשים את משאלותיו האישיות: פרנסה, שלום בית, הצלחה, זיווג, ילדים, חיים ארוכים, רפואה שלמה, וכל נושא הטעון מזור, הוא מתמקד בעצמו ובצרכיו, וזוהי עבודת ה'?

המהר"ל מפראג בספרו "נתיבות עולם", (נתיב העבודה פרק ג') משיב על שאלה זו ומבאר, כי כאשר מתייצב האדם בפני אלוקיו ושוֹפך לפניו שיחו, יש בפנינו פעולה של הכרה עמוקה של האדם, כי הוא לבד אינו יכול להצליח להושיע את עצמו. האדם ניצב בשעה זו בפני אלוקיו וכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו. הוא מכיר בחידלון כוחו ובאפסותו המוחלטת מול האלוקים, אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש. בשעת התפילה, האדם מכיר בכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלוה ונחת – וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב – נתונים כולם בידי הקב"ה – והאדם הוא בסה"כ גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד. אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה, והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סייעתא דשמיא ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט – יאבד סברו. האדם נתון בידי הקב"ה בכל עצם הווייתו. ברגע אחד קטן, עלול האדם המוצלח ביותר לאבד חלילה את בריאותו או את חייו, או

א. וכן מובא בתלמוד הירושלמי במסכת ברכות, פרק ד', דף ז', הלכה א'.

את היקרים לו מכול, או את מקור הצלחתו וקיומו, ואז אבדה תוחלתו באחת, והוא משול לחרס הנשבר, לאבק פורח ולענן יעוף. תחושה זו היא המפעמת בליבו של אדם הניצב בפני אלוקיו ומתפלל בכוונה. על כן, ברור כי על אף שאת צרכיו שלו הוא שואל, יש בכך משום עבודת ה' במובן העמוק ביותר האפשרי.

האדם המתפלל גם מכיר בעובדה שהקב"ה מאזין לו, שומע לו, משגיח עליו ודואג לו. יש לו לאדם עם מי לדבר. יש לו אל מי לפנות. הכרה זו כשלעצמה היא מעשה אמוני עמוק וחשוב, זוהי עבודת אלוקים צרופה – עבודה שבלב.

בהתאם לכך מגדיר הרב וולבה את התפילה כהכרה של האדם, כי כל הקורה בעולמו אינו נובע מקשר סיבתי בין גורמים ומעשים טבעיים, לבין תוצאות מוכרחות ואוטומטיות, אלא יש אלוקות שהיא עילת כל העילות וסיבת כל הסיבות. ובלשונו של הרב וולבה בספרו "עלי שור" (חלק ב', בעמ' שמ"ט):

"לפי מראה עינינו מתנהגים כל ענייני העולם על פי סיבה ומסובב:

האדם עני מפני שאינו מוכשר למשהו;

הוא חולה בגלל תורשה או וירוס;

הוא אינו מצליח בלימודו מפני שאינו בעל כשרון.

והנה, אנחנו צריכים לפעול בעצמנו לדעת (כלומר, ליצור בתוכנו את התודעה), כי הכל תלוי אך ורק ברצון ה' יתברך ולא בסיבות גשמיות. תפילה מתנגשת עם חוק הברזל של "סיבה ומסובב", ובה אנו צריכים לפרוץ את המושכל הראשון הזה של הסיבתיות. מייד בהתחילנו להתפלל אנו צריכים להתרומם למבט של 'למעלה מן הטבע'. זאת היא עבודת התפילה."

ב. ובלשון הרב שלמה וולבה בספרו "עלי שור" חלק ב' בעמ' שמ"ח: "את השלמות שלנו אנו מחפשים. לא את הצלחתנו. ויסוד השלמות הוא האמונה. האמונה שלנו אינה אמונה 'שיש ה' – זאת אנחנו יודעים בידיעה גמורה. האמונה שלנו היא ודאות כזאת בלב בנוכחות הבורא והשגחתו עד שרואים את העולם ואת כל מאורע בעיניים של אמונה. הדרך להגיע לחיות זאת באמונה היא רק התפילה. בה אנו מתלמדים לפנות אל הקב"ה בכל החסר לנו, כי אין מישהו אחר בעולם שיוכל למלא את החסר לנו. זוהי הרגשה דקה שצריך להחיות אותה שלוש פעמים ביום."

הרב שמחה זיסל זיו, הידוע בכינויו הסבא מקלם, בספרו "חכמה ומוסר" חלק ב' מאמר א' מציין כי התפילה היא צורך של האדם עצמו, להזכיר לעצמו ולשוות בעיני רוחו כי כל רגע ורגע מצוי הוא בכל דבר ועניין בידי ההשגחה העליונה.

הד לרעיון זה מצוי בדרשתו של אחד מאבות החסידות, המגיד מאוסטרהא, ר' יעקב יוסף בן יהודה, בספרו **רב ייבי** (דף כ"ט, עמ' ב'), המפרש את הפסוק (תהילים ג, ו'): "אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני", בהתאם לדברי חז"ל במסכת סנהדרין (דף צ"ז, עמ' א') כי שלושה דברים באים לאדם בהיסח הדעת והם: מציאה, עקרב (דהיינו האסון הבא עליו חלילה), משיח (דהיינו הגאולה שלו). ההסבר לכך שהגאולה של האדם באה בהיסח הדעת (בבחינת "ואישנה" – דהיינו אדם הישן כביכול ומסיח את דעתו מן הצרה הבאה עליו) נובע מכך כי: "כשהאדם בדעתו ומחשב פעולות להינצל מן הצרה – אין לו ביטחון גמור בה' יתברך, ולכן אין לו עזר מה' יתברך, שה' אומר: כיוון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולותיך, אין אני עוזר לך, ונראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך. אבל כשהאדם מסיח דעת מן הצרה, ואומר: אני לא יודע כיצד להושיע את עצמי, אנא ה' הושיעני – אז עוזר לו ה' יתברך".¹ כלומר, כאשר האדם חושב כי הוא מסוגל להניע דברים בעצמו, הרי שהקב"ה כביכול אומר לו: "תעשה לבד, ובוא נראה לאן תגיע". לעומת זאת, כאשר אדם מכיר בעובדה כי הוא במעשיו רק משתדל, אך לא קובע, ובמעשיו אין בסופו של יום כדי להביא להשגת התוצאה, אלא מה שנקבע בגזירת עליון אותו ישיג, הרי שהוא עומד ומתפלל. במצב דברים זה, נחלץ הקב"ה לעזרתו, בבחינת מי שאומר: "משהגעת למסקנה כי לבד אינך יכול, ואתה פונה לעזרתי – הרי שאני אכן נחלץ לעזור ולהושיע".¹

התפילה מהווה אפוא מעשה נשגב המרומם את האדם לדרגות רוחניות נעלות, שבהן הוא ראוי גם ראוי. מצב הכרתי זה מזכה את האדם בגמול, שיתבטא לעיתים

ג. הדברים מקבילים לסיפור אודות ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, אשר אישה פנתה אליו במרי ליבה וביקשה כי יתפלל עליה. ר' לוי יצחק התנה את תפילתו בכך שתפקיד "פדיון נפש" בסכום גדול. האישה טענה כי אין בידה את הסכום האמור, ואילו ר' לוי יצחק עמד על דעתו. האישה הטיחה על כן, ואמרה לו: "אם אתה לא עוזר לי, אני אתפלל בעצמי, והקב"ה יעזור לי בלעדיך". לשמע הדברים הללו אמר לה ר' לוי יצחק: "את המשפט הזה חיכיתי לשמוע – עכשיו נושעת". על דרך זו גם באר לימים ר' לוי יצחק את תגובתו הקשה של יעקב עת שאשתו האהובה רחל פונה אליו ואומרת לו (בראשית ל', א'): "הבה לי בנים, ואם אין מתה אנוכי". חז"ל תמהים על תגובתו של יעקב: "הכך עונים את המועקות?" והתשובה היא כי יעקב רצה שרחל תסמוך על תפילתה שלה.

ד. הרב י. בייפוס בספרו "לקח טוב" על ספר דברים פרשת "עקב", מוסיף ומציין בהקשר זה כי כאשר אדם בוטח בזולתו וסומך עליו באופן מוחלט, הרי שציפייה זו יוצרת **כשלעצמה** למחויבות אצל מי שסומכים עליו.

גם בהגשמת משאלתו¹. התפילה מועילה אפוא לאדם, גם אם היה בעל עבירה ובלתי ראוי לישועה, מכיוון שעצם התפילה בכוונה מזככת אותו, וזיכוכ זה עצמו יש בו כדי להושיע, שהרי הוא מרומם את האדם ומציבו בדרגה נעלה ומרוממה. בהתאם לכך, ברור לחלוטין מדוע יש צורך להרבות בתפילה, ולהעתיר אל ה', שהרי התפילה היא עבודה שבלב, שבה האדם מזדכך ומגיע למצב הכרתי מסוים ולדרגה רוחנית מסוימת. דברים אלו אינם באים בקלות ובמהירות, אלא רק לאחר השקעה של מחשבה מעמיקה – וגם לב.

בהקשר זה ראוי לשים לב לנקודה עיונית מרהיבה, ביחס לתפילת הכהן הגדול בצאתו מקודש הקודשים ביום הכיפורים: הגמרא במסכת יומא (דף ע"ג, ע"ב) מציינת כי הכהן הגדול היה מתפלל שלא תיכנס לפני ה' תפילת עוברי דרכים, המבקשים כי בעודם בדרך לא ירדו גשמים. והדבר תמוה מאוד, שהרי לכאורה מדוע צריך בקשה מיוחדת של כהן גדול ברגע הנעלה ביותר, כדי לחסום את תפילתם של עוברי דרכים? הרי רבבות אלפי ישראל נצרכים לגשמים, עשרות מאמרי חז"ל הפליגו בנחיצותם של גשמים לעולם. האם ייתכן כי בגלל קומץ של

ה. רבינו יונה בפירושו לספר משלי פרק ג' מבהיר כי "הבוטח בה" ישוגב מן הצרה – בשכר הביטחון, אע"פ שהייתה הצרה ראויה לבא עליו... והתקווה אצולה מן הביטחון הזה כי גם בהיות עוונותיו רבים ועצומים יקווה אל רחמי ה' כמו שנאמר (דניאל ט', י"ח): 'כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך', ונאמר (תהילים ס"ה, ג'-ד'): 'שומע תפילה עדיך כל בשר יבוא, דברי עוונות גברו מני, פשעינו אתה תכפרם'... וכן אם גברו עליו צרות ונכנע אל ה' מפניהם – **יבטח על רחמי ה' כי ירחם עליו מפני צרותיו ומפני הכנעתו ומפני תקוותו אל ה'.**" כלומר, גם מי שחוטא ומצבו הרוחני חמור, הרי שעצם עמידתו בתפילה, אם היא אכן באה מלב מורתח, מרוממת אותו, ומציבה אותו במצב רוחני הראוי לישועת ה'. יפים בהקשר זה דבריו העמוקים של הרב חיים מוולאז'ין בספרו "נפש החיים", (שער א' פרק ט'): "ולכן בעת קריעת ים סוף אמר ה' יתברך למשה (שמות י"ד, ט"ו): 'מה תצעק אלי, דבר אל בני ישראל ויסעו' – רצה לומר שבהם תלוי הדבר, שאם הם יהיו בתוקף האמונה והביטחון ויסעו, הלך ונסוע אל הים, בלא לירא, (הרי ש)מעוצם בטחונם, ודאי יקרע (הים) לפניהם. אז יגרמו ע"י זה התעוררות למעלה, שיעשה להם הנס ויקרע (הים) לפניהם. וזהו שנאמר (שיר השירים א', ט'): 'לסוסתי ברכבי פרעה דימיתך רעייתי' – רצה לומר, כמו בסוסי פרעה, שהיה היפך מנהגו של עולם, שהרוכב מנהיג לסוס, ובפרעה וחילו הסוס הנהיג את רוכבו... כן דימיתך והמשלתיך רעייתי – על זה האופן ממש, שאף שאני (ה') רוכב ערבות, עם כל זה כביכול אתה (האדם המתפלל) מנהיג אותי ע"י מעשיך, שעניין התחברותי (של ה') לעולמות הוא כפי עניין התעוררות מעשיך (של האדם) לאן נוטים".

ו. לעניין זה ראה בהרחבה בספרו של הרב י. גולדווסר, **צרופה אמרתך**, עמ' שכ"ה.

הולכי דרכים, שלא נוח להם להימצא בדרכים בשעת הגשם, היה הקב"ה מונע את הגשמים? אין זאת אלא כי אכן, כלל ישראל מבינים **בשכלם**, כי אם לא ירדו גשמים תתרגש עליהם צרה. אך בינתיים הם מצויים במצב של רווחה עקב גשמי השנה החולפת. על כן, תפילתם נעשית בכוונת המוח, שאיננה יוצאת מלב מורתח וכואב. לא כן היא תפילתו של היחיד, עובר האורח, הספוג בגשמים עד לשד עצמותיו. הלה מבקש מכל לב כי הגשם ייפסק "לעת עתה" עד אשר יגיע לביתו בשלום. ייתכן שצרתו לא כל כך גדולה, אבל התפילה נרגשת ובוקעת מן הלב. "ורחמנא ליבא בעי" (ה' חפץ בליבו של האדם)!

התפילה מהווה נקודת איזון בין מוח לבין לב, והיא מבטאת רגש עמוק של האדם הזועק לישועה, ביחד עם הכרה בכך שהאדם אינו מסוגל, לבדו, להגיע למחוז חפצו, בלא שההשגחה האלוקית תנחהו ותסייע בידו. ביטוי חד לדברים מצוי בגמרא במסכת נידה (דף ע', ע"ב) בה מובא כי אנשי אלכסנדריה שאלו את רבי יהושע בן חנניה: "מה יעשה אדם ויתעשר?" השיב להם רבי יהושע בן חנניה: "ירבה בסחורה, וישא ויתן באמונה". שאלו אנשי אלכסנדריה: "הרבה עשו כן ולא הועילו?" השיב להם רבי יהושע בן חנניה: "אלא יבקש רחמים ממי שהעושר שלו, שנאמר (חגי ב', ח'): 'לי הכסף ולי הזהב'". שואלת הגמרא: מה בא רבי יהושע בן חנניה להשמיענו? מה החידוש בכך? משיבה הגמרא כי החידוש הוא: "דהא בלא הא לא סגי" – כלומר, בכך שאדם מרבה בסחורה – לא די, אלא צריך גם להתפלל. הווי אומר, השגת הישגים דורשת תהליך מקדים, שבו אדם עמל ומשלב את העמל באמונה צרופה, כי לא כוחו ועוצם ידו הם שעשו לו את החיל הזה. שילוב זה כולל שני מרכיבים: השתדלות טבעית – ותפילה.

השתדלות טבעית – ככלל, כדי שאדם יעשה חיל בעסקיו, עליו להרבות בסחורה. **תפילה** – גם לאחר שהאדם חשב, הגה, תכנן, חידש, יצר, ואף התייגע, טרח ועמל ליישם, הוא צריך לעמוד בתחינה בפני קונו, כי עמלו יצליח בידו, כשהוא מתייצב בפני בוראו, ומבקש "רחמים ממי שהעושר שלו".

התפילה היא אפוא ביטוי מוחשי לאיזון הדרוש לאדם בין אמונתו לבין מעשיו, והיא השילוב העדין בין ההבנה כי מוטל על האדם לעשות, ואף לחוש סיפוק מהעבודה וממילוי החובות והצרכים, לבין ההכרה כי אחרי כל המעשים – לא המעשה של האדם הוא שקובע, אלא בסופו של דבר – הכול נגזר על-ידי הקב"ה, שאליו יש להתפלל, ובפניו ניצב האדם המבקש על נפשו – כגרגר מול האין-סוף.

“חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת ומתפללים” (משנה, ברכות, ה', א'). הרב שלמה וולבה, מתייחס לדברי רבינו יונה בספר היראה, לפיו מוטל על האדם לבוא לבית הכנסת, לשבת במקומו “ולא יפתח פיו עד שישהה מעט וישיב אל ליבו לפני מי הוא יושב, ומי שומע דבריו...”. ביחס לכך מציין הרב וולבה: **“... השוהה לפני התפילה דקה אחת ממש, ויושב בשקט על מקומו מרוכז בעצמו ובתפילה שהוא עומד להתפלל, יראה נפלאות איך דקה זו עשויה להשפיע על כל תפילתו.**

אנחנו רדופים מאוד מקצב החיים המודרניים, שהכול צריך להיעשות במהירות... לכן אפילו דקה זו של שהייה לפני התפילה עולה לנו במאמץ ובמאבק, אך אין לוותר עליה” (עלי שור, חלק ב', עמ' שמ"ט-ש"ן).

והרוצה להתעשר ואץ בבוקר לעסקו אחרי תפילה חטופה ויבשה, מי יודע איזו סייעתא דשמיא הוא גוזל מעצמו מפני שלא היה רגיל בתפילה מסודרת בציבור, במתינות, ורוב שימת לב.

משעמדנו על מהותה של תפילה, נעמוד להלן על משמעותו של הזמן שבו יש להתפלל בהיותו עת רצון לתפילה. בתפילת הימים הנוראים אנו אומרים: “אבינו מלכנו, תהא השעה הזאת שעת רחמים ועת רצון מלפניך”. מה פירוש הדבר? האם יש כביכול “מצבי רוח” אצל שופט כל הארץ, המכריע במשקל מדויק ע"פ מעשי האדם, חובותיו וזכויותיו? אם לא, מה פשר הדבר: שעת רחמים? וכי יש שעה של רחמים ושעה של כעס? יש שעה של רצון שבה עדיף לבקש בקשות ולהתפלל ויש שעה שאינה עת רצון? הזמן קובע? האם אכן יש דבר כזה שנקרא “בשעה טובה”? לכאורה שעה זו שעה – זו נקודת ציון של כמות זמן הדרושה לעשיית מעשים. אבל, מה טוב או מה רע בשעה שבה הדבר נעשה? אנו מתפללים עוד כי ה' יציל אותנו מן השעות הרעות. יש אפוא עניין של עיתוי! מה פשר העיתוי הזה אצל שופט כל הארץ? מה הקשר בין זמן הפעולה לבין הפעולה עצמה?

הקשר האמור בין זמן הביצוע לבין הפעולה בא לידי ביטוי לא רק בנוסח התפילה אלא גם בהלכה הפסוקה ברמב"ם בהלכות תשובה (פרק ב', הלכה ו'): **“אף על פי שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה הימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר, ומתקבלת היא מייד, שנאמר: 'דרשו ה' בהמצאו' (ישעיהו נ"ה, ו').”**

כלומר, אדם שעושה תשובה בזמן המיוחד הזה של עשרת ימי תשובה – תשובתו מתקבלת מייד, מכיוון שה' נמצא כביכול קרוב ביותר אליו. לכן, התשובה בזמן הזה "יפה יותר". ונשאלת השאלה: מה פירוש הדבר שיש זמן מיוחד, שבו התשובה "יפה יותר"? מה הקשר בין הזמן שבו עושים את הדבר לבין התוצאה? לכאורה, ה' קרוב אלינו תמיד, בכל קוראינו אליו. מה יפה יותר בתשובה הזו עצמה כשהיא נעשית בזמן המיוחד הזה? ומהו המיוחד בזמן הזה?

בדומה לכך מצינו כי הרמב"ם (שם בהלכה ז'), מגדיר את יום הכיפורים כזמן של תשובה. וכך פוסק הרמב"ם:

"יום הכיפורים הוא זמן תשובה לכל, ליחיד ולרבים, הוא קץ מחילה וסליחה לישראל. לפיכך חייבים הכול לעשות תשובה ולהתוודות ביום הכיפורים".

כלומר, החובה לעשות תשובה ביוה"כ נובעת מכך שזהו "זמן תשובה"! ולכאורה, מה פירוש הדבר "זמן תשובה". האם התשובה אינה חובה תמידית המוטלת על האדם? מה משמעות הקשר בין הפעולה לבין הזמן שבו היא נעשית?

ה"שפת אמת" (אלול תרל"ד) הבהיר כך:

"במנחה בשבת עת רצון. וכן בחודש אלול – ימי רצון".

כלומר, ה"שפת אמת" עושה הקבלה בין שעת רצון "רעווא דרעווין" – רצון הרצונות (זוהר ח"ב, דף פ"ח, עמ' ב'), בשבת – עם תום השבוע, לבין "ימי רצון" של חודש אלול – תום השנה.

מה שנקרא "הרגע האחרון".

ולאחר מכן שואל ה"שפת אמת":

"והלא ה' יתברך – אין בו שינוי, והוא למעלה מן הזמן?!"

מה פירוש "עת רצון" – אצל ה', שהמונח זמן – לכאורה בכלל לא תופס לגבי ההנהגה שלו?

זו לכאורה תמצית שאלתנו במשפט אחד!

ותשובתו של ה"שפת אמת" היא:

"רק הפירוש, שהשינוי הוא בהזמן, שיש עת רצון, שהזמן יכול לקבל הרצון והשפע מהנקודה שלמעלה מהזמן".

כלומר, זמן הוא כלי ובית קיבול לפעולות של אדם מצד אחד, ולהשפעה השמימית מצד שני. אנחנו תמיד מבינים זמן במונחים של: "זמן, מהירות, דרך". כלומר, אם

אנו פועלים במהירות נתונה, הרי שבזמן נתון – נספיק דרך מסוימת. השאלה כמה דרך נספיק תלויה אם כן במהירות הפעולה שלנו – ובזמן המוקצב לכך. בא ה"שפת אמת" ומכניס נתון נוסף: סייעתא דשמיא. השפעה אלוקית. והזמן הוא בית הקיבול לשפע האלוקי הזה.

וממשיך ה"שפת אמת" ומבהיר:

"ובשבת קודש, שיש השפעה מה' יתברך לכל ימי השבוע – מתקשר הזמן – במה שלמעלה.

וכן בחודש אלול, קודם התחדשות השנה החדשה.

ולכן, אז עת רצון שיכולים להתברך גם בעולם הזה במה שלמעלה".

כלומר, הראייה שלנו את הזמן אינה נכונה, לא רק מכיוון שרואים אנו אותו ככלי מדידה למעשינו בלבד, בשעה שהוא כלי לקבלת שפע אלוקי, אלא יש לראות דברים בראייה שונה גם בנקודה נוספת. מנחה בשבת אינה סוף ושבוע – אלא: זהו הזמן לפני שמתחיל השבוע הבא, וההשפעה ממרום – לפני ששת ימי המעשה שלנו. זו הצידה לדרך הרוחנית שלנו ברגע שלפני. וכך גם חודש אלול. אין זה רק סוף השנה – אלא הרגעים שלפני השנה החדשה, שלפני ימי הדין. לכן, אלו זמנים שאדם נמצא בעולם הזה – אבל, הזמן מושפע בהשפעה אלוקית שלמעלה ממנו. השעה הטובה – אינה "מצב רוח", או שינוי כלשהו אצל ה'. ח"ו. אבל, היא שינוי בכלי הקיבול שניתן בידינו, כי לכלי הזה יש ממד נוסף. השוני הוא בהשפעה האלוקית המיוחדת שהזמן הוא כלי הקיבול שלה. יש זמן שהוא מסוגל יותר לקבלת שפע אלוקי.

ההסבר מרהיב ועם זאת טעון הבנה נוספת: למה יש זמן השונה מבחינת מהותו מזמן אחר לתפילת האדם ולתשובתו אל אלוקיו? מדוע יש זמן שהוא מסוגל יותר לקבלת שפע אלוקי?

כדי לרדת לעומקה של נקודה זו נשתמש באמצעי המחשה. רבות נכתב על דמותו של עמנואל מורנו הי"ד, סגן אלוף בסיירת מטכ"ל, אשר נהרג במלחמת לבנון השנייה. בין השאר התפרסם מכתבו של סתיו, חברו מהיחידה, הכותב למשפחת מורנו, ומשתף אותם בשיחה שהייתה לו עם עמנואל ביום שישי, כמה שעות לפני העלייה למסוק. הוא מספר כי היה חשש כי טיל יפגע במסוק מעל לבנון, ועמנואל שאל: "מה אתה עושה במידה וח"ו המסוק שלנו חוטף טיל, ונותרו לך 10 שניות לחיות עד ההתרסקות?" סתיו ענה: "לא יודע. אני משער שאהיה מאוד עצוב

ומפּוּחַד, אַעצוּם עינייִם ואַחַכָּה שְׁזֵה יִגְמַר כְּמָה שִׁוּתֵר מֵהָר, וּבְלִי הַרְבֵּה כָּאֵב".
 וְאִז מוֹפִיעַ הַהִמְשָׁךְ הַבֵּא: "עֲמִנּוּאֵל חֹשֵׁב לְרַגֵּעַ וְאָמַר: 'מָה שְׂאֵנִי אַעֲשֶׂה, זֶה גַם מֵה
 שְׂאֵתָה צְרִיךְ לַעֲשׂוֹת, זֶה לְהַגִּיד 'שְׂמַע יִשְׂרָאֵל". שְׂאֵל אוֹתוֹ סִתּוֹ: "בְּסִדֵּר, אִז אֲנִי
 אֲגִיד 'שְׂמַע יִשְׂרָאֵל... אֲבָל מָה זֶה יִיתֵן לָךְ? הֲרֵי בְכָל זֹאת הַמַּסּוּק יִתְרַסַּק שְׁנִיָּה
 אַח"כּ וְכוּלְנוּ נִמּוֹת". וְתִשׁוּבַתּוֹ שֶׁל עֲמִנּוּאֵל ז"ל הֵייתָה: "אִם נִשְׂאָרוֹת לְאָדָם חֲמֵשׁ
 שְׁנִיּוֹת לַחַיּוֹת, וְעֵדִין יֵשׁ מִשְׂמַעוֹת לַחַיּוֹ וְשִׂאִיפָה לְמָה שְׂאֲחַרְיָהֶם, מִשְׂמַע, לַחַיִּים
 יֵשׁ מִשְׂמַעוֹת. אֲךָ אִם לַעֲוֹמֵת זֹאת לְאָדָם נוֹתְרוּ חֲמֵשׁ שְׁנִיּוֹת לַחַיּוֹת, וְאֵינְנוּ מִבֵּין אֶת
 חֲשִׁיבוֹת הַשְּׁנִיּוֹת הַלְלוּ, אִז כִּנְרָאָה אֵין מִשְׂמַעוֹת לְכָל הַחַיִּים שְׁלוּ..."

הִבֵּה נִתְרַגַּם אֶת הַדְּבָרִים הַלְלוּ לְכַדִּי כָלֵל בְּרוּר:

זְמַן הוּא כָּלִי – שֶׁהוּא כְּשֶׁלְעֲצֻמוֹ רִיק וְהִתּוֹכֵן שְׁלוֹ מִתְמַלֵּא ע"פ פְּעִילוֹת הָאָדָם. אִם
 מוֹדְדִים זְמַן בְּצוּרָה הַזֹּו, הֲרֵי שְׂבַחֲמֵשׁ הַשְּׁנִיּוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת לְפָנֵי שְׂטִיל מַרְסָק אֶת
 הַכּוֹל אֵין מָה לַעֲשׂוֹת. וְאִם אֵין מָה לַעֲשׂוֹת בְּזִמְנָן הַזֶּה הֲרֵי שֶׁהַזְּמַן נִשְׂאָר כָּלִי רִיק.
 בְּמִקְרָה זֶה נִמְצָא כִּי לְזִמְנָן אֵין מִשְׂמַעוֹת, וּמִמִּילָא לַחַיִּים כּוֹלֵם – שֶׁהֵם כְּמוֹת נִתּוֹנָה
 שֶׁל זְמַן – אֵין מִשְׂמַעוֹת.

אֲבָל, זְמַן יִכּוֹל גַּם לַהֲיִוֵּת בְּעַל יִיעוּד. לְכָל רַגַע בְּחַיִּי אָדָם וּבְחַיִּי עַם – יֵשׁ יִיעוּד
 יִיחּוּדִי שְׂאֵין זוֹלָתוֹ. יֵשׁ לְכָל רַגַע נִתּוֹן אֶת הַמְּשִׁימָה שִׁישׁ לְהַגְשִׁים בְּאוֹתָהּ הַזְּדַמְנוֹת
 יִיחּוּדִית. הַזְּמַן בָּא לְעוֹלָם בִּיחָד עִם הַמְּשִׁימָה שְׁלוֹ וְעִם הִיעוּד שְׁלוֹ. "לְכָל זְמַן וְעַתָּה
 לְכָל חִפְצִי". כָּל רַגַע הוּא כָּלִי לְהַגְשֵׁמֵת הִיעוּד שֶׁל אוֹתוֹ רַגַע. אִם זֶה כֵךְ – בְּרוּר
 שֶׁלְכָל שְׂבִרִיר שְׁנִיָּה יֵשׁ מִשְׂמַעוֹת. לְחֲמֵשׁ הַשְּׁנִיּוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת יֵשׁ יִיעוּד: תְּשׁוּבָה.
 לְהִתְכוּנָן לְעוֹלָם שְׂאֲחָרִי. לְרֵאוֹת אֶת הַעֲתִיד, שְׂאֲחָרִי נְקוּדוֹת הַסִּיּוּם. אֶת הַהִתְחַלָּה
 שְׂבִאָה מִיִּיד אַחֲרֵי כָּל סְגִירַת מַעְגָּל. חֲמֵשׁ הַשְּׁנִיּוֹת הַלְלוּ הֵם זְמַן עִם מִשְׂמַעוֹת
 אֲדִירָה אֲצֵל אָדָם מֵאֲמִין, הֵם ה – "רַעוּוֹא דְרַעוּוִין" שְׁלוֹ. הֵם חוֹדֵשׁ אֵלוֹל שְׁלוֹ.
 וְאִם כֵךְ מִבֵּיט הָאָדָם עַל הַזְּמַן – בְּרוּר לְגַמְרֵי שֶׁלְכָל הַחַיִּים יֵשׁ מִשְׂמַעוֹת אַחֲרָת. זֶה
 לֹא מִתְבַּטָּא רַק בְּמִתֵּן מֵהוֹת לְחֲמֵשׁ הַשְּׁנִיּוֹת הָאֲחֵרוֹנוֹת, אֲלֵא בְּמֵהוֹת הַחַיִּים כּוֹלָה
 שְׂמִשְׁתַּנְּהָ.

ז. בְּהִתְאָם לְכֵךְ מִמְשִׁיךְ ה"שְׂפֵת אִמֵּת" וּמִבְּחִין בְּהַקְשֵׁר הַזֶּה בֵּין תְּפִישַׁת הַזְּמַן בְּעַם יִשְׂרָאֵל,
 לְבִין תְּפִיסַת הַזְּמַן בְּאוֹמוֹת הָעוֹלָם: "וּבְמַדְרַשׁ 'זְאֵנִי תְּפִילַתִּי' אוֹמוֹת הָעוֹלָם אוֹכְלִים וְשׁוֹתִים
 (עֵינֵין טוֹר אוֹרַח חַיִּים תְּחִילַת סִימֵן רַצ"ב. אֵיכָה רֵבָה, פְּתִיחָה י"ז) פִּירוּשׁ: שְׂכַשֵּׁשׁ הַשְּׂפַעָה
 לְהֵם – כָּל מִגְמַתֵּם לְקַבֵּל לְגַרְמִיָּהוּ (לְעַצְמָם). וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל, חֲפִצִּים בְּהַרְצוֹן יוֹתֵר מִמָּה שְׁנוֹתֵן
 לְהֵם צוּרְכֵיהֶם ע"י הַרְצוֹן, וּמִשְׂתוֹקֵקִים לְהִתְבַּרֵךְ בְּזֶה הַרְצוֹן כִּנ"ל". כְּלוֹמֵר, כְּשִׁישׁ זְמַן נַעֲלָה

בהתאם לכך מובנת ההגדרה של הרמב"ם את יום הכיפורים: כזמן של תשובה. זוהי עת הרצון הגדולה ביותר לתשובה, שכן זהו זמן שיש לו ייעוד – לחזור אל ה'. ועלינו מוטל לנצל את הרגע הזה, לחוש אותו ולהגשים אותו. הזמן הזה הוא זמן מיוחד – כי יש לו ייעוד מדהים רוחני ומרומם כעת של תשובה. הזמן ביום הכיפורים אינו נמדד רק בדקות שהן כלי קיבול לפעולות, אלא יש בו גם ייעוד ותכלית. הכלל הוא כי "לפום גמלא שיחנא" (לפי כושר הנשיאה של הגמל מעמיסים עליו את המשא) – עם התכלית והייעוד באה הסייעתא דשמיא והשפע הרוחני הנחוץ לשם הגשמת תכלית זו. זו המשמעות של שעת רצון, ועת רחמים – שעה של תשובה ותפילה.

ומרומם – שיש בו ייעוד נעלה, ואפשרות להשיג הרגשות נעלות והתרוממות הרוח, (כהכנה לקראת אותם ששת ימי מעשה), יש מי שחי חיים של תועלת – וימהר לנצל את הזמן הזה כדי להשיג הישגים עבור עצמו. ויש מי שיתענג על הרגע ועל עצם היותו נתון במסכת רוחנית, בזמן עם ייעוד כ"כ נעלה.

המנחה שבתפילת מנחה

קדושת לוי

רבקה מגיעה לארץ ישראל ורואה את יצחק לראשונה בחייה, כשהוא עומד בשדה לבדו – ומתפלל.

בפסוק נאמר (בראשית כ"ד, ס"ג): "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב". בגמרא (ברכות דף כ"ו, עמ' ב') מצינו כי "תפילות אבות תקנום".

אברהם תיקן תפלת שחרית – שנאמר (בראשית י"ט, כ"ז): "וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם", ואין עמידה אלא תפילה, שנאמר (תהילים ק"ו ל'): "ויעמד פינחס ויפלל";

יצחק תיקן תפילת מנחה – שנאמר: "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב", ואין שיחה אלא תפילה, שנאמר (תהילים ק"ב, א'): "תפלה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו";

יעקב תיקן תפילת ערבית – שנאמר (בראשית כ"ח, י"א): "ויפגע במקום וילן שם", ואין פגיעה אלא תפילה, שנאמר (ירמיהו ז', ט"ז): "ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תישא בעדם רנה ותפלה ואל תפגע בי".

סביר להניח כי יש יחס בין אישיותו ודרכו של כל אחד מן האבות, לבין התפילה שתוקנה על ידו. נראה גם כי יש ייחוד בכל אחת מן התפילות שאין בשאר התפילות, ולכן תוקנה תפילה זו דווקא ע"י אב זה בנוסף על מה שתיקנו שאר האבות.

מהו ייחודה של תפילת המנחה, ובמה מותאמת היא לאישיותו של יצחק?

על ייחודה של תפילה זו עמדו חז"ל במסכת ברכות (דף ו', עמ' ב'): "לעולם יהא אדם זהיר בתפלת המנחה, שהרי אליהו לא נענה אלא בתפלת המנחה, שנאמר (מלכים א', י"ח, ל"ז): 'ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו הנביא ויאמר...'. לכאורה, מנחה היא תפילה ככל שאר התפילות שאנו מצווים עליהן. מה אפוא הצורך באזהרה מיוחדת של הגמרא להקפיד על תפילה זו? מה מיוחד בתפילת המנחה שיש בה עת רצון שכזו?

רבי לוי יצחק מברדיטשב עומד על מהותה של תפילת המנחה "בעזרת השם" – כלומר ע"י פיענוח השם של תפילה זו. למה נקראת תפילתו של האדם בשעת בין הערביים בתואר "תפילת מנחה"? השמות של שאר התפילות מובנים הם, ונגזרו מן השעה שבה האדם ניצב להתפלל. תפילת "שחרית" מתפלל אדם בעת שמאיר השחר – ומכאן שמה "שחרית". תפילת "ערבית" מתפלל האדם בשעות הערב – ומכאן שמה "ערבית". ברם, מה מבטא השם מנחה? ומה מקורו?

שאלה זו עתיקה היא. כבר עמדו עליה בעלי התוספות (במסכת פסחים דף ק"ז, עמ' א') לפני כשמונה מאות שנים והשיבו כי שם התפילה קשור להקרבת קרבן מנחה בין הערביים, או לרמוז על כך שזו עת רצון. כמו כן, מאות שנים אח"כ פירש התוספות יום טוב בביאורו למשנה (ברכות פרק ד', משנה א') כי השם מנחה בא מן השורש מנוחה. אכן, האדם בשיא פעילותו ולא הגיעה עת מנוחתו אך בשעת המנחה יש כבר "מנוחת השמש" ומכאן השם "מנחה". בירושלמי (ברכות פ"ד ה"א) מבואר כי תפילת המנחה קשורה לזמן הקרבת הקטורת שהוקרה אחר תמיד של בין הערביים, בהתאם לפסוק (תהילים קמ"א, ב'): "תכון תפילתי קטרת לפניך משאת כפי מנחת ערב". לפי פירושים אלו השם קשור למה שנעשה "לפנות ערב". אולם, רבי לוי יצחק מבאר בדרך משלו, וסבור כי **המונח מנחה מבטא – מתנה. שי. דורון.**

האדם המתפלל מנחה נותן שי. הוא מגיש מנחה לה' אלוקיו. כביכול על לא דבר. בהעדר סיבה מיוחדת. תפילת ערבית מחויב אדם להתפלל, שכן הוא מפקיד את נשמתו בידי בוראו. בערבית נאמר: "אמת ואמונה" על משקל הכתוב בתהילים (צ"ב, ג'): "להגיד בבקר חסדך ואמונתך בלילות". האדם מאמין בה' מפקיד נשמתו בידו ומתפלל כי יחזירה לו רעננה ומלאת כוחות. תפילת השחרית מחויב אדם להתפלל, שכן ה' החזיר לו את הנשמה שאותה הפקיד בידו אמש, בשנתו, האמין באדם – ונתן לו יום חדש לחיות בו. ה' אף נתן לאדם בבוקרו של יום שמש מאירה, ועשה לו כל צרכו. בשחרית נאמר: "אמת ויציב". העולם יציב ונוהג כמנהגו, כשהשמש זורחת והאדם הוצב מחדש על משמרתו, עם נשמה רעננה שהוחזרה לו.

לעומת זאת, תפילת מנחה, אין אנו מחויבים להתפלל, שהרי לכאורה כלום לא קרה.

מצד אחד, הערב עוד לא נטה לבוא ואין זו שעת שינה והפקדת הנשמה בידי הבורא.

מצד שני, היום התחדש זה מכבר והאדם כבר הודה על כך.

מה לו לאדם אפוא כי יתפלל בשעה זו, בעיצומו של יום?

בהעדר כל סיבה לתפילה זו, היא נקראת "מנחה", מלשון נדבה ומתנה.

ברם, יש להבין, מה פשר הדבר שהאדם נותן "מנחה" לקב"ה? וכי האדם יכול לתת מתנות לבוראו?

איוב כבר אמר (איוב ל"ה, ז'): "אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח?" הכול שייך לבורא ובא ממנו. הכיצד ניתן אפוא לתת לבורא את אשר יצר הוא עצמו? ובכלל, האם תפילת האדם לבורא היא מתנה שלו לאלוקיו? האם זה פשר התפילה?

נראה כי כדי לעמוד על מהותה של תפילת מנחה, יש להקדים ולהבין תחילה סוגיה בסיסית עוד יותר הנוגעת לשאלה: מהי תפילה?

תפילה מוגדרת כ"עבודה שבלב", כלומר עבודת האדם את אלוקיו בליבו. המקור התורני לחיוב האדם להתפלל הינו הפסוק (דברים י"א, י"ג): "לאהבה את ה' אלוקיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם". מבארת הגמרא במסכת תענית (דף ב', ע"א): "איזו היא עבודה שהיא בלב? הווי אומר זו תפילה". עיקרה של התפילה על פי חז"ל היא התפילה המכונה "תפילת העמידה" ("שמונה עשרה") בה צריך האדם לראות את עצמו כעומד לפני בוראו. והנה, כבר במבט שטחי במבנה התפילה אנו רואים כי עיקר התפילה מוקדש לבקשת צרכי האדם מאלוקיו. נשאלת השאלה, כיצד ניתן לומר כי אדם עובד את אלוקיו בתפילתו, כאשר הוא שואל מה' את **צרכיו שלו?**

האדם בתפילתו מבקש מה' להגשים את מכלול משאלותיו: פרנסה, שלום בית, הצלחה, זיווג, ילדים, חיים ארוכים, רפואה שלמה, גאולת העם, ברכת הארץ וכל נושא הנמצא במתחם הצרכים והמאוויים האנושיים. האדם מתמקד **בעצמו** ובצרכיו, לכאורה אגוצנטרי לגמרי, האם זוהי **עבודת ה'?**

מטרת התפילה גם אינה יכולה להיות מסירת מידע לקב"ה על צרכי האדם, שהרי אנו מאמינים כי צרכים אלו ידועים לו לפרטי פרטיהם. הקב"ה גם מודע לדכדוכה של הנפש הנזקקת לישועה ולמה שעובר על האדם אף בחדרי חדרים, לרבות בחדרי

מוחו וליבו. מה לנו אפוא לשטוח את הדברים בפני הקב"ה בתפילה, שעה שהכול גלוי וידוע לפניו? יתרה מכך, הן הקב"ה הוא "עילת העילות וסיבת הסיבות" לכל המתרחש בעולמנו, וכל מצוקה שהאדם חווה – באה לו מאת ה'. הקב"ה לא זקוק למשל לבקשת הרפואה על ידי החולה וקרוביו, כדי לדעת כי פלוני בן אלמונית חולה הוא וזקוק לישועה, שהרי החולי בא מלכתחילה – מידי ההשגחה העליונה. אם כן מה הטעם שישטח אדם בפני ה' את צרותיו ומאורעותיו? יתרה מזו, אם הייתה לה' סיבה להשית עליו מחלה זו, איך יבקש להסיר אותה ממנו ללא ביטול הסיבה להבאתה?

המהר"ל מפראג בספרו 'נתיבות עולם' (נתיב העבודה פרק ג') מבאר, כי התפילה היא עבודת ה', שכן בשעת התפילה ניצב האדם בפני אלוקיו כשכל ישותו והווייתו שמוטים מעליו. ההכרה בחידלון כוחו ובאפסותו המוחלטת של האדם מול האלוקים, אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש – מתבטאת בכך שהאדם פונה אל ה' ומבקש על כל צרכיו. בעצם מעשה התפילה מוכיח האדם שהוא מודע לכך שחיים ורפואה, הצלחה, כבוד, שלווה ונחת – וחלילה מוות, חולי, מחסור ומכאוב – נתונים כולם בידי הקב"ה – והאדם הוא בסה"כ גרגר, אשר הרוח האלוקית נושבת בו וחורצת את גורלו, לשבט או לחסד.

אכן, יש בידי האדם יכולת בחירה והוא נזר הבריאה ותכליתה. כוחות עצומים ניתנו לו לאדם. אבל, ההצלחה היא פרי סייעתא דשמיא ואם יעזבנו הקב"ה חלילה לרגע קט – יאבד סברו. ברגע אחד קטן, עלול האדם המוצלח ביותר לאבד חלילה את בריאותו, או את חייו, או את היקרים לו מכול, או את מקור הצלחתו וקיומו, ואז אבדה תוחלתו באחת, והוא משול לחרס הנשבר, לציץ יבש, לאבק פורח ולענן קָלָה ולחלום יעוף.

התפילה היא אפוא ביטוי לאמונת האדם באלוקיו, שמחמתה הוא ניצב בפני הא-ל תוך הכרה באפסות האדם ובגדולת הבורא וכוחו האינסופי. מכאן מובן, כי על אף שהאדם שואל את צרכיו שלו, יש בכך משום עבודת ה' במובן העמוק ביותר האפשרי, וזהו מעשה מובהק של אמונה צרופה בבורא שאליו מתפלל האדם. הכרת האדם בכך שהכול מאיתו יתברך היא סיבה בפני עצמה להסרת מחלה או הקושי שהושת עליו מאת ה'.

הדברים נכונים במיוחד בשעת המנחה.

עד לדורות האחרונים תפילת המנחה הייתה בסיום היום שבו יצא אדם בזריחת החמה "לפעלו ולעבודתו עדי ערב". והנה דווקא כאשר "שכרו איתו ופעולתו לפניו", דווקא אז הוא מעיד על עצמו שהוא יודע שהכול בא מאת ה' וכל עבודתו הינה בגדר השתדלות גרידא.

נכונים הדברים שבעתיים בדורות האחרונים, כאשר בשעה זו אדם נמצא בעיצומה של העשייה שלו. הוא טרוד ועסוק, אין לו שלווה הנפש שהיא הבסיס לכל מחשבה אמונית נשגבה. אדרבה, הוא שרוי בשטף פעילותו ונראה לו לכאורה שהתפילה קוטעת את העשייה החשובה שלו, שבה תלויה כביכול כל הצלחתו. והנה, הוא עוצר את הכול – ועומד להתפלל. בפעולה זו יש אמירה. בפעולה זו יש הכרזה (Statement) לאמור: כלום לא חשוב, אדרבה הרבה יותר חשובה היא התפילה כי הכול מאת ה' ולא מידי!

בתפילת המנחה האדם מבטא את אמונתו שהתפילה חשובה יותר מכל העשייה שלו. המנחה אינה רק תפילה אלא קטיעה של כל העשייה והצבת התפילה במרכז, בראש סדר העדיפויות. בתפילת המנחה יש אפוא גם תפילה תוך כדי עשייה להצלחת העשייה, וגם הצהרה במעשה של המתפלל כי תפילתו חשובה יותר מכל מה שהוא עושה בעצמו. האדם המתפלל מנחה ניצב בפני אלוקיו ואומר: "לבד איני יכול. לבד איני מצליח". יש אפוא בתפילה זו הכרה שהאדם רק משתדל אך ה' הוא הקובע, ושאינו קשר סיבתי ישיר בין מעשה לתוצאה, בין השתדלות האדם בפעולותיו לבין הצלחתו. על כן, במרכז של היממה ובעיצומה של העשייה – עוצר האדם את הכול וניצב להתפלל: "אנא ה' שלח ברכה במעשה ידי והצלח את דרכי".

משום כך הזהירו אותנו חז"ל להקפיד על תפילת המנחה ביתר שאת, שהרי ניסיון גדול הוא לאדם, לעצור באמצע העשייה של עצמו, לקטוע את הרצף, ולעמוד להתפלל. בכך נוצרת עת רצון גדולה. הקרבה זו היא עיקרה של תפילה. תפילה זו היא מנחה לה'. היא קרבן.

אכן, אדם לא יכול לתת לאלוקיו את קניינו, שהרי קניין זה – לא שלו הוא, אלא "לה' הארץ ומלואה". לכן, כלשון דוד המלך (דברי הימים א', כ"ט, י"ד): "מי אני ומי עמי כי נעצור כוח להתנדב כזאת, כי ממך הכול ומידך נתנו לך". אבל, אדם יכול להקריב לאלוקיו את אישיותו, את גאוותו, את רצונותיו. וכלשון הגמרא במסכת סנהדרין (דף מ"ג, עמ' ב') כי "כל הזובח את יצרו (כלומר את רצונותיו ומאווייו

האישיים), מעלה עליו הכתוב כאילו כיבד את הקב"ה בעולם הזה והעולם הבא". וממשיכה הגמרא ומציינת "בזמן שבית המקדש קיים, אדם מקריב עולה – שכר עולה בידו, מנחה – שכר מנחה בידו. אבל מי שדעתו שפלה – מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב כל הקרבנות כולם, שנאמר (תהילים נ"א, י"ט): 'זבחי אלוקים רוח נשברה', ולא עוד אלא שאין תפלתו נמאסת, שנאמר (שם): 'לב נשבר ונדכה אלוקים לא תבזה'". המצב האולטימטיבי של הקרבת האדם את אישיותו, בא לידי ביטוי בשעת המנחה, כשהוא קוטע עשייה אינטנסיבית בעיצומו של יום, ונעמד להתפלל.

אברהם תיקן את תפילת שחרית, שהרי הוא ניצב עם שחר האומה, והשריש אמונה בעולם חדש שנוצר. זו תפילה של "להגיד בבוקר חסדך". תפילה של מי שגומל חסד, מפיץ אור גדול ומתפלל לה, כי "טוב להודות לה". יעקב ירד לגלות, ובעברו של יום תיקן תפילת ערבית. זו תפילה של "ואמונתך בלילות". גם בעת אובדן וסבל, בעת חשכה, נותר האדם איתן באמונתו בקב"ה ומתפלל לגאולתו.

יצחק תיקן את תפילת המנחה, שהיא תפילה בעיצומה של עשייה. בשעה זו האדם לא מודה על ההזדמנות, שהרי זו ניתנה לו זה מכבר, ואינו מצוי בחשכה של אובדן. אדרבה, הוא בשיא פעילותו ובשיא תפארתו האישית. דווקא אז, מקריב הוא את גאוותו האישית, קוטע הכול ומכריז: "לבד איני יכול לעשות דבר". יצחק מבטא את ההקרבה של האדם את עצמו. יצחק הוא נשוא העקדה. אין זה פלא כי יצחק הוא שתיקן את תפילת המנחה, שהיא עקדה של ה"היבריס" – של גאוות האדם ואמונתו הכוזבת כי פעולותיו שלו קובעות הן. אכן, תפילה זו מנחה היא לקב"ה.

מכאן מובן גם מדוע שעת מנחה היא עת רצון ומובנת גם אזהרת חז"ל להיות זהירים בתפילת המנחה. הרוצה לעמוד על עומק זהירות זו יכול לעשות דווקא לפי המסופר על רבי לוי יצחק עצמו מתלמידו רבי יצחק יהודה ספרין מקומרנא, [בספרו נתיב מצוותך, נתיב הייחוד שביל ד']: " זוהר כזה ממש זכיתי לראות בראש השנה אצל מורי, שחל יום ראשון בשבת, וביום השני לא היה מורי ורבי יכול לתקוע, ועמד מורי להתפלל מנחה ותפילת מנחה שלו היתה תמיד אש שורף שלהבת יה כנודע. וכשראיתי זאת הלכתי ממקומי ועמדתי אצל החלון קרוב למקום מורי להתפלל שם. ואחר התפילה היה דרך מורי לילך מעט אנה ואנה וגם

להחלון וכשהחזיר פניו מן הכותל ראיתי על פניו זיו וזוהר השכינה בכמה מיני זיו וזוהר והדר כמראה הקשת של מעלה בגוונין נהירין. ונפל עלי פחד ורעדה ונפלתי לאחורי והחזיקו בי בני אדם שלא אפול ולא ידעו הסיבה. וכשראה מורי את הרעדה שלי החזיר את פניו לכותל וסמך ראשו על הכותל שניים או שלושה רגעים והחזיר את פניו ולא ראיתי עוד שום דבר".

מסופר על רבי לוי יצחק, שראה אדם המושח את גלגלי העגלה שלו בשמן, מטפל בסוסיו ובה בעת מתפלל. היו שראו בכך זילות לתפילה. אולם, רבי לוי יצחק סנגר עליו ואמר: "ראו, גם בשעה שהוא עסוק במלאכתו שלו, זוכר הוא את אלוקיו – ומתפלל".

לא סיפור הוא זה. אלא לימוד מהותה של תפילה! בתפילה בכלל, ובתפילת המנחה במיוחד, יש הקרבה גדולה מצד האדם, שכן תוך כדי עשייתו זוכר האדם את אלוקיו – ומתפלל. במרכז ההוויה ובעיצומה של עשייה ניצבת הענווה האישית והאמונה הגדולה, עת שהאדם מציב במרכז ההוויה והעשייה – את הקב"ה! בתפילה זו הוא מקריב את האגו שלו. את ישותו העצמית. את תחושתו כי "כוחי ועוצם ידי עשו לי את החיל הזה". הוא ניצב עניו ושמוט כוחות בפני אלוקיו ואומר: "מרכז חיי – אתה הוא. מעשיי לא יועילו במאומה בלא עזרתך. בלעדיך – אני אין". אכן, זו המתנה הגדולה ביותר שיכול האדם לתת לאלוקיו. תפילת מנחה.

"כמים הפנים לפנים" כהכנה לתפילה

אור החיים

רבי חיים בן עטר בספרו "אור החיים" עומד על רעיון, הידוע ביותר ביחסים שבין אדם לחברו, אך יישומו ביחסים שבין אדם למקום, יכול לשמש כסגולה נפלאה של מי שמבקש כי תפילתו תישמע.

הלבבות יגידו סודות נעלמים

אור החיים עמד על השאלה כיצד מנעה "חתימת הזקן" של יוסף את זיהויו ע"י אחיו? כיצד לא השכילו האחים לזהות את יוסף על פי הקול שלו, ועל פי תווי פנים שמראים על אישיות עדינה וצדיקה. הן במסכת מגילה, (דף כ"ח, עמ' א') אף מצינו, כי פנים של אדם מקרינים את אישיותו על המתבונן והוא מושפע מראייה זו. על כן "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות אדם רשע". איסור זה נעוץ בהשפעה שיש לאישיות הניבטת מפניו של אדם. המהרש"א שם כותב כי "חכמי המקובלים מפרשים את הפסוק (ישעיהו ג', ט'): 'הכרת פניהם ענתה בם' שיש בצלם דמות מראה האדם צורה רוחנית, לטוב או לרע, כפי מעשיו לצד הטהרה או לצד הטומאה. ואסור להסתכל לצד הטומאה". אישיותו של יוסף ניכרה אם כן היטב בפניו, ויש קושי להבין כיצד לא עורר הדבר את תמיהתם של האחים?

"אור החיים" (על בראשית מ"ב, ח') מוסיף לכך שאלה נוספת ונוקבת: הכתוב אומר כי יוסף הכיר את אחיו והכלל הוא כי "לבבות מדברים". כאשר יוסף זיהה את אחיו הרי שליבו, שניתר בקרבו, היה אמור לגרום לכך שגם לב אחיו ירעד בקרבם מייד. ובלשון "אור החיים":

"מטבע אנושי כשתילוד הידיעה בלב אחד משני אנשים, גם בלב השני יתעורר בחינת הזיכרון, כי הלבבות יגידו סודות נעלמים".

היה מצופה אם כן, כי כשיוסף הכיר את אחיו, תעבור מייד גם בליבם המחשבה כי הוא יוסף אחיהם. "אור החיים" תמה על כן, שהרי בעקבות מחשבה זו של יוסף, היה מצופה כי מנגוני הזיהויו יפעלו ביתר שאת והם "ידקדקו בעיניים, במצח, בדיבור, והידיעה תלך ותגבר עד שישלים האבחון".

הכיצד אם כן לא הכירו האחים את יוסף לאחר שהוא הכירם?

ניכור שכלי

"אור החיים" משיב על כך, כי האחים לא הכירו את יוסף מכיוון שהם הדחיקו את הרגש ואת כל סימני ההיכר. "הטעם לצד ראותו ברום המעלות החליטו הבחינה והרחיקו מלבם מחשוב דבר זה".

כלומר, מכיוון שהם ראו את יוסף ברום המעלה, כמשנה למלך, סברו האחים כי מן הסתם החושים והרגש מטעים אותם, שהרי "זה לא יכול להיות" שיוסף, שנזרק לבור ונמכר, יישב לפתע על כיסא מלכות במצרים. החושים זעקו מן הסתם, אך הודחקו ע"י השכל.

אך יותר מזה, "אור החיים" מוסיף ומבאר כי מכיוון שיוסף התנכר לאחיו, הרי שגם הם לא הכירו אותו. הניכור של יוסף כלפיהם יצר מסך של ריחוק גם מצדם, שכן "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כ"ז, י"ט). נבאר מושג חשוב זה.

כמים הפנים לפנים – רגש יוצר רגש

רגילים אנו לומר כי יחס גורר יחס. אבל, הפסוק של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" מלמד כי הדבר חורג הרבה מעבר לכך. פסוק זה במשלי – הוא משל. הגר"א שם מבאר, כי המשל הוא לאדם המביט במים ונשקפת אליו בבואת פניו. הוא יראה במים – את מה שהוא מראה להם.

"אם יעקם פניו – גם המים יראו לו כן". הנמשל הוא, יחסי אדם עם רעהו: "כן לב האדם לאדם – אם לבו טוב לאותו אדם, הרי שהוא גם כן טוב עמו". כלומר, לא רק היחס הוא עניין הדדי, אלא גם הרגש הפנימי הוא דרך דו סטרית.

שנאה וניכור מולידים שנאה וניכור. כך למשל מצינו בתוספות במסכת פסחים, (דף קי"ג, עמ' ב') כי אם אדם שונא בעל עבירה שיש מצווה לשנוא אותו, התוצאה היא כי גם חברו שונא אותו, שהרי "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם", וממילא הם "באים מתוך כך לידי שנאה גמורה", שנאת חינוך ודדית ואסורה. רגש מוליד רגש. אהבה – מולידה אהבה הדדית. אהבת חינוך.

"אור החיים" מבאר כי "הלבבות ישכילו בנעלם אם לאהוב אם לשנוא, כי כפי אשר יכין האדם לבו לאהוב חברו, כמו כן יתבונן לב חברו לאהוב אותו".

מה לעשות כדי שמישהו יאהב אותי?

בהתאם לפסוק זה נמצא, כי אם אדם רוצה שיאהבו אותו הרי שהוא יכול לגרום לכך בדרך פשוטה. מספיק שיאהב הוא את רעהו בליבו. אהבה זו כלפי רעהו תגרום לגל חוזר של אהבה, שכן רגש מניב תמונת ראי של אותו רגש כלפיו. כך

נוצרת אהבה הדדית אף בלי לתת לזולתו מאומה (ושמא עדיף שלא לתת, כי הכלל הוא כידוע, שאוהב הוא זה שנותן אך לא זה שמקבל. אדרבה, המקבל חש נבוך ואסיר בכבלי הצורך להודות). דרכה הנעלמת של האהבה היא, שהלבבות חשים זה את זה ואהבה הניצתת באחד, יוצרת רגש הדדי בליבו של הזולת כלפיו. אכן, סוד זה של האהבה דלף ורבים יודעים אותו. אך מתי מעט משתמשים בו. להלן שתי דוגמאות.

סודו של נאום סנגוריה מוצלח

"אור החיים" (על בראשית מ"ד, י"ח) משתמש ברעיון עמוק זה כדי להסביר מה היה סוד נאום הסנגוריה הגדול של יהודה על בנימין. לכאורה, לאחר שגביע יוסף נמצא באמתחת בנימין, הוא נתפס בקלקלתו וכלתה עליו הרעה. מה יאמר ומה ידבר? במה יצטדק כשהעובדות כה חמורות? המעיין בדבריו של יהודה יתקשה למצוא חידוש מפליג. והנה, הם פעלו את פועלם. "אור החיים" מבאר, כי סוד הצלחתו של יהודה טמון במילים: "ויגש אליו יהודה". יהודה התקרב אל יוסף. לא פיסית אלא רגשית. בליבו. יהודה עורר רגש של אהדה בליבו של יוסף כלפיו ע"כ שהוא עורר בעצמו רגש אהדה כלפי יוסף. מכוח הכלל של "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם" (משלי כ"ז, י"ט), "התחכם יהודה להטות לב יוסף עליו לרחמים, והקריב דעתו ורצונו אליו לאהבו ולחבבו, כדי שתתקרב דעתו של יוסף אליו לקבל דבריו ופיוסו".

שימוש מעשי בסוד הרגשי

מעשה יפה אודות שימוש מעשי ברעיון זה מצינו בימי הגר"ח מוולוז'ין, אודות קצב אחד שקצף על רב העיר, על שפסק כי בהמתו טרפה היא. מתוך כעסו זמם הקצב להרוג את הרב. הוא הודיע לרב בעורמה שהוא צריך לשחוט בהמה וביקש מהרב להתלוות אליו לבית השחיטה שנמצא מחוץ לעיר, שם שלף הקצב את סכיניו כדי להרוג את הרב. ראה הרב שכלתה אליו הרעה מאת הקצב, התחיל להתחנן בפניו על חייו אבל ללא הועיל. משראה הרב כך, התחיל להרהר בליבו במעלות הקצב ולחבב אותו בליבו. והנה, דבר זה – הועיל. הקצב שינה את דעתו, הוריד את הסכין, נפל על פני הרב בדמעות וביקש את סליחתו.

האנוכיות היא מה שחוצץ בין אנשים

מה גורם ללבבות לשקף זה את זה? מהי הסיבה לכך שכאשר אני אוהב מישהו, אני יוצר בליבו אהבה כלפיי? וכי הלב רואה את אשר בליבו של אדם אחר?

בספר "אור החכמה" על פרשת בראשית מובא הסברו של הבעש"ט, כי אנוכיות יוצרת חומה בין בני אדם. מי שחושב על עצמו מוסיף לבנה בחומה, שהוא מקים בינו לבין רעהו, וגורם לכך שגם רעהו יוסיף לבנה מצידו בחומה זו. אבל, אם האדם חושב על טובת רעהו ומקטין את דאגתו האנוכית לעצמו, הרי שבכך הוא סותר את אט את החומה שבינו לבין רעהו, וגורם לכך שגם רעהו יסיר לבנה מאותה חומה, עד שזו תוסר כליל.

קרבת דם וקרבת נפש

הסבר זה מבאר מדוע אין חיץ בין אנשים שחושבים האחד על רעהו ומבקשים להיטיב זה לזה ללא שיקולים אנוכיים. אבל, מה מצית אהבה ביניהם? תשובה לשאלה זו מצויה בביאורו של "אור החיים" על שמות ל"ב, כ"ז: לאחר שבני ישראל חטאו בחטא העגל ניתן ציווי לשבט לוי (שמות ל"ב, כ"ז): "כה אמר ה' אלהי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה, והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו". שואל "אור החיים": "למה הוצרך לומר 'איש את קרובו' אחר שאמר 'איש את אחיו' שהוא קרוב שבקרובים?" תשובתו של "אור החיים" היא, כי יש לעיתים אחים שיש ביניהם קרבת דם אך אין ביניהם קרבת נפש, ויש לעיתים אנשים שאין ביניהם קרבה משפחתית או אישית, אבל הם אוהבים זה את זה אהבת נפש. וכאן מוסיף "אור החיים" אמירה מפתיעה מאוד לפיה "זה ימשך משורש הנשמות, כי יש נשמות שקרובים בשורשם ונמשכים בריחוק מולידים, ויש נשמות שהם מרוחקים בשורשם ובאים בקירוב מוליד". כלומר, אדם אוהב יותר את מי שקרוב אליו בשורש נשמתו מאשר מי שקרוב אליו קרבת דם. אהבה בין אנשים אינה נובעת מקרבת דם, אלא מאהבת נפש ומקרבה בשורש נשמתם.

שכנים בעולם העליון שנפגשים פה

רבי אלימלך מליז'נסק בספרו "נועם אלימלך" על פרשת ויחי מציין, כי "אנו רואים שלפעמים שני בני אדם אוהבים זה את זה מאוד, הגם שלא היו מכירים זה את זה מקודם, כי אם עתה מקרוב באו והתוועדו יחד, ושניהם דבקו יחדיו באהבה רבה. והטעם, מחמת שהיו שכנים זה אצל זה בישיבתם בגן עדן יחד, ועתה בבואם זה ליד זה בעולם הזה התעוררה בהם האהבה הישנה שהייתה ביניהם בגן עדן". בדומה לכך כתב רבי אלימלך מליז'נסק בדבריו על פרשת "בא", כי קשר של אהבה

בין אנשים נובע מקשר בין נשמותיהם "שבוודאי בגן עדן היו יושבים זה אצל זה והיו שכנים ומקורבים, לכן גם בעולם הזה הם מקורבים ומחובבים זה לזה".

אהבת נפש ניצתת כשהמחיצה נופלת

בהתאם לכך מובן מתי וכיצד נוצרת אהבה אצל אדם בעקבות כך שמישהו אחר אוהב אותו.

אצל אנשים שיש ביניהם קרבת הנפש, מכוח שורש נשמתם – יחס של אהבה הוא טבעי ומתבקש.

זו הנשמה שרואה את הקרוב לה ועורגת. אהבה זו היא אהבת נפש הנובעת מחמת קרבה נפשית קדומה. אכן, הגוף אנוכי והאנוכיות משרה הרס בקשרי הלבבות. משל ידוע הוא כי מי שמביט בזכוכית שקופה רואה אנשים הנמצאים מן הצד השני, אך אם הזכוכית מצופה בנייר כסף, הופך הכסף את הזכוכית לראי והאדם רואה רק את עצמו. אכן, אם כל אחד עסוק בהגשמת מאוויים אנוכיים משלו, הוא לא מבטא אהבה ואף לא חש בה, שכן חומת האנוכיות מונעת מן הלבבות להיפגש, מחמת חומה זו אין איש רואה את רעהו, אלא רק את עצמו. אבל, אם אדם מקטין את להבת הדאגה האנוכית לעצמו ורואה את האחר ואת צרכיו, הרי שהקשר הנפשי מתעורר ומיידי ניצתת אהבת נפש הדדית, שהרי הנפשות שבות ונפגשות.

"הלבבות ישכילו בנעלם".

היחס העמוק ביותר בין בני אדם נעוץ בשורש נשמתם ובקרבת הנפשות ביניהם. אפשר לעמעם אהבה זו ואף ליצור שנאה ע"י יצירת חיץ בין אדם לאדם. אנוכיות יוצרת חומה. מי שמרוכז בעצמו ואינו מתעניין בצרכיו של רעהו יוצר ניכור – ולמגינת הלב ניכור זה הוא הדדי. כל לבנה שאדם מוסיף בחומת הפרדה בינו לרעהו גוררת לבנה נוספת שחברו יוסיף על אותה חומה. אבל, אם אדם מפיל את החיץ, לא מתרכז רק בעצמו אלא רוצה את טובת חברו, הרי שהוא מפיל את החומה ומאפשר לנפשות לחזור לקשר הרוחני ביניהן. במקרה זה אהבה גוררת אהבה והלבבות נקשרים זה בזה.

קרבת הלבבות אף עם הקב"ה

בהתאם להסבר זה, המבהיר כי הנפש היא העורגת אל מה שקשור בשורש הנשמה, מובן כי הפסוק של "כמים הפנים לפנים" עשוי לחול וביתר שאת ביחסי האדם

עם אלוקיו, שהרי נשמת האדם היא "חלק אלוה ממעל". הנשמה עורגת אל הקב"ה שהוא צור מחצבתה, והקב"ה מקבלה אל חיקו באהבה רבה, אם אך אין האדם יוצר חומה של חטאים וניכור בינו ליוצרו. על כן, מחדש "אור החיים" (על שמות ל"ג, י"א), כי כאשר נאמר שהקב"ה דיבר עם משה "פנים אל פנים" המשמעות היא, כי חל ביחסים שביניהם העיקרון של "כמים הפנים לפנים"!

דרך מופלאה של הכנה לתפילה

מכיוון שאהבה גוררת אהבה גם ביחסים עם הקב"ה, נסללת בפנינו דרך חדשה ל"הכנה לתפילה" ולקשר עם הקב"ה. הדרך של אדם למשוך אליו "אהבת ה'" היא ע"י כך שיחדל לאהוב רק את עצמו – ויאהב את בוראו. זה פשר דברי הכתוב (שמות ל"ג, י"א): "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" – "שלא יאהבהו ה' אם לא יכין לבו להיות גם הוא רעהו".
"אור החיים" מסיים אפוא באמירה: "מעתה יבחין אדם מה הוא עם קונו, אם לבבו יתאוה ויחשוק בה' ובעבודתו הנה זה סימן כי ה' אהבו".

הנה כי כן, אם רוצה אדם באהבת הזולת, ואם רוצה אדם באהבת הבורא – המפתח לאהבה נמצא בידו. כל עוד בלבב פנימה נפש יהודי הומייה לאלוקיו ולרעהו, הרי שלא אבדה תקוותו והוא יזכה לאהבה שתחזור אליו. יקטין נא את אנוכיותו ויאהב הוא את אלוקיו ואת רעיו – ויזכה לאהבתם. מפתח התפילה ומפתח מציאת החן נמצא אפוא – בליבו של האדם פנימה.

לימוד זכות

זווית ראייה של סנגור "אזמרה"

תורה רפ"ב בליקוטי מהר"ן

"אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף, להגיד לאדם ישרו. ויחוננו ויאמר פדעהו מרדת שחת מצאתי כופר" (איוב ל"ג, כ"ג-כ"ד)
כלומר, גם אם 999 איש רואים מצב כשחור משחור, ורק סנגור "משוגע" אחד מני אלף רואה בה היבט צחור – האיש עשוי לצאת זכאי. יעקב וינרוט ז"ל

המשנה במסכת אבות (פרק א' משנה ו') אומרת: "הוי דן את כל האדם לכף זכות". האם מצווה לדון לזכות גם כשהדבר מאולץ ולא הגיוני? האם מצווה עליו להיות נאיבי, תמים ופתי ולהאמין לכל אדם ואף לרשע בכלל זה? ברור שלא. מהם אפוא גדרי החיוב לדון אדם לכף זכות?

הרמב"ם בפירוש המשנה מבאר, כי החובה לדון לכף זכות שונה מאדם לאדם. אם בפנינו אדם שאיננו יודעים את טיבו ומעשהו גבולי שניתן לפרשו לכאן או לכאן, הרי שחובה עלינו לדונו לכף זכות. אולם, ביחס לאדם הידוע כצדיק יש לדון לכף זכות גם מעשה הנראה כמעשה רע, וזאת אף כשהדבר מתאפשר רק בדוחק רב מאוד וכאפשרות רחוקה. לעומת זאת, ביחס לאדם רשע העומד ברשתו מצווה עלינו לדונו לכף חובה אף במעשה הנראה על פניו כמעשה טוב וזאת גם כאשר פרשנות זו מתאפשרת רק בדוחק וכאפשרות רחוקה.

בדרך פרשנית זו הלך גם רבי עובדיה מברטנורא ופירש כי יש לדון לכף זכות: "כשהדבר שקול בכף מאזנים ואין לו הכרע לכאן ולכאן. כגון, אדם שאין אנו יודעים ממעשיו אם צדיק הוא או רשע, ועשה מעשה שאפשר לדון אותו לזכות ואפשר לדון אותו לחובה, מדת חסידות היא לדונו לכף זכות. אבל אדם שהוחזק רשע, מותר לדון אותו לחובה, שלא אמרו אלא: "החושד בכשרים לוקה בגופו" (שבת דף צ"ז, ע"א), מכלל שהחושד ברשעים אינו לוקה".

הסבר זה מותיר קשיים רבים:

- הסברם של הרמב"ם ורבי עובדיה מברטנורא אינו מתיישב לכאורה עם לשון המשנה, שהרי נאמר בה "הוי דן את כל האדם" – לא רק אדם בינוני או צדיק, אלא כל אדם. מצד שני, כיצד ניתן לדון כל אדם לכף זכות, הן יש אנשים רעים ומעשים רעים בהחלט?
- **במשנה נאמר "הוי דן"**. וכי כל אדם שופט הוא? האם יש בכלל חובה על האדם להיות שיפוטי ולדון את זולתו? והרי נאמר בהמשך המסכת (פ"ב מ"ד): "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו!"
- מקור החיוב לדון אדם לכף זכות מבואר בגמרא במסכת שבועות (דף ל', עמ' א') מן הפסוק (ויקרא י"ט, ט"ו): "בצדק תשפוט עמיתך". חיוב זה הוא מצוות עשה מדאורייתא לפי שיטת ראשונים רבים. כך למשל הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קע"ז) כתב כי האדם חייב לדון את חברו לכף זכות, "לא יפרש מעשיו ודבריו אלא לטוב, ועל כל פנים לכולי עלמא חיוב גמור הוא ולא מידה בעלמא". ברם, נשאלת השאלה, כיון שהפסוק מצווה לשפוט את חברו "בצדק", מניין ההיסק לפיו מחייבת מידת הצדק לדון את האדם לכף זכות? שמא נכון יותר לומר כי על האדם לשפוט בצדק – קרי לפי האמת באופן בלתי מוטה כלל.
- כיצד מתיישב הציווי לדון כל אדם לכף זכות עם החיוב שנקבע בתורה (שמות כ"ג, ז'): "מדבר שקר תרחק"? הן מידת האמת היא ערך נעלה ונשגב, ונאמר על הקב"ה בתהילים (ק"ט, ק"ס): "ראש דברך אמת". במשנה באבות (פרק א' משנה י"ח) מצינו את דברי רבן שמעון בן גמליאל כי "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין, על האמת, ועל השלום". לכאורה, מידת האמת מחייבת כי לא נדון לכף זכות, אלא נדון דברים כהווייתם בלא נטייה כלשהי בשיפוטו של האדם.
- בסוגיה האמורה במסכת שבת (דף קכ"ז, עמ' ב') נאמר כי "כל הדין חברו לכף זכות – דנים אותו מן השמיים לכף זכות". ברם, איזו השוואה היא זו? הן האדם הדין את חברו לכף זכות עושה כן בתנאים של ספק ואי ידיעה של העובדות, ואילו אצל הקב"ה איך הוא "דן לכף זכות" ומטה את הדין? הלא הוא עושה זאת במצב שבו העובדות ידועות לו היטב, שהרי אצל הקב"ה אין ספק כלשהו ביחס למציאות.

השאלה מתחזקת בעיון בסוגיה שם בה מובא יישום של החובה לדון אדם לכף זכות, וניכר כי בפנינו הטיה ברורה של העובדות מן ההיגיון הרגיל והקבוע של

האירועים, באופן המהווה לכאורה חריגה משיפוט צודק ואובייקטיבי. כך מצינו שם:

מעשה באדם אחד שירד מהגליל העליון ונשכר אצל בעל הבית אחד בדרום במשך שלש שנים. ערב יום הכפורים אמר העובד למעביד: "אנא תן לי את שכרי ואלך ואפרנס את אשתי ובני". אמר לו המעביד: "אין לי מעות". אמר לו העובד: "תן לי פירות". אמר לו המעביד: "אין לי". אמר לו העובד: "תן לי בהמה". אמר לו המעביד: "אין לי". אמר לו העובד: "תן לי כרים וכסתות". אמר לו המעביד: "אין לי". [כאשר מדובר בפועל המכיר את בעל הבית כבר שלוש שנים ויודע שיש לו את כל אלו].

הפשיל העובד את כליו לאחוריו והלך לביתו בפחי נפש. לאחר חג הסוכות נטל בעל הבית את שכרו של העובד בידו והביאו אליו (לגליל העליון) ואף נשא עמו עבורו משא כבד של מאכל, משתה ומיני מגדים. לאחר שאכלו ונתן לו שכרו, אמר המעביד לעובד:

"בשעה שאמרת לי תן לי שכרי ואמרת לי אין לי מעות במה חשדתני?" השיב לו העובד: "חשבתי שמא השקעת את כספך בסחורה שרכשת בזול ולא נותרו בידך מזומנים".

"ובשעה שאמרת לי אין לי בהמה, במה חשדתני?"

ענה לו העובד: "שמא מושכרת היא הבהמה לאחרים ונמצאת בידם".

"ובשעה שאמרת לי תן לי קרקע ואמרת לי אין לי קרקע במה חשדתני?"

ענה העובד: "אמרת לי שמא מוכרת ביד אחרים היא".

"ובשעה שאמרת לי אין לי פירות במה חשדתני?"

ענה העובד: "שמא לא הפרישו תרומות ומעשרות מהפירות ולכן אסור ליתנם כשאינם מתוקנים".

"ובשעה שאמרת לי אין לי כרים וכסתות במה חשדתני?"

ענה העובד: "חשבתי שמא הקדשת את כל נכסיך ואינך יכול להשתמש בהם עכשיו".

אמר לו המעביד: "בשבועה, כך היה! וכשם שדנת אותי לכך זכות, כך ידון אותך הקב"ה לזכות".

לכאורה, זה אינו מקרה גבולי, אלא מקרה שבו העובדות הפשוטות שבפנינו נוטות בבירור לכף חובה. הכיצד ייתכן שמידת הצדק תחייב לדון לכף זכות בנסיבות שכאלו, שבהן מעביד לא משלם לעובד את שכרו, וטוען "אין לי" כאשר ממונו ידוע ומפורסם? האם זו מידת הצדק?

ביאורו של ה"שפת אמת"

להבנת הדברים נפנה לביאורו של ה"שפת אמת" המדייק בלשון המשנה. לא נאמר "הוי דן כל אדם", אלא "הוי דן את כל האדם". אם תדון את האדם אפשר שתמצא בו הרבה חובה, אך אם תדון את כל האדם ודאי תמצא בו גם זכות. הווי אומר, כי כשאדם נתקל במעשה שלילי, עליו לדון את האדם כמכלול ולראות לנגד עיניו את מי שעשה את המעשה מזווית ראייה של 'כל האדם' על כל מעלותיו וחסרונותיו, בשים לב לרקע שבו גדל והתחנך ולמציאות שבה הוא פעל.

הרבה יותר מזה. נראה כי בדברי ה"שפת אמת" טמון רעיון מאוד עמוק שמבאר סנגוריה מהי. סנגוריה איננה זווית ראייה המתעלמת מן הידוע, אלא אדרבה, סנגוריה נובעת מראייה יסודית של מכלול שלם, ורבים עמוקים שאינם נראים על פני השטח בראייה ראשונה ושטחית. כאשר בוחנים את הנסיבות כולן, מגלים גם צדדי זכות. ראייה כוללת זו, היא זו העושה צדק עם האדם ("בצדק תשפוט עמיתך") שכן היא מביאה במשפט את כל ההיבטים של העניין – ויש בה כדי להביא ללימוד זכות. לימוד הזכות על האדם, אינו הטיה מדרך האמת. לימוד זכות הוא האופן שבו יש לראות את האדם – "בצדק".

גם הכלל שאמרו: "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו", הוא חלק מן הציווי לבחון כל דבר על כל היבטיו, שהרי כל מעשה צריך כאמור, להיבחן לפי מכלול תכונותיו ונסיבותיו של העושה. עלינו לבחון את מצבו של האדם באותו מקום ובאותו זמן. התנא מדגיש על כן, שאדם אינו יכול לחוש את עוצמת רגשותיו של חברו בשעת עשיית המעשה אלא אם כן עמד באותו מצב וחש זאת בעצמו.

ראיית כל צדדי העניין היא החושפת את האמת, ועל כן עומד העולם על הדין, השלום – והאמת, הכוללת הכרעת הדין רק אחרי שמיעת סנגוריה ראויה. כמו כן, יובן שהחיוב לדון אדם (לכף זכות) – אינו חיוב להיות שיפוטי, אלא חיוב לתור אחר כל נקודת זכות אפשרית ולהפוך כל אבן כדי למצוא נקודת זכות. ואין אדם יכול לעשות זאת אלא לאחר שיגיע למקומו של הנידון, שכן רק אז מועשרת ראיית המכלול שלו והחשיבה מופרית באמצעות מרחב חווייתי שגורם לאדם לעשות כל מאמץ כדי לחשוב על כל ההיבטים האפשריים. כך מצינו בסוגיה במסכת שבת האמורה, אודות העובד שמעבידו לא נתן לו את שכרו, כי חשיבה כוללת ויצירתית הצליחה לאתר היבטים שאין חושבים עליהם במחשבה שטחית, ומובן כי מי שעושה כך גם הקב"ה דן אותו לכף זכות.

סנגוריה כראיית מכלול

לדון לכך חובה קל ופשוט. כדי להסיק מסקנה לחובת אדם אין צורך להתעמק ודי בראיית הדברים בשטחיות, כפי שהם נראים על פניהם. לשרבט משוב שלילי יכול בנקל כל אדם שאינו חושב. להפליל ולהקלין יכול כל אדם שטחי. אבל כלשון הגמרא במסכת ביצה (דף ב', עמ' ב'): "כוח דהתירא עדיף", קל להחמיר ולאסור, אך כדי להתיר צריך חשיבה מעמיקה וידיעת המכלול. בדומה לכך, הסנגור אינו מסתפק בראייה רדודה ושטחית, אלא מעמיק ובוחר היבטים נוספים הטמונים באותה התנהגות עצמה, ואשר אינם גלויים במבט שטחי ראשוני.

נמשיל את הדברים בשלושה משלים:

א. סנגוריה של משה רבינו – בפרשת "כי תישא" משה מתייצב ללמד זכות על עם ישראל אחרי חטא העגל. הכיצד ניתן לסנגר על העם בעקבות מעשה נורא שכזה? הקב"ה קרע עבורם את הים, שידד מערכות טבע בעשרת המכות, הוציאם ממצרים, נגלה אליהם בכבודו ונתן להם תורה בסיני. ובעוד שהלוחות נכתבות בכתב אלוקי, העם בוגד בה', עובד עבודה זרה, מחליף הנהגה אלוקית בעגל, ואף שמח בחטאו זה ופורץ במחולות סביב העגל. מה יעשה סנגור שמטילים עליו לסנגר על מקרה "אבוד" שכזה?

משה התייצב לפני ה' (שמות לב, י"א-י"ב): "ויחל משה את פני ה' אלוהיו. ויאמר: למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכוח גדול וביד חזקה. למה יאמרו מצרים לאמור, ברעה הוציאם להרוג אתם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה. שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך". כלומר, אם ה' ימצה את הדין עם עמו, יתחלל שם ה' ומצרים יאמרו כי אין בכוח ה' להושיעם. טיעון זה פעל. על אף חומרת החטא, טענה זו מתקבלת על ידי הקב"ה ונאמר (שם, י"ד): "וינחם ה', על הרעה אשר דבר לעשות לעמו".

ובכן, מה חידש משה בטיעונו? האם טיעון זה לא היה ידוע מראש לקב"ה היודע כול? מאידך גיסא, הרי אם הטיעון היה ידוע מראש בעת שה' חפץ למצות את הדין, כיצד הביא טיעון זה לשינוי בעמדת הקב"ה?

נראה אפוא כי ראיית הסנגור שאפיינה את משה, הייתה להרים אבן ולמצוא תחתיה מרגלית שהייתה שם – מאז ומעולם, אלא שהוא מיקד זרקור לנקודה זו. ההטיה לכך זכות מגיעה על ידי הדגשה של נקודה אחת מתוך המכלול הקיים שההתייחסות אליה נותנת משקל אחר לעניין הנדון. אכן העובדות היו קיימות גם קודם ואין בהן חידוש. אבל, החידוש הוא בזווית הראייה הנובעת מראיית מכלול.

משה, כגדול הסנגורים של עם ישראל, הפנה את המבט האלוקי להחלטת ה' להוציאם ממצרים, שסיבתה בוודאי טמונה באותה נקודה טובה הקיימת במהות עם ישראל. נקודה שהצדיקה את העדפתם על המצרים ובחירתם ל"גוי מקרב גוי" לשם יצירת עם קדוש. בראיית המכלול יש להתחשב לא רק במעשי ישראל כרגע, אלא גם בהיבט שהקב"ה לא החשיבו בתחילה והוא האינטרס של ה' עצמו בבחירת עם ישראל.

קידוש השם שהתרחש בהעדפת בני ישראל היוצאים ממצרים, לעומת חילול שמו הגדול שיתרחש אם חלילה יתברר שהוצאתם הייתה כדי "להרוג אותם בהרים ולכלותם מעל פני האדמה". הנה כי כן, כשמעיינים בדברים בראיית מכלול, מוצאים בהם צד זכות המאיר את הכול באור אחר.

ב. סנגוריה בדור השואה – הרב אליעזר סילבר מארה"ב, פגש אחר השואה, אדם שסרב להתפלל. אדם זה טען כי אינו מעוניין להתפלל לאחר שראה במחנה הריכוז מישוהו שהצליח להביא עימו סידור אך דרש מאנשים חצי ממנת הלחם היומית שלהם בעד תפילה אחת. שאל אותו הרב סילבר: "מדוע מביט אתה רק על חמדנותו של בעל הסידור ואינך רואה, באותו מקרה עצמו, את העובדה שיהודים ויתרו על מאווייהם הגשמיים ונתנו מפיתם, במסירות נפש ממש, כדי שיזכו להתפלל?" "בצדק תשפוט עמיתך" – צדק מחייב לראות את כל הזוויות של העניין, ולא להיות חד ממדי. באותו סיפור עצמו יש צד זכות, חיובי, כה מודגש וברור, שכל המביט על העניין כמכלול – רואה אותו.

ג. סנגוריה של רבי לוי יצחק מברדיטשב, המכונה "סנגורם של ישראל". רבי לוי יצחק ניתח את הדברים לעומקם, ראה מכלול ומצא – סנגוריה. פעם אחת ראה רבי לוי יצחק אדם המושח את גלגלי העגלה בזמן תפילתו. לכאורה, היה זה מעשה שלא ייעשה, שהרי מי שמתייצב בפני מלך מלכי המלכים אינו יכול להמשיך לעסוק בעיסוקיו. אולם, רבי לוי יצחק לא התייחס לאותו אדם כמי שעוסק במלאכתו תוך כדי תפילה. להפך, הוא ראה בו אדם שתוך כדי עיסוקיו השוטפים מוצא לנכון לפנות את ליבו לתפילה, ואינו שוכח גם בעת עבודתו השוטפת כי יש ריבונו של עולם, שמידו הכול ואליו יש להתפלל.

חידושו של ה"שפת אמת" הוא אפוא, שסנגוריה היא ראיית מכלול וכוללת היבטים שאינם נחזים בראייה מרפרפת שמתמקדת רק בפני הדברים. בניגוד לראייה שטחית ורדודה, הסנגור בוחן היבטים שאחרים לא ראו, כי הראייה שלו יסודית יותר, עמוקה יותר, מקורית יותר, מקיפה יותר. היסודיות מולידה את צדדי הזכות!

הנה כי כן, המבקש ללמד זכות צריך לעמול ולאתר זווית ראייה המסתתרת בשפריך חביון של האירוע. לימוד זכות נובע מעיון שיטתי, שבו האדם בוחן את כל צדדי העניין, באופן מעמיק ומקיף. מכוח יכולות עיוניות אלו צומחת יכולתו של הסנגור הגדול ללמד זכות. ראיית עומק זו היא המאפשרת לגלות את כל נבכי העניין, ולמצוא בו צדדים שונים, שיש בהם כדי ללמד זכות. זו יכולתו של סנגור גדול. לכך נשאף!

"אזמרה" – תורה רפ"ב בליקוטי מוהר"ן

ראיית כל היבטי העניין, לרבות החיוביות שבהן, חיונית למשפט צדק, שבו יש הכרח לדון ולשמוע את כל הצדדים. אבל, הרבה מעבר לכך. לעיתים כאשר דנים אדם לכף זכות, ולו מחמת נקודה אחת חיובית שנמצאה בדוחק, יש בכך כדי לשנות את האדם הנידון. ולהפך, אם מרשיעים אדם ומתייגים אותו כרע, מעלים אותו על מסלול שבו הוא יצדיק את הציפיות. אולם כאשר מזכים אותו ומתייגים אותו כטוב ומצפים ממנו לטוב, הרי שהוא מקבל הזדמנות להגשים ציפיות חיוביות אלו.

רבי נחמן מברסלב ביאר דברים אלו באופן מרהיב בליקוטי מוהר"ן, בתורה רפ"ב הידועה כ"אזמרה". רבי נחמן הבהיר כי בכל אדם מטבעו יש טוב, ואף רצון להיטיב לזולת. הרוע שבאדם הוא במידה רבה חיצוני, בבחינת (שיר השירים א', ה'): "שחורה אני – ונאוה". האדם יכול להיות יפה בתוכו פנימה אף בעת שהוא מלוכלך ומזוהם, וזאת אם הלכלוך הוא חיצוני ולא משקף את המהות. לפעמים אדם טוב טועה, אבל המעשה לא עושה אותו פחות טוב.

הרבה תלוי בנסיבות שבהן הוא נתון ובתדמית שלו בעיני אחרים ואף בעיני עצמו. אם מלבים את הלהבה הפנימית היא יכולה להאיר גם את חיצוניותו של האדם. על כן, חשוב לבנות תדמית חיובית לאדם לחשוף את נקודות הזכות שבו, (וכמובן, לומר לו את הדברים) כדי לחזק בו את נקודת הטוב שמשקפת את ה"אני" הפנימי העמוק והאמיתי שבו.

לימוד הזכות על החייב וגילוי נקודת הטוב שבו, יוצר ובונה בחייב אישיות חיובית. על כן, גם אם רוב היבטי האישיות הם שליליים, מוטל עלינו ליטול נקודת זכות אחת, שבוודאי תימצא אם רק נביט בעיון במכלול כולו, להתמקד בה וללמד עליו זכות.

כך נאמר (תהילים ל"ז, י'): **"ועוד מעט ואין רשע"**. צריך אדם לבקש בו **"עוד מעט"** טוב שיש בו עדיין, ששם אינו רשע, ולדון אותו לכף זכות.

הדגשת נקודת הזכות של האדם תבנה את התדמית החיובית שבו ואז יחדל אכן להיות רשע וישתנה מהיסוד.

המשך הפסוק האמור הוא: **"והתבוננת על מקומו ואיננו"**. מבאר רבי נחמן: **"על ידי זה אתה מעלה אותו באמת מכף חובה לכף זכות, עד שישוב בתשובה על ידי זה, וזהו 'ועוד מעט' – ואין רשע"**. על ידי שמוצא ברשע עוד מעט טוב, ששם אינו רשע, על ידי זה 'והתבוננת על מקומו ואיננו', היינו כשתתבונן ותסתכל על מקומו ומדרגתו, ואיננו – שם על מקומו הראשון".

לדון את עצמו לכף זכות

רבי נחמן מוסיף ומחדש כי מוטל על האדם לדון **אף את עצמו** לכף זכות. **"הווי דן את כל האדם לכף זכות" – לא רק אדם אחר. אלא גם את עצמך!** אמנם, על האדם להיות אמיתי ונוקב עם עצמו בחשבון נפשו, בלי הנחות. אך אל לו ליפול לתהומות של ייאוש ודיכאון גם אם התוצאה לא מרנינה. אדרבה, עליו למצוא בעצמו את אותה נקודה חיובית, המכונה **"עוד"**, בפסוק **"ועוד מעט ואין רשע"**, ואז יתקיים בו הפסוק (תהילים קמ"ו, ב'): **"אזמרה לאלוהי בעודי"** (בנקודת החיוב, ה"עוד" שלי).

האדם יכול להושיע את עצמו, אם יאחז בנקודה החיובית שבו, ויבנה באמצעותה את תדמיתו החיובית בעיני עצמו. תדמית חיובית זו של האדם בעיני עצמו תשתקף במציאות ותשנה אותו לטובה.

לימוד הזכות עושה אפוא צדק עם האדם, ומשקף מציאות אמיתית, שכן יש בו כדי לשנות אותו לטובה.

תחשוב טוב – על עצמך – ותהיה טוב!