

ספר
קדוש ונורא
שמו

מאמרים עמוקים בענייני:
חדש אלול, ראש-השנה, עשרת ימי תשובה
ויום הכיפורים.
מיוסדים על דברי רבותינו

מאת
יצחק פינחס בן לא"א ר' יהודה שליט"א גולדוסר



תשס"א
בני-ברק

ניתן להשיג את הספר בישיבות הקדושות ובחנויות הספרים
כמו כן על פי הכתובות :

בני-ברק – גולדוסר, רח' נחמיה 6 03-6193265

ירושלים – גולדוסר, רח' חזון-איש 30 רמת שלמה 02-5869765

קרית-ספר – גולדוסר, אבני נזר 30 08-9741148

קדוש ונורא שמו

תוכן המאמרים

א	ימי רצון (אלול):	ט"ו
ב	אלול - אחרית שהיא ראשית:	כ'
ג	צעדים ראשונים במסילת ישרים:	כ"ד
ד	הדעת והרצון - מהות הבחירה:	ל"ו
ה	ידיעת המח וידיעת הלב:	ל"ח
ו	יצר-הרע - תאוות, מידות-רעות ורוח טומאה:	מ"ד
ז	שבעה שמות יש לו ליצר-הרע:	נ'
ח	מצוה ועבירה - משמעויות:	ס'
ט	היאך היא הדרך לאהבתנו ויראתנו:	ס"ד
י	הוכח תוכיח את עצמך:	ס"ט
י"א	המחמיר תבוא עליו ברכה:	ע"ז
י"ב	מעלת ה"לשמה":	פ"ה
י"ג	תכלה שנה וקללותיה:	צ'
י"ד	ערב ראש השנה:	צ"ב
ט"ו	"ראש" השנה:	צ"ה
ט"ז	ליל התקדש יום הדין:	צ"ט
י"ז	הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה:	ק"ה
י"ח	בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון:	קט"ז
י"ט	משפטיך תהום רבה:	קמ"ט
כ	צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה:	קכ"ז
כ"א	רמב"ם פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג' וד':	קל"ה
כ"ב	יום הדין ברחמים ויום רחמים בדין:	קמ"א
כ"ג	חטאי הלשון - משמעויותם ליום הדין:	קמ"ז
כ"ד	בראש השנה באים לדין ישראל ואומות העולם:	קנ"ד
כ"ה	אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם:	קס"ב
כ"ו	אני ה' אלוסיכם - זו מלכות:	קס"ז
כ"ז	ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם:	ק"ע
כ"ח	ותקעתם תרועה - תרועה יתקעו:	קע"ג
כ"ט	אמרו לפני מלכויות וזכרונות, ובמה? בשופר!:	קע"ה
ל	עורו ישנים משנתכם:	קע"ט
ל"א	ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור:	קפ"ג
ל"ב	למה תוקעין בשופר של איל:	קפ"ט
ל"ג	אשרי העם יודעי תרועה:	קצ"ב
ל"ד	תרועה - מהפכת דין לרחמים:	קצ"ח
ל"ה	עקידת יצחק ועקידת אברהם:	ר"א

תוכן המאמרים

ל"ז	דברי התעוררות לפני תקיעת שופר:	ר"ז
ל"ח	דברי חזוק לתפילה בימים הנוראים:	ר"ט
ל"ח	וחסידים ברנה יגילו ועוולתה תקפץ פיה:	ר"י
ל"ט	ביאורי קטעים מתפילות ימים נוראים:	ר"ח
מ	זה היה "בלי כוונה":	ר"ז
מ"א	הרואה טריפה לעצמו:	ר"ד
מ"ב	קרוב אליך הדבר מאד:	ר"מ
מ"ג	התשובה והצעקה בעשיית מתקבלות מיד:	רמ"ן
מ"ד	המעוכב מן התשובה והמנוע ממנה:	רמ"ט
מ"ה	רחב:	רנ"ג
מ"ו	יתרון מעלת בעלי תשובה:	רנ"ה
מ"ז	איני אותו האיש שעשה אותם המעשים:	רנ"ז
מ"ח	תשובה גמורה:	רנ"ט
מ"ט	ראובן – אתה פתחת בתשובה תחילה:	רס"ב
נ	עשרת ימי תשובה:	רס"ן
נ"א	גדולה תשובה מיראה:	רע"א
נ"ב	זדונות נעשות לו כשגגות:	ער"ה
נ"ג	עבר על לא-תעשה ועשה תשובה:	רע"ח
נ"ד	ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה:	רפ"א
נ"ה	תוהא על הראשונות:	רפ"ג
נ"ו	חובת התשובה ביום הכיפורים נוראה מאד:	רפ"ט
נ"ז	כי לכל העם בשגגה:	רצ"ה
נ"ח	כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם:	שז"א
נ"ט	אם כבנים – רחמנו כאב על בנים:	שט"ז
ס	סממני החרטה (צער, דאגה, בושה):	שכ"ג
ס"א	על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול:	ש"ל
ס"ב	יום הכיפורים – יום שניתנו בו לוחות שניות:	שלי"ג
ס"ג	יום הכיפורים מקטע רגליהון דצדוקיא:	שלי"ח
ס"ד	יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם:	שד"מ
ס"ה	כל האוכל ושותה בתשיעי:	שמ"ז
ס"ו	כסיל שונה באיוולתו:	ש"ן
ס"ז	שלא יתקן מבחוך ויכניס כדרך הצדוקין:	שס"ב
ס"ח	ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:	שס"ז
ס"ט	דברי התעוררות לפני תפילת נעילה:	ש"ע
ע	חג סוכות ושייכותו לימים נוראים:	שע"ג

הקדמה

תודה לך חי העולמים אשר החייתני וקיימתני והגעתני עד הלום. אם אמנם לך דומיה תהלה **מלשבחך** על אחד מאלף אלפי אלפים ורבי רבבות פעמים הטובות נסים ונפלאות אשר עשית עמדי, משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף-אלפים דינרי זהב והיו מקלסין אותו בשל כסף, שהשבח הזה נגאי הוא לו בכמות ובאיכות – אין בזה שום פטור **מהבעת תודה**, כמובן. משל למלך בשר-ודם שלוו ממנו אלף אלפים דינרי זהב ואין ללווה להחזיר לו כי אם דינר בודד של כסף – היוכל להפטר מלפרוע מקצת החוב!!

כל עצמותי תאמרנה: "תודה", למלך חי וקיים. הספר הזה הוא קרבן תודתי, והריני מעלהו על מזבח הדפוס בדחילו ורחימו – ל"קדוש ונורא שמו".

בתפילת יוצר אנו מתארים את שירת המלאכים ואומרים כך: "יכולם פותחים את פיהם וכו' ומברכים ומשבחים ומפארים ומעריצים ומקדישים וממליכים את שם האל המלך הגדול הגבור והנורא **קדוש הוא**". ולכאורה, על פי משפט הלשון היה ראוי יותר שנסיים "והקדוש", תחת שנאמר: "קדוש הוא". אכן הוא פשוט. אף ביחס למלאכים ניתן לומר: "סיימתניהו לכולהו שבחי דמרך" (ברכות ל"ג). אף להם דומיה תהלה, כמשל המלך שיש לו אלפי אלפים דינרי זהב שאין לקלסו במעט של כסף. אף המלאכים אינם מתארים את הקב"ה כי אם בהני שבחי שאמרינהו משה רבינו באורייתא (ברכות שם) "הגדול הגבור והנורא" אשר כוללים בתוכם את כל שאר השבחים (מהרש"א). ואילו תואר "קדוש" הנזכר כאן אינו תואר רביעי המצטרף ל"גדול גבור ונורא", אלא הרי זו "התנצלות" מדוע אין הקב"ה מתואר כאן בעוד תוארים – אדיר, עיזו, יראוי, חזק, אמיץ ודאי נכבד וכד' (ברכות שם) מפני ש"קדוש הוא" – נבדל ונפרש מכל תפישה והשגה.

בדרך זו יש לפרש גם את פתיחת ה"שמונה-עשרה". "האל הגדול הגבור והנורא אל עליון וכו'". גם כאן, "אל עליון" אינו תואר רביעי, הוא מהווה הסבר מדוע עצרנו אחרי שלושת התוארים שקדמו לו; מפני שהקב"ה הוא "עליון" – נעלה מכל תפישה והשגה. ז"ל הגמ' ברכות שם: "אנן הני תלת דאמרינן, אי לא דאמרינהו משה באורייתא ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה – לא הוינן יכולים למימר להו".

על פי זה נראה לפרש את נוסח תפילת "יוצר" של שבת – "הכל יודוך, והכל ישבחוך, והכל יאמרו אין קדוש כה". אעפ"י שהכל יודוך והכל ישבחוך – והרי כדי להודות ולשבח צריך להכיר את המיטיב אשר לו מודים ואותו משבחים – אין זה כך, אלא "והכל יאמרו

אין קדוש כה" – נבדל מכל תפישה והשגה. [ולכן באמצע המשפט עוברים מלשו "נוכח" ללשון "נסתר", ולכאורה הו"ל לומר: "אין קדוש כמוך". אלא שמכלל הפרישה מן ה"קדוש" שאין פונים אליו בלשון "נוכח". גדול ה' ומהולל מאד, ולגדולתו אין חקר.

ואדרבא, ככל שמודים וככל שמשבחים, מגדלים ומהללים, אז משיגים ואז מבינים עד כמה קדוש ה' ואין חקר לגדולתו. תכלית ההילול הוא לדעת שכל הילול הוא בעצם הילול – כנמלים ויתושים הממליכים אותו עליהם (נפה"ח שער ג' פי"א) – אילולא שהורשינו. מפני שהקב"ה מרומם מעל כל תהלה, "משובח ומפואר עדי עד שמו הגדול" – ולא עד בכלל. וככל שמשיגים יותר יודעים יותר עד כמה לא השגנו עדיין אפילו את אפס קצה של ההשגה. ואולי זה הביאור במה שדוקא "בעשרת ימי תשובה" נוסח הקדיש הוא: יתברך וישתבח וכו' שמיא דקודשא בריך הוא **לעילא ועילא** מכל ברכתא ושירתא וכו'. ותמוה, אם בסתם יום של חול ה"יתברך" הוא "לעילא מכל ברכתא", מדוע בעשי"ת היחס שביניהם הוא "לעילא ולעילא"? [כך שאלני הר"ר אפרים אויערבך שליט"א, בהיותו בחור בישיבתנו]. אכן כן, בימים אלו בהם עסוקים אנחנו יותר בברכותיו ושירותיו של הקב"ה, ומכירים אנו אותו יותר מאשר בכל השנה, אנחנו משיגים עד כמה איננו משיגים, וכי הוא מרומם ונבדל, קדוש ופרוש, לעילא ולעילא מכל ברכתא וכו'.

ואם אמנם אף אפס קצה של הגדולה האדירה אי אפשר לנו להכיר – המעט מזעיר שבכוחנו להודות ולהלל נחשב מאד בעיניו ית'. ז"ל אור-החיים הק' פר' קרח, אשר מחלק את ה"נחת-רוח" שיש לבורא ית' מן הילולם של הנבראים לשלש קבוצות:

האחת – הוא שבח והלל אשר יתנו לו צבא מעלה.

למעלה ממנו – שבח והלל אשר יתנו לו נשמות הצדיקים, משני אוצרות החיים. אוצר אחד של נשמות שעדיין לא באו לעולם הזה וכו', ואוצר שני של נשמות שכבר באו לעולם הזה וחזרו וניתנו באוצר החיים, וכולם נותנים שיר ושבח והודאה לבורא יתעלה וכו'.

למעלה מהם – השיר והשבח העולה מהנשמות אשר הם בעולם הזה, אשר הם בתוך הבשר, והוא מונעם להכיר את ה', והם מתעצמים לאהוב את ה', ולשבחו ולהודות למאמרו – **זה עליון וחשוק אצל הבורא למעלה מהכל**; וכמו שמבוארים הדברים בהרחבה בספר הזוהר (ח"א, צ'). עכ"ל.

תחינתי ותפילתי לצור תקוותי, שאף הספר הזה ישכיל לרומם את המושגים: לירא ולאהוב, להודות ולהלל, להאמין ולהתפלל; כי אכן "קדוש ונורא שמו".



מוכרח אני להקדים התנצלות. בספר זה, הרבה יותר מאשר בספרי הקודמים, ישנם הרבה דברי מוסר. המחבר קורא להתעורר ולהתחזק במגזרים רבים ושונים של עבודת ה', בפרט במה שנוגע לעבודת הימים הנוראים. אך אין הספר הזה כשאר ספרי מוסר. "סתם" ספרי מוסר נכתבו על ידי גדולי תורה ויראה, בבחינת "וירד משה מן ההר אל העם". מחברם כבר עבר את "גן-המבוכה" בהצלחה, ומתוך האכסדרא הפנימית הוא קורא לנבוכים בשביליו: בואו אחרי, זו הדרך לכו בה. לא כן מחבר דברי המוסר שבספר זה, הוא מעורר לפתרון מתוך מצוקת הבעיה. מתוך היותו טועה, תועה ותוהה, הוא מצביע בעיקר על השבילים בהם אין ללכת; ההמלצות החיוביות אינן מתוך הצלחה אישית אלא מתוך דברי חכמינו ורבותינו. גם הסגנון בו נכתבו הדברים יעיד על דברינו. אני מקווה שהקדמה זאת תצילנו מן הבושה של: "טול קורה מבין עיניך".



החיבור הזה הוא פרי עמל של שנים רבות. הוא מסולת מתוך שיחות רבות, ועדים רבים, שנאמרו בפני בחורים מקשיבים מבינים ומבקרים. אף אחר שהוקלדו המאמרים הם הועברו בכור המבחן של אנשים מבינים שאיכפת להם, ואכן נעשו בהם שינויים, תוספות ומגרעות, ואף השמטות. יש בו בספר מאמרים בעלי עומק מחשבתי לצד מאמרים מרגשים; "לדעת חכמה ומוסר". הספר כולל הרבה נושאים הקשורים לימים הנוראים, והוא מחולק לארבע מחלקות: אלול, ראש-השנה, עשרת ימי תשובה, יום הכיפורים. אלא שבקבוצת המאמרים הראשונה נכללו מאמרים מקיפים, יסודיים מאד, בענייני עבודת ה', כי אי אפשר לענ"ד לגשת לעבודת "קודש אלול" בלי ידיעות חשובות כל-כך בעניינים שנתפרטו במאמרים אלו.



התודה והברכה להורי היקרים, אבי-מורי הר"ר יהודה שליט"א ואמי מורתי מרת אסתר תליט"א, אשר עמדו ועומדים לימיני כל השנים. עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו להגיד כי ישר ה' צורי ולא עולתה בו. ולעומתם ברוך יאמרו, להבדיל בין חיים לחיים, חמי וחמות: ר' אברהם ושרה בן-יעקב, זכרונם לברכה. אקווה כי הספר הזה יוסיף עליו

לנשמתם, בגן-עדן מקום מנוחתם, כי רב חלקם בהעמדת ביתנו ומשפחתנו באופן אשר איפשר לי להגיע עד הלום.

ולעזרתי כנגדי, אשר עזרתני בכפליים, אודה בשתיקה אשר שווה סלעיים.

רבים עזרוני, ואי אפשר לפורטם כי רבים הם, על כן יהיו בעיניהם כאילו הייתי פורטם. אך אזכיר את האחד, את בן-דודי המיוחד, מוקיר תורה ורב חסד – הר"ר צבי פלג יח' ומשפחתו; יגמלם הקב"ה כחסדו.

ואחרון אחרון חביב: האנשים אשר הלכו אתי – קוראי מאמרי ושומעי לקחי – הם יקחו חלקם בתודה. שלי שלהם, כי מכוחם ולמענם נכתב ספר זה.

יהי רצון שבמהרה במשיח נתבשר

יצחק פינחס גולדוסר

קדוש ונורא שמו

מפתח מפורט של המאמרים

- (א) **ימי רצון (אלול):** ט"ו
שלש אסמכתאות הביא המשנה-ברורה שימי חדש "אלול" הם ימי רצון. העבירו שופר במחנה שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה. "אני לדודי ודודי לי" - ר"ת אלול, וס"ת עולה ארבעים. האם אחז משה בידיו את הלוחות כאשר עבר הקב"ה על פניו וקרא י"ג מידות הרחמים? ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך - ר"ת אלול. מדוע צריכה התורה לפרש שימול הקב"ה גם את לבב זרעך - מי "אתה" ומיהו "זרעך". היום אין לנו אלול אלא "יארציט" של אלול (הגר"י פרצוביץ זצ"ל).
- (ב) **אלול - אחרית שהיא ראשית:** כ'
הזרקת כוחות הראשית לעורקיה של האחרית היא שהולידה את המושג המרטיט - קדש אלול. חילוק גדול יש בין התחלה לבין ראשית; ראש-השנה אינה רק תחילת השנה. על הכפורת להנתן על הארון טרם שיושמו בו הלוחות - מאי טעמא? "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה". כל התחלה יש בה בחינה מסוימת של ראשית.
- (ג) **צעדים ראשונים במסילת ישרים:** כ"ד
יסוד החסידות ושורש העבודה התמימה. להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו. העולם-הזה הוא דרך לעוה"ב מלבד היותו מקום עשית המצוות. המצוות קונות עוה"ב או שהוא משתלם עבורן כשכר שכיר? השלמות האמיתית היא רק הדביקות בו יתברך. לא העבירות מרחיקות את האדם מן הקב"ה אלא התאוות. ואם יהיה לבן-חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין הוא יהיה האדם השלם. שתי דוגמאות הביא הרמח"ל שהבריות מתעלות בהיותם משמשי האדם השלם. כל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי - האם אין המשפט הזה סותר את עצמו? העולם הזה - מקום וזמן ההכנה, העולם הבא - מקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. כאשר ידקדקו שוקלי הזהב והפנינים. להתקרב אליו יתברך ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו.
- (ד) **הדעת והרצון - מהות הבחירה:** ל"ו
המושכל הראשון תופס את הבחירה החופשית כמלחמה של הדעת נגד הרצון. המאבק האמיתי הוא בין השכל לבין הדמיון על כיבוש הדעת. עומק נפלא בפסוק: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו'". ראיות שהמלחמה היא על הדעת עצמה. משמעות מעשית חשובה לתפישה הנכונה במהות הבחירה החופשית.
- (ה) **ידיעת המח וידיעת הלב:** ל"ח
ביאור דברי ה"דרך עץ חיים" שאילו היתה הידיעה רחבה על לב בני האדם לא היו חוטאים לעולם. מדוע נקראות פרי' "שמע" ופרי' "והיה אם שמע" קבלת-עול? כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה. הגדרתה של ענווה - ידיעת המעלות במח ולא בלב. חכמת הלב היא הקרויה ראייה. איזהו תלמיד-חכם? זה הרואה טרפה לעצמו. ראשו של עשו קבור במערת המכפלה מתוך פחיתותו ולא מתוך מעלתו. לימוד המוסר הוא ההופך את ידיעת המח לידיעת הלב.

תוכן המאמרים

- (ו) **יצר-הרע - תאוות, מידות-רעות ורוח טומאה:** מ"ד
מסקנת הגר"ס מהו יצר-הרע. ראיות שונות לדברי הגר"ס. מה שקרא הגר"ס "תאוה" כולל בתוכו תאוה וגאוה. היצר-הרע נמשל לחיה רעה ולליסטים (סוטה כ"א.). ביאור טענת אנטונינוס לרבי: "אם כן בועט במעי אמו ויוצא" (סנהדרין צ"א.). אריה דורס, זאב טורף, נחש נושך בלי הנאה - ביאור.
- (ז) **שבעה שמות יש לו ליצר-הרע:** נ'
מדוע מוגדרת מהות אחת בשמות רבים? הקב"ה קראו - רע. משה קראו - ערל. דוד קראו - טמא. שלמה קראו - שונא. ישעיה קראו - מכשול. יחזקאל קראו - אבן. יואל קראו - צפוני. אין הקב"ה עוזר אלא למי שלוחם בעצמו עם היצה"ר.
- (ח) **מצוה ועבירה - משמעויות:** ס'
התיקון. הצייתנות. השליטה העצמית. עשיית רצונו ית'. מצוה גוררת מצוה. העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד. מעשים טובים - תריס בפני הפורענות. כל שמעשיו מרובים מחכמתו - חכמתו מתקיימת. אילן שענפיו מועטין ושורשיו מרובים - אפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו. והיפוכם בעבירה. רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות.
- (ט) **היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו:** ס"ד
מדוע כרך הרמב"ם יחד את האהבה והיראה? הגדרה מדוייקת מהי אהבה ומה משמעותה ביחס לקב"ה. "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים" - דוגמאות מרשימות.
- (י) **הוכח תוכיח את עצמך:** ס"ט
תביעה עצומה על חובת "תוכחה" מדברי הגמ' שבת דף נ"ה. סדר מוסר ראוי שיתחלק לשלושה חלקים: ההשכלה בחכמת היראה, ההתעוררות, חשבון הנפש. סתירות מיניה וביה בקטע הראשון בהקדמת המסילת-ישרים ויישובן. ביאור נפלא מבעל המשך-חכמה המבחין בין שפת המח לבין שפת הלב. ביאור הפסוק "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". "שאני אדם כיון דבר-דעת הוא - איהו מבעית נפשיה". "אם אינו מפקח הוא על עצמו ודאי שהקב"ה לא יפקח עליו". "נח לו לאדם שלא נברא משנברא".
- (יא) **המחמיר תבוא עליו ברכה:** ע"ז
לאיזה ברכה מתכוונים כאן? מה הענין להחמיר במקום שמותר להקל? "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם" - מדוע? ה"מימרא דרחמנא" מחייב הרבה יותר מאשר טעמי האזהרות. דוגמאות מרשימות עד כמה גדול כח המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה. טעמים נוספים להתנהגותם של הפרושים-המחמירים. מחלוקת אחרונים אם "טרפה בהכשר" מטמטמת. מדוע אסור להכשיל באיסור כאשר לנכשל יהיה מותר? בחסידותו של יחזקאל הנביא נתפרטו ג' מדרגות "לא זו אף זו".

קדוש ונורא שמו

י"ב) מעלת ה"לשמה":..... פ"ה
כגובה שמים מארץ כן גבוהה מעלת ה"לשמה" מן ה"שלא-לשמה". מה פירוש "מעל שמים חסדך"? האם צריך לקיים מצוות שלא לשמן רק בגלל שמתוך כך יבוא לקיימן לשמן? דברי הרמב"ם המפורסמים סוף מסכת מכות. אפילו נקדימון בן-גוריון "לכבודו הוא דעבד".

י"ג) תכלה שנה וקללותיה:..... צ'
האם קריאת הקללות בסוף השנה יש בה "סגולה" שתכלינה הקללות? מה הענין שלא להסמיך קללות לראש-השנה. מה מרמז הסדר של - תקיעה, תרועה, תקיעה.

י"ד) ערב ראש השנה:..... צ"ב
משל למדינה שחייבת מס למלך. בא אליה בחיל לגבותו. אין לנו מה ליתן לך. ערב ר"ה מכפר כמו כל עשיית וכמו יוה"כ?!

ט"ו) "ראש" השנה:..... צ"ה
הבחנה עמוקה בין ראשית לבין התחלה. "מאימתי יצה"ר שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה" - ביאור הספק. "אם חביבה היא המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון" - ביאור השאלה. ביאור תשובת הקב"ה: "דייך אני ואתה בעולם ואם אין את מקבל עליך למול די לעולמי עד כאן". תסמונת "דאון".

ט"ז) ליל התקדש יום הדין:..... צ"ט
כניסת השנה החדשה מבררת למפרע שבקשתנו לחיים בשנה שעברה נענתה - על כך חייבים להודות. לימוד עצום מפרעה מלך מצרים עד כמה גדול חיוב הכרת הטוב. אין שום "תירוץ" על כפיות טובה. מי שאין בו דעת של הכרת טובה - אסור לרחם עליו.

י"ז) הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה:..... ק"ה
אם בינונים נכתבים לחיים או למוות רק ביוה"כ, על מי אמרו שהם נידונים בר"ה וגזר דינם נחתם ביוה"כ? - קושית הגר"א ותירוץו. הקשיים שבתירוץו של הגר"א. ביאור לביאור הגר"א, וקושיות על ביאור ביאורו. מה הכוונה שהקב"ה אינו נוטל שוחד בעוה"ב? מדרגות-מדרגות לתשובה והגרועה שבהם היא "תשובת-גרים". "אם זך וישר היית אין כתיב כאן אלא אם זך וישר אתה - עכשיו" (ירושלמי). דקדוק בלשון המשנה: "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון". המבט על העבר וההווה הוא כדי ללמוד ממנו על העתיד. תירוץ קושית הגר"א בלזר זצ"ל מדוע לא הקדים הקב"ה את יום הכיפורים לראש-השנה. משמעות "חדשה" לעשרת ימי תשובה.

י"ח) בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון:..... קט"ז
הפסוק שהובא במשנה אינו מוכיח, לכאורה, את מה שנאמר בה. שני פירושים למימרא "ויכולם בסקירה אחת נסקרין", והדוחק שבכל אחד מהם. פירושו של הר"ן למשנה מיישב את כל הקשיים. מתי דנים כל מדינה על התבואה, הפירות והמים? ראייה מגמרא מפורשת שכל מדינה נידונית בר"ה על חלקה במים.

תוכן המאמרים

י"ט) משפטיך תהום רבה: קי"ט

יבהלך רעיוןך מידי זכרך חרדת רבן יוחנן ז"ל. ריב"ז: הנהגתו, תורתו, התמדתו - ולמרות כל זאת הוא חרד. ואנחנו? מי שאינו חרד מיום המיתה הוא רשע! לגדולי ישראל אין זכות לנוח בצהריים! שמא יגרום החטא. שיכור הייתי. אוי לנו ששקל עלינו הכתוב קלות כחמורות. "כי האלוקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע" - החומרא הגדולה שהחמיר עלינו בספר בית-הלוי. חמה עזה בעולם - אפילו על חטא שחוטא האדם בעל כורחו. ציטוטים מבהילים מדברי הגר"א.

כ') צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה: קכ"ז

צדיקים גמורים ורשעים גמורים הנחתמים בר"ה - הכוונה היא לצדיקים ורשעים בדנים (הרמב"ן והר"ן). "וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים, כלומר לחיי העולם הבא" (תוס'). מדוע תירצו הראשונים תירוצים שונים? ביאור ה"שפתי חיים" בדברי תוס' והצגת הקשיים שבפירוש זה. "מטיבין לו - דעבדין ליה יום טוב". שיטת הרמב"ם בביאור דברי ר' כרוספדאי, ודוגמאות הממחישות את שיטתו - אחאב, חזקיהו ושלמה המלך.

כ"א) רמב"ם פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג' וד': קל"ה

מה משמעות הדמיון בין משקל העוונות והזכויות בשעת המיתה לבין משקלם בראש-השנה? עוונות לעומת זכיות. "יום טוב של ר"ה" - מאי שייטיה ד"יום טוב" להיות נזכר כאן? היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים אם כבנים אם כעבדים. "אם עשה תשובה נחתם לחיים" - הרמב"ם שינה מדברי הגמ' ("זכו - נכתבין לחיים") בתרתי, שני שינויים אלו תלויים זה בזה. קושית הגר"י בלזר זצ"ל וביאורו - מדוע דוקא תשובה תחתום את דין הבינוני לחיים. ציטוט לשון המאירי על עוצם חובת החזרה בתשובה ביוה"כ. מלשון הרמב"ם משמע שאף בני עליה הם: ישנים ונרדמים, שוכחי אמת ושוגים בהבל וריק. לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כאילו חציו זכאי וחציו חייב - מאיזו הקדמה נובעת המסקנה הזו?

כ"ב) יום הדין ברחמים ויום רחמים בדין: קמ"א

ביאור שאלת המלאכים ותשובת הקב"ה: מדוע אין ישראל אומרים שירה בר"ה ויוה"כ. דברי הרמב"ן בביאור הדומה והשונה שבין ר"ה לבין יוה"כ. שורשי ההבדל בין יום הדין (ברחמים) לבין יום הרחמים (בדין) נעוצים בהיסטורית העולם ועם-עולם. מדוע הבינונים נידונים לחיים רק ביוה"כ. "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה" - ובשלשתן מעורבים הרחמים בדין.

כ"ג) חטאי הלשון - משמעותם ליום הדין: קמ"ז

"שפתינו אתנו מי אדון לנו" הוא היפך "תמליכוני עליכם". בעל-הלשון שבר עול אדוניו מעליו. בעל-הלשון הוא רע ואכזרי על כן אינו זכאי להנות מטוב ה' ורחמיו. "מי האיש החפץ-חיים נצור לשונך מרע". לשון-הרע בסיטונות. כאשר ישראל מדברים לשה"ר הם נותנים כח לאומות העולם להרע להם. קיטרוג למטה מעורר קטרוג למעלה. פה מטונף אינו ראוי להגיש לקב"ה תורה ותפילה. ציטוט מדבריו הנפלאים של בית-הלוי.

קדוש ונורא שמו

כ"ד) בראש השנה באים לדין ישראל ואומות העולם: קנ"ד

על איזה דין מדובר כאן? דברי המהרש"ק. קטרוגו של השטן על איוב ביום ר"ה מישך שייך לדין על בחירתם של ישראל. אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם - עליכם דייקא. מקור לדברי המהרש"ק מפר' "נצבים".

כ"ה) אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם: קס"ב

מה מוסיפה הסיפא: "כדי שתמליכוני עליכם"? במה שונה אמירת מלכויות מאמירת קריאת-שמע בכל יום? דברי ה"פחד יצחק" על פי החזו"א, לחלק בין הכתרת מלך לבין הודאה בעובדת היותו מלך. איך אפשר להמליך שוב מלך שכבר הומלך בעבר? משמעות המלכת אדם-הראשון את הקב"ה למלך. הרחבת שלטונו של מלך הרי היא בבחינת "הכתרה".

כ"ו) אני ה' אלקיכם - זו מלכות: קס"ז

איך יתכן שאין יוצאים ידי חובת מלכויות בפסוקי "ה' הוא אלקים", והרי המקור לחיוב אמירת מלכויות הוא "אני ה' אלקיכם"? מדוע אין אומרים "אלקי דוד", הרי הקב"ה הוא אלקי כל אחד ואחד? אם שם "אלקים" מורה על "בעל הכוחות" מדוע מופיע השם הזה בכינויי השייכות: "אלקינו" "אלקיכם" וכד'? האם יראת-שמים היא לגמרי לא בידי שמים? הבדל שבין משמעות "מלך" לבין משמעות "אלקים". מדוע רק בפסוק האחרון מפסוקי המלכויות נזכרת אלקות במקום מלכות?

כ"ז) ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם: ק"ע

הנהגת העם בראש-השנה בימי עזרא ונחמיה. מדוע נהפכה שמחת העם לתוגה? איך עודדו עזרא ונחמיה והלויים את העם? האם טעו העם במה שבכו? תקיעה, תרועה תקיעה - מרמז על מהלך של: שמחה, בכי, שמחה. הבכי הכפול - גניחה ויללה - הנרמז בתרועה. השמחה שאחרי הבכי היא גם על עצם הבכי, כי ה"מת" אינו מרגיש, ומי שבוכה סימן שהוא "חי".

כ"ח) ותקעתם תרועה - תרועה יתקעו: קע"ג

סימן מסע המחנות - תקיעה, תרועה, תקיעה. האם יש דמיון של "תוכן" בין תקיעות דר"ה לבין תקיעות מסע המחנות? במדבר לא שימשו האהלים כמבצר, אבל בשעת המסע אפילו אהל לא היה. בר"ה דומות הבריות לנוסעי המחנות, כי העבר כבר אֵין, והעתיד - עדיין. התרועה הבנויה מחלקיקים המתחדשים בכל עת מרמזת על עראיות וחוסר יציבות.

כ"ט) אמרו לפני מלכויות וזכרונות, ובמה? בשופר!: קע"ה

שני הטעמים הראשונים שביאר הרס"ג לתקיעת שופר מקבילים אל אמירת המלכויות והזכרונות בשעת תקיעות שופר. בכל יום ויום מימי השנה יש המשך לעבודת המלכויות והזכרונות והשופר - בג' פרשיות קריאת שמע. פרשת "שמע" והקבלתה למלכויות. פרשת "והיה אם שמע" והקבלתה לזכרונות. הדמיון שבין ציצית לבין שופר. "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי" לעומת "למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי".

תוכן המאמרים

ל"א) עורו ישנים משנתכם: קע"ט

תקיעת שופר רמז יש בו. האם כל אדם הוא - ישן, נרדם, שוכח אמת ושוגה בהבל? אם הדין הוא בשעת תקיעת שופר (הגרי"ס) מה יתן להתעורר אז - הלא כבר איחרו את שעת פסק הדין? ברגע אחד יכול אדם להתהפך מאפילה לאורה! איך ממלט איש מסכן וחכם עיר קטנה מידי מלך גדול? ידיעת המח וידיעת הלב.

ל"א) ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור: קפ"ג

צדדי המחלוקת אם לומר "לזרעו של יעקב". לעתיד לבוא יהיה יצחק היחידי בין האבות שימליץ טוב על ישראל. "בני בכורי" קרא הקב"ה לישראל על שם העתיד. ארבע טענות טוען יצחק לזכותו של ישראל - ביאורן. ישראל קוראים ליצחק "אבינו", ויצחק מצביע על הקב"ה.

ל"ב) למה תוקעין בשופר של איל: קפ"ט

כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם - וכי יש יצחק אחר? עקידת אברהם כוללת אהבה ויראה, וכמו כן עקידת יצחק. כל כמה דפשיט איניש דעתיה; כל כמה דכייף איניש דעתיה. השופר - גונח מתוך יראה ומילל מתוך אהבה. כאילו עקדתם את עצמכם - מה פשר ה"כאילו". מהי המשמעות של עקידתנו בשעת תקיעת שופר?

ל"ג) אשרי העם יודעי תרועה: קצ"ב

"עומד מכסא דין לכסא רחמים" ו"הופך מידת הדין למידת הרחמים" - הם שני עניינים. קטנתו מכל החסידים ומכל האמות. תרועה מורה על דין ותקיעה על רחמים. סדר תקיעת שופר מקביל אל אשר הוא פועל. מדוע משפיעה תקיעת שופר רחמים? איך משנה הקב"ה את דעתו מכח טענת בני אדם? מדוע נחשבת השפעת השופר כפיתוי שמפתים ישראל את בוראם.

ל"ד) תרועה - מהפכת דין לרחמים: קצ"ח

מה כוחה של תרועה להפוך דין לרחמים. מדוע דוקא ישראל מפתים את בוראם בתרועה. מדוע פועלת התרועה דוקא כשהקב"ה יושב על כסא רחמים. ביאור ענין "תכלה שנה וקללותיה". בראש-השנה חלה השפעת השקלה והבנה באלו הקרויים אדם.

ל"ה) עקידת אברהם ועקידת יצחק: ר"א

יש בעקידה זכות כפולה: זכות העוקד וזכות הנעקד. מדוע לא הקריב אברהם אבינו מכל סעודות שעשה אפילו תור או גוזל לקב"ה? מה הכוונה אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על גבי המזבח.

ל"ו) דברי התעוררות לפני תקיעת שופר: ר"ז

"שופר בראש-השנה כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי". בשעת תקיעת שופר דומה כל יהודי לכה"ג הנכנס לקדש הקדשים (הגרי"ס). בלבו של כל אחד מישראל יש קדש-קדשים. "הרגשה" - מה מבטאת תקיעת השופר. עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם. תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם.

קדוש ונורא שמו

ל"ז) דברי חזק לתפילה בימים הנוראים: ר"ט

ולא בזה את תפילתם. דרשו ה' בהמצאו. אין לדחות את התפילות לאחר זמן. זה התפלל תפילה שלמה - ונענה. מה יעשה אדם ויחכם? גם בחושן-משפט מתקבלת טענה: "ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני". המהרי"ל דיסקין היה מאריך מאד בתפילותיו בימים נוראים. אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע. יש להאריך בתפילה אך לא לעיין בה. גם מי שהרבה תפילות ולא נושע - אל יתייאש. תפילה על יראת שמים הפכה "גנב" לגדול-הדור.

ל"ח) וחסידים ברנה יגילו ועולתה תקפץ פיה: ר"ט

כמה תמיהות בענין ברכת המינים. שמואל הקטן לא חידש את ברכת המינים אלא חילקה. שני הפרקים הראשונים שבתהילים נחשבים לפרק אחד, ומתי נחלקו? מה ראה שמואל הקטן להפריד בין הדבקים? שמואל הקטן הוא שאמר: בנפול אויביך אל תשמח. בתפלת ימים נוראים מתאחדות ברכות "ולמלשינים" ו"על הצדיקים" לבקשה אחת.

ל"ט) ביאורי קטעים מתפילות ימים נוראים: ר"י

וכל הרשעה כולה כעשן תכלה. ודברך אמת וקיים לעד. מי הוא זה מלך הכבוד. כי חוק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב. היום הרת עולם. היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים אם כבנים אם כעבדים. כבקרת רועה עדרו מעביר צאנו תחת שבתו. עושה צדקות עם כל בשר ורוח. הורית לנו לומר שלש עשרה וזכור לנו היום ברית שלש עשרה.

מ') זה היה "בלי כוונה": רכ"ז

האם אנחנו באמת כל כך לא בסדר, הלא כמעט איננו חוטאים במזיד. מדוע נאמר דין הורג בשגגה בין שני פסוקים העוסקים ברוצח במזיד? עונש של "גלות" הוא חמור מאד. לשון הרמב"ם - "יש הורג בשגגה והעלמה גמורה וכו' ודינו שיגלה לערי מקלט וינצל". דברי המהר"ל שגם הריגה בשוגג נובעת מזלזול בחיי אדם. דוגמאות לטעויות מתוך "רוצה לטעות". סדר התשובה שתיקן הרעק"א למי שהרג את בנו בשגגה - מבהיל על הרעיון. איך חוזרים בתשובה על שגגה? "אדם גדול לא היה רוצה לקרות וידוי יוה"כ כי ידע בעצמו שלא עשה דבר עבירה" - בקורתו החריפה של הרמב"ם על כך.

מ"א) הרואה טריפה לעצמו: רל"ד

השגגה אינה תמימה כמו שהיא נראית. ביאור הגר"א: מיהו פקח ומיהו חכם, והשוחד מעוור את שניהם. עונשו של הנוטל שוחד. ושוחד לא תקח - אפילו לשפוט אמת. אדם רואה טרפה לעצמו מפני שהוא חכם או מפני שהוא שונא מתנות? כל אחד מאתנו הוא דיין, כסדר, בין שני היצרים המתווכחים מיהו הטוב ומיהו הרע.

מ"ב) קרוב אליך הדבר מאד: ר"מ

משל בטפש ופקח (חז"ל) וביאורו. פי' הרמב"ן שהפרשה איירי בתשובה. ביאור העומק שבדברי חז"ל (לדבריהם הפרשה איירי בתורה) והקבלתם לדברי הרמב"ן על תשובה. הכוחות והכלים מתחזקים ומתגדלים תוך כדי השימוש בהם. צדיקים נדמה להם (היצה"ר) כהר גבוה - מדוע? "יראת-שמים" היא כלי קטן או כלי גדול?

תוכן המאמרים

מ"ג) התשובה והצעה בעשיית מתקבלות מיד: רמ"ו

מדוע לא הזכיר הרמב"ם את החילוק בין עשיית וכל השנה, ובין יחיד לרבים, לענין קריעת גזר הדין. מה הכוונה שהתשובה והצעה יפות לעולם - הרי אחר חיתום גזר הדין אפילו אילי נביות לא יקרעוהו? מיעוט הפורענות אינו נחשב קריעת גזר הדין. ישוב דברי הרמב"ם על פי ההקדמות הנ"ל.

מ"ד) המעוכב מן התשובה והמנוע ממנה: רמ"ט

שתי ראיות שהביא הגר"י בלזר זצ"ל שאף המעוכב מן התשובה יכול לחזור בתשובה. האם באמת אין הקב"ה עוזר לשוב למי שמעוכב מן התשובה? אילו היתה התשובה בשמים היה צריך לעלות אחריה בסולמות (חז"ל) אך מאי נפקא-מינה מה היה אילו? מה גרם לגיחזי שאין מספיקין בידו לעשות תשובה. המנוע מן התשובה אינו יכול לעשות תשובה. איך יתכן שדוד המלך חשש על עצמו שימנעו ממנו לעשות תשובה?

מ"ה) רחב: רנ"ג

מרחב נוכל ללמוד עד כמה גדול כח התשובה. אף מעשה טוב המשתלם שכר רב לא ינקה מעונש על חסרון שלמותו - דבר זה נלמד מן הנביא ירמיהו נכדה של רחב.

מ"ו) יתרון מעלת בעלי תשובה: רנ"ה

הרגלים שהרגיל אדם את עצמו לטוב או למוטב אינם מקילים או מחמירים את עונשו - הגר"ס זצ"ל. קושית הגר"יב על דבריו מדברי הרמב"ם על מעלת בעל-תשובה. קושית ה"פחד יצחק" על דברי הרמב"ם הללו. שני תירוצים על קושיה זו, והבוחר יבחר.

מ"ז) איני אותו האיש שעשה אותם המעשים: רנ"ז

מהיכא תיתי שיקרע גזר-דין שיש עמו שבועה? בעל-תשובה נידון כמישהו אחר. חוטא נידון כמישהו אחר - על כן אין הבטחה אליו מחייבת. תורה וגמילות חסדים כן יכולים לקרוע גזר-דין שיש עמו שבועה - מדוע?

מ"ח) תשובה גמורה: רנ"ט

היכי דמי בעל תשובה גמורה. האם זו רק ראייה שתשובתו גמורה או שזה תנאי לעיכובא? איזו מצוה קיים זה שפירש מן העבירה - קדושה או יראה? "בשכר: כי ירא - זכה לויראו מגשת אליו, בשכר: מהביט - זכה לותמונת ה' יביט". עד שלא בא לידו דבר עבירה בפועל לא יקבל שכר על הפרישה ועל היראה. הנסיון מנשא את המנוסה.

מ"ט) ראובן - אתה פתחת בתשובה תחילה: רס"ב

"ידעו כל ישראל שהיה ראובן זכאי ונתרפא" - האין זו סתירה מיניה וביה? חידוש נפלא של ה"תולדות יהושע" המסביר מדוע נזכרה תשובתו של מנשה בספר דברי הימים ולא נזכרה בספר דברי הימים ולא נזכרה בספר מלכים. גם מתוך דברי הושע בן בנו של ראובן מוכח החידוש אשר נתגלה בחטאו ובתשובתו של ראובן. סתירה בענין אם מיתה מכפרת על חילול ה'.

קדוש ונורא שמו

נ"ו) עשרת ימי תשובה: רס"ו

שורשם של עשרת ימי תשובה הוא: חטא עץ הדעת בר"ה, ותיקונו במתן לוחות האחרונות ביוה"כ. הקטרוג על מדרגת אדם, והזמנים בהם נתחזק ונחלש. האמת והשלום אהבו - זו קומת אדם בצביונה. התשובה שעליה מדובר בעשרת ימי תשובה היא השיבה לקומת אדם השלם.

נ"א) גדולה תשובה מיראה: רע"א

איך אפשר להעניש על מזיד כאילו היה שוגג? איך יתכן שעל עבירה אחת יתוודה: "חטאתי, עויתי, פשעתי". ביאור וידויו של דוד המלך על חטא בת-שבע.

נ"ב) זדונות נעשות לו כשגגות: ער"ה

הפשרה אינה מובנת. מדוע דוקא "כשגגות"? מספר הקללות של פר' "כי-תבא" כפול בדיוק ממספר הקללות של פר' "בחקותי" - ביאורו של הגר"א קוטלר זצ"ל. דקדוקים בלשון רבנו-יונה בפתיחה לספר "שערי-תשובה". ביאור נוסח "סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו". "אם אדונים אני איה מוראיי". תפילתן של צדיקים מהפכת את דעתו של הקב"ה ממידת אכזריות למידת רחמנות.

נ"ג) עבר על לא-תעשה ועשה תשובה: רע"ח

"זדונות נעשות לו כזכויות" אין פירושו שנמחקו הזדונות. תשובה של חרטה מוחקת את החטא, משא"כ "תשובת גרים".

נ"ד) ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה: רפ"א

שני פירושים לביטוי "הרוצה בתשובה". מדוע נשתנה הסגנון בין הסמוך-לחתימה לבין החתימה. ביאורו הנפלא של החזו"א זצ"ל לטענת משה על ישראל: "היה לכם לומר תן אתה".

נ"ה) תוהא על הראשונות: רפ"ג

דברי הרמח"ל במסילת-ישרים שאילולא מדת הרחמים אין מקום לתשובה. במדרש תהלים מבואר כדברי הרמח"ל. קושיה עצומה מגמ' קידושין דף מ'. ממנה מוכח שתהיה על הראשונות מפסידה גם זכויות למפרע. תירוץ מרן החפץ-חיים זצוק"ל על קושיה זו. תירוץ רבנו אלחנן וסרמן זצוק"ל. תירוץ הרה"ג ר' חנוך קרלנשטיין זצ"ל. ביאור הר"ר נועם חיים טאוב שליט"א: איך מועיל קיום מצוות מזערי בעוה"ז להפקיע את השכר העצום עבורן בעוה"ב מלהחשב נהמא דכיסופא. על פי דבריו מבואר יותר הפסוק: "ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו". תירוץ נפלא בשם תלמידי יחזקאל סנדומירסקי נ"י.

נ"ו) חובת התשובה ביום הכיפורים נוראה מאד: רפ"ט

התשובה - חסד גדול, ובהעדרה - עונש נורא. מפני מה גרים מעונים ומיוסרים בזמן הזה - וק"ו לרשעים שלא חזרו בתשובה. בעשיית וביוה"כ חובת התשובה כפולה ומכופלת. הלימוד הנורא ממעשה רב והטבח (יומא פ"ז). פירושו המחייב של הגר"ב: מדוע זוכים הבינוניים לחיים דוקא על ידי תשובה. לימוד על חסדו העצום של הקב"ה מסוטה ששתתה מים המרים. מה רמזו חז"ל במה שחששו למחנק בסעודה מפסקת. המשל של ר' ליב טארלער על דרך פיטום האווזים. הערה נפלאה מהגאון הצדיק ר' משה טיקוצינסקי זצ"ל.

תוכן המאמרים

נ"ז) כי לכל העם בשגגה:.....רצ"ה

גדר זדונות הנהפכות לשגגות ואיך למדו זאת מן המקרא. דמיון חרטת תשובה לחרטת נדר (רמח"ל) ושתייהן מחוסרות הבנה. האם הגדרת הרמב"ם על בעל-תשובה - "אני אחר ואני אותו האיש שעשה אותם המעשים" - היא מליצה? רצונו של אדם בנוי שכבות שכבות ומתחת הרצון הרע שוכן רצון טוב. מפני מה עובדי-כוכבים מזוהמים וישראל אינם מזוהמים. בשני שלבים נשללה מדרגת "אדם" מאומות העולם ונשתיירה ביד ישראל. ביאור המושג "ערלת הלב" ומילתה. יישוב הקשיים שהוצגו במאמר זה עד כאן. מדוע מנצנץ אור התשובה ביוה"כ יותר מבכל השנה? ביאור המשא-ומתן מאימתי יצר-הרע שולט באדם וחריגתו של עשו בענין זה. ביאור הגורל שבין שני השעירים הזהים. שני אירועים משמעותיים ארעו ביוה"כ - מילת אברהם אבינו ומתן לוחות אחרונות.

נ"ח) כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם:.....שי"א

ביאור המושגים - סליחה, מחילה, כפרה. מידת "ונקה" באה לידי ביטוי רק ביוה"כ? גם על ידי תשובה "העוון סר ממש מן המציאות ונעקר". ביהמ"ק נקרא "לבנון" על כי הוא מלבין את עוונותיהם של ישראל. מאי רבותיה דיום-הכיפורים? בכל עבירה יש תרתי לריעותא. ביוה"כ מתחדש הלב ליראתו ית' ומתוקן רושם "עבירה גוררת עבירה" (ביה"ל).

נ"ט) אם כבנים - רחמנו כאב על בנים:.....שט"ז

אצל "בנים" הרחמים הם משורת הדין. מדרגת "בנים" אינה שייכת לכל יחיד ויחיד כי אם לכלל. האם גם שאר האומות קרויות "בנים" ביחס לקב"ה? (קושית הגאון ר"א וסרמן זצ"ל). האומה הישראלית - מאוחדת, וכל אומה אחרת - מפוררת. הבדל שבין תערובת יין וחלב לבין תערובת אגסים ותפוחים. מדוע סרבה האשה השונמית שאלישע הנביא יתפלל עבורה? הדגשת אחדותם של ישראל היא בנפשנו - ביום הכיפורים. סגולת י"ג מידות הרחמים לא ניתנה אלא לציבור. יום מתן לוחות האחרונים הוא היום בו נהיינו לעם.

ס') סממני החרטה (צער, דאגה, בושה):.....שכ"ג

לשונו של רבנו-יונה על עוצם חובת הצער על העוונות. רב הונא ורב חסדא התענו ארבעים יום על שהחלישו זה את דעתו של זה - אעפ"י שלדעת כל אחד מהם זולתו אשם יותר. כל ימי ר' יהושע הושחרו שיניו על שאמר לבית שמאי: בושני מדבריהם. נחום איש גמזו: "אוי לי אם לא ראיתוני בכך". ר' זלמלה מוולוז'ין שקע במרה שחורה על שחיקה בבדיחותא את מבטאו של אחד מ"בני אפרים". לשונו של רבנו-יונה על עוצם חובת הבושה על העוונות. התורה החזירה חיילים רבים מן החזית כדי לכסות על בושתו של השח בין תפילה של יד לתפילה של ראש. שמא תאמר: נשתנו הטבעים ותכונת ה"ביישנות" ספה-תמה מאתנו - אין הדבר כן. לשונו של רבנו יונה על עוצם חובת הדאגה מעונש העוונות. "כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה". זה ששח בין תפילין של יד לשל ראש ירא למות במלחמה עד כדי שחששה תורה שימס את לבב אחיו!

ס"א) על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול:.....ש"ל

"עקב תשמעון" תרגם אונקלוס "חלף די תקבלון" - על איזה קבלה מדובר כאן? בני נח נענשים ואינם מקבלים שכר - היתכן? ביאורו של הגר"י בלזר זצ"ל. בני נח עושים מה שנוח, והרי זו פריקת עול. פריקת עול אינה נמדדת על ידי ה"בפועל" אלא "מה היה קורה אילו וכו'" - דוגמאות. הצעד הראשון להנצל מפריקת עול הוא הקביעות ללימוד הלכות.

קדוש ונורא שמו

ס"ב) יום הכיפורים - יום שניתנו בו לוחות שניות:.....של"ג

יום הכיפורים הוא יום חתונתו ויום שמחת לבו של הקב"ה - האם זו נתינת טעם מדוע היו משתדכים ביום הזה? הלוחות אינן רק שטר ראייה על עשרת הדברים. מדוע מתן תורה ביוה"כ הוא סיבה שיהיה היום הזה יום שליחה ומחילה. לוחות האחרונות מסמלות את התורה שבעל-פה. תורה שבעל-פה מתוך אהבה מחזקת את אהבת הקב"ה אלינו, ועל כל פשעים תכסה אהבה. ביוה"כ חלה ה"מודעא רבא לאורייתא". י"ג מידות תורה שבע"פ מקבילות אל י"ג מידות הרחמים.

ס"ג) יום הכיפורים מקטע רגליהון דצדוקיא:.....של"ח

האם העובדה שמת הצדוקי שהקטיר קטרת בחוץ ביוה"כ - יש לה שייכות עם עיצומו של יוה"כ. דברי ביה"ל שלוחות האחרונות הן מדרגת תורה שבעל-פה. שורש החילוק שבין לוחות ראשונות לבין לוחות אחרונות נובע מאי יכולתם של ישראל לשמוע את הדברות מפי הקב"ה. דעת הרמ"ע מפאנו שעקדת יצחק היתה ביום-הכיפורים. דברי החתם-סופר שבעקדת יצחק נעוץ שורש תורה שבעל-פה. בברית המילה של יצחק בא לידי ביטוי שורש תורה שבעל-פה ביתר שאת. "תלמידיו של משה" הוא כינוי למתנגדי הצדוקים. גזורני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך. הלעג שבויתוכו שבין הצדוקי לבין אביו.

ס"ד) יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם:.....שד"מ

אמירת י"ג מידות הרחמים היא "סגולה" או יש בזה הבנה גם על פי הפשט? מהלך ראשון: חילול ה' מתהפך לקידוש ה' כאשר מבינים עד כמה הקב"ה רחום וחנון. מהלך שני: כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים. ביאור נפלא בגמ' ברכות י"ח: - מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בשני בצורת והקניטתו אשתו וכו'.

ס"ה) כל האוכל ושותה בתשיעי:.....שמ"ז

מהו העומק הגנוז בעובדה שהאוכל בתשיעי כאילו צם בו (אילו נצטווה). האם נבראו הנאות העוה"ז רק כדי לפרוש מהן?

ס"ו) כסיל שונה באיוולתו:.....ש"נ

אין הקב"ה סולח אלא למי שמבקש ממנו סליחה. כולנו "אומרים" סליחות, מי מבקש סליחה? כמה גדולה החוצפה להשתמש בכלים שהקב"ה נותן לנו - נגדו. הרגיל בחטא מתקשה לפרוש ממנו, אבל הקושי הזה אינו מיקל בעונשו. מדוע אמר רב הונא "הותרה לו" ולא אמר "נעשית לו כהיתר". "עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו" - ביאור הגר"ב לביאור הגמ' לפסוק זה. "ככלב שב על קאו כסיל שונה באיוולתו" - ביאורו של רבנו יונה לפסוק זה. התרשמותי, כמשגיח, מנזקיו הנפשיים של עישון סיגריות.

ס"ז) שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך הצדוקין:.....שס"ב

סדר הקטרת הקטרת אליבא דהצדוקים תואם את כלליות שיטתם המשובשת. האם הפסוק "ואספת דגנך" אמור על אלו שעושים רצונו של מקום או על אלו שאינם עושים רצונו של מקום - סתירה. תירוץ תוסי' ב"ב ל"ה: ביאור הדברים על פי הנחה שתרי גווני של "רצונו" איכא. הסמכות לפרש את מכתב המלך שלא כפשוטו - נתונה רק לבני המלך ולא לעבדיו. מעבדיו רוצה המלך את הנפצל, מבניו רוצה האב את הפעולה. מדוע אמרו לפני הכה"ג בליל יוה"כ את הפסוק: אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו. הפרושים הם יושבי בית המדרש והצדוקים הם יושבי

תוכן המאמרים

הקרנות. דיוק בנוסח ברכת "רצה" בשמו"ע. ביאורו של "המאירי" את מחלוקת הפרושים והצדוקים, והוספה על דבריו.

ס"ח) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד:שס"ז

מדוע אומרים בשכמל"ו בלחש? מפני שהוא קילוס של מלאכים ואנו איננו מלאכים. שאני יוה"כ -לפי שאנו כמלאכים. בגמ' פסחים (נ"ו). משמע שאמירת בשכמל"ו יש בה גנאי, על כן היא נאמרת בחשאי - היתכן?! ומדוע ביוה"כ ובמקדש אין בזה גנאי? ביאור הדמיון לבת מלך שהריחה ציקי קדרה. החילוק שבין תורת משה שלא נזכר בה בשכמל"ו לבין אמירת יעקב שכן אמר בשכמל"ו. שורש הספק אם להדמות למשה רבינו או ליעקב אבינו.

ס"ט) דברי התעוררות לפני תפילת נעילה:ש"ע

מה כבר יוסיפו הרגעים האחרונים על המאמץ של כל היום? חידושו המעודד של המשך-חכמה על יחודו של זמן החתימה. עיקר חילול ה' הוא בקדש הקדשים של היכל הישיבה. דוגמאות לגורי דין לשבט או לחסד.

ע') חג סוכות ושייכותו לימים נוראים:שע"ג

יחסו של חג סוכות לכלל המועדים הוא כפול. מדוע צירף מחבר ספר זה מאמר על סוכות לספר זה תחת שיצביע אל עבר ספרו - "יצפנני בסכה". את יציאת מצרים חגגנו כבר בפסח - מדוע נקבע לפרט מסוים ביציאה זו חג בפני עצמו. מה הקשר בין ביהמ"ק לבין סוכות. מה הקשר בין מצות סוכה למצות ד' מינים. ענין ה"שלוש" מודגש מאד בחג הסוכות ומצוותיו. בחג נידונים על המים - דווקא. "אני והו הושיעא נא" - ושייכותו לחג סוכות. הלולב הוא סמל הנצחון של ישראל על אומות העולם בדין שביניהם. ההקבלה שבין סוכות לבין ימות המשיח. דברי הגר"א על משמעות ענני הכבוד וחזרתם בט"ו בתשרי. ישוב ההערות הנ"ל על פי דברי הגר"א.

קדוש ונורא שמו

א)	ימי רצון (אלול) :	ט"ו
ב)	אלול - אחרית שהיא ראשית :	כ'
ג)	צעדים ראשונים במסילת ישרים :	כ"ד
ד)	הדעת והרצון - מהות הבחירה :	ל"ו
ה)	ידיעת המח וידיעת הלב :	ל"ח
ו)	יצר-הרע - תאוות, מידות-רעות ורוח טומאה :	מ"ד
ז)	שבעה שמות יש לו ליצר-הרע :	נ'
ח)	מצוה ועבירה - משמעויות :	ס'
ט)	היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו :	ס"ד
י)	הוכח תוכיח את עצמך :	ס"ט
י"א)	המחמיר תבוא עליו ברכה :	ע"ז
י"ב)	מעלת ה"לשמה" :	פ"ה
י"ג)	תכלה שנה וקללותיה :	צ'
י"ד)	ערב ראש השנה :	צ"ב
ט"ו)	"ראש" השנה :	צ"ה
ט"ז)	ליל התקדש יום הדין :	צ"ט
י"ח)	הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה :	ק"ה
י"ט)	בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון :	קט"ז
כ')	משפטיך תהום רבה :	קט"ט
כ"א)	צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה :	קכ"ז
כ"ב)	רמב"ם פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג' וד' :	קל"ה
כ"ג)	יום הדין ברחמים ויום רחמים בדין :	קמ"א
כ"ד)	חטאי הלשון - משמעותם ליום הדין :	קמ"ז
כ"ה)	בראש השנה באים לדין ישראל ואומות העולם :	קנ"ד
כ"ו)	אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם :	קס"ב
כ"ז)	אני ה' אלקיכם - זו מלכות :	קס"ז
כ"ח)	ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם :	ק"ע
כ"ט)	ותקעתם תרועה - תרועה יתקעו :	קע"ג
ל')	אמרו לפני מלכויות וזכרונות, ובמה? בשופר! :	קע"ה
ל"א)	עורו ישנים משנתכם :	קע"ט
ל"ב)	ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור :	קפ"ג
ל"ג)	למה תוקעין בשופר של איל :	קפ"ט
ל"ד)	אשרי העם יודעי תרועה :	קצ"ב
ל"ה)	תרועה - מהפכת דין לרחמים :	קצ"ח
ל"ו)	עקידת אברהם ועקידת יצחק :	ר"א
ל"ז)	דברי התעוררות לפני תקיעת שופר :	ר"ז
ל"ח)	דברי חזוק לתפילה בימים הנוראים :	ר"ט
ל"ט)	וחסידים ברנה יגילו ועוולתה תקפץ פיה :	רט"ו
מ')	ביאורי קטעים מתפילות ימים נוראים :	רי"ח
	זה היה "בלי כוונה" :	רכ"ז

תוכן המאמרים

מ"א	הרואה טריפה לעצמו :	רל"ד
מ"ב	קרוב אליך הדבר מאד :	ר"מ
מ"ג	התשובה והצעקה בעשיית מתקבלות מיד :	רמ"ו
מ"ד	המעוכב מן התשובה והמנוע ממנה :	רמ"ט
מ"ה	רחב :	רנ"ג
מ"ו	יתרון מעלת בעלי תשובה :	רנ"ה
מ"ז	איני אותו האיש שעשה אותם המעשים :	רנ"ז
מ"ח	תשובה גמורה :	רנ"ט
מ"ט	ראובן - אתה פתחת בתשובה תחילה :	רס"ב
נ'	עשרת ימי תשובה :	רס"ו
נ"א	גדולה תשובה מיראה :	רע"א
נ"ב	זדונות נעשות לו כשגגות :	רע"ה
נ"ג	עבר על לא-תעשה ועשה תשובה :	רע"ח
נ"ג	עבר על לא-תעשה ועשה תשובה :	רע"ח
נ"ד	ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה :	רפ"א
נ"ה	תוהא על הראשונות :	רפ"ג
נ"ו	חובת התשובה ביום הכיפורים נוראה מאד :	רפ"א
נ"ז	כי לכל העם בשגגה :	רצ"ה
נ"ח	כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם :	שי"א
נ"ט	אם כבנים - רחמנו כאב על בנים :	שט"ז
ס'	סממני החרטה (צער, דאגה, בושה) :	שכ"ג
ס"א	על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול :	ש"ל
ס"ב	יום הכיפורים - יום שניתנו בו לוחות שניות :	שלי"ג
ס"ג	יום הכיפורים מקטע רגליהון דצדוקיא :	שלי"ח
ס"ד	יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם :	שד"מ
ס"ה	כל האוכל ושותה בתשיעי :	שמ"ז
ס"ו	כסיל שונה באיולתו :	שי"נ
ס"ז	שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך הצדוקין :	שס"ב
ס"ח	ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד :	שס"ז
ס"ט	דברי התעוררות לפני תפילת נעילה :	שי"ע
ס"ט	דברי התעוררות לפני תפילת נעילה :	שי"ע
ע'	חג סוכות ושייכותו לימים נוראים :	שע"ג

קדוש ונורא שמו

תוכן המאמרים

א)	ימי רצון (אלול) :	ט"ו
ב)	אלול - אחרית שהיא ראשית :	כ'
ג)	צעדים ראשונים במסילת ישרים :	כ"ד
ד)	הדעת והרצון - מהות הבחירה :	ל"ו
ה)	ידיעת המח וידיעת הלב :	ל"ח
ו)	יצר-הרע – תאוות, מידות-רעות ורוח טומאה :	מ"ד
ז)	שבעה שמות יש לו ליצר-הרע :	נ'
ח)	מצוה ועבירה – משמעויות :	ס'
ט)	היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו :	ס"ד
י)	הוכח תוכיח את עצמך :	ס"ט
י"א)	המחמיר תבוא עליו ברכה :	ע"ז
י"ב)	מעלת ה"לשמה" :	פ"ה
י"ג)	תכלה שנה וקללותיה :	צ'
י"ד)	ערב ראש השנה :	צ"ב
ט"ו)	"ראש" השנה :	צ"ה
ט"ז)	ליל התקדש יום הדין :	צ"ט
י"ז)	הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה :	ק"ה
י"ח)	ברי"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון :	קט"ז
י"ט)	משפטיך תהום רבה :	קי"ט
כ)	צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה :	קכ"ז
כ"א)	רמב"ם פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג' וד' :	קל"ה
כ"ב)	יום הדין ברחמים ויום רחמים בדין :	קמ"א
כ"ג)	חטאי הלשון – משמעותם ליום הדין :	קמ"ז
כ"ד)	בראש השנה באים לדין ישראל ואומות העולם :	קנ"ד
כ"ה)	אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם :	קס"ב
כ"ו)	אני ה' אלוקיכם – זו מלכות :	קס"ז
כ"ז)	ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם :	ק"ע
כ"ח)	ותקעתם תרועה – תרועה יתקעו :	קע"ג
כ"ט)	אמרו לפני מלכויות וזכרונות, ובמה? בשופר! :	קע"ה
ל)	עורו ישנים משנתכם :	קע"ט
ל"א)	ועקדת יצחק היום לזרעו תזכור :	קפ"ג

תוכן המאמרים

ל"ב	למה תוקעין בשופר של איל:.....	קפ"ט
ל"ג	אשרי העם יודעי תרועה:.....	קצ"ב
ל"ד	תרועה – מהפכת דין לרחמים:.....	קצ"ח
ל"ה	עקידת יצחק ועקידת אברהם:.....	ר"א
ל"ו	דברי התעוררות לפני תקיעת שופר:.....	ר"ז
ל"ז	דברי חזוק לתפילה בימים הנוראים:.....	ר"ט
ל"ח	וחסידים ברנה יגילו ועולתה תקפץ פיה:.....	רט"ו
ל"ט	ביאורי קטעים מתפילות ימים נוראים:.....	רי"ח
מ	זה היה "בליכוונה":.....	רכ"ז
מ"א	הרואה טריפה לעצמו:.....	רל"ד
מ"ב	קרוב אליך הדבר מאד:.....	ר"מ
מ"ג	התשובה והצעקה בעשיית מתקבלות מיד:.....	רמ"ו
מ"ד	המעוכב מן התשובה והמנוע ממנה:.....	רמ"ט
מ"ה	רחב:.....	רנ"ג
מ"ו	יתרון מעלת בעלי תשובה:.....	רנ"ה
מ"ז	איני אותו האיש שעשה אותם המעשים:.....	רנ"ז
מ"ח	תשובה גמורה:.....	רנ"ט
מ"ט	ראובן – אתה פתחת בתשובה תחילה:.....	רס"ב
נ	עשרת ימי תשובה:.....	רס"ו
נ"א	גדולה תשובה מיראה:.....	רע"א
נ"ב	זדונות נעשות לו כשגגות:.....	ער"ה
נ"ג	עבר על לא-תעשה ועשה תשובה:.....	רע"ח
נ"ד	ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה:.....	רפ"א
נ"ה	תוהא על הראשונות:.....	רפ"ג
נ"ו	חובת התשובה ביום הכיפורים נוראה מאד:.....	רפ"ט
נ"ז	כי לכל העם בשגגה:.....	רצ"ה
נ"ח	כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם:.....	שי"א
נ"ט	אם כבנים – רחמנו כאב על בנים:.....	שט"ז
ס	סממני החרטה (צער, דאגה, בושה):.....	שכ"ג
ס"א	על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול:.....	ש"ל
ס"ב	יום הכיפורים – יום שניתנו בו לוחות שניות:.....	שלי"ג
ס"ג	יום הכיפורים מקטע רגליהון דצדוקיא:.....	שלי"ח
ס"ד	יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם:.....	שד"מ
ס"ה	כל האוכל ושותה בתשיעי:.....	שמ"ז

קדוש ונורא שמו

ס"ו) כסיל שונה באיולתו : ש"נ
ס"ז) שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך הצדוקין : שס"ב
ס"ח) ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד : שס"ז
ס"ט) דברי התעוררות לפני תפילת נעילה : ש"ע
ע) חג סוכות ושייכותו לימים נוראים : שע"ג

מאמר א' ימי רצון (אלול)

״. שו"ע או"ח סי' תקפ"א ס"א – ״נוהגים לקום באשמורת לומר סליחות ותחנונים מראש-חדש אלול ואילך עד יום-הכיפורים״. וכתב על זה המ"ב (אות א') ״ומה שנהגו מראש-חדש, שאז עלה משה בהר-סיני לקבל לוחות אחרונות, והעבירו שופר במחנה: משה עלה להר, שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה, והוי עת רצון. ואיכא אסמכתא מקרא: 'אני לדודי ודודי לי' ראשי תיבות אלול, וסופי תיבות עולה ארבעים, כנגד ארבעים יום מראש חדש אלול עד יום הכיפורים, כי באלו ארבעים יום התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה, ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה. ועוד סמך מקרא: 'ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך' – ר"ת אלול״. עכ"ל.

a. הרי כאן בעצם שלשה מקורות להיות הימים הללו ימי רצון. ובולט הדבר, עוד בטרם נעייין בכל אחד מהם בפנ"ע, שישנה כאן הדרגה. הטעם הראשון (העבירו שופר במחנה) הוא כולו איתערותא דלתתא. הסמך האחרון (ומל ה' אלקיך את לבבך וגו') כולו איתערותא דלעילא. והסמך האמצעי (אני לדודי ודודי לי) זה וזה גורם, לבו קרוב אל דודו ודודו קרוב לו. [ושים לב, הטעם הראשון מתייחס בעיקר אל תחילת ה"ארבעים יום", כי את השופר העבירו במחנה בתחילת ה"ארבעים יום". "אני לדודי ודודי לי" סופי תיבות במנין ארבעים מתייחס אל כל ה"ארבעים יום". והבטחת הקב"ה למול את ערלת לבבנו מתייחסת בעיקר ליוה"כ שבו מכפר (מקנח) הקב"ה את טינופת החטאים, וזוהי מילת ערלת הלב; כלומר לסוף ה"ארבעים יום"].

כי אכן כך הוא הסדר תמיד, וכמו שכתב מרן בית-הלוי לבאר את הפסוק: "עלית למרום – **שבית שבי, לקחת, מתנות** – באדם". זה לשון ביה"ל: והנראה, דאמר כאן שלש בחינות שמצינו בלמוד התורה. במסכת מגילה (דף ו') איתא – לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, יגעתי ולא מצאתי אל תאמין; וה"מ לחדודי אבל לאוקמא גירסא סייעתא דשמיא הוא. הרי דלענין להשיג החידוד והפלפול של התורה תלוי רק ביגיעת האדם לחודא, דכל מי מישראל שיהיה יגע לידע אותה ישיגנה, ואפי' אם אינו הגון וגם אם לומד שלא לשמה. דכלל גדול אמרו: יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, ואם היה נצרך להצטרף עוד איזה ענין להגיעה א"כ היאך אמרו אל תאמין. אלא ודאי דהתורה ניתנה במדבר במקום הפקר וכל מי שירצה לזכות בה ע"י יגיעתו יהיה זוכה בה. וזהו בבחינת "שבי", דשבי עיקר הזכיה הוא מצד התופס שנוטל החפץ בכחו, ובעל החפץ אינו מקנה לו ומ"מ הוא זוכה בה. אמנם כל

זה הוא רק לידע הפלפול של התורה הנקרא שלל. אבל לאוקמא הגירסא, שיהיה יודע ההלכה על בוריה ולא תשתכח ממנו, צריך סייעתא דשמיא, דלזה צריך שיסכימו מן השמים. וא"כ הרי צריך שיהיה לאדם זכות ע"י מע"ט ולימוד לשמה שיסכימו לו. וגם בזה צריך יגיעתו של האדם דבמע"ט לחודא בלא יגיעה ג"כ לא ישיגנה, דזהו כלל – לא יגעתי ומצאתי אל תאמין. ובחינה זו היא בחינת "לקיחה", דבמקח וממכר הזכיה תלוי בדעת שניהם, בהמקנה שירצה להקנות לו החפץ ובהקונה שיתן עבורו התמורה. ויש בחינה שלישית דאחר שכבר הגיע ללמוד לשמה אמרו במסכת אבות דאח"כ נעשה כמעין המתגבר ומגליון לו רזי תורה, דמגליון לו סודות גם מה שלא עמל בה, דלידע סודות התורה לא שייך שיהיה אדם עמל להשיגם אחרי שאין לנו מבוא והתחלה בזה, ורק כשאדם עמל בתורה הנגלית עי"ז זוכה ומגליון לו הסודות. וזהו בבחינת "מתנה", דעיקרו תלוי רק בנותן והמקנה לחודא. וזהו שסידר כאן הפסוק היאך הולך האדם בתורה ממדרגה למדרגה. דבתחילה צריך האדם לעסוק בה גם שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, ומשיג אז רק החידוד. ואח"כ יתעלה ויזכה לעסוק בה לשמה ויזכה גם לאוקמא גירסא שלא תשתכח ממנו. ואח"כ יזכה עוד לכל המעלות שמנו חכמים בלומד לשמה ונעשה כמעין המתגבר וכו'. וזהו שאה"כ עלית למרום לקבל התורה, ומסדר והולך המדרגות שבה, בתחילה "שבית שבי", ואח"כ "לקחת" בחינת מקח וממכר, ואח"כ "מתנות".

אך הבה נתבונן עוד בחוט המשולש הזה.

b. העבירו שופר במחנה: משה עלה להר, שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה, והוי עת רצון.

כמה רחוק החשש שיטעו עוד אחר עבודה-זרה. ראשית-כל, גם בראשונה ידעו בדיוק מתי עלה משה להר, אלא שסברו שהארבעים-יום כוללים אף את יום הראשון שאין לילו עמו [לא השכילו להבין שיום שתחילתו "על הארץ" אינו יכול להמנות כיום שמיימין] וא"כ מה יתן שיודיעו בפעם השניה שמשה עלה להר? כפי הנראה חששו מאד מכשלון נוסף על כן נתכוונו למנוע גם טעויות אחרות, שלא יטעו לחשוב שעלה מוקדם יותר, וכד'; חשש רחוק. שנית, אחר שנכו ישראל בחטא העגל – שנשברו הלוחות, ונהרגו בידי אדם ובידי שמים, וחזרו למות, ונכנס בהם יצה"ר – מי פתי יסור הנה לטעות שוב אחרי עבודה-זרה!! אכן אדרבא, היא הנותנת. כדרך שבמחסן בו מאוכסנות פצצות אטום אין רשות לעשן ברדיוס של הרבה קילומטרים מסביב, אף שהחשש שניצוץ ממרחק יכנס לתוככי המחסן הוא אפסי מאד, כי כגודל הסכנה כך גודל החשש ועוצמת הריחוק והסייגים. כן גם דור דיעה, מפני העונשים הנוראים שנענשו בהם והשכילו אותם לדעת את עומק חורבנו של חטא – פירשו מן חשש עבודה-זרה עד הקצה האחרון. ההבנה הזאת, עד כמה מן הראוי לחשוש

מן החטא אף במקום שאין כמעט שום סיכוי שיעשה, היא ההופכת את הימים הללו – לדורות – לימי רצון. [אגב, לעומת מה שנתאמצו ישראל מצדם למנוע את חזרת הטעות של "משה מת" אם לא ירד מן ההר בזמן לפי חשבונם, אף הקב"ה השיב להם מדה כנגד מדה למנוע טעות זאת. כי אם נשים לב נראה, שבפעם האחרונה שהיה משה בהר ארבעים יום נכללו במספר ה"ארבעים" יום העליה ויום הירידה (שלא כבפעם הראשונה). ומניין? שהרי במ"ב או"ח סי' קל"ד אות ו', ברצותו לבאר מדוע "שני וחמישי" הם ימי רצון, כתב כך – "שבארבעים יום של קבלת לוחות האחרונות שהיו ימי רצון עלה מרע"ה ביום ה' וירד ביום ב'". עכ"ל. ומן יום ה' ועד יום ב' בשבוע הששי לאחריו יש ארבעים יום (כולל יום העליה ויום הירידה). הרי שאף הקב"ה מצדו מנע את חזרת הטעות שנית – אני לדודי ודודי לי.]

והנה הרמ"א כתב על השו"ע – "ומנהג בני אשכנז אינו כן, אלא מראש-חדש מתחילין לתקוע אחר תפילת שחרית". עכ"ל. והמ"ב לא פירש הטעם, אך סתמו כפירושו שהתקיעה בשופר לפי הרמ"א הוא כטעם הסליחות לפי השו"ע, כלומר: מפני שהיו עת רצון. ובלי ספק כדרך שהתקיעה הראשונה – כשעלה משה להר – הפכה את הזמן ל"עת רצון", כך ה"חזרה" על התקיעה הזו כל שנה בכל יום ויום מימי חודש אלול כדי לעורר יראת שמים – היתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו – חיזקה יותר ויותר את סגוליותם של הימים הללו כ"עת רצון". ומסתבר הדבר שלא דוקא תקיעת שופר, אלא כל חיזוק והתעוררות שנעשו בכלל ישראל כדי להתרחק מן החטא ממשיכים השפעה של רחמים ורצון.

מעתה בואו חשבון, כמה סגוליות של "ימי רצון" נתווספה לימים אלו אחר שבכל שנה ושנה הוסיפו יהודים, בכל הדורות, ריחוק על ריחוק וסייג על סייג מעת השמע קול הקורא: "קודש אלול". בספר אהל-רחל (שיחות אלול מהגר"ש אויערבאך שליט"א) אומר הגר"ש: "זכורני בילדותי, כשהלכתי עם אבי מורי זצוק"ל במוצש"ק "מברכין" אלול, להלוותו של הגה"צ ר' דוד בהר"ן זצוק"ל, בבתי-ניטין שבירושלים, ואז קם הגר"ז בענגיס זצוק"ל ונהם בהספידו בקול ארי, קול בכי ומספד תמרורים, והעיד הגר"ז כי הוא זוכר בילדותו שבשבת מברכין כשהיה החזן קורא: "אלול" רבתה הבכיה בבית-הכנסת מכל פינות הבית עד שנזקקו להביא מים להחיות נפשם של כמה מתפללים שהתעלפו. וזה כבר בזמן שרבי ישראל (סלנטר) מתאונן שנשכח ענין התעוררות האלול". עכ"ל. כמה "רצון" נשפך על הימים הללו בכל ה"אלולים" שעברו מאז!

וכמה מחייבת הידיעה הזאת חרדת קדש מימי חדש אלול. שמעתי בשם הגר"י לוינסטיין, משגיח דפוניבז', זצוק"ל, שהתבטא פעם שב"קלם" בכניסת "אלול" כבר היו

מותשים מן ההכנות לאלול. והג"ר דב זוכובסקי זצוק"ל עזב פעם יהודי באמצע שיחה, כמחאה ואכזבה, על כי נתברר לו שאין איש-שיחו יודע את התאריך של היום בו שוחחו. "יהודי שאינו יודע איפה או חזים באלול אין לי מה לדבר אתו" – קם והלך.

ואנן מה נעני אבתרייהו?

ג. ואיכא אסמכתא מקרא: אני לדודי ודודי לי ר"ת "אלול", וס"ת עולה ארבעים, כנגד ארבעים יום מראש-חדש אלול עד יום-הכיפורים, כי באלו הימים התשובה מקובלת להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה. במה נתייחדו ימים אלו להיות התשובה מקובלת בהם, לבו קרוב אל דודו ודודו קרוב אליו, האם רק מכח תקיעת השופר שלא יטעו אחר ע"ז? נראה ש"סגוליות" נוספת ישנה בתקופת זמן זו, והיא מתייחסת אל כל הארבעים יום, ולא רק אל תחילתם כתקיעת השופר.

ז"ל הגמ' מנחות צ"ט: – "ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרווייהו: תורה ניתנה בארבעים ונשמה נוצרה בארבעים (צורת הולד לארבעים יום – במסכת נדה ל'). כל המשמר תורתו נשמתו משתמרת, וכל שאינו משמר את התורה אין נשמתו משתמרת". עכ"ל. מה פשר ההשוואה הזאת? **שהתורה היא הנשמה של אדם מישראל אחר מתן תורה!**

כך תבואר משנה תמוהה (אבות פ"ג משנה ח') "כל השוכח דבר אחד ממשנתו" ("משנה" אותיות "נשמה") מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו וכו'. יכול אפילו תקפה עליו משנתו (פי' רבינו יונה – מחמת זיקנה או אונס) ת"ל וכו'. עכ"ל. הרי כאן פלא, איך תתכן "סלקא-דעתך" שיתחייב בנפשו אדם שתקפה עליו משנתו בעל כורחו? אכן, מאז מתן תורה משנתנו היא נשמתנו, ומי שפרחה ממנו נשמתו מחמת אונס הריהו "מת" אעפ"י שלא חטא ולא אשם; מציאות היא זו ולא עונש. [וא"ת: א"כ תיקשה המסקנה, מדוע באמת לא יתחייב בנפשו זקן או חולה, סו"ס נטול משנה הוא נטול נשמה? מפני שהקמ"ל הוא שמי ששכח את התורה מחמת זיקנה וכד' לא פרח ממנה נשמתו, אלא שא"א להבחין בהמצאותה בו; הריהו כאדם חי שמחוסר הכרה ודומה למת, אבל סו"ס חי הוא. "הזהרו בזקן ששכח את תלמודו שלוחות ושברי לוחות מונחים בארון" (ברכות ח'). כתב לוחות הראשונות חרוט היה בהם, א"כ אף כאשר נשברו לא נמחק, אלא שא"א היה לקרוא בהם. כן גם הזקן ששכח את תלמודו – תלמודו עודנו חרוט במעמקי נפשו, חי הוא כי לא פרח ממנו משנתו.]

כוונתי לומר, בארבעים ימים אלו בהם ישב משה בהר ולמד תורה מפי הקב"ה, לחם לא אכל ומים לא שתה, נחרטה התורה ונתאחדה בלבם של ישראל. כי זאת עלינו לדעת:

לבם של ישראל הוא הלוח האמיתי לדברי-תורה, וכמ"ש: "ועל לוח לבם אכתבנה". משה רבנו כולל בתוכו את כל נשמות ישראל, וכמו שכתוב – "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב". וכדרך שנופח הקב"ה נשמה בגוף בארבעים יום של יצירת הולד, כך ניטעה תורה בעומק נפשם של ישראל בארבעים יום שעשה משה בהר.

ומכיוון שמגלגלין זכות ליום זכאי (עיין תוס' תענית ל'): מסתבר לומר שהימים הללו מסוגלים "להיות לבו קרוב אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה" מכח הקירבה והאהבה של ימי ההכנה לקבלת לוחות השניות. כדרך שעל יום הכיפורים אמרו בתענית דף ל': שאין יום טוב ממנו – "משום שאית ביה סליחה ומחילה ויום שניתנו בו לוחות האחרונות" (גירסת הר"ן) ובודאי יש קשר בין שתי העובדות הללו. כן גם ארבעים יום של "אני לדודי ודודי לי" יסודם בקודש בימי ההכנה לקבלת לוחות האחרונות שהם הקושרים בין הדוד לבין רעייתו. "קודשא בריך הוא ואורייתא וישראל חד הוא" – ובסדר זה דוקא; כדרך שהכפורת המסמלת את התורה מחברת את שני הכרובים המסמלים את הקב"ה ואת ישראל. בימים אלו בהם נתקרב דודנו לנו ליתן לנו תורה מתוך אהבה (אהבת עולם בית ישראל עמד אהבת תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו למדת) נתקרבנו אף אנו אליו ית' על ידי שקידתו של משה רבנו בתורה שבעל-פה (הלא הן לוחות אחרונות – ביה"ל דרוש י"ח) וכאמור במדרש תנחומא פר' נח שתורה שבע"פ נלמדת על ידי אהבה לקב"ה. בימים אלו נכרתה ברית של "אני לדודי ודודי לי" להיות לבנו קרוב אליו ית', על כן הם מסוגלים שבהם תתקבל תשובתנו מאהבה.

ומי שעינו חודרת למעמקים יבחין בדברינו מסדר פסוקי התורה. פרק ל"ד פסוקים ד'-ה' – "ויפסול שני לוחות אבנים כראשונים, וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני כאשר צוה ה' אותו ויקח בידו שני לוחות אבנים. וירד ה' בענן ויתיצב עמו ויקרא בשם ה' ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו'". יש כאן פלא, כי פסוק ה' איירי ביום הכיפורים, ומתוך סמיכותו לפסוק ד' נראה כאילו החזיק משה בידיו את הלוחות ארבעים יום ובמצב שכזה עבר ה' על פניו וכו'. והרי אין הדבר כן, כי בין עלות משה להר לבין "ויעבור ה' על פניו" כתב הקב"ה את עשרת הדברים על הלוחות ואז לא היו הלוחות בידיו של משה (אברבנאל – עיין "שערי-אהרן"). ומדוע נכתבו הפסוקים באופן העלול להביא לידי טעות? כדי להורות שאכן מצד משה (ישראל) ההכנה לסליחת הקב"ה היא אחיזת הלוחות (התורה); כך מכשירים משה וישראל את עצמם להיות ראויים לרחמיו של הקב"ה.

הוא אשר אמרנו מסוגלותם של הימים הללו להיות ימי רצון – אני לדודי ודודי לי – הוא מכח היותם ימי אחיזת הלוחות והכנה לקבלתם.

ובימים ההם בזמן הזה – דברים גדולים אינם במקרה – מתכנס עולם התורה אל הישיבות הקדושות בר"ח אלול לארבעים יום רצופים של אחיזת הלוחות והכנה לקראת קבלתם. לא רק שהלימוד הזה אינו סותר את חובת התשובה בימים אלו, אלא אדרבא – הוא הרקע הנכון ליצור את האהבה והקירוב "להיות לבו אל דודו בתשובה ואז דודו קרוב לו לקבל תשובתו מאהבה".

d. ועוד סמך מקרא: ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך – ראשי תיבות "אלול".
הפסוק הזה משלים את ה"תמונה". גם כאשר האדם פורש מן העבודה-זרה, וכל חטא בכלל, עד הקצה-האחרון (תקיעת השופר) ואוחז בתורה בכל כוחותיו (אני לדודי ודודי לי) א"א לו לזכות לאור התשובה אם לא שהקב"ה עוזרו. מילת הלב האמורה כאן היא הסרת זוהמת נחש שדבקה באדם בחטא עץ הדעת, וחזרתו של האדם (אתם קרויים אדם) במידת מה אל מדרגת אדה"ר קודם החטא. "לב" פירושו "רצון", ומתחת לערלת הלב (הלא היא התאוה המתחזה כאילו היא רצונו של האדם) שוכן הרצון האמיתי של האדם להיות ישר כאשר עשה אותו אלקים, נמשך אל הטוב האמת והקדושה. זוהי התשובה האמיתית, תשובה למדרגה שקודם חטא עץ הדעת, והיא מתאפשרת רק על ידי "מתנה" שאין בה תפישת יד אדם – "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך וגו'"; דבר זה יתקיים במילואו רק באחרית הימים. עיין ברמב"ן על פסוק זה ותבין.

ויש כאן, כביכול, "אי-דיוק" שהוא החלון להשקיף בעדו על יתר-דיוק, כדרכה של תורה. מדוע היתה צריכה התורה לפרש שימול הקב"ה גם את לבב זרעך, מיהו "אתה" ומיהו "זרעך", הלא "לבב זרעך" נכלל בכלל "לבבך"?! אכן הכוונה היא שמילת הלב של כל אחד מאתנו תהיה באופן של "לדורות". כדרך שהסרת ערלת בשר נעשית במקום שעושה פירות להורות על כך שהברית עם הקב"ה היא נצחית ורושמה בנפש הוא "לדורות עולם", כן גם מילת הלב וכתובת דברי תורה עליו – ועל לוח לבם אכתבנה – היא בעוצמה של "לדורות". והבן.

e. נראים הדברים, אולם אין זו אלא השערה, ששלשת השלבים הנרמזים בשלש האסמכתאות אשר מכוחם נחשבים ימים אלו כימי רצון – מקבילים אל החלוקה שנתפרשה במסכת עבודה-זרה דף ט'. – "ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח".

כא

תקיעת השופר לפרוש מעבודה זרה – כנגד אלפיים תוהו שבסופם פרש והפריש
אברהם אבינו את האנושות מעבודה זרה.

ארבעים יום אחרונים של קבלת לוחות שניות – כנגד אלפיים תורה.

ומל ה' אלקיך את לבבך וגו' – שנא' על ימות המשיח (רמב"ן) – כנגד אלפיים משיח.

ואכן אברהם אבינו פרש והפריש מעבודה זרה – מאיתערותא דלתתא. מתן תורה
וקבלת התורה היו "מבין שניהם" של הקב"ה וישראל. ו"משיח" הוא כולו מאיתערותא
דלעילא.

f. כמה חריפה ומצערת התבטאותו של הגאון הר"ר נחום פרצוביץ זצ"ל: היום אין לנו
"אלול", כי אם "יארצייט" של אלול; זכר אלול לברכה.

הבו, נחזיר עטרה ליושנה.

מאמר ב'

אלול – אחרית שהיא ראשית

"אלול" – מושג המרטיט את לבו של כל בן תורה.

בתחרות ריצה, יודע כל ילד שההתחלה והסיום הם בעלי חשיבות מכרעת וחלקם רב
בהשגת הנצחון. כל אחד מאתנו עומד כל שנה בתחרות עם יצרו הרע ועליו לדעת את
חשיבות ההתחלה והסוף בתחרות הזאת. כמליצה בעלמא נשתמש בלשון חז"ל: "הכל הולך
אחר הראש" (פרדר"א פמ"ב) "הכל הולך אחר החיתום" (ברכות י"ב.).

יש בראשית מה שאין באחרית ויש באחרית מה שאין בראשית. ה"ראשית" מבורכת
בכוחות רעננים וכל הנעשה בה נעשה מדעת וברצון ולא מתוך הרגל של "מלומדה". לעומת
זאת ה"חתימה" יש בה את הלחץ והדוחק ש"אם לא עכשיו אימתי", וההכרח הזה מנצל
את הכוחות עד תום. נוכל להשוות זאת לימי הנעורים המבורכים במרץ ורעננות אך
עוברים בתחושה של: "יש עוד זמן". ולעומתם בימי הזקנה כבר אין כוח ומרץ, אבל "מי
יודע כמה חיי", על כן שוב אין אומרים לכשניפנה נישנה – שמא לא ניפנה. אילו נמצא

זמן שיש בו מרץ נעורים ודעת זקנים, רעננות של התחלה עם לחץ של סיום – היה הזמן הזה פורה ומבורך.

הזמן הזה הוא חודש "אלול". מטבעו הוא זמן של "אחרית", אחרית השנה אשר תסתיים בכ"ט אלול. ואמנם כל בר-דעת מתכוון למאזן של יום הדין מתוך לחץ של אחרית; אם לא עכשיו אימתי. אך בדורות האחרונים השכילו רבותינו לשלב בדעת האחרית את מרץ הראשית, כאשר התחילו בחודש אלול את שנת הלימודים במוסדות התורה, והפכו בכך את "אלול" ל"ערב-תשרי"; ל"תשרי אריכתא". השילוב הזה של הזרקת כוחות הראשית לעורקיה של האחרית הוא שהוליד את המושג המרטיט: "קדש אלול".

אלא שלא דייקנו.

יש להבחין בין ראשית לבין התחלה. "ראשית" מלשון "ראש", ו"ראש" פי' "קרן", כמו "ושלם את אשמו בראשו", "שאו את ראש בני ישראל", וכד'. הראש אינו רק הקצה הקדמי של הגוף, הוא ה"קרן" שלו. הוא כולל בתוכו את כל האדם. וכמו כן, כנסת ישראל – "ראש בני ישראל" – כונסת בתוכה את כל האישים היחידים; אין בפרט אלא מה שבכלל. לעומת זאת "התחלה" אינה אלא הקצה הקדמי, צדו השני של הסוף. הקטר הוא ראש הרכבת, אבל הגלגל הקדמי של האופניים אינו ראש האופניים; הזרע הוא ראשית האילן – כי הוא כולל בתוכו את כל האילן. וכאשר שרו כל ישראל שירת הים אחרי משה אמרו על כך בפרקי דר"א פרק מ"ב ש"הכל הולך אחר הראש", כי משה כלל בנשמתו את כל נשמות ישראל – שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב – ושירתם היתה פרוטרוט של שירת משה. "ראש-השנה" הוא ראשית השנה, כי הוא כולל בתוכו את כל השנה כולה, הן מבחינת עבודת האדם שמגיע בו לשיא מדרגתו, והן מבחינת פסק הדין שהוצאתו אל הפועל היא במשך השנה. לעומת זאת חודש אלול אינו אלא התחלת שנת הלימודים, אך לא ראשה – כך נראה לכאורה. על כן אמרנו שלא דייקנו.

אך האמת ניתנה להאמר, שכל התחלה יש בה במידה מסוימת "ראשית" הכוללת בתוכה את כל ההמשך. ועל כן כל התחלה היא בבחינת "זינוק" הקובע את איכותה של ה"ריצה" לכל המשכה. ז"ל הרא"ש באורחות-חיים – יום ג', אות מ"ח – "אל תקום ממטתך כאיש עצל, כי אם בזריזות כדי לעבוד ליוצרך". עכ"ל. הרא"ש מדבר דוקא על ה"קימה", כי היא התחלת היום, והיא עשויה לקבוע במידה רבה כמה יהיה האדם חרוץ במשך כל היום כולו. ואולי יש קשר בין המושג **התחלה** לבין הביטוי "**חלה** וגם ילדה ציון" – שפי' התעברה, כי כל התחלה היא "הריון", במידת מה, של ההמשך שבא אחריה. האבן-עזרא פי' "קול ה' יחולל אילות" במשמעות של יילד, כי לידתן קשה (תהלים כ"ט) ועפי"ד נוכל

לומר שיש בהתחלה בחינה של לידה מסוימת, שגם היא איזו שהיא יצירה ביחס לכל ההמשך. ומן הסתם מהאי טעמא אמרו חז"ל (רש"י פר' יתרו) שכל ההתחלות קשות [ומי שלא קשה לו נמצא כנראה, עוד לפני ההתחלה] כי ההתחלה לעומת ההמשך היא כיש-מאין לעומת יש-מיש.

אלא שעלינו להוכיח זאת, מפני שיסוד זה שכל התחלה יש בה בחינה של "ראשית" – הוא מחודש מאד.

תרומה כ"ה, כ"א – "ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדות אשר אתן אליך". וכתב על זה רש"י: "לא ידעתי למה נכפל, שהרי כבר נאמר ונתת אל הארון את העדות. ויש לומר שבא ללמד, שבעודו ארון לבדו בלא כפרת יתן תחלה את העדות לתוכו, ואח"כ יתן את הכפרת עליו". עכ"ל. והדברים מחוסרים ביאור, מה יקרה אם יתנו את הכפרת על הארון קודם נתינת העדות אל תוכו? יסירו את הכפרת, יניחו את העדות בארון ושוב יניחו את הכפרת על הארון; האם כדי לחסוך טירחה של הנחה נוספת כפלה התורה את הצווי לתת את העדות בארון?!

אכן יש לשים לב שהדבקות שבין העדות לבין הארון אינה כמו הקשר שבין מזבח-הנחושת לבין העולה, בין מזבח-הזהב לבין הקטורת שעליו, בין המנורה לבין השמן שבה, או בין השלחן לבין לחם-הפנים. השלחן אינו קרוי "שלחן הלחם", המנורה אינה קרויה "מנורת השמן", וגם המזבחות אשר לפעמים קרויים על שם הקטורת או העולה – אין זה אלא כדי להבחין ביניהם. ואילו הארון שמו וזכרו הוא "ארון העדות". אין להפריד בין הארון לבין העדות. עמי-ארצות נתחייבו מיתה על שקרו לארון-הקדש "ארון" סתם (שבת ל"ב.). אין "ארון העדות" מתפרש "ארון שיש בו עדות", כאלו היו הארון והעדות שנים נפרדים השרויים זה ליד זה. אין זה כך, אלא הארון הפך להיות "עדות" וקרא "עדות". לא ארון העדות – אלא עדות! כמ"ש: "מחוץ לפרכת העדות – פרכת שלפני הארון שהוא קרוי עדות" (רש"י אמור כ"ד, ג').

כדי שהעדות תהיה מעצם מהותו של הארון מוכרח שלא תהיה לו שום מציאות בלעדית. אילו היה בראשית יצירתו של הארון, אפילו רגע אחד, שבו היה הארון בלי עדות, שוב א"א היה שתתאחד העדות עם עצמותו של הארון. היה זה ארון שיש בו עדות, כשלחן שיש עליו לחם-פנים. על כן הקפידה התורה לתת את העדות אל הארון עוד בטרם תונח עליו הכפרת בראשונה; מראשית הוייתו אין לארון מציאות אלא כאשר העדות בתוכו.

ומהו תוכן העניין? בכמה מקומות בחז"ל נמשל התלמיד-חכם לארון, כי אכן הוא זה שמכיל בתוכו את התורה. אך תלמיד חכם אמיתי אינו "צנא דמלי ספרי" (בתואר זה נתכנה במגילה כ"ח: מי שקרא ושנה ולא שימש). ה"סל" הוא אותו סל – בין שמלאוהו ספרים ובין אם מלאוהו פירות. ואילו ה"גברא" שלמד תורה באופן הנכון אינו אותו גברא שהיה קודם לימודו – הוא נהיה "גברא רבא"; התורה נספגה בו ויצקה את אישיותו מחדש, מרומם יותר ואלוקי יותר. הוא אחד עם "תורה דיליה", הוא "תורה דיק". "תלמידי חכמים כל גופם אש, דכתיב – הלא כה דברי אש נאם ה' וכו'" (חגיגה כ"ז.). פירש המהרש"א: "דמתוך אש של ד"ת שבהם נעשה גופם אש". הארכנו בזה ב"צרופה אמרתך" ואתחנן ו', י"ד.

ויעויין בספרי פר' עקב: "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם – משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צוה לנו משה, שיהא זה למוד דבורו". עכ"ל. יש להבין כנ"ל, כדי שכח הדיבור והדברי תורה שהוא ידבר לא יהיו כשנים נפרדים, אלא התורה תהיה מעצמותו של הדיבור, והמדבר יהיה "תורני" – מוכרח הוא שראשית דיבורו תהיה "תורה". [והשווה לדברי היש"ש ספ"ז דב"ק: "אם לא הניח תחילה לשתות בביתו ולנהוג קלות ראש, רק שעושה סעודה לחנכו תחילה לומר דברי תורה ולדרוש בו מעין המאורע – הוי סעודת מצוה"].

ומן הסתם זהו הטעם לכך שהשרוי בהתחלה קרוי "ראשון" – מלשון "ראש". נמצינו למדים ש"אלול" אינו רק תחילת שנת הלימודים אלא גם ה"ראשית" שלה, במדת מה, כי כל "התחלה" אוצרת בתוכה בכח את כל ה"תלות".

ונחתום מעין הפתיחה. רבותינו השכילו להבריך את התחלת השנה החדשה בסופה של השנה הקודמת. ועל ידי כן שילבו את רעננות ההתחלה עם לחץ הסיום, ומכיון שעל ידי כן הפך חדש אלול לתחילתה של השנה הבאה יש בו את סגוליות ההתחלה שכל ההמשך תלוי בה.

מאמר ג'

צעדים ראשונים במסילה לישרים

אין "אלול" בלי מוסר, ואין מוסר בלי "מסילת-ישרים". "כל ספרי מוסר טובים, אך מסילת-ישרים יהיה מנהלך" (הגר"ח מוולוז'ין להגר"ז מסלנט). מקובלנו מדור לדור בשם

הגר"א שדברי ספר "מסילת ישרים" מסולתים. ואכן לא כפל הרמח"ל את דבריו לתפארת המליצה בלבד, אלא גנז בכל מילה תוכן מדויק. מילים דומות מלמדות על תכנים דומים, דומים – לא זהים. הפוך בה והפוך בה דכולא בה.

הידיעה הזאת מזרימה חשק ומרץ, אל המח ואל הלב, לחשוף את המעמקים הגנוזים בחיבור הזה. ובמשך השנים, בזכות הרבים, אכן זכינו לעמוד על דיוקים רבים בדבריו; תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבור על אופניו. כדי להלהיב ללימוד הספר הנפלא הזה מוסרני לציבור כמה דוגמאות בהן מציץ תפוח הזהב מבעד לחלונות משכית הכסף. גדרתי את עצמי להביא רק מספר דוגמאות מפרק א', תן לחכם ויחכם עוד.

יסוד החסידות וקורן העבודה התמימה שיתברר ויתלמדת אצל האדם מה חובתו בעולמו, ולמה צריך שישים מלכו ומגמתו בכל אשר עמל כל ימי חייו.

הדגשנו את שני חלקי המשפט בצורה המבליטה את הכפילות שהוא אוצר בתוכו. כאילו נאמר כאן כך: יסוד החסידות הוא שיתברר אצל האדם מה חובתו בעולמו. שורש העבודה התמימה הוא שיתאמת אצל האדם למה צריך שישים מבטו ומגמתו. כאשר נבין היטב מה בין יסוד לבין שורש, בין חסידות לבין עבודה תמימה, בין בירור לבין אימות, בין חובתו לבין מבטו ומגמתו – יאיר לנו המשפט הזה שבעתיים.

יסוד ושורש – ה"יסוד" הוא התמיכה שהונחה תחילה תחת הבנין ועליה הוא נשען, אין הוא מצמיח את הבנין שעל גביו. לעומת זאת ה"שורש" מניק ומגדל בכל עת את האילן הצומח ממנו.

חסידות ועבודה תמימה – ז"ל הרמח"ל בסוף פרק י"ח: "נמצא כלל החסידות הרחבת קיום כל המצוות בכל הצדדים והתנאים שראוי ושאפשר"; כלומר – הקיום המעשי המירבי והמיטבי. וז"ל בפרק ט"ז: "על העבודה התמימה אני מדבר, הראויה לכל אוהבי ה' באמת, שלא יקרא בזה השם אלא העבודה הטהורה לגמרי שלא תהיה בה הפניה אלא לה' ית' ולא לזולתו"; כלומר – עבודת אהבה מתוך כוונה מושלמת, טהורה מכל פניה ונגיעה.

בירור ואימות – "בירור" הוא ידיעת המח, כמי שהוא "בורר" ומפריד בין סולת לפסולת ובין פרי לקליפה. כמו כן הדעת מבחנת ומפרדת בין אמת לבין שקר ובין טוב לבין רע. "אימות" הוא ידיעת הלב, כאשר נתפס הנודע כמציאות שאין לערער אחריה; כי "אמת" פי' מציאות, וכמ"ש; "וה' אלקים אמת". [על החילוק שבין ידיעת המח שאינה מחייבת

לנהוג על פיה, לבין ידיעת הלב הכופה את היודע לנהוג על פי ידיעתו – כתבנו במאמר "מהות הבחירה", עיין שם.]

מה חובתו ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו – "מה חובתו" פי': מה עליו לעשות למעשה. "למה צריך שישים מבטו ומגמתו" פי': מהי הפסגה, התכלית, אליה הוא שואף להגיע.

נמצא סיכום דברי הרמח"ל, על פי החלוקה הנ"ל, כך הוא: יסוד החסידות, כלומר – הבסיס שעליו עומד קיום המצוות והפרישה מן העבירות בכל הצדדין והתנאים שראוי ושאפשר – הוא הבירור של מה חובת האדם בעולמו. על פי הבירור הזה יתנהג האדם כל חייו. אין הוא זקוק להווכח בכל עת ונסיבה מדוע זה אסור וזה מותר, די לו במסקנות שנקבעו בדעתו מכח הבירור שבירר בעבר, כדרך שהבנין עומד על היסוד שהונח בקרקעיתו בתחילת בנייתו. נמצא אם כן, שהבירור שמברר האדם מה חובתו בעולמו הוא היסוד לקיום המקסימלי של תורה ומצוות הנקרא חסידות. לעומת זאת כדי שהקיום הזה יהיה בגדר "עבודה תמימה" – נעשה מתוך אהבה בכוונת לב שלמה וטהורה – לא די במה שנתברר בעבר מה אסור ומה מותר, אלא צריך לאמת, כסדר, להניק ולהזין כשורש המצמיח את האילן, את המבט והמגמה אליהם הוא שואף. כי רק כאשר התכלית המקווה מושבת אל הלב, היא נותנת עוז ותעצומות לאהבה ולתמימות הכוונה, ואי אפשר שיאומתו הדברים בלב מכח העבר, אלא בכל עת צריך העובד התמים לשלחב את אהבתו במבטו אל המגמה אליה הוא מתקדם בחייו. והבן.

הנה מה שהורונו חכמינו ז"ל הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא.

נראה ש"להתענג על ה'" ו"להנות מזיו שכינתו" הם שני עניינים. ומניין? שהרי בהמשך, כאשר טוען הרמח"ל שהשלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך, הוא מביא על כך שני פסוקים והם מקבילים אל "להתענג על ה'" ולהנות מזיו שכינתו". נבאר את דברנו. מה פירוש "להתענג על ה'"? "להתענג מן הקירבה לה'! כי "על" פי' סמוך, כמו "עומד על היאור" וכד', שפי' – עומד בקרבת היאור ולא עליו, כמובן (וכן פי' רש"י בכמה דוכתי). ומהו "להנות מזיו שכינתו" – להנות ממראה אור השכינה, כי "זיו" פי' "אור". ומהם שני הפסוקים שהביא הרמח"ל בהמשך להוכיח שהתענוג והעידון הללו הם השלמות האמיתית? "והוא מה שהיה דוד המלך אומר: ואני קרבת אלקים לי טוב. ואומר: אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו (להרגיש את נעימות

מראה השכינה). והבן כמה מקבילה הכפילות הזאת אל הפסוק: "כי עמד מקור חיים, באורך נראה אור" (תהילים ל"ו).

נוכל לחזק את טענתנו בעובדה שההתגלות המירבית שנגלה הקב"ה לברואיו במעמד הר סיני [פנים בפנים דבר ה' עמכם] הוגדרה בתורה: "אלקים חיים מדבר מתוך האש" (ואתחנן ה', כ"ג). ואומר: כי ה' אלקיך אש אכלה הוא אל קנא" (ואתחנן ד', כ"ג-כ"ד). וידוע הוא ששתי השפעות נפלאות יש לאש – מחממת ומאירה. מחממת את הנמצא בקרבתה (גם אם איננו רואה אותה) ומאירה למי שחזה בזיוה. והן הן שתי ההשפעות הנ"ל: "להתענג על ה', ולהנות מזיו שכינתו", וכן – "קרבת אלקים לי טוב" ו"לחזות בנעם ה'", וכן – "כי עמד מקור חיים באורך נראה אור".

ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרפת לדבר הזה. אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה הוא זה העולם, והוא מה שאמרו זכרונם לברכה: העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא. והאמצעים המגיעים את האדם לתכלית הזה הם המצוות אשר צוונו עליהן האל יתברך שמו. ומקום עשית המצוות הוא רק בעולם הזה. על כן הושם האדם בזה העולם בתחלה כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו שהוא העולם הבא לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה. והוא מה שאמרו ז"ל: "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם".

המתבונן בדברי הרמח"ל יבחין שתפקיד העוה"ז כפול. להיות "דרך" למחוז חפצנו העוה"ב, ולהיות ה"מקום" שבו נעשים האמצעים המגיעים את האדם לתכלית הזה. ולכאורה היינו הך, כי במה משמש העוה"ז דרך לעוה"ב? במה שהוא המקום שבו נעשים האמצעים לזכות לעוה"ב. וצ"ע.

ועכ"פ נראה שאכן כן הוא, כי אמרו בסנהדרין ק"י: "קטן מאימתי בא לעוה"ב? ר' חייא ור"ש בר רבי, חד אמר: משעה שנולד, וחד אמר: משעה שסיפר וכו' רבינא אמר: משעה שנזרע וכו' רנב"י אמר: משעה שנימול וכו'". ותמוה, אלו מצוות ואיזה אמצעי נקט הקטן שנזרע, שנולד, שנימול, ואפילו זה שסיפר, כדי לזכות בהם לחיי עוה"ב? ואפילו נאמר שמצוות מילה ופדיון-הבן וכד' מתייחסות אל התינוק שבו נעשו אעפ"י שלא הוא עשאו ואין בו כלל דעת לעשותו, מה נאמר על מ"ד "משנזרע" (פרש"י: "משעה שנקלט הזרע במעי אשה אפילו הפילה אמו ונמחה יש לו חלק לעתיד, דכתיב – זרע יעבדנו. והכי אמר בכתובות פ' בתרא: נבלתי יקומון – לרבות נפלים"). על כרחך שמלבד מה שמשמש העוה"ז

כמקום עשיית המצוות שהן האמצעים המגיעים את האדם לעוה"ב, עוד הוא משמש כדרך בכך שעצם המעבר דרכו מאפשר את הקימה לתחית המתים ואת הקיום לעוה"ב.

על כן הושם האדם בזה העולם בתחילה כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו שהוא העוה"ב לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה. והוא מה שאמרו, זכרונם לברכה (עירובין כ"ב.) היום לעשותם ומחר לקבל שכרם.

נראית כאן סתירה. עבור פעולת המצוות מקבל האדם תמורה בעולם הבא – זה מוסכם. אך היחס בין פעולת פועל לבין תמורתה יכול להיות בשני אופנים. יתכן שיקנה אדם את התמורה על ידי "שוה-כסף" של פעולה – כמו שיכול אדם לקדש אשה על ידי "שחוק לפני, רקוד לפני" – כי פעולה (שמשלמים עבורה בשוק) נחשבת גם כן "שוה-כסף". ויתכן שתשלם התמורה כ"שכר שכיר" עבור הפעולה (ואז יש לשלם את התמורה בעונה הסמוכה לפעולה כדי לא לעבור על הלנת שכר).

יש מקום להסתפק בגדר התמורה של עוה"ב לעומת פעולת המצוות, האם כוונה היא שהאדם קונה לו "חלק עוה"ב" על ידי ה"שוה-כסף" של פעולת המצוות, או שהקב"ה משלם את החלק לעוה"ב כשכר שכיר עבור פעולת המצוות. בלשונו של הרמח"ל נראית בזה סתירה. כי מן הלשון "לרוות שם בטוב אשר קנה לו" – משמע שהעוה"ב הוא "פירא" הנקנה על ידי ה"טיבעא" של מצוות. ואילו מהאסמכתא של "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם" – משמע שהעוה"ב משתלם כשכר-פעולה, ולא כמקח. וצ"ע, אעפ"י שאינני יודע את משמעות החקירה בנמשל.

והנראה בזה, על פי לשונו של רבנו-יונה (שערי תשובה, שער שלישי אות ל') "כבד את ה' מהונך ומראשית כל תבואתך וימלאו אסמך שבע ותירוש יקביך יפרצו, מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקוץ בתוכחתו. פירוש – אם לא יהיה לך כן וכו' אבל יאחזוך ימי עוני אל תמאס מוסר ה'. ודע כי גם זה לטובתך וכו', להיות **תמורת שכר עולם הזה ותחת כבודו – שכר אמת והטוב הצפון העומד לעד לעולם**".

על פי דבריו יש לומר שאכן תרתי-איתנייהו ביה. כשכר פעולת המצוות חל חיוב שכר "ימלאו אסמך שבע ותירוש יקביך יפרצו". והחוב הזה משמש כ"שוה-כסף" לקנות עבורו "שכר אמת וטוב צפון העומד לעד לעולם". נמצאו שני הלשונות שנקט הרמח"ל מדוייקים ומשלימים זה את זה. אלא שאין הדברים מבוססים כל צרכם.

וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדבקות בו יתברך. והוא מה שהיה דוד המלך אומר: ואני קרבת אלקים לי טוב. ואומר: אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו', כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב אינו אלא הבל ושוא נתעה.

מה שהוסיף הרמח"ל בקטע זה הוא, שהעולם-הבא אינו רק תענוג גדול ועצום, אלא הוא גם שלמות. וכמו כן, שהעוה"ב אינו יותר טוב מן העוה"ז, אלא רק הוא טוב והעוה"ז אינו כלום. ושתי ההוספות הללו קשורות זו לזו, כי "שלמות" יש רק אחת, ואילו תענוגים יש הרבה. לכן, כאשר הוגדר העוה"ב כתענוג – אמר הרמח"ל שהוא תענוג גדול מכל התענוגים, וכאשר הוגדר העוה"ב כשלמות – אמר הרמח"ל שרק הוא השלמות וזולתו הבל ושוא נתעה. והבן.

ומן הפסוק השני שהביא הרמח"ל: "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו'" למדנו מהו עולם-הבא. כי לכאורה הפסוק הזה מדבר על עסק התורה בבית המדרש בעוה"ז, ואיך למד מכאן הרמח"ל שהעוה"ב הוא השלמות? אין זאת אלא שגם עוה"ב עניינו הוא עסק התורה והשגות חדשות בתורה. וכן כתב בנפש-החיים שער ד' סוף פרק כ"א, עיין שם.

ואגב נבאר את שינוי הלשון בפסוק הזה, שנקט "שאלתי" בלשון עבר ו"אבקש" בלשון עתיד. מה בין שאלה לבקשה? אדם שרעב מעט שואל את זולתו: האם יש באמתחתך איזה דבר מאכל? אדם שרעב מאד מבקש: תן לי משהו לאכול. ואומר דוה"מ על רצונו לשבת בבית ה', שעד עכשיו היה רק בגדר "שאלה", אבל מכאן ואילך יהיה בגדר "בקשה". כי כן דרכו של הרוצה באמת, שתמיד נדמה לו שעד עכשיו לא מספיק רצה, והוא מקווה ומחליט שמכאן ואילך יתחזק לרצות בכפל כפליים.

אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה, והיינו שישתדל לידבק בו ית' בכח מעשים שתולדתם זה הענין, והם הם המצוות. והנה שמו הקב"ה לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות אשר אם ימשך אחריהן הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי.

אנחנו היינו מצפים, שאם המעשים המקרבים (מדבקים) את האדם לקב"ה הן המצוות, אזי המעשים המרחיקים את האדם מן הקב"ה הן העבירות. אך לא כן כתוב ברמח"ל, התאוות החמריות – לא העבירות – הן המרחיקות את האדם מן הקב"ה. וכן כתב גם בהמשך הפרק: "ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול,

אלא להתקרב אליו ית' (מצוות) ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל ענייני החומריות והתלוי בהן. עכ"ל. הביאור בדברי הרמח"ל הוא, אחר שנשים אל לבנו, שאדם עושה מצוות מפני שהן מצוות, אך אדם איננו עושה עבירות מפני שהן עבירות, אלא מפני שהן תאוות למרות שהן עבירות. אם כן יש מקום לומר שאין העבירה עצמה מרחיקה את האדם מן הקב"ה אלא העובדה שלא כבש את יצרו ואת תאוותו במקום שצוהו הקב"ה לכובשם. האזהרות שהוזהרנו מלעבור (העבירות) הן הבחינות עד כמה אנחנו כובשים את יצרנו ותאוותנו. זה נראה ביאור דברי המסילת-ישרים, אך מסתמא אין זו כי אם "חצי-אמת", כי מורגלים אנחנו שעצם מציאות החטא פוגמת ומרחיקה מן הקב"ה. [וכן במידת הפרישות מסביר הרמח"ל את הצורך בפרישות מן ההנאות לא בגלל הגנות של ההמשכות אחר התאוות, אלא בגלל שעל ידן עלול האדם להגרר לעבירות. וצ"ע].

כי כל ענייני העולם בין לטוב בין לרע הנה הם נסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעושר מצד אחד וכו' השלוה מצד אחד והיסורין מצד אחד, עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור. ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבורא, וכו'.

משמע שכל אדם צריך להבחין מכל הצדדין. וכן מסתברא, כי כדרך שפירשו הראשונים שהבירור על בהמה שאינה טריפה, אלא "חיה", היא יכולתה לחיות י"ב חדש, כי רק כאשר היא מחזיקה מעמד בכל עונות השנה, בגשם ובקור, בקיץ ובחום, רק אז היא נחשבת לבהמה בריאה הראויה לחיות. כמו כן, כדי שיחשב האדם ל"חיה" (רשעים בחייהם קרויים מתים) וראוי לחיי נצח – עליו להוכיח את יכולתו ל"חיות" בכל הצדדים והמצבים.

כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כלם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך, והוא כענין מה שאמרו חכמינו ז"ל בענין האור שגנוז הקב"ה לצדיקים, וזה לשונם (חגיגה י"ב). כיון שראה אור שגנוז הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא – שמח, שנא' – אור צדיקים ישמח. ובענין אבני המקום שלקח יעקב ושם מראשותיו, אמרו (חולין צ"ב) אמר ר' יצחק: מלמד שנתקבצו כולן למקום אחד והיתה כל אחת אומרת – עלי יניח צדיק את ראשו.

הדוגמאות הללו הן בדווקא. כי הנברא הרוחני והזך ביותר מכל בריאת שמים וארץ הוא ה"אור", אור שבעת הימים שהוא הראשון שנא' עליו "כי טוב". ולעומת זאת הנברא הגס והשפל ביותר הן ה"אבנים" מיסוד העפר, שמגושמותן באה לידי ביטוי בכובדן, בעכירותן ובצורתן חסרת המשמעות. [כל המספר אחרי המת כאילו מספר אחרי האבן] (ברכות

י"ט.). "אבן מאסו הבונים היתה לראש-פינה" – משמע שהאבן היא הדוגמא לפחיתות והעדר. כאשר הוכיח המסילת-ישרים על שני קצוות הנבראים, העליון והתחתון, שהם מתעלים כאשר האדם משתמש בהם כסיוע לעבודת בוראו – הלא ממילא נכונה המסקנה הזאת לגבי כל הנבראים אשר בתווך. כמה סמלי הדבר: ה"ארון" (אותיות "אור" – מהר"ל) עמד על "אבן-השתיה"; מן האבן הזו הושתת העולם אשר הוא האמצעי ל"תורה אור" שהיתה בארון שהיא התכלית. מעניין הדבר, ה"בריאה" הראשונה שברא אדה"ר במוצאי שבת בראשית היתה – "הביא שתי אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור" (פסחים נ"ד.). רמז יש בדבר שבכוחו של האדם להפוך גס לזך, וחומרי לרוחני. הכל הולך אחר ההתחלה, ותחילת מעשהו היתה להפוך אבנים לאור. והבן.

הנה על העיקר הזה העירונו ז"ל במדרש (קהלת רבה ז') שאמרו, זה לשונם: ראה את מעשה האלקים וגו' – בשעה שברא הקב"ה את האדם הראשון נטלו והחזירו על כל אילני גן-עדן ואמר לו: ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי.

המשפט הזה נראה כסותר את עצמו. אם אדה"ר הוא תכלית הנבראים, והם נבראו בשבילו, הרי הוא העיקר ולא הם. אם כן, אין ראוי לומר שהסיבה שמחמתה הוא נדרש לתת את דעתו היא קלקול וחורבן האמצעים – אילני גן-עדן – אלא קלקול וחורבן עצמו, כי הוא התכלית והעיקר. אתמהה.

אכן אם נתבונן יותר, כל דברי ה"מסילת-ישרים" מתחילת הקטע – תמוהים. עד לקטע זה המריץ ודרבן אותנו הרמח"ל באומרו שהנועם והטוב, העידון והעינוג, הכל תלוי עד כמה יקיים אדם מצוות ויכבוש את יצרו ותאוותיו. וכעת ממשיך הוא ואומר, שגם כל הנבראים כולם יתעלו על ידי האדם השלם המשתמש בהם לעבודתו ית'. ותמוה מאד, על מי ישפיע מה שמוסיף הרמח"ל לומר שהעולם כולו מתעלה על ידי האדם? היעלה על הדעת שמי שלא נבהל מחורבן עצמו ולא נתלהב לבנות את עצמו – יחלץ חושים וישנס את מתניו כדי לדאוג למשמשי? על עצמו לא חס, על אחרים לא כל שכן!

אך עלינו להעמיק. מה פשר ה"רווח" וה"הפסד" שמרויחים ומפסידים משמשי האדם השלם מפני שהאדם השתמש בהם לעבודת ה'. סוף-סוף להם אין בחירה, ומדוע יקבלו שכר ויסבלו עונש? אכן פשוט הוא שאין זה "שכר ועונש", אלא שעל ידי שנשתמש בהם הם הפכו להיות חלק ממנו במידת מה, כבדי הארון שלא יסורו ממנו לעולם מפני היותם נושאים אותו בשעת המשא. שים לב, הארון היה נושא את נושאו! (סוטה ל"ה.). האם זהו כבודו של הארון לשמש את משמשו? חס ושלוש! לא נושא הארון את נושאו, כי אם את

עצמו, אלא שעל ידי שהם נשאוהו נטפלו אליו ונהיו כחלק ממנו, וכשנשא את עצמו נשא ממילא גם אותם. "נושאי נשא עצמו לא כל שכן" (שם) שהרי כל מה שנשא את נושאי היה בתור שהם "עצמו", והבן.

מעתה מובן הכל. אין הקב"ה אומר לאדה"ר תן דעתך שלא תחריב את משמשיך, אלא תן דעתך ש"קומתך" כוללת את משמשיך. אם קטן אתה בעיניך – ראש הבריאה אתה! הנבראים השונים והרבים הם איברים מן הקומה שאתה הראש שלה, וגופא בתר רישא גריר. אין אתה נדרש לדאוג לאחרים, דאג לעצמך! אך דע שאתה גדול וכולל את כל הנבראים בקומתך.

הבה נדייק יותר. הקטע בו מסביר הרמח"ל שגם לעולם יש תועלת מדבקות האדם בבוראו וקלקול מהתרחקות האדם מבוראו, פותח במשפט "ואם תעמיק עוד בענין תראה". על פי מה שהשריש בנו הגר"א לדייק בכל מילה בדברי המסילת-ישרים, נראה לענ"ד שגם משפט הפתיחה הזה מדויק בתכלית הדיוק. ז"ל הגמ' פסחים ס"ח: – "רב ששת כל תלתין יומין מהדר ליה תלמודיה, ותלי וקאי בעיברא דדשא, ואמר: חדאי נפשאי, חדאי נפשאי – לך קראי, לך תנאי (בשבילך ולצורךך קריתי ושניתני). איני (וכי אין הנאה בתלמוד-תורה אלא ללומדיה לבדם) והא"ר אלעזר: אילמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, שנא' – אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי (היינו תלמוד-תורה שכתוב בו – והגית בו יומם ולילה). מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד". עכ"ל. לענ"ד אין כוונת הגמ' לומר שהאדם דואג רק לעצמו, ומשמים דואגים שגם הבריאה תתעלה עמו. הנהגה כזו איננה נכונה, כי כך אמר השכל (דעת תבונות אות י"ד) – "היסוד הראשון שעליו עומד כל הבנין הוא – שרצה הרצון העליון **שיהיה האדם משלים את עצמו ואת כל הנברא בשבילו**". עכ"ל. הרי שהשלמת הנברא בשבילו היא מעצם חובתו של האדם, ובודאי ידע תלמיד-חכם כרב ששת את מאמר השכל המובא ברמח"ל. אכן כוונת הגמ' בפסחים היא שהמושכל ראשון של האדם תופס את תורתו ומצוותיו כנעשים בשביל עצמו, ורק במחשבה מתבוננת יותר הוא מרגיש אחראי ודואג לעולם כולו. ואם כן פתיחת הרמח"ל: "**ואם תעמיק עוד בענין תראה** כי העולם נברא לשימוש האדם וכו'" – היא מדויקת מאד, כי מעיקרא כי עביד איניש אדעתא דנפשיה קא עביד, ורק כאשר הוא מעמיק הוא מרגיש שהוא ראש העולם שהכל תלוי בו.

כללו של דבר – האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה אלא בעבור מצבו בעוה"ב, אלא שמצבו בעוה"ז הוא אמצעי למצבו בעוה"ב שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי

חכמינו ז"ל רבים, כולם בסגנון אחד, מדמים העולם הזה למקום זמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו: העולם הזה דומה לפרוזדור וכו' וכמו שאמרו ז"ל: היום לעשותם ומחר לקבל שכרם, מי שטרם בערב שבת יאכל בשבת, העולם-הזה דומה ליבשה והעולם-הבא דומה לים וכו' וכאלה רבים על זה הדרך.

יש לשים לב לכך שהרמח"ל הביא ארבעה מאמרי חז"ל, וסיים "וכאלה רבים על זה הדרך". וכי לא די היה להביא מאמר חז"ל אחד או שניים כדוגמא למאמרי חז"ל הרבים? אלא שאם נשים לב נבחין שהרמח"ל אמר ארבעה פרטים שונים ביחס לעוה"ז ולעוה"ב, והביא על כל אחד מאמר חז"ל אחד להוכיחו.

הרמח"ל הגדיר את העוה"ז – **"מקום זמן ההכנה"**. ר"ל, אין הוא מקום אכילת המוכן, ואין הוא זמן אכילת המוכן. על כך הביא הרמח"ל את שני מאמרי חז"ל הראשונים. הראשון מוכיח שהעוה"ז אינו מקום אכילת המוכן, והשני מוכיח שהעוה"ז אינו זמן אכילת המוכן.

"העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא" – הפרוזדור הוא מקום שאי אפשר לדור בו, אין בו תנאים למגורים ואין הוא משמש אלא למעבר אל מקום הדירה שהוא הטרקלין. כמו כן, "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". הכוונה היא, שאין בעוה"ז השפלה והעלוב אפשרות תשלום שכר מצוות מפני דלותו ומגושמותו. אין העוה"ז מקום אכילת המוכן.

"היום לעשותם ומחר לקבל שכרם" – דרשו מכאן חז"ל (ע"ז ג'). "היום לעשותם – ולא היום ליטול שכרם". הרי שאין העוה"ז זמן תשלום השכר (שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף). אין העוה"ז זמן אכילת המוכן.

הרמח"ל הגדיר את העוה"ב כ"מקום המנוחה ואכילת המוכן כבר". כדי להבין את הכפילות השנויה כאן, ואת הדיוק שבשני מאמרי חז"ל שהביא הרמח"ל להוכיחה – ננקוט משל. יהודי תכנן לאכול ארוחת צהרים בצהרי ערב שבת במסעדה פלונית, אלא שנשתהה וכאשר הגיע לשם כבר היתה המסעדה סגורה. היהודי לא נתייאש וסר לביתו של הטבח הראשי ובפיו משאלה לסעוד שם סעודת צהרים. תשובתו של הטבח תהיה כפולה: ראשית, כבר נסתיים יום עבודתי ואין זה הזמן לשרת לקוחות. שנית, הלא כאן אין את המצרכים והתנאים להגיש לך סעודה כזו שאתה מבקש.

והנמשל פשוט:

"מי שטרם בערב שבת – יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת – מהיכן יאכל בשבת?". מבחינת התנאים – אפשר לטרוח ולהכין גם בשבת. המניעה היא מצד ה"עובד", כי כבר הגיע זמנו לנוח. כמו כן ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמים, העולם הבא הוא מקום המנוחה (ולא מקום העשיה) מצד הגברא.

"העוה"ז דומה ליבשה והעוה"ב לים – אם אין אדם מתקן לו ביבשה, מה יאכל בים?". מה שאי אפשר לתקן ולהכין סעודה בים אינו מסיבת הזמן או העובדים, אלא המקום אין בו תנאים להכנת מזון. כמו כן אין בעוה"ב את ההיכר-תמצית להתנסות ולהבחין בתרי"ג אזהרות ומצוות – כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה. העולם הבא הוא מקום אכילת המוכן כבר (ולא מקום ההכנה) מצד החפצא.

ואולם ידוע כי אין התכלית מגיע אלא מכח קבוץ כל האמצעים אשר נמצאו ואשר שמשו להגיעו. וכפי כח האמצעים ושמושם כן יהיה התכלית הנולד מהם וכו' מעתה ודאי הוא שהדקדוק שידקדק על ענין המצוות והעבודה מוכרח שיהיה בתכלית הדקדוק כאשר ידקדקו שוקלי הזהב והפנינים לרוב יוקרם.

האם נקט הרמח"ל משל כפול – זהב ופנינים – רק לתפארת המליצה?

בברכת הארץ שבברכת המזון אנו אומרים כך: **"נודה לך ה' אלקינו על שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה ורחבה, ועל שהוצאתנו וכו' ופדיתנו וכו' ועל בריתך וכו' ועל תורתך וכו' ועל הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך"**. המקור לכך שאנו מודים בכפליים הוא מ"ש בברכות דף מ"ט. – "ר' אבא אומר: צריך שיאמר בה הודאה תחילה וסוף". אך צריך ביאור, מה הענין לומר "תודה" פעמיים? לענ"ד מתפרשים הדברים כך. כאשר אנו אומרים: נודה לך ה' אלקינו על א', ב', ג' וכו' – מתייחסת ההודאה אל כל פרט ופרט בפני עצמו. וכאשר אנו חוזרים ואומרים: "ועל הכל ה' אלקינו אנחנו מודים לך" – הכוונה היא על כולם כאחד יחד. יש בכלל מה שאין בפרטיו. זוג נעלים שווה ונחשב הרבה יותר מאשר נעל ימנית ונעל שמאלית שאינן זוג. יחידה של "שלחן וכסאות" תורמת יותר מאשר שלחן בפנ"ע וכסאות בפנ"ע גם אם נצרף את תרומתם. וכמו כן, תפילה בציבור חשובה יותר מתפילת יחיד כפול עשר, וכל כהאי גוונא. כן גם מתנותיו של הקב"ה, מלבד חשיבותה הרבה של כל אחת מהן בפנ"ע, הן מצטרפות למערכת שחלקיה משלימים זה את זה. ה"על הכל" הזה מחייב הודאה בפני עצמה.

גם ביחס לאמצעים המשמשים להגיע אל השלמות (הנושא שבו דן הרמח"ל) יש חשיבות לכל אמצעי בפני עצמו – "כפי כח האמצעים ושימושם", ויש תוספת חשובה של חשיבות כאשר כל האמצעים הללו משמשים כאחד יחד – "קבוץ כל האמצעים"; כי תרומת כל האמצעים גם יחד עולה בהרבה על צירוף תרומות כל אמצעי ואמצעי כאשר כל אחד מהם עומד בפני עצמו.

את זה המשיל הרמח"ל באומרו – "כאשר ישקלו שוקלי הזהב והפנינים". יש הבדל מהותי בין זהב לפנינים. לזהב יש מחיר קבוע לפי משקל. אם ישווה גרם זהב עשרה שקלים, אזי יהיה מחיר מאה גרם זהב – אלף שקל; לא פחות ולא יותר, לפי חשבון. ואילו בפנינים, פנינה השוקלת פי שנים שווה פי ארבע, והגדולה פי ארבע מחירה פי עשר – ככל שהפנינה גדולה יותר וכבדה יותר ערכה מוסיף והולך בטור הנדסי, יותר ממה שראוי להיות באופן יחסי. בכוונה נקט הרמח"ל במשל כפול. לכל אמצעי ואמצעי יש ערך וחשיבות, כל אחד לפי מה שהוא; הרי זה כשקילת זהב – גרם גרם ומחירו. אבל צירוף כל האמצעים גם יחד מעלה את ערכם הרבה יותר; הרי זה כשקילת פנינים.

אמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך ולשבור כל המציצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל ענייני החומריות והתלוי בהן וכו' וכענין שנא' – דבקה נפשי אחריך בי תמכה ימינד.

"להתקרב אליו יתברך" – כנגד מצוות עשה, כי "מצוה" (מלשון "צוותא") מקרבת את האדם לקב"ה, ועל ידי המצוות זוכה האדם ל"קרבת אלקים לי טוב". **"לשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו"** – כנגד התאוות החומריות, כמו שכתב בתחילת הפרק – "ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו הן הנה כל ענייני החומריות והתלוי בהן".

יש להתעורר בהארה עצומה. את המחייב להתקרב לקב"ה ולהמשך אחריו מצא הרמח"ל בפסוק – **דבקה נפשי אחריך וגו'.** למדנו, שההתקרבות לקב"ה היא תוספת דבקות בו. והרי ההבדל בין זה שדבוק לבין הקרוב מאד אך אינו דבוק, הוא מהותי יותר מן ההבדל שבין הקרוב מאד לבין הרחוק. ומה מפריד בין הדבוק לבין זה שאינו דבוק – חוט השערה! [על האמור בב"ק נ'. "מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו **כחוט השערה**", פרש"י: "סביביו – צדיקים הדבקים בו"]. מבהיל על הרעיון. כפי הנראה, כל תוספת התקרבות לקב"ה – אפילו כחוט השערה – נידונית כלפי המדרגה שקדמה לה כדבקות כלפי פירוד. כמה מחייב הדבר.

מאמר ד'

הדעת והרצון – מהות הבחירה

המבט השטחי תופס את הבחירה החופשית כמאבק בין הרצון לבין הדעת. הרצון מריץ את האדם אל כל אשר משרת את התאוה והגאווה, ולעומתו תופסת הדעת שההיענות לרצון אינה צודקת ואינה כדאית. מדברי הרמב"ם במורה-נבוכים נראה, שקודם חטא עץ הדעת לחמה הדעת ברצון בטענה שאין זה צודק להמשך אחריו (אין אמת אלא תורה). ומאז חטא עץ-הדעת לוחמת הדעת ברצון מסיבה שאין כדאי להמשך אחריו (אין טוב אלא תורה). בין כך ובין כך, המלחמה היא אם להמשך אחר הרצון נגד הדעת, או אחר הדעת נגד הרצון; כך נתפסת סוגיא זו במושכל ראשון.

אך עיון מעמיק בסוגיית הבחירה החופשית מביא אותנו להגדרה שונה, ויש לדברים משמעות מעשית עצומה. לענ"ד, המאבק אינו בין הדעת לבין הרצון, כי האדם מציית תמיד לדעתו ולא לרצונו. אלא ה"קרב" הוא על הדעת עצמה, האם תתפוס את המציאות או את ההלכה כמות שהיא באמת, או בתפישה דמיונית המכשרת ומאשרת את אשר רוצה הרצון.

היסוד הראשון שעליו עומד בנין מאמרנו הם דברי ה"פחד-יצחק" להגר"י הוטנר זצ"ל (שבועות מאמר ט"ו) – "כוחו של השכל להשתלט על המידות בין בדרך כיבוש ובין בדרך תיקון נובע הוא מן המאמר שנאמר לו לאדם הראשון: וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ. כלומר: מכיון שנתנו לו לאדם כוחות שליטה על כל סוגי בעלי החיים, הרי בזה עצמו גנוז הוא כח השלטון של כוחות האדם המיוחדים אך ורק לו על אותם כוחות הנפש שנמצאו דוגמתן גם אצל בעלי-חיים. ועל כן כח השכל המיוחד לאדם הרבה יותר מאשר כוחן של מידות (הלא מידות טובות נמצאות גם אצל בע"ח – צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, ד"א מתרנגול וכד') יש לו כח ממשלה על המידות שבלב". עכ"ד. [ובספרי "יצפן לישרים תושיה" (עמוד י') דנתי בדבריו והבאתי להם מקור מלשון רבינו יונה (שע"ת שער א', י') – "והנה הבורא נפח באפי נשמת-חיים חכמת לב וטובת שכל להכירו וליראה מפניו ולמשול בגוף וכל תולדותיו כאשר המשילה על שאר בע"ח שאינם מדברים"]. למדנו מדבריו שניתנה לדעת ממשלה על הרצונות והרגשות אשר הם תולדות הגוף. וממילא מוכרח שכל אפשרות הבחירה ברע אינה נגד הדעת אלא לשכנע את הדעת לשרת את הרצון.

אגב, רש"י הביא מדברי רבותינו: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים וגו' – יש בלשון הזה לשון רידוי ולשון ירידה. זכה – רודה בחיות ובבהמות, לא זכה

– נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו". עכ"ל. כמדומה שאין דור שכל כך "לא זכה" כמו דורנו, ואעפ"כ אין אנו רואים שהחיה מושלת בנו יותר מבדורות קודמים, אדרבא גבורת האדם נתווספה ואמצעי הצידה נשתכללו. אך על פי דברי חכמי האמת הנ"ל לא קשיא מידי, כי אכן הבהמה והחיה שבתוכו של האדם מושלות בו יותר מבדורות קודמים.

ועוד נראה להתעמק בדברי רש"י אלו ולשאול: מדוע "זכה – רודה בחיות ובבהמות" הוא פשוטו של מקרא הנגלה לעין, ואלו "לא זכה – נעשה ירוד לפניהם והחיה מושלת בו" אינו כי אם דרש מסתתר? אך על פי הנ"ל גם הערה זו מתיישבת היטב: כי אכן לעולם אין נראה במבט שטחי שהחיה שבאדם (הרצונית והתאוות) מושלת בו. גם כאשר הוא נמשך אחר יצריו נראה הדבר שאין הוא מציית לתאוה נגד השכל, כי הוא דואג לקבל את אישורו של השכל לעשות את אשר הוא מתאוה. כמלך חסר אופי הפוקד על נתיניו רק את אשר הם מעוניינים שיצווה אותם, כן מאשר שכלו של האדם ומחשיבו להגיוני וצודק את אשר דורשת החיה-בהמה שבתוכו. אם כן למראה עינים נראה הדבר שתמיד האדם רודה בחיה ואין החיה רודה בו. רק מתחת לפני השטח (הדרש שאינו נראה לעינים) גילו חז"ל את האמת שדעותיו של אדם ירוד רצוניות הן; הרוכב מובל על ידי הסוס אעפ"י שהוא נראה כמנהיגו.

אביא בזה עוד ראיות שהבחירה ברע במזיד אינה התגברות הרצון על הדעת אלא שיבוש הרצון את הדעת.

סוטה ג'. – "ריש לקיש אמר: אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות, שנא' – איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב". עכ"ל. אילו שייך היה שיתגבר הרצון על הדעת, מניין לו לר"ל לתלות את סיבת העבירה ברוח שטות? אדרבא, יודע החוטא את רבונו ומתכוין למרוד בו! אלא משמע – ש"אילו היתה הידיעה רחבה על לב בני האדם לא היו חוטאים" (דרך עץ חיים).

שבת ל"ג: – "נשים דעתן קלה עליהן, דילמא מצערן לה ומגליא להו". עכ"ל. תלה רשב"י את אי יכולת הסבל של נשים ב"דעתן קלה". ולכאורה, יכולת האדם להחזיק מעמד ולא לעשות עוול כאשר מצערים אותו אינה נובעת מכח הדעת שבו; "כח סבל" הוא תכונה בפנ"ע, מישך שייכא לגבורת נפש וכד'. מדוע איפוא הסביר רשב"י את אי יכולתן של נשים לסבול צער בכך שהן קלות דעת? אין זאת אלא שהכניעה לסבל אינה התגברות הרצון (שלא לסבול) על הדעת (שלא לגלות) אלא סילוק הדעת. רצוני לומר, אם אין האדם ניחון בכובד-ראש ודעתו אינה מיושבת – יש בכח העיניו הלוחץ להנשיב רוח שטות ולסלק את

הדעת מן המח. לזה קראו חז"ל קלות ראש וקלות דעת. מי שדעתו קלה קל להמיש אותה ממקומה, ובקלות יציית לרצונו שלא לסבול.

ושוב מצאתי ראיה עצומה ליסוד זה: "אמר רבי חנינא: גדר גדול גדרו בה (במה שהצריכו טבילה ארבעים סאה) דתניא, מעשה באחד שתבע אשה לדבר עבירה, אמרה לו: ריקא יש לך ארבעים סאה שאתה טובל בם? מיד פירש" (ברכות כ"ב.). יעויין ברש"י שפ"י שאותה אשה היתה פנויה, ולא היה בעבירה שרצה לעבור כי אם איסור דרבנן. אעפ"כ נראה פשוט, שלהתפלל וללמוד בלא טבילת-עזרא היא עוולה קטנה יותר מאשר אותו "דבר עבירה". א"כ יש להתפלל, איך יתכן שנרתע אותו אדם מחמת חסרון המקוה על אף שלא היה נרתע מעבירה של עריות!! ואמנם, אילו היתה הבחירה מלחמה בין הדעת לבין הרצון – היתה זו קושיה עצומה, כי לא יתכן שתפישת האיסור של גילוי-עריות (אף בפנויה) לא תתגבר על התאוה לאותה אשה, ואילו תפישת האיסור ללמוד תורה ולהתפלל בלי טבילת עזרא כן תתגבר על אותה תאוה. אך הרי ביארנו שהמאבק אינו בין הדעת לבין הרצון אלא על הדעת עצמה, אם ינצח השכל התופס את המעשה הזה כאסור וכרע, או ינצח הדמיון המשטה שאין כאן לא איסור ולא עוול. על פי הגדרה זו נוכל לומר שכוחו של הרצון הוא, שבדבר שהוא מאד רוצה משתמש הוא בדמיון להראות את העקוב כמישור ואת הטמא כטהור. אכן רק באותו דבר שבו הוא חושק יש בכח **היצר** לצור **צורה** אחרת, לצייר **צויר** שונה, מכפי המציאות האמיתית. משא"כ בדבר שאינו חושק – רואה האדם את האמת כמות שהיא, ומכיון שהוא רואה את האמת בברירות לא יוכל היצה"ר להפילו ולנצחו. תאוה לאותה אשה היתה לו לאותו אדם, לפיכך איסור העריות נדמה לו כהיתר. תאוה להתפלל וללמוד בטומאה של קלות ראש – לא היתה לו לאותו אדם, לפיכך עבירה זו נדמית לו כאיסור. והבן, כי עמוק הוא ונפלא.

ויש לדברים משמעות מעשית עצומה. אלולא דבריני, די היה לאדם הבוחר לבחון את עצמו האם הוא עושה מה שהוא מבין או את מה שהוא רוצה. אחרי דבריני – לא די בכך. כי אף כשמציית האדם לדעתו ולא לרצונו, מאן יימר ליה שדעתו אינה "סברה כרסית" – דמיון שהוליד הרצון. עליו לבחון את הדעת עצמה, האם יצאה מפי השכל הטהור או שמא רוח שטות היא זו שנכנסה בו ומתחזה כדעת.

מאמר ה'

ידיעת המח וידיעת הלב

א. ז"ל הרמח"ל בדרך-עץ-חיים – "ידיעת האמת מחזקת הנשמה ומרחקת היצר ודאי, ואין דבר מחליש הנשמה לפני היצר כחסרון הידיעה. **ואם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני-האדם לא היו חוטאים לעולם**, אך לא היה אפילו היצר קרוב אליהם ושולט עליהם, כמו שאינו שולט במלאכים". עכ"ל.

ולכאורה, דברי תימה הם, שהרי הם נסתרים מן המציאות שמפגישה אותנו עם יודעי האמת שהיצר קרוב אליהם ושולט בהם, וגם מגמ' מפורשת. ז"ל הגמ' שבת ל"א: – "אמר הקב"ה: לא דיין לרשעים שאינם חרדים ועצבים מיום המיתה אלא שלבם בריא להם כאולם, והיינו דאמר רבה: מאי דכתיב זה דרכם כסל למו, יודעים רשעים שדרכם למיתה ויש להם חלב על כסלם, שמא תאמר שכחה היא מהם, ת"ל: ואחריהם בפייהם ירצו סלה". עכ"ל. פרש"י: "לעיל מיניה כתיב: קרבם בתימו לעולם, והיינו קבורה, והדר כתיב: זה דרכם כסל למו, כלומר יודעים הם שזו דרכם אבל כסל למו – כליותיהם מחופים בחלבם מהשיב אל כליותיהם מחשבת סופם. ושמא תאמר מחמת החלב שכחו והרי הם שוגגין, ת"ל: ואחריהם – את העתיד לבוא לנפשם אחרי אובדם – בפייהם ירצו ויספרו תמיד, ואעפ"כ אינם חוזרים". עכ"ל. הרי מפורש שידיעת האמת אינה מרחקת את היצר ואינה מונעת מלחטוא, וא"כ דברי רמח"ל צע"ג.

אכן אחר העיון, לא רק שדברי הרמח"ל אינם נסתרים מדברי הגמ' אלא הם עוד מסתייעים ממנה (וממילא גם מן המציאות לק"מ). הלא הרמח"ל הדגיש בלשונו: "אם היתה הידיעה רחבה ועומדת על לב בני האדם", ואילו הגמ', אדרבא, דברה בפ' על ידיעת המח ולא על ידיעת הלב (לבם בריא להם כאולם). יודעים הרשעים בידיעת המח שדרכם למיתה, אבל חסרה להם ידיעת הלב ולכן אינם חוזרים. ומדוע חסרה מהם ידיעת הלב? מפני שכליותיהם מחופות בחלב. מהי המשמעות של חיפוי הכליות בחלב? איתא בברכות ס"א. "כליות יועצות, לב מבין", ופרש"י: "כליות יועצות את הלב עשה כן, והלב מבין מה יש לו לעשות אם ישמע לעצת הכליות אם לאו". ועוד אמרו שם: "שתי כליות יש בו באדם, אחת יועצתו לטובה ואחת יועצתו לרעה, ומסתברא דטובה לימינו ורעה לשמאלו, דכתיב – לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו". הרי שידיעת הלב תלויה בעצת הכליות, וכאשר כליות הרשעים מחופות בחלב מהשיב אל כליותיהם מחשבת סופם אין הידיעה חודרת ומגעת עד הלב, ודוקא משום כך אין הרשעים חוזרים בהם; "קרוב אתה בפייהם ורחוק

מכליותיהם". הרי להדיא כדברי הדרך-עץ-חיים. כמה מדויק לשונו של החזו"א זצ"ל (אמונה ובטחון, פ"ג אות ל') "אין נגיעה בעולם בעלת כח להטות לב חכם לעוות משפט!" החזו"א מדבר דוקא על הטית לב החכם, על מי שידיעתו מושבת את לבו.

למדנו הבדל מהותי בין ידיעת הראש לידיעת הלב. ידיעת הראש עדיין אינה מושלת ברצונות ובמעשים. כי כאשר הידיעה אינה מושבת אל הלב יש עדיין בכח הרצון להוליד את הדמיון הרואה את העקוב כמישור ואת הרכסים כבקעה – הכל לפי האינטרסים של התאוה או הגאווה. ידיעת הלב – שהוא מרכז הרצונות ושולח את "הדם הוא הנפש" (נפש פירושו רצון) לכל אברי הגוף – מושלת ומכרחת לרצות ולעשות על פיה. אגב, תכלית המדרגה של ידיעת הלב תהיה בימות המשיח, כלשון הרמב"ן פר' נצבים: "וזה מה שאמר הכתוב בירמיה (ל"א, ל"ב) הנה ימים באים נאם ה' וקרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה וגו' **נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה**, וזהו ביטול יצר-הרע ועשית הלב בטבעו מעשהו הראוי". עכ"ל.

a. על פי דברי הרמח"ל הללו זכינו להבין מדוע נקראת פר' "שמע" – קבלת עול מלכות שמים, וכן פר' "והיה אם שמע" – קבלת עול מצוות (ברכות י"ג.). כי מהו "עול"? ריתמה הכופה את הבהמה ללכת בדרך שאדונה רוצה שתלך. ומה כופה את האדם לשמוע בקול אדונו? ידיעת הלב! ואכן עיקר פר' "שמע" הוא "והיו הדברים האלה (יחוד ה' ואהבתו) **על לבבך**" – שיחוד ה' ואהבתו יהיו מושרשים עמוק עד כי ההשרשה הזאת תכפה ותחייב לנהוג על פיה. וממשיכה הפרשה ומפרשת איך מפנימים ואיך נוטעים את יחוד ה' ואהבתו במעמקי הלב, על ידי: ושננתם לבניך, ודברתם בם בכל מקום ובכל זמן, וקשרתם לאות על ירך, והיו לטטפת בין עיניך, וכתבתם על מזוזות ביתך. ועל דרך זה פר' "והיה אם שמע" נקראת קבלת עול מצוות בגלל הצווי "ושמתם את דברי אלה **על לבבכם**" שהיא הכותרת של צוויי הפרשה, ומפרט והולך איך ישימום על הלב. והבן.

b. את הפסוק "כי החיים יודעים שימותו והמתים אינם יודעים מאומה" (קהלת ט') פירשה הגמ' במסכת ברכות (ו"ח.). כך: "כי החיים יודעים שימותו – אלו צדיקים". וביאר רש"י: "ומאי יודעים שימותו? נותנים אל לבם יום המיתה ומושכים ידיהם מן העבירה. ורשעים (מתים) אינם יודעים מאומה – שעושים עצמם כאינם יודעים וחוטאים". עכ"ל. כמה מדויקים הדברים, הרי גם הרשעים יודעים שדרכם למיתה, כמ"ש בגמ' שבת הנ"ל, אם כן מה בין צדיקים לרשעים? שהצדיקים **נותנים אל לבם**, משא"כ הרשעים יודעים במוחם ולא בלבם. הלא זו הכוונה "עושים עצמם כאינם יודעים" – וכי את מי הם מרמים?

ועוד למה נחשב הדבר שהם "כאינם יודעים", הרי הם יודעים אלא שמתעלמים הם מידעיתם! אלא הכוונה היא שאינם מוליכים את ידיעת המח אל הלב, ובשעה שהם חוטאים הם אכן אינם יודעים שזה חטא, כי באותה שעה נכנסת במוחם רוח שטות. נחשב הדבר שהם עושים עת עצמם כאינם יודעים, מפני שמרצונם אינם משיבים את ידיעותיהם אל לבם. והבן. ונראה שהביטוי "חיים" שקרויים בו הצדיקים, לעומת מתים שמכונים בו הרשעים – אינו מליצה. אלא זוהי באמת ה"חיות" של אדם שהוא רודה בשכלו ברצונותיו וברגשותיו על ידי שהוא משיב את שכלו אל לבו, ומי שאינו כזה חסר לו בעצם מותר האדם מן הבהמה, והריהו חשוב כ"מת" ביחס לרמת החיים של "אדם".

c. מי שצועד אתנו במאמר זה, יבחין שעל ידי החלוקה הזאת בין ידיעת המח לבין ידיעת הלב נוכל להבין נכונה את מהותה של מידת הענווה. הלא העניו מכיר ויודע את מעלותיו, כי אילו לא ידען לא היה חכם, ולא יתכן לומר שרק מי שאינו חכם יכול להיות עניו, כמובן.

אכן ידיעת מעלותיו של העניו אינה מושבת אל לבו, מתוך "עבודתו" להיות עניו. והבן. כששאלו את החזו"א זצ"ל: איך יתכן שבעל מעלה יהיה עניו, והלא הוא מכיר את מעלותיו! ענה בתמיהה: הרי ענווה היא "מידה", ולא "דיעה". לענ"ד, כוונתו למה שביארתי. כי כל דיעה המושבת אל הלב נקראת בפינו מידה, ולכן קרא הרמב"ם להלכות מידות – "הלכות דיעות".

d. מדרגת חכמת הלב, ורק היא, קרויה על שם חוש הראיה. ז"ל הרמב"ם פי"ב מהלכות רוצח הל' י"ד – "או שחזק ידי עובר עבירה שהוא עוור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולפני עוור לא תתן מכשול". וכיוצא בזה כתב בפיהמ"ש שביעית פרק ה' משנה ו' – "אמר הכתוב ולפני עוור לא תתן מכשול (ויקרא י"ט) ר"ל, מי שסגרה עיניו התאווה ויצר הרע, אל תעזור אותו להוסיף בעוורונו וכו'". הרי שהחשיב עבריין במזיד ל"עוור" מפני שחסרה לו ההשבה אל הלב.

ולענ"ד זהו העומק הגנוז בדברי רב חסדא (חולין מ"ד) "איזהו תלמיד חכם – זה הרואה טרפה לעצמו". פרש"י: "כשנולד ספק טרפות בבהמתו ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר ואינו חס עליה ואוסרה". ולכאורה יפלא כי אין זו חכמה אלא צדקות, והרבותא אינה בכך שהוא רואה טרפה אלא בכך שהוא אוסר אותה על עצמו, וא"כ הו"ל למימר: "איזהו צדיק (וכד') האוסר טרפה על עצמו". אלא שנרמז כאן תורף דברינו, שהחכמה האמיתית היא זו

שהיא בבחינה "ראיה", ומי שרואה את צד הטרפות א"א לנגיעה שתעבירו על דעתו. משא"כ חכמה שאינה בבחינת "ראיה" יש בכח הנגיעה לשטות בה ולסלקה כדי למלא את תשוקת הרצון.

העובדה שנקראת חכמת הדיין על שם חוש הראיה מורה על כך שתוקף חכמתו צריך להיות כזה ששום נגיעה לא תוכל לסלק את הדעת מלהכריע נכונה. הרבותא שבפרשת "שוחד" היא שגם דיין כזה שחכמתו בבחינת "ראיה", אם יקח שוחד יתעוורו עיניו מלפסוק נכונה. ז"ל החזו"א אמונה ובטחון פרק ג' אות ל' – "ואחרי שהתורה פסלתו לדיין זה לדון בין משחדו לבין רעהו הוסר ממנו גם מחסה החכמה – אשר הובטח בה תמיד לבלי להכשל בחטא ואשמה – אם יעבור על מה שהזהירה התורה וישב על כסא המשפט בניגוד למצות התורה". עכ"ל.

e. אחזור ואדגיש את אשר משתמע מאליו מתוך הדברים. אעפ"י שידיעת הלב מכרחת את הרצונות ואת המעשים, היא עצמה נתונה להשפעת ידיעת המח, כי כך הוא מהלך הידיעה – מן המח אל הלב דרך הכליות. וכיון שכן, יש בכח הרצון שאינו רוצה בכפית ידיעת הלב, להוליד דמיון המתחזה כשכל ולשרש את ידיעת המח, כדי שזו לא תחזור ותזרוס אל הלב לכפות את הרצון ואת המעשים. נמצא שמי שכליותיו לא מחופות לגמרי בחלב, ועדיין ישנה השפעה מסוימת ממוחו על לבו – עלול יותר להשתבש ולהשתטות (במוחו) מאשר זה שלבו מנותק לגמרי ממוחו. זה האחרון יכול לדקלם ספרי מוסר בעל-פה אבל שום רשע ושום השפעה לא תהיה מדעותיו על מדותיו ומעשיו. זהו העומק במה שלמדנו חז"ל (ותרגום יונתן בראשית פרק נ' פסוק י"ג) שראשו של עשו נכרת ונקבר במערת המכפלה עם אבות העולם. "ראש היה לו כשל האבות" – רגילים בעלי המוסר לומר, ונדמה שיש כאן צד מעלה. האמת היא להיפך, מפני שהיה עשו "כרות-ראש" גם בחייו, ושום השפעה לא זרמה מראשו אל לבו וגופו – לא היתה שום סיבה שיתעקם ראשו ותסתלף השקפתו. יודע הוא עשו את כל שיודעים האבות, וכמו כן מבין הוא שדרכו למיתה. אבל החלב שעל כסליו חורץ לשון לאמת, מושיט לה אצבע משולשת, ואומר: "אז מה, לא רוצה להיות דתי?". למה? ככה! גם עשרת בני המן נתלו "קטועי ראש" (תוס' פסחים ק"ט: ד"ה "ברום"). הרחבת דברים בזה ימצא המבקש בספר "ליהודים היתה אורה" מאמר י"א. [הרי לך דוגמא מבהילה של "כרות-ראש" בן דורנו. ספרו של מדען הפורד לגמרי את תורת ה"אבולוציה" של "יליד-הקופים" מסתיים במשפטים אלו: "סוף דבר: תורת האבולוציה היא בלתי אפשרית. אני מאמין בבלתי אפשרי". (שמעתי בשם הרב צבי עינבל שליט"א)]

f. אך סתם רשע אינו במדרגתם של עשו ועמלק, וכדי שלא יבין לבבו את אשר יבין מוחו הוא דואג שגם מוחו לא יבין על ידי שאינו מקשיב למוסרים. זה פשר דברי חז"ל (מכילתא פר' משפטים וברש"י שם) "אזן ששמעה על הר סיני לא תגנב והלך וגנב – תרצע" (במכרוהו בי"ד). "אזן ששמעה כי לי כל בני ישראל עבדים והלך וקנה אדון לעצמו – תרצע" (במוכר עצמו). ולכאורה אינו מובן, מה התביעה על האזן? היא אכן שמעה והעבירה את אשר שמעה אל המח, אלא שהמח לא הצליח להתגבר על הרצון ולהזרים את הידיעה אל הלב, מדוע איפוא תירצע האזן?!

אכן רמז גדול נרמז בזה. שני אויבים הנלחמים ביניהם על חבל ארץ שביניהם, וניצח האחד, אין המנצח מסתפק במה שדחה את המנוצח מתוך שטח המריבה, כי בזה עדיין לא חלפה הסכנה שישב אויבו בעתיד וינסה לכבוש את השטח הזה. על כן מנסה המנצח להוסיף ולכבוש מתוך שטחו של המנוצח כדי לדחות את המנוצח הרחק משדה הקרב. כמו כן הוא בנמשל שלנו. אמנם המערכה נטושה על דעתו של הלב, אך הרצון המנצח אינו מסתפק בכך שגירש וסילק את הידיעה מן הלב אלא נלחם הוא גם על ידיעת המח. והיות שאם האזן שומעת הרי ממילא המח מבין, לא ינוח ולא ישקוט היצה"ר עד אשר תסולק הידיעה גם מן האוזן, כלומר שלא יתן לאדם אפילו לשמוע את דרישות התורה ממנו. פן ישמע באוזניו ובמוחו יבין ולבבו ירגיש – ושב ורפא לו. זהו העומק במה שגם קבלת הלב וגם הבנת המח קרויים על שם חוש השמיעה. "שמע ישראל" פי' קבל שאכן כך הוא – אימות הלב. "כי שומע יוסף" פי' שמיעת המח, הבנה, כי בודאי לא היה חרש. ומדוע נקראו השבת הלב וידיעת המח על שם חוש השמיעה? כי אכן **בדרך כלל** חסרון האימות בלב והבירור במח נובע מחסרון שמיעה! ז"ל הרמח"ל (מסילת ישרים פ"ג) "אך המושלים ביצרים וכו' הם יכולים לייעץ **למי שירצה לשמוע**", כי אכן אפילו בין המקשיבים יש שאינם רוצים לשמוע ואינם שומעים! על כן התביעה לעבד הנרצע היא על שמיעת האוזן – אזן ששמעה על הר סיני וכו'.

g. וכדי שתהיה מן המאמר גם תועלת מעשית – וזה הרי העיקר – הריני מצטט את המשך דברי הרמח"ל בדרך עץ-חיים שם. ז"ל: ולהיות שהקב"ה רצה שהאדם יהיה בעל יצר שיוכל להיות מנוצח או נוצח בשיקול אחד, לכן שם בהם הידיעה. אך סגורה כגחלת, ושתוכל להתפשט כשלהבת, והבחירה ביד האדם. וחכמינו זכרונם לברכה אמרו: "על כן יאמרו המושלים בואו חשבון. המושלים – אלו המושלים ביצרים, בואו חשבון – בואו ונחשוב חשבוננו של עולם". כי מי שאינו מושל ביצרו לא ישים עצמו לזה לעולם [שים לב, לא מפני שאין הוא "אוחז" ממוסר, אלא מפני שאינו מסוגל לזה; אין הוא מושל ביצרו אלא יצרו

מושל בו. סדר-מוסר הוא הזמנת היצה"ר לדין-תורה, ואצל מי שאינו מושל ביצרו היצה"ר מסרב לבוא לדין. אך המושלים ביצרם הם יעשו את הדבר הזה וילמדו לאחרים לעשות אותו. הלא האדם רוב שנות ימיו עומד לחשוב חשבונות עסקיו, עסקי חיי שעה, ולמה לא ישים אל לבבו אפילו שעה אחת גם לזאת – לחשוב מחשבת ממש – מה הוא? למה בא לעולם? מה מבקש ממנו מלך מלכי המלכים הקב"ה? מה יהיה סוף כל עניינו? זאת היא התרופה היותר גדולה וחזקה שתוכל להמציא נגד היצר, והיא קלה, ופעולתה גדולה, ופריה רב – שיעמוד אדם בכל יום לפחות שעה אחת פנוי מכל שאר המחשבות לחשוב רק על הענין שאמרת. ויבקש בלבבו – מה עשו הראשונים, אבות העולם, שכך חשק ה' בהם? מה עשה משה רבינו עליו השלום? מה עשה דוד משיח ה', וכל הגדולים אשר היו לפנינו? ויעלה בשכלו מה טוב לאדם כל ימי חייו לעשות כן גם הוא וטוב לו. אז יתורו מחשבותיו לדעת באיזה מצב הוא נמצא ועומד, לפי הנרצה בדרך אשר דרכו אנשי השם אלה אשר מעולם המה, ואם אין. ואם רב ממנו כח היצר ולא יכול לדון עם שתקיף ממנו [הרי שוב: לא שהוא לא רוצה ללמוד מוסר אלא שהוא אינו מסוגל ללמוד מוסר; אל יעשו בטלני סדר מוסר ממחדלם שיטה אידיאולוגית]. הן לזאת חרד היה וצווח ככרוכיא הקדוש רשב"י וכו' – עיין שם. עכ"ל.

הרי לנו ה"מרשם" איך מלבים את הגחלת לשלהבת, איך הופכים את ידיעת המח לידיעת הלב.

"בלבי צפנתי אמרתך למען לא אחטא לך" (תהלים קי"ט).

מאמר ו'

יצר הרע — תאוות, מידות-רעות, רוח טומאה

אדוננו אביר היראה הגרי"ס זצוק"ל, אחר שדן בסוגיא המוגדרת בכותרת מאמרנו, סיכם את דעתו בזה"ל – "מזה נראה בעליל כי שתי השיטות נכונות: היצר הרע הוא כח התאוה, וגם יש בו רוח הטומאה. וכן היצר הטוב הוא השכל הנכון הרואה את הנולד, וגם יש בו רוח הקדושה באדם". עכ"ד. המעיין בגוף דברי רבנו יעמוד על העובדה כי לקטנים כמונו שאין לנו כמעט הכרה ביצר הרע (נדמה להם כחוט השערה – סוכה נ"ב). אין ראיות הגרי"ס מספיקות. ואעפ"י שאין אנו צריכים לראיות מאחר שיצאו הדברים מקולמוס רבנו, כ"יהודה ועוד לקרא" רוצה אני לקרב את דבריו אל לבנו בראיות המובנות לנו.

סוטה ג'. – "ר"ל אומר: אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, שנא' – איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב". עכ"ד. מן הלשון הזה משמע שבכל עברות איירי, ועכ"פ בזנות דאשת איש בודאי איירי, שעל זה קאי הפסוק. והלא עברה זו מתייחסת אל סיבת התאוה?! [כן אמרו רבותינו (סוטה י"ד). "כשם שמעשיה מעשה בהמה וכו'", ועיין עוד יומא ס"ט: בסוגית "ניבעי רחמי איצרא דעברה"]. ורואים אנו מכאן כדברי מרן אור ישראל, שגם עברות הנובעות מן הגוף יש בהן השתתפות של רוח חיצונה. ונראה שהיא "רוח הטומאה" שהזכיר הגרי"ס, אלא שקראה ר"ל "רוח שטות". [ואגב יש להעיר, שמדברי ר"ל מתבאר גם השילוב בין היצר הגופני ליצר הרוחני, שעל ידי פיתוי הרוח מסתלק השכל אשר הוא האוחז ברסן התאוות, ולכן היא קרויה רוח שטות].

עצם הדבר שיש עברות שמקורן אינו גוף החוטא או אישיותו, מוכח גם ממה שאמר ר"ל עצמו במסכת ב"ב ט"ז. – "הוא שטן הוא יצר-הרע הוא מלאך המות". וכן נאמר שם – "תנא: יורד ומתעה ועולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה", הרי שיצר הרע הוא מלאך. וכן מן הרבותא שהשמיעונו בב"ר פר' מ"ח – "אין יצה"ר שולט במלאכים", ולאידך גיסא אמרו באבות דר' נתן (פס"ז) "אין יצה"ר בבהמה" – נראה שהדברים אמורים ביחס ליצה"ר שהגרי"ס מגדירו "רוח טומאה". גם בראש ספר איוב ובמאמרי חז"ל רבים מסופר על פיתוי של המלאך – הקרוי שטן – את הצדיקים. החידוש במימרת ר"ל במסכת סוטה: "אין אדם עובר עברה אלא"כ נכנסה בו רוח שטות" הוא בהכללה שבה, שבכל עברה ישנה השתתפות של גורם חיצוני.

כפילותו של כח הרע מוכרח שתמצא ותראה לנו גם בחטא הראשון בעולם, שהרי הכל הולך אחר הראשית. ואכן, אעפ"י שאין לנו שום מושג כלל בחטאם של אדם וחוה – יצירי כפיו של הקב"ה – הלא מבואר בפסוקים שאכילתה של חוה (שאכלה ראשונה) נבעה משני גורמים. מצד אחד: "ויאמר הנחש אל האשה" – פיתוי מבחוץ. ומאידך: "ותרא האשה" (כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להאכיל) שגם מצדה, מינה ובה, היה גורם לחטא.

ז"ל הגמרא סוכה נ"ב. – וספדה הארץ משפחות משפחות לבד, משפחת בית דוד ונשיהם לבד (בנבואת זכריה, ומתנבא לעתיד שיספדו על משיח בן יוסף שנהרג במלחמת גוג ומגוג, וכתוב: משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד – שאפילו בשעת הצער צריך להבדיל אנשים מנשים). והלא דברים קל וחומר: ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד ואין יצה"ר שולט בהם (לקמן אמר שהקב"ה שוחטו – רש"י) אמרה תורה – אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם – על אחת כמה וכמה". ע"כ. וצריך ביאור,

מכיון שלא ישלוט אז יצה"ר, איזה סיבה יש להפריד בין אנשים לנשים? ומשמע בסוגיא שם, וכן כתב רש"י, שהוא מטעם "שלא יבואו לידי קלקול". וצ"ע. ולהאמור יובן היטב, שאעפ"י שישחט הקב"ה את יצה"ר ושוב לא יהיה "דחף" חיצוני לחטא, מ"מ הלא הגוף ישאר עדיין עם טבע ותכונות של גוף (בזמן שיספדו למשיח בן יוסף – עיי"ש) ומטעם זה יצטרכו עוד להזהר שיהיו "אנשים לבד ונשים לבד". וק"ו לדורות קודמים, בעת שעדיין לא נשחט יצה"ר, וגם רוח טומאה משטה ומסייעת לתאוות הגוף להביא לידי קלות וקלקול – שיש להזהר בזה.

בנוסח ברכת "הגומל חסדים" אנו כופלים: "ואל ישלוט בנו יצר הרע וכו' וכוף את יצרנו להשתעבד לך" – אפשר שהדברים מכוונים לאמור. על יצר הרע החיצוני אנו מבקשים שבכלל לא ישלוט בנו, ועל תאוותינו ורצונותינו – יצרנו – אנו מבקשים שיעזרנו ה' לכופם.

"לב טהור ברא לי אלהים ורוח נכון חדש בקרבי" (תהלים נ"א, יב). החכמה מתייחסת אל הלב כמבואר בהרבה מקראות, על פי דברי הגר"ס שהובאו לעיל ("היצר הטוב הוא השכל הנכון הרואה את הנולד וגם יש בו רוח קדושה באדם") נוכל לפרש כך: "לב טהור" – שכל נקי מנגיעות, "ורוח נכון" – רוח קדושה אשר היא משקל-נגד לרוח הטומאה.

בסנהדרין צ"א: מסופר, שאנטונינוס הוכיח לרבי, שיצר-הרע נכנס באדם רק בשעת היציאה מבטן אמו, כי אילו היה בעובר יצר-הרע משעת יצירה היה בועט במעי אמו ויוצא. רבי הסכים עמו ולמד כדבריו מן הפסוק הנאמר לקין "לפתח חטאת רובץ ואליד תשוקתו", הרי שיצר הרע שולט באדם רק משעה שהוא יוצא מבטן אמו ("לפתח"). המהרש"א שם הקשה מיומא פ"ב, שם מסופר על עובר שנתאוה לאכול ביוה"כ וקראו עליו את המקרא "זורו רשעים מרחם" – משמע שיש יצה"ר עוד בבטן קודם הלידה. על פי הדברים הנ"ל יש לישוב בקל: על פסוק זה האמור אצל קין אמרו במד"ר שם (פר' כ') "אין תשוקתו של יצה"ר אלא על קין וחבריו", משמע שהכוונה ליצר הרע החיצון. כי אם הכוונה ליצר הנובע מן ה"אני" של קין וחבריו, הלא אין זה יצר-רע אחד, כי כל חוטא יש לו יצר פרטי משלו, ובמדרש הלא משמע שאחד הוא המשתוקק להחטיא את קין ואת חבריו. [וכעין סברא זו נקט גם הגר"ס באגרתו, עיי"ש]. אלא בודאי קאי הפסוק על יצר-הרע שהוא השטן והוא מלאך-המוות, שהגר"ס קורא לו רוח הטומאה, ומלמד הפסוק שאינה מלפפת את האדם אלא משעת לידה דוקא. אבל תאוות האכילה ששורשה מן הגוף בודאי שייכא גם בעובר כיון שגם הוא בעל-גוף.

שני מאמרי חז"ל מפורסמים מעידים על כוחה של תורה להציל מידי יצר-הרע. האחד: "ברא הקב"ה יצר הרע ברא לו תורה תבלין" (ב"ב ט"ז.). והשני: "בני, אם פגע בך מנוול זה משכחו אל בית המדרש וכו'" (קידושין ל.). יתכן לפרש שכל אחד מן המאמרים מתייחס אל סוג אחר של יצר-הרע. וכך הוא מהלך הדברים: המאמר – "ברא הקב"ה יצר הרע ברא לו תורה תבלין" נאמר כתשובה לאיוב על טענתו: "רבנו של עולם, בראת שור – פרסותיו סדוקות, בראת חמור – פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גהינום, בראת צדיקים בראת רשעים, מי מעכב על ידך". ופירש המהרש"א שם: "האדם הוא בעל בחירה ואינו מוכרח על מעשיו לטוב ולרע וכו' והנה איוב כפר בזה ואמר שהאדם הוא מוכרח על מעשיו ואין ראוי שיקבל הצדיק שכר ולא הרשע עונש וכו'". ומשמע שטענת איוב שהאדם מוכרח על מעשיו היתה מפני שנברא בטבע ואופי מסוים, דומיא דשור פרסותיו סדוקות וכד'. וכיון שהתשובה על טענה זו היתה: "בראתי תורה תבלין", הרי מבואר שיש בכח התורה להגן ולתקן את כח הרע הנובע מעצמות האדם כפי טבעו. וכן משמע גם בקידושין ל': – "משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטיה על מכתו וכו' כך הקב"ה אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין וכו'". הרי שדימה את יצר הרע, שהתורה תבלין לו, למכה שבגוף האדם ולא לפגע חיצוני. ולכן אמר: "בראתי לו תורה תבלין", ופירשו המפרשים: שכשם שעל ידי התבלין (התרופה) מבריא הגוף את עצמו מיניה וביה, כך על ידי התורה ישמש היצר-הרע לעבודת ה' (כמ"ש: "בכל לבבך – בשני יצריך"). ומובן מאליו שאין זה אמור ביחס לרוח הטומאה החיצונה המפתה את האדם לחטוא, כי אם ביחס לכוחות האדם וטבעיו – תאוותיו ומידותיו. מאידך, מהמאמר: "אם פגע בך מנוול זה משכחו אל בית המדרש" משמע שאירי ביצר הפוגע באדם פתאם מחוצה לו. [וכן משמע ממאמר הדומה לזה: "אין יצר הרע נכנס לבית המדרש" (מדרש שו"ט קי"ט)]. ועיין במהרש"א קידושין שם: "אם פגע בך מנוול – קראו כד על שם מבית הסורים יצא למלוד, כמ"ש: לפתח חטאת רבץ – משעה שיוצא ממעי אמו ממקום סירחון וטינופת, כפרש"י בקהלת". ועל פי האמור בריש דברינו הרי קאי הפסוק "לפתח חטאת רבץ" על יצה"ר החיצון, וכמשנ"ת. על כן אנו אומרים ששני מאמרי חז"ל הנ"ל מכוונים הם כנגד כפילותו של יצר הרע.

שוב ראיתי שתורף דברי הגרי"ס הלא הם כתובים בקוצר גם על ספר "רוח חיים" למורנו הגר"ח מוולוז'ין זצוק"ל בזה"ל: "טבע האדם עלול לחטוא הן מצד גשמותו והן מפאת פתוי היצר אשר נפתה אחריו" (פ"ב משנה א').



אכן מה שקרא מרן הגרי"ס "כח התאווה" מתחלק אף הוא לשנים – תאוות הנפש הבהמית המתייחסת אל הכבד, ומידות הרוח האנושית המתייחסת אל הלב. ויעוין בסוטה דף כ"א. – "תניא, את זו דרש רבי מנחם בר יוסי: כי נר מצוה ותורה אור – תלה הכתוב את המצוה בנר ואת התורה באור. את המצוה בנר, לומר לך – מה נר אינה מאירה אלא לפי שעה אף מצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור, לומר לך – מה אור מאיר לעולם אף תורה מגינה לעולם וכו' משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ומחיה רעה ומן הליסטים וכו' נזדמנה לו אבוקה של אור ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים, ועדיין מתירא מחיה רעה ומן הליסטים. כיון שעלה עמוד השחר ניצל מחיה רעה וליסטים". עכ"ל. וביארו בגמ' שם ש"מ"צוה" (שאדם מקיים בגופו) מגינה על גופו מן הפורענות שנמשלה לקוצים, פחתים וברקנים. ואילו "תורה" (שאדם לומד בדעתו) מצילה את אישיותו מיצר-הרע שנמשל לחיה-רעה וליסטים. ומהו המשל הכפול אליו נמשל יצר הרע – חיה רעה וליסטים – מי היא החיה הרעה ומיהו הליסטים? לענ"ד, התאוות הגופניות הנובעות מן ה"בהמה בכלל חיה" שבאדם – נמשלו לחיה רעה, ואילו המידות הרעות הסובבות כולן סביב ציר אחד של "אנכי" (גאוה, קנאה, כבוד, וכד') נמשלו לליסטים אשר הוא סמל ה"אנוכיות".

השתא דאתינן להכא, נוכל לתרץ את קושית המהרש"א בסנהדרין צ"א: – באופן אחר. נוכל לומר שהגמ' בסנהדרין – שהיצה"ר שולט באדם משעת יציאה ולא משעת יצירה – אינה מתכוונת ליצה"ר הרוחני של רוח טומאה (כמו שפירשנו קודם) כי אם ליצה"ר של מידות רעות. טענת אנטונינוס לרבי: "אם כן בועט במעי אמו ויוצא" – עומק יש בה. רצה לומר בזה, שיצה"ר של מידות רעות שייך רק אצל מי שהוא בעל מציאות עצמית, שיש לו "אני" אנוכי שסביבו ולמענו תסתערנה כל המידות הרעות; אילו היה לעובר יצה"ר כזה היה זה מחייב את פרידתו מאמו להפוך להיות בעל ישות עצמית. אי אפשר להיות "עובר ירך אמו" (טפל לאמו) ולצעוק "אנכי" בקול גדול. ובאמת המקרא המסייע לאנטונינוס – לפתח חטאת רובץ – נאמר ביחס ליצה"ר של מידות רעות (קנאה). לעומת זאת הגמ' ביומא דף פ"ב – ההוא עובר דארחא – עוסקת בתאוות אכילה ששורשה בגוף, ומשעת יצירה העובר הוא בשר-ודם המתאווה לכל מה שבהמה וחיה מתאוות.



אם נסכם את האמור עד כאן נמצא שה"יצר-הרע" מתפצל לשלשה ראשים: תאוה, גאוה ורוח טומאה. המסקנה הזו תעזור לנו להשקיף על גמרא במסכת תענית (ח') במבט חודר יותר. "אמר ריש לקיש: מאי דכתיב – אם ישוך הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל

הלשון. לעתיד לבא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו: ארי דורס ואוכל (ברשות-הרבים, מיד ואינו מתיירא). זאב טורף ואוכל (שמוליך לחוריו ואוכל שם; ולכולם יש להם הנאה). אתה – מה הנאה יש לך (שאתה נושך בני אדם והורגם)? אמר להם: ואין יתרון לבעל הלשון (שמשפר לשון-הרע אעפ"י שאין לו הנאה). עכ"ל.

הדברים סתומים. מה תשובה מצא הנחש לטענת החיות במה שיש דוגמה לסוג "רוע" כזה גם אצל המין האנושי? גם ההקדמה לטענת החיות: "ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל" צריכה ביאור, מדוע לא נתפרטה גם טריפת הדוב, הברדלס, וכד'; הפירוט מיותר הוא, לכאורה.

עלינו להקדים הקדמה. המקובלים תמהו: הקב"ה אומר למלאכים – "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ", והרי ההגדרה הזאת איננה מהותית. מה למדנו מכאן על יחודו של האדם משאר הנבראים? אין כאן התייחסות לתכליתו של האדם כבוחר בין טוב לבין רע – אשר זהו יחודו – כי אם קביעת היחס בינו לבין כל בעלי-החיים, אתמהה. וכך תירצו: עפרו של אדם-הראשון הוצבר מארבע רוחות העולם (רש"י בראשית ב', ז'). משמעותה של עובדה זו היא שכל המרכיבים הכלולים באמא-אדמה, הנמצאים בבעלי החיים השונים אשר נוצרו מן האדמה, קוננים בגופו של האדם. על כן דוקא הוא קרוי "אדם", ולא שאר בעלי-חיים אשר נוצרו אף הם מן האדמה, כי הוא כולל בתוכו את כל אשר כוללת האדמה. [ולזה נתכוונו חז"ל באומרים: "אילו לא ניתנה תורה היינו למדים – צניעות מחתול, גזל מנמלה, עריות מיונה, דרך-ארץ מתרנגול" (עירובין ק').] כי האדם כולל בגופו את כל התכונות הללו. האדם שבאדם הוא הנשמה שבו, כמובן. והדעת היא בבואת הנשמה, כמ"ש בחגיגה ט"ז. "יש בהם דעת כמלאכים" – כווננו לומר בזה שהדעת שבאדם היא מכח המלאך שבו. "נעשה אדם וכו' כדמותנו", פרש"י: "להבין ולהשכיל"; וגם על שם הדמות והדמיון הזה הוא קרוי "אדם". מותר האדם מבעלי-החיים הוא בהיותו בעל נשמה (דעת) אשר ניתנה לה ממשלה ורדיה על כוחות הגוף המשותפים לאדם ולבעלי החיים (רצונות והרגשות). וזהו אכן יחודו של האדם, המאפשר לו להיות בעל בחירה הממשיל את שכלו על יצרו. "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ" – הכוונה היא של "אדם-שבאדם" ינתן שלטון על הכחות הדגיים, העופיים, הבהמיים והרמשיים שבגופו. והבן. [פחד-יצחק, שבועות ט"ז, ח'.]

מכאן ואילך קל להבין. האריה דורס מתוך גאווה, שהרי הוא מלך החיות. דורס הוא את קרבנו לעין כל, ומטפילו אליו בעודו חי (תוס' פסחים מ"ט:). כמכריז – בשבילי נברא

העולם, ומי יאמר לי: "מה תעשה?!" הזאב טורף מתוך תאוה, בחורו באין רואה ומתחרה, בנחת ובלי פחד. הגאווה והתאוה מוכרות לבעלי החיים ומובנות להם. אך הן תמהות: מהי התכונה המוזרה של אכזריות הנחש, לא נמצא, לכאורה, כמוה אצל האדם, והלא כל בעלי-החיים ויצריהם כלולים בגוף האדם אשר כולל בתוכו את כל מרכיבי האדמה. על זה באה תשובת הנחש: "ואין יתרון לבעל הלשון". מה דוחף את בעל לשון-הרע להרע ולהתאכזר לזה שהוא דוקר אותו בחרב לשונו? ז"ל רבנו הגרי"ס זצ"ל באגרת המוסר – "נשימה לב להתבונן בענין העבירות ונראה כי שנים המה בסוגיהן. האחת נובעת מהתאוה הנפרצה לאהוב הערב בשעתו וכו'. הסוג השני וכו' עבירות כאלו לא יוכלו להיות מסוג הראשון, יען אין די בתאוה להיות סיבתן, רק הן מרוחניות הטומאה המלפפת את האדם להחטיאו, וביותר בחטאי הדיבור, כי מה יתרון לבעל הלשון". עכ"ל. הרי מפורש בדברי הגרי"ס שדיבור לשון-הרע, מפני שאין בו יתרון הנאה, הוא דוגמא והוכחה שישנן עבירות ששורשן על-טבעי. זה מה שמוסיף הנחש ומחדש – תלת סיטרי אית ליה לסיטרא אחרא: גאווה, תאוה ורוח וטמאה. ואכן מבואר בפרקי דר"א שסמא-ל רכב על נחש הקדמוני בשעה שהחטיא את חוה והביא מיתה לעולם.

הרוצה להחכים יותר בענין זה ידרים לספרי "שיר ורננים", מאמר ט', וישבע נחת.

מאמר ז'

שבעה שמות יש לו ליצר-הרע

דרש ר' עקיבא, ואי תימא ר' יהושע בן לוי: שבעה שמות יש לו ליצר-הרע. הקב"ה קראו **רע**, שנא' – כי יצר לב האדם רע מנעוריו. משה קראו **ערל**, שנא' – ומלתם את בשר ערלת לבבכם. דוד קראו **טמא**, שנא' – לב טהור ברא לי אלקים, מכלל דאיכא טמא. שלמה קראו **שונא**, שנא' – אם רעב שונאך האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים כי גחלים אתה חותה על ראשו וה' ישלם לך, אל תקרי ישלם לך אלא שלימנו לך. ישעיה קראו **מכשול**, שנא' – סולו סולו פנו דרך הרימו מכשול מדרך עמי. יחזקאל קראו **אבן**, שנא' – והסרתי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. יואל קראו **צפוני**, שנא' – ואת הצפוני ארחיק מעליכם וכו' זה יצר-הרע שצפון ועומד בלבו של אדם". עכ"ל הגמ' סוכה נ"ב..

שם מורה על מהות ומגדיר אותה. אבל אם כן איך יתכנו כמה שמות למהות אחת? אין זאת אלא מפני שהשמות אינם מגדירים את עצם המהות המוגדרת על ידם אלא את

את מגוון צדדיה ואת הופעותיה השונות. ופעמים שהמוגדר כולל בתוכו כמה מרכיבים והוא קרוי בשמות שונים על פי מרכיביו השונים, כאשר כל שם מתייחס אל מרכיב עיקרי אחר.

כן הדבר גם ביחס לשמותיו של יצר-הרע. אך צריך להקדים, מי שאינו מתבונן "אין לו" יצר רע. החילוני אינו מכיר "בריה" כזו, לא מסיתים אותו ולא מפתים אותו, הוא עושה מה שהוא רוצה ורק מה שהוא רוצה; אשריו וטוב לו. החרדים הם סוג אחר של אנשים, הם נבראו עם יצר-הרע, ובמיוחד אלו שלומדים מוסר. אלו הממשמשים ומפשפשים בתוככי עצמם ומנסים לעמוד על הכוחות הפועלים בנפשם – לעוצרה ולמונעה, להסיתה ולפתותה – יוכלו להעיד על לחצים רבים והשפעות שונות שעל האדם להתמודד אתם בבואו לעשות את רצון יוצרו. ההשפעות השונות המושכות לכוון החטא והרע הן קרויות בגמ' זו "שמותיו של יצר-הרע". ננסה להגדירן. [נפשוט הדבר שהיצה"ר הרוחני – ולא תאוותיו וגאוותיו של האדם – הוא הקרוי כאן בשבעה שמות].

הקב"ה קראו רע – נראים הדברים שהשם הזה הוא השם העיקרי מכל שמותיו של היצה"ר. שהרי תוארו שגור בפינו "היצר-הרע", והמבט של הקב"ה הוא המבט השלם הכולל בתוכו את כל הפרטים; "האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". ואכן תואר "רע" מורה על תכלית רצונו של היצה"ר, כמו שיתבאר, והתכלית (משרש "כל") כוללת בתוכה את כל הדרכים והאמצעים המביאים אליה.

אין היצה"ר רוצה להחטיא, הוא רוצה להרע, את העונש הוא מבקש לא את החטא; על כן הוא קרוי "רע". יתר על כן, שרש "רעע" בלשון הקדש (דומה ל"רצץ") פירושו לשבור להרוס; "תרועם בשבט ברזל". שני ידידים קרויים "חברים" מלשון חיבור, וכיון שהם מחוברים אזי כל אחד בפני עצמו הוא כמו שבר וחלק, על כן כל אחד מהם קרוי "רע". השם "יצר-הרע" שהוא "שם המפורש" של היצר, מורה על תכלית כוונתו להרע, לשבור ולהרוס. אנו רגילים שהיצה"ר רוצה להחטיא, אבל גם המילה "חטא" פירושה בלשון הקדש הוא – "חסרון", כמו "וחטאת עמך", "והיינו אני ובני שלמה חטאים", ועוד. ואם כן באומרנו שהיצה"ר רוצה להחטיא, אמרנו שהוא רוצה להחסיר, לשבור, להמית; אלא שהוא עושה זאת על ידי שהוא מכשיל את האדם בעבירות. רבותינו אמרו: "גדול המחטיאו יותר מן ההורגו", אך לא פירשו לנו במה הוא גדול ממנו? לענ"ד הכוונה היא שהוא גדול ממנו בהריגה, כי ההורגו הורגו מחיי העוה"ז והמחטיאו הורגו מחיי עוה"ב, ההורגו מחסרו מחיי שעה והמחטיאו מחסירו מחיי עולם.

ואכן זה פשוט, כדרך שנחש הקדמוני (שרכב סמא-ל על גביו) לא החטיא את האדם אלא כדי להמיתו, ואכן הביא החטא בעקבותיו את החסרון והרע, כן גם בכל חטא פרטי העידו חז"ל (ב"ב ט"ז). – "הוא שטן, הוא היצה"ר, הוא מלאך המוות", ושם – "יורד ומתעה, עולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה". הרי שתכליתו-תחלתו של היצה"ר היא להמית, והמוות הוא הרע המוחלט, כמ"ש הרמב"ם פ"ח מהלכות תשובה ה"ה. "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע" – החיים הם הטוב והמות הוא הרע, ומכיון שיצר הרע רוצה להמית הוא קרוי "רע".

הרי ראייה נפלאה שרצונו של היצה"ר הוא לרועע ולהרע, ולא דוקא להכשיל בעוון, וכמו שנתבאר. ז"ל ה"אבות דר' נתן" פרק ט"ז – "אפילו בשעה שהתינוק מוטל בעריסה מבקש (היצה"ר) להורגו. תינוק מוטל בעריסה, הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו – לא גרם לו אלא יצר-הרע שבמעיו. הניח ידו על גבי גחלים ונכוה – לא גרם לו אלא יצה"ר שבמעיו. בא וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר הוא חוזר לאחוריו – לפי שאין יצר-הרע לבהמה; אבל תינוק יצה"ר זורקו בבת ראש". עכ"ל לפי גירסת הגר"א. אילו דברינו, אין למאמר זה שום הבנה, כי אם היצה"ר רוצה להכשיל בעבירה על צווי ורצון הקב"ה – איזה עוון יש לקטן התופס בכפו עקרב או גחלת, הלא מתעסק הוא מתוך חוסר דעת?! אכן היצה"ר מבקש להרע ולרועע, ואם אינו יכול להמית ולהחסיר מחיי עולם הריהו מבקש להמית ולהחסיר מחיי שעה (ובעקיפין הרי בזה גופא הוא ממית ומחסיר גם מחיי עולם).

יש מבעלי המוסר שנתקשו להבין את טענת אנטונינוס לרבנו הק', שאילו היה לעובר במעיי אמו יצר-הרע היה – "בועט במעיי אמו ויוצא" (סנהדרין צ"א:). וכי מה יצא לו מיציאה זו? איזו תאוה או גאוה היא משרתת? הקושיה הזאת היא טעות, יבעט במעיי אמו יצא וימות – את זה בדיוק רוצה היצה"ר.

אגב "רע" זה השם היחידי שאפשר לקרוא בו ליצר משעה שננער הולד לצאת ממעי אמו (מנעוריו). כי שאר שמותיו של היצה"ר בנויים על תכסיו להחטיא את האדם בעבירות, דוקא, ואין לננער ממעי אמו דעת לעבירות, אבל לתפוס גחלים ועקרבים ולהרוג את עצמו – לזה מסוגל אף תינוק קטן. לכן: "יצר לב האדם רע – מנעוריו".

משה קראו ערל – מה הכוונה "ומלתם את ערלת לבבכם" (הפסוק אשר ממנו לומדים שהיצה"ר נקרא "ערל")? נוכל להבין זאת על פי דברי הרמב"ן עה"פ "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך" (נצבים ל', ו') ז"ל: "כי מזמן הבריאה היתה רשות בידי האדם לעשות כרצונו, צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהיה להם זכות בבחירתם בטוב ועונש

ברצותם ברע. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל. והיא המילה הנזכרת כאן. כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות, ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית (ב', ט'). וזה מה שאמר הכתוב בירמיה (ל"א, ל'-ל"ב) הנה ימים באים נאם ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה וגו' נתתי את תורתי בקרבם ועל לבם אכתבנה, וזהו ביטול יצר-הרע ועשית הלב בטבעו מעשהו הראוי וכו' וזהו שאמרו רבותינו (שבת קנ"א:) והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת י"ב, א') אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה, כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ, אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ולפיכך אין בהם לא זכות ולא חובה, כי הזכות והחובה תלויים בחפץ. עכ"ל. וז"ל הרמב"ן בפר' בראשית – "כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדות, כאשר יעשו השמים וכל צבאם, פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם, ואין להם במעשיהם אהבה או שנאה. ופרי האילן הזה היה מוליד הרצון לטוב או לרע, ולכן נקרא 'עץ הדעת טוב ורע', כי הדעת יאמר בלשונו על הרצון. עכ"ל.

ואמנם מסתימת לשון הרמב"ן נראה שקודם האכילה מעץ הדעת לא היתה לאדם "בחירה" כלל. אך נאמן עלינו ה"מכתב-מאליהו" (ח"ב עמ' 138) שכוונת הרמב"ן היא כמשתמע מתוך הגהת "נפש-החיים" (שער א', פ"ו) ז"ל: "והענין, כי קודם החטא, אם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ, להיטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה (וע"כ שהיתה לו בחירה). אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכוחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי כלול רק מסדרי כוחות הקדושה לבד, וכל ענייניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים, טוב גמור בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל, וכוחות הרע היו עומדים לצד, וענין בפני עצמו חוץ ממנו. והיה בעל בחירה להכנס אל כוחות הרע, ח"ו, כמו שאדם הוא בעל בחירה להכנס אל תוך האש, לכן כשרצה הסטרא-אחרא להחטיאו הוצרך הנחש לבוא מבחוץ לפתותו, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו ומתדמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשית העוון, לא שאחר חוץ ממנו מפתהו". עכ"ל.

ויעויין עוד הרחבת דברים בזה בדברי הרב דסלר זצ"ל שם. וממכלול הדברים עולה שערלת הלב היא רצונו של היצר-הרע המתדמה לאדם כרצונו הוא. נבאר יותר: "לב" פי' "רצון" ("תנה בני לבך לי", ועוד). הערלה (כיסוי) המכסה את הלב נדמית כאילו היא הלב, ככל כיסוי המסתיר את שתחתיו. רצונו של היצר-הרע (התאוה והחמדה) כיסה את רצונו

האמיתי של האדם לעשות אך ורק את רצון ה', ונדמה לו לאדם שהוא עצמו חומד את השקר ומתאוה אל הרע. כאשר נצטוינו "ומלתם את ערלת לבבכם" ו"לבבכם" מורה על שני לבבות) היתה הכוונה שנסיר את ערלת הלב הנראית אף היא כמו "לב", ונכיר בכך שיש לנו רק לב אחד לאבינו שבשמים. כלומר, שנכיר בכך שרצוננו-אנו הוא אך ורק לעשות את רצונו ית'; כל רצון אחר אינו רצוננו אלא רצונו של היצה"ר המתחזה כרצוננו. באחרית הימים ישלים הקב"ה את אשר החסרנו מן העבודה הזאת, ולזה נתכוונה התורה הק' באומרה: "ומל ה' אלקיך את לבבך" – שיוסר הלב החיצוני, הנראה כלב ואינו לב, ונרגיש בבירור מי הוא לבנו האחד והאמיתי.

המחשה נפלאה לערלת הלב, רצון חיצוני הרוכב על גבי רצון פנימי ומסתירו, יש לראות בדברי הרמב"ם פ"ב גירושין הל' כ', ז"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית-דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו', ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס? שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון: מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו, אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתוקפו, כיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". עכ"ל. הרי להדיא שמתחת לרצונו שלא לגרש את אשתו (ערלת הלב) שוכן רצון לגרשה (כאשר זהו רצון התורה). ואף אמנם שהיצה"ר אינו רוצה "לגרש" אלא אך ורק "שלא לקבל מכות", כאשר מאיזה טעם שיהיה יגרש הבעל הזה את אשתו – "כבר גירשה לרצונו".

לזה נתכוונו חז"ל באומרם משה קראו "ערל".

ובידינו להוסיף טעם מדוע דוקא משה קראו כן. בהמשך דברי נפה"ח שם הוא כותב כך: "ונמשך הענין כן עד עת מתן תורה, שאז פסקה אותה זוהמא מתוכם, כמו שאמרו חז"ל. ולכן אחר כך בחטא העגל אמרו חז"ל (שבת פ"ט.) שבא שטן ועירבב וכו' היינו שבא מבחוץ כמו בחטא אדה"ר כנ"ל, כי מתוכם נתגרש. ועל ידי חטא העגל חזרה אותה זוהמא כבתחילה, וזש"ה (הושע ו') והמה כאדם עברו ברית". עכ"ל. ונמצא שמשה רבינו שלא חטא בעגל (ונטל את קרני ההוד של "נעשה ונשמע" לאחר חטא העגל – שבת פ"ח.) היה עדיין במדרגה של מילת הלב, ועל כן דוקא הוא יכול להבחין בין הלב לבין ערלת הלב ולקרוא "ערל" לכיסוי של רצון היצר המסתיר את רצון האדם.

ובדרך אגב למדנו מלשון הרמב"ן הנ"ל פשט חדש בלשון ברכת הלבנה: "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם, חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, פועל אמת שפעולתו אמת, וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהם עתידים להתחדש כמותה וכו'". הכוונה היא, שכשם שהלבנה שנתמעטה בחטאה תחזור למעלתה כברייתה (שני המאורות הגדולים) כן גם האדם שנתמעט בחטאו (עץ הדעת) יחזור למעלתו כברייתו, וזה יהיה כאשר ימול הקב"ה את לבבו בימים שאין בהם חפץ. תוכן החידוש שמדובר עליו כאן – שהוא שינוי מהותי הדומה לשינוי שבין עמוסי-בטן לילודים – נרמז בסגנון ברכת הלבנה. נחזור שוב על לשונו של הרמב"ן הנ"ל (בראשית ב', ט'): "כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדות, כאשר יעשו השמים וכל צבאם, פועלי אמת שפעולתם אמת ולא ישנו את תפקידם וכו'". למדנו שכאשר היה הלב "מהול", קודם חטא עץ הדעת, דומה היה האדם לצבא השמים שפעולתם אמת ואינם משנים את תפקידם. ומכיון שהובטחנו שבאחרית הימים שוב ימול הקב"ה את לבבנו ואת לבב זרענו – הרי הובטחנו בזה להתחדש כלבנה ולהיות כצבא השמים פועלי אמת שפעולתם אמת שאינם משנים את תפקידם, מפארים את יוצרנו על שם כבוד מלכותו.

דוד קראו טמא – אם נמשמש במטמוניות שאוצרת בתוכה לשון הקדש נגלה נפלאות. במסכת יומא ל"ט. נאמר כך – "תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לבו של אדם, שנא' – ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, אל תקרי ונטמתם אלא ונטמטם. פרש"י: מטמטמת – אוטמת וסותמת מכל חכמה". עכ"ל. כל "אל תקרי" יש בו הבנה עמוקה – למתעמקים. כאילו אמרו בזה: "אל תקרי" כקורא המביט בשטחיות על חיצוניות מראה העינים, אלא חדור לשרש הענין ואז תבין את השייכות הפנימית בין הפשט לבין הדרש. אותיות השורש "טמ" מורות על סתימה ואטימה, כמו: "הטומם גומה" שפי' מכסה בעפר וסותמה, וכן "טמון בקרקע", "טומטום שנקרע" ועוד. [טם" דומה ל"תם" (ט' ות' מתחלפות) השורשים "סתם", "חתם", פירושם – כיסה מעל, וכן פירש"י: "תמהון לבב – אוטם הלב" (כי תבוא כ"ח, כ"ח)]. ומכיון שעבירה מטמטמת לבו של אדם – אוטמת וסותמת – על כן נקטה התורה בלשון "ונטמתם בם" (שורש טמ) כי אכן יש צד השווה שבין טמא לבין אטום.

אם נרצה להבין מהי אותה "חכמה" שהעבירה סותמת את לב האדם מלקולטה, נתעמק בשורש טהור – לב טהור ברא לי אלקים – שהוא ההיפך מ"טמא". אותיות השרש "הר" מורות על הארה – "בהיר", "צהיר", "נהיר"; "שרגא בטיהרא למה לי" (טיהרא פי' צהרים). "לב טהור" פי' לב שהאורה בוקעת וחודרת לתוכו, כי אינו אטום (טמא) מלקולטה. "ולבי ראה הרבה חכמה ודעת" (קהלת א') – "ראה" דומה ל"אור" (עייני יומא

י"ח: – "למה נקרא שמן אורות שמאירות את העינים" ואין ראייה בלא אור; לב זך קולט את האור הזה ורואה את החכמה. ומכיון שהתורה קרויה אור, וכמ"ש "כי נר מצוה ותורה אור", וכן אמרו חז"ל: "ליהודים היתה אורה – זו תורה", על כן אך מישרים נשפוט אם נאמר שהעבירה סותמת את לבו של אדם מלקלוט תורה. ומי שידיו רב לו בחינוך יודע להעיד איך שהעבירות (ובפרט אלו השייכות לקדושה) סותמות את צינורות לבות התלמידים מלקלוט את חכמת התורה.

אכן יש לפרש באופן נוסף על איזו חכמה מדובר כאן. ז"ל המסילת-ישרים בהקדמתו: "והנה הכתוב אומר (איוב כ"ח, כ"ח) הן יראת ה' היא חכמה, ואמרו רבותינו ז"ל (שבת ל"א:) הן – אחת (בלשון יוני). הרי שהיראה היא חכמה והיא לבדה חכמה". עכ"ל. הבה נתבונן: מדוע רק יראת ה' ראויה לתואר חכמה? כי מהי חכמה? הכרת המציאות! אלא שלמציאות יש הרבה "פנים", על כן נחלקה "חכמה יוונית" להרבה מקצועות. אך הרי כל הנראה לנו כמציאות אינו המציאות האמיתית. העולם אינו: אנשים, בעלי-חיים, צומחים דוממים וכד' [מי שיגדיר כך את העולם, הרי הוא כמי שיגדיר "ספר" – לוחות קרטון מצופות בנייר ובתוכם דפי נייר מוכתמים בכתמי דיו, וכד']. **העולם הוא התגלות כבוד ה'**, ומי שאינו תופס כך את הבריאה אינו מכיר את המציאות ואינו ראוי לתואר חכם. החכמות החיצוניות אינן חוקרות אלא את "אחיזת העינים"; מדעי הקליפה והדמיון. המציאות האחת היא – "בשמים ממעל ועל ארץ מתחת אין עוד". מי שרואה את הקב"ה, ורק את הקב"ה, ירא ממנו ("ראיה" אותיות "יראה") וכמ"ש: "במורא גדול – זה גילוי שכינה". אם כן החכמה האחת הראויה לתואר חכמה היא יראת (ראית) ה'. [ומדוע נאמרה הקביעה הזו בשפה היוונית ("שכן בלשון יוונית קורין לאחת הן")? כי כל עצם החכמה האמיתית של ראית-יראת ה' אינה אלא לאפוקי מחכמה יוונית התופסת את ההעלם (עולם) כמציאות ואת החשך כאור]. ואת החכמה הזאת – שויתי ה' לנגדי תמיד – אין לב אטום רואה. אין הוא מבחין ומרגיש במציאות האלקית שלב טהור חש בה כל יום כל היום. מי מאתנו לא טעם את ימי השנאה של קטנות דמוחין כאשר דמות דיוקן אבינו אינה נראית בחלון לבבנו? איך נראית אז התפילה ואיך נמתח ה"סדר-מוסר"? ההשפעה הזו של היצה"ר – שהוא משפיעה על ידי עבירות ובעיקר על ידי אכילות וביאות אסורות – היא הטומאה שעל שמה הוא קרוי "טמא".

ובאיזה פרק מספר תהלים בקש דוד המלך ע"ה "לב טהור ברא לי אלקים"? בפרק הפותח: "למנצח מזמור לדוד בבוא אליו נתן הנביא כאשר בא אל בת-שבע" (נ'). כי העבירה היא שמטמאת-מטמטמת לבו של אדם, על כן דוקא אז בקש דוד המלך ע"ה צ "לב טהור ברא לי אלקים".

שוב ראיתי את לשונו של המסילת-ישרים פי"א, והנני מצטטו: "והוא מה שאמרו בש"ס (יומא ל"ט). ונטמטם בם – אל תקרי ונטמאדם אלא ונטמטם; שהעבירה מטמטמת לבו של אדם, כי מסלקת ממנו הדעה האמיתית ורוח השכל שהקב"ה נותן לחסידים, כמו שאמר הכתוב – כי ה' יתן חכמה, והנה הוא נשאר בהמי וחומרי משוקע בגסות העוה"ז". עכ"ל.

שלמה קראו שונא – ההבדל בין "רע" לבין "שונא" הוא, שהרע מרע מחמת טבעו ורצונו הרע, ואילו השונא שונא את מי שפגע בו – לפי דעתו. נמצא שתואר "שונא" שנתכנה בו יצר-הרע הוא בעיקר ביחס לאלו העומדים נגדו ואינם הולכים שולל אחריו. כשאמרו חז"ל "כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו" (שם) נתכוונו כפי הנראה ל"שונא" אשר לא ישקוט ולא ינוח עד אשר ינקום את מפלותיו מיד אלו שאין הוא מצליח להרע להם.

ולמה גורמת שנאתו? לרעב ולצמא! אם רעב שונאך – לעבירה, ואם תאב יצרך – לעבירה (רש"י). מהו רעב ומהו צמא ביחס ליצח"ר? נראה שהרעב הוא "שבעו וירם לבם", "ושבעת ורם לבבך", ועוד. כלומר, ביחס לעבירות הנובעות מגאווה אמר שלמה המלך – אם רעב שונאך האכילהו לחם. והצמא הוא לתענוגים, וכן בפרש"י (נצבים כ"ט, י"ח) "למען ספות הרווה את הצמאה – הצמאה, שהוא עושה מדעת **ובתאוה**", וביחס לעבירות הנובעות מתאוה נאמר – אם צמא שונאך השקהו מים. ר"ל, השונא מנסה להכשיל את שנואו בגאווה ובתאוה, והנשק המומלץ להפעיל נגדו הם הלחם והמים. מהו הלחם ומהו המים? ז"ל הגמ' חגיגה י"ד. – "כי הנה האדון ה' צבאות מסיר מירושלים ומיהודה משען ומשענה כל משען לחם וכל משען מים וגו' וכו' משען לחם – אלו בעלי תלמוד שנא' לכו לחמו בלחמי (וכן פי' רש"י בסוכה: "האכילהו לחם – הטריחהו במלחמתה של תורה") וכל משען מים – אלו בעלי אגדה שמושכין לבו של אדם". עכ"ל.

כדי להבין איך מלחמתה של תורה בעסק התלמוד מהווה תיקון לגאוותו, ואיך דברי אגדה המושכים את לבו של אדם מרוויים את הצמא לתאוות התענוגים – יהיה עלינו לחזור לפשט הפסוק. שם מדובר על מי שרואה את שונאו רעב וצמא, ואומר הפסוק לשונא שגם מדת השנאה מסכמת להגיש לו לחם ומים (ואמנם לא בשר ויין) "כי גחלים אתה חותה על ראשו"; החסד הזה "שורף" אותו. וכמו כן במלחמת היצר יש אופן שבו אתה כביכול עושה את רצונו – משביע את גאוותו ומרווה את תאוותו – ודוקא בזה אתה חותה גחלים על ראשו.

הא כיצד? בחלק התלמוד של התורה, במלחמתה של תורה, נותן אדם ביטוי לגאוותו – בקדושה. הלומד בוחן כל נלמד בדעתו – האם אני מבין זאת או לא – ואעפ"כ מבטל את דעתו לדעת הראשונים והאחרונים. הרי כאן גאווה ב"מינון" הנכון, וזהו המהלך של תיקון המדה הרעה הזאת בשורשה. כדרך שחיסון הגוף בחיידקים מוחלשים מציל אותו מידי החיידקים האלימים, כן הגאווה של בעלי תלמוד הלוחמים את מלחמתה של תורה מצילה אותם מן הגאווה הפסולה והשלילית. ואילו התאווה מוצאת סיפוק בדברי אגדה המושכים את הלב, וכן מובא בספרים הק' שלעתיד לבוא לא תתבטל קליפת ה"תאווה", מפני שיצטרכו גם אז להתאוות אל דברי תורה המתוקים מדבש ונופת צופים. והבן.

הוא שאמר שלמה, כאשר שונאך רוצה לנקום בך על שעמדת כנגדו. והרי הוא רעב להכשילך בגאווה ותאב להכשילך בתאווה, תן לו לחם ומים (הלכה ואגדה) באופן שתחתה גחלים על ראשו. אך שמא תאמר: אם כך מה ארויח, הרי ישנאני בכפל-כפלים! על זה המשיך הפסוק והבטיח: "וה' ישלם לך, אל תקרי ישלם לך אלא ישלימנו לך". את זה תשאיר לקב"ה.

ישעיה קראו מכשול – הדרך היא שאדם נכשל באבן קטנה ונחבט באבן גדולה. מאבן קטנה קשה לקבל מכה מכאיבה, לעומת זאת אבן גדולה נראית וניכרת ואין אדם נכשל בה; עיין מהרש"א. כך היא דרכו של יצה"ר, אין הוא מכשיל בעבירות גדולות, כי מי יתרשל ויפשע בגופי תורה? אבל מתוך שאדם "נתקל" בעבירות שהוא דש בעקביו הוא נופל ונחבט גם בחמורות, כי עבירה גוררת עבירה וכו' ואחריתה כיום מר. לתכסיס הזה של היצה"ר קוראים "מכשול".

ועוד יש לפרש על פי מה שיש לדקדק בפסוק: "שובה ישראל עד ה' אלוקיך כי כשלת בעוונך". לכאורה אינו מובן, שהרי כשלון הוא שוגג ועוון הוא במזיד לתיאבון (וימא פ"ו: – עיין שם) וא"כ איך יתכן להכשל בעוון? אכן, אדרבא, זוהי הדרך הידועה והרגילה – אדם עובר עבירה ושונה בה, ל"ע, והיא נעשית לו כהיתר. וכשהוא ממשיך לעבור עליה שוב ועוד – הריהו בבחינת "אומר מותר", וה"אומר מותר" שוגג הוא. הרי לך כשלון בעוון. נמצא שהיצר-הרע קרוי "מכשול" על שם היותו "מתיר-אסורים". ואם תשאל, א"כ מה "הרויח" היצה"ר, הלא יצא שכרו בהפסדו, כי בתחילה היה העבריין מזיד ועכשיו הוא אומר-מותר ונידון כשוגג! לא מחכמה שאלת זאת, כי מלבד שעל ידי ה"הותרה לו" יעבור האדם על החטא פעמים רבות מה שלא היה עובר אילו את ידע חומרתו, יש כאן טעות בעצם השאלה. ההנחה שעונשו של המשתרש בחטאו באומרו "מותר", קטן משל החוטא בראשונה ויודע שהוא עובר איסור – אינה נכונה. אדרבא, לאיש כזה מעמיקין את

הגיהנום בכל פעם נוספת שהוא שונה ומשתרש בחטאו, ועל כן גם בכיו יגבר וילך כמעין של שיתין. רמזתי לגמרא עירובין י"ט; קחנו ממאמר "כסיל שונה באוולתו" בספר זה.

יחזקאל קראו אבן – כמדומה שכאן אין צריך להאריך. בנסיבות של צער, כמו בשל שמחה, מרגיש כל מי שרוצה להרגיש – עד כמה אינו מרגיש. "אין בשר המת שבחי מרגיש באיזמל" (שבת י"ג:). אין לנו שום בעיה, בדורנו, ללכת מלוויה של אדם צעיר שהשאיר אחריו אלמנה ויתומים – לשבע-ברכות, או להיפך. על ר"ע נאמר: "רק, שחק ובכה" – בו זמנית, אף אנו מסוגלים לזה בלי שום קושי; גם על מלאך וגם על בהמה אפשר לומר – "לית דין בר אינש". הקרירות בעבודת ה', העצלות ואף העצבות נובעות אף הן מהעדר החיות שבלב. כל זה נכלל בשם "אבן" שמכונה בו יצה"ר.

יואל קראו צפוני – וכמו שנתפרש שם בהמשך: "זה יצה"ר שצפון בלבו של אדם". ועליו נאמר בהמשכו של ההמשך – שהוא מתגרה בישראל יותר מאשר בגויים, ובתלמידי חכמים יותר מכולם. נראה שהכוונה ליצה"ר הצפון בתוככי היצר הטוב ומפתה רק ל"מצוות", לא לדבר הרשות. תמצא אותו תמיד מוחה על חילול ה' ומתריע על חסרון כבוד שמים; אוהב הוא מאד את מצוות התוכחה. הוא משקר בלי סוף למען האמת, ומחרחר מלחמות כדי להכריח לשלום. מעמיד את ה"גדול" שלו על חרבות אלו שה"טפשים" חושבים אותם ל"גדולים" (ויש לו תמיד רק "גדול" אחד, שכמוהו לא היה ולא יהיה). הוא עושה את כל דבריו על פי הרבנים ואלו שהוא מדבר נגדם הם "רע-בנים". לא תוכל לתבוע אותו על ביזוי כבוד התורה, כי תמיד איגלאי מילתא למפרע שאלו שהוא מדבר נגדם מעולם לא היו בעלי תורה. על כמוהו המליצו בבדיחותא: והצילנו וכפר על "חטאתינו למען שמך", כי החטאים שלו הם תמיד "למען שמך", ולכן הם אלו שצריכים כפרה ביותר. הוא אף פעם לא יוותר ולא יכנע – אין לו רשות למחול על כבוד רבו ועל כבוד שמים. היצר הזה הוא ערום ומתוכסס, על כן הוא מצוי בישראל יותר מבגויים ובתלמידי חכמים יותר מאשר אצל עמי ארצות. הרבה יש להאריך בנושא זה אלא שכבר נתארך המאמר יותר מדי.

אחר שהכרנו מעט את האויב אתו אנו מנהלים את המלחמה הגדולה (חובה"ל) נזכיר לעצמנו את דברי הרמח"ל במסילת ישרים סוף פ"ב: "ופשוט הוא שאפילו אם יפקח האדם על עצמו אין בכוחו להנצל אילולא שהקב"ה עוזרו, כי היצה"ר תקיף מאד, וכמאמר הכתוב: צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו ה' לא יעזבנו בידו. אך אם האדם מפקח על עצמו, אז הקב"ה עוזרו וניצול מן היצה"ר, אבל אם אינו מפקח הוא על עצמו ודאי

שהקב"ה לא יפקח עליו, כי אם הוא אינו חס מי יחוס עליו? והוא כענין שאמרו זכרונם לברכה – כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, והוא מה שאמרו: אם אין אני לי מי לי". עכ"ל.

מאמר ח'

מצוה ועבירה – משמעויות

משקל המצוות והעבירות ביום הדין של ראש השנה מחייב אותנו להתבונן מה טומנת בחובה כל מצוה, כדי שנתלהב להרבות מצוות.

בגמ' סוטה כ"א. השוו את המצוה לאור נר, על סמך הפסוק – "כי נר מצוה ותורה אור". ונתעוררתי ממה שאמרו בברכות נ"ב: "טובא נהורי איכא בנורא" (ועל כן מברכים "בורא מאורי האש" בלשון רבים) להבחין גם בריבוי האורות אשר במצוה. ההבחנה בריבוי הגוונים אשר בלהבת כל מצוה תלהיב את הלב לעשותה ביתר עוז ולזכות על ידה ביתר שאת, והיה זה שכרי.

רמ"ח מצוות עשה הן כנגד רמ"ח אברי הנפש, כידוע, וכל אחת מהן פועלת תיקון כנגדה בנפש מי שעשאה, ובעולמות כולם, עיין בענין זה בנפש החיים (שער א'). מן הסתם תיקונים אלו הן הסיבה הראשונה מדוע נצטוינו דוקא במצוות אלו, כי הם מאירים בנשמות האדם ומאפשרים לה להתענג על ה' בעולם שכולו טוב; זהו ה"רווח" הראשון אותו ניתן למנות בהתייחסנו אל תועליות המצוות.

a. ממתן-תורה ואילך נתווספה בחינת "מצווה ועושה" לכל מצוה. מלבד ה"ענין" והתיקון שבכל מצוה, מהווה קיומה ציות עבד לפקודת אדונו (וביטול מצוה מהווה הפרת פקודה). גם הצייתנות הזו מזכה את העבד בשכר רב לעוה"ב (שכר מצוה בהאי עלמא ליכא). הרי לנו "רווח" נוסף. ופעמים שאוכל עושה המצווה את פירות מצוותיו בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב (עיין שבת קכ"ז). ועיין עוד רמב"ם פ"ט מהלכות תשובה.

וכנגד שני הענינים הללו (התיקון והצייתנות) אנחנו כופלים בכל ברכת המצוות: אשר קדשנו במצוותיו (התיקון) וצונו (הצייתנות). [פנינים משלח הגר"א].

b. ועוד יש תועלת עצומה מקיום המצוות – כפיית האדם את טבעיו והתגברותו על תאוותיו, גאוותיו ועצלותו, כפי הנצרך לקיום המצוות בכל עת ובכל מצב. המשכות הלבבות אחרי הפעולות יוצרת את השלמות של "צדיקים – לבם ברשותם", המשתלמת במיטב בעוה"ב ואדם אוכל את פירותיה בעוה"ז.

c. הקב"ה נחשב גם אבינו, ולא רק מלכנו ואדוננו. כאשר האב מצווה על בנו להגיש לו כוס תה וכדומה – לא הצווי הוא שמחייב את הבן, כי אם רצונו של אביו שנתגלה לו מתוך פקודתו, כי הבן אוהב את אביו ורוצה לעשות את רצונו. במיוחד נכונים הדברים ביחס ל"מצוות עשה" ששורשן בנפש היא מידת האהבה להי"ת, כמ"ש הרמב"ן פר' יתרו. [זהו ביאור הנוסח האמור בתפילת מוסף של שבת: "נעשה ונקריב לפניך באהבה כמצות רצונך". מה פירוש "כמצות רצונך"? כרצונך המתגלה מתוך מצוותך, שהרי מדובר כאן על עשיה "באהבה".] האהבה הזו שמבטא הבן הישראלי בעשותו את רצונו של אביו שבשמים מוסיפה בלבו אהבה לקב"ה, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות, וכמ"ש: "אם שמע תשמעו אל מצוותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלקיכם", והיא מולידה כנגדה את אהבת אביו אליו, כמים הפנים לפנים. מכח אהבה זו דן הקב"ה את ישראל כבנים ביושבו על כסא רחמים, ולא כעבדים ביושבו על כסא דין. זאת ועוד אחרת, האהבה זו גורמת שריבוי השכר בו זוכה עושה המצוות מעל ומעבר למה שמגיע לו עבור מצוותיו לא יהיה "נהמא דכיסופא", כי כבר אמרו תוס' (שבת י'). שמתנה הניתנת מתוך אהבה אינה מעוררת בושה אצל מקבלה. גם ה"רווח" הזה ראוי להחשב כאחד מן מאורי-האש שבכל נר-מצוה.

d. איתא באבות (פ"ד משנה ב') "בן עזאי אומר: הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה, שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה". [ויש להסתפק אם הסיפא "ששכר מצוה מצוה" היא הסיבה לרישא: מדוע מצוה גוררת מצוה? מפני ששכר מצוה מצוה. או שיש כאן שתי השפעות שונות: "מצוה גוררת מצוה" – טבע רוחני שקדושה מושכת ומשפעת קדושה. "שכר מצוה מצוה" – שכר גמולי, שיזכה עושה המצוה למצוה נוספת.] משמעות הדבר היא שכל מצוה שאדם מקיים יש לה השפעה על כל עתידו, כי באחוז מסוים שותף כל מעשה מצוה בכל הנגרמים מכוחו ומכח כוחו. הרי גוון נוסף של אור בשלהבת המצוה.

e. אבות פרק ד' משנה י"א – "רבי אליעזר בן יעקב אומר: העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת קונה לו קטיגור אחד". וכעין זה בשבת דף ל"ב. – "עלה למטה ונפל (חלה הרבה) שצריך לעלות וליפול למשכב) יהי דומה בעיניו כמי שהעלוהו

לגרדום לידון. שכל העולה לגרדום לידון – אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול ואם לאו אינו ניצול. ואלו הם פרקליטין של אדם (ריצוי לבי"ד של מעלה) תשובה ומעשים טובים". עכ"ל. דבר זה לא נתבאר לי כל צרכי, מהו הענין הנוסף שיש בכל מצוה לשמש כפרקליט (סניגור) המלמד זכות שמרצה לפני הדיין; אבל בלי ספק יש כאן קרן אור נוספת הבוקעת מנר המצוה, אלא שצריך להגדירה.

f. אבות (שם) – "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות". וכעין זה בסוטה כ"א. – "מצוה בין בעידנא דעסיק בה ובין בעידנא דלא עסיק אגוני מגנא (מן הפורענות והיסורין)". [אך אינה מגינה אלא בעוה"ז, לעומת תורה שמגינה אף אחר המיתה ולעתיד לבוא; עיין מהרש"א שם]. ואין לומר שה"תריס בפני הפורענות" הוא הפרקליט המרצה בפני בי"ד של מעלה ומונע את הפורענות (הנזכר בסעיף הקודם) והיינו הך. אי אפשר לומר כן, כי בגמ' שבת ל"ב הנ"ל משמע שהפרקליטין מצילין מן המיתה, ואילו ההגנה שמדובר עליה בסוגיא דסוטה כ"א. היא דוקא מן היסורין והפורענות, ולא מן המיתה, כדמוכח מדואג ואחיתופל (שם) כן מפורש במהרש"א בסוטה, שם.

g. באבות פרק ג', משנה ט', אמר ר' חנינא בן דוסא: "כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה ממעשיו אין חכמתו מתקיימת". הרי שיש בכל מעשה מצוה שאדם עושה – תועלת לקיום חכמתה (תורתה) של אותה מצוה. דבר זה מובן גם בפשטות, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות, ותפישת הלב בתורתה של המצוה מתחזקת על ידי עשייתה [בביאור הלכה (סי' תקפ"ח) נתחבט לבאר מדוע אסור לעשות מצוה במבואות המטונפים, ואולי יש מקום לדון ששלהבת התורה המתלהטת בשעת קיום המצוה היא האוסרת את קיום מצוה במקומות האסורים בתלמוד-תורה].

h. בהמשך פ"ג דאבות שנינו (משנה י"ז) "כל שחכמתו מרובה ממעשיו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין והרוח באה ועוקרתו והופכתו על פניו וכו' אבל כל שמעשיו מרובים מחכמתו למה הוא דומה? לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובים שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזים אותו ממקומו". כאן נתפרשה משמעות נוספת על האמור במשנה ט', כי כאשר נעקר האילן לא רק ענפיו מתייבשים אלא גם שורשיו מתים. ונמצא שקיום כל מצווה מחזק את שורש האילן כולו, ועל ידו מתהווה חיזוק בכל התורה ובכל המצוות. כפי הנראה כל המצוות אחוזות ודבוקות זו בזו וחסרון חלק מן המצוות גורם לרפיון גם באלו שכן מתקיימות. ואכן אומרים אנחנו בנוסח ההקדמה

לעטיפת טלית והנחת תפילין – "ותר"ג מצוות התלויות בה". [אך צ"ב מדוע תר"ג ולא תר"ב? וצ"ל, שכיון שכל המצוות תלויות בכל מצוה, וכל מצוה תלויה בכל המצוות, הרי חוזרת מצות ציצית (או תפילין) להבנות מתר"ב מצוות הנבנות ממנה, ונמצא שגם היא תלויה בעצמה; על כן אומרים ותר"ג מצוות התלויות בה.].

אכן, "טובא נהורי איכא בנורא" ואם עינינו הטרוטות קולטות תשעה גווני שלהבת, מי יודע כמה וכמה אורות נוספים גנוזים בגחלת המצוה ולא זכינו להבחין בהם. קל וחומר כאשר המצוה נעשית מתוך הכנה, ברכה, כוונה, שמחה והידור.

ולהיפך, נבחין בחשך לעומת אור במעשה עבירה, רחמנא ליצלן. יש בעבירה השחתת הנפש (לנפש שס"ה גידין לעומת שס"ה גידים הגוף) פגם בעולמות – אשר זו הסיבה הראשונה שמחמתה הוזהרנו שלא לעשותה. יש בעבירה על האזהרה המראת פי האדון המצווה ועונש על המראה זו. הכניעה ליצר-הרע, לתאוה, לגאווה ולעצלות – יוצרת את החשך של "רשעים" – הם ברשות לבם". יש בכל עבירה הבעת חוסר אהבה (ומיעוט אהבה – כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות) לאב הרוצה שיפרוש בנו מן העבירה, ומדה במדה מפסיד הבן את אהבת אביו בעוברה על רצונו. יש בעבירה "גרירה" ו"שכר" לעבירה נוספת. ויש בה קניית קטיגור. וכדרך שמצוה מהווה תריס בפני הפורענות, העבירה מסלקת את התריס הזה, שהרי כך אמרו בברייתא בסוטה (שם) – "ד"א: עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה", ובפשטות איירי לענין אגוני מן הפורענות; מיהו עיין רש"י שם ד"ה "בעידנא". וצ"ע. חכמת התורה של אותן אזהרות שעוברים עליהן אינה מתקיימת כאשר עוברים עליהן, ואף שורשי שאר המצוות והאזהרות נעקרים וענפיהן מתייבשים מחמת מיעוט השרשים. הכל מקביל אל קיום מצוות העשה.



ומכיון שנכתבו הדברים כדי להלהיב את ההתלהבות למצוות, הריני לצטט את דבריו הנפלאים של הרמב"ם – מה רב כוחה של מצוה אחת הנעשית בשלמות.

ז"ל בפיהמ"ש (סוף מסכת מכות) "ר' חנניא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, שנא' – ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר. מעיקרי האמונה בתורה, כי כשיקיים אדם מצוה מתר"ג מצוות **כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים, אלא יעשה אותה לשמה מאהבה**, כמו שביארתי לך – הנה זכה בה לחיי העולם-הבא. ועל זה אמר רבי חנניא כי המצוות בהיותן הרבה אי

אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן **על מתכונתה ושלמותה**, ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותו מעשה. ומה שיורה על העיקר הזה, מה ששאל ר' חנניא בן תרדיון: מה אני לחיי העוה"ב? והשיבו המשיב: כלום בא מעשה לידך, כלומר – נזדמן לך לעשות מצוה **כהוגן**, השיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה **על דרך שלמות ככל מה שאפשר** וזכה לחיי העוה"ב. עכ"ל.

למדנו מה כח מצוה אחת, ומה רב ההפרש בין עשיה כהוגן – על מתכונתה ושלמותה – לבין עשיה חסירה; מכל מקום אין הקב"ה מקפח שום מצוה, כמובן.

מאמר ט'

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו

רמב"ם פ"ב יסודי-התורה הל' א'-ב' – "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאוהבו וליראה אותו, שנא' – ואהבת את ה' אלקיך. ונאמר – את ה' אלקיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד – צמאה נפשי לאלקים לאל חי. וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד – כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו' מה אנוש כי תזכרנו". עכ"ל.

יש לדקדק בדברי הרמב"ם, מדוע כרך יחד את מצות האהבה והיראה: "מצוה לאוהבו וליראה אותו, שנא' – ואהבת את ה' אלקיך, ונא' – את ה' אלקיך תירא". וכי לא היה יותר פשוט ומדויק להפריד ביניהן, ולומר כך: "מצוה לאוהבו, שנא' – ואהבת את ה' אלקיך. ומצוה ליראה אותו שנא' – את ה' אלקיך תירא. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו וכו'".

לענ"ד רמז בזה הרמב"ם שהתשלובת של "אהבה ויראה" היא שלמות בפני עצמה, ובשום אופן אין לומר ששני אנשים שהאחד מצטיין באהבתו לקב"ה והשני מצטיין ביראתו מן הקב"ה – הם שקולים לאדם שלישי המצטיין גם באהבה וגם ביראה. ומדוע?

מפני שההרגשות הללו, אהבה לקב"ה ויראה ממנו, סותרות בחיצוניותן זו לזו, כמו שנוכיח, על כן זה שמצליח לאהוב למרות יראתו ולירא למרות אהבתו – יש בו שלמות שאין בשתי המעלות הללו כאשר כל אחת מהן עומדת בפני עצמה. על כן כלל הרמב"ם וכרך יחד את האהבה לקב"ה עם היראה ממנו, כי המיזוג הזה הוא היחס הראוי ביותר.

ומניין שהרגשות הללו סותרים בחיצוניותם זה לזה?

על בקשתם של ישראל ממושה בעצם מעמד הר סיני: "הן הראנו ה' אלקינו את כבודו ואת גדלו ואת קלו שמענו מתוך האש, היום הזה ראינו כי ידבר אלקים את האדם וחי. ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדולה הזאת, אם יספים אנחנו לשמע את קול ה' אלקינו ומתנו וגו' קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקינו ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקינו אליך ושמענו ועשינו" – ענה הקב"ה ואמר כך: "שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך הטיבו כל אשר דברו. מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אתי ולשמר את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעלם". הרי שנשתבחו מאד ישראל על ריבוי יראת-שמים שחל בהם במעמד נשגב זה. אך לעומת זאת כותב רש"י שם (ואתחנן ה', כ"ד) "ואת תדבר אלינו – התשתם את כחי כנקבה, שנצטערתי עליכם ורפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה, וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפני הגבורה ולא ללמוד ממני". עכ"ל. הרי לנו שאותו מעמד שהותיר בלבם יראה מן הקב"ה החסיר אהבה אליו. והרי הדברים אמורים בדור דיעה, ובאותה שעה שנאמר עליהם "אלקים אתם ובני עליון כלכם".

הוא אשר אמרנו, עקוב הלב ומתקשה להכיל יראה מן האהוב ואהבה אל היראוי. על כן זה שמשלבן וכורכן זו בזו הוא האדם השלם. זאת רמז הרמב"ם, לענ"ד, בלשונו הזהב.

a. קשה להרגיש אהבה לקב"ה. קשה לאהוב את המופשט שאין בו שום תפישה והשגה, וקשה שבעתים כשאין לאהבה הזו שום ביטוי מאלו שבהם אנו מבטאים אהבה לזולתנו. כאשר אני אוהב את הורי, ילדי, חברי וכד' – אני מרגיש רצון עז לעזור להם ולהיטיב להם, אני מרחם עליהם כאשר הם סובלים ורוצה מאד שיהיו מאושרים. אלה וכדומה להם הם גילויים של אהבה, אך כל אלו אינם שייכים כלל ביחס לקב"ה. אין הוא חסר דבר, אין הוא רוצה דבר (במשמעות של "רצון" המוכר לנו) כי אם צדקת מה תתן לו. קשה על כן להרגיש אהבה אליו ית'.

מדברי הרמב"ם הללו למדתי שאין אנחנו מבינים נכון מהי "אהבה". למה קרא הרמב"ם אהבת הקב"ה? "מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם

הגדול, כמו שאמר דוד – צמאה נפשי לאלקים לאל חי. מה לזה ולאהבה? זה נקרא לאהוב את הקב"ה?! מאידך, אם אהבת הקב"ה היא מה שאנחנו קוראים אהבה, מדוע ההתפעלות מחכמתו היא סיבה לאהוב אותו?

אכן אין אנו מבינים נכון מהי אהבה. אהבה אינה תשוקה להיטיב לאהוב. זו אינה "אהבה" אלא תוצאה ממנה, וביחס לקב"ה התוצאה הזאת איננה שייכת. **האהבה היא הרצון להתאחד עם האהוב;** "אהבה" בגימטריא "אחד" (מהר"ל). ז"ל ר"ת בספר הישר (שער חמישי) "ענין האהבה הוא כח מחבר בין האהוב ובין האהוב". עכ"ל. הרצון להיטיב לאהוב נובע מן הרצון להתאחד עמו, כך מפורש במסכת דרך-ארץ זוטא פ"ב – "אם רוצה אתה **להתדבק** באהבת חברך הוי נושא ונותן בטובתו". אחרי פעולת ההטבה נמשך לב המיטיב לאהבת המוטב, כי האדם נפעל כפי פעולותיו. [ר"ל, מכיון שהאהבה מולידה את ההטבה, על כן חוזרת ההטבה ומחזקת את שורשה שהיא האהבה. והבן.] אהבה כזו שייכת גם, וביותר, ביחס לקב"ה. החכמה הנפלאה והעוצמה הכבירה המתייחסת לבורא ית"ש, מכח ההתבוננות בברואיו, יוצרת בלב המתבונן תשוקה עצומה להתאחד עם מקור החכמה והעוצמה – הקב"ה. [להבדיל, אדם מצביע למפלגה גדולה כדי להרגיש "גדול".] זו כוונת הרמב"ם באומרו: "מיד הוא וכו' ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, וכמו שאמר דוד – צמאה נפשי לאלקים לאל חי", כי ידיעה פי' חיבור ואיחוד, וכמו – "והאדם ידע את חוה אשתו"; גם ידיעת מדע היא התחברות של שכל האדם עם החכמה. והבן. ובאמת גם ביחס לקב"ה מתעוררת האהבה על ידי ה"נתינה" (וכביכול) וכמ"ש: "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום **לאהבה** את ה' אלקיכם וגו'", השמיעה אל המצוות היא בבחינת "נתינה" אשר נותן האדם לאלקיו, ועל ידי נתינה זו הוא זוכה לאהוב את אלקיו.

שוב הראוני את לשונו של החינוך (מצוה תר"ח) ז"ל: "שנצטוונו לאהוב את המקום ב"ה וכו' וענין המצוה: שנחשוב ונתבונן בפיקודיו ופעולותיו עד שנשיגהו כפי יכולתנו, ונתענג בהשגתו בתכלית העונג, וזאת היא האהבה המחוייבת". עכ"ל, והם הם דברינו, כי השגת הבורא ית"ש היא ההתאחדות עמו.

b. "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ וכו'".

כמה טומן בתוכו המשפט הזה!

יתכן שמן הראוי היה שאקיים בנפשי את המקרא "לך דומיה תהלה" ולא אצביע על אפס קצה של החכמה שאין לה ערך ולא קץ. מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו – ומי

שאינו יכול למלל כל תהלתו אל ימלל כל-דהו ממנה; קל וחומר למי שאינו יודע להצביע אף על הכל-שהוא. אבל בדור תועה, טועה ותוהה כשלנו, כאשר ערפל יכסה ארץ ולכל התבוננות קוראים "פילוסופיה" ומתחמקים ממנה, שומה עלינו לפקוח עינים עוורות ולעורר את האהבה והיראה אליו ית', כי בעקבתא דמשיחא אנחנו, ואם לא עכשיו – אימתי.

נעמוד על שתי מילים מתוך דברי הרמב"ם הנ"ל: "מעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים" [על פי הפסוק "מה גדלו מעשיך ה' ומה עמקו מחשבותיך" ("נפלא" פי' מכוסה, ומה שעמוק הוא מכוסה).] נציץ בגדלות האין-סופית ובעמקות האין-סופית, הצצה של טירון חסר נסיון, כדי לגרות את תאבוננו להכנס אל שער הבחינה – לחזק את האמונה, את האהבה ואת היראה.

הקוסמוס, החלל, מרחבי השמים וכל צבאם – נסתרים מאתנו לגמרי (אפילו הירח שהוא קרוב אלינו ביותר עדיין נעלם מהשגתינו). אבל פרט אחד נחשב נעלה מכל ספק והוא ה"ממדים" של הבריאה הזו. מדובר על אלפי מליוני שנות אור – לכל הפחות; על ממדים כאלו יש הוכחות מדעיות. "שנית-אור" פירושה "שלש מאות אלף קילומטר" – המרחק שקרן אור עוברת בשניה. "דקת אור" פירושה שלש מאות אלף קילומטר כפול ששים. "שעת אור" פירושה שלש מאות אלף קילומטר כפול שלשת אלפים שש מאות. אם תכפיל את הסכום הזה בעשרים וארבע תקבל מרחק המקביל ל"יממת אור" (המרחק שקרן אור עוברת ביממה). וכך כפול שלש מאות ששים וחמש כדי לקבל "שנת-אור". וכל זה כפול אלפי מליונים – לפי מה שהמדענים יודעים היום! כל זה נכלל בתיבת ה"גדולים" שברמב"ם. מבהיל כל מתבונן.

ואיך עומדת כל המערכת הזאת? מי מחזיק את הכוכבים בחלל? מדוע אינם נופלים? במיתולוגית החכמה היוונית, הנלמדת כיום בבתי הספר, שמו של האליל הממונה על כך הוא "כח-המשיכה". אינני מדען, אבל בשפה פשוטה של אנשים פשוטים, נחשב הדבר שכל גוף מושך אליו כל גוף בהתאם לממדים שלהם, לצפיפות שלהם ולמרחק שביניהם; ככל שגדלים הממדים והדחיסות וקטן המרחק – המשיכה גדולה יותר. נתבונן אם כן בכוכב מסוים העומד בחלל. הוא איננו נמשך למעלה מפני שהוא אחוז מלמטה, והוא איננו נופל למטה מפני שהוא תפוס מלמעלה. הוא איננו "בורח" ימינה כי מחזיקים אותו משמאל, ואיננו נוטה שמאלה כי הוא אסור מימין. אמנם הגופים שסביבותיו אינם שווים בגודלם, והם רבים מאד ובמרחקים שונים, ובזוויות שונות, אבל כל זה נלקח בחשבון על ידי ה"תוכן" (לשונו של החזו"א ב"אמונה-ובטחון") וכל גוף בכל מרחק וזווית מאוזן כנגדו בדיוק עצום עד שאינו זז ממקומו. לא, אין זה מדויק, הכוכב זז ועמו זזה כל המערכת,

והמרחקים בין כוכב לכוכב משתנים כל הזמן, ובכל זאת בכל חלקיק שניה נשמר האיזון, ותמיד תמיד ימשך כל כוכב על ידי רבבות חבריו, גדולים וקטנים, קרובים ורחוקים, במדה שקולה ומאוזנת שלא ינטה ממקומו הנכון במערכת – כחוט השערה. ומה היה קורה אילו היה כוכב אחד "נופל"? מיד היתה כל המערכת מתמוטטת! כי כאשר נופל כוכב זה שמשך את חברו משמאל, נמשך חברו לימין, כי אז אין מי שמהווה משקל נגד לכוכב המושכו מימין. וכאשר ימשך חברו לימין, לא יוכל הוא לשמש כתומך לכוכבים שהוא איזן את משיכתם, וכך תוך חלקיקי שניה תתמוטט כל מערכת הקוסמוס! אך שים לב, אם תולים אנחנו את קיום צבא השמים בזכותו של כח המשיכה – הרי זו "עבודה זרה". האמת היא: "ומסדר את הכוכבים במשמרותיהם ברקיע – כרצונו".

עכשיו נציץ ב"נפלאים". הבריאה הגדולה הזו בנויה מחלקיקים קטנים, וכמה פלאים כולל כל חלקיק; לא יאומן כי יסופר. הבה נתבונן על נקודה שחורה קטנה העומדת על השלחן – נדמית כחלקיק פלפל שחור קטנטן, בקושי אפשר להבחין בה. פתאום היא מתרוממת ועפה, הוי אומר שהיא ממשפחת שרץ-העוף. כמה חכמה מתגלית במכונת החיה הזו! מערכות של ראייה, שמיעה, עיכול, הולדה, תעופה וכד'. מה גודל המח המפעיל את המערכת של היצורון הזעיר הזה? יתאספו כל חוקרי ומדעני תבל לפני גופתו של יתושון קטן שזה עתה נפח את נפשו ויועילו בחכמתם ל"הדליק" אותו מחדש. הן איננו מבקשים מאתם לבנות מכונה נפלאה כזאת, הכל כבר מוכן, רק יחזירו לו את ה"ניצוץ", אנא!

יצור קטן קראנו לו ליתוש הזה, אין זה נכון. הוא ענק ועצום, בנוי ממיליונים רבים של נבראים שכל אחד מהם מורכב ומסובך מעל ומעבר לכל בינה אנושית. הנני מצטט מתוך מאמרו של מדען בשנת תש"ן תיאור של תא בודד.

"פעם חשבו שהתא הוא אוסף של חומרים, מעטפת וגרעין. היום ידוע לנו מעט יותר. ידוע לנו שהמעטפת השומנית מכילה חיישנים. יש בה פתחים ושערים ותעלות מעבר. יש שם שוערים המפקחים על מעבר הגבול, מרשים מעבר חומרים מסוימים במינון הנדרש, וחוסמים מעבר חומרים אחרים וכמויות נוספות. המעטפת מרושתת כבלים, ונעות בה קרוניות עשויות בועות שומן מיקרוסקופיות ממונעות על גבי מסילות, המובילות את החומרים הנחוצים ליעדם, ומוציאות החוצה את חומרי הפסולת. כל זה – והרבה מעבר לזה – הוא מעטפת התא, חומותיו. בתא עצמו פועל מקור כח ואנרגיה עצמאי, מעין גנרטור זוטא. רובוטים מולקולריים זעירים מביאים אליו חומרי בעירה. הם מזוקקים בו, נארזים ונשלחים אל הכבשן. יש בו גם מדור איחסון לחומרי אנרגיה כמלאי חירום. יש בו גם מפעל ליצירת רובוטים מולקולריים זעירים. כל התשלובת הזו פועלת סביב המדור המרכזי

– לב התא, חדר המחשבים. בגרעין זה מאוחסן המידע הגנטי, במעין סרט מגנטי המכיל כשלושה וחצי מליארד אותות! המידע ארוז בצפיפות, ובאלפי מקומות לאורכו ניצבים "קוראים אופטיים", הקוראים את הקודים, ומפענחים אותם כל העת ופועלים לפיהם – לשגר פקודות לעצמם, ליצור רובוטים חדשים, לשגר פקודות לקיימים, לייבא חומרים, לשגר חומרים, להעתיקם ממקום למקום. זו תחנה שאינה שובתת לרגע, גדושת פעילות קדחנית. בה מנגנונים מיוחדים להסתגלות לפגעי סביבה וטבע ולנזקי שחיקה. משלושה וחצי מליארד הסימנים, נשחקים בכל יום כחמשת אלפים – סכום מזערי יחסית – אבל שלושה סורקים פועלים ללא הרף לגלות שברים ושינויים ולתקנם, והם פועלים בשלוש שיטות שונות. כל זה, בתא בודד – שאין לו משימות נוספות, שאין הוא תא של כבד או של מוח, של עצם או של עצב, ובלא להתייחס למשימות הסביבתיות שלו: קשר עם תאים סמוכים, איברים מקיפים, ועם הגוף כולו. כל זה בגודל של מאית המילימטר בתא גוף ועד אלפית המילימטר בתא של חיידק. היינו כמליון תאים במילימטר מעוקב!! וכל תא כזה משוכלל פי כמה מהחללית המתקדמת ביותר, ממחשב העל המורכב ביותר! בכל תא מתרוצצים אלפי רובוטים מולקולריים, וכל אחד מופקד על תחומו. מביא חומר מסויים, מרכיב חומר אחר, מקבל מחברו, מושיט לשלישי, שב על עקבותיו, מתואם עם חבריו, מוזן ממקור האנרגיה, מקודד מלב התא". עד כאן הציטוט.

או למשל הכח ועוצמה המצויים בכל אטום, שהוא חלקיק הרבה יותר קטן מן התא הבודד שאת תיאורו ציטטנו. אלקטרונים נעים במהירות האור, שלש-מאות אלף קילומטר בשניה!!! איזה כח אדיר צריך בשביל תאוצה כזו, ובכל אטום ואטום מצוי הכח הזה בלי הפסק! אין עייפות, אין מנוחה. רושם כל-שהוא מן הכח האדיר הזה הוא פצצת האטום – עת הצליחו לשחרר מעט מזעיר מן הכח הזה והוא פרץ החוצה.

אין דוגמאות אלו אלא מעט מזעיר מ"מעשיו וברואיו הנפלאים".

מאמר י'

הוכח תוכיח את עצמך (מוסר)

שבת נ"ה. – "אמר ליה ר' זירא לר' סימון: לוכחינהו מר להני דבי ריש גלותא. א"ל: לא מקבלי מנאי. א"ל: אע"ג דלא מקבלי לוכחינהו מר, דא"ר אחא בר' חנינא: מעולם לא

יצתה מדה טובה מפי הקב"ה (שנא' במקרא זה שהוציא דיבור לטובה ומפני עונש תוכחה חזר בו) דכתיב – ויאמר ה' אליו עבור בתוך העיר בתוך ירושלים והתוית תו על מצחות האנשים הנאנחים והנאנקים על כל התועבות הנעשות בתוכה וגו' (אלו צדיקים). א"ל הקב"ה לגבריא'ל: לך ורשום על מצחן של צדיקים תיו של דיו שלא ישלטו בהם מלאכי חבלה (שאני רוצה לשלוח בעיר) ועל מצחם של רשעים תיו של דם כדי שישלטו בהם מלאכי חבלה. אמרה מידת הדין לפני הקב"ה: רבש"ע, מה נשתנו אלו מאלו? אמר לה: הללו צדיקים גמורים והללו רשעים גמורים! אמרה לפניו: רבש"ע, היה בידם למחות ולא מיחו. אמר לה: גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם. אמרה לפניו: רבש"ע, אם לפניך גלוי – להם מי גלוי. והיינו דכתיב (מעיקרא) זקן בחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית ועל כל איש אשר עליו התיו אל תגשו, (ולבסוף) וממקדשי תחלו, וכתיב ויחלו באנשים הזקנים אשר לפני הבית. תני רב יוסף: אל תקרי מקדשי אלא מקודשי – אלו בני-אדם שקיימו את התורה כולה מאלף עד תיו (שהודה למקטרג – מידת הדין – וחזר מן הטוב). ומיד, והנה ששה אנשים באים מדרך שער העליון וכו' אמר להם הקב"ה: התחילו ממקום שאומרים שירה לפני (מן הלויים שאומרים שיר). ומאן נינהו ששה אנשים? א"ר חסדא: קצף ואף וחימה ומשחית ומשבר ומכלה". עכ"ל.

קשה להכיל את עוצמת התביעה העולה מגמ' זו:

הלא איירי כאן באנשים שהקב"ה קרא להם "צדיקים גמורים", וקרא להם "מקודשי", שפי' – בנ"א שקיימו את התורה כולה מאלף עד תיו. ועל כרחך שגם מצות "הוכח תוכיח" לא בטלו, כי המבטל מצות תוכחה לא קיים את התורה מאלף עד תיו וא"א לקרותו צדיק גמור. אך איך יתכן לאמר כן, הלא בטלו מצות תוכחה? על כרחנו נאמר שמכיון שאילו מיחו ברשעים לא היו הרשעים מקבלים מהם אין כאן ביטול מצות תוכחה, אלא רק "נתכוין לבטל מצות תוכחה" (דומיא ד"נתכוין לאכל בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה"). והעיד הכתוב על צדיקים אלו שהיו נאנחים ונאנקים על כל התועבות הנעשות בתוך ירושלים, לא כאותם שלא אכפת להם מעבירות של אחרים (וכ"ש שלא היה ניחא להו להשתמש ברשעים כ"גוי של שבת", וד"ל). ולא כאותם שנאנחים ונאנקים רק על עברות חמורות, אלא על כל התועבות הנעשות בתוכה. ואנשים כאלו השוותה מידת הדין לרשעים גמורים ואמרה: "מה נשתנו אלו מאלו"? והסכים אתה הקב"ה, ושינה מהנהגתו הקבועה שלא לחזור מקיום הבטחה לטובה! וצווה הקב"ה להתחיל מן הצדיקים כדי שנבין שאין מידת הדין שולטת בהם רק מתוך שנתנה רשות למשחית ואינו מבחין בין צדיק לרשע. ומדוע? מפני שלפי הגלוי להם "היה בידם למחות ולא מיחו"! איך נוכל להבין זאת, וכי ביטול מצות תוכחה שקול כנגד כל התורה ומשוי צדיקים גמורים לרשעים גמורים? כן! כי

עא

על ידי מניעת-התוכחה נחשב הצדיק כשותף בעבירותיו של הרשע. חדוש נורא הוא זה, שאף במקרה שלא גרם העדר התוכחה את העוון, דנים את הצדיקים לפי מה שגלוי לפנייהם וכאלו גרמו את החטאים במה שלא הוכיחו עליהם את הרשעים.

בלומדי גמ' זאת עלתה בדעתי מחשבה מבהילה:

כדרך שנתבע הצדיק על שלא הוכיח את הרשע, והוא נעשה עי"כ שותף עמו בחטאו, הלא כמו כן יתבע החוטא עצמו לא רק על מעשה העבירה אלא על מה שלא הוכיח את עצמו. יתר על כן, קשה להחליץ מידיה של העבירה כאשר בא הנסיון והיצה"ר מסית ומדיח ("דבשעת יצר-הרע לית דמדכר ליה ליצר-טוב" – נדרים ל"ב:) אך כאשר שעתו של האדם שעת השקט יכול הוא בקלות לעשות חשבון-נפש ולהוכיח את עצמו על העבר ועל העתיד כפי מה שהוא מכיר את עצמו. הוכח תוכיח את **עמיתך** – **עם שאתך**, את עצמך! ואפשר שהתביעה על ה"הוכח תוכיח" את עצמך עוד תגדל יותר מאשר עצם החטא. והבן.



לקביעות הזמן בה מוכיח האדם את עצמו אנו רגילים לקרוא: "סדר מוסר". מן הראוי שיתחלק סדר מוסר לשלשה חלקים: ההשכלה, ההתעוררות, חשבון הנפש.

נבאר את דברינו.

כתב הגרי"ב בשם הגרי"ס, זכר צדיקים לברכה – "פרי התועלת מלימוד המוסר הוא לשני פנים: האחד – הוא הידיעה וההשכלה בחכמת היראה, לידע דרך ה' ית"ש, להבין ולהשכיל בדרכי עבודתו. השני – הוא ההתעוררות אשר על ידי הלימוד בספרי המוסר יחס לבבו ויתפעל נפשו ויכנע רוחו ויתעורר בקרבו יראת ה' ית"ש". עכ"ל. נראה ברור, שדבריו נרמזו במקרא (ואתחנן ד' ל"ט) "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים וגו'". "וידעת וגו' כי ה' הוא האלקים" – זו הדרישה לדעת ולהשכיל את האמת ואת כל מה שהיא מחייבת. "והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלקים" – זו הדרישה להתעורר להתפעל ולהכנע מתוך הידיעה הזו. ופשוט.

האופן איך לדעת להבין ולהשכיל בחכמת היראה אינו שונה מלימוד כל סוגיה אחרת. צריך לאסוף ידיעות רבות בחכמת היראה (בכוחות הנפש ובתעלולי היצה"ר) ולהתבונן בהם היטב כדי להבינן לאשורן. אין לי מה להאריך בזה.

לעומת זאת, האופן איך משיבים את ידיעת המח אל הלב, איך הופכים את ה"ידיעת היום", ל"השבת אל לבבך" – **תמיד**, מן הראוי להוסיף בו דברים.

ז"ל המסלת ישרים בהקדמתו:

"אמר המחבר: החיבור הזה לא חברתיו ללמד לבני אדם את אשר לא ידעו אלא להזכירם את הידוע להם כבר ומפורסם אצלם פרסום גדול. כי לא תמצא ברוב דברי אלא דברים שרוב בני האדם יודעים אותם ולא מסתפקים בהם כלל, אלא שכפי רוב פרסומם וכנגד מה שאמיתתם גלויה לכל – כך ההעלם מצוי מאוד והשכחה רבה". עכ"ל. ודבריו נפלאו ממני, כי נראה כסותר את עצמו מיניה וביה. מהו "להזכירם את הידוע להם ומפורסם אצלם פרסום גדול" – מה שידוע ומפורסם אין צריך ואין שייך להזכירו! וכן בהמשך: "שרוב בני האדם יודעים אותם ולא מסתפקים בהם כלל וכו' כך ההעלם מצוי מאוד והשכחה רבה" – אם נעלמו הדברים ונשכחו א"א לאמר שרוב בני א"א יודעים אותם ואינם מסתפקים בהם כלל!?

אכן התשובה היא פשוטה: הזוכר הוא המח והשוכח הוא הלב, המח יודע ואינו מסתפק כלל, אך ההעלם מצוי מאוד והשכחה רבה – בכל מה שנוגע להרגשת הלב. וכאשר הלב בריא כאולם אין לידיעת המח שום השפעה מעשית, וכמ"ש במסכת שבת דף ל"א: "יודעים רשעים שדרכם למיתה וכו'" – עיין שם היטב.

וכדברי מפורש כמעט בהמשך דברי הרמח"ל שם, ז"ל: "על כן אין התועלת הנלקט מזה הספר יוצא מן הקריאה בו פעם אחת כי כבר אפשר שלא ימצא הקורא בשכלו חידושים אחר קריאתו שלא היו בו לפני קריאתו, אלא מעט. אבל התועלת יוצא מן החזרה עליו וההתמדה, כי יזכרו לו הדברים הנשכחים מבני אדם בטבע וישים אל לבו חובתו אשר הוא מתעלם ממנה". עכ"ל. גם כאן נראית סתירה, כי אם לא ימצא הקורא חידושים ע"כ שאין הדברים נשכחים ממנו. אך כאן כבר מרומזת התשובה: "לא ימצא הקורא בשכלו חידושים", ומ"מ הם שכוחים ונעלמים מלבו, מהרגשיו ורצונותיו. [ובסוף הקדמתו כתב הרמח"ל: "על פי הברייתא הזאת הסכמתי לחבר חיבורי זה ללמד לעצמי ולהזכיר לאחרים תנאי העבודה השלמה וכו'" – מה שייך ללמד לעצמי? אם יודע הוא ללמד לא יצטרך ללמוד, ואם צריך הוא ללמוד לא יוכל ללמד! אין זאת אלא שהכוונה שילמד מוחי את לבי, שכלי את רגשותי.]

כדי ליצור את ידיעת הלב צריך דווקא לחזור שוב ושוב על הדברים, אף שהם ידועים בשכל, ורק אז "ישים אל לבו חובתו"; וכמו שכתב שם – "אבל התועלת יוצא מן החזרה עליו והתמדה".

אי אפשר שלא להביא כאן ביאור יקר מאוד, מספר "משך-חכמה" (פר' "בא") על מאמר תמוה ונפלא בפרק ערבי פסחים. ז"ל הגמ' שם (ק"ב): "אמר רב: ניזא דתורא (גערה

שגוערים בו להבריחו או שיעשה מלאכה) הן הן, ניזהא דאריה – זה זה, ניזהא דגמלא – דא דא; ניזהא דארבא (להמריץ את האנשים המושכים אותה בחבל ומוליכים אותה בנהר) הילני הייא הילא הילוק הוליא". עכ"ל. והדברים סתומים עד מאד, וכי הוצרך רב ללמד כיצד גוערים בשור, אריה, גמל ופועלי ספינה?! כך ביאר ה"משך חכמה": רב בא ללמדנו שה"שפה" בה מדברים אל חלק הבע"ח שבאדם (כוחות הרגש והרצון – אשר מוצאם מן הגוף, מנפש הבהמית) הוא באופן של חזרה שוב ושוב על אותה האמירה – הן הן, זה זה, דא דא. כי אם רוצה אדם לעורר את הרגשיו על ענין מסוים צריך הוא לחזור ולשנן שוב ושוב עד שיתעורר לבו עליו. ואילו כאשר פונים אל האדם שבאדם (פועלי הספינה) השכל שהוא מותר האדם מן הבהמה, אזי צריך לדבר אליו בקולות מתחלפים – הילני, הייא, הילא, הילוק, הוליא. שים לב, כל המילים הללו מורכבות משתי הברות (ה"א ולמ"ד). כדי להשפיע על האדם צריך להחליף את הצורה והסדר, כי דוקא השינויים והגיוונים שבהם פונים אל השכל הם המאפשרים לו לקלוט היטב ונכון. ומה מאד מתקו וצדקו עפי"ז דברי הרמח"ל דכדי שישב האדם אל לבו את חובתו צריך הוא, דוקא, להתמיד ולחזור על ספר המוסר.

מעתה נבין היטב מדוע חיוב השרשת הלב כי ה' הוא האלקים, וכל הנכלל בזה, נאמר בתורה בלשון – והשבת אל לבבך. והשבת – לשון שוב; רימזה כאן התורה על החיוב של חזרה ושינון, שוב ושוב, את הידיעה כי ה' הוא האלקים, עד אשר תהפוך לקנין הלב – כבושה ברגשותיו, מושלת ברצונותיו.

הבדל גדול יש בין דרך ההשגה את הידיעה ואת ההשכלה של חכמת היראה ודרך עבודתו ית', לבין אופן השגת ההתעוררות של יראת ה'. כי במה שנוגע לרכישת חכמת היראה, כל סדר מוסר וכל ספר מוסר מוסיפים את חלקם בבנין ההשכלה והידיעות, יום ויום ומוסרו דף ודף וחכמתו, בסדר נכון ובקצב הדרגתי. ואלו ביחס להתעוררות הלב, החום, הכניעה וההתפעלות – לזה אין סדר ואין קצב. הרבה פעמים מרגיש ה"עובד" שהוא יגע לריק ולבו מאובן כקודם לימודו, ופעם אחרת מאיר אור חדש את אפילת לבו ושמחת עולם אופפתו בהרגישו את עדינות נפשו מתאחדת עם מאמר חז"ל המשיב נפש.

אפשר לפרש על פי האמור את הפסוק הידוע – "אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא". כסף מבקשים על ידי מלאכה, יום ויום ופרנסתו. ככל שירבו ימי העבודה בה במידה ירבה שכרו של העובד, לא ייגע לריק אך גם לא יתעשר על נקלה. לא כן הוא בחיפוש מטמונים; ימים רבים ייגע המחפש לריק, אך כאשר ימצא את המטמון ברגע קטן, יצדיק בזה חיפוש של ימים רבים.

"תבין יראת ה'" – זוהי הידיעה וההשכלה בחכמת היראה. אותה מבקשים ככסף, יום יום ומוסרו דף דף וחכמתו.

"ודעת אלקים תמצא" – זוהי ההתעוררות וההתפעלות ליראת ה'. אותה מוצאים כמטמון, אחרי סדרים "יבשים" של ישיבה "על המקום", לפתע פתאום – חמותי ראיתי אור.

עד כאן עסקנו בשנים מתוך שלשת חלקי סדר מוסר: ההשכלה וההתעוררות. ועוד יש חלק שלישי – הלא הוא חשבון הנפש. ר"ל, אדם שבקי ולמדן בחכמת היראה, וגם הפנים והשריש את ידיעותיו והבנותיו בעומק לבבו – להתעורר, להתחמם, להתפעל ולהיכנע – צריך עוד לבדוק יום יום את עצמו אם אכן הוא נוהג בפועל על פי מה שהוא יודע בשכלו ומושב אל לבבו. זוהי ההשקפה השניה עליה כתב הרמח"ל בפ"ב ממסילתו לישירים – "שיתבונן וכו' על המעשים אשר הוא עושה לראות אם הם מכלל הטוב או מכלל הרע. וזה, בשעת מעשה ושלא בשעת מעשה וכו'" – עיין שם היטב.



ועוד בענין חובת האדם להשיב אל לבבו ולעורר את עצמו:

קידושין כ"ד: – "ת"ר: הכהו על עינו וסמאה, על אזנו וחרשה – עבד יוצא בהן לחירות. נגד עינו ואינו רואה, כנגד אזנו ואינו שומע ושהכה בכותל והבעיתו בקול ואינו רואה, או נתחרש) אין עבד יוצא בהן לחירות. אמר רב שמן לרב אשי: למימרא דקלא לאו כלום הוא, והתני רמי בר יחזקאל: תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו (בקול) משלם נזק שלם. ואמר רב יוסף: אמרי בי רב – סוס שצנף וחמור שנער ושברו כלים בתוך הבית משלמים חצי נזק. א"ל: שאני אדם, דכיון דבר דעת הוא איהו מבעית נפשיה, כדתניא: המבעית את חבריו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כיצד? תקע באזנו וחרשו פטור". עכ"ל. ללמדנו שגם כאשר האדם מובעת ומופחד על ידי אחרים – נחשב הדבר שהוא הבעית את עצמו. ומדוע? כי השליטה אם להבהל או לא להבהל היא לעולם בידי האדם, ואם לא ירצה להבהל – לא יבהל!

לענ"ד, עובדה זו הרי היא רמז וביטוי למש"כ ה"רבנו יונה" בשער השני משערי התשובה אות כ"ז – "היה הלל ע"ה אומר: אם אין אני לי מיי, לי וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי. ביאור הדבר – אם האדם לא יעורר נפשו מה יועילוהו המוסרים, כי אעפ"י שנכנסים בלבו ביום שמעו ישכחם היצר ויעבירם מלבו וכו' אכן צריך האדם

בשמעו המוסר לעורר נפשו ולשום הדברים אל לבו ולחשוב בהם תמיד ועליהם יוסיף לקח ומתוכו יוציא מליו. ויתבודד בחדרי רוחו וישוב יהפוך יד תוכחתו על נפשו ולא יסמוך על תוכחת המוכיח לבדו, ותוכחתו לבקרים ולרגעים תהיה עד אשר תקבל נפשו המוסר ועד אשר תטהר". עכ"ל. הם הם הדברים: "כיון דבר דעת הוא, איהו מבעית נפשיה".

ואמרו ברכות ז'. – "א"ר יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות וכו' וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנא' – תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה".



עוד בענין תועלת חשבון הנפש:

מה נוראים דברי המסילת-ישרים (סו"פ ב') שיובאו בזה, למתבונן: "ופשוט הוא שאפילו אם יפקח האדם על עצמו אין בכחו להנצל אלולא הקב"ה עוזרו, כי היצה"ר תקיף מאד, וכמאמר הכתוב – צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו, ה' לא יעזבנו בידו. אך אם האדם מפקח על עצמו אז הקב"ה עוזרו וניצול מן היצה"ר, אבל אם אינו מפקח הוא על עצמו ודאי שהקב"ה לא יפקח עליו, כי אם הוא אינו חס על עצמו מי יחוס עליו. והוא כענין מה שאמרו רבותינו ז"ל – כל מי שאין בו דעה אסור לרחם עליו. והוא מה שאמרו – אם אין אני לי מי לי". עכ"ל. כדי להתרשם נכונה מדבריו ננקוט משל. גביר נדיב-לב אומר לראש-ישיבה השקוע בחובות עצומים: אם תגייס אתה מאה אלף שקל מתרומות – אתן אני לך מליון שקל. כאשר ראש הישיבה לא נשתדל דיו ואסף רק תשעים אלף שקל, הפסדו אינו רק אותם עשרת אלפי שקל שלא נתאמץ לאסוף אלא גם מליון נוסף. כמו כן מי שאינו שם אורחותיו ואינו מפקח על עצמו מפסיד לא רק את הרווחים הטבעיים המסובבים מלימוד המוסר (כסוחרים הגדולים אשר מעיינים תמיד בכל עסקיהם) אשר גם הם רבים ועצומים מאד, כי אם גם את הסייעתא דשמיא של "הקב"ה עוזרו". וממה שאמרו רבותינו (בשם הקב"ה) "פתחו לי פתח כחודו של מחט ואני אפתח לכם פתח כפתחו של אולם" – נבין מהו היחס שבין חלק האדם בפקוח על עצמו לבין חלקו של הקב"ה בפקוח עליו; מבהיל לב כל מתבונן.

שוב מצאתי את הדברים מרומזים בדברי הרבנו-יונה (שערי תשובה שער ב' אות כ"ו) בבאור המשנה באבות: "וכשאני לעצמי מה אני". ז"ל: "ואמרו חז"ל בענין מה שכתוב כי הוא ידע יצרנו, משל למלך שנתן שדה לעבדיו והזהירם לעבדה ולשמרה ולהביא לו ממנה שלשים כור בכל שנה, והם טרחו בה ועבדו אותה היטב והביאו ממנה לפני המלך חמשה

כורים. אמר להם: מה זאת עשיתם!! אמרו לו: אדוננו המלך, שדה שנתת לנו זיבורית היא, ואנחנו בכל כוחנו עבדנו אותה, ועם כל הטורח לא עשתה את התבואה יותר מזה השיעור". עכ"ל. והלא הוא תימה רבה, אם אין השדה יכולה להוציא יותר מחמשה כורים מדוע דרש המלך מעבדיו להביא לו שלשים כורים!! אין זאת אלא שכאשר ישקיעו מצדם עבודת חמשה כורים יחשב להם כאילו הוציאו שלשים כורים. וכן בנמשל, הקב"ה "יעשה" במקומם הרבה יותר ממה שעשו הם.



והערה נוספת בענין חשבון הנפש:

עירובין י"ג: – "ת"ר: שתי שנים ומחצה נחלקו בית-שמאי ובית-הלל. הללו אומרים: נח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא. והללו אומרים: נח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו: נח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא, עכשיו שנברא – יפשפש במעשיו, ואמרי לה – ימשמש במעשיו". עכ"ל. בפ"י הגאון מוילנא על "יונה" פרק ד' נתקשה: א) איך אפשר לומר שטוב יותר שלא נברא, אם כן למה נברא? ב) מהו שאמרו יפשפש או ימשמש במעשיו, הו"ל למימר יעבוד את הקב"ה ויעשה טוב וכד'.

ונראה לומר, שמה שנחלקו ב"ש וב"ה אם נח לו לאדם שנברא או נח לו טפי שלא נברא, כל זה הוא בלא התכסיס של פשפש ומשמוש המעשים. ונבאר את דברנו: האדם הרי בנוי מגוף ונשמה, כמ"ש: "ויצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". ושתי היצירות הללו – יצירה מן התחתונים ויצירה מן העליונים – הם עצמם שני היצרים, המושכים כלפי מעלה אל הטוב, וכלפי מטה אל הרע. בין הגוף לבין הנשמה ניתנה רוח ממוצעת אשר לה הבחירה בין טוב לבין רע, הרוח הממוצעת הזאת היא מותר האדם על כל הנבראים העליונים והתחתונים. אך יש לחקור, מה היה אלולא ניתנה "בחירה" לאדם, האם היה גובר כח גופו על כח נשמתו והיה נגרר אל הרע והגשמי, או היה גובר כח הנשמה על כח הגוף והאדם והיה נמשך אל הטוב והרוחני.

ב"ה סברו שאף בלא ה"בואו חשבון" רבו סיכויי האדם להתגבר על יצרו, לקיים מצוות ולהמנע מן העבירות, לזכות בפרוזדור לחיי הטרקלין. ואילו ב"ש סברו שבלא חשבון הנפש – נח לו לאדם שלא נברא משנברא, כי זה שאינו מפשפש וממשמש במעשיו רבו סיכויי להכשל מלהצליח, לרדת לגהינום תחת לעלות לגן-עדן. אין להוכיח ממה שהקב"ה ברא את האדם שאכן נח לו שנברא משלא נברא, כי אפשר שבראו הקב"ה על

מנת שאכן יפשפש וימשמש במעשיו, ואילו הם נתווכחו אם נח לו לאדם שנברא משלא נברא בלעדי התכסיס של חשבון המעשים. לאחר שנתיים ומחצה נמנו וגמרו שצדקו ב"ש, ואכן קלושים הם סיכויי האדם לעבור את כור מבחן העוה"ז בהצלחה, ועל כן אלמלי העצה ללמוד מוסר היה נח לו שלא נברא משנברא. וממילא ברור שאם הקב"ה כן בראו, הרי זה בהתחשב עם האפשרות שיכול האדם לחיות בחשבון. וזהו שסיימו: "ועכשיו שנברא – יפשפש במעשיו, ואמרי ליה – ימשמש במעשיו". כי מעצם העובדה שנברא מוכח רצונו ית' שיעשה חשבון נפש, שאל"כ הרי נח לו שלא נברא משנברא.

והבן עד כמה הדברים מחייבים!

מאמר י"א

המחמיר תבוא עליו ברכה

ז"ל החיי-אדם כלל קמ"ג ס"א – "מן הראוי שיתנהג אדם בעשרת ימי תשובה בחומרות שאינו נזהר בהם כל השנה, כי גם הקב"ה מתנהג בחסידות עם בריותיו (בימים אלו)". עכ"ל. בעקבות דבריו נהגו "עובדים" להתחסד עם קונם כבר בחדש אלול. עובדה זו תשמש לנו כתירוץ לבאר את גדר מה שקרוי "חומרא", ומיהו הראוי להיות מן המחמירים (בשאר ימות השנה).

פ. פעמים רבות מצאנו בהלכה – "המחמיר תבוא עליו ברכה". הדבר אמור במקרה שמותר להקל, והמיקל לא הפסיד, ואעפ"כ – המחמיר תבוא עליו ברכה. כמו למשל, לחוש לדעת יחיד אם טעמו נראה במקום שהרבים חולקים עליו וההלכה כמותם, וכל כהאי גוונא.

על איזה "ברכה" מדובר כאן? לכאורה, על שכר המצוה. נאמר למשל שתקעו בשופר בר"ה ולדעת רוב הפוסקים יצאו ידי חובה באותה תקיעה, אך לדברי מיעוט פוסקים לא יצאו ידי חובה בשמיעת תקיעה זו. מי שמיקל שלא לשמוע תקיעה נוספת שודאי יוצאים בה יד"ח – לא הפסיד. ומי שיחמיר לשמוע שוב תקיעה מעלייתא – תבוא עליו ברכה. איזו ברכה? שכר התקיעה הנוספת שתהיה נידונת כתקיעה של מצוה אעפ"י שמן הסתם צודקים רוב הפוסקים ותקיעה זו היא לבטלה. אם אכן כך הוא, תשתלם ה"ברכה" בעוה"ב, כי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא.

אך יש בזה מן הדוחק, לקרוא לשכר מצוה – ברכה. ועוד יש לשאול: הא תינח במחמיר לקיים מצוה, אך מה בדבר המחמיר לפרוש ממעשה שרק לדעת מיעוט פוסקים הוא מעשה עבירה. ובשלמא אם איירי ב"בא לידו" אותו מעשה שלדעת מיעוט הפוסקים הוא מעשה-עבירה, יש לומר שנחשב הדבר כאילו עשה מצוה, כי כך היא המידה במי שבא דבר עבירה לידו ופירש ממנו. אך מה קורה אם לא "בא לידו" המעשה שלדעת מיעוט פוסקים הוא אסור, והוא החמיר ונמנע מלעשותו – במקרה כזה אין לדבר על "ברכה" לפי פירוש זה, כי אין שכר מצוה למי שאינו עושה עבירה אם לא באה העבירה לידו. האם אכן כך הוא שלא הובטחה ברכה למחמיר הנמנע מעבירות שלא באו לידו? כמדומני שאינו כן. אם כן, על איזו "ברכה" מדובר כאן?

a. ז"ל המסילת-ישרים פרק י"ד – "חלקי הפרישות הראשיים – שלשה וכו' והפרישות בדינים הוא להחמיר בהם תמיד, לחוש אפילו לדברי יחיד במחלוקת אם טעמו נראה אפילו שאין הלכה כמותו, ובתנאי שלא יהיה חומרו קולו, ולהחמיר בספיקות אפילו במקום שאפשר להקל בהם. וכבר ביארו לנו חכמינו ז"ל את מאמר יחזקאל (חולין ל"ז) הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי וגו' – שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, ולא אכלתי מבשר כוס כוס (מסוכנת). והנה כל זה מותר הוא מן הדין – ודאי, אלא איהו אחמיר אנפשיה". עכ"ל. בישיבת אור-ישראל ת"ו נשאלתי שאלה משכלת: אם נשאל את עצמנו – מה טעם החמיר יחזקאל בדבר המותר? תהיה התשובה, מן הסתם, כי אף אמנם שהמיקל בזה אינו עובר על מימרא דרחמנא להפר את פקודתו, סו"ס אם אכן טעה החכם והבהמה נטרפה – יש באכילתה טמטום הלב וטומאת הנפש, כמו בכל טרפה; ויחזקאל הנביא, וכמוהו כל "פרוש", רוצה להמנע מפגם העבירה, ולא רק מלהמרות במלכו. אך אם אכן כך הוא, איך יתכן שרוב עמך בית ישראל – זהירים, זריזים ונקיים – אלא שאינם מתחסדים עם קונם לפרוש מן ההיתר, אינם חוששים לטמטום הלב ולטומאת הנפש! והרי מאמינים בני מאמינים הם, והרי אם רופא זוטר ישיח לפי תומו שעל מאכל מסוים יש חשש קטן שהוא מזיק לבריאות הגוף או הנפש או לזכרון וכד' – בודאי יפרשו וימנעו מאכילתו. וא"כ לא תהא כהנת כפונדקית, להאמין לחכמינו ז"ל, כמו לרופאים, שכל אחת מן האכילות האסורות מטמטמת את לבו של מי שמותר או אנוס לאוכלה. כך שאלני הבחור אהרן מלובנצ'יק נ"י (תשנ"ט).

תוך כדי החיפוש אחר התשובה לשאלה זו, שמעתי אומרים שאמנם כן, רוב "עמך ישראל" חוששים לדברי רופא זוטר יותר מאשר לדברי חז"ל הקדושים. ואל תתמה, כי אף רבן יוחנן בן זכאי איחל לתלמידיו (ברכות כ"ח:) שיהיה מורא שמים עליהם כמורא בשר

ודם, כי האדם יראה לעינים. הנזקים הרפואיים המתייחסים לסיבות אותן מונים הרופאים הם דברים שנתאמתו בחוש, בדרך כלל. ואילו לדברי חז"ל אנחנו "מאמינים", והלואי. והביאו המחשה לטענתם בשם הגה"ר אליהו לאפיאן זצוק"ל: אדם קנה תפילין אצל אדם נאמן, ואחר זמן רב נתברר לו שהבתים היו ריקים מפרשיות. כאשר נודע לו הדבר כעס מאד, כמובן, ואעפ"י שהמוכר נתן לו מיד פרשיות. אחר עבור זמן נרגע. הרי אין בו כל אשמה, ומה יכול היה לעשות; אנוס הוא ואנוס רחמנא פטריה. ואם קנה אותו אדם טבעת יהלום לאשתו אצל אדם נאמן ונתברר שהיתה "סתם זכוכית" – האם גם אז אחר עבור הכעס הראשוני יאמר לעצמו: "אנוס אני ומה היה עלי לעשות", ויירגע. לא ולא! כי סוף סוף אשתו ענדה סתם זכוכית, ועבור ה"סתם" הזה שילם טבין ותקילין. ומה פשר ההבדל? כי "סתם אדם" מחפש – יהלום אמיתי ותפילין בהכשר. אילו ראה בעיניו שהתפילין הריקניים אינם פועלים את כל אותן עניינים ותיקונים שפועלת הנחת תפילין בנפש ובעולמות – בודאי לא היה נרגע כל כך בקלות. עד כאן דבריהם של האומרים. יש אמת מסויימת בתשובה הזו אך אין בה כדי שביעה. ועדיין נפשנו בשאלתנו: אם יש ב"עבירה בהכשר" פגם וטמטום, איך יתכן שמתעלמים מן העובדה הזאת רוב שלומי אמוני ישראל, הלא איש מהם לא יאכל רעל על סמך רוב וחזקה או הוראת חכם.

b. כדי לענות על שאלה זו, הנני מצטט מה שכתבתי בספר "אספרה-כבודך" פר' ואתחנן, איך מתיישב על לבי איסור "לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם".

הקב"ה נתן וצווה תרי"ג מצוות בהתאמה גמורה אל רמ"ח אברי האדם ושס"ה גידיו, אל זמנו ומקומו, טבעיו, כוחותיו ותכונותיו. קיומן של כל מצוות הקב"ה "מכסה" את כל האדם, וכל השקעת כח, זמן או ממון בתוספת שאינה מחויבת – תגרע בהכרח מן העיקר שנתחייבנו בו. וטעם נוסף כתבתי שם: עקוב הלב מכל אנוש הוא מי ידענו. אותו איסור שהוסיף האדם על עצמו אינו חמור כל כך בעיניו, שהרי בלבו יודע הוא שלא נצטווה עליו, על כן הוא מרשה לעצמו לעבור ולזלזל באיסור זה. מאידך, סו"ס היות וגם תוספת זו נחשבת בעיניו "איסור", מקיש האדם ממנה על שאר איסורים ומרשה לעצמו לזלזל גם בהם כדרך שהוא מזלזל באיסור אשר בדה מלבו. ואעפ"י שיש כאן "תרתי דסתרי"! הלא אמרנו: עקוב הלב מכל! דוגמא לזה: חוה הוסיפה לומר שנאסרה אף בנגיעה בעץ הדעת, ולבסוף נתפתתה לחשוב שכשם שאין מיתה בנגיעה כך אין מיתה באכילה (וב"ר). ובודאי אין הכוונה לומר שלא הבחינה בין איסור הנגיעה לבין איסור האכילה בידיעה שכלית, אלא הכוונה היא לומר שתפישת החומר של איסור האכילה באובנתא דלבא נטשטשה על ידי העבירה על סייג הנגיעה שהוסיפה על עצמה.

הטעמים הללו שלא להוסיף על המצוות יכולים לשמש כסיבות מדוע לא יחמיר אדם בינוני ולא יתחסד לפנים משורת הדין, למרות העובדה שכאשר יסמוך על דיני ההנהגה בספיקות הוא עלול לפגוש בקלקולי העבירות ולהפסיד את תיקוני המצוות. מפני שמתוך החמרתו במקום שיותר להקל עלול הוא להקל במקום שאסור להקל; מתוך חסידותו עלול הוא להיות עבריין. ומצוי הדבר, שהמחמיר או המהדר, הדואג לעצמו לעולם שכולו טוב, עושה זאת על-חשבון משפחתו וסביבתו, ואז בודאי יצא שכרו בהפסדו.

אך אין התשובה מספיקה אם לא נוסיף ונדגיש, **הקלקולים הללו אשר עלולים לנבוע מן החומרות "שוקלים" יותר מן הקלקולים של הקולות**. ומדוע? כי עדיף להתטמטם הרבה פעמים ב"תמותות שחוטות" – רעל רוחני בהכשר התורה – מאשר לעבור אפילו פעם אחת על מימרא דרחמנא. תא חזי, איזה הפרש עצום יש בין ה"מצווה ועושה" המציית לפקודה, לבין ה"אינו מצווה ועושה" העושה אותו "תיקון" בהתנדבות, ומכאן תבין גם להיפך, עד כמה חמור שלא לציית לפקודה. הרי אמרו בסוטה כ"א. שאעפ"י שזכות מצוה שאשה מצווה בה מגינה על הסוטה עד שלש שנים, זכות תורה אינה יכולה להגין עליה כיון שאינה מצווה ועושה. והלא כח התורה גדול פי אלף מכח המצוה, וכל המצוות כולן אינן שוות לדבר אחד מן התורה, כידוע. ואעפ"כ תורה של "אינו מצווה ועושה" אינה שקולה למצוה של "מצווה ועושה"! [ובמד"ר שיה"ש פר' א' אמרו: "כל המצוות שעשו לפניך האבות ריחות היו (לריח שמניך טובים) אבל אנו – שמן תורק שמך". הרי שההפרש בין קיום מצוות כ"אינם מצווים ועושים" לבין קיומן כ"מצווים ועושים" הוא עצום – כהפרש שבין ריח השמן לבין השמן.] אם כן אף אם יאכל ה"מיקל" את הבהמה שכלפי שמיא גליא שהיא טרפה, את הפרי שבאמת הוא ערלה וכד', במקום שהוא רשאי להקל משורת הדין, ותטמטם נפשו ברעל הרוחני שמסיבתו הוזהרו אותן אזהרות – קל הדבר מאשר לעבור על פקודה, כי גדול כח הצווי לאין ערוך מכח הסיבה שמחמתה נצטווה. והבן.

והגרי"ז צוק"ל היה מוכיח שכל ה"עניינים" וכל ה"תיקונים" אינם כדאים אם יצריכו לעבור פעם אחת על מימרא דרחמנא – מכמה ראיות מוצקות: (א) יעקב אבינו אומר, אחר חלום הסולם: "אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי", ופרש"י: "שאם ידעתי, לא ישנתי במקום קדוש כזה". אף שאילולא ישן שם לא היה זוכה להתגלות הנבואית, להבטחות הנפלאות של בשורת הארץ והזרע, השמירה והשיבה, וכל אשר השיג שם. (ב) חזקיהו המלך נמנע מלישא אשה כדי שלא יוליד את מנשה אשר יחריב את מפעלו הגדול. הוא ירש את המלוכה מאחז אביו הרשע בעת שהיו העם עובדי ע"ז, ורומם אותם עד למדרגה של "אשה יראת ה' היא תתהלל – זה דורו של חזקיה (שלא נמצא בו עם-הארץ מדן ועד באר-שבע)".

וכדי שכל ה"קידוש שם שמים" הזה לא ילך לאיבוד ויתר חזקיהו ולא נשא אשה. אז בא אליו ישעיהו הנביא, בשליחות הקב"ה, ואמר לו: צו לביתך, כי מת אתה – בעוה"ז, ולא תחיה – לעולם הבא. וכל כך למה? על כי עבר אמימרא דרחמנא של פריה ורביה (ברכות י"א). נורא למתבונן. ג) אליהו הנביא לא יבוא בערבי שבתות ובערבי-ימים טובים – מפני הטורח, שמניחין צרכי שבת והולכים להקביל פניו (עירובין מ"ג:). ואף שאם לא יבוא אליהו בערב שבת – לא יבוא משיח למחרתו, ופן תוחמץ אפשרות ביאתו ותידחה לזמן מרובה, כי אין בן-דוד בא אלא בדור שכולו חייב או בדור שכולו זכאי, וביום אחד יכול המצב הזה להשתנות ולא יוכל החסרון להמנות! אף על פי כן, ביטול המצוה של כבוד שבת קדש דוחה את כל התיקונים הצפויים לנו עם בוא משיח צדקנו. ובגמ' שם מבואר שאף משיח עצמו לא היה בא בערבי שבתות ויו"ט מפני הטורח, אלא שכשיבוא משיח יהיו הכל עבדים לישראל ויעסקו הם בצרכי שבת ויו"ט. ה"בסיס" של כל הראיות הללו הם דברי הגר"א הידועים (כתר-ראש אות קל"ב) שמאז מתן תורה נתחדש עלינו מחייב של עבדות, ואין לנו רשות להמרות את פי אדוננו-מלכנו משום סיבה שהיא.

אחר הקדמה זו נחזור ונסכם: בכל מקום שהמיקל לא הפסיד אין הוא עובר על מימרא דרחמנא להפר פקודה שהרי מותר במקרה זה להקל. המחמיר מרוויח אמנם את התיקונים או את מניעת הקלקולים "על הצד" שהקולא אינה מוצדקת, אבל פיזור המוחות והכוחות לתוספות הללו עלול לגרום לעבור בפעם אחרת על מימרא דרחמנא, ואז יתברר למפרע שמוטב היה אילו לא היה מן המחמירים. הראויים להתנהג בפרישות הם אלו שבקיאים בכוחות נפשם ואומדים את עצמם שלא יבואו לידי קלקולי ה"פרומקייט" ולא יצא שכרם בהפסדם. מעתה י"ל, שהברכה המובטחת לפרושים הללו – המחמיר תבוא עליו ברכה – אינה שכר חומרתם בעוה"ב, אלא ברכה בעולם הזה, שלא יחולו בהם הקלקולים שעלולה ההחמרה להביא בעקבותיה. יתברכו כוחותיהם ושיקול דעתם ולא תגרע התוספת מן העיקר.

ג. לקושטא דמילתא, נראה לי להוסיף טעם נוסף להנהגתם של הפרושים-המחמירים, אף אם נאמר שבכל מקום שהתירה תורה לסמוך על חכם, על "רוב", על "ספיקא לקולא" וכד' – אין פגם בנפש ואין קלקול בעולמות. כי יודע כל עובד אלקינו, שמצודת הטעות פרושה, ומלך זקן וכסיל משטה בנו לראות עקוב כמישור ורכסים כבקעה. על כן שוקל כל חסיד בדעתו – אם אקל על עצמי במקום שמותר להקל אמצא את עצמי מיקל גם במקום שאין ראוי להקל בו, הרצון יוליד את הדמיון שאכן יש כאן "רוב" אף במקום שאין כי אם "מחצה", וגם מי שאינו חכם יחשב בעיני לחכם, אם ארשה

לעצמי לאכול מבהמה שהורה בה חכם, וכל כי האי גוונא. והדברים ידועים לכל אשר "איכפת" לו. שוב הראוני כעין דברינו באבות דר' נתן פכ"ו משנה ב' – "ואל תבוא לידי ספק שלא תבוא לידי ודאי". עכ"ל. ועל כרחך איירי בספק שמצד עצמו הוא מותר. והבן.

ויתכן שאף מן הדין חייבים להחמיר, בהרבה מן המקרים. כי כלל ידוע הוא ש"כל היכא דאיכא לברורי מבררין" ולא סמכין על רוב וחזקה וכדומה (מדרבנן). גם על ה"רב" צריך לברר לפעמים אם אכן הוא תלמיד-חכם או שמא רק "רב-מטעם", כי כבר היה לעולמים "גוי גדול עצום – ורב". ובכל כהאי גוונא אין רשות להקל, ומי שמתעצל לברר או להתעניין האם במקרה הזה אפשר לברר – חייב מן הדין להחמיר. וכמדומני שבחלק גדול מן המקרים נובעות החומרות מן השיקול הנכון הזה.

d. ובר מן דין ומן דין. השכל מבין ש"כל דפריש מרובא פריש" מתיר את האיסור (ואולי אף שולל את הרעל) מן המעשה שהמיעוט מורה שהוא אסור – אף אם כלפי שמיא גליא שאכן פגע האוכל במיעוט האסור. אך הרגש מפגר אחרי השכל ותופס אכילה כזאת כספק אכילת "טרפה בהכשר" שיש בה זלזול בקב"ה. נרגיש את הדבר על ידי דוגמא קיצונית. שש-עשרה פעמים מצא יהודי חוט של ציצית בעיר שחמישים ואחת חנויות שבה מוכרות חוטי ציצית טוויים לשמה וחמישים חנויות שבה מוכרות חוטים שנטווי שלא לשם ציצית. אם יטיל המוצא את כל ששה-עשר החוטים שמצא בבגד אחד – מה הסיכוי שיקיים מצות ציצית? אחד למליון!!! כלומר, לעומת תשע מאות תשעים ותשעה אלף ותשע מאות ותשעים ותשע אפשרויות שהציצית פסולה, ישנה רק אפשרות אחת שהיא כשרה. הדין אומר שהוא רשאי ללבוש בגד זה! ולברך עליו: "על מצות ציצית"! אבל ברור הדבר שבליבשת בגד כזה הקרוב לודאי שלא כל חוטי ציציותיו טוויים לשמה – חל בלבו של הלוֹבֵש זלזול במצות ציצית וקרירות מאיסור ברכה לבטלה, אעפ"י שהתורה התירתם! כדי לא לשחוק ולא להרוס את רגשי הזהירות מעבירות וזריזות למצוות – מתייחסים המחמירים והמהדרים אל עבירה כאל רעל ואל ביטול מצוה כאיבוד כלי זהב. איש לא יאכל רעל על פי "כל דפריש" ולא יסכן כלי זהב על סמך "מסתמא". והבן.

e. עוד נראה לי כיוון אחר לבאר את הנהגת החומרות, ודוקא לבני עליה. ונצא מתוך הנחה שבכל מקום שסמכה תורה על רוב, חזקה, עד-אחד, וכד' – אם בעבירה: אין כאן, לא קלקול ולא טמטום; אם בקיום מצוה: יש כאן ודאי תיקון ועילוי. וזו הסיבה שסתם "עמד" – זהירים, זריזים ונקיים – אינם מחמירים ואינם מהדרים מעבר לשורת הדין. ומהו טעמם של המחמירים והמהדרים לחשוש לצד הרחוק שהתירה התורה להתעלם ממנו?

מפני שידוע נדע שרצונו של הקב"ה הוא שנתייחס לאיסור כאל רעל, אלא שהיקל עלינו מתוך התחשבותו בקושי להתייחס לאפשרות רחוקת סיכויים. ה"בנים" עושים את רצון אביהם, גם במקום שלא יעברו על מצוותו אם ימנעו מלהחמיר ומלהדר; משא"כ ה"עבדים" – די להם למלא את פקודותיו. מי הוא הראוי להחשב "בן", ועד כמה הוא ראוי להיות מעושי רצון אביו, לזה צריך שיקול דעת רב. על כל פנים, לא גרע הנסיון לצאת ידי חובת כל השיטות וכל הצדדים – מנטילת חפצא-דמצווה נאה ומהודר.

f. ואף גם זאת. ההחמרה מעבר לשורת הדין מבטאת את היחס אל קיום המצוות והפרישה מן העבירות. המשלם "מס הכנסה" מתוך הכרח, לא יהדר ולא יחמיר לשלם יותר מאשר חיובו משורת הדין. ואילו המתארח בסעודה לוקח לפעמים תוספת שאינו "חייב" לאוכלה, מפני שהמאכל הזה טעים לו. מי שמרגיש כעבד הכפות בתרי"ג בעיות המקשות על חייו – יסתפק בקיום מינימלי. ומי שמאפשר על הזכות שנפלה בחלקו לשמור ולקיים תרי"ג עצות המזכות אותו בקרבת אלקים – אשר זו היא החירות האמיתית – יהדר ויחמיר. הראשון – יצא ידי חובה, והשני – יכנס ידי טובה.

בשולי המאמר: נתחבטנו אם במקום שמותר לילך אחר הרוב, חזקה, הוראת חכם וכד', ופגע הסומך על היתרים אלו באיסור – האם הורעל ונטמטם מבחינה רוחנית, או שמא כיון שהתירתו תורה אין באכילתו לא רעל ולא טמטום. לכאורה נראה שנחלקו בזה אחרונים. ה"שער-המלך" (מאכלות-אסורות פט"ו הל' כ"ה) הוכיח כדעת הראב"ד (חולין צ"ח.) שאסור לבטל איסור מן התורה, מהא דאמרו חולין דף ק"מ שלא איצטריך קרא למעט ציפורי עיר-הנידחת – "דלא אמרה תורה שלח לתקלה". ואף שאצל הצד את הציפור שנשתלחה אין תקלה, שכיון ש"כל דפריש מרובא פריש" מותר לו לתלות שאינה מעיר הנדחת. המשלח אותה דומה למי שמבטל איסור לכתחילה; כי אין הפרש בין לבטל איסור ברוב לבין להתירו על ידי "כל דפריש מרובא פריש". עכ"ד. אכן בנוב"י (תניינא תש' נ"ה) חלק עליו ופירש, שאעפ"י שכל דפריש מרובא פריש ויש לצד את הציפור שנשתלחה לתלות שאינה מעיר הנדחת – אם אמנם היא מעיר הנדחת יש כאן תקלה. ולכן פשוט לגמ' מסברא שאין לקחת מצפורי עיר הנדחת לציפורי מצורע, אעפ"י שאין איסור על המשלחה. לפום ריהטא נראה שנחלקו בשאלה זו, האם במקום שהתירה תורה לסמוך על "רוב" וכד' – ופגע האדם במיעוט האסור, יש באכילתו את "התמותה-השחווטה" רעל וטמטום הלב עד שנחשבת אכילה זו לתקלה, או דילמא כיון שהתירה תורה – אין כאן שום פגם ושום תקלה.

ובדרך אגב, אזכיר שאלה ידועה הנוגעת לחקירה זו. אם נאמר שמי שסומך על "היתר" אינו מורעל ואינו מתטמטם אף אם פגע בחתיכא-דאיסורא, למה לא יוכל אדם נאמן להגיש לכתחילה חתיכא-דאיסורא לאדם שמותר לו על פי דין לסמוך עליו. שכיון שהאוכל לא עבר איסור ולא נפגע מבחינה רוחנית – אין כאן אפילו "לפני עוור", לכאורה, ואם כן מדוע לא ייעשה כן לכתחילה? [ואז יהיה אסור לסמוך גם על אדם נאמן]. האם רק בגלל גניבת-דעת וכד'?



ז"ל הגמרא חולין ל"ז: אשר הובאה במסילת-ישרים הנ"ל. "ואומר אהה ה' אלקים הנה נפשי לא מטומאה ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה ולא בא בפי בשר פיגול. הנה נפשי לא מטומאה – שלא הרהרתי ביום ובאתי לידי טומאה בלילה. ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי – שלא אכלתי בשר כוס כוס מעולם (שחוט, שחוט, שלא תמות לפי שמסוכנת היא). ולא בא בפי בשר פיגול – שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם (שנולד בה ספק והוצרך לשאלת חכם להתירו). משום רבי נתן אמרו: שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה (הזרוע הלחיים והקיבה).

מסתברא מילתא שישנה כאן הדרגה, מן הכבד אל הקל.

על מה שאמר יחזקאל: "הנה נפשי לא מטומאה", ופי' בגמ' – "שלא הרהרתי ביום ובאתי לידי טומאה בלילה", הקשו תוס' – "מאי רבותיה דיחזקאל, והלא כל אדם נמי אסור, כדאמר פ"ק דע"ז: ונשמרת מכל דבר רע – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". ותירצו תוס' – "דאפילו הכי חשיב ליה רבותא משום דאמרינן בפרק גט-פשוט: שלשה דברים אין אדם ניצול מהם בכל יום – הרהור עבירה וכו'". הרי שגדר החומרא הזו הוא **לשמור את שורת הדין** במקום שנחשב כל אדם אנוס.

ומה שאמר: "ונבלה וטרפה לא אכלתי מנעורי ועד עתה", ופי' בגמ' – "שלא אכלתי בשר כוס כוס מעולם", גדר החומרא בזה הוא כמו שכתב המהרש"א שם – "טעם מסוכנת שאסר לו יחזקאל – כמו טרפה דאסורה מדאורייתא משום שסופה למות". עכ"ל. ר"ל שאין ה"חומרא" של אי אכילת מסוכנת נובעת מן החשש שמא היא טרפה או פן מתה טרם גמר שחיטתה והוא נבלה, אלא אף אם ברור הדבר שלא נטרפה ולא מתה טרם גמר שחיטתה – בעצם היותה חולה הנוטה למות ישנה מאיסות ופגם לנפש החסיד. נמצא שאמנם אין כאן איסור ודאי כהרהור יום המביא לידי טומאת לילה, אבל יש כאן "ענין" ודאי – **שבדאי נפגמת הנפש הזכה ממאכל עכור ופגום כזה.**

ואילו: "ולא בא בפי בשר פיגול", שפירושוהו בגמ' – "שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם", זו חומרה יתירה על קודמותיה. כי במקרה הזה, כיון שהתירה התורה לסמוך על הוראת חכם (ומדובר על חכם אמיתי ולא על "הרב מטעם") מותר הדבר וגם אין בו פגם ודאי לנפש, כי אם חשש איסור ופגם.

והנה כל זה נכון בדעת ת"ק. אכן רבי נתן ס"ל, כפי הנראה, שגדר החומרא שלא לאכול מבשר מסוכנת אינו מפני שהיא "נוטה למוות", כמו שפירש המהרש"א, אלא בגלל החשש שהיא טרפה או מחשש שמתה תוך כדי שחיטתה. ואם אכן כן הוא הרי זה דומה ממש לבהמה שהורה בה חכם שיש בה חשש איסור. ואכן, המאירי הביא בשם הגאונים שלא התירו לקחת מסוכנת מן הנכרי, כי אם מישראל בגלל הפסד ממונו מפני שחששו בה שהיא "נפולה", ובמאירי עצמו כתב: "שלא אכלתי מבהמה שהורה בה חכם, ר"ל – דבר שצריך להוראה מחמת ספק איסור, ואף המסוכנת בכלל זה, שצריך לידע על פי הסימנים אם מתה קודם שחיטה". עכ"ל. עכ"פ, כיון שההרחקה ממסוכנת היא לחוש לצד הרחוק שהיא אסורה מן הדין, אין בפרישות מבהמה שהורה בה חכם תוספת חסידות על אי אכילת בשר כוס-כוס. על כן פי' ר' נתן אחרת את מאמר יחזקאל: "ולא בא בפי בשר פיגול – שלא אכלתי מבהמה שלא הורמו מתנותיה". גדר החסידות הזו הוא מדרגה נוספת, כי אין כאן אפילו צד חשש ואיסור, שהרי כהן היה וזכאי היה לקחת את המתנות לעצמו (וסבירא ליה כמאן דאמר ש"מתנות" אינן טובלות – עיין תוס' שם). ואף לגירסת השטמ"ק שנראה מדבריו שלא היה יחזקאל כהן, עשה סייג לעצמו שלא לאכול מבשר הבהמה עד שיפרע את חובו לכהן, אף שמן הדין אין מקום לחשוש פן ישכח ליתן לכהן את ה"מתנות" לאחר זמן.

הרי כאן הדרגה של "ילכו מחיל אל חיל".

מאמר י"ב

מעלת ה"לשמה"

רבים מן המעיינים בספר זה הם מלאים תורה ומצוות כרימון, עובדה זאת מקשה עליהם לירא מיום הדין. אמנם רוב רובן של המצוות הללו אינן נעשות לגמרי לשם שמים, וגם לימוד התורה אינו במדרגת "לשמה"; לכהפ"ח מעורבת כוונת "לשם עולם הבא" במטרת הלימוד והקיום. אך חסרון שלימות ה"לשמה" אינו נראה לנו גורם בעל משמעות

רבה כל כך. לפיכך, אלו העוסקים רוב זמנם בתורה ומצוות אינם מרגישים: "אוי לנו מיום הדין".

מן הטעות הזאת בא המאמר הזה להוציא, והוא בנוי במדה רבה על שיחות הגר"ח שמואלביץ זצ"ל – "שלמות-המעשה".

פסחים נ': – "רבא רמי: כתיב – כי גדול עד שמים חסדך, וכתיב – כי גדול מעל שמים חסדך. הא כיצד? כאן בעושיין לשמה וכאן בעושיין שלא לשמה. וכדבר יהודה אמר רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אעפ"י שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". עכ"ל.

אין אנו יודעים אם "עד שמים" הכוונה היא "עד בכלל" או "לא עד בכלל", ואין אנו יודעים בבירור מה נקרא "שמים" כדי שנוכל להשוות את ה"עד שמים" ל"מעל שמים". יש להניח שאותם שמש וירח וכוכבים שהשפעתם ניכרת על כדור הארץ הם צבא השמים, וכל אותם גרמי חלל שאין נרגשת השפעתם חומם ואורם על הארץ הם בכלל "מעל שמים". אם אמנם כן הוא, נמצא שה"עד-שמים" הוא זעירורי מאד לעומת ה"מעל שמים", גם אם נניח ש"עד שמים חסדך" הכוונה היא "ועד בכלל". כי כהיום הזה – התקופה בה נכתב ספר זה – מדברים המדענים על מרחבי חלל של אלפי מיליוני שנות אור (ושנית אור פירושה שלש מאות אלף קילומטר!) בעוד שהשמש, אשר מאורה וחומה אנו נהנים, רחוקה מאתנו מרחק של כשמונה דקות אור בלבד. עולמנו נהנה רק משכבת חלל זעירה המקיפה אותו, וכל השאר הוא בבחינת "מעל-שמים". וכהיחס שבין "עד שמים" לבין "מעל-שמים", כן הוא היחס שבין "עושים שלא לשמה" לבין "עושים לשמה".

בר"ן כאן פירש – "דבעושיין לשמה גדול מעל שמים חסדך, כלומר – שהקב"ה מבטל ומשנה מערכות שמים בשבילו". גם לפירושו של הר"ן, ההבדל שבין "לשמה" לבין "שלא לשמה" הוא עצום מאד, כי הטבע הוא מוגבל ואילו הנס הוא בלי גבול.

אין בזה שום סתירה למקובל בידינו (עיין ספר "נפש-החיים") להחשיב את המעשה יותר מן הכוונה. חונכנו שתפילת-פה עלובה בכוונה מינימלית של ברכת "אבות" – בזמן תפילה, עדיפה פי "אין-סוף" משפרכת-נפש ביחוד כל כוונות המקובלים – לאחר זמן תפילה. כי כמו ש"גנרטור" לא יעבוד כלל אם יתנתק חוט אחד ממאה ממקומו, כן כל חסרון כל-דהו במבנה של החפצא דמצוה, או בצורה המעשית של קיום המצוה – מפסיד אותה מכל וכל. ואילו הכוונה, היחוד, השמחה, ההתלהבות – כל אלו אינם לעיכובא! אמת הדבר, ואעפ"כ, אם נבוא להשוות מעשה-מצוה הנעשה "לשמה" למעשה-מצוה הנעשה "שלא לשמה" – ההפרש ביניהם הוא כמו ההפרש שבין "עד-שמים" לבין "מעל-שמים";

אין כאן שום סתירה. הרי לך המחשה פשוטה: מאן-דהו מענג או מכבד אותך, ואתה יודע שבדעתו לבקש ממך ב"סמוך-ונראה" טובה גדולה פי אלף מן העונג והכבוד שהוא נותן לך – האם אתה מתייחס אליו כבעל-חסד או כסוחר? האם אתה מעריך או אוהב אותו כתמורה ל"מצוה" שעשה לך? בודאי שלא! למה לא נבין שאף הקב"ה "מזלזל" בתורה ומצוות הנעשות שלא לשמן.

וממקומו הוא מוכרח. מימרתו של "רב יהודה אמר רב" תמוהה מאד. "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות שלא לשמן, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" – וכי זהו הטעם מדוע יעסוק אדם בתורה ויקיים מצוות שלא לשמן? וכי אילו לא היה מגיע מן ה"שלא לשמה" אל ה"לשמה" (כגון שזהו הרגע האחרון בחייו וכד') היה פטור מן הלימוד והקיום של "שלא לשמה"?! בודאי שאי-אפשר לומר כן, כי עבודתנו לקב"ה מחייבת אותנו לעשות כל אשר ציונו, בין "לשמה" ובין "שלא-לשמה", אם כן מדוע נימק רב יהודה את חובת העסק "שלא לשמה" ב-"מתוך שלא לשמה בא לשמה"? אין זאת אלא שרב יהודה דיבר מבחינת ה"ערך" של המצוה, לא מבחינת המחויבות לעשותה, ומבחינת ה"ערך" אין כל כך חשיבות למצוה הנעשית על מנת לקבל פרס, אלולא שמתוך ה"שלא-לשמה" יבוא ה"לשמה". והבן כי נורא הוא.

והדברים מפורשים, ביתר שאת ויתר עוז, בדברי ברמב"ם המפורסמים פ"ג דמסכת מכות, על המשנה האחרונה – "ר' חנינא בן עקשיא אומר: רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות". פי' הרמב"ם: "מעיקרי האמונה בתורה – כי כשיקיים אדם מצוה מתרי"ג מצוות כראוי וכהוגן, ולא ישתף עמה כוונה מכוונות העולם בשום פנים, אלא יעשה אותה לשמה, מאהבה, כמו שביארתי לך – הנה זכה בה לחיי העולם הבא. ועל זה אמר רבי חנינא כי המצוות בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחת מהן על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה מצוה תחיה נפשו באותו מעשה. ומה שיורה על העיקר הזה, מה ששאל ר' חנינא בן תרדיון (ע"ז דף י"ח.) מה אני לחיי עוה"ב, והשיבו המשיב: כלום מעשה בא לידך? כלומר, נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן? והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות ככל מה שאפשר וזכה לחיי העוה"ב". עכ"ל. נתפרשה לנו בזה עוצמת ההבדל בין מצוה הנעשית – "לשמה, מאהבה, בלי שיתוף כוונה מכוונות העולם בשום פנים", לבין רבבות של מעשי מצוה שאינם "על דרך שלמות". המצוה האחת "לשמה" מביאה את עושה לחיי העולם הבא, ואילו ריבוי המצוות של "שלא לשמה" – אינו מביא את העושה אותן לחיי העוה"ב. [ומסתברא שהרמב"ם יפרש את דברי הגמ' פסחים נ'. הנ"ל, ש"עד שמים חסדך" הכוונה לעוה"ז שבו משתלם שכר העושים שלא לשמה,

ואילו "מעל שמים חסדך" הכוונה לעולם הבא שבו משתלם שכר העושים לשמה. ועיין מש"כ בזה בספר "יצפנני בסכה" מאמר ד'.

ומתוך דברי הרמב"ם משתמע בבירור שקשה מאד להגיע אל שלמות מדרגת ה"לשמה", כי נצרכו שבעים שנות חיים הכוללות ריבוי גדול של מצוות כדי שמתוכן יזכה האדם פעם אחת לעשות מצוה על מתכונתה ושלמותה.



הרי לנו דוגמא תובענית, עד היכן הדברים מגיעים. במסכת תענית דף י"ט: מסופר שנקדימון בן גוריון לוה מאדון אחד שנים-עשרה מעיינות מים עבור עולי רגלים, ונתחייב שאם לא ירדו גשמים עד זמן מסוים ישלם עבורם שנים-עשרה ככרי כסף. כאשר לא ירדו גשמים עד סמוך לשקיעת החמה של היום האחרון "נכנס נקדימון לביהמ"ק כשהוא עצב, נתעטף ועמד בתפילה, ואמר: רבונו של עולם, **גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי אלא לכבודך עשיתי**, שיהיו מים מצויין לעולי רגלים, מיד נתקשרו שמים בעבים וירדו גשמים עד שנתמלאו שנים-עשרה מעיינות מים והותירו". כאשר נתעקש הגוי וטען שירדו הגשמים אחר ששקעה החמה (וכבר נתחייב נקדימון את הכסף) "חזר ונכנס (נקדימון) לביהמ"ק נתעטף ועמד בתפילה ואמר לפניו: רבונו של עולם, **הודע שיש לך אהובים בעולמך**. מיד נתפזרו העבים וזרחה החמה וכו' תנא לא נקדימון שמו אלא בוני שמו ולמה נקרא נקדימון שנקדמה לו חמה בעבורו. תנו רבנן: שלשה נקדמה להם חמה בעבורן – משה ויהושע ונקדימון בן גוריון". ע"כ. הרי לנו שנקדימון בן גוריון סיכן את כספו עבור עולי רגלים אך ורק לכבוד שמו ית' עד כדי שיכול היה לבקש מן הקב"ה: "הודע שיש לך אהובים בעולמך". כי האוהב עושה למען אהובו, וכאשר הרגיש בנפשו שכל עשייתו היא למען כבוד שמו ית', הרי "כמים הפנים לפנים" גם הקב"ה אוהב אותו; על כן ביקש נס גלוי כמידת הקב"ה לאוהביו עושי מצוותיו לשמה – "גדול מעל שמים חסדך".

ולעומת זאת מצינו גמרא במסכת כתובות דף ס"ו. ז"ל – "ת"ר: מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור והיה יוצא מירושלים והיו תלמידיו מהלכים אחריו. ראה ריבה אחת שהיתה מלקטת שעורים מבין גללי בהמתן של ערביים, כיון שראתה אותו נתעטפה בשערה ועמדה לפניו, אמרה לו: רבי פרנסני. אמר לה: בתי, מי את? אמרה לו: בת נקדימון בן גוריון אני. אמר לה: בתי, ממון של בית אביך היכן הלך? אמרה לו: רבי, לא כדין מתלין מתלא בירושלים (לא כך היו מושלים משל בירושלים) מלח ממון – חסר (הרוצה למלוח ממון, כלומר – לגרום לו שיתקיים, יחסרנו לצדקה תמיד, וחסרנו זה קיומו) ואמרי לה:

מלח ממון – חסד (יעשה ממנו חסד, ושל בית אבא לא עשו צדקה כראוי וכלה ממנו).
 ושל בית חמך היכן הוא? אמרה לו: בא זה ואיבד את זה. אמרה לו: רבי, זכור אתה
 כשחתמת על כתובתי? אמר להם לתלמידיו: זכור אני כשחתמתי על כתובתה של זו והייתי
 קורא בה אלף אלפים דינר זהב מבית אביה חוץ משל חמיה וכו'. ונקדימון בן גוריון לא
 עבד צדקה? והא תניא – אמרו עליו על נקדימון בן גוריון כשהיה יוצא מביתו לבית-המדרש
 כלי מילת היו מציעין תחתיו (תחת רגליו להלך עליהם) ובאין עניים ומקפלין אותו מאחוריו.
 אי בעית אימא: **לכבודו הוא דעבד**. ואי בעית אימא: כדבעי ליה למיעבד לא עבד. עכ"ל.

וקשה להבין, איך יתכן שאדם שעמד נוכח הקב"ה והעיד על עצמו: "אלא לכבודך
 עשיתי", והעיד לבקש מן הקב"ה נס גלוי בטענת: "הודע שיש לך אהובים בעולמך" – על
 איש כזה יאמר: "לכבודו הוא דעבד"? אתמהא.

אולי נכון לפרש שנקדימון נהג בכוונה שיציעו תחתיו את אותם כלי מילת שרצה ליתן
 לעניים, כדי שלא יתביישו העניים בצדקה הזאת. כי נראה היה שכיון שהשתמש בהליכתו
 בכלי המילת, ולפי כבודו לא ישתמש בהם שוב, ובין כך ובין כך יזרקו לאשפה, אין שום
 בושא לעניים לקחת מה שהפקיר העשיר מדעת. אדרבא, זה ממש "בל-תשחית" שלא לקפל
 אותם מאחוריו. זו היתה כוונתו של נקדימון בתכסיס הזה. ומה שאמרה הגמ' "לכבודו הוא
 דעבד", ולדברינו הרי "לטובתם של עניים הוא דעבד"? י"ל שסוף סוף כיון שהתנהג כלפי
 חוץ כעושה לכבוד עצמו השפיע הדבר על זוך כוונתו ונתערבבה כוונה של כבוד עצמו
 בכוונת טובתן של עניים. אם אכן הפירוש הזה נכון, למדנו מכאן עד כמה צריך האדם
 להתאמץ שה"לעבדך באמת" יהיה באמת, כי גם שם יתכנו זיופים.

הידיעה הזאת, עד כמה עיקרית מדרגת ה"לשמה", ועד כמה קשה להרקיע עדיה, עשויה
 לעזור לחרוד מיום הדין.

בשולי המאמר: שמעתי ממחותני הרה"ג ר' מנחם פובידלו שליט"א – ביאור בדברי
 הגמ' כתובות הנ"ל – מהו תוכן ההבדל בין: "מלח ממון חסר" לבין "מלח ממון חסד"?
 הלישנא קמא מדגישה את הבטחון בקב"ה. ידוע הוא שממון נקרא "יקום" מפני שהוא
 מקים את האדם על רגליו (רש"י פר' עקב י"א, ו'). מי שמחסר מממונו לצדקה מראה בזה
 שה"מקום" ברוך-הוא הוא מקומו והוא מקימו. מי שאינו מחסר את ממונו מפני שהוא
 נשען ונסמך עליו עלול לאבד את ממונו כדי להוכיח לו ולעולם כולו מי הוא ה"מעמיד"
 שלו ושל כל היקום. ואילו הלישנא בתרא מדגישה את הנתינה לזולת בחינם, כי הנותן
 בחינם למי שלא מגיע לו ראוי במדה כנגד מדה שאף אם לא מגיע לו שיתקיים ממנו בידו
 – הקב"ה ישאירנו בידו בחנם. דפח"ח.

מאמר י"ג

תכלה שנה וקללותיה

מגילה ל"א: – "רבי שמעון בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להן לישראל שיהו קורין קללות שבתורת-כהנים קודם עצרת, ושבמשנה-תורה קודם ראש-השנה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתימא ריש-לקיש: כדי שתכלה השנה וקללותיה". עכ"ל.

דבר זה צריך ביאור. אם יש כאן ענין סגולי, מדוע לא נחוש שיתקיים בנו, כמו כן, "תכלה שנה וברכותיה", חלילה, הלא גם הברכות נקראות במשנה תורה קודם ר"ה.

מהו ה"סוד" הגנוז בקריאת התורה של פר' הקללות? מדוע על ידי כן תכלינה הקללות, ודוקא הקללות?

ברכות ז'. – "א"ר יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם (לשון רידוי והכנעה, שאדם שם אל לבו מאליו) וכו' יותר ממאה מלקיות, שנא' – תחת (נחיתת) גערה במבין מהכות כסיל מאה". עכ"ל.

נוכל לבאר גמ' זו על ידי משל. אדם ישן בחדרו ודירתו נעולה, לפתע נהיה צורך דחוף להעיר אותו משנתו. אם אזניית הפלאפון תקועה באזנו די להשמיע זמזום חרישי כדי שיתעורר, אם קול הטלפון נשמע בחדרו צריך הטלפון לצלצל בקול גבוה יותר. אם אין טלפון בחדרו וצריך לצלצל בפעמון הדירה – יהיה על קול הפעמון להיות עוד יותר חזק. אך אם גם הדלת הראשית של הבנין נעולה וצריך להעירו על ידי רעש המושמע מחוץ לבנין – יש להרעיש מאד כדי שיתעורר. כן הדבר הזה, מי שהוא "מבין", בעל לב מרגיש, אפשר לדבר ישירות אל לבו – כאשר יגער בו ויאיימו עליו במלקות. אך מי שאינו בעל לב שומע וצריך להגיע אל לבו דרך בשרו, או דרך רכושו – צריכות המכות להיות רבות וקשות כדי שיעשו עליו את הרושם המקווה.

ז"ל המסילת ישרים (פרק ה') "וכבר גזרו אומר חכמים זכרונם לברכה (ע"ז י"ח) שהלץ מביא היסורין עליו, והוא מה שהכתוב עצמו מבאר בפירוש (משלי י"ט) נכוננו ללצים שפטים. כי זה הוא דבר שהדין נותן אותו, כי מי שמתפעל מן ההתבוננות ומן הלימודים אינו צריך שיתיסר בגופו, כי כבר ישוב מחטאתיו בלי זה מכח הרהורי תשובה שיוולדו בלבבו על ידי מה שיקרא או ישמע מן המוסרים והתוכחות. אך הלצים שאינם מתפעלים מן התוכחות מפני כח ליצנותם, אין להם תיקון אלא השפטים, שאלה לא יהיה כח בליצנותם לדחותם מעליהם כאשר ידחו המוסרים". עכ"ל.

לזה נתכוונו חז"ל, שיהיו קורין בתורה קללות שבמשנה תורה קודם ראש-השנה כדי שתכלה שנה וקללותיה. כוונתם, שעל ידי שישמעו את הקללות יכנסו הדברים בלבם להתפעל ולהתרשם – עד שנחשב הדבר כאילו כבר נתקיימו בהם כל הקללות. כי תכלית הקללות היא לחרוט רושם של יראת-שמים לבלתי יחטאו, והרי חל הרושם הזה בלב החכמים מעצם שמיעת ה"איומים" בקריאת התורה; כלתה שנה וקללותיה. מבחינה זו, גם "תכלה שנה וברכותיה" יש בו תועלת, כי הכוונה היא שהברכות המובטחות לשומרי תורה ומצוות יעשו רושם להלהיב את שומעיהן – כאילו כבר נתקיימו. [מבהיל הדבר לחשוב עד כמה ירדנו פלאים, מי מאתנו עצוב או נפחד אחר קריאת התורה של פר' כי-תבוא יותר מאשר אחר שמיעת פר' כי-תצא?]

ובתוס' מגילה שם ד"ה "קללות" כתבו – "שאלו בבית המדרש של רבינו ניסים: למה מחלקים פרשת נצבים-וילך לשנים כשיש ב' שבתות בין ראש-השנה לסוכות, בלא יוה"כ, ואין מחלקין מטות-מסעי שארוכות יותר? וכו' נראה לי הטעם שאנו מחלקים אותן, לפי שאנו רוצים להפסיק ולקרות שבת אחת קודם ראש-השנה בפרשה שלא תהא מדברת בקללות כלל, שלא להסמיך קללות לראש-השנה. ומטעם זה אנו קורין במדבר-סיני קודם עצרת כדי שלא להסמיך הקללות של בחקתי לעצרת". עכ"ל.

גם דברי תוס' אלו מתפרשים היטב. אילו היו לנו אזניים כרויות, והיינו מזדעזעים כראות משמיעת צ"ח קללות – היינו נכנסים לראש-השנה שבורים ורצוצים. ז"ל רש"י ריש פר' נצבים – "למה נסמכה פרשת אתם נצבים לקללות? לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שנים (חוץ ממ"ט שבתות כהנים) הוריקו פניהם ואמרו: מי יוכל לעמוד באלו? התחיל משה לפייסם: אתם נצבים היום – הרבה הכעסתם למקום ולא עשה אתכם כליה והרי אתם קיימים לפניו וכו'". כך שומעים קללות! שמיעת המח ושמיעת הלב, עד שהלב מגמגם במהלכו ואינו מספק די דם לפנים מרוב פחד. החרדה מסלקת את הדמים, ואז מוריקים הפנים. לכזו שמיעה ציפה מאתנו עזרא הסופר. אילו שמענו את הקללות בשבת האחרונה שלפני יום-הדין – לא היינו מסוגלים לזכות בדין. במקום שהקללות יעוררו אותנו הן היו שוברות אותנו. הינו מתעוררים מפחד, ושוקעים ביאוש. רמז לדבר: תקיעת שופר – תקיעה, תרועה, תקיעה. התקיעה היא כדי לעורר, כמ"ש הרמב"ם פ"ג מהלכות תשובה – "עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם", ואכן מתעורר האדם ומתחיל ליבב, לגנוח ולילל (תרועה). ומדוע תוקעים שוב? את מי צריך שוב לעורר? את זה ששברון לבו הרדימו בעצבות של יאוש. ה"יראה" שחלה בשומעי הקללות עלולה להרחיק אותם מן הקב"ה, חלילה. כך קרה גם במעמד הר סיני, נבהלו ישראל מן האש הגדולה

ובקשו ממשה שידבר הוא אליהם, ולא הקב"ה. ומשה תבע אותם על כך: "רפיתם את ידי, כי ראיתי שאינכם חרדים להתקרב אליו מאהבה, וכי לא היה יפה לכם ללמוד מפי הגבורה ולא ללמוד ממני". עכ"ל רש"י פר' ואתחנן. גם ביוה"כ אין להיות עצוב. במסכת יומא דף י"ח. מבואר שהעבירו לפני הכה"ג בערב יוה"כ פרים ואילים וכבשים – כדי שיהיה מכיר ורגיל בעבודה, אבל לא העבירו לפניו שעירים. ומדוע? "כיון דעל חטא קא אתו חלשא דעתיה". ולכאורה, חולשת-הדעת מעלה היא, מישך שייכא עם כניעה ועם ענוה. אכן כן, אך גם עצבות וייאוש פתיכי בה, ויצא שכרה בהפסדה. ושמעתי אומרים בשם השל"ה הק', שלא רק שצריך להקדים את הוידוי לסעודה המפסקת, אלא גם ההיפך הוא הנכון – שצריך לאכול סעודה מפסקת אחר הוידוי, כדי לא להכנס ליוה"כ עצובים!

לא כך צריך להראות ראש-השנה, לא כך זוכים בדין! על כן כדי שנספיק לקום ולהתעודד – מקדימים לר"ה שבת שאינה מדברת כלל מענין קללות.

"מכבסים ומסתפרין בערב ראש-השנה – להראות שאנו בטוחים בחסדו ית' שיוציא לצדק משפטינו" (או"ח תקפ"א, מ"ב אות כ"ה). הבטחון הזה מעודד, ואז מתפרשות הקללות אחרת: "אתם נצבים היום כלכם – כיום הזה שהוא קיים והוא מאיר כך האיר לכם וכך עתיד להאיר לכם, והקללות והיסורים מקיימים אתכם ומציבים אתכם לפניו" (רש"י שם).

תכלה שנה וקללותיה.

ובלבד שלא נהיה מן הלצים!

מאמר י"ד

ערב ראש-השנה

בטור הלכות ר"ה סימן תקפ"א מובא מדרש תנחומא, בזה"ל: "משל למדינה שחייבת מס למלך ולא נתנו לו. בא אליה בחיל לגבותו. כשנתקרב אליה בעשר פרסאות (וכנגד עשרה ימים שעד יוה"כ) יצאו גדולי המדינה לקראתו ואמרו לו: "אין לנו מה ליתן לך", הניח להם שליש. כיון שנתקרב יותר יצאו בינוני העיר לקראתו והניח להם שליש השני. כשנתקרב יותר יצאו כל העיר לקראתו והניח להם הכל. כך: המלך – זה הקב"ה, בני המדינה – אלו ישראל שמסגלים עוונות כל השנה. ערב ראש השנה – הגדולים מתעניין

ומוותר להם שליש עוונותיהם. בעשרה ימים – בינונים מתענים ומוותר להם שני שלישים (בסך הכל). ביוה"כ – הכל מתענין ומוותר להם הכל". עכ"ל הנצרך לנו.

ויש לנו להתעורר מכמה דיוקים במדרש זה.

״. בא אליה בחיל לגבותו״ – כאשר נכנס המלך לעיר הוא גובה את חובו. וממה יגבנו? והרי אין להם ממה לשלם! ומשמע שאילו לא יצאו לקראתו לפייסו לא היה מניח להם, אעפ"י שאין להם. ומן הסתם היה לוקחם לעבדים ולשפחות או מחרים את בתיהם וכד', ואת כל זה היה עושה ביום כניסתו לעיר. ובנמשל? יום כיפורים הוא המקביל אל יום כניסת המלך וחילו לעיר. אבל הרי ביום הכיפורים לא מעניש הקב"ה את החוטאים אלא רק חותם את גזר דינם! אכן מומחש כאן שאחר גזר הדין "אפילו הביא כל אלי נביות שבעולם אין מוחלין לו" (ר"ה י"ז:), על כן נחשב הדבר שביוה"כ כבר יהיה החוב כ"גבוי". ועדיין אינו מובן, כי במדרש הלא איירי בציבור, דומיא דהמשל שאין כל קבוצה מבקשת על עצמה אלא שיוותר המלך על חובות העיר. וגזר-דין של ציבור הרי נקרע אף אחרי חתימה! אכן כל זמן שלא נקרע, משמעות גזר הדין החתום היא כאילו כבר נתבצע. החידוש שבדברים אינו ב"לומדות" אלא בהרגשה, כבר בערב ראש-השנה צריך "לראות" את המלך וחילו מתקרבים על מנת לגבות את החובות. ה' יצילנו.

a. "יצאו גדולי המדינה לקראתו, ואמרו לו: אין לנו מה ליתן לך" – יש להניח שגדולי המדינה אספו כל מה שיכלו, כדי לשלם למלך לכל הפחות את מקצת החוב שכן יכלו לשלם, שאם לא כן הרי טענתם מזוייפת מתוכה. מי שאינו משלם אף את מה שהוא יכול, הרי מוכח מזה שאינו משלם לא רק מתוך אי-יכולת אלא גם מתוך אי-רצון. במקרה כזה לא יניח לו המלך מחובו ולא כלום, כמובן. ובנמשל – תקות המחילה מן המלך מתוך טענת: אי אפשר לנו לעשות תשובה שלמה, היא רק אם אכן עשינו כל מה שבכוחנו. ומכיון שקשה לצמצם ולדעת אם אכן איננו מסוגלים ליותר ממה שעשינו, עלינו להתאמץ עוד ושוב; רק אז ימחל המלך על השאר.

וגם כאשר אספנו ונתנו כל מה שבידינו, אוי לנו אם נרגיש "שלמנו"; אפילו מקצת החוב לא פרענו. כי גם התשובה השלמה אינה סיבה למחילה, אלא שהקב"ה ברחמיו מקבלת וסולח, כל שכן כאשר התשובה אינה שלמה שנחשב הדבר שלא שלמנו כלל. הרגשת ה"אין לנו מה ליתן לך" היא לעיכובא. וכן אמרו במסכת ר"ה דף ט"ז: "כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה, שנא' – מראשית השנה, מרשית כתיב, ועד אחרית –

סופה שיש לה אחרית". עכ"ל. ופירשו בתוס' – "שמתוך שישראל רשים לבם נשבר ומרחמים עליהם מן השמים". עכ"ל.

b. הבית-יוסף נתקשה להבין: "אם כן ערב ראש-השנה חשוב כיום הכיפורים, שהרי מתכפר בו שליש עוונות כמו ביום"כ. והוא חשוב כמו כל תשעת ימי תשובה, שהרי בכל ט' ימי תשובה אינו מתכפר אלא שליש, ובערב ר"ה לבדו מתכפר שליש". עכ"ל לשון קושייתו. ותירץ: "דשליש ראשון קל להתכפר, ושליש שני קשה יותר, ושליש אחרון קשה מכולם, וקל להבין". עכ"ל. ואני הקטן מתקשה להבין את אשר החשיב מרן הבית-יוסף כ"קל להבין". ואולי כוונתו למש"כ המהרש"א יומא ל"ו, אלא שהמהרש"א הקשה בסגנון אחר. ז"ל המהרש"א שם – "והוא ענין המדרש שאמרו: בערב ר"ה מוותר להם הקב"ה שליש, ובעשרת ימי תשובה שליש, וביום"כ שליש. ויש מקשים בזה: כיון ששני שלשים כבר נתכפרו קודם יום"כ, אם כן מאי רבותיה דיום"כ – הא אמרינן ורב חסד מטה כלפי חסד". עכ"ל קושיית המהרש"א. [לכאורה נראית כוונתו, שכיון שכבר נמחלו רוב העוונות, הרי ממילא במשקל החוזר של יום"כ תכריע כף הזכויות אף בלי סגולתו של יום"כ לכפר על העבירות. כי הרי רק הבינוניים נדחו ליום הכיפורים, וכיון שהיו "מחצה על מחצה" בר"ה, ובעשי"ת נמחלו שליש עוונות, הרי ממילא ביום"כ יכריעו הזכויות את העוונות, ומאי רבותיה של יום הכיפורים? אלא שאם זו כוונתו מדוע השתמש בביטוי "ורב חסד מטה כלפי חסד" – האמור על מצב של "מחצה על מחצה" – הלא כיון שנמחלו שליש עוונות בעשי"ת ע"כ שיראו המאזניים על רוב זכויות, וצ"ע]. ותירץ המהרש"א: "אלא שיש לומר שחלקי השלישיות אינן שוים, דשליש של ערב ר"ה לא נתכפר בו רק השוגג, ובעשרת ימי תשובה – המזיד, וביום הכיפורים – המרד". עכ"ל. ואולי גם כוונת הבית-יוסף כן היא. אכן, לולי דבריהם היה נראה לומר על קושיית ה"בית-יוסף", שאכן יתכן שיכפר ערב ראש-השנה, כמו תשעת ימי תשובה, וכמו יום הכיפורים, כי קל יותר לוותר על העוונות טרם שנפסק הדין והעונש עליהם, מאשר אחר שנכתב. וכמו כן, התענית והתשובה ובקשת הסליחה של הגדולים המקדימים לצאת לקראת המלך טרם ראותם את חרבות גדודו שלופות כנגדם, ראויות להתחשבות יותר מאשר תענית ותשובה ובקשת סליחה של אנשים פשוטים ברגע האחרון; וצ"ע מדוע לא תירץ הבית-יוסף כן. [ועל קושיית המהרש"א כתבנו תירוץ אחר לדעת הרמב"ן והר"ן בסוף מאמר "הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה", עיין שם].

מאמר ט"ו "ראש" השנה

· מורגל בפי העולם לומר: הכל הולך אחר ההתחלה. עד כמה שידוע לי – אחר עיון בספרי הפתגמים – אין לסגנון הזה מקור. מה שקרוב לזה הוא: "הכל הולך אחר הזרע" (פדר"א פר' מ"ו); או "הכל הולך אחר הראש" – כהסבר למה שנמשכו בני-ישראל לשיר את שירת הים אחרי משה (פדר"א פר' מ"ב). כאשר בשפה המדוברת אנחנו מדברים על "התחלה", אנו מתכוונים בעצם לקצה הקדמי, לצדו הנגדי של הסוף. אין, לכאורה, שום הצדקה שהכל ילך אחר ההתחלה רק מפני שהיא ראשונה. ומי שיעיין אכן יבחין ש"ראש" ו"התחלה" הם שני מושגים שונים. ולכן אומרים אנו במוסף של ראש-חדש – "תחילה וראש לפדיון נפשנו", הרי שהם שני מושגים. יחודו של "זרע", אינו במה שהוא התחלתו של האילן, כי אם במה שהוא הראש שלו – כולל בתוכו את האילן כולו. "הכל הולך אחר הזרע" כי אין בפרט כי אם מה שבכלל. האילן אינו אלא פרוטרוט של מה שנכלל בזרע בצורה כוחנית, ומה שאינו בכח לא יוכל לצאת אל הפועל. כן יש להבין גם את המושגים: "ראש" ו"ראשית". "ראש" בלשון הקדש פי' "קרן", כמו למשל: "שאו את ראש בני ישראל", "והשיב את אשמו בראשו" וכד', הוי אומר שה"ראש" כולל בתוכו את הקרן כולה. פנסי המכונית נמצאים בקצה הקדמי שלה והם יכולים להחשב תחילתה, אך הם אינם הראש שלה. ה"ראש" הוא המנוע למרות שאין הוא נמצא בקצה הקדמי שלה, קטר הרכבת ראוי להחשב הראש שלה.

"בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" – בריאת שמים ארץ אינם רק ההתחלה של מעשה בראשית, היא "הראשית" של כל הנברא, שהרי היתה זו בריאה היולית שכללה מבחינת ה"בכח" את כל אשר יצא אח"כ אל הפועל בששת ימי בראשית. וכן הנברא ב"ששת ימי בראשית" הוא ה"זרע" של כל אשר ברא אלקים לעשות בכל משך ההסטוריה, כי אין חדש תחת השמש, וכל ה"יש מיש" גנוז בישות הראשונה שנבראה מן האין.

כאשר משה רבינו מנהיג ישראל אשר כולל בתוכו את כל נשמות ישראל ("שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב") שר שירת הים – שרים כל ישראל מכחו. הם מרחיבים ומפריטים את אשר נכלל בשירתו של משה. זהו אכן ביטוי של "הכל הולך אחר הראש". קדושת החדש כולו, וקדושת המועד שחל בו, הם מכח היום הראשון של החודש המתקדש על ידי בית-דין. שהרי אנו אומרים בתפילה: "מקדש ישראל והזמנים", ואימתי מתקדשים

הזמנים (המועדים)? הוי אומר בראשי-החדשים. כן מוכח גם מריש מסכת ר"ה, שנמנה שם א' בניסן כראש-השנה לרגלים על כי בחדש שא' ניסן עומד בראשו חל רגל שהוא ראשון לרגלים (לענין בל-תאחר). הרי כאן ראייה ברורה שקדושת הרגל של פסח נמשכת מכח קדושת אחד בניסן. על כן נכון לומר על יום הראשון שבכל חדש שהוא "ראש חדש"; "ראש" ולא רק "התחלה".

גם יום הדין של א' תשרי, הקרוי במשניות "ראש השנה", אינו קרוי כן רק בגלל היותו שריו בקצה הקדמי של השנה, כמובן. גם כאן יתפרש "ראש" במשמעות של "קרן". כראשית של זרע הכולל בתוכו את האילן כולו, כן כולל בתוכו היום הזה את השנה כולה. הן מבחינת השגותיו של האדם, והן מבחינת מה שיקרה בשנה הזאת – היום הזה הוא ה"הריון" (היום הרת עולם) ועל כן הוא קרוי "ראש השנה".

a. מן האמור עד כאן עולה שכל מה שלא ימצא ב"ראשית" לא יוכל להחשב כחלק עצמותי של האחרית, אלא הוא בהכרח – זר, חיצוני, נלווה. נבין בזה לאשורה גמ' במסכת סנהדרין (צ"א): "אמר ליה אנטונינוס לרבי: מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה או משעת יציאה? א"ל: משעת יצירה. א"ל: א"כ בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה. אמר רבי: דבר זה למדני אנטונינוס ומקרא מסייעו, שנא' – לפתח חטאת רבץ". עכ"ל. הדו-שיח הזה זוקק ביאור, מה איכפת להם לרבי ולאנטונינוס אם יש לעובר יצה"ר או לא? למאי נפקא מינה? נראה לענ"ד שהספק זה הוא חקירה עמוקה: האם נכלל יצר-הרע בעצם קומת האדם או שהוא כח זר חיצוני נלווה. אם כח הרע שבאדם הוא מעצם קומת האדם לא יתכן שלא ימצא בעובר. כשם שלא יתכן שראשו, לבו או כבדו, של העובר – יתווספו לגופו בשעת לידה, כי הם מעצם קומת גופו ומוכרח שימצאו בראשיתו. כן גם יצר הרע, אילו היה מעצם קומת נפשו, היה מוכרח שימצא משעת יצירה. העובדה שהוא מצטרף אל הקומה רק בשלב מאוחר יותר מוכיחה שאלקים עשה את האדם ישר אלא שהאדם הכניס לתוכו את יצה"ר בבקשו חשבונות רבים (עיין רש"י בראשית ב' כ"ה). ו"כבולעו כד פולטו" – מכיון שהיצה"ר אינו כי אם "גוף זר" באדם, עתיד האדם ל"הקיא"ו באחרית הימים ולחזור ליישורו כפי אשר עשאו האלקים; "לעתיד לבוא מביאו הקב"ה ליצה"ר ושוחטו" (סוכה נ"ב). ויעויין במהרש"א (סנהדרין שם) שהקשה ממה שהיה עשו מפרכס לצאת לע"ז עוד בהיותו בבטן אמו, וכן יש להקשות ממה שהיה מנופף בַּזְרְתוֹ כנגד יעקב (זורו רשעים מרחם) עוד בהיותו בבטן אמו – הרי לנו שהרע שולט באדם משעת יצירה; אתמהה. אכן שאני עשו שהוא עצמות הרע! אצל עשו אין ה"רע" בגדר "יצר" אלא עשו הוא התגלמות כח הרע בבריאה. [וחז"ל דרשו: "עשו – שוא שבראתי בעולמי" (ב"ר) וכוונו

כדברינו, כי הרע אין לו מציאות אמיתית. ועל עמלק נכדו של עשו נאמר שאחריתו עדי אובד, ואין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה. ועיין רמב"ן סוף פר' בשלח על הזהות שבין עשו לבין עמלק. [ז"ל המהרש"א סוכה נ"ב. על מה שאמרו שם אודות היצה"ר "צדיקים נדמה להם כהר גבוה ורשעים נדמה להם כחוט השערה" – "ונתנו סימן בזה כי יצר הרע הוא כחו של עשו שנקרא הר שעיר על שם שנדמה לצדיקים כהר, ולרשעים כשעיר". ויעיין עוד בבראשית רבה פר' ח' שהקטרוג על עצם בריאת האדם היה על היותו מלא שקרים ומלא קטטות, ומכיון שנמשך עשו בבטן אמו אל השקר (ע"ז) ואל הקטטה, כנ"ל, הרי זה מורה שבקומה המשותפת של יעקב ועשו, שהיו תאומים, עשו הוא צד הרע שאין לו זכות קיום ואינו קרוי אדם.

יש עומק במה שהמברר סוגיא זו הוא אנטונינוס, ודוקא לרבי. כי על "שני גוים בבטנך" הנאמר לרבקה (ובפשט – הכוונה ליעקב ולעשו) דרשו חז"ל שהכוונה היא לרבי ולאנטונינוס. ומבואר כאן שעשו כולל בתוכו לא רק את עמלק שלא נבהל מקריעת ים-סוף ואין תקוה לאחריתו, אלא גם את "אז נבהלו אלופי אדום" – שיש להם תיקון. על כן דוקא אנטונינוס ש"אינו עושה מעשה עשו" (ע"ז י:!) הוא זה שמברר שהרע אינו עצם האדם, אלא רק נלווה אליו. או כלך לדרך זו: דוקא אנטונינוס שאמרו עליו שאין הוא עושה מעשה עשו (ע"ז י:!) הוא המברר שהבדל שבין יעקב לבין עשו הוא הבדל של "מן המעיים הם נפרדים". רבי ואנטונינוס – שניהם צדיקים, ואם ההבדל אינו בדיעות או במעשים – אזי על כרחך שהוא במעמקים. מן המעיים הם נפרדים, זה לרשעו ששולט בו יצה"ר משעת יצירה, וזה לתומו שמתחדש בו היצה"ר רק משעת יציאה. והבן. [ויש בזה ממה ששמעתי פעם מן הגרמ"ש שליט"א].

b. וביסוד אשר יסדנו, שכל "אבר שהנשמה תלויה בו" לא יוכל להצטרף את ה"קומה" אחר הראשית אלא עליו להמצא בו מן ההתחלה, נוכל להבין היטב מדרש תמוה מאד, ז"ל: "אמר (אברהם אבינו) אם חביבה היא המילה מפני מה לא ניתנה לאדם הראשון? א"ל הקב"ה לאברהם: דייך אני ואתה בעולם, ואם אין אתה מקבל עליך למול – די לעולמי עד כאן". עכ"ל הב"ר פר' מ"ו. והוא פלא, כי אברהם לא התנה את הסכמתו למול בתירוץ על שאלתו, ולמה הוצרך הקב"ה לאיים עליו – "ואם אין את מקבל עליך למול די לעולמי עד כאן"? וגם מהי ההקדמה "דייך אני ואתה בעולם"? ובעיקר צ"ב: מה ענה הקב"ה לאברהם על שאלתו? כל זה סתום וחתום.

אכן על פי היסוד הנ"ל יובן היטב.

הקב"ה אומר לאברהם: "התהלך לפני **והיה תמים** ואתנה בריתי ביני ובינך וגו'". הוי אומר שבהעדר המילה אברהם הוא בעל-מום, בלעדיה אי אפשר להתהלך לפני האלקים וא"א לזכות לקשר של קיימא אתו – "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו". אברהם אבינו עדיין אינו מודע לכך שמשעת המילה נוצרת בבריאה דרגה חדשה ששמה "ישראל" (לשון הרמב"ן פר' אמור – "כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראלים") והוא חושב את עצמו כחוליה נוספת בשלשלת דורות האנושות שהחוליה הראשונה בה היה אדם הראשון. ועל כן הוא מקשה קושיה עצומה: אם המילה היא חשובה ("חביב פי' "חשוב" בלשון חז"ל) עד כדי שהערל הוא בעל מום, איך יתכן שהמילה תצטרף לקומת המין האנושי רק אחרי עשרים דורות!! צפורנים ושערות יכולים להופיע בשלב מאוחר יותר של החיים, אבל האברים שהנשמה תלויה בהם נמצאים למן ה"ראשית". ואם מופיעה ה"ברית-מילה" בקומת מין "אדם" רק בשלב מאוחר, על כרחך שאין היא מעצם הקומה אלא תוספת חיצונית, מעלה שהיא בבחינת "מותרות". זו היתה קושייתו של אברהם. תשובתו של הקב"ה היתה שהמילה היא אכן חביבה, ומוכרחה על כן להיות מן הראשית. ואמנם כן הוא, כי הראשית היא בשעה שנצטווה אברהם על המילה. למן הרגע שימול את עצמו תתייסד מדרגת ישראל שהיא תכלית הבריאה. [בראשית ברא אלקים וגו' – בשביל ישראל שנקראו ראשית.] זהו שאמר לו הקב"ה "דיך אני ואתה בעולם", ר"ל – אתה הוא תכלית הבריאה, וכל השאר אינם כי אם אמצעים ומכשירים. והראיה על כך (ולא איום) ש"אם אין את מקבל עליך למול די לעולמי עד כאן" – כי עולם חסר תכלית אין לו זכות קיום. עם כניסתו של אברהם בברית המילה נוצר "סוג" אדם אחר שלגביו המילה היא אבר שהנשמה תלויה בו, ומראשית הוייתו של ה"מין" הזה הוא אכן "בן-ברית". זו הסיבה שנקרא אז אברם בשם אברהם, במשמעות של "אב המון גויים נתתיך", ואותיות "**אברהם**" כאותיות "אלה תולדות השמים ב"**הבראם**", לרמז שמכאן ואילך אברהם הוא תכלית בריאת שמים וארץ. [ובנדרים ל"ב. – "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר לו הקב"ה לאברהם – התהלך לפני והיה תמים, אחזתו רעדה, אמר: שמא יש בי דבר מגונה. כיון שאמר לו (הקב"ה) ואתנה בריתי ביני ובינך, נתקרה דעתו". עכ"ל. והבן.]

C. והנני חותם מעין הפתיחה. יום ראש-השנה אינו רק התחלת השנה, אלא הוא ה"ראש" במשמעות של "קרן" – הזרע הטומן בחובו את כל האילן. וכל פגם או חסרון שימצא בנקודת הראשית תבחן תולדתו בבירור בכל המשך השנה. כמה מחייב הדבר הזה! הרי לנו דוגמא ממחישה: אדם המוגדר בלכסיקון הרפואי כ"תסמונת-דאון" הוא אדם שכל תאי גופו – עשרות מליונים של תאים – פגומים. וכל זה, מפני שהתא הראשון שממנו

נוצר אדם זה היה פגום. "גופא בתר רישא גריר", וכמו כן גוף השנה נמשך ותלוי ב"ראש" השנה. כמה נחוץ הדבר שהיום הקדוש הזה לא יהיה "פגום".

d. שמו"ר פר' ה', אות י"ח: "ואת מתכונת הלבנים – מכאן אתה למד שחשבון היה על כל אחד ואחד כמה לבנים יעשה ביום. ולכך העביד בהם בתחילה בפה רך כדי שיעשו הלבנים בכל כוחם ו**לראות כל יכולת שלהם**, ולפי מספר שעשו ביום הראשון גזרו עליהם לעשות כל הימים". עכ"ל.

אפשר שגם מהבחינה זאת מהוה א' תשרי "ראש" לשנה. היום הזה משמש לנו "לראות כל יכולת שלנו". ועל פי תשובתנו, המלכתנו ותפילתנו, ביום הזה, נתבע את עצמנו כל השנה: "נרפים אתם נרפים" – כאשר יהיה נדמה לנו שאיננו מסוגלים.

מאמר ט"ז

ליל התקדש יום הדין

אפתח במשל:

קרן רבת אמצעים בבעלות נדיב לב ואוהב חסד מספקת את צרכי האביונים בעין יפה. צריך רק לפנות לאותה קרן ולהגיש בקשה מפורטת ומנומקת, ובדרך כלל נענות כל הבקשות; פעמים אף מעל ומעבר למה שביקשו. מר אביוני פנה אף הוא להנהלת הקרן, פירט את צרכיו המרובים ואת חוסר יכולתו להסתדר בכוחות עצמו, ואכן נעתרה הנהלת הקרן לכסות את כל הוצאותיו לשנת הכספים הבאה. בשולי המכתב נוספה הערה: המעוניין בתמיכה גם בשנה הבאה יואיל להגיש את בקשתו מיד, אחרת הוא עלול לאחר את המועד. מיד התיישב ידידנו ופנה לראש הקרן במכתב מרגש בו הוא מספר על עניותו ומבקש שוב תמיכה מירבית. את היענות הקרן לפנייתו הקודמת לא הזכיר כלל, מאי דהוה – הוה.

אכן עני ואביון הוא, כי אין עני אלא בדעת, ואם דעה חסרת מה קניית. כך פונים!! חוזרים ומבקשים טרם שהודו על המענק הקודם!! הלא כפיות טובה היא זו!

הרי מדרש היורד חדרי בטן, ללמוד ממנו בקל-וחומר. "ויאמר אברהם ה' אלקים מה תתן לי וגו' – אמר הקב"ה: אברהם ירד למלחמה ועשיתיו מלך על עשרה מלכים והחזרתי

לו השביה, והיה סבור שמא שכרו הוא ואמרתי לו: אל תירא אברהם שכרך הרבה מאד. לא היה צריך להודות!! אלא אמר: ה' אלקים מה תתן לי, הוי – אוולת אדם תסלף דרכו ועל ה' יזעף לבו". עכ"ל מדרש אגדת-בראשית מ"ה. פחד פחדים, לאברהם אבינו היתה מגיעה ההצלה הזאת וכל הכלול בה, ולכן חשב שהיא ניתנת לו בתורת שכר, וכששמע שאין ההצלה הזאת מתקזזת משכרו היה לו להודות, וכאשר לא הודה היתה זאת אוולת. מה נאמר אנחנו שמן הסתם יש להניח שכל אשר לנו הוא מאוצר של מתנת חנם. על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו – להודות לו.

בעומדנו בהתקדש יום הקדוש ובקשתינו בפינו להכתב לשנה הבאה לבני חיי ומזוננו, בריות גופא ונהורא מעליא וכל מילי דמיטב, היתכן שלא נשים לב לכך שברגעים אלו, ממש ברגעים אלו, נתברר לנו שהבקשה אשר הגשנו בשנה שעברה – בזמן הזה – נתקבלה במלואה. בקשנו הקצבה של חיים ובריאות, מחיה וכלכלה, לשנה שלמה – "כל מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה ועד ראש השנה" (ביצה ט"ז, גירסת הב"ח) – וברגעים אלו בהם נסתיימה השנה עליה ביקשנו אשתקד נודע לנו מעצם קיומנו, שלמים ובריאים, באיזו עין יפה מילא הקב"ה את בקשותינו. [נאם בר"ה אשתקד חשבנו שאולי מגיע לנו גזר דין של חיים וטובה, כי נדמה היה לנו שחזרנו בתשובה באמת, הלא במשך השנה נתברר לנו עד כמה ה"באמת" לא היה אמיתי. ואעפ"כ הקב"ה חס וריחם עלינו ומילא את בקשותינו.] היתכן שלא נודה לו מעומקא דלבא על חסדיו ורחמי אתנו ביום הדין שעבר? אמנם "תפוסים" אנחנו בדאגה ל"שנת התקציב" הבאה, אך א"א להשאר כפוי טובה על הטובה שהשלמתה נתבררה זה עתה.

אך שים לב, חובת ההודאה מיוחדת ליום ראש-השנה, לא רק מפני שבו נתברר לנו שהבקשות שהגשנו בשנה שעברה אושרו ומולאו, אלא גם מפני שזה הוא התאריך היחיד בשנה בו היה המין האנושי במדרגה של "קודם חטא עץ הדעת". כוונתי לומר כך: הרמב"ם פירש, במורה-נבוכים, שקודם חטא עץ הדעת היה האדם בוחר בין אמת לבין שקר ולא בין טוב לבין רע. הוי אומר, שהיה די בכך שמעשה מסוים יהיה ראוי לעשותו על פי האמת, כדי לחייב את אדה"ר לעשותו. מה שאין כן אחרי החטא, המחייב המצדיק עשיית מעשה מסויים הוא היותו טוב (ומה שאמת הוא אכן טוב). הודאה על טובה בנויה על הכרת האמת שהיטיב המיטיב למוטב, ועל תחושת האמת הדורשת לשלם, או לפחות להודות, על הטובה הזו. אין אדם מודה על טובה שנעשתה לו מפני שטוב להודות, אלא מפני שצודק להודות. על כן שלמות ההודאה (לקב"ה) תתכן דוקא ביום הזה בו מנצנץ אור יום בריאת אדה"ר אשר עשה את מעשיו על פי האמת. והבן. זאת ועוד אחרת, ביום זה אנו ממליכים

את הקב"ה עלינו ועל כל הבריאה; גם יתרון ההכרה הזאת יונק מאותו א' תשרי של קודם החטא, בו המליך אדה"ר את הקב"ה על כל העולם. ההכרה הזו שהקב"ה הוא מלכנו ואדוננו, ומידו הכל על פי רצונו בלא שום שותף ומסייע, היא המאפשרת הודאה שלמה אליו. על כן מן הראוי שביום זה, דוקא, נרגיש מאד בטובות אשר נגמלנו ביום הדין של השנה שעברה.

ואם תאמר: אם כל כך גדולה חובת התודה, מדוע לא תקנו חז"ל בתפילת ליל ראש-השנה קטע תפילה מיוחד לבטא הודאה זו? אין זו שאלה כלל, כי עיקר "יופיה" של התודה הוא היותה ספונטנית, נובעת מעצמה מתוך רגש הכרת הטוב ומתוך רצון לשלם עבורו, ולוא רק בתודה. ועוד, שהמודה הוא במרכז, ומודה על מה שעשו אתו, וביום ר"ה הקב"ה הוא במרכז ומן הראוי שנתעלם מעצמנו ונעסוק רק בהכרזת מלכות שמים. וכמו שהביא בסידור הגר"א (עמוד 396) שיש קפידא וקטרוג על מבקשי "הב הב" בר"ה החוששים על צער עצמם במקום על צער השכינה. כפי הנראה זו גם הסיבה שלא תיקנו לנו לעסוק בהודאה ביום הזה. אך כל זה ביחס לתקנת רבותינו שלא קבעו לנו להודות בפניו, כמו שלא תיקנו נוסח בקשות ליחיד על עצמו ועל בני-ביתו. אכן כמו שלענין הבקשות מבקש כל אחד על עצמו, ולכל הפחות בלב, כן גם בענין ההודאה פשוט הדבר שנתחייבנו, ודוקא ביום הזה, כמו שנתבאר, להודות לקב"ה על כל אשר גמלנו בשנה שחלפה.

וגם מי שלא נתמלאו כל בקשותיו איננו פטור מן ההודאה על אלו שכן נתמלאו [והו] העיקר, כי מה יתאונן אדם חי – דיו שהוא חי. [ואדרבא, ההודאה על מה שקבלנו כאשר אנחנו עדיין לא "שבעים" היא זו שמזכה אותנו שישא הקב"ה פניו אלינו ויחוננו. [וכמה זקוקים אנחנו לנשיאות הפנים הזו ביום הדין? מניין? ממה שאמרו בברכות דף י"ט: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: רבש"ע, כתוב בתורתך – אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד, והלא אתה נושא פנים לישראל, דכתיב – ישא ה' פניו אליך. אמר להם: וכי לא אשא פנים לישראל, שכתבתי להם בתורה: ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך, והם מדקדקים על עצמם עד כזית ועד כביצה". עכ"ל. לענ"ד, אין הכוונה רק למצות ברכת המזון בפרטיות, אלא לעובדה שישראל מודים ומברכים לקב"ה על ה"כזית" וה"כביצה" גם כאשר אינם שבעים מן הטובה אשר השפיע עליהם – בכל ענין וענין, זו הסיבה שהקב"ה נושא לנו פנים. ומי שמודה רק כאשר הוא שבע, מן הסתם לא יודה לעולם.

שעה זו היא שעה של "גילו ברעדה". גיל ושמחת תודה ממלאים את לבנו על שהחיינו הקב"ה והגיענו לזמן הזה, ורעדה אוחזת בנו, הנזכה גם ביום-הדין הבא לגיל בתודה

ולבקש על העתיד. על שעה זו נאמרו שני הפסוקים: "עבדו את ה' ביראה", "עבדו את ה' בשמחה". אין כאן סתירה, והלב שנתרחב בימי ההכנה של "קדש אלול" מסוגל לחוש בו-זמנית בתודת שמחה על העבר ובתחינת יראה על העתיד.



כדי להתבונן עד כמה כפיות טובה היא נבזית ומחוסרת הצדקה, בכל מצב שהוא, נתבונן במדרש שהגה"ר מאיר חדש זצ"ל היה מרבה למשמשו. "ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף – רבנן אמרי: למה קראו מלך חדש, והלא פרעה עצמו היה! אלא שאמרו המצריים לפרעה: בוא ונזדווג לאומה זו (מדוע? כפיה"נ לאנטישמיות אין צריך סיבה!) אמר להם: שוטים אתם, עד עכשיו משלהם אנו אוכלים והיאך נזדווג להם, אילולא יוסף לא היינו חיים. כיון שלא שמע להם הורידוהו מכסאו שלשה חדשים עד שאמר להם: כל מה שאתם רוצים הריני עמכם, והשיבו אותו, לפיכך כתוב – ויקם מלך חדש". עכ"ל. המדרש הזה מתאר את פרעה כאדם מוקיר טובה. הלא אינטרס הכבוד של פרעה היה מעדיף לשכוח את הנתין הזר (יוסף) שהציל את מצרים ואת המזרח התיכון כולו, ולהזכיר תחתיו את פרעה חולם החלומות כאבי "תכנית-השבע" אשר העולם חייב לה את חייו. ואעפ"כ, פרעה מכיר טובה!

והוא מוכן להלחם ולוותר על כסא מלכותו מפני היותו מכיר טובה!

נעיין במנחות דף ק"ט; איזו נבלה עשה חוניו (שאביו שמעון הצדיק החשיבו כראוי להיות כהן-גדול) לאחיו שמעי, וסיכן בכך את חיי אחיו ואת חייו, מפני ראותו בעיני דמיונו את אחיו יושב על כסא הכהונה; וכל זה עוד בטרם ישב עליו חוניו. ופרעה כבר ישב על כסא מלכות מצרים, ואעפ"כ היה מסוגל לראות זר נוחל את כבודו!! ושם באותו עמוד גמ', מובאת בשמו של ר' יהושע בן פרחיה, מראשוני הנשיאים, מימרא שקשה לעכלה – "אמר ר' יהושע בן פרחיה: בתחילה כל האומר לי עלה לה (לגדולה) אני כופתו ונותנו לפני הארי (הייתי שונא את הרבנות) עתה – כל האומר לי לירד ממנה אני מטיל עליו קומקום של חמין, שהרי שאול ברח ממנה וכשעלה ביקש להרוג את דוד". עכ"ל. ואילו פרעה מחזיק מעמד, לא יום ולא יומיים, ולא שבוע ולא שבועיים, לא חדש ולא חדשיים; שלשה חדשים נלחם פרעה כדי לא להיות כפוי טובה.

וכאשר פרעה "נשבר" בסוף אנחנו מאד "מבינים" אותו, עוד היינו נותנים לו פרס על שהחזיק מעמד עד עכשיו. אבל במדרש "משנת ר' אליעזר" (הובא ב"לקח-טוב" ספר שמות עמוד ה') מבואר שפרעה נענש על היותו כפוי טובה, על אשר "לא ידע את יוסף – עשה את

עצמו כמי שאינו יודעו", כי כל הכופר את טובתו של חברו סופו כופר בטובתו של מקום. עיין שם.

למדנו שעל חוסר הכרת הטוב אין שום תירוץ.

אמנם קשה, יותר קשה, מאד קשה – להכיר טובה לאב או אם מאד זקנים, לבעל או רעיה מאד חולים. גם לפרעה היה מאד קשה לראות זר יושב על כסאו, ואעפ"כ נענש על כפיות טובה.

וכל זה למה? מפני שסופו כופר בטובתו של הקב"ה.

ואם כן הכופה את טובתו של הקב"ה, וברגעים אלו בהם נתברר לו סופית שבקשותיו לשנה המסתיימת זה עתה נענו בחיוב ובעין יפה, אינו מרגיש תודה עמוקה למיטיבו – עלול לחייב את עצמו בעונש נורא בשעת עומדו בדין. ה' יצילנו. [ובדרך אגב נבאר, מדוע נימקו חז"ל את העוול שבכפירת טובת חברו מפני שעל ידי כך יבוא לכפור בטובתו של מקום? האם אין בכפירת טובת חברו עוול עצמי אלא כל איסורה הוא מפני שהכפירה הזאת גורמת לכפירה בטובתו של הקב"ה?! אכן כן, שהרי ביאר בספר החינוך את הל"ת של "לא תקום" – מפני שלא האדם הזה פגע בד' אלא כך נגזר עליך משמים. ואם כן יש לטעון, על דרך זה, שלא חברי הטיב לי אלא כך נגזר עלי משמים; אם כן למה עלי להודות לבשר ודם?! אלא שמפני שהאדם אינו מרגיש את אשר הוא מבין, וסוף-סוף למראה עינים חבירו הוא שהטיב עמו, אם יכפור בטובתו של חברו יהרוס את רגש ההודאה שבו ויפתח רגש של כפיות טובה (כי לפי רגשת לבבו חבירו הוא מטיבו) וכאשר תושחת נפשו לכפור ולא להודות – הלא יכפור גם בטובתו של מקום, וזו הרי עוולה נוראה. והבן. ועיין חובה"ל שער הבטחון פ"ד.]

ולא רק שכפיות טובה מחייבת עונש, אלא שהיא גם שוללת מן המוטב את ההצדקה לרחם עליו שוב. כך מסביר מרן ה"ברכת-פרץ" זצוק"ל את דברי הגמ' סנהדרין צ"ב – "אמר ר' אלעזר: כל אדם שאין בו דעה אסור לרחם עליו, שנא' – כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו". עכ"ל. על איזה חסר-דעה מדובר כאן? אם על אדם מפגר בשכלו, אדרבא מי ראוי לרחמים יותר ממנו. ועוד, וכי מיגרע גרע מבעלי-חיים שאף עליהם נצטוינו לרחם?! אך שים לב, על איזה חוסר בינה דיבר הפסוק שממנו הוכיח ר' אלעזר את דבריו? "כי לא עם בינות הוא על כן לא ירחמנו עושהו ויוצרו לא יחוננו" – על מי שאין בו דעת להבין שהקב"ה הוא זה שמרחם עליו וחוננו. איש כזה אינו זכאי לרחמי הקב"ה ולחנינתו, כי כל מה שהקב"ה עושה בעולמו אינו עושה אלא לכבודו, ואם

לא יבין המרוחם-החנן שהקב"ה הוא שריחם עליו וחננו – למה ירוחם ולמה יחונן? וכמו כן האיסור לרחם על מי שאין בו דעה איירי בחסר דעת של הכרת-הטוב. כי אכן כפיות טובה אינה רק מידה רעה אלא היא גם דעת משובשת. [אינו מכיר טובה – כופה הוא כיסוי על הטובה וכאילו אינו מבחין בה.] ואכן קרא פרעה למצריים "שוטים אתם", ולא "רעים", על שכפרו בטובתו של יוסף. ומדוע אסור לרחם על איש כזה? כי הרחמים שמרחמים עליו נתפסים אצלו כהוכחות שאכן "מגיע לו", וכאשר עושים לו טובות נדמה לו שהוא גובה חובות. הרחמים הללו משחיתים את נפשו ויצא שכרו בהפסדו. הרעיון הזה, שכפיות-טובה היא גם מדה רעה וגם דעה משובשת מפורש בפסוק בפר' האזינו – "הלה' תגמלו זאת עם נבל ולא חכם, הלא הוא אביך קנך הוא עשך ויכננך".

וקרוב בעיני שמה שרשימת הבקשות בתפילת שמונה-עשרה פותחת בבקשת דעת, דוקא, ופירשו זאת בירושלמי (ברכות פ"ד) בזה"ל: "שאם אין באדם דעה היאך הוא מתפלל", הכוונה היא לדברי הגמ' בסנהדרין על פי פירוש מרן זצ"ל. כי התפילה קרויה במסכת ברכות "רחמי", וכל עניינה בקשת רחמים (אלא שפותחים בשבח ומסיימים בהודאה) ומכיון שמי שאין בו דעה אסור לרחם עליו, וגם הקב"ה מתנהג במידה זו שהרי ממנו למדו זאת, אם כן איך נצפה לרחמי הקב"ה אם לא תהיה בנו בינה להכיר ברחמי ובחנינותו. על כן מקדימים אנחנו את בקשת הדעת – דעת של הכרת הטוב – לשאר בקשותינו לרחמים.

חוזר אני על הראשונות. אמנם קשה הדבר בעת מתח וחרדה בכניסת יום-הדין לחלוק מקום בלב הרועד לשמוח בטובותיו של מקום ולהודות לו, אך א"א בשום פנים ואופן לוותר על כך. ואם דחקה היראה את ההודאה ולא זכינו לכך בתפילת ערבית של ליל התקדש החג, נעצור לכל הפחות בטרם גמרנו את ה"קידוש", ובעוד כוס ישועתנו בידנו, ורגשת "מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי" בלבנו, נרנן בתודה מוחית ולבבית – ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שהחיינו וקיימנו לזמן הזה.



אנצל את הנושא שעסקנו בו כדי לענות על שאלה אשר איננה שאלה אך עלולה להציק לבחורים חושבים. אנו רגילים להכיר טובה לפי מידת המאמץ שנעשה עבורנו. ר"ל, אם מישהו היטיב לי מאד ללא כל מאמץ מצדו – איני מרגיש אליו חובה מאד גדולה של הכרת הטוב. ואם כן, העיז בחור ושאל: למה עלינו להרגיש הכרת הטוב לקב"ה שבלי שום מאמץ מצדו היטיב לנו? את התשובה הנכונה שמעתי מידידי-תלמידי ישי לסר נ"י. לא

הטירחה והמאמץ של המיטיב קובעים כמה על המוטב להכיר לו טובה, אלא מידת הרצון והאכפתיות שלו להיטיב. אלא שהאדם יראה לעינים, וכאשר מי שהוא מיטיב לו בלי שום מאמץ מצד המיטיב מאן יימר לן שהוא רצה מאד להיטיב. אך כאשר נדע שהמיטיב מיטיב מפני שרצונו להיטיב חזק ועצום – אף אם נעשה הדבר בלא שום מאמץ מצדו – חובת הכרת הטוב אליו היא במילואה. והלא ביחס לקב"ה יודעים אנחנו שרצונו להיטיב לנו הוא אין-סופי.

מאמר י"ז

הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה

אדוננו הגר"א העמיד זו מול זו שתי גמרות סותרות במסכת ר"ה. בדף ט"ז עמוד א' נאמר: "אדם נידון בר"ה וגזר-דין שלו נחתם ביוה"כ" (וכן אנו אומרים בתפילת ונתנה תוקף: "ביום ראש-שנה יכתבון וביום צום כיפור יחתמון"). ולעומת זאת בדף ט"ז עמוד ב' נאמר: "א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן: שלשה ספרים נפתחים בר"ה, אחד של רשעים גמורים (שמנוי וגמור שהם צדיקים) ואחד של צדיקים גמורים (שמנוי וגמור שהם רשעים) ואחד של בינוניים. צדיקים גמורים – נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, רשעים גמורים – נכתבין ונחתמים לאלתר למיתה, בינוניים תלויים ועומדים מר"ה ועד יוה"כ, זכו – נכתבים לחיים, לא זכו – נכתבים למיתה". משמע מדברי ר' כרוספדאי שאין מי שנכתב בר"ה ונחתם ביוה"כ, כי הצדיקים והרשעים נחתמים כבר בר"ה, והבינוניים עדיין לא נכתבים בר"ה, וא"כ על מי אמרו בעמוד א' שהוא נידון (=נכתב) בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ?

לישב את הסתירה הזאת, ולפשר בין ראשונים, כותב הגר"א (שו"ע סימן תקפ"ב) שאלו ואלו דברי אלקים חיים, כי אכן הדין הוא בכפליים. כל שכבות הצבור (ר"ת: צדיקים, בינוניים ורשעים) נידונים בר"ה ונחתמים ביוה"כ – על עניני עוה"ז, כמפורט בתפילת "ונתנה תוקף". אך ביחס לעולם-הבא, שגם עליו דנים כל אדם בר"ה וביוה"כ, על זה נסובו דברי ר' כרוספדאי שהצדיקים והרשעים נחתמים לאלתר, והבינוניים אינם נכתבים עד יוה"כ. זה תורף דברי הגר"א. [נמצא שהצדיקים נידונים בעשי"ת רק על עוה"ז, ואילו הבינוניים שעדיין לא נכתבו לחיי עוה"ב נידונים גם על עוה"ז וגם על עוה"ב. ויבואר בזה היטב נוסח הפיוט (סליחות יום ב' דעשי"ת) – "אמונים (צדיקים) ובינונים חתום חותם מלא, אלה לחיי עולם

ואלה". וצריך ביאור: (1) מהו "חותם מלא"? (2) הרי הצדיקים נחתמו כבר בר"ה? (3) מדוע חלק הפייטן את "אלה" מ"אלה" ולא אמר: לחיי עולם אלה ואלה. אכן לפי דברי הגר"א הללו הנוסח מדויק מאד. אדרבא, מפני שהצדיקים כבר נחתמו לחיי העוה"ב, חסר להם רק מילואו של החותם, ונמצא ש"חותם מלא" נזקק לאלה ואללה. ולכן חלק ואמר "אלה (הבינונים) לחיי עולם (הבא), ואלה (הצדיקים) למילואו של חותם – לחיי עוה"ז".

אכן, דבריו הקדושים זוקקים "ביאור הגר"א". הלא תמוה הוא שיהיה אדם נידון בכל שנה ושנה על חיי עוה"ב שלו, וכי לא די במה שהוא נידון בשעת מיתתו על כל חייו כאחד? בשביל מה לעשות מאזן ביניים בכל שנה ושנה? יתר על כן, פסקי הדין של כל שנה ושנה עוד עלולים-עשויים להשתנות, וכמ"ש בקידושין דף מ': "רשב"י אומר: אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות וכו' ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שוב רשעו וכו'". א"כ לשם מה לפסוק בכל שנה פסק דין שעלול-עשוי להתבטל על ידי תהיה או תשובה על הראשונות, והלא בין כך ובין כך צריך לדון, ואכן דנים, כל אדם בשעת מיתתו (לכהפ"ח על שנתו האחרונה שעליה עוד לא דנו בר"ה ויוה"כ האחרונים). אתמהה. וצריך לפרש בכוונת הגר"א (שמקורם בדברי תוס' ר"ה ט"ז): שדנים את האדם בכל שנה ושנה על העוה"ב שלו, כדי לקבוע על פי חלקו בעוה"ב את קורותיו בשנה הבאה בעוה"ז; וכן מבואר בתוס' רא"ש ר"ה ט"ז..

כי אכן חלק האדם לעוה"ב ישפיע על חלקו בעוה"ז – בשני אופנים הפכיים. מצד אחד, כמבואר בקידושין ל"ט: "מי שזכויותיו מרובים מעוונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת" (כי מענישין אותו על מיעוט עוונותיו כדי לזככו ולצרפו לחיי עוה"ב). וכן – "מי שעוונותיו מרובים מזכויותיו דומה כמי שקיים את כל התורה כולה ולא חיסר ממנה אות אחת" (כי משלמים לו אל פניו להאבידו כיון שאינו בן העוה"ב). הרי שחלקו בעוה"ב הוא גורם משפיע על חלקו בעוה"ז, ביחס הפוך. [ובזה יבואר, מדוע תחילתו של שם "י-ק-ו-ק" הוא שם "י-ק" שהוא שם של דין. ולעומת זאת תחילתו של שם "אלקים" המורה על מידת הדין – הוא שם "א-ל" המורה על חסד (עיין קול-אליהו פר' בלק). כי אכן תחילת הנהגת הרחמים עם הצדיקים (הנרמזת ב"י-ק-ו-ק") היא דין, וכמ"ש: צדיקים תחילתם יסורים וסופם שלווה, ואילו תחילת הנהגת הדין עם הרשעים (הנרמזת ב"אלקים") היא חסד – לשלם שכרם בפרוזדור, וכמ"ש: רשעים תחילתם שלווה וסופם יסורים.] ומאידך, כמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות תשובה, שכאשר האדם זכאי לחיי עוה"ב נותנים לו עוה"ז של "ברכה" המאפשר לו להיות פנוי לתורה ולמצוות כדי להרבות ולהגדיל את חלקו לעוה"ב, וכאשר אין הוא ראוי לחיי עוה"ב יפסקו לו עוה"ז של "קללה" בו לא יהיה לו לב פנוי וגוף שלם לתורה ולמצוות כדי שיאבד

מחיי העוה"ב – עיין היטב בדבריו. הרי שחלקו בעוה"ב הוא גורם משפיע על חלקו בעוה"ז, ביחס ישר.

אלא שאם כן עלינו להבין, מהו איפוא הדין האחר על עולם-הזה שביחס אליו כל אדם נידון בר"ה ונחתם ביוה"כ. כוונתי לשאול, אם משמעות הדין על עוה"ב היא לעניין העוה"ז הנמשך ממנו, הלא אין כאן שני דינים. מדוע נאמרו שתי מימרות ונקבעו זמנים שונים, כאילו דנים על שני נושאים, הלא הדין אחד הוא – קורות האדם בעולם הזה בשנה הבאה – אלא שבין השיקולים קובע גם חלקו לעוה"ב, וכמו שנתבאר. אתמהא.

גם תמוה, איך נכתבים הבינוניים לחיי עולם-הזה בראש-השנה ועדיין לא נכתב חלקם לעוה"ב עד יוה"כ? יבוא כתב-דינם של הבינוניים ויוכיח שאין הפסק על העוה"ז בנוי על הפסק של עוה"ב. וצ"ע.

ועוד בה שלישיה, וכי פסק דינם של הצדיקים והרשעים הוא "ברור" לעניין עוה"ב, ולעניין עוה"ז עוד יש מקום להסתפק ולדון. מדוע יהיה חילוק בין גזר דינם לעוה"ב שנכתב ונחתם לאלתר לבין גזר דינם לעוה"ז שלא נחתם עד יוה"כ? (ואולי מפני שבעוה"ז יש השפעה מקורות כל אחד על זולתו מוכרח הדבר שיכתבו כולם יחד ויחתמו כולם יחד).

a. ז"ל הילקוט-שמעוני תהילים (רמז תר"ע) "מלפניך משפטי יצא – א"ר לוי: אמר הקב"ה לדוד – על חנם עשיתי סנהדרין! לך ודון לפניכם. אמר ליה דוד: רבש"ע, כתבת בתורתך – ושוחד לא תקח, והן מתיראין ליקח שוחד ולדון אותי, אבל אתה נוטל שוחד, שנא' – שוחד מחיק רשע יקח. ומהו השוחד שהקב"ה נוטל מן הרשעים בעוה"ז? תשובה ומעשים טובים. אמר הקב"ה לישראל: בני, עד ששערי תשובה פתוחים עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה, אבל משאני יושב בדין לעולם-הבא איני נוטל שוחד, שנאמר – לא ישא פני כל כפר". עכ"ל.

מדרש זה צריך ביאור. מה הכוונה "משאני יושב בדין לעולם הבא איני נוטל שוחד", אם הכוונה היא שאחרי מות האדם אין הוא חוזר בתשובה ואינו עושה מעשים טובים – המניעה אינה מן הקב"ה; "כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה" – אין מי שנותן את השוחד. אתמהא.

אלא הכוונה היא, שהשוחד שאדם משלם בעוה"ז (התשובה שהוא עושה בעודו חי) לא יועיל לו אלא בדין של עוה"ז, כלומר בר"ה ויוה"כ. אבל לענין הדין בעוה"ב, ביום המיתה – על גן-עדן וגהינום, וביום הדין הגדול – על תחית-המתים ועולם הבא, לעניין זה לא

תעזור תשובה. ר"ל, שכיון שתשובה אינה ראויה להתקבל משורת הדין אלא רק בצירוף מדת הרחמים, כמו שמפורש בחז"ל בכמה דוכתי ובמסילת ישרים פרק ד', הרי היא בגדר "שוחד" (כי שוחד הוא תשלום מועט לעומת העונש שעלול המשחד לקבל, שאל"כ לא ישלם שוחד). ויש כפי הנראה סיבה שרק בדין הנוגע לעוה"ז ישתף הקב"ה רחמים בדין ויקבל תשובה, משא"כ בדין הקובע לחיי עוה"ב. כך היה נראה לפרש.

אבל א"א לפרש כן.

כי בודאי מהניא תשובה גם לדין של עוה"ב, וכמ"ש ברמב"ם פ"ב מהלכות תשובה, ז"ל: "אפילו עבר כל ימיו ועשה תשובה ביום מיתתו ומת בתשובתו – כל עוונותיו נמחלים וכו'". ולמה אהניא ליה תשובתו ביום מיתתו אם לא לדין של עוה"ב? גם בגמ' אמרו: "שוב יום אחד לפני מיתתך" – שישוב היום שמא ימות מחר, ולמה תועיל תשובתו קודם מיתתו? הרי להדיא שתשובה מועילה גם לדין של אחר המיתה. נמצאו דברי הילקוט הנ"ל "מדרש פליאה".

b. מדרגות מדרגות לתשובה.

יש תשובה שמועילה משורת הדין, בלי לשתף רחמים בדין. על תשובה כזו אמרו בקידושין מ': "אפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שוב רשעו". ומניין שהדין נותן כן? כי אמרו שם גם לאידך גיסא – "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה (תוהא על הראשונות) איבד את הראשונות". וכשם שהצדיק התוהא על הראשונות איבד את זכויותיו מעיקרא דדינא, כן גם הרשע התוהא על הראשונות אין מזכירין לו את עוונותיו משורת הדין.

יש תשובה שמועילה רק בשיתוף מידת הרחמים, וכמו שדרשו מן הפסוק "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך" שהוא מורה דרך לחטאים שיעשו תשובה". התשובה שעליה מדובר במאמר חז"ל זה אינה מן הדין, שהרי אמרו שם שהחכמה, הנבואה, ואף התורה צאינן מכירות בדרך הזאת. רק הקב"ה ממידת "טוב וישר" (דומה ל"ועשית הישר והטוב" המחייב אותנו להיכנס לפני משורת הדין) כאשר הוא משתף טוב ביושר מורה דרך לחטאים שיעשו תשובה. את גדר התשובה הזאת הסביר המסילת-ישרים פ"ד בטוב טעם, עיין בדבריו.

יש תשובה מאהבה שעליה אמרו: "זדונות נעשות לו כזכויות" (יומא פ"ו). ויש תשובה מיראה שעליה אמרו: "זדונות נעשות לו כשגגות" (שם).

הוא אשר אמרנו: מדרגות מדרגות לתשובה, ולכל תשובה תמצא סליחה מסוימת – לפי ערכה.

ז"ל ה"מכתב מאלהיו" ח"ב עמוד 81 – מדרגת התשובה היותר נמוכה היא ששב רק על ידי שפורש מהחטא מכאן ולהבא, ועדיין לא בא לידי חרטה אמיתית. ולכן אינו מתקן עדיין את העבר, והיא כתשובת גוי שבא להתגייר, כקטן שנולד דמי. היינו, שמנתק את עצמו מן העבר, ומכאן ולהבא מתחיל חשבון חדש, אורח חיים חדש. ואיתא בספרים הקדושים ראיה לכך שגם זוהי דרגה בתשובה, מגמרא בקידושין (מ"ט) "המקדש אשה על מנת שאני צדיק, אפילו הוא רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". וצריך להבין: וכי רשע גמור יכול לתקן את כל העבר ברגע אחד על ידי הרהור תשובה? ואם יש לו עבירות שבין אדם לחבירו הרי צריך להשיב את הגזלה ולפייסו וכו'. ומוכח מכאן, שיש גדר תשובה מכאן ולהבא, אעפ"י שעדיין לא תקן את העבר על ידי חרטה ושאר גדרי התשובה. וכשתשובה זאת באה מפנים הלב, מנקודת האמת, הרי הוא נקרא בעל תשובה, ובבחינה זו נקרא צדיק. עכ"ד המכתב מאלהיו.

לענ"ד מדרגת תשובה זו היא הנקראת "שוחד", והיא המועילה אך ורק בדין של עולם-הזה, ולא בדין של עוה"ב. את גדר השוחד הזה, ומדוע הקב"ה נוטלו דוקא ביושבו בדין בעוה"ז, מקווים אנחנו להסביר בהמשך דברינו.

ג. חידוש נפלא נתחדש בדברי הירושלמי פ"א דר"ה הלכה ג', והובאו דבריו בפ' רבנו חננאל. ז"ל הגמ' ר"ה ט"ז: – "א"ר יצחק: אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה (ואפילו הוא עתיד להרשיע לאחר זמן) שנאמר כי שמע אלקים את קול הנער באשר הוא שם". פרש"י – "ומצינו בב"ר: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה – מי שעתידין בניו להמית את בניך בצמא, אתה מעלה לו באר? וכו' אמר להם: השעה, צדיק הוא או רשע? אמרו לו: צדיק. אמר להם: באשר הוא שם – איני דן את העולם אלא בשעתו". עכ"ל. וכתב על זה הר"ח: "ירושלמי – ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ח') אם זך וישר היית אין כתוב כאן, אלא אם זך וישר אתה – עכשיו". כוונתו לשאלת הירושלמי: "ואין הקב"ה רואה את הנולד?" והביאו בירושלמי שם כמה מקורות שאין הקב"ה מתחשב בנולד אלא בהווה, והאחרון שבהם הוא הפסוק – "אם זך וישר אתה". אלא שבירושלמי ובר"ח דרשוהו (שלא כמו את שאר הפסוקים) לאפוקי מן העבר, ולא מן העתיד; "אם זך וישר היית אין כתוב כאן אלא אם זך וישר אתה!". והוא פלא, אם לא דנים על העבר – על מה כן דנים? בשלמא על העתיד, סד"א שמעשים שיעשה האדם בעתיד ויוכיחו על קלקולו בהווה יפלילו את האדם עוד בטרם יעשה, כי הקב"ה רואה את הנולד; וקמ"ל שאינו כן. אך ביחס לעבר,

הלא הדין הוא רק על ה"היית", כי בשעת הדין עומד אדם בביהכ"נ מעוטף בטליתו ופרוש מן החטא, ומה שוקלים על כפות המאזניים אם לא עד כמה זך וישר היה במשך השנה כולה? מה פשר דברי הירושלמי והר"ח? [ועיין מש"כ בזה ה"שערי-תשובה" שער א', אות מ"א.]

d. דקדוק עצום יש לדקדק בדברי המשנה ר"ה דף ט"ז. – "בארבעה פרקים העולם נידון וכו' בראש השנה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנא' – היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם (פירשו בגמ' – היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם)". עכ"ל המשנה. מן הלשון הזה נראה שאין שוקלים את מעשי האדם, זכויותיו וחובותיו, אלא האדם עובר לפני הקב"ה והקב"ה רואה את לבו! כמין "אולטרה-סאונד" של לב האדם בשעה שהוא עומד בדין עד כמה "זך וישר אתה" – עכשיו! לא את המעשים סופרים, לא את החובות והזכויות שוקלים, אלא – "זה יראה ללבב!". אמנם, כמובן, את תמונת הלב של האדם שרטטו מעשיו, הם אשר זיכרוהו או העכירוהו, ישרו אותו או עיקמו אותו; אך הקובע הוא ההווה. לענ"ד לזה נתכוין הירושלמי שהובא בר"ת. "אם זך וישר היית אין כתיב כאן" – לא העבר עומד לדין כאשר דנים את האדם בעוה"ז, כי העוה"ז אינו עולם הגמול להשכיר את האדם על מצוותיו ולהענישו על עבירותיו. בדין של העוה"ז ההווה הוא הקובע (ודבר זה יוסבר בהמשך, בס"ד) אלא שההווה נקבע על ידי העבר.

e. ואם תאמר, כיון שסו"ס זכויותיו וחובותיו של האדם בעבר הם שקובעות את מדרגת לבו בהווה, מאי נ"מ אם הדין הוא על "זך וישר היית" או על "זך וישר אתה"?

הנפקא-מינא היא אם להתחשב בתשובה הגרועה שהרב דסלר קרא לה "תשובת-גרים". לענ"ד, רק מפני שהדין בעוה"ז (בר"ה ויוה"כ) הוא על ה"זך וישר אתה" – עכשיו", יש מקום להתחשב בשוחד של קבלה לעתיד אעפ"י שאין בה חרטה של ממש המסוגלת למחוק את חטאי העבר.

f. ונסביר את דברינו על ידי משל.

אדם מקים בית חרושת, והוא זקוק למנהלים, למהנדסים, לטכנאים ולפועלים. אין הוא רוצה להכשל, על כן הוא מחזר על בעלי מקצוע מעולים. אילו היה יודע עתידות, היה משקיף על העתיד ובוחר את אלו שיעבדו היטב במפעלו בשנה הבאה. אך מכיון שאין לו שום מושג על העתיד, נאלץ הוא לקבוע את סבירות הצלחת עובדים אלו בעתיד על פי העבר; מחזר הוא אחר עובדים שעשו את מלאכתם באמונה ובמיומנות במקום עבודתם

קיא

הקודם. מתעניין הוא על הצלחותיהם וכשלונותיהם של אומנים שונים במפעלים שונים, בשנה שעברה, לא כדי לשלם להם על הצלחתם ולא כדי לקנוס אותם על כשלונם, אלא אך ורק כ"מידגם" בו יובחן הסיכוי והסיכון עד כמה יצליחו בעבודתם במפעלו בו אמורים הם לעבוד בשנה הבאה.

ומכאן לנמשל.

בכל שנה ושנה מחדש הקב"ה את מלכותו בראש השנה, חולק הוא מחדש תפקידים לאזרחיו, כלי עבודה וחומרי גלם. כדי לתת לאנשים הנכונים את התנאים המתאימים היה מן הראוי, שישקיף הקב"ה על העתיד. לאלו אשר ימלאו היטב את תפקידם **בשנה הבאה** יתן תפקיד אחראי ויפקידם על "כלים" רבים, בריבוי סיעתא דשמיא. ואת אלו אשר יתרשלו במילוי תפקידם **בשנה הבאה** לא יבחר כלל להיות פועליו, חלילה, או לכל הפחות ימעט בחשיבות תפקידם ובכלים הניתנים להם. כך היה ראוי להיות אילו היה הקב"ה דן על פי ידיעתו את העתידות. אך הקב"ה אינו דן על פי העתיד אשר תלוי עדיין בבחירה חופשית. יסוד זה מפורש ברמח"ל ובכוכבי-אור לר' איצ'ל זצוק"ל, ומוכח בבירור מסוגיות הגמ' סוטה דף ב'. בה נאמר שלא יתכן להכריז "בת פלוני לפלוני" קודם יצירת הולד אם הקביעה הזאת בנויה על "לפי מעשיו", אעפ"י שהקב"ה יודע מראש מה יהיו מעשיו – עיין שם ברש"י. כמו כן לא יתכן שיכתב אדם בספרם של צדיקים, בספר פרנסה וכלכלה וכד', אם הכתיבה הזאת בנויה על הידיעה שהוא יבחר בשנה הבאה בטוב, ועדיין יש לו אפשרות לבחור ברע. והבן. על כן אין הקב"ה משקיף על העתיד מתוך ידיעתו את העתידות אלא מתוך היבטו על העבר. מידת תיפקודו של האדם בשנה שעברה היא הנותנת הערכה של סיכוי וסיכון איך יעבוד את בוראו בשנה הבאה, ולפי"ז יוקצבו לו הברכה והקללה, הסיוע וההפרעות – לשנה העתידה. שים לב, לא כשכר ועונש אלא כ"תקופת מבחן" המלמדת על העתיד לבוא אחריה.

אך כמו במשל, אם יתברר שפועל מסוים, שאכן לא עבד כראוי בשנה שעברה, שיפר את יכולת תפקודו: נהיה רציני יותר, צייתן, מיומן, מתחשב וכד' – ישנה סבירות גבוהה שלא יפסלנו עברו מלהבחר לעבודה בעתיד. אילו היתה בחירתו לעתיד שכר או עונש על הצלחתו או כשלונו בעבר – לא היתה משמעות לעובדה ששינה את דרכו, בעל-חוב הוא על כשלונותיו בעבר. אך כיון שהמבט על העבר אינו אלא כאיבחון לעתיד, יש מקום שתשובת-גרים, קבלה אמיתית שאין בה חרטה של ממש, תשחד את בעל המפעל לקחת שוב פועל שנכשל בעבר. הרי זה בגדר "שוחד", כי סו"ס אין בידיו של עובד זה הוכחות ליעילותו, אדרבא בעבר הרי לא הצליח (והעבר אינו נמחק אלא על ידי חרטה של ממש).

קיב

אין בידו אלא קבלה והחלטה הנותנות תקוה שה"היית" שלו לא אומר על ה"אתה". שוחד הוא זה, והקב"ה לוקח שוחד בעוה"ז.

לזה מתכוונת המשנה, לענ"ד, בהתבטאותה "עוברים לפניו", והירושלמי באומרו "אם זך וישר אתה – עכשיו". ההווה המוטבע על ידי העבר ונותן תמונה על העתיד – הוא הקובע על פיו את עתידו של האדם בעוה"ז. ויתכן שעל אף שלמדנו בקידושין מ'. "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה" (ואין נפרעים על המחשבה) אין זה אמור אלא ביחס ל"עונש". אבל כאשר משקיפים על עבירות השנה שעברה כדי לקבוע עד כמה האדם "זך וישר" כדי ליתן לו בהתאם לזכותו וליושרו תפקיד אחראי לשנה הבאה, ולבו של הנידון חורש מחשבות עכורות ועקומות, מה יתן ומה יוסיף שאין מענישים על דברים שבלב, סוף סוף אין הוא "זך וישר". וכאשר הוא "עובר לפניו" ית' והקב"ה רואה את לבו הרע ומבין אל הפעולות העתידות אשר יצמיח שורש פורה ראש שכזה – דברים שבלב הוו דברים; כן נראה לענ"ד.

9. נחזור אל הנמשל: "ומהו השוחד שהקב"ה נוטל מן הרשעים בעוה"ז? תשובה ומעשים טובים! אמר הקב"ה לישראל: בני עד ששערי תשובה פתוחים עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעוה"ז, אבל משאני יושב בדין לעולם-הבא איני נוטל שוחד". שאלנו: מדוע תועיל התשובה רק לדין של עוה"ז? מדוע לא יתחשבו במעשים הטובים לדין של עוה"ב? התשובה היא פשוטה על פי האמור. התשובה שמדובר עליה כאן היא תשובה של קבלה לעתיד שאין בה חרטה של ממש. רק החרטה בכוחה למחוק את העבירות למפרע. ומניין? ז"ל המסילת-ישרים פ"ד – "שבהיות השב מכיר את חטאו וכו' ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש שהוא מתנחם לגמרי, והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא נעשה הדבר ההוא ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר וכו' שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". עכ"ל. על כן אין תשובה-גרועה שעליה מדובר במדרש מועילה לדין בעוה"ב בו מענישים על מעשי העבר. כל כתם שלא כובס, כל קלקול שלא תוקן, כל המראה שלא נידונת כמי שלא היתה – על הכל יביא האלקים במשפט בעוה"ב; אוי לנו מיום הדין, אוי לנו מיום התוכחה. גם המעשים-הטובים שעליהם מדובר במדרש הם כפי הנראה מעשים-טובים באיכות נמוכה, על כן הם מתקבלים רק בגדר "שוחד" ומועילים רק לדין בעוה"ז. כמו למשל מכשירי מצוה הנעשים שלא לשמה, שאינם מזכים את עושיהם בשכר לעוה"ב, כמבואר בע"ז דף ב', אך די בהם לקבלת שכר בעוה"ז – עיין רש"י שבת ס"ג. עה"פ "אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד". כן נראה לענ"ד ביאור דברי ילקוט תהילים הנ"ל.

קיג

ומצאתי ראייה נפלאה לדברינו, שבר"ה ויוה"כ יש בכח "תשובת גרים" להעביר את רוע הגזרה, אעפ"י שאין התשובה הזאת כוללת חרטה (אכן פשוט הדבר שמי שאינו מתחרט כלל – אף קבלתו אינה אמיתית). מניין? ממה שאמרו במסכת ר"ה דף ט"ז: לפי גירסת שו"ת הרא"ש סוף כלל י"ז (והובאה בחידושי רעק"א כאן) – "שלשה דברים מקרעין גזר דינו של אדם, ואלו הן: צדקה, צעקה ושינוי מעשה". ופשוט הדבר, לכאורה, שהנוסח שאנו אומרים בתפילת "ונתנה תוקף" בר"ה ויוה"כ – "ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה" – תואם את גירסת שו"ת הרא"ש. ולפי"ז ה"תשובה" הנזכרת כאן קרויה בגמ' "שינוי מעשה". והרי הביטוי "שינוי מעשה" אינו מציין כלל את החרטה מן העבר אלא רק את הקבלה לעתיד! אין זאת אלא שלענין להעביר את רוע הגזרה, לקרוע את גזר הדין, להכתב ולהחתם לחיים בעוה"ז – די בתשובה שעיקרה קבלה לעתיד, כמשל פועלי בית החרושת הנ"ל.

מעתה נבין יותר את דברי רבותינו שדרשו את הפסוק "תקעו בחדש שופר" כך: "חדש – חדשו מעשיכם, שופר – שפרו מעשיכם". אם כוונתם מפני שנצטוונו על התשובה – מה זה ענין לר"ה דוקא, ולהידרש מקרא דאיירי ביום ר"ה?! אכן על פי האמור אין התביעה הזאת נובעת מחובת תשובה הכללית, אלא מן העובדה שיכול האדם לזכות בדינא דר"ה אם יחדש וישפר מעשיו אף בלי גדר תשובה שיהפכו את עוונותיו לשגגות או לזכויות, וכמו שנתבאר. ויתכן שהאמור במדרש (ויק"ר כ"ט, י"ב) "בכל מוספין כתיב והקרבתם, וכאן (בר"ה) כתיב ועשיתם אשה, הא כיצד? אמר להם הקב"ה לישראל: בני, מעלה אני עליכם כאילו היום נעשיתם לפני, כאילו היום בראתי אתכם בריה חדשה" – גם כן רומז על דברינו, כי לזכות בדין של ר"ה אין צריך שימחק העבר אלא די להיות נידונים כ"פנים חדשות" שהעבר אינו מפליל אותם.

h. אם נשתכנע הקורא בצדקת המבט המחודש על דין של עוה"ז שנתבאר במאמר זה [שהעיון בר"ה ויוה"כ על מעשי העבר אינו כדי להשכירם ולהענישם אלא כדי ללמוד מן העבר המקרין על ההווה – למי מגיעה, ועד כמה, סייעתא דשמיא בעתיד]. נוכל לחזור ולהבין את ביאור הגר"א סי' תקפ"ב. אלא שעלינו להוסיף, שכל אשר אמרנו נכלל במושג: הדין של עוה"ז. לדעת הגר"א, חוץ מן הדין הזה דנים על מעשי העבר לא רק כמידגם לעתיד – אלא גם כדי לקבוע על את חלקו של האדם לעוה"ב (וכדי לקבוע גם על פיו את חלקו בעוה"ז) וכמו שנתבאר בתחילת מאמרנו.

נחזור ונסכם את הדברים:

כל אשר יגזר על האדם בשנה הבאה בעוה"ז מכח חלקו לעוה"ב, כמו שנתבאר בתחילת מאמרנו על פי הגמ' בקידושין ל"ט: והרמב"ם פ"ט מהל' תשובה, נכלל בדין על עולם-הבא. כי כל אשר דנים את האדם בר"ה ויוה"כ על העוה"ב, אינו אלא כדי לקבוע על פי העוה"ב שלו איך יראה העוה"ז שלו. ומהו הדין הנוסף על העוה"ז? זה נתבאר היטב במאמרנו זה על פי המשל של בעל ביח"ר הבוחר עובדים למפעלו, וכל אשר דברנו. לזה קורא הגר"א, לענ"ד, דין של עוה"ז. הדינים השונים הללו אינם תלויים זה בזה; ובינוניים יוכיחו, שנכתבים לחיי עוה"ב בר"ה טרם שנכתבו לחיי עוה"ב ביוה"כ. שאלנו: מדוע לעניין עוה"ב (והעוה"ז הנמשך ממנו) מנוי וגמור דין הצדיקים והרשעים כבר בר"ה, ואילו לעניין העוה"ז (כמה סייעתא דשמיא לקצוב לעבודתם בעתיד) בזה זקוקים גם הצדיקים וגם הרשעים לאורכה של עשרה ימים, מאי שנא? אכן יש לומר שעשרה ימים אלו הם כימי נסיון. כאותו בעל ביח"ר שהתעניין ובהר פועלים על סמך עבודתם בעבר בהצלחה, או על סמך שהיטיבו את דרכם, ואעפ"כ יתנה אתם, מן הסתם, לעבוד עמו תקופת נסיון, ורק אחר אשר יעבדו בתקופת הנסיון כראוי – אז יחתום אתם חוזה מחייב. כן גם הקב"ה, בדין של עוה"ז הבנוי על "סבירות" שמקרינ העבר על ההווה וההווה על העתיד, מנסה הוא את עובדיו החדשים בעשרת הימים ראשונים של השנה אם אכן בחירתו בהם לכל אשר נכתבו – צודקת. ביותר זקוקים לכך אותם "פועלים" אשר עברם היה פוסלם אילולא שקיבלו על עצמם שינוי ברמת מוסר עבודתם, לאלו משמשים עשרת ימי תשובה כבחינה לתשובתם אם אכן התייצבו על דרך חדשה.

ובזה יובנו היטב דברי הרמב"ם פ"ג מהלכות תשובה, אשר בלא דברינו הם קשים מאד. הרמב"ם שינה מדברי הגמ' ותלה את אפשרותו של הבינוני לזכות לחיים רק בתשובה; לא יועילו לו לבינוני מצוות חדשות ותורה נוספת כדי לזכות בדין ביוה"כ – כי אם תשובה. והביאור הפשוט בזה הוא, כי בימי הדין המאזן והשקילה הם על מעשי השנה שעברה, והשנה שעברה נסתיימה כבר בערב ר"ה; מעשי השנה החדשה ישקלו ויבחנו בימי הדין של השנה האחרת אך לא יוכלו לשנות במאומה את פסק הדין שעל מעשי השנה שכבר עברה. שאני תשובה שעוקרת למפרע את הזדונות והופכת אותן לשגגות או לזכויות – היא יכולה להועיל לבינוניים. זהו התירוץ הפשוט והנכון למה שנקט הרמב"ם שדוקא תשובה מועילה לבינוניים לזכות בדין ביוה"כ. אך לכאורה אי אפשר כלל לומר כן, כי בהמשך דבריו שם כותב הרמב"ם: "ומפני ענין זה נהגו כל בית-ישראל להרבות בצדקה ובמעשים-טובים ולעסוק במצוות מראש-השנה ועד יום-הכיפורים יתר מכל השנה". הרי להדיא שאפשר עוד להוסיף על כף הזכויות, לאו דוקא תשובה, אתמהא. אכן לפי דברינו, אין כאן שום סתירה. מדברי רמב"ם בתחילת הפרק משמע שהדין היחידי שדנים את

האדם בימי הדין הוא על העוה"ז, ונפרש בשטתו ככל אשר הארכנו במשל בעל ביהח"ר הדין מי ראוי להמנות על פועליו, לאיזה תפקיד, וכמה חומרי גלם וכלי עבודה יתן להם לצורך מילוי תפקידם. הדין בר"ה הוא על פי מעשיהם של הבריות בשנה שעברה, וכמו שנתבאר. אבל עשרת ימי תשובה הם ימי ה"נסיון" בהם הקב"ה מנסה ובוחן את קבלתם להשתנות בעתיד, ועליהם להוכיח שאכן הם שונים, וטובים יותר, מאשר היו בשנה הקודמת. זהו הטעם למה שנהגו כל בית-ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מר"ה ועד יוה"כ, לא כדי להוסיף על כף הזכיות אלא כדי להוכיח את תשובתם.

i. וככל אשר כתבנו לפרש בדעת הגר"א בדין על עולם-הזה – זהו הדין היחידי שדנים בר"ה לדעת הרמב"ן והר"ן (עיין ר"ה ט"ז). ומתורצת בזה לשיטתם, כמין חומר, קושית הגר"י בלזר זצ"ל – מדוע לא הקדים הקב"ה את יוה"כ לר"ה, לדון אותנו אחר שנמחלו עוונותינו ביוה"כ. לענ"ד, לשיטת הרמב"ן והר"ן, המחילה הזאת לא תתן ולא תוסיף מאומה, כי הנידון בר"ה אינו להעניש או להשכיר על העבר, אלא רק כמידגם על העתיד, וכמשנ"ת. מה שמוחל הקב"ה ברוב טובו על העבירות אינו משפיע כלל על הבחינה עד כמה מילא האדם בשנה שעברה את תפקידו, כדי להעריך על פי זה איך ימלא את חובתו בשנה הבאה. וזה פשוט. [אלא שגם בלי דברינו הקושיא מעיקרא ליתא, כי אמרו בר"ה י"ז: עה"פ "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו" – "בתחילה – צדיק (במשפט אמתי) ולבסוף – חסיד (נכנס לפנים מן השורה)"; א"כ לק"מ.] גם השאלה, מדוע אין מנהגנו לבקש זה מזה סליחה ומחילה בערב ר"ה, כי אם רק בערב יוה"כ, תשובתה בצדה – "מחילה" נצרכת למחיקת החטאים, ולא זה הנידון בר"ה, אלא האם החטאים הללו מעידים על העתיד. והבן.

i". שוב התבוננתי, שאם נפרש את דברי רבי כרוספדאי, כדעת הרמב"ן והר"ן, וככל אשר אמרנו – יש בכך "רווח" גדול. ז"ל רבי כרוספדאי: "בינוניים תלויים ועומדים מר"ה עד יום הכיפורים, זכו – נכתבים לחיים, לא זכו – נכתבים למיתה". עכ"ל. ובפשטות הכוונה, שעליהם להוסיף זכויות או תשובה כדי להכריע את כף המאזניים לזכות. ולכאורה אין זה כך, כי די בכך שיגיע יום הכיפורים ויתכפרו העוונות מכח עיצומו של יום, וממילא יכתבו הבינוניים לחיים. ואף לרבנן דרבי, שאין יוה"כ מכפר אלא לשבים, הרי ישנם בינוניים שכבר עשו את התשובה הזקוקה לכפרת יוה"כ (ועיין יומא פ"ו). עוד לפני ראש-השנה, וכאשר יגיע יוה"כ יתכפרו ממילא, ואילו בדברי רבי כרוספדאי משמע שהם זקוקים לעוד זכות כדי שיוכרע דינם לחיים. אתמהא. אכן על פי ביאורנו את צורת הדין לחיי עוה"ז, וזהו כל הדין לדעת הרמב"ן והר"ן, הרי לא קשיא מידי. כי כפרת העוונות

ביוה"כ לא תשנה את ה"מידגם" שרק הוא קובע לענין הדין בעוה"ז. [ובדעת התוס' והגר"א צריך לדחוק שגם כפרת יוה"כ, אף שבאה מאליה, נחשבת "זכו – נכתבים לחיים", ורק מי שאין יוה"כ מכפר עליו, או שאין די לו בכפרת יוה"כ, נחשב: "לא זכו – נכתבים למיתה"].

מאמר י"ח

בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון

ז"ל המשנה ר"ה דף ט"ז. "בארבעה פרקים העולם נידון. בפסח – על התבואה. בעצרת – על פירות האילן. בר"ה – כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנא' – היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ובחג – נידונין על המים". עכ"ל.

"בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנא' – היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם". עכ"ל. היכן משמע מפסוק זה שכל באי עולם עוברים לפניו ית' כבני מרון? אך יעויין בגמ' דף י"ח. – אחר שביארו מהם בני מרון – "אמר רבב"ח א"ר יוחנן: וכולן נסקרין בסקירה אחת. אמר ר"נ בר יצחק: אף אנן נמי תנינא – היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם (מדנסיב תנא דידן תלמודא למילתיה מהאי קרא) וכו' הכי קאמר: היוצר רואה יחד לבם ומבין את כל מעשיהם". עכ"ל. משמע שהפסוק הובא לראיה על שכולם נסקרין בסקירה אחת, ולא על שהם עוברי כבני מרון, וצ"ע. ועוד נתייחס לזה בהמשך.

מה הכוונה: "וכלן נסקרין בסקירה אחת"? הגאון הצדיק הר"ר אליהו לאפיאן זצ"ל פי' – שבכל אחד העובר לפני הקב"ה רואה הקב"ה את כולם, כי כל אחד מושפע מכולם, במישרין ובעקיפין, והקב"ה הרואה ללבב יכול לראות את לבם של המשפיעים, ושל המשפיעים על המשפיעים, בשעה שהוא סוקר את לבו של המושפע. תוכן הדברים אמיתי, בלי ספק, אך אין נראה שיהיה זה הפשט במשנה, כי במשל של "בני מרון" אין לראות בכבשה אחת את כל העדר, ונמצא שהמשנה הביאה פסוק להוכיח את מה שכלל לא נזכר במשנה; דבר זה לא ניתן להאמר. עדיף מביאור זה ביאורו של הגה"צ הר"ח פרידלנדר זצ"ל, אך עלינו להקדים ולצטט מדברי הגמ' ומרש"י כדי לחזק את דבריו. ז"ל הגמ' – "מאי כבני מרון? הכא תרגימו: כבני אמרנא וככבשים שמונים אותם לעשרם ויוצאים זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולים לצאת כאחד. ריש לקיש אמר: כמעלות בית מרון (הדרך קצר ואין שנים יכולים לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צדי הדרך). ורב יהודה אמר

שמואל: כחיילות של בית דוד (כבני חיילות של מלך, מרון לשון מרות ואדנות, וכך היו מונים אותם יוצאים זה אחר זה בצאתם למלחמה). אמר רבב"ח א"ר יוחנן: וכולם נסקרים בסקירה אחת (ואעפ"י שעוברים זה אחר זה). עכ"ל הגמ' ורש"י. אך רש"י הוסיף עוד משפט: "הכי גרסינן – ורב יהודה אמר שמואל: כחיילות של בית דוד, והדר גרסינן – אמר רבה בר בר חנה וכולם נסקרים בסקירה אחת". ולענ"ד כוונתו לומר שדברי רבב"ח א"ר יוחנן (כולם בסקירה אחת נסקרים) קיימי בשיטת רב יהודה אמר שמואל, שפי' "כבני מרון" – כחיילות של בית דוד. על פי דברי רש"י אלו יובנו דברי הגר"ח פרידלנדר שיובאו בזה, ועל פי דברי הגר"ח פרידלנדר יובנו דברי רש"י. תורף דברי הרח"פ הוא, שהדין ביום ר"ה הוא כפול: על כל יחיד – כעומד בפני עצמו, ועל כל יחיד – כאבר מאיבריה של קומת האנושות בכלל. כי כל אדם יש לו משימה כפולה: לעבוד את בוראו כפרט, וכחלק מן הכלל. והוא נידון ביום ר"ה על מילוי חובתו כפרט – ולזה נתכוונו ש"כ כל באי עולם עוברים לפניו ית' (אחד אחד) כבני מרון", ועל מילוי חובתו כחלק מן הכלל – ועל זה אמרו "כולם בסקירה אחת נסקרים". ואכן המשל של חיילות בית דוד (דוקא) מתאים מאד לכפילות הזאת, כי בעת שמוציאים גדוד למלחמה כל חייל הוא דבר שבמנין בעל חשיבות ותפקיד בפנ"ע והמפקד סוקר את נשקו וכושרו להלחם, אך בו זמנית הוא נותן את עיניו בגדוד בכללותו לידע כמה הוא מונה ואם אין חסר בו דבר.

אך גם אם נאמר שרש"י אכן נתכוין לזה בגירסתו, עלינו להודות שיש בזה דוחק, כי ר"נ בר יצחק טוען שהפסוק שהובא במשנה מוכיח את העובדה שכולם בסקירה אחת נסקרין, ואם לפי הפירושים האחרים של "כבני מרון" אין בביטוי הזה משמעות שכולם נסקרים בסקירה אחת (כגון הפירוש של "כמעלות בית מרון" שאין במשל זה שום התייחסות ל"כולם כאחד") הרי עדיין יש במשנה דוחק, שהובא פסוק לראיה על מה שכלל לא נזכר במשנה. ועוד, שגם לפי מי שפי' כחיילות של בית דוד, וכפירוש של הגר"ח, הרי עדיין הרשימה שנזכרה במשנה אינה אחידה. כי ביחס לפסח, עצרת וחג נאמר במשנה – על מה דנים, ואילו ביחס לראש-השנה נאמר במשנה – את מי דנים, וזהו דוחק.

לענ"ד, הר"ן על הרי"ף כאן, פירש אחרת את המימרא "כולם נסקרים בסקירה אחת", ולדבריו מתפרשת המשנה היטב. ז"ל הר"ן – "קשיא לי: כיון שהאדם נידון בראש-השנה, ודאי על כל המאורעות שלו דנים אותו, על תבואותיו ופירותיו ושאר עסקיו, כיון שכן הכל נידון בראש-השנה? וניחא לי: שג' דברים הללו נידונים לכל העולם בג' זמנים אלו השנויים במשנתנו, וילפינן הכי מדאמרה תורה לציבור שיביא בזמנים הללו (מינים) שמרצים את עליהם, אחד אחד בזמנו. אבל בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו אחד אחד וגוזרים עליו חלקו מדברים הללו. עכ"ל.

קיח

מעיתה הלא מיושב הכל היטב. "כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון" אינו תיאור צורת הדין ואת מי דנים, אלא הגדרה על מה דנים, בדיוק כמו בפסח בעצרת ובחג. כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון – וגוזרים על כל אחד את חלקו מן התבואה הפירות והמים. ומכיון שדנים על חלקו של כל פרט מתוך המכסה הכללית, הרי מה שיקבל כל אחד הוא "על חשבון" האחרים, וממילא פשוט שבשעה שגוזרים לו את חלקו צריך הדבר להעשות מתוך שימת לב על חלקם של האחרים, שלא יקופח, זו הכוונה "וכלן נסקרין בסקירה אחת" אעפ"י שהם עוברים כבני מרון. [וכאשר נגזר חלקו של כל יחיד במים הרי עוד לא נקבעה המכסה הכללית לעולם כולו, כי זו תקבע רק בחג. ועל כרחך שעל מה נידון כל יחיד – על האחוז שלו ממכסת המים. והרי יש בזה פסק על חלקם של האחרים, שככל שיגדל חלקו יקטן חלקם, והרי אין פוסקים דינו של אדם שלא בפניו! על כן כולם נסקרים אז.] לפי פירושו של הר"ן אין שום קושיה איך הובא פסוק להוכיח את מה שלא נזכר במשנה. כי מכיון שנזכרה במשנה המכסה הכללית שנקבעה בפסח, שבועות וסוכות, ונאמר במשנה שבראש-השנה קובעים את חלקו של הפרט מתוך מכסת הכלל – הרי זה כאילו נאמר בפירוש במשנה שנסקר חלקו של כל אחד ואחד מתוך המכסה הכללית בהתחשב עם חלקם של האחרים, ועל זה הרי הובא הפסוק: "היוצר יחד לבם וגו'". והבן.

a. ויש להסתפק בכוונת הר"ן, במש"כ "שג' דברים הללו נידונים לכל העולם בג' זמנים אלו השנויים במשנתנו וכו' אבל בר"ה כל באי עולם עוברים לפניו אחד אחד וכו'". עכ"ל. האם כוונתו שעל כל העולם כאחד יחד נגזר הדין בפסח עצרת ובחג, וגזר הדין על כל מדינה ומדינה הוא בראש-השנה. או שמא כוונתו, שבג' דברים אלו גוזרים על כל מדינה ומדינה, כמה תבואה ופירות ומים יהיו לה, ובר"ה דנים על כל אחד ואחד מבני אותה מדינה על חלקו. כלומר, האם כל מדינה נידונית כיחיד – בר"ה, או ככל העולם – בפסח, שבועות וסוכות. ומדברי הר"ן קשה להכריע, כי יש כאן דיוקא דרישא ודיוקא דסיפא, וליכא למשמע מינה. וצ"ע.

אכן זו גמרא מפורשת.

אחר שחילקה הגמ' בר"ה דף י"ח: בין גזר-דין של יחיד שאינו נקרע, לבין גזר דין של ציבור שנקרע, הקשתה הגמ' מברייתא זו: "עיני ה' אלקיך בה – עתים לטובה עתים לרעה, עתים לטובה כיצד? הרי שהיו ישראל רשעים גמורים **בראש השנה** (וכאילו נאמר: הרי שהיה מנוי וגמור בראש-השנה שישראל רשעים – לאפוקי מבינוניים) ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהם. להוסיף עליהם אי אפשר שכבר נגזרה גזרה, אלא הקב"ה מורידן בזמן על הארץ הצריכה להם הכל לפי הארץ וכו' לטובה מיהא ליקרעיה?". עכ"ל. הרי

קִיט

לנו שגזר דין על מדינה אחת, על עם ישראל בכלליותו, גם הוא נפסק בראש-השנה, ולא בחג. ועל כרחך שדיוקא דרישא בדברי הר"ן הוא העיקר שעל כלליות העולם – כמה תבואה, פירות ומים יהיה – נגזר בפסח, בעצרת ובחג. אבל על כל מדינה ומדינה, ולא רק על כל יחיד ויחיד, זה נקבע בראש-השנה. ושוב ראיתי שכן מבואר בנוסח התפילה בר"ה – ועל המדינות **בו** יאמר איזו לשובע ואיזו לרעב וכו'. ופשוט. והלא הדברים ק"ו, כי באמת היה אפשר לדון שישראל שונים מכל המדינות. כי כל הנהגת העולם הוא בשבילם ועל פיהם, כמ"ש במסכת ע"ז דף ב'.. ועל גשמים הרי אמרו להדיא בתענית דף י'. שארץ ישראל שותה תחילה וכל העולם שותה את ה"שיריים". וכן תבואה ופירות – הא חזינן שאף בחוץ-לארץ מברכים ברכה האחרונה "על הארץ הטובה אשר נתן לך", וע"כ הטעם לזה הוא מפני שתבואות ופירות חו"ל טפלים ותלויים בתבואות ופירות ארץ-ישראל. ואם כן, היה מקום לומר שעם-ישראל בארץ-ישראל נחשבים ככל העולם כולו – לדונם בפסח עצרת ובחג. ואם גם עם-ישראל בארץ-ישראל נידונים כפרטים לדונם בראש-השנה, כל שכן ששאר עמים ומדינות יהיו נידונים בראש-השנה.

אכן בריטב"א כאן נראה שנתקשה בנקודה זאת עצמה. כי הקשה על האמור במשנתנו שבפסח נידונים על התבואה, ממה שאמרו ב"תקיעות דבי רב" (ירושלמי) "ועל המדינות בו (בראש השנה) יאמר איזו לרעב ואיזו לשובע" (ורעב ושובע תלוי בתבואה). ומאי קשיא ליה, הרי י"ל שהעולם כולו נידון בפסח על התבואה, והמדינות – כיחידים – בר"ה. אלא ע"כ ס"ל, שמדינה נידונית כמו העולם כולו, לדעת משנתנו, ולכן החשיב זאת לסתירה. וזה ברור.

מאמר י"ט

משפטיך תהום רבה

במאמר זה ננסה להתרשם מעומק הדין אשר מי יכולנו, כדי לזכות לקורטוב של יראת-העונש.

הרא"ש הורנו באורחותיו – "יבהלוך רעיונך מידי זכרך חרדת רבן יוחנן זכרוננו לברכה". כדרך שראית פני אדם הפוחד מאריה טורף משרישה פחד מן האריה גם מבלי לראותו, כמו כן זכרון חרדת ריב"ז מן עומק הדין עשויה להשריש בנו את יראת עומק הדין, אף אם לא נתבונן בעונשים עצמם.

כוונת הרא"ש לגמרא זו: "כשחלה רבן יוחנן בן זכאי נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימני, פטיש החזק – מפני מה אתה בוכה? אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכים אותי שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי – אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני – אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני – אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון – אעפ"כ הייתי בוכה. ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי – כעסו כעס עולם, ואם אוסרני – איסורו איסור עולם, ואם ממיתני – מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון, ולא עוד אלא שיש לפני שני דרכים אחת של גן-עדן ואחת של גהנום ואני יודע באיזו מוליכים אותי – ולא אבכה!! אמרו לו: רבינו ברכנו. אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו: עד כאן (בתמיהה, ולא יותר!!) אמר להם: ולוואי. תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם. בשעת פטירתו אמר להם: פנו כלים מפני הטומאה והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא". עכ"ל הגמ' ברכות כ"ח.

כדי לחרוד מחרדתו של ריב"ז צריך לדעת מי היה ריב"ז, ואז יבהילונו רעיונינו שבעתיים.

בגמ' גיטין נ"ו: מסופר שיבנה וחכמיה, שעל ידם נמסרה התורה והמסורה לדורות הבאים, נשארו לפליטה בחורבן בית-שני תודות להשתדלותו של ריב"ז, במסירות נפש. ריב"ז עצמו זכה להיות מוסר התורה, ועיקר תורתנו היא ממה שמסרו תלמידיו לר"ע וחבריו. על השגותיו בתורה אמרו בסוכה כ"ח. – "שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלים וחמורים וגזרות שוות, תקופות וגימטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסים, משלות שועלים, דבר גדול (מעשה מרכבה) ודבר קטן (הויות דאביי ורבא) לקיים מה שנא' – להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא". עכ"ל. ועל התמדתו ומדותיו סיפרו (שם) "אמרו עליו: מימיו לא שח שיחת חולין, לא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא קדמו אדם בבית-המדרש, ולא ישן בביהמ"ד לא שנת קבע ולא שנת עראי, ולא הרהר במבואות המטונפים (אנו איננו מבינים את הנסיון הזה!) ולא הניח אדם בביהמ"ד ויצא, ולא מצאו אדם יושב ודומם אלא יושב ושונה, ולא פתח אדם דלת לתלמידיו אלא הוא בעצמו, ולא אמר דבר שלא שמעו מפי רבו מעולם וכו'" עכ"ל.

ועל אף כל זאת חשש מכעס עולם!! ממאסר עולם!! ממיתת עולם!! עד כדי בכי!!! שמא תאמר: התרגשות אחזה בו ברגעיו האחרונים, או בלבול, ונחרד ממה שאין לחרוד ממנו.

קבא

אסור לומר כן. ועוד, שאילו היה כן לא היתה הגמ' מצטטת את דבריו. אדרבא, מיושבת היתה דעתו עד למאוד. והא ראייה – מה אמר במשפט האחרון לחייו: "פנו כלים מפני הטומאה!" ברגעים אחרונים אלו, והוא יודע שהם אחרונים ובוכה מפחד הדין, הוא דואג לכלי חרס (כי כלי שטף אפשר להטבילם) שלא יטמאו ויאבדו. פחד הכעס, המאסר, המיתה והגיהנום נגד עיניו עד כדי בכי, ובו זמנית אין נעלם ממנו ה"בל תשחית" על כלי חרס שאין להם תקנה אלא בשבירה. רק מי שדעתו עמוקה ורחבה וצלולה לגמרי מסוגל לזה. והוא בוכה כי אכן חושש הוא באמת מעומק הדין.

ואנחנו?!

והוא זה אשר אמר לתלמידיו בשעת פטירתו: "יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם, ולוואי. תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם". שימו לב עד כמה גדול היה הרב מתלמידיו, הוא עצמו עושה קל וחומר ממורא מלך בשר ודם למורא מלך מלכי המלכים, ואילו לתלמידיו הוא אומר: ולוואי יהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. [ואולי שעת מיתה – שאני] ואם על תלמידי ריב"ז הארזים נכון לומר כך, מה יגידו אזובי הקיר, אנן יתמי דיתמי. רחוקים אנחנו מיראת יום המיתה והעונשים הבאים בעקבותיו מפני שאיננו רואים בחוש את הגיהנום ומוראותיו ואת העובדה שהוא משתלם בדיוק מירבי על כל עבירה ועבירה בלי ויתור.

אך צריך לדעת, החרדה מיום המיתה אינה "מעלה", זוהי דרישה הנדרשת מכל אדם ("יזכור לו יום המיתה" – ברכות ה'). ומי שאינו חרד ועצב מיום המיתה – הרי הוא רשע! מניין? גמ' מפורשת היא – "דרש רבא בר עולא: מאי דכתיב – כי אין חרצובות למותם ובריא אולם? אמר הקב"ה: לא דיין לרשעים שאינם חרדים ועצבים מיום המיתה אלא שלבם בריא להם כאולם. והיינו דאמר רבה: מאי דכתיב – זה דרכם כסל למו? יודעים רשעים שדרכם למיתה ויש להם חלב על כסלם, שמא תאמר – שכחה היא מהם, ת"ל: ואחריהם בפיהם ירצו סלה". עכ"ל הגמ' שבת ל"א.

הרי כמה עובדות המסופרות בדברי חז"ל, אשר תעזרנה לנו לחרוד ולהתעצב ממידת הדין, כי אכן עומק הדין – בין בעוה"ז ובין לאחר המיתה – מי יכולנו.

ב"ר פר' ס"ה, י' "ותכהין עיניו מראות – מראות", מכח אותה הראיה. שבשעה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו על גבי המזבח תלה עיניו במרום והביט בשכינה. מושלים אותו, למה הדבר דומה – למלך שהיה מטייל בפתח פלטין שלו ותלה עיניו וראה בנו של

אוהבו מציץ עליו בעד החלון, אמר: אם אני הורגו עכשיו – מכריע אני את אוהבי, אלא גוזרני שיסתמו חלונותיו. כך בשעה שהעקיד אברהם אבינו את בנו על גבי המזבח תלה עיניו והביט בשכינה, אמר הקב"ה: אם אני הורגו עכשיו – אני מכריע את אברהם אוהבי, אלא גוזר אני שיכהו עיניו, וכיון שהזקין כהו עיניו. עכ"ל. אין אני מבין את היצה"ר להביט בשכינה כי לא אדע על מה מדובר. אבל, בזעיר אנפין, הרי זה כמי שהאריך בתפילה נעילה ומתוך התלהבות נמשכה תפילתו בלילה (אם נניח שאין להתפלל נעילה בלילה); עבירה שמתוך דבקות. ונעשתה העבירה הזאת בשעת מצוה שאין כמוה בכל הדורות, שהרי אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח ועומד לבניו לדורות יותר מכל זכות אבות. [ובזה"ק כתוב שנקראת העקדה "אילו של יצחק", כי "אילו" לשון כח, והיא תוקפו וכוחו של יצחק]. ואעפ"כ נתחייב יצחק מיתה, ומה שהומרה מיתתו בסמיותו (סומא חשוב כמת) לא היה זה מכוח זכותו, אלא מפני אהבתו של הקב"ה לאברהם! עד כדי כך מגיע חומר הדין, שגם בשעה שאדם מוסר את נפשו על קידוש ה' הוא עלול להתחייב מיתה על שלא עצר את עצמו מלהתקרב לקב"ה יותר מדי. מי יכולנו.

a. על הפסוק "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי" דרשו חז"ל, בילקוט שמעוני, כך: "משל למה הדבר דומה? לאחד שהפקיד פקדון אצל איש ואשתו והיה מכבדם. אמרו לו: למה אתה מכבדם? א"ל: יש לי פקדון אצל אחד מהם (כי לא ידע מי שומרו האיש או האשה) וכל היכן שפקדוני מונח שיהא יפה. כך, אמרו למשה: למה אתה מצווה לשמים ולארץ? א"ל: אני עתיד למות, ואיני יודע נפשי היכן הולכת, לשמים או לארץ, שנא' – מי יודע רוח בני אדם העולה היא למעלה וגו'. לפיכך אני מצווה שניהם, כל מקום שתלך נפשי שתהא מונחת יפה". עכ"ל. נראה מכאן שמשה רבינו לא ידע אם יזכה לגן-עדן ולעוה"ב, וחשש שמא יהיה סופו כרוח הבהמה היורדת למטה לארץ. אי אפשר להבין זאת. אבל יש להזכר בפי' של הרמב"ן על מה שאמר משה לקב"ה "שלח נא ביד תשלח" – "והנכון בעיני שלח נא ביד כל אשר תשלח, כי אין אדם בעולם שלא יהיה הגון יותר ממני לשליחות. והסיבה למשה בכל הסרבנות הזאת – ענוותו הגדולה מכל האדם אשר על פני האדמה וכו'". עכ"ל. ושית לבך לזאת שמשה רבנו היה גם החכם הגדול ביותר, ועם כל חכמתו חשש שמא לא יהיה לו שם ושארית בעליונים, הרי שלפי דעתו הרחבה היה צד שכך יהיה באמת!

b. ברכות דף ד'. – "ודוד מי קרי לנפשיה חסיד, והא כתיב – לולא האמנתי לראות בטוב ה' בארץ חיים, ותנא משמיה דר' יוסי: למה נקוד על לולא? אמר דוד לפני הקב"ה: רבש"ע, מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם

קכג

יש לי חלק ביניהם אם לאו. שמא יגרום החטא! (תירוץ הוא, לעולם מוחזק בידו שהוא חסיד, וזה שספק בידו אם יראה בטוב ה', לפי שהיה ירא שמא יחטא ויגרום החטא מלראות טוב). עכ"ל. הרי לנו שדוד המלך "משיח ה" רגל רביעי למרכבה אשר לבו חלל בקרבו – מסתפק אם יהיה חלקו בין הצדיקים לעתיד לבוא. מה נאמר ומה נדבר.

c. שמו"ר פר' ל' – "אמר איוב לקב"ה: מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט. משל לבריון שהיה שיכור, בעט בפלקי (בית האסורים) והוציא איסרין (שחרר אסירים) רגם איקונין של מושל העיר (פסל צורת המושל) קלל לשוטר, אמר: הודיעוני באיזה מקום מושל העיר שרוי ואני מלמדו את הדין. נכנס, הראו לו מושל העיר יושב בבימה, סגר למטרונה, וטרד איפרכוס, סימא לדוכוס, נתן קטריקי (עונש) לקרטוס, קרב קיסין (עץ להכות בו) למיניסטר. כיון שראה מושל העיר עושה כך נתיירא, אמר: בבקשה מכם, שיכור הייתי ולא ידעתי כח מושל העיר. כך היה איוב עומד וצווה: מי יתן ידעתי ואמצאהו אערכה לפניו משפט. רגם האיקונין, שאמר: יאבד יום אוולד בו וכו' ראה המלך יושב בבימה. סגר למטרונה – והנה מרים מצורעת כשלג. טרד איפרכוס – למשה, לכן לא תביאו את הקהל הזה. סימא לדוכוס – זה יצחק, שנא' ותכחינה עיניו מראות. נתן קטריקי (עונש) לקרטוס – לאברהם, ידע תדע כי גר יהיה זרעך וגו'. קירב קיסין למיניסטר – יעקב, והוא צולע על ירכו. כשראה איוב אמר: בבקשה ממך שיכור הייתי, שנא' – ואף אמנם שגיתי אתי תלין משוגתי. וכל כך למה? שלא היו יודעים כוחו של דין". עכ"ל. אם נתבונן בפסוקי ראש ספר איוב ובדברי חז"ל אודותיו, נתפעל מאד מצדקתו של איוב וממה שלמרות נפילתו האיומה בבת אחת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא נשאר בצדקתו ולא חטא בשפתיו. את תרעומתו בלבו היינו מאד מבינים. אך כאן במדרש מבואר אחרת. זוהי טבלת המחירים! העונש על חטא קטן – הוא גדול מאד! [ברמב"ן בשער הגמול מבואר שרגע אחד בגהינום קשה יותר מיסורי איוב של שבעים שנה. ומה הכוונה "רגע אחד בגהינום" – יחידת העונש הקטנה ביותר, על החטא הקל ביותר; כמה מפחיד הדבר הזה.] ואף שמן המקרא היה נראה שבאמת לא היה מגיע לאיוב את העונשים הללו, ורק בגלל ה"ויכוח" של השטן נתנסה איוב ביסורים אלו. מן המדרש נראה שאילולא שמשורת הדין היה מגיע לו עונש כזה לא היתה ניתנת הרשות לשטן לנסותו, והבן.

d. סנהדרין ק"א. – "אמר רבה בר בר חנה: כשחלה ר' אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו. אמר להם: חמה עזה יש בעולם (על עצמו היה אומר, שכעס עליו המקום והכביד חוליו). התחילו הן בוכין ור"ע משחק. אמרו לו: למה אתה משחק? אמר להן: וכי מפני מה אתם

בוכים? אמרו לו: אפשר ספר-תורה שרוי בצער ולא נבכה? אמר להם: לכך אני משחק. כל זמן שאני רואה את רבי, שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשנו מדביש (כלומר – שהיתה הצלחה בכל מעשיו) אמרתי: שמא חס ושלוס קיבל רבי את עולמו (כל שכרו). ועכשיו שאני רואה את רבי בצער (ושכרו משתמר להבא) אני שמח. אמר לו (ר"א) עקיבא, כלום חיסרתי מן התורה כולה? אמר לו: לימדתנו רבינו כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". עכ"ל הגמ'.

ומשמע שר"ע לא הצביע על חטא מסוים שחטא ר' אליעזר, אלא על העובדה שמוכרח להיות שחטא לכל הפחות חטא אחד. ואינו מובן, כי אם מוכרח שיחטא האדם לכל הפחות חטא אחד, הריהו אנוס על חטא זה, ולמה יענש? ואכן מפורש באר"י הק', הובאו דבריו ב"שפתי-חיים" על חדש אלול, שהחטא הראשון שחוטא כל אדם הוא בהכרח, כדי לחדש לו אפשרות של בחירה ברע, ולכן מעביר הקב"ה בשעת משקל העוונות את העוון הראשון, וכמ"ש "מעביר ראשון ראשון" (ר"ה י"ז), ועל החטא הזה מדובר בפסוק "כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא".

ולמדנו שגם על חטא הנחשב בעל-כורחו של אדם – מענישים כל כך בעולם הזה, וכפי הנראה אין הכוונה שכלל אין האדם אשם, כי לא חשיד קוב"ה דעביד דינא בלא דינא, אבל סוף-סוף קרא לזה האר"י הק' "כי הוא מוכרח לחטוא", ועל זה נענש ר"א ב"חמה עזה"; מבהיל על הרעיון.

e. מסכת שמחות פרק ח' – "כשבאו רשב"ג ור' ישמעאל גזרו עליהם שיהרגו, והיה ר' ישמעאל בוכה. אמר לו רשב"ג: אברך, בשתי פסיעות אתה נתון בחיקם של צדיקים ואתה בוכה?! א"ל: אני בוכה על שאנו נהרגים כעובדי ע"ז וכמחללי שבת וכמגלי עריות וכשופכי דמים. א"ל: רבי, שמא סועד היית, או ישן, ובאת לך אשה לשאול על נדתה ועל טומאתה וטהרתה, ואמרת לה: המתיני לי עד שאישן. והתורה אמרה כל אלמנה ויתום לא תענון כי אם ענה תענה אותו וגו' והרגתי אתכם בחרב". [גירסת ה"נחלת יעקב", ובנדפס אצלנו הגירסא היא – "ואמר לה השמש: ישן הוא".]

נורא למתבונן. וכי אין זכות לגדולי הדור ופוסקיו לנמנם מעט בצהריים?! אילולא שהיה עייף בודאי לא היה ישן, והאשה הבאה לשאול לא הזמינה תור לשעה זו, והוא גם לא ידע שהיא אלמנה. ובכלל, זה נקרא "כי אם ענה תענה אותו"? וכי הוא חייב להשיב לה, עד שתאמר שכאשר נשתהה מלענות על שאלתה הרי זה כעינוי אלמנה. אתמהא. אכן "סביביו נשערה מאד" – הקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה.

f. חגיגה ה'. – "רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: וקרבתו אליכם למשפט והייתי עד ממחר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושי שקר שכיר – עבד שרבו מקרבו לדונו וממחר להעידו תקנה יש לו! אמר רבי יוחנן בן זכאי: **אוי לנו ששקל עלינו הכתוב קלות כחמורות** (עושי שקר שכיר כמנאפים ומכשפים). רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי: כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם – **עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות**, תקנה יש לו!". עכ"ל.

על גמ' זו כתב הרמח"ל (מסילת ישרים פ"ד) כך: "ובודאי שאין כוונת המאמר שיהיה העונש על שתיהן (קלות וחמורות, שגגות וזדונות) אחד. כי הקב"ה משלם מידה כנגד מידה. אמנם הענין הוא, שלענין משקל המעשים, כך עולות בכך (המאזניים) הקלות כמו החמורות, כי לא ישכיחו החמורות את הקלות ולא יעלים הדין עינו מהם כלל, כאשר לא יעלים מן החמורות, אלא על כולם ישגיח ויפקח בהשוואה אחת לדון כל אחד מהם ולהעניש אחר כך על כל אחד כפי מה שהוא". עכ"ל.

אחר בקשת המחילה, דברי הרמח"ל דחוקים מאד. כי פשיטא שלא יניח הקב"ה מלשפוט ומלהוכיח על כל מעשה רע בין גדול ובין קטן, ואיזה חידוש השמיעונו ריב"ז ור' יוחנן לפי דברי הרמח"ל! אכן מאידך טענת הרמח"ל טענה חזקה היא, וכי יתכן לפרש כפשוטו שיהיה העונש על הקלה והשגגה כמו על החמורה והמזיד!?

סוד הענין יבואר על פי משל. לעתיד לבוא יוציא הקב"ה חמה מנרתיקה והפושעים יהיו נידונים בה. אומדן מעלות החום על פני החמה הוא כעשרת אלפים מעלות צלסיוס, ובתוככי כדור החמה, ככל שקרוב יותר למרכז, החום גדול יותר ומגיע למאות אלפי מעלות צלסיוס. האם נירתע יותר מעבירה אם יאמרו לנו שהעונש בו יהיו נידונים העוברים עליה הוא להשרף בחום של מליון מעלות, ולא בחום של עשרת אלפים מעלות כפי שהיה נדמה לנו. בטוחני שהחילוק שבין עשרת אלפים מעלות חום לבין מליון מעלות חום לא יעשה עלינו רושם. מדוע? כי לגבינו הרגילים רק בחום נמוך מאד של עשרות מעלות, עשרת אלפים מעלות חום הן כל כך הרבה עד שאין לנו תפיסה ביתרון המליון. לזה נתכוונה הגמ': **אוי לנו ששקל עלינו הכתוב קלות כחמורות**, שגגות כזדונות. זו אכן סיבה לבכות, כי ההשוואה הזו תתכן רק מפני שגם עונש הקלות והשגגות הוא כל כך מופלג מהשגתינו, והבן.

g. בספר ביה"ל על התורה פר' "וישלח" האריך בדברים היורדים עד חדרי בטן. תורף דבריו שם הוא, שמי שחשב שיש במעשהו עוול קטן ובאמת יש במעשהו עוול גדול, אינו

נידון כשוגג על העוול הגדול. ואף שאילו ידע את המשמעות האמיתית של מעשהו לא היה עושהו – אין זה שוגג, כיון שאף לפי מה שכן ידע לא היה לו לעשותו.

הביה"ל בנה את יסודו זה מדברי הגמ' ב"ק ס"ב.. שם נאמר שהנותן לאשה דינר של זהב ואומר לה שהוא דינר של כסף, והזיקתה בידים, חייבת לשלם כפי ערך דינר של זהב – "דאמר לה: מאי הוה לך גביה דאזקתיה". ובאמת ראייה זו אינה ראייה, כי בודאי "מזיק" שחייב אף בשוגג (ואינו פטור אלא באונס גמור) אינו נחשב כאנוס, כי מאי הוה לה גביה דאזקתיה. אבל ביחס לעונשי עבירות ששם יש פטור של "שוגג", מדוע לא יחשב מי שלא ידע שיש במעשהו עוולה גדולה לשוגג ביחס לעבירה החמורה? מדוע לא יפטר מעונש על העבירה הגדולה? אתמהה.

אכן, כמו שלא היינו חולקים על פסק של ביה"ל בהלכות טרפות או ב"חושן משפט" בגלל קושי שיש לנו על דבריו מסברא, כן גם בהלכות יראת העונש – הלכה כמותו. ובפרט שהוא מטעים על פי יסודו זה כמה פסוקים וכמה גמרות – באופן נפלא. והנני מצטט קטעים מתוך דבריו שם: "וכמו למשל, חלב שחלבו כותי אשר אסרוהו רבנן משום (חשש) שנתערב בו חלב מבהמה טמאה. ומי שהקיל לעצמו לעבור איסורא דדרבנן הלז ולא חשש לו ואכלו, הרי אם במקרה וסיבה נזדמן לו פעם אחת שהיה בו תערובת חלב טמא הרי כבר נכשל באיסור דאורייתא. ובאמת היה שוגג בזה, דאם היה יודע מזה לא היה אוכלו כי אין בדעתו לעבור על איסור דאורייתא, מ"מ לדידיה אינו נחשב זה לשוגג יען שעכ"פ נתכוין לדבר האסור וכו' וזהו שאמר הכתוב – כי האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע. ואמרו במסכת חגיגה – זה ההורג כינה בפני חברו ונמאס בה. ביאור דבריהם הוא, דאע"ג דהוא לא נתכוין כלל לצער את חברו, ולא נתכוין רק לדבר קטן וקל היוצא מגדר הדרג-ארץ, והיקל בכבוד חברו להרוג כינה בפניו, ונזדמן שחבירו הוא איסטניס ונמאס בה והגיע לו צער הרבה וגם חולי – הגם שהוא לא נתכוין לזה מ"מ יביאנו אלקים במשפט. וזהו שאמר הכתוב: על כל נעלם, שהגם שזה היה נעלם ממנו, שלא ידע כלל טבעו של חברו שיצטער מזה הרבה, עם כל זה יביאנו במשפט. וזהו גם כן ביאור הכתוב (ירמיה ל') על רוב עוונך עצמו חטאתיך, שבעצם היה החטא קל, אבל על ידי עוונך שנתכוונת לאיסור במזיד, עבור זה נתחזקו גם השגגות הכרוכים במעשיך". עכ"ל ועיין שם שהאריך עוד גם באסמכתאות וגם בציורים מעשיים.

h. מתוך דברי הגר"א זצוק"ל:

ז"ל באיגרתו: "וכל כף הקלע בהבל פה של דברים בטלים, ועל כל דיבור הבל צריך להתקלע מסוף העולם ועד סופו וכל זה בדברים יתירים, אבל בדברים האסורים, כגון:

לשון-הרע וליצנות ושבועות ונדירים ומחלוקת וקללות, בפרט בביהכנ"ס ובשבת וביו"ט, על אלו צריך לירד לשאול ולמטה הרבה מאד, ואי אפשר לשער גודל היסורים והצרות שסובל בשביל דיבור אחד, ולא נאבד אפילו דיבור אחד שלא נכתב". עכ"ל.

ובמקום אחר כתב, ז"ל: "בעת שמוליכין את האדם מביתו לקברו, אז תפקחנה כל חושיו, ורואה מה שלא היה יכול לראות בעת חיותו, ומראין לו עונשי הגהינום ותענוגי גן-עדן, ורואה איך כילה ימיו בהבל, וכל כספו וזהבו אשר עמל עליהם הם לצנינים ולחוחים בעיניו, כי בעבורם קנה לנפשו עונשי הגהינום וגם הפסיד תענוגי גן-עדן. ומתבונן אז בשכלו הזך כמה תענוגי גן-עדן הפסיד בעוה"ז, כי יפה שעה אחת בתשובה ומעשים-טובים בעוה"ז מכל חיי העולם-הבא. וכמה שעות היה בכל ימי חייו אשר הלכו לבטלה, אשר בכל שעה ושעה היה יכול להרוויח גן-עדן בתענוגים נפלאים אשר עין לא ראתה. ומחמת שהוא מלוכלך בצואת עוונותיו, הוא מרוצה להעניש בגיהנום בעונשים מרים וקשים, רק לבוא אחר-כך לתענוגי הגן-עדן. ואין בכח אדם לצייר גודל שברת-לבו וחרטתו. ואם היה לאדם בעולם הזה אחד מאלף אלפים חלק מהצער שיש לו שם בעוה"ב – יהיה מוכרח למות מחמת שלא היה יכול לסבול את גודל הצער, רק בעוה"ב נותן לו הקב"ה כח שיכול לסבול זה הצער. ואז גדולה תשוקתו שיתנו לו רשות לחזור לביתו ולעסוק בתורה ובעבודת ה' כל ימי חייו. וממרט שערות ראשו וקורע את בשרו, ואומר: אוי לי איך החלפתי עולם בתענוגים נצחיים על עולם החשק. והצער הזה קשה לו מכל יסורי גהינום. עכ"ד.

מאמר כ'

צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה

ז"ל הגמ' ר"ה דף ט"ז: – "אמר רב כרוספדאי א"ר יוחנן: שלושה ספרים נפתחים בר"ה, אחד של רשעים גמורים ואחד של צדיקים גמורים ואחד של בינונים. צדיקים גמורים – נכתבים ונחתמין לאלתר לחיים, רשעים גמורים – נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה, בינוניים – תלויין ועומדים מר"ה ועד יוה"כ, זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה". עכ"ל.

וכתב על זה הר"ן: "מדקאמר בינונים משמע דצדיקים דקאמר היינו שזכויותיהם מרובות מעוונותיהם, ורשעים דקאמר היינו שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם [ר"ל – דבפשוט "צדיק גמור" בא לאפוקי מצדיק שאינו גמור, שרבו זכויותיו על עוונותיו אך יש לו מעט עוונות, אבל אם כן לא נתפרש דינם של הצדיקים שאינם גמורים ושל הרשעים שאינם גמורים, וזה לא יתכן. אלא על כרחך ש"צדיקים גמורים" כולל אף צדיקים שאינם גמורים כל שרבו זכויותיהם על חובותיהם, וכמו כן – "רשעים גמורים" כולל כל מי שרבו עוונותיו על זכויותיו. ומאי דקרי להו "צדיקים גמורים" או "רשעים גמורים" פרושו שגמור ומנוי שהם צדיקים או רשעים כבר בר"ה, לאפוקי מבינונים שעדיין לא מנוי וגמור שהם צדיקים או רשעים עד יום הכיפורים]. ואי הכי קשיא טובא, דהא כמה צדיקים שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם נכתבים למיתה וכמה רשעים שעוונותיהם מרובים נכתבים לחיים. [הר"ן הקשה מן המציאות, ממה שאנו רואים בעינינו צדיקים מתים ורשעים חיים. כוונתו, שאף שא"א לדעת מי נענש במיתה קודם זמנו ומי היתה קצבת חייו קצרה מעיקרה, וא"כ יש לצדד על כל צדיק שמת בקיצור ימים שאין זה כי אם מפני שכך נקצב לו מראש, ומאי קשיא? אבל סו"ס אכתי קשיא ממה שהרשעים מאריכים ימים, מדוע אינם מתים בחטאם? ובכלל, איך יתכן שברשימת ה"חברא קדישא" לא יהיה יתרון ברור לרשעים? זו כוונת הר"ן]. אלא עיקרן של דברים כמו שכתב רבי ישעיה הזקן מטרנאני ז"ל, דצדיקים ורשעים בדין זה קאמר, שאותן בני אדם שזוכים בדין מחמת איזה זכות מיקרי הכא צדיקים גמורים, שצדיקים גמורים הם בדין זה, ואעפ"י שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם, כיון שהם זוכים בדין לפי שמידתו של הקב"ה נותנת לשלם שכר בעוה"ז מפני איזה זכות שעשו. וכן נמי צדיקים שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם, כיון שהם מחוייבים בדין, אפילו מפני עבירה קלה שעשו – לגבי דין זה רשעים מיקרו. וכדכתב: והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, דהיינו צדיק ורשע לאותו דבר". עכ"ל. וזו גם שיטת הרמב"ן – האריך בה בדרשתו המפורסמת לראש-השנה.

והנני מצטט את דברי תוס' על סוגיא זו (ד"ה "ונחתמין") כדי להשוותם לדברי הר"ן ולדון בהם. ז"ל: "מדקא חשיב בינוניים, משמע שצדיקים גמורים קרי למי שזכויותיו מרובים, ורשעים גמורים קרי למי שעוונותיו מרובים (ממש כדברי הר"ן). ופעמים הצדיקים נחתמים למיתה ורשעים גמורים לחיים, דכתב: ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו, דאמרינן בסוף פ"ק דקידושין – מי שזכויותיו מרובין מעוונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת, ואם עוונותיו מרובים מזכויותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת. וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים, כלומר – לחיי העולם הבא". עכ"ל. מה שהקשה הר"ן מן המציאות, ואילו תוס' הקשה מן הגמ' (סוף"ק דקידושין) אין לי בזה הסבר מניח את הדעת. והרמב"ן הקשה גם מן

המציאות וגם מן הגמ', ומן הסתם קיצרו הר"ן ותוס' והזכירו חדא מתוך תרתי בקושייתם, ואכתי צ"ע.

והנה הסיבה שלא תירצו תוס' כמו הר"ן, פשוטה מאד. כי מלבד עצם הדוחק לפרש "צדיקים גמורים" – צדיקים בדינם, הרי הר"ן "הודה" שבמימרא הסמוכה בגמ' שם – "ג' כיתות הן ליום הדין, אחת של צדיקים גמורים אחת של רשעים גמורים וכו'" – שם אי אפשר לפרש: צדיקים בדינם ורשעים בדינם, והרי זה דוחק עצום שמופיעות בגמ' שתי מימרות, זו אחר זו, ובשתייהן אותם ביטויים, והן מתפרשות לצדדים. וכן בהמשך הגמ' (ר"ה י"ז). "הרי שהיו ישראל רשעים גמורים בראש-השנה וכו' צדיקים גמורים בראש-השנה וכו'" – גם כן מוכח שהכוונה לרוב עוונות ורוב זכויות, ולא לצדיקים ורשעים בדינם. על כן לא פירשו תוס' כמו הר"ן.

ומה שהר"ן לא תירץ כמו תוס', זה מובן עוד יותר, כי דברי התוס' תמוהים מאד. הנני מצטט שוב את דברי תוס' – "וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים, כלומר – לחיי העולם הבא", עכ"ל. אם נפרשם כפשוטם, שנידון אדם בכל שנה ושנה על חלקו לעוה"ב מכח מעשיו בזאת השנה, אין זה מובן כלל. מדוע לא יהיה האדם נידון בשעת מיתתו על מעשיו ומחדליו בכל חייו; בשביל מה לעשות מאזן ביניים בכל שנה ושנה? יתר על כן, פסקי הדין של כל שנה ושנה עוד עלולים-עשויים להשתנות, וכמ"ש בקידושין מ': "רשב"י אומר: אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה – איבד את הראשונות וכו', ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירין לו שוב רשעו וכו'". אם כן לשם מה לפסוק בכל שנה פסק דין שיש סיכון וסיכוי שיתבטל על ידי תהיה או תשובה על הראשונות? והלא בכל מקרה צריך לדון, ואכן דנים, כל אדם בשעת מיתתו, לכהפ"ח על מעשיו בשנה האחרונה. אתמהה.

ויש אומרים ("שפתי-חיים" ועוד) שדנים את האדם בכל שנה בראש-השנה "מהו לחיי העולם-הבא", כדי לקבוע על פי זה את העוה"ז שלו. כי היות האדם "בן עולם-הבא" משפיע על קורותיו בעוה"ז, כמבואר בקידושין ל"ט: (זו הגמ' אשר הובאה בתוס' הנ"ל). "מי שזכויותיו מרובים מעוונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת", כי מענישין אותו על מיעוט עוונותיו כדי לזככו ולצרפו לחיי עוה"ב. וכן אמרו שם: "מי שעוונותיו מרובים מזכויותיו דומה כמי שקיים את כל התורה כולה ולא חיסר ממנה אות אחת" כי משלמים לו אל פניו להאבדו, כיון שאינו בן עוה"ב. הרי שחלקו לעוה"ב הוא גורם משפיע על חלקו בעוה"ז ביחס הפוך. הוא אשר אמרנו שדנים את האדם בכל שנה על חלקו לעוה"ב, כדי לקבוע על פי זה את חלקו לעוה"ז. [שוב ראיתי בתוס' רא"ש, ש"ל:]

"האי חיים ומיתה דקאמר, היינו חיי העוה"ב ומיתה עוה"ב, דמאורעות שלו וגזרותיו של שנה זו תלויין בה, שגזרין על הצדיק גזרות קשות בעוה"ז להפרע ממנו עוונותיו, ולרשע גזרים גזירות טובות ליתן לו שכר מצוותיו בעוה"ז וכו' הילכך צריך להעלותו בכף מאזניים בכל שנה".

ולכאורה, יש בשיטת תוס' דוחק רב, שלמרות שהדין בראש-השנה הוא על מאורעות וקורות העוה"ז (אשר הן תוצאה מחלקו של הנידון לעוה"ב) קראו לזה בגמ': "נחתמין לחיים" או "נחתמין למיתה" – והכוונה היא לחיים או למיתה בעוה"ב. והרי חלק האדם לעוה"ב הוא רק סיבת זכייתו או חובתו בדין, אך לא לזה הוא נחתם! וצע"ג.

אכן נראה לי שאין בזה דוחק כלל.

הרי לנו ציטוט מן הגמ' קידושין דף ל"ט: – "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו מטיבין לו, ורמינהו: כל שזכויותיו מרובין על עוונותיו מריעין לו ודומה כמי ששרף כל התורה כולה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת. אמר אביי: מתניתין (שכל העושה מצוה אחת יתירה על זכויותיו מטיבין לו) דעבדין ליה יום טוב". פרש"י: מי שעושה מצוה יתירה דהוי רובא זכויות מתקנין לו בעוה"ז יום טוב, שנפרעים ממנו עוונותיו, וזהו תיקון יום טוב לו לעוה"ב. וכל שעוונותיו מרובים דקתני מריעין לו, היינו דעבדין ליה הזמנת יום ביש, שמשלמין לו שכר מצוותיו כאן להיות מתוקן לו יום רע". עכ"ל. פי' לפירוש, כשנגזר על האדם שרבו זכויותיו עוה"ז רע, קוראים לזה "מטיבין לו", כי "מטיבין לו" אין פירושו בפועל בעוה"ז, אלא מתקנים ומכינים לו עולם שכולו טוב. וכן "מריעין לו" אין פירושו שיהיה לו רע בעוה"ז, אלא מתקנין ומכינין את הגיהנום ("וגם רשע ליום רעה") על ידי תשלום מצוותיו בעוה"ז טוב.

ועל דרך זה נראה לי שפירשו תוס' את דברי הגמ' "צדיקים גמורים נכתבין לאלתר לחיים" – **שמתקנין להם חיים לעוה"ב** (לפעמים דוקא על ידי שנחתמים לעונשים, לסבל ולמיתה). וכן "רשעים גמורים נכתבין לאלתר למיתה" – **מתקנין ומכינין להם מיתה מחיי עוה"ב**. (לפעמים על ידי שמשלמים להם את שכרם על פניהם בעוה"ז).

על כל פנים, למעשה אין שום ויכוח בין הר"ן לבין תוס', ועל דעת כולם יתכן שדוקא ריבוי הזכויות הוא הסיבה לסבל וצער ומיתה בעוה"ז, וריבוי העוונות הוא סיבה לחיים לאושר ולעושר בעוה"ז. לא נחלקו אלא ב"משמעות דורשין", אם "צדיקים" פי' שרבו זכויותיהם (תוס') או צדיקים בדינם (ר"ן), וכן אם ל"חיים" פי' לחיים של טובה בעוה"ז או לחיים של טובה בעוה"ב. ולדברי הכל ה"למעשה" של פסק הדין הוא על חיי העוה"ז, והבן.

קלא

[אכן הגר"א או"ח פי' תקפ"ב פי' שתוס' והר"ן פליגי, וכבר נתבארו דבריו במאמרנו – "הקב"ה נוטל שוחד בעולם הזה".]

כיון שעיקר כוונת כתיבת ספר זה היא לעוררנו לתשובה, חשוב לי להזכיר כאן ידיעה חשובה שנתפרשה בדברי רבנו המאירי. בין לפי הבנת תוס' רא"ש ועוד אחרונים, ובין לדעת הגר"א אשר נראה מדבריו שהבין את דברי התוס' כפשוטם – לדעת כולם דנים ביום ר"ה כל אחד ואחד מאתנו על חלקו בעוה"ב, יהיה הפירוש אשר יהיה. אם כן, צריך לדעת את דברי המאירי בסוף מסכת כתובות. כפי הנראה נתקשה המאירי איך אמרו שם שעמי-ארצות אינם קמים לתחיה לחיי עולם-הבא, והרי אמרו בריש פרק "חלק" – "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא"? ותיירץ ע"ז בזה"ל: "שאעפ"י שכל שאינו מנוחלי גיהנום לדור-דורות הוא בכלל התחיה לחיי עולם, מכל מקום אין עדנה של תחיית עמי-ארצות חשובה לכלום בערך עדנה של תחיית החכמים והחסידים, וזהו עניין אומרים: עמי-ארצות אינם חיים". עכ"ל. כמה מחייבים הדברים, לקבל על עצמנו להיות מן התלמידי חכמים עמלי תורה שבעל-פה, שעליהם נאמר (כתובות שם) "כל המשתמש באור תורה אור תורה מחייהו", כדי שנזכה להכתב ולהחתם בספרם של צדיקים לחיי העולם-הבא של תלמידי-חכמים.



ומה שמעורר ומבהיל עד מאד זו שיטת הרמב"ם. ז"ל בפ"ג מהלכות תשובה הל' א'-ב' – "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכויות ועוונות. מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו – צדיק, ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו – רשע, מחצה למחצה – בינוני וכו' אדם שעוונותיו מרובים על זכויותיו מיד הוא מת ברשעו וכו' ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעוונות אלא לפי גודלם, יש זכות שהיא כנגד כמה עוונות, שנא' – יען נמצא בו דבר טוב, ויש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנא' – וחוטא אחד יאבד טובה הרבה. ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות". עכ"ל. ובראב"ד שם השיג – "אמר אברהם: לא כמו שהוא סובר שכשאמרו רשעים נחתמין לאלתר למיתה – שמיד מתים, ואינו כן, כי יש רשעים חיים הרבה וכו'". עכ"ל. וכתב על זה הכסף-משנה – "כבר תירץ זה רבינו במה שכתב: 'ושיקול זה אינו לפי מנין הזכויות וכו' ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות', הרי שכבר אפשר שיראה לנו שהוא רשע גמור ועשה מצוה שבעבורה ראוי שיזכה, כענין שנא' באביה – יען נמצא בו דבר טוב". עכ"ל.

קלב

נבואה חשבון. שפתי הרמב"ם ברור מללו שצדיקים הם אלו שרבו זכויותיהם על עוונותיהם, כתוס' ולא כהר"ן. וכמו כן מפורש בדבריו, וכן הבינו הראב"ד והכ"מ בדעתו, שהרשע ימות מיד ברשעו – בעוה"ז, ולא בעוה"ב, כהר"ן ולא כתוס'. ועל קושית הר"ן – "דהא כמה צדיקים שזכויותיהם מרובים מעוונותיהם נכתבים למיתה, וכמה רשעים שעוונותיהם מרובים נכתבים לחיים" – תירץ הכסף-משנה שאין אנו יודעים מיהו צדיק ומיהו רשע, בלתי הקב"ה לבדו. ומדוע? כי כל אדם מודדים את הצלחתו בעבודת ה' לפי שורש נשמתו, לפי כשרונותיו, לפי התנאים הסביבתיים בהם גדל וכו' וכו', ומי יודע איזה יכשר הזה או זה. ואם תאמר: והרי נצטוינו להמשך אחר הצדיקים ולרחוק מן הרשעים, ולפי הרמב"ם הרי איננו יודעים מיהו צדיק ואיזהו רשע? אין זו שאלה, כי בודאי בכל מה שנוגע ל"למעשה" אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות, ומי שאצלנו בחזקת צדיק אליו נקרב לאהבה, ומי שנתפס בעינינו כרשע נרחיק ונרחק ממנו – כי כך צוינו. משא"כ לענין המשפט ביום הדין על זה קיימו דברי הרמב"ם – "ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות".

בא וראה עד כמה צדקו דברי הרמב"ם, הרי מוצאים אנחנו שאפילו גדולי הגדולים שבכל הדורות לא ידעו את עצמם אם הם צדיקים או רשעים. משה רבינו אומר לקב"ה "שלח נא ביד תשלח", ופי' הרמב"ן (שמות ד' י"ג) "כי אין אדם בעולם שלא יהיה הגון יותר ממני לשליחות". ואי אפשר שיאמר משה כן לקב"ה דרך ענווה אם אינו חושב כך באמת, כמובן. דוד המלך אומר לפני הקב"ה ("לפני הקב"ה" פי' שכך הוא חושב באמת, ולא כתכסיס שנועד להשריש בקרבו את מידת הענוה) "רבש"ע, מובטח אני בך שאתה משלם שכר טוב לצדיקים לעתיד לבוא, אבל איני יודע אם יש לי חלק עמיהם אם לאו" (ברכות ד'). רבן יוחנן בן זכאי בוכה בשעת פטירתו (אין רגע אמיתי מרגע זה) וחושש מכעס עולם, מאיסור עולם, וממיתת עולם – "ולא עוד, אלא שיש לפני שתי דרכים אחת של גן-עדן ואחת של גהנום ואיני יודע באיזו מוליכים אותי, ולא אבכה!" (ברכות כ"ח:). לולא ראינו לא היינו מאמינים!

אציין שתי דוגמאות, אחת לטובה ואחת לחובה, עד כמה קטן השכל האנושי מלערוך זכויות כנגד חובות.

האחת לטובה – "אמר רב נחמן: אחאב שקול היה (מחצה עוונות ומחצה זכויות) שנא' – ויאמר ה' מי יפתה את אחאב ויעל ויפול ברמות גלעד ויאמר זה בכה וזה בכה (משמע שבקושי גדול נענש). מתקיף!! לה רב יוסף: מאן דכתיב ביה – רק לא היה כאחאב אשר התמכר (מכר את עצמו!) לעשות הרע בעיני ה' וגו' וכו' ואת אמרת שקול היה?! אלא אחאב

קלג

וותרן בממונו היה, ומתוך שהיה מהנה תלמידי חכמים מנכסיו כיפרו לו מחצה". עכ"ל הגמ' סנהדרין ק"ב. שים לב, לא מתוך אהבת תורה או אהבת תלמידי חכמים הינה אותם מנכסיו, מי שמוכר את עצמו, וגופו קנוי להכעיס את הקב"ה, אינו אוהב תורה ואינו אוהב תלמידי חכמים. אלא מאי? "וותרן בממונו היה", נדיב לב לכל מטרה שהיא, ל"מגן דוד אדום", ואולי אף לאצטדיון ספורט – הרי רשע היה – אך סו"ס נהנו ממנו גם ת"ח, על כן כיפרו לו מחצה. כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי. [ומחשבה מציקה מזדחלת לאיטה, מתנחלת ומבהלת – פן גם להיפך הדברים אמורים, שיש היכי תמצוי, ח"ו, שאף המתמכר לעשות את הטוב בעיני ה' מאבד טובה הרבה בגלל עוון אחד ומוחקים לו מחצה. רחמנא ליצלו].

ומצאנו גם דוגמא לחובה: ברכות דף י'. – "בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבוא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו' מאי כי מת אתה ולא תחיה? מת אתה בעולם-הזה ולא תחיה לעולם-הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום שלא עסקת בפריה ורביה. א"ל: משום דחזאי לי ברוח הקודש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. א"ל: בהדי כבשי דרחמנא (סתרים דהקב"ה) למה לך? מאי דמיפקדית איבעי לך למיעבד ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא לעביד". עד כאן הלשון הנצרך לנו. מי היה מעלה על דעתו שאותו צדיק שנא' עליו שביקש הקב"ה לעשותו משיח (סנהדרין צ"ד). יתחייב להיכרת מן העוה"ז ומן העוה"ב בשל ביטול מצוה אחת. ולמה לא עסק בפריה ורביה? הלא, אדרבא, היתה זאת מסירות נפש מצדו! מי אינו רוצה לישא אשה ולהעמיד זרע? הלא מי שאין לו בנים חשוב כמת! חזקיהו הקריב את עצמו להישמד ולהמחות כדי שלא יחרב המפעל הגדול של "אשה יראת ה' היא תתהלל – זה דורו של חזקיהו (שבדקו מדן ועד באר – שבע ולא מצאו עם הארץ)". הוא קיבל את המלכות מאביו אחז הרשע והפך את העם מעמי ארצות לתלמידי חכמים ומרשעים לצדיקים. וכאשר ראה ברוח-הקודש שאם יהיה לו בן הוא יהרוס את המפעל הזה – הסכים להיות ערירי למען העם אשר מלך עליו. אנחנו היינו מתפעלים מצדקתו של חזקיהו. אבל שיקול דעתו של אל דעות קבע: "יש עוון שהוא כנגד כמה זכויות, שנא' וחוטא אחד יאבד טובה הרבה". מי יכולנו?

שוב מצאתי דוגמא מרשימה שבעתיים, עד כמה רחוק השכל האנושי משיקול דעתו של אל דעות. סנהדרין ק"ד: – "אמר רב יהודה אמר רב: ביקשו עוד למנות אחד (שאין לו חלק לעוה"ב – את שלמה בן דוד מלך ישראל) באה דמות דיוקנו של אביו ונשתטחה לפניו (שלא למנותו עם שלושה מלכים וארבעה הדיוטות שאין להם חלק לעולם הבא) ולא השגיחו עליה, באה אש מן השמים וליחכה בספסליהם ולא השגיחו עליה, יצאה בת קול וכו' ולא השגיחו עליה, יצאה בת-קול ואמרה: המעמד ישלמנה כי מאסת (וכי עליכם

לשלם תשלומי עונשו לאדם שאתם נמאסים בו בשלמה לומר שאין לו חלק לעולם הבא) כי אתה תבחר ולא אני (וכי הבחירה בכם תלויה ולא בי לומר מי יש לו חלק ומי אין לו חלק, הלא בי הדבר תלוי?). עכ"ל. הרי מבואר שחכמי המשנה היו בטוחים בעצמם, בלי שום ספק, שמן הראוי למנות את שלמה המלך בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא!!). ואילו למעשה – לא רק שיש לשלמה חלק לעוה"ב, אלא הוא נמנה בין גדולי הגדולים שבאומה הישראלית בכל ההסטוריה. בתפילת יום כפור קטן אנו מזכירים תשעה אבות העולם ומבקשים להוושע בזכותם, אחד מהם הוא שלמה המלך – "רחמנא אידכר לן צלותיה דשלמא מלכא (בדיל ויעבור)". וכן בסליחות לתחלואי ילדים – "עננו כשענית לדוד ולשלמה בנו בירושלים". הרי כאן פלא פלאים, חכמי המשנה טועים מן הקצה אל הקצה ומדמים למנות את אחד מגדולי הצדיקים בין רשעים גמורים. הרי זו המחשה חריפה לדברי הרמב"ם. וכל מי שחס על עצמו וחש לדברי רבותינו שואל את עצמו למקרא הדברים: היכן אנן קיימין? האם העובדה שה"רחוב" כל כך גרוע מבטיחה לנו שאנחנו כל כך טובים?

בשולי המאמר: ז"ל הגמ' ר"ה ט"ז: אשר הביאה מקור לכך ששלשה ספרים נפתחים בר"ה – מפסוקים. "א"ר אבין: מאי קרא? ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו. ימחו – זה ספרן של רשעים גמורים. חיים – זה ספרם של צדיקים, ועם צדיקים אל יכתבו – זה ספרן של בינוניים. רנב"י אמר מהכא: ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת. מחני – זה ספרן של רשעים. מספרך – זה ספרן של צדיקים. אשר כתבת – זה ספרן של בינוניים. עכ"ל. הדרשות הללו נראות רחוקות מאד מן הפשט, אבל אחר העיון הדרש הזה הוא עומקו של הפשט. דוד המלך בתהלים ס"ט מבקש על אויביו הרשעים: "ימחו מספר חיים, ועם צדיקים אל יכתבו". מה מוסיף סיפא דקרא על הרישא? על כרחך שמלבד ספר החיים בו נכתבים הצדיקים, ישנו עוד ספר של הנכתבים "עם צדיקים", ומי הם? הבינוניים שנכתבים גם הם לחיים אך בספר בפנ"ע ולפי הפני-יהושע "נכתבים" ולא נחתמין, ומדויק מאד לשון הפסוק. דוד המלך ע"ה מבקש מן הקב"ה שלא יכתבו אויביו הרשעים לא בספר הצדיקים, ולא בספר הבינוניים הנכתבים לחיים. וכן גם הפסוק מספר שמות: משה רבנו מבקש מן הקב"ה – "מחני נא מספרך אשר כתבת". המילים "אשר כתבת" מיותרות, כי ספר הוא כתוב, ואם אינו כתוב אינו ספר, מהו שהוסיף משה "אשר כתבת"? אין זאת אלא שמלבד "ספר החיים" שנכתבים ונחתמים בו הצדיקים לאלתר לחיים, ישנה עוד כתיבה (שאינה קרויה "ספר" כי היא איננה חתומה – לפי הפנ"י – והיא ארעית יותר כי יתכנו בה שינויים, כיון שאיננה חתומה). ומה היא? זו היא כתיבתם של הבינוניים שזכו לחיים

ביוה"כ. משה רבנו מבקש להמחות גם מן הספר של הצדיקים וגם מן הכתיבה לחיים של הבינוניים. זכינו בזה לקרב את הדרש את הפשט.

מאמר כ"א

רמב"ם פרק ג' מהלכות תשובה הלכה ג' וד'

וכשם ששוקלים זכויות אדם ועוונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלים עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ראש השנה.

וכשם ששוקלים וכו' – לשם מה הדמיון למשקל של שעת המיתה? ואין לפרש שכשם שמשקל הזכויות והעוונות בשעת המיתה הוא לגזר-דין של חיים או מיתה בעוה"ב, כך גם משקל הזכויות והעוונות בר"ה הוא לחיי עוה"ב, כמו שכתבו תוס' ר"ה ט"ז: אי אפשר לומר כן, כי שיטת הרמב"ם היא שהמשקל בר"ה הוא לענין חיים או מוות בעולם הזה, כמבואר בדבריו כאן הלכה א'. אולי כוונת הרמב"ם היא, שכמו שלענין חיי עוה"ב אין הנידון "מוחזק", ולא "מרא-קמא", אלא הוא צריך לזכות מחדש בכל קורטוב חיים. כמו כן בדין של ר"ה לשנה הבאה עדיין אין בידינו מאומה, וצריכים אנו לזכות מחדש בכל ככר לחם, טיפת מים וקמצוץ אויר; עיין מש"כ בזה במאמר "ותקעתם תרועה – תרועה יתקעו".

שוקלים עוונות כל אחד וכו' עם זכויותיו – לא ידעתי מדוע ה"כנגדו" של העוונות הם הזכויות (וכן הוא גם בהלכה א' וב' ברמב"ם). ולכאורה ההיפך של זכויות הם חובות, וההיפך של עוונות הן מצוות. וצ"ע.

ובין בדין של "שעת מיתתו", ובין בדין של ר"ה, לא זכיתי להבין מהו הענין של רוב זכויות או רוב עוונות. [ז"ל הרמב"ם בהל' א': "מי שזכויותיו יתירות על עוונותיו – צדיק, ומי שעוונותיו יתירות על זכויותיו – רשע.] בשלמא בשר-ודם הוא מוגבל ומוכרח לעשות חלוקות גסות, כמו למשל – ההבחנה המקובלת בענין הנחה ממסים בין צעירים לבין קשישים, בין עשירים לבין עניים וכד', כי א"א לבשר ודם לחלק אין-סוף חלוקות. כוונתי, בעצם מן הראוי היה שהקריטריון לזכאות עניים או קשישים יכלול בתוכו הרבה רמות והרבה חלוקות, עד שלכל אדם תהיה מדרגה בפני עצמה, כי בודאי לא הרי פלוני כהרי אלמוני ואין מצבם שווה בדיוק זה לזה. אבל אין ביכולת בשר ודם (אפילו בעידן המחשבים)

קלו

לעמוד בריבוי האנפין הזה, ולכן קבעו חלוקה אחת בין קשישים לצעירים (גיל ששים או ששים וחמש) ואין הפרש בין בן-השבעים לבין בן-התשעים. אפילו בחז"ל מצינו שיעור של מאתים זוז המבדיל בין עשיר לבין עני, ואין בין מי שיש לו זוז אחד לבין מי שיש לו מאה ותשעים ותשעה זוזים – ולא כלום. אכן כל זה נובע ממגבלות אנושיות לכאורה. אבל הקב"ה היודע הכל והיכול הכל, מדוע צריך להיות קו מבדיל אחד בין רוב זכויות לבין רוב עוונות. מדוע לא יהיה מספר הספרים כמספר האנשים, זה יחתם לחיים ולטוב בשיעור של שמונים ושמונה ורבע אחוז זכויות לעומת אחד עשר ושלושת רבעי אחוז עוונות, וזה יחתם למות ולרע בדיוק לפי יחס כפות המאזניים שלו. דבר זה לא זכיתי להבין. ואולי, כיון שמצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה, נמצא שאילו נלקח מן האדם הנידון כח הבחירה שלו – היה זה שרבו זכויותיו נמשך אל הטוב, וזה שרבו עוונותיו נמשך אל הרע. על כן אנו דנים את מי שרבו זכויותיו כמקל שעמד זקוף התחיל לנטות לכיוון החיים, ואת זה שרבו עוונותיו כמי שהתחיל לנטות למוות, ואין בין מקל הנוטה מעט לבין מקל שכבר נפל לגמרי ולא כלום; והבן כי עמוק הוא.

יום טוב של ראש השנה – מה ראה הרמב"ם לציין את היות יום ראש השנה "יום טוב", בדברו על העוונות והזכויות. וכי הדין של ראש-השנה בנוי על עובדת היות "ראש השנה" – יום-טוב?!

אך יעויין בספר "מכתב-מאליהו", חלק ב' עמוד 74, שעמד על הקושי – הלא האידנא ידעינן בקביעותא דירחא, ונוהגים אנו יו"ט שני של ר"ה רק מחמת שכשיחזרו לקדש את החודש על פי ראיה יצטרכו אז לנהוג יומים מספק, על כן מנהג אבותינו בידינו לנהוג גם בזמן הזה שני ימים של ראש-השנה. א"כ, כיון שאנן ידעינן שיום ב' של ר"ה אינו יום הדין של ר"ה, כי א' תשרי הוא היה יום בריאת האדם ונקבע לדורות ליום דין, מדוע אומרים אנחנו ביום ב' תשרי – היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים?!

והביא שם מדברי הזהר "ק והאריז"ל שאכן גם ביום ב' של ר"ה דנים את האדם, ודריש לה בזוה"ק מקרא ד"ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו"; יעויין בדבריו איך פירש את החילוק בין דינא-קשיא של יום א' דר"ה לבין דינא רפיא שביום ב' של ר"ה. ויעויין עוד בדברי הרב שם, איך תליא הדין דיום ב' דר"ה בדין ה"יום טוב", שבזמן שהיו מקדשים על פי ראיה והיה באמת רק יו"ט אחד, היו גם בשמים דנים רק ביום א' דר"ה. ומעת שנתקן יום טוב שני של ר"ה כתקנה קבועה לדורות (ולא שנהגו מספק מתי נתקדש החדש) דוקא מאז דנים בכל שנה גם ביום ב' של ר"ה; עיין שם היטב בכל דבריו. ועכ"פ מבואר להדיא שמשקל העוונות והזכויות של יום הדין דר"ה תלוי בדין "יום-טוב" של ר"ה. כאשר

ה"יום-טוב" הוא אחד – יום הדין הוא אחד, וכאשר ה"יום-טוב" – כפול גם יום-הדין כפול. ומדויקים א"כ להפליא דברי הרמב"ם – "בכל שנה ושנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי עולם עם זכויות **ביום-טוב** של ר"ה".

מי שנמצא צדיק נחתם לחיים ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין אותו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה.

צדיק נחתם לחיים וכו' רשע נחתם למיתה – שיטת הרמב"ם היא ש"צדיק" הוא מי שזכויותיו מרובות מעוונותיו (ולא "צדיק בדינו") וכן "רשע" הוא מי שעוונותיו רבו על זכויותיו (ולא "רשע בדינו"). מאידך ס"ל לרמב"ם ש"חיים" פי' חיים בעוה"ז, וכן "מיתה" פי' מוות בעוה"ז. על כן השיג עליו הראב"ד (הל' א') "יש רשעים שחיים הרבה". [ולהקשות: יש צדיקים שמתים בקיצור ימים – אי-אפשר, כי אולי מעיקרא נקצבו להם שנים מעטות. ועוד, שדברים שבלב אי אפשר לעמוד עליהם ואולי הוא רשע המתחזה כצדיק.] ישוב קושיה זאת גנוז הוא במש"כ הרמב"ם בהלכה ב' – "ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכים הזכויות כנגד העוונות" (כס"מ). ביאור והרחבה בדברים ימצא המבקש בחלקו האחרון של מאמר "צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר לחיים ולמיתה".

והבינוני וכו' אם עשה תשובה נחתם לחיים ואם לאו נחתם למיתה – ז"ל הגמ' (ר"ה ט"ז): "בינונים תלויים ועומדים מר"ה ועד יום-הכיפורים, זכו – נכתבין לחיים, לא זכו – נכתבין למיתה". הרמב"ם שינה מדברי הגמ' בתרתי: (א) בגמ' כתוב: "**נכתבין** למיתה"; ואילו ברמב"ם כתוב: "**נחתם** לחיים", "**נחתם** למיתה". (ב) בגמ' כתוב: "**זכו** – נכתבין לחיים", וברמב"ם כתוב: "**אם עשה תשובה** – נחתם לחיים". לענ"ד פשוט ששני שינויים הללו ששינה הרמב"ם מן הגמ' תלויים זה בזה. כי ה"פני-יהושע" הקשה מדוע נפתחין שלשה ספרים בר"ה, והלא ספרן של בינוניים הוא מיותר. ביום-הכפורים יתווספו הבינוניים שזכו – לספרם של צדיקים, ויצטרפו הבינוניים שלא זכו לספרן של רשעים; ספרם של בינוניים למה לן? ותיירץ שהבינוניים שלא זכו לחיים בר"ה, אלא ביוה"כ, אינם נחתמים לחיים, כי אם רק נכתבים לחיים. כי מצד שורת הדין זמן המשפט חלף-הלך לו, וכבר נתחייבו הבינוניים בדין כיון שלא רבו זכויותיהם על עוונותיהם. אלא שרחמי הקב"ה, המתגלים ביוה"כ בו סלח הקב"ה לישראל על חטא העגל, מקלקלים את השורה לשתף רחמים בדין וליתן אורכה להוסיף זכויות עד יום הכיפורים. אכן, מכיון שחותמו של הקב"ה "אמת" אין הקב"ה חותם על פסק של זכיה לחיים הנכתב ביוה"כ. על כן יש לבינוניים ספר

קלח

בפני עצמו, בו הם נכתבים ולא נחתמים לחיים או למוות. [ויעוין במסכת ר"ה דף י"ז: "עיני ה' אלקיך בה, עתים לרעה עתים לטובה וכו' – משמע שם שאילו נפסקו על ישראל גשמים מרובים או מועטים ביוה"כ כבינוניים, היה ניתן לפחות מהם או להוסיף עליהם – משא"כ כאשר נחתמו לגשמים מרובים או מועטים בר"ה – והיינו, כיון שלא נחתם גזר דינם.] אך הרמב"ם הרי כתב: "אם עשה תשובה **נחתם** לחיים ואם לאו **נחתם** למיתה", וממילא תסתער עליו קושיה ה"פני-יהושע" – ספרן של בינוניים למה לן? אכן, כיון שפי' הרמב"ם שהזכיה שתועיל לבינוניים אינה תוספת של מצוות אלא דוקא "תשובה" – טעמו של דבר נבאר לקמן בשם הגר"י בלזר זצ"ל – יש לומר שלמרות התשובה אין הבינוניים נידונים כצדיקים דמעיקרא אלא יש להם ספר בפני עצמו בו הם נחתמים לחיים כבעלי-תשובה. כי אעפ"י שאמרו חז"ל במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד, ישנה גם בחינה הפוכה שבמקום שצדיקים גמורים עומדים אין בעלי תשובה יכולים לעמוד.

שוב ראיתי סברא יפיפיה מובאת מספר עיני-שמואל (מדוע את הבינוניים שזכו ועשו תשובה אי אפשר לצרף לספרם של צדיקים). מפני שכל האפשרות לדונם לחיים היא דוקא מפני שאין דנים אותם בהשוואה לצדיקים, אלא בפני עצמם; אילולא זאת לא היו יכולים לזכות בדין. על כן יש להם ספר בפנ"ע בו הם נזכרים לחיים. [ואילו הבינוניים שלא זכו עשו תשובה – נחתמים למיתה בספרם של הרשעים הגמורים, שאל"כ היה צריך לפתוח ארבעה ספרים.] ומדויק כדבריו מן הפסוק שהובא כמקור לכך ששלשה ספרים נפתחים בר"ה. "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו. ימחו מספר – זה ספרן של רשעים גמורים, חיים – זה ספרן של צדיקים, ועם צדיקים אל יכתבו – זה ספרן של בינוניים". הרי שהוגדר ספרם של הבינוניים – "ועם צדיקים אל יכתבו", ממש כדברי העיני-שמואל.

והבינוני תולין אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה וכו' – עלינו לבאר, מדוע נקט הרמב"ם שדוקא תשובה יכולה להחליט את דין הבינוניים לחיים, ולא כל זכות שהיא. בקושיה הזאת האריך הגר"י בלזר זצ"ל במאמר ה' בספר כוכבי-אור. ובאמת היא קושיה עצומה, כי לכאורה ניתנה לבינוניים (במדת הרחמים) אורכה נוספת להיות נידונים ביום-הכיפורים גם אם לא זכו בדין בר"ה. וכשם שבראש-השנה היו זוכים בדין אילו רבו זכויותיהם על עוונותיהם – כן ראוי היה להיות ביום הכיפורים. מדוע א"כ התנה הרמב"ם את זכיותם של הבינוניים בדין ביוה"כ – דוקא בתשובה? ומה שמתרצים אחרונים שזכויות ומצוות שעושה הבינוני בעשרת ימי תשובה לא יכריעו את כפות המאזניים, שכיון שנעשו בשנה החדשה אינם נכללים במשקל הדין של השנה שעברה (משא"כ "תשובה" שמהפכת את העבירות למפרע לשגגות או לזכויות) אינו נכון, לכאורה. כי בסוף הלכה זו כותב

קלט

הרמב"ם: "ומפני ענין זה נהגו כל בית ישראל להרבות בצדקה ובמעשים טובים ולעסוק במצוות מראש-השנה ועד יום-הכיפורים יתר מכל השנה" – משמע שעוד אפשר להוסיף על כף הזכיות. [מיהו תירצנו קושיה זאת היטב במאמר: הקב"ה נוטל שכר בעוה"ז.]

תשובתו הידועה של הגרי"ב היא: "ולזאת הנה הבינוני שגמר דינו הוא ביוה"כ, אם לא יעשה תשובה לא תועיל לו מה שיוסיף מצוה אחת – להכריע כף הזכיות, כי לעומת זה הנה העוון הגדול של מניעת התשובה ביום זה (אשר הוא זמן תשובה לכל, וקץ מחילה וסליחה לישראל, והקב"ה מצוי וקרוב) הוא עוון גדול ונורא מאד הנוסף על חטאיו ומכריע את כף העוונות נגד כמה וכמה מצוות, באין מכפר. על כן אין חכמה ואין עצה לזכות בדין על ידי הוספת איזו מצוה או מצוות, כי ביום הזה אחת היא התשובה; אם עשה תשובה – נחתם לחיים". עכ"ל. ואכן גם הריטב"א פי' את לשון הגמ' "זכו – נכתבין לחיים" שעשו תשובה (ולא שאר זכיות). והכריח הריטב"א פירוש זה, כי אם נפרש "זכו" – שהרבו זכיות על חובות, יתפרש "לא זכו" – שלא הרבו זכיות על חובות, ואם כן קשה מדוע יתחייבו מיתה, והלא רב חסד מטא כלפי חסד כאשר המאזניים שקולות!! מכאן הוכיח הריטב"א שה"זכו" האמור כאן הכוונה זכו על ידי תשובה, וממילא יתפרש "לא זכו" – שלא עשו תשובה, וכיוון שעבירה היא בידם וכף העוונות כבדה מכף הזכיות על כן הם נחתמים למיתה. [אך יש שוני בין דברי הריטב"א לדברי הגרי"ב, כמובן.]

כדי לזעזע אותנו ולהכריחנו לחזור בתשובה אצטט את לשון המאירי (ר"ה ט"ז): **"והמתרשל בזמן הזה מן התשובה אין לו חלק בה' אלקי ישראל"**. מבהיל על הרעיון.

ומוכרחים אנחנו להזכיר את הקושיה העצומה על דברי הרמב"ם הללו (ראיתיה בספר "מאורי-שערים"). לדברי הרמב"ם שאף בינוניים אינם נושעים כי אם בתשובה (ולא בריבוי זכיות) אינו מובן: מה בין בינוניים, לבין רשעים גמורים שנחתמו לאלתר למיתה בראש-השנה. הלא אם יעשו הרשעים שנחתמו למיתה בר"ה תשובה – יקרע גזר דינם הרע, כי גזר דין של יחיד ג"כ נקרע בעשי"ת (ר"ה י"ח). ואם לא יעשו הבינוניים תשובה אף הם יחתמו למיתה ביוה"כ – אם כן מאי אהני להו לבינוניים היותם בינוניים, ולא רשעים, ביום הדין של ר"ה. שתי תשובות כתב בספר הנ"ל. (א) משמעות הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הל' ו' היא שגזר דינם של רשעים נקרע בעשי"ת על ידי תשובה וצעקה, ואין די בתשובה לבדה – מה שאין כן בינוניים. (ב) מי שלא עשה תשובה וגם לא ביטל מצות תשובה, כגון שאיבד את הכרתו והיה אנוס מלחזור בתשובה. אם היה רשע – לא יהני ליה אונסו, כי אונס לאו כמאן דעביד. מה שאין כן הבינוני – כל שאין בידו עוון של "לא עשה תשובה", ועודנו מחצה על מחצה, רב חסד מטא כלפי חסד לחותמו לחיים.

אעפ"י שתקיעת שופר בר"ה 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 לנפשתיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזבו כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה.

בשמיעת קול שופר נתחייב כל יהודי, הגדול שבגדולים כקטן שבקטנים. ולמדנו, שגם לתלמיד חכם צדיק אפשר לפנות בקריאה של עורו ישנים משנתכם וכו', גם הוא נחשב לנרדם השוכח את בוראו, לשוכח האמת בהבלי הזמן, לשוגה בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל. כי אכן אין סוף מדרגות לעליה השמימיה, ובכל מעלה בה ימצא בן-העליה עדיין ניתן להתייחס אליו כמי שצועד בדרך רעה וחושב מחשבה שאיננה טובה ומתוך שהוא ישן ונרדם הריהו חולם שהוא "בסדר". ואכן: ילד מביט בבזז על תינוק המחשיב את מוצצו לנכס בעל ערך, נער מזלזל בילד המשיט אניה של נייר באמבטיה, בחור מלגלג על נער משחק בגולות, איש בז לבחור הבוחר זוג נעליים במשך כמה שעות מתוך מבחר חנויות; בכל שליבת חיים נראים העוסקים בשליבה שקדמה לה כהבלים וכדמיונות, כחלומות שאין בהם ממש. כך נראים חיים של עם-הארץ בעיני תלמיד-חכם, וחיים של ת"ח בעיני ת"ח גדול ממנו. עיין מה שהרחבנו בקטע זה שבדברי הרמב"ם – במאמר "עורו ישנים משנתכם".

לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב, וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב; חטא חטא אחד הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה, עשה מצוה אחת הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה.

מקור דברי הרמב"ם הללו הוא ברייתא סוף פ"ק דקידושין. אך לא נתבאר כלל מהו ה"לפיכך" בו פתח הרמב"ם את דבריו. מהי ההקדמה שהוזכרה בדברי הרמב"ם קודם לקטע זה, שעל גביה הוסיף הרמב"ם את דבריו אלו כתוצאה המתייחסת לסיבה? אתמהא. שנים רבות נתקשיתי בקושיה זו. והנלע"ד, שההקדמה לקטע זה הם דברי הרמב"ם שהשופר עניינו לעורר את הישנים לחזור בתשובה, וכמ"ש באריכות. והבין הרמב"ם שמדוע דוקא בר"ה תוקעים ומעוררים את האדם לזכור את בוראו ולחזור בתשובה, מפני שאז יום הדין, ואם לא יחזור האדם בתשובה הוא עלול להתחייב בדינו. אך קשה, הרי הצדיקים, ולהבדיל מהם הרשעים, נכתבים ונחתמים בראש-השנה, והגרי"ס זצ"ל פי'

קמא

שהכוונה היא לשעת תקיעת שופר. אם כן לא יועיל ולא יוסיף להם השופר מאומה, כי מתי יספיקו לחזור בתשובה אם נחתם גזר-דינם כבר בשעת תקיעת שופר?! אין זאת אלא שכל אדם צריך לחשוב את עצמו לבינוני – חציו זכאי וחציו חייב – שעליו לחזור בתשובה קודם חתימת גזר דינם של בינוניים בנעילת יום הכיפורים, ונמצא שעדיין יש לו זמן (עשי"ת) לחזור בתשובה; כדי לעוררו לזה עליו לשמוע קול שופר. זהו פשר ה"לפיכך" שברמב"ם.

ויש בדברים אלו חידוש גדול, כי האדם עושה בשנה רבבות רבות של מצוות ועבירות, ואם כן הסיכוי שמאזנו הוא בדיוק מחצה על מחצה הוא ממש אפסי, לכאורה, והסברא אומרת שאין לחוש לחשש כל כך רחוק; אך לא כן מבואר בדברי הרמב"ם הללו. כדי להבין את החידוש הזה צריכים אנו להזכיר לעצמנו את דברי הרמב"ם (הל' ב') "ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעוונות אלא לפי גודלם וכו' ואין שוקלים אלא בדעתו של אל דעות והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העוונות". אגב, גם בר"ן ר"ה ט"ז. מוכח שהבינונים אינם מיעוט קטן ומבוטל. כי הסביר שם, בדעת ר"י שבניסן נברא העולם, שנקבעו ימי הדין לתשרי משום שרצה הקב"ה שהחתימה תהיה ביוה"כ שהוקבע לסליחה ולכפרה, לפי שנתרצה אז הקב"ה לסלוח לישראל על חטא העגל, וכדי ליתן עשרה ימים לבינונים קבע הקב"ה שתחילת הדין תהיה בא' תשרי. הא קמון, שאין הבינונים מיעוט קטן שאין להתחשב בו, אלא אדרבא, מסיבתם נקבע יום הדין לא' תשרי.

מאמר כ"ב

יום הדין ברחמים ויום הרחמים בדין

ר"ה ל"ב: – "אמר רבי אבהו: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה – רבש"ע, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש-השנה וביום הכפורים? אמר להם: אפשר מלך יושב על כסא דין, ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו, וישראל אומרים שירה?!". עכ"ל.

וצריך ביאור, מאי ס"ד דהמלאכים ומה ענה להם הקב"ה? אך יבואר היטב על פי דברי המהרש"ק שו"ע או"ח סי' תקפ"א. בשו"ע שם כתב – "מכבסין ומסתפרין בערב ראש-השנה". וכתב על זה הט"ז (אות ה') "הטעם – להראות שאנו בטוחים בו ית' שיוציא לצדק משפטנו". עכ"ל. וכתב במהרש"ק שם – "הנה ביפה-מראה הקשה על מה שאמרו חז"ל – אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: מפני מה אין ישראל אומרים הלל בר"ה ויוה"כ? והשיב הקב"ה: אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו

קמב

וישראל אומרים שירה?! ואם כן משמע שלא שייך שמחה לפניו. וכאן אמר שראוי לשמוח שבטוחים שיזכה אותם הקב"ה?! וכו' וכעת אבאר על פי מה שכתבתי בחדושי בילדות, על מה שאמרו במדרש: ישראל ואומות העולם נכנסין, ומקטרגים בר"ה, ואין אנו יודעים מי ניצח, ממה שישראל יוצאים ולולביהם בידיהם מוכח שישראל ניצחו. ובארתי הכוונה, דעיקר הקטרוג שלהם הוי – מי יפול בחלקו ית'. כמו שבתחילת הבריאה נעשה הגורל ונפלו ישראל בחלקו ית', כמ"ש: יעקב חבל נחלתו, כמו כן בכל שנה בר"ה כשהקב"ה מחדש עולמו – הוי גורל זה. ואומות העולם נכנסין ומקטרגים שישליך הקב"ה את ישראל ויבחר בהם. ולפי זה שני דינים יש לנו בראש-השנה: אחד – הנוגע בינינו לבינו ית', מה שכל אחד חייב בעוון עצמו. והשני – מה שאנו נידונים ככלל עם אומות העולם מי יפול בחלקו יתברך. והנה על זה הדין שאנו נידונים מי יפול בחלקו ית' – בזה אנו בטוחים שבודאי יזכו ישראל בדין, בלי ספק. אבל על הדין השני שבין אדם למקום יש פנים לכאן ולכאן; יש זוכים, ויש ח"ו להיפך. עד כאן לשונו הצריך לנו. ועל פי דבריו נראה לומר, שבשאלת המלאכים: "מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך" – נתכוונו לשירה על נצחונם הברור של כלל-ישראל על אומות-העולם. וענה להם הקב"ה, שכיון שביום זה נידונים גם כל אחד בפני עצמו בין אדם למקום, ובדין זה יש פנים לכאן ולכאן, יש זוכים ויש ח"ו להיפך (וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו) אין מקום לשירה על הניצחון בדין-תורה האחר. [וא"ת: סו"ס מה בין הלל ושירה לבין "מכבסין ומסתפרין"? י"ל: תכבוסת ותספורת הם ניהוגים חיצוניים, וניהוגים כאלו אפשר לדרוש גם אם מובטח רק נצחון בדין אחד מתוך שנים. ואילו הלל ושירה הם ביטוי לשמחה פנימית, והלב מתקשה לגיל ברעדה ולירא מתוך שמחה]. ויש להוסיף עוד, שהמלאכים הם שכלים נבדלים, ובשכל בודאי יש מקום ל"פלגינן", ואפשר לאמר שירה על הניצחון המובטח בדין תורה האחד אף כשאנו מובטח בדין האחר. והקב"ה ענה להם שבני-האדם הם בעלי גופים ובעלי רגש (כי הרגשות הם מן הגוף) וברגש אין "פלגינן"; הפחד מתערב עם השמחה ואינו מאפשר שירה. [אגב, על פי המהרש"ק יובן היטב המובא בסידור הגר"א בשם המהרי"ל דיסקין זצ"ל, שמי שאינו אומר במלכויות, ב"עלינו לשבח", את התיבות: "שהם משתחוים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע" הריהו בכלל משנה ממטבע שטבעו חכמים. ותמוה: מה הענין דוקא ביום שממליכים את המלך – להזכיר את העובדה שיש מורדים בו. ולפי הנ"ל יובן היטב.]



מלשון הגמ' הנ"ל למדנו שהמלך יושב על כסא דין גם בראש-השנה וגם ביוה"כ. ואעפ"כ, יש הבדל בין ראש-השנה לבין יום-הכיפורים. ז"ל הרמב"ן פר' אמור (כ"ג, כ"ד)

קמג

"ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת (זכרון תרועה) למה התרועה? ולמה נצטרך זכרון לפני ה' ביום הזה יותר משאר הימים? ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל? אבל מפני שהוא בחדשו של יום-הכיפורים, בראש החדש, נראה שבו יהיה דין לפניו יתברך כי במ ידיו עמים. בראש-השנה ישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים (ביום העשירי) ישא לפשע עבדיו וכו' והנה זה מבואר כי הכל תלוי בתשובה, **אלא בראש-השנה מתייחד במדת הדין ומנהיג עולמו, וביום"כ – במדת הרחמים**, והוא מאמרם (ר"ה ל"ב:) מלך יושב על כסא דין וכו', **ראש-השנה – יום דין ברחמים, ויום"כ – יום רחמים בדין**". עכ"ל. [ובקטע אשר דלגתי מלצטט רמז הרמב"ן שתרועה מרמזת על דין (תרועם בשבט ברזל) ותקיעה שלפניה ואחריה מרמזת על היות הדין ממוזג ברחמים].

בביאור דבריו הקדושים נראה לומר כך: בחינת "דין" צריכה להיות תמיד, כי כל האומר: "הקב"ה וותרן" וותרו מעיו. "לוותר", כמו "לבתר", פי' לעשות גיסטרא, "להרוג" את הדין. וזה לא יתכן, כי "מלך במשפט יעמיד ארץ", וכל תכלית בריאת העוה"ז היא ליצות בדין ולא בחסד (נהמא דכיסופא). לכן בין בר"ה ובין ביום"כ אין ויתור, אלא פסק-הדין מתחשב ומקבל את אישורה של מדת הדין, אעפ"י שהוא מעורב ברחמים. אך יש הבדל: ר"ה – עיקרו יום דין והקב"ה ממזג את הדין ברחמים, ויום"כ – עיקרו יום הרחמים אך גם מדת הדין אינה מוכחשת.

ז"ל החיי-אדם סימן קמ"ד סעיף ה' – ובודאי יש לדבריו שורש בקדמונים – "בראש-השנה אין הקב"ה דן בעצמו אלא בי"ד של מעלה דנין, אבל ביום הכיפורים אזי הקב"ה בעצמו יושב על המשפט ומשגיח". עכ"ל. תוכן דבריו הוא, כי ר"ה הוא יום דין והקב"ה דן בו כמלך את עבדיו, ועל כן הוא מצרף למשפט את בית הדין, כמלך שנעזר בשרים ובסגנים. ואילו יום"כ הוא יום רחמים והקב"ה דן בו כאב את בניו, באופן אישי, כי אין כבודם של בני המלך לעמוד בפני שרים וזרים, והם גם לא ירחמו על בני המלך כאב המרחם על בניו. ויתכן עוד, שמ"ש ביומא כ'. שביום"כ אין רשות לשטן להשטין – גם זה נובע מן העובדה שביום"כ הקב"ה דן את בניו, ואין האב רוצה לשמוע קטרוג של גנאי על בניו.

שורש ההבדל נעוץ בכך שיום ר"ה הוא יום בריאת העולם בעוד שיום"כ הוא יום מתן תורה. נאריך בזה מעט. א' תשרי – יום הששי לבריאת העולם – הוא יום יצירת האדם, והוא הנחשב לתחילת הבריאה, וכמ"ש בתפילת ר"ה: "היום הרת עולם"; "זה היום תחילת מעשיך", וכד'. העולם, כידוע, נברא במדת הדין בשם אלקים – "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". על כן יום ראש-השנה הוא יום תרועה המורה על מידת הדין. [אך כיון

קמז

שתכלית בריאת העולם היתה לגילוי מידת החסד – עולם חסד יבנה – שיתגלה שם "הויה" ככתיבתו, שזהו היחוד השלם שהוא התכלית, והוא שם מדת הרחמים – על כן תוקעים אחר התרועה, כי התקיעה מורה על חסד ורחמים. והיא בסוף, כי הסוף הוא התכלית; זה פשר התקיעה שלאחריה. ומה המשמעות של התקיעה שלפניה? רש"י פר' בראשית מביא שעלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין אך למעשה הקדים הקב"ה ושיתף את מידת הרחמים למידת הדין – ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים – נראה ברור שעל זה מרמזת התקיעה שלפני התרועה. ויש לפרש כי סוף מעשה במחשבה תחילה, והתכלית האחרונה היא גם המחשבה הראשונה (אדם חושב לגור בבית, בונה את הבית וגר בבית – התכלית היא ההתחלה והסוף, והאמצעי – באמצע). וכן כאן, החסד (הרחמים) הוא התכלית האחרונה והוא המחשבה הראשונה. על כן הסדר הוא תקיעה, תרועה, תקיעה. ולעומת יום ר"ה בו נברא העולם, בשם "אלקים" ביה"כ ניתנה תורה – לוחות שניות – בשם הויה. מניין? תורה ניתנה בדור הכ"ו לבריאת העולם – מה שמרמז על שם "הויה" שזו הגימטריא שלו. כשניתנה תורה קרע הקב"ה את שבעת הרקיעים והראה שאין עוד מלבדו (רש"י) הגילוי הזה מתייחס לשם "הויה" דוקא, ולא לשם אלקים או שאר שמות, כמ"ש ב"נפש-החיים" שער ג' באריכות. ואכן מבואר במדרש אותיות דר"ע שהעולם נברא באות ב' שמספרה שנים (בראשית ברא אלקים וגו') ואילו תורה ניתנה באות א' שמספרה אחד (אנכי ה' אלקיך וגו'). ומהו תוכן החילוק? כי העולם נתפס כמצאיות נפרדת מן הבורא ית"ש, וכאילו יש ככאן שניים: בורא ונברא, לכן נברא העולם באות ב' המורה על שניות. ואילו תורה היא רצונו ית', והיא חכמתו, עד כי התבטאו חז"ל שקוב"ה ואורייתא חד הוא, על כן ניתנה באות אל"ף שמספרה אחד (שמעתי ממחותני הגרי"מ זילבר שליט"א). וידוע הוא, ששם "אלקים" מורה על ריבוי כוחות נבראים שהקב"ה הוא בעלים עליהם, ולעומת זאת שם "הויה" הוא השם המורה על היחוד השלם והברור. אם כן נכון לומר שתורה אשר תחילתה באות אל"ף ניתנה בשם "הויה", לעומת העולם שתחילתו באות ב' שנברא בשם "אלקים". ומכיון שעל שם "הויה" אמרו בשמו"ר פר' שמות – "כשאני מרחם על עולמי אני נקרא הויה", נוכל לומר שביום בו ניתנה תורה (לוחות אחרונות) נוהגת מידת הרחמים, לעומת היום בו נברא העולם בשם אלקים בו משמשת מידת הדין. על כן יום ר"ה הוא יום דין ברחמים, ואילו יום כ"ה הוא יום רחמים בדין.

זאת ועוד אחרת, ביום ר"ה נידון אדם הראשון, נענש וגורש מגן-עדן, אך היה זה בשיתוף מדת הרחמים (ור"ן דף ט"ז בשם הפסיקתא – "נידון בשנים עשרה ויצא בדימוס, אמר לו הקב"ה: זה סימן לבניך – כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך להיות עומדים לפני בדין ביום זה ויוצאים בדימוס"). ולעומת זאת ביום הכיפורים סלח הקב"ה לישראל על חטא העגל במידת הרחמים, אך בהתחשב עם מדת

קמה

הדין, וכמ"ש – "וביום פקדתי ופקדתי עליהם חטאתם – אין פורענות באה על ישראל שאין בה קצת מפרעון עוון העגל" (רש"י כי-תשא ל"ב, ל"ד). על כן יום ר"ה הוא יום דין (ברחמים) ויום הכיפורים הוא יום רחמים (בדין). [ויעוין ר"ה י"ז: – "ברית כרותה לי"ג מידות (הרחמים) שאינן חוזרות ריקם וכו'. פרש"י: "שאם יזכירום ישראל בתפילת תעניתם אינן חוזרות ריקם". ואימתי יש לישראל תפילת תענית מן התורה? ביום הכיפורים!]

וישנה עוד הבחנה בין ר"ה ליוה"כ, כי בראש-השנה נידונים כל באי-עולם וכל המדינות, כאמור במשנה ר"ה ט"ז, ואילו ביוה"כ אנו אומרים – "כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישורון". וכן דקדק הרמב"ן הנ"ל שכתב על יום ר"ה – "כי בו ידין עמים", ואילו על יוה"כ כתב – "ביוה"כ ישא לפשע עבדיו". ואכן, העולם ואומות העולם הם האמצעי, וכן הדין הוא אמצעי. ואילו התורה וישראל הם התכלית (בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ – בשביל התורה שנקראת ראשית דרכו ובשביל ישראל שנקראו ראשית תבואתה) וכמו כן גילוי הרחמים, טוב ה' וחסדו – הם התכלית, כי הטוב משתוקק להיטיב ועולם חסד יבנה; על כן ביום הכיפורים, דוקא, המדה השולטת היא מדת הרחמים.

ובודאי שהעובדה שהבינוניים נידונים לחיים רק ביוה"כ, ולא בראש-השנה, שייכת לחילוקו של הרמב"ן. כי הבינוניים אינם ראויים לחיים במדת הדין כי אם במדת החסד השולטת ביום הכיפורים. שמא תאמר: לא היא, אלא ביוה"כ זוכים אף הבינוניים בדין כיון שעשו תשובה בעשי"ת, או כיון שהרבו זכויות על חובות בימים אלו, והכי נמי אילו היו נמצאים ביום ר"ה במאזן כזה בו הם נמצאים ביוה"כ – היו כבר בראש-השנה זוכים בדין. אינך אלא טועה, כי אם האמת כדבריד – מדוע צריך שלשה ספרים בהם נכתבים בימי הדין לחיים ולמוות? מספיקים שני ספרים: ספר חיים וספר מתים, הצדיקים והרשעים נכתבים ונחתמים בהם ביום ראש-השנה, והבינוניים נכתבים בהם רק ביוה"כ. וכבר עמד הפני-יהושע על הערה זו. ועוד דקדק, מדוע על הצדיקים והרשעים אמרו בברייתא (ר"ה ט"ז:) שהם **נכתבים ונחתמים** לאלתר לחיים או למוות, ואילו על הבינוניים אמרו שהם – "תלויים ועומדים מר"ה ועד יוה"כ, זכו – **נכתבין** לחיים, לא זכו **נכתבין** למיתה". אלא משמע שלא היו הבינוניים זוכים אילו היה זה "יום הדין – ברחמים", ורק מכיון שזהו "יום הרחמים – בדין" הם נכתבים לחיים. ומכיון שכן אי-אפשר לפסק הזה שיחתם, כי חותמו של הקב"ה אמת, והרחמים אינם האמת הצרופה. ומהאי טעמא נתייחד להם ספר בפני עצמו (וכמו שדרשו בגמ' ר"ה שם: ועם צדיקים אל יכתבו – זה ספרן של בינוניים). כי הצדיקים חיים בדין, והבינוניים ברחמים, וככל שהאדם זוכה במידת הדין –

קמו

יותר הוא נחשב "חי", כי הנשמה מרגשת אם האדם חי בדין או חי בחסד, ותחושה של "נהמא דכיסופא" מחסירה באיכות החיים. והרי לימדונו רבותינו שזו סיבת ירידת האדם לעוה"ז (רמז לדבר: שונא מתנות – יחיה). על כן ראויים הבינוניים לספר בפנ"ע, ועם צדיקים אל יכתבו (פני יהושע, עיין בדבריו).

ונראה שיש נפקא מינה למעשה בין צדיקים שנחתמו לאלתר לחיים, לבין בינוניים שנכתבו לחיים ביוה"כ. כי אמרו במסכת ר"ה דף י"ז: "הרי שהיו ישראל צדיקים גמורים בר"ה ופסקו עליהם גשמים מרובים, לסוף חזרו בהם, לפחות מהם אי אפשר שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידן שלא בזמנן (לפני הזריעה) ועל הארץ שאינה צריכה להם (ביערות ומדברות)". עכ"ל. ומדוע דיברו דוקא על "צדיקים גמורים" שנחתמו בר"ה, ואיך יהיה אם נכתב דינם של ישראל כבינוניים ביום-הכיפורים לגשמים מרובים? נראה מלשון הגמרא שבמקרה כזה יפחתו להם מן הגשמים, שכיון שאין דינם של הבינוניים חתום – הוא ניתן לתוספת ומגרעת. מעתה מובן עוד יותר מדוע לא נחתמו הבינונים ומדוע נתייחד להם ספר בפני עצמו.

[ואכתי צ"ע, אם יומא קאי-גרים לזכות ביוה"כ על ידי "מאזן" שא"א לזכות על ידו בר"ה – מדוע נדרשים הבינונים להרבות זכויות או לחזור בתשובה בעשי"ת, הלא אף ב"מחצה על מחצה" יחתמו ב"יום-הרחמים" לחיים. ואולי, אי האכפתיות להוסיף זכויות ולעשות תשובה נחשבים לעוון המטה את כף דינו של הבינוני לחובה, על כן א"א לבינוניים לזכות בדין ביוה"כ אם ישארו מחצה על מחצה. ועדיין צ"ע.]



בין בר"ה ובין ביוה"כ אנו מכריזין (בתפילת "ונתנה תוקף") "ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה". ואם נשים לב נבחין שבשלשת העניינים הללו משתלבים הדין והרחמים זה בזה.

על "תשובה" כתב הרמח"ל במסילת ישרים פרק ד' ז"ל: "שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו וכו' הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו וכו' וזה חסד ודאי שאינו משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי וכו'" – עיין שם. ואמרו: "טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך – שהוא מורה דרך לחטאים שיעשו תשובה". "טוב וישר" פירושו "לפנים משורת הדין", כמו "יעשית הישר והטוב" הדורש מאתנו להכנס לפנים משורת הדין.

על **"תפילה"** נוכל להעזר בכך שתפילה קרויה "רחמי" (ברכות כ"ו) וקרויה "פילול" ("ויעמוד פנחס ויפלל", מלשון "ונתן בפלילים" – בדין). מצד אחד אמרו חז"ל: "כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם" (ברכות ל"ב:) – משמע שיש כאן שורת דין מסוימת, כי כל שעושה הקב"ה עולמו אינו עושה אלא לכבודו, וכיון שעל ידי התפילה מתרבה הכרת כבודו הרי זו סיבה למילוי הבקשות. ומאידך אמרו: "כל המאריך בתפילתו ומעיין בה (מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו) סוף בא לידי כאב לב" (שם). ואמנם הקשו בגמ' שם ששתי מימרות אלו סותרות זו לזו, ותירצו: "הא דמאריך ומעיין בה, הא דמאריך ואינו מעיין בה". אך סו"ס מוכח מן הסתירה ותירצה, שיש בתפילה בחינה של דין" (אינה חוזרת ריקם) ובחינה של "רחמים" (וכיון שהוא חושב שמגיע לו בדין מראים לו שאינו כן על ידי שאין תאוותו באה).

על **"צדקה"** נוכל להעזר בהגדרה, שמי שעושה צדקה מגיע לו לקבל את מה שלא מגיע לו. כי זה שעושה צדקה נותן לעני את אשר אין מגיע לו, על כן מדה כנגד מדה גם הקב"ה מתנהג עמו כן, וכמ"ש: "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים". [ובאמת "צדקה" קרויה כן מלשון "צדק" (צדק שתש כוחו כנקבה) כי אין היא חסד גמור, שהרי יש יושר והגיון לדרוש, במידת מה, שהעשיר יוותר על מותרותיו כדי לממן לעני את הכרחיותיו].

על פי דברי הרמב"ן הנ"ל, ומה שזכינו לומר בביאורם, מובן היטב מדוע שלש הזכויות הללו – תשובה ותפילה וצדקה – מועילות גם ביום הדין ברחמים וגם ביום הרחמים בדין.

מאמר כ"ג

חטאי הלשון – משמעותם ליום הדין

כבר נאמר ונכתב רבות על העוון הנורא של לשון-הרע. הפעם אתייחס לנושא זה רק בהקשר אל יום-הדין. הרי כמה נקודות למחשבה (חלקן מתוך הקדמת ה"חפץ חיים" זצ"ל).

1. יום ראש השנה הוא יום בו אנו ממליכים את הקב"ה עלינו ועל כל הברואה – "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם". כך עשה גם אדה"ר, ביום בו נברא, בימים ההם בזמן הזה. ואילו על סיפור לשון-הרע אמרו בערכין ט"ו: – "כל המספר לשה"ר כאילו כפר בעיקר, שנא' – אשר אמרו ללשוננו נגביר שפתינו אתנו מי אדון לנו". הסתירה

קמח

הגדולה ביותר ל"תמליכוני עליכם" היא הכרזת "מי אדון לנו", כמובן. ומדוע באמת דוקא לשון-הרע נחשב לפריקת עול אדנות? פי' ב"אורחות-צדיקים" – על כי אין יתרון לבעל הלשון, ואינו מדבר מתוך תיאבון, ואם כן מה דוחף אותו לדבר לשה"ר? פריקת העול ותחושת "שפתינו אתנו מי אדון לנו". חופש הדיבור! ובאמת, הרי יודעים אנחנו שמספרי לשה"ר כן נהנים מן הדיבורים האסורים הללו, ואיך אמרו שאין יתרון לבעל הלשון? אלא שכל ההנאה הזאת אינה מעצם הדיבור הרע אלא מן פריקת עול האדנות והרגשת ה"חירות" הכרוכה בה. ה' ישמרנו. נוכדך ש"שפתינו אתנו" מורה על מי "אדון לנו", כן להיפך, בקשת "ה' שפתי תפתח" מורה שהקב"ה הוא אדוננו. זה תוכן הפסוק: "א-ד-נ-י שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך" (שם אדנות). ופותרת התפילה בפסוק זה, כי ענין התפילה הוא קבלת עול מלכות שמים ועמידה בפני המלך (ברכות ט"ו; ל"ג.).

a. ז"ל הרבנו-יונה שערי תשובה שער א', ו' – "אך כל אשר איננו נזהר מחטא ידוע ואיננו מקבל על נפשו להשמר ממנו גם אם הוא מהעוונות הקלים, אעפ"י שהוא נזהר מכל העברות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל משומד (מומר) לדבר אחד, ואת פושעים נמנה וגדול עוונו מנשוא. כי אם אמר יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה, ועל הענין הזה נאמר – ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". עכ"ל. למדנו שזלזול קבוע בחטא ידוע נידון כפריקת עול האדנות. והרי כמדומה שאין חטא שמצוי הדבר שמומרים אליו עד כדי להחשב "איננו מקבל על נפשו להשמר ממנו" – כמו חטא הלשון. הרי שוב שהחטא הזה הוא סתירה לעבודת היום של קבלת עול מלכות שמים.

b. בימי הסליחות שקודם יום הדין אנו חוזרים שוב ושוב על י"ג מידות הרחמים, הקרויות בפסוק – "אני אעביר כל טובי על פניך". מודעים אנחנו לכך שאין לנו תקוה ליזכות בדין אם לא מכח טוב ה' ורחמיו; "אם עוונות תשמור י-ה ה' מי יעמוד". אך ידוע הוא שהנהגתו של הקב"ה היא במדה כנגד מדה, והוא מיטיב ביותר לטובים – "היטיבה ה' לטובים", ומרחם ביותר על המרחמים – "כל המרחם על הבריות מרחמים עליו מן השמים". אמת היא, כי כל עבירה היא "רע", וכמ"ש: "ראה נתתי לפניך את החיים ואת הטוב את המות ואת הרע". אך חטא הלשון הוא הרע שברע, ועל כן העבירה הזאת קרויה "לשון הרע". [על המן העמלקי שהוא תמצית הרע, וכמ"ש (חולין קל"ט) "המן מן התורה – המן העץ", אמרו "ליכא דידע לישנא בישא כהמן" (מגילה י"ג:)].

קמט

נשאלתי פעם על ברכת השחר (נוסח ספרד) "שתצילני היום ובכל יום וכו' מאדם רע, מיצר רע, מחבר רע, ומפגע רע, מעין הרע, מלשון הרע וכו'" – מה נשתנתה הלשון (וכן העין) שה"רע" שבה הוא בה"א הידיעה? אכן התשובה היא פשוטה – האדם הוא רע, היצר הוא רע, וכן החבר, השכן, והפגע. אך ה"לשון" אינה רעה, אין היא כי אם חתיכת בשר. "לשון הרע" פי' לשונו של האיש הרע! ומניין שהוא רע? הרי איננו מכירים אותו! אין זאת אלא שמי שמדבר לשון-הרע הוא בחזקת אדם רע, יותר מסתם עבריין שאינו נקרא "רע". ואכן, מהיכן לומדים שכת מספרי לשון-הרע אינם מקבלים פני שכינה? מן הפסוק: "לא יגורד רע", הרי שהתואר "רע" מתייחס לבעלי לשה"ר. [אך צ"ע מדוע לא אומרים לשון-הרע (שוא) כיון שהוא בסמיכות]. כמו כן ראוי המספר לשון-הרע להחשב "אכזר" יותר משאר בעלי עבירות שבין אדם לחבירו, שהרי אמרו בתענית דף ח'. – "אמר ר"ל: מאי דכתיב – אם ישוד הנחש בלא לחש ואין יתרון לבעל הלשון? לעתיד לבוא מתקבצות ובאות כל החיות אצל הנחש ואומרים לו: ארי דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל, אתה מה הנאה יש לך? אמר להם: ואין יתרון לבעל הלשון". עכ"ל. הרי שבניגוד לשאר בעלי עבירות שבין אדם לחבירו: גנבים, גזלנים, ואפילו רוצחים, שנהנים מן הדרסה והטריפה כאשר הם "אוכלים" את זולתם, בעל הלשון נושך אותם מתוך אכזריות; כוונתו להרע לזולתו ולא להיטיב לעצמו. ומכיון שמספר לשה"ר הוא רע והוא אכזרי – איך יקוה לטוב ה' ולרחמיו!!

ג. עיקר בקשתנו לזכות בדין היא על עצם החיים, כי "מה יתאונו אדם חי – דיו שהוא חי". עונשו של בלעם שיעץ רע לפרעה ונהרג הוא קשה משל איוב ששתק ונידון ביסורים – הרי שהחיים הגרועים ביותר עדיפים הרבה על המיתה (הגר"ח שמואלביץ זצ"ל). א"כ עיקר משאת נפשנו צריכה להיות שנוצח לעצם החיים, שנחיה ולא נמות – כמשמעו. ואכן מרבית אנחנו לבקש על החיים – "זכרנו לחיים", "כתבנו לחיים", וכד'.

על לשון-הרע מפורש בפסוקים ובמדרשים שהמוות כרוך בעקבותיו.

"מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע וגו'" (תהילים ל"ב י"ג).

"יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות" (תהילים י"ב ג').

"במערבא אמרי: לשון תליתאי קטיל תליתאי, הורג למספרו ולמקבלו ולשאומרים עליו" (ערכין ט"ו):

ועוד יש בחז"ל בכמה דוכתי על כך שלשה"ר היא סיבה לקיצור חיים, ונזכיר מקום אחד שנתקשו רבים בפירושו. במדרש רבה (מצורע) זאת תהיה תורת המצרע – הדא הוא

דכתיב מי האיש החפץ חיים. מעשה ברוכל אחד שהיה מחזר בעיירות שהיו סמוכות לצפורי והיה מכריז ואומר מאן בעי למזבן (לקנות) סם חיים. אודקין עליה (נדחקו אליו). ר' ינאי הוה יתיב ופשט (עוסק בפשוטי המקראות) בתורקליניה (בטרקלין שלו) שמעיה דמכריז: מאן בעי סם חיים, א"ל: תא סק להכא, זבין לי. א"ל: לאו אנת צריך ליה ולא דכוותך. אטרח עליה (הפציר בו) סליק לגביה (עלה אליו) הוציא לו ספר תהלים הראה לו פסוק – מי האיש החפץ חיים, מה כתיב בתריה? נצור לשונך מרע וגו' סור מרע ועשה טוב. א"ר ינאי: אף שלמה מכריז ואומר – שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו. א"ר ינאי: כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא הייתי יודע היאך הוא פשוט עד שבא הרוכל הזה והודיע מי האיש החפץ חיים. לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם: "זאת תהיה תורת המצורע – תורת המוציא שם רע". עכ"ל.

בביאור התפעלותו של ר' ינאי ממה שנתחדש לו על ידי הרוכל – נאמרו פשטים רבים, ומהם פשט יפהפה המובא בשם האלשיך הק' בפי' עץ יוסף במד"ר כאן; עיין שם ותרוה נחת. אך כל הפירושים הידועים לי לא עמדו על נקודה אחת: מדוע נזכר בתחילת סיפור המעשה שרבי ינאי היה עוסק בפשוטי המקראות, מאי נפקא מינה אם למד פשט או דרש, רמז או סוד?

לענ"ד הפשט הפשוט הוא:

דהנה יש לשים לב לעוד הערה. לפני שמביע ר' ינאי את התפעלותו מחידושו של הרוכל הריהו אומר: "אף שלמה מכריז ואומר: שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו", משמע שהחידוש שחידש לו הרוכל בפשט הפסוק: "מי האיש החפץ חיים וגו' נצור לשונך מרע" מבואר כמו כן בפסוק שאומר שלמה: "שומר פיו ולשונו שומר מצרות נפשו". וצ"ב. כמו כן יש ליתן את הדעת לסיומת של המדרש: "לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם זאת תהיה תורת המצורע – תורת המוציא שם רע" – מה מצא המדרש בדרש זה שייכות לחידוש שחידש הרוכל לר' ינאי?

ונראה, דהיה אפשר לפרש שהמושג "חיים" האמור בפסוק זה הכוונה ל"חיי נצח", לחיים בעוה"ב; כי רק חיי נצח הם הקרויים חיים, ועל כן רשעים בחייהם קרויים מתים. או אולי הכוונה להשגה בתורה הקרויה חיים כמ"ש: "כי הוא חייך ואורך ימך", או לדבקות בקב"ה וכמ"ש – "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום"; ועכ"פ לא על חיי העולם-הזה אמורים הדברים – כך ניתן היה לחשוב ולפרש. [בברכת "הטוב-והמטיב", שבברכת המזון, אנו מבקשים שהקב"ה יגמלנו: "לחן ולחסד ולרחמים ולרווחה, הצלה והצלחה, ברכה וישועה, נחמה פרנסה וכלכלה וחיים ושלוה וכו'". ואם "חיים" פירושו חיי הגוף בעוה"ז – צריכה היתה

הבקשה הזאת להיות קודמת לכל השאר, כי החיים הם ה"כלי-קיבול" לשאר הטובות]. והנה כאשר הכריז הרוכל: "מאן בעי סם חיים" הלא הבינו הכל, ור' ינאי בתוכם, שכוונתו לסם מרפא אשר יאריך את חיי האדם בעולם הזה. וממילא כאשר הראה הרוכל לר' ינאי שכוונתו לעצת הפסוק להזהר מלשון-הרע הרי פירש בזה שכוונת הפסוק "מי האיש החפץ חיים" – חיי עולם הזה! ומזה נתפעל ר' ינאי, כי כל ימיו היה קורא את הפסוק ומפרשו על חיים רוחניים וכמשנ"ת. ואכן מיד שם לב שאף שלמה המלך בדברו על שמירת הלשון מדבר על חיי העולם הזה, שהרי אמר: "שומר פיו ולשונו שומר **מצרות** נפשו" – ופשוטו כמשמעו צרות בעולם הזה. והוא שהוסיף המדרש – "לפיכך משה מזהיר את ישראל את ואומר להם: זאת תהיה תורת המצורע – תורת המוציא רע". וכוונתו, כי המצורע חשוב כמת בחייו, וסיבת הצרעת היא היותו "מוציא רע", הרי למדנו שהאדם מת בעוה"ז כאשר אינו נוצר את לשונו. עכשיו מובן היטב מדוע ציין המדרש שרבי ינאי פשט בתורקלינה, כי מה שנתגלה לו על ידי הרוכל היה הפשט הפשוט של הפסוק.

אך מהו באמת הטעם שדוקא דיבורים אסורים הם סיבה למוות? הטעם לכך הוא פשוט: נקודת החיבור שבין הנשמה לבין הגוף היא הדיבור, וכמ"ש בפסוק: "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה", ותירגם אונקלוס: "והות באדם לרוח ממללא". לכן נקרא כח הדיבור "הפלאה", כי "מפליא לעשות" פי' הרמ"א (או"ח סי' ו') "שקושר דבר רוחני בדבר גשמי" (עיי' פחד-יצחק פסח מאמר ט"ז). החיבור שבין הנשמה לבין הגוף, בעוה"ז, הוא בכדי שתוכל הנשמה לקדש את הגוף ולהופכו ל"בן עולם הבא". ואכן על ידי דיבורים של תורה ותפילה וכד' מקדשת הנשמה את הגוף ומהפכת אותו מגשמי לרוחני. אך אם האדם משתמש בקשר-גשר של כח הדיבור לסאב ולטמא את נשמתו תחת שישתמש בו לטהר את גופו – מוטב לפרק את הגשר הזה. על כן דיבורים אסורים הם סיבה למוות.

על כל פנים, הרי לנו בבירור שהמספר לשה"ר הוא בסכנת חיים. על כן לקראת יום הדין בו ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו ית' – כמה חשוב שנתקן את העוון שמשלמים עליו בחיים.

d. ביום הדין שוקלים זכויות מול חובות. מלבד החומר הנורא של עוון לשון-הרע השקול כנגד ג' עבירות חמורות וככפירה בעיקר (וערכין ט"ז:) יש לקחת בחשבון את מספר העבירות שעובר מי שפרוץ בענין הזה. החפץ-חיים בהקדמתו מונה שבעה-עשר לאוין, ארבעה-עשר עשין ושלושה ארורים – שעובר המספר לשון הרע (לא תמיד – כמובן). מספר העבירות גם הוא מדהים, כי אפשר לדבר כמאתיים מילים בדקה, וכל אחת מהן נחשבת

לעבירת לשה"ר (או לכהפ"ח כל משפט בעל משמעות). דבר נוסף, אין תנאים מוקדמים הנצרכים לעבירה זו. לשם השוואה, מי שהחליט, לא עלינו, לשפוך דם – לא יוכל לעשות זאת בלי חרב או אקדח אשר לא תמיד הם מצויים בידו. גם כאשר יש לו את כלי הנשק, אין הוא פוגש לפעמים את זה שאותו הוא רוצה להרוג. כמו כן, שבת אי אפשר לחלל ביום חול, וגם ביום השבת – לא בכל הזדמנויות ונסיבות ניתן לחללה; כיוצא בזה גם ברוב העבירות. מה שאין כן בלשון-הרע. ה"משחטה" הזו עלולה, ח"ו, לעבוד בלא הפסקה. אפשר להרוג רבים בבת-אחת במשפט אחד, ומיד לעבור לקבוצה אחרת. צריך רק טפס אחד שיסכים לשמש כפח לאותה אשפה. ואמנם, מי שהורגל בעוון הנורא הזה עובר עליו בסיטונות.

e. כידוע, הדין בראש-השנה אינו רק על כל יחיד ויחיד אלא גם בין ישראל לעמים (עיין מש"כ המהרש"ק הלכות ר"ה סי' תקפ"א). ה"חפץ-חיים" עמד על כך שגלותם של ישראל והשתעבדותם לאומות העולם היתה תמיד בעקבות חטאי הלשון. הירידה למצרים מתייחסת לדיבה שהוציא יוסף על אחיו, אף שנגזרה כבר בברית בין הבתרים. ובמצרים, אומר משה "אכן נודע הדבר – ראויים הם להיות נרדים בעבודת פרך כיון שיש בהם דילטורים" (רש"י). בגלל המרגלים, מוציאי דבת הארץ רעה, נגזרה גלות על אבותינו – "וישא ידו להפיל אותם בגוים ולזרותם בארצות". חורבן בית ראשון היה עונש על שהיו נשיאי ישראל דוקרים זה את זה בחרבות שבלשונם (וימא ט'): וחורבן בית שני היה עונש על שנאת חנם (שם) והכונה – ללשון הרע, כמ"ש החפץ-חיים זצוק"ל. על כל אחד מאתנו החוב להרגיש חלק מן ה"כלל ישראל"; עלינו לדעת שחרב הלשון בה אנחנו משתמשים לדקור את זולתנו הופכת להיות חרב ביד אומות העולם נגד ישראל.

f. עיין בהקדמת הח"ח בשם הזוה"ק, שהמקטרג הגדול המסכסך בין ישראל לבין אביהם שבשמים פותח את פיו לדבר רעה וסרה על ישראל – כאשר ישראל פותחים את פיהם לקטרג זה על זה. וכאשר מתעורר קטרוג אין הקב"ה נוהג עוד במדת "לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל", כי כך היא המדה גם במלכותא דארעא שאי אפשר להתעלם מתביעת הקטיגור להעמיד לדין ולהעניש ככל חומר הדין. ובהתרחש אסון חס וחלילה, לא יוכל אדם לומר: ידי לא שפכו את הדם הזה – אם דיבוריו עוררו את הקיטרוגים בשמים.

g. טבח אשר יגיש למלך תבשיל טעים וריחני בעביט של שופכין – יסולק התבשיל הזה מן השולחן מיד. כמו כן, כותב החפץ-חיים, התפילות הכי נעלות (והלא כל כוחנו בימים אלו הוא בתפילה) וכן: הווידויים, הסליחות, ואפילו תלמוד תורה שהוא כנגד כולם – לא יוכלו ללמד עלינו זכות אם "יוגשו" בפה מטונף בצואת לשה"ר ורכילות.

כמה מסתברים דברי בית-הלוי בדרוש ט"ו, ומתוך חביבותם אצטטם מלה במלה. "פירשנו מאמר הכתוב תהלים פרק ס"ה – שומע תפלה עדיך כל בשר יבאו דברי עוונות גברו מנו פשעינו אתה תכפרם, שאמרו במדרש שוח"ט על פסוק זה – א"ל (וישראל לקב"ה) תפילת כל אתה שומע ושלנו אי אתה שומע, גם כי אזעק ואשווע סתם תפילתי סכות בענן לך מעבור תפלה. אמר להם: מה אתם מבקשים שאמחול שגגות או זדונות? אמרו לפניו: אין אנו מבקשים לא שגגות ולא זדונות ולא תעלומות, אלא דברי עוונות גברו ממנו. עכ"ל. ולהבין המשך המאמר נראה, דכנסת-ישראל אמרה: שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו, ונצטערה על זה שאינו מקבל תפילתה. ואמר להם: מה אתם מבקשים שאמחול (שהחטאים מעכבים קבלת התפילה) והשיבה שאינה מבקשת רק על דברי עוונות שגברו ממנה, דתלתה הסיבה שאינו מקבל תפילתה שהוא משום חטאי הלשון שחטאו בדיבורים אסורים. וכמו דאיתא במסכת ר"ה: מפני מה אין כה"ג נכנס לפני ולפנים בבגדי זהב – אין קטיגור נעשה סניגור. ופריך והאיכא בגדי זהב בחוץ?! ומשני: לפני ולפנים קאמרינן (שרק שם יש קפידא). והרי כמו כן אמרו: המתפלל צריך שיכווין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, א"כ הרי הוא לפני ולפנים, ושם אין קטיגור נעשה סניגור! וכיון שבאותן מוצאות הפה חטאו בלשון-הרע ורכילות – משום הכי אין התפילה מקובלת. וזהו שהשיבה לו: **דברי** עוונות גברו ממנו, שהחטאים שבדיבור גברו, וע"כ אני מבקשת שתמחול על חטא הדיבור, וממילא תקובל התפילה. וזהו שאמר איוב: אם אצדק פי ירשיעני, פי' – שאם ארצה להצטדק, בעל כרחי אני מוכרח לעשות הפה שליח עבורי, והוא בעצמו מרשיעני ומלמד קטיגוריא עלי. ועל כן קודם שיעמוד אדם להתפלל צריך לפשפש במעשיו לשוב על חטא הלשון. ובזה יבואר מה שאמרו בגמ' – אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, אמרו לפני זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה? בשופר! פי' – שלא על ידי מוצאות הפה, רק מעומקא דלבא ודרך קול השופר, לא על ידי כלי הדיבור של כל השנה". עכ"ד.

h. ועוד ראיתי דבר מבהיל בבית-אלקים, שער התשובה פ"א, על אותן כיתות שאינן מקבלות פני שכינה (וכת מספרי לשה"ר היא אחת מהן). ז"ל: "נראה **אפילו אחר התשובה**,

קנד

כי די להם כפי חומר חטאתם שלא יענשו עליהם אחר התשובה, אבל לא שיהיו מרוצים ומקבלים פני שכינה". עכ"ל. ה' ישמרנו ויצילנו.

ודי בדברים הללו לקבל על עצמנו לתקן את העוון הנורא הזה טרם שיכתב גזר דיננו.

מאמר כ"ד

בראש-השנה באים לדין ישראל ואומות העולם

א. החלק הראשון של מאמר זה הוא ציטוט מתוך ספרי "יצפנני בסכה" (מאמר י').
ה"ציטטה" הזאת, והקומה שתיבנה בס"ד על גביה – נותנים "מימד" נוסף ליום הדין, ויש לדברים משמעות מעשית!

a. ז"ל הרא"ש פ"ג דסוכה אות כ"ז – "מתניתין: והיכן הוא מנענע? בהודו לה' תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא כדברי ב"ה וכו' והא דמנענעים באנא ה' הושיעה נא, אעפ"י שאינו תחילת פרק ואינו סוף הפרק, היינו על פי המקרא דכתיב (דה"א ט"ז) ירננו עצי היער וגו' דכתיב בתריה הודו לה' כי טוב, וכתיב נמי בתריה ואמרו הושיענו אלקי ישענו וגו'. ואיתא במדרש לפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעים מי יצא זכאי ומי יצא חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח. והיינו דכתיב: ירננו עצי היער, כלומר – ירננו (ישראל) בעצי היער כאשר יצאו מלפני ה' זכאים כשבא לשפוט את הארץ, ובמה ירננו? בהודו ובהושיעה נא". עכ"ד.

והדברים סתומים לגמרי בפני אנשים כערכי. על איזה דין ומשפט בין ישראל לעמים מדובר כאן? ומדוע הלולב (ארבעת המינים) הוא אשר מסמל את ניצחונם של ישראל על אומות העולם? ועוד, שלא רק עצם הלולב מסמל את זכאותם של ישראל אלא ביותר נענועי הלולב (אז ירננו עצי היער) ונענועים הללו נתפרשו בגמ' שם – "מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי ששמים וארץ שלו". וכפי הנראה יש בתנועה הזאת איזו משמעות המסמלת את ניצחונם של ישראל על אומות העולם. אך כל זה נפלא ומכוסה מאתנו לפי שעה.

קנה

b. על מהות המשפט הנערך בכל שנה, ביום הדין, בין ישראל לאומות העולם, גילה לנו המהרש"ק בשו"ע או"ח סימן תקפ"א, ז"ל: "על מה שאמרו במדרש דישאל ואומות העולם נכנסים ומקטרגים בר"ה ואין אנו יודעים מי ניצח, ממה שישאל יוצאים ולולביהם בידיהם מוכח שישאל ניצח – ביארתי הכוונה שעיקר הקטרוג שלהם הוא מי יפול בחלקו ית', כמו דבתחילת הבריאה נעשה הגורל ונפלו ישראל בחלקו ית', כמ"ש: יעקב חבל נחלתו, כמו כן בכל שנה בר"ה כשהקב"ה מחדש את עולמו הוי גורל זה, ואומות העולם נכנסים ומקטרגים שישליך הקב"ה את ישראל ויבחר בהם. ולפי"ז שני דינים יש לנו בר"ה, אחד הנוגע בינינו לבינו ית' מה שכל אחד חייב בעוון עצמו, והשני מה שאנו נידונים עם אומות העולם מי יפול בחלקו יתברך. והנה על זה הדין שאנו נידונים מי יפול בחלקו ית' – בזה אנו בטוחים שבודאי יזכו ישראל בדין בלי ספק וכו'". עכ"ל. ויש לציין שאכן מן המדרש שהביא הרא"ש משמע שאומות העולם הם התובעים וישאל הם הנתבעים, כי לשון הרא"ש הוא שישאל יצאו זכאים, ולשון זה מראה על נתבע שבאים להוציא ממנו ולשנות את מעמדו והוא נשאר כמות שהיה. לדברי המהרש"ק הענין מובן היטב. [ועיין בספר "זמן שמחתנו" להגאון ר' דוד כהן שליט"א מקורות נוספים ליסוד זה].

c. בתפילת שחרית של שבת גיליתי מרגלית יקרה בין פסוקי פרק "רננו צדיקים" (תהלים ל"ג). וכדי שיאותו לומדי ספר זה לאורה הנני מוכרח לצטט את כל הפרק; חזו, חזו, דלית בה טימי.

(א) רננו צדיקים בה', לה' נאווה תהלה. הודו לה' בכנור, בנבל עשור זמרו לו. שירו לו שיר חדש, הטיבו נגן בתרועה. (ד) כי ישר דבר ה', וכל מעשהו באמונה. אהב צדקה ומשפט, חסד ה' מלאה הארץ. בדבר ה' שמים נעשו, וברוח פיו כל צבאם. כנס כנוד מי הים, נתן באוצרות תהומות. ייראו מה' כל הארץ, ממנו יגורו כל יושבי תבל. כי הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמד. (י) ה' הפיר עצת גוים, הניא מחשבות עמים. עצת ה' לעולם תעמד, מחשבות לבו לדר ודר. אשרי הגוי אשר ה' אלקיו, העם בחר לנחלה לו. (יג) משמים הביט ה', ראה את כל בני האדם. ממכון שבתו השגיח את כל יושבי הארץ. היצר יחד לבם, המבין אל כל מעשיהם. (טז) אין המלך נושע ברוב חיל, גבור לא ינצל ברב כח. שקר הסוס לתשועה, וברוב חילו לא ימלט. הנה עין ה' אל יראיו, למיחלים לחסדו. להציל ממות נפשם, ולחיותם ברעב. נפשנו חכתה לה', עזרנו ומגננו הוא. כי בו ישמח לבנו, כי בשם קדשו בטחנו. יהי חסדך ה' עלינו, כאשר יחלנו לך.

שיתו לבכם. שלשה פסוקים ראשונים בפרק תובעים: רננה, הלל, הודאה, זמרה, שירה ניגון. על מה? זה מפורש בפסוקים ד' עד ט' – על החסד והגבורה המתגלים בבריאת העולם.

נדלג רגע על פסוקים י'-י"ב, נחזור אליהם אח"כ. מפסוק י"ג עד ט"ז מדובר על המשפט בו דן הקב"ה את הבריות ביום ראש-השנה, דבר זה מפורש במשנה ר"ה ט"ז. ובגמ' שם דף י"ח.. נעצור כאן ונשאל כך: הקשר בין פסוקים א' – ט' לבין פסוקים י"ג-ט"ו – ברור מאוד. כל הפרק עוסק בעניינו של א' תשרי. בו נברא העולם אשר מתגלה בו חסד ה' וגבורתו – ועל כך ראוי להודות ולהלל, ובהמשך מסופר על הקורה כל שנה ושנה בתאריך זה – כל באי עולם עוברים לפניו ית' כבני מרון. אך יפלא מאד איך נכנסו בתווד הפסוקים י' – י"ב? מה כתוב בהם: ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים. עצת ה' לעולם תעמד מחשבות לבו לדר ודר. אשרי הגוי אשר ה' אלקיו העם בחר לנחלה לו. אין זה מתקשר, לכאורה, לא לפסוקים שלפניהם ולא לפסוקים שאחריהם. אתמהה.

אכן לפני דברי המהרש"ק הנ"ל מתבארים הדברים כמין חומר, בלי שום דוחק כלל. פסוקים אלו (י'-י"ב) מתייחסים לקטרוג שמקטרגים שרי אומות-העולם ביום הדין של ר"ה על בחירתם של ישראל להיות חלק ה' עמו. ועל זה אומר המשורר: ה' הפיר עצת גוים הניא מחשבות עמים, כי ה' נתן בידינו את המפתח להשאר תמיד חלקו ונחלתו, כמו שיבואר בהמשך המאמר. וממשיך ואומר: עצת ה' לעולם תעמוד מחשבות לבו לדור ודור, כמו שכתב המהרש"ק שם: "שבזה אנו בטוחים שבדאי יזכו ישראל בדין בלי ספק". ומסיים: אשרי הגוי אשר ה' אלקיו – להנהיגם בהשגחה פרטית בעצמו, העם בחר לנחלה לו (ועקב חבל נחלתו). ומכאן עובר לתאר את הדין הפרטי על כל אדם ואדם, כבני מרון, ואיך כולם בסקירה אחת נסקרין (היוצר יחד לבם) כמבואר בר"ה דף י"ח. ונוכל להוסיף, שבכוונה נזכר נצחונם של ישראל (פסוקים י'-י"ב) טרם שהוזכר מעמד הדין (י"ג-ט"ו) כדי לרמז שעל בחירתם של ישראל כאילו אין דין, כי ידוע מי המנצח טרם שמתחיל הדין. ואח"כ מפסוק ט"ז ואילך ממשיך המשורר ואומר, שכיון שכל הקורה בכלל ובפרט הוא בגזרת עליון, אזי לא יושע המלך בסוסים וברוב חיל. אלא עין ה' על יראיו והשגחה פרטית תצילם ממוות ומרעב. זה נכון באופן כללי על ישראל ביחס לאומות, ובישראל עצמם על הצדיקים ביחס לאלו שאינם צדיקים. ומסיים שעל כן נפשנו חכתה לה' וכו' ומבקשים אנו ממנו שכמידת בטחונו בו כן יהיה חסדו עלינו.

d. ועדיין איננו מבינים מדוע נבחרו הלולב ונענועיו לרנן בהם את שירת הניצחון. יעויין במדרש רבה פר' "אמור", שהוא כפי הנראה המדרש שאליו מתכוין הרא"ש, והלשון שם הוא – "משל לשנים שנכנסו אצל הדיין ולית אנן ידעין מאן הוא נצח, אלא מאן דנסיב באיין בידיה אנן ידעין דהוא נצח". ופירש "המתנות-כהונה" בשם הערוך ש"באיין" פי' "כידון". וא"כ, הלולב שהוא סמל הנצחון הוא גם כלי הנשק שעל ידו מנצחים ישראל את

אומות העולם במשפט. עלינו לנסות אם כן, להכיר את כלי הנשק, כלומר: את הסיבה והזכות שעל ידה ישראל מובטחים בנצחונם על אומות העולם, ואז יש תקוה שנבין מדוע דוקא הלולב הוא שנבחר לסמל, ובתנועת הנענועים דוקא, את כלי הנשק ואת הנצחון שנחלים ישראל על אומות העולם. [ובודאי דחוק לאמר שרק מפני שהלולב דומה לכידון הוא מייצג את כלי המלחמה ואת סמל הנצחון].

והדברים מתבארים היטב עפ"י הגמ' בברכות דף ו'. ז"ל: "כתיב – את ה' האמרת היום וה' האמירך היום, אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם (פרש"י: לשון חשיבות ושבח, ובערוך פ' – דבר הניכר שאין כמותו) ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנא' – שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד, ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנא' – ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ". עכ"ל. הרי מבואר כאן שבחירתו של הקב"ה בישראל – ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ – היא מכח שהם היחידים מכל העמים שבחרים בו ית'. וכפי הנראה זהו הפירוש למה שאומרים במנחה של שבת – "אתה אחד ושמד אחד ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ". ר"ל, מי כעמד ישראל שהם הגוי האחד המכירים בכך שאתה אחד ושמד אחד. זהו איפוא כלי-הזין שבו נוצחים ישראל את האומות וזוכים על ידו בכל שנה ושנה להבחר שוב על ידי הקב"ה להיות לחלקו ונחלתו. ואכן מסיימים אנחנו את יום הכיפורים בהכרזה על יחוד ה': שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד; ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד; ה' הוא האלקים. וא"כ צריכים אנו למצוא בלולב ובנענועים את ענין יחוד ה', ובזה נבין מדוע הוא הכידון והוא סמל הניצוח במשפט שבין ישראל לעמים.

e. בענין ארבעת המינים, הקרויים על שם הלולב, כבר הובאו בספר "זמן שמחתנו" דברי החיד"א – שאת ארבעת המינים האלו, שלא כשאר צמחים, מגדל הקב"ה עצמו ולא על ידי שליח. וביאר שם הרד"כ, שעל כן איתא בחז"ל שכל אחד מן ארבעת המינים מסמל את הקב"ה (ויקרא רבה פר' אמור עה"פ "פרי עץ הדר"). וכן הביא שם מהב"י בשם הרב מנחם ריקאנטי שארבעת המינים הם כנגד ארבע אותיות שם "הויה", ואולי גם זה נובע מן העובדה שציין החיד"א. [ואולי יובן בזה, הטעם הנזכר בסוכה ל"ז; שבברכה על ארבעת המינים מזכירין דוקא את הלולב – על נטילת לולב – "הואיל ובמינו גבוה מכלם". אפשר שכיון שעניינם של ארבעת המינים הוא להאמיר את הקב"ה כמ"ש: "את ה' האמרת היום", ו"האמרת" מתפרש כמו "אמיר" שפי' – צמרת אילן (אבן עזרא) ומשמעותו: "רוממת וגדלת" כמ"ש הרמב"ן והספורנו, על כן יש חשיבות ללולב מכח היותו גבוה מכלם ומצביע ביותר כלפי שמיא.]

ענין הנענועים גם הוא מובן מאד עפ"י האמור, כי התנועה הזאת שנתפרשה בגמ' – "מוליך ומביא למי שארבע רוחות שלו, מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו", היא בעצם הכרזת "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" על ידי מעשה. הלא על פסוק זה נאמר בגמ' ברכות י"ג: שעניינו להמליך את הקב"ה על שמים וארץ וד' רוחות העולם, וזוהי בדיוק משמעותו של הנענוע לכיוון שמים וארץ וד' רוחות, לפי הרא"ש שעליו סובבים דברינו. רוממות אל בגרוננו – באמירת קריאת שמע, וחרב פיפיות בדינו – בנטילת לולב, להכריז שבשמים ובארץ וד' רוחותיה אין עוד מלבדו. ה"אתה אחד ושםך אחד" שבו מנצחים ישראל את אומות העולם הוא עצמו סמל נצחונם – "ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ". על כן "נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי – שהוא שמח".

f. על פי הקדמה זו, בה נתחדש לנו שיש דין בכל שנה ושנה, ביום ראש-השנה, על בחירתם של ישראל מבין האומות, נבין ביתר שאת את דברי חז"ל ב"ב דף ט"ז. ויהי היום ויבואו בני האלקים להתייצב על ה' ויבוא גם השטן בתוכם ויאמר ה' אל השטן מאין תבוא ויען השטן משוט בארץ ומהתהלך בה. אמר לפניו: רבש"ע, שטתי בכל העולם כולו ולא מצאתי נאמן כעבדך אברהם, שאמרת לו: קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה, ואפילו הכי בשעה שלא מצא מקום לקבור את שרה (ועד שקנה בד' מאות שקל כסף) לא הרהר אחר מדותיך. ויאמר ה' אל השטן השמת לבך אל עבדי איוב כי אין כמוהו בכל הארץ וגו' ויען השטן את ה' ויאמר החנם ירא איוב אלקים? הלא אתה סכת בעדו ובעד ביתו מעשה ידיו ברכת וגו', ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך. ויאמר ה' אל השטן הנה כל אשר לו בידך רק אליו אל תשלח ידך וגו'" – עיין שם בדברי הגמ'. ומסיימת הגמ' – "א"ר לוי: שטן לשם שמים נתכוון, כיון דחזיא להקב"ה דנטיה דעתיה בתר איוב, אמר: חס ושלוש מינשי ליה לרחימותיה דאברהם וכו'. בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו – אמר רבא: בשפתיו לא חטא, בלבו – חטא. מאי קאמר: ארץ ניתנה ביד רשע פני שופטיה יכסה אם לא איפוא מי הוא". עד כאן הלשון הנצרך לנו.

ויעויין ברש"י איוב פ"א פסוק ו': "ויהי היום ויבואו בני האלקים להתייצב על ה' – **אותו יום שהיה ראש-השנה** וכו' ואמרו רז"ל: שטן לשם שמים נתכוון כדי שלא יהא נשכח לפני אלקינו זכותו של אברהם". נצרף לדברי רש"י אלו את דברי רמח"ל ב"דרך-ה'" (חלק ב' פ"ד אות ג') "ואמנם נמצאו כולם לפי המשפט העליון ראויים להשאר במדרגה האנושית השפלה שהגיעו לה אדם הראשון ותולדותיו מפני החטא, ולא גבוהים מזה כלל,

ואברהם לבדו נבחר במעשיו ונתעלה, ונקבע להיות אילן מעולה ויקר כפי מציאות האנושיות במדרגתו העליונה, וניתן לו להוציא ענפיו כפי חוקו". עכ"ל. ומעתה נשפוט מישרים ונאמר, כי ה"משפט" הזה שהתנהל ביום ר"ה בפמליא של מעלה, אם תנטה דעתו של הקב"ה בתר איוב לשכוח את אהבתו לאברהם, והסתיים בנצחונם של אברהם, הוא ה"מעשה אבות" לדין שבין ישראל לאומות ולנצחונם של ישראל בכל שנה ושנה ביום הזה, מי הוא העם הנבחר הקרויים אדם ומונהגים ישירות על ידי הקב"ה. ומסתברא מילתא, שמה שמצינו בחז"ל, בכמה דוכתי, שמשווים בין אברהם לאיוב ומבליטים את יתרונם של אברהם על איוב [עיין אבות דר' נתן פ"א, ובמ"ש בביאור דבריו ב"צרופה אמרתך" פר' וירא; וב"ב ט"ז. – "עפרא לפומיה דאיוב, איהו באחרנייתא, אברהם – אפילו בדידיה לא איסתכל"]. אין סוף כוונתם לאברהם ולאיוב כאנשים פרטיים, אלא לאברהם כראש לאומה הישראלית (וכמ"ש הרמב"ן פר' אמור – "ומעת שבא אברהם בברית היו ישראלים ובגויים לא יתחשבו") לעומת איוב שאמרו עליו: "אין לך צדיק באומות העולם יותר מאיוב" (דברים-רבה ב', ד'). ביום ראש-השנה בו נברא אדם הראשון נטתה דעתו של הקב"ה בתר אברהם והוא חזר והעמיד על ידו שוב את מדרגת "אדם" – האדם הגדול בענקים – כראש לאומה הישראלית הקרויה אדם; "ואתן עמי צאן מרעייתי אדם אתם". [איתא בחולין צ"א. ששרו של עשו, הוא הסמ"ך מ"ס, טען ליעקב – "ומיום שנבראתי לא הגיע זמני לומר שירה עד עכשיו". והוא תימה. ועוד שדוקא סמוך לזמנו לומר שירה יצא להרפתקאה להלחם עם יעקב! אין זאת אלא שהשירה שהגיע זמנו לומר היא על נצחונם של יעקב עליו. וביאור רבותינו: שתכליתו של השטן היא להעמיד את האמת על ידי פיתויים של שקר – לית נהורא כגון נהורא דנפיק מגו חשוכא. ובאותה שעה בה שרה יעקב עם אלקים ואנשים ויכל, ונהיה יעקב ראוי לשם "ישראל" המורה על חזרה למדרגת אדם (אלקים עשה את האדם ישר) נשלם במידת מה יעודו של השטן. דוקא אז ראוי היה לו לומר שירה. הדברים תואמים למבואר בב"ב ט"ז הנ"ל שהשטן הוא שהתאמץ לברר את מדרגת אברהם].

9. נתבונן יותר. ביארנו שנצחונם של ישראל על אומות העולם, וחרב גאוותם, היא אמונת יחוד ה' – "יחידה ליחדך". שים לב, במה נתברר יתרון מדרגתו של אברהם משל איוב? במה שלא הרחר אחר מידותיו של הקב"ה אעפ"י שנראה הדבר שהקב"ה הבטיח לו ולא קיים את הבטחתו. ויעויין רש"י ריש פר' וארא, שבכל מקום שכתוב "אני הויה" פירושו "נאמן לאמת דברי". וכן במהרש"א סנהדרין קי"א כתב בשם הרמב"ן: "שהבטחה שהיא בשם הגדול היא יותר גדולה מהבטחה שהיא בשמות אחרים". ומדוע? כי המכיר בכך שהקב"ה מהווה את הבריאה בכל הווה והווה מאין ליש – לא יתקשה להאמין בקיום

שום הבטחה. גם אם המצב נראה סותר לגמרי את אפשרות קיומה, הלא בכל רגע יכול הכל להתהפך מן הקצה אל הקצה, כי בכל רגע נברא הכל מחדש. נמצא איפוא, שיתרוננו של אברהם על איוב בנושא של "שלא להרהר אחר מדותיו ית"י" אינו אלא תפישה רוממה יותר ב"אני הויה"; והלא היחוד הזה הוא נשק הנצחון וסיבת הבחירה בישראל מאומות העולם!

נבסס את הדברים יותר: ז"ל הגמ' סנהדרין קי"א. – "ועל דבר זה נענש משה רבינו, שנא' – ומאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה. אמר לו הקב"ה: חבל על דאבדין ולא משתכחין, הרי כמה פעמים נגליתי על אברהם יצחק ויעקב באל שדי ולא הרהרו אחר מדותיו ולא אמרו לי מה שמך. אמרתי לאברהם – קום התהלך בארץ לאורכה ולרוחבה כי לך אתננה, בקש מקום לקבור את שרה, לא מצא עד שקנה בד' מאות שקל כסף ולא הרהר אחר מדותיו וכו' ועכשיו אתה אומר לי – והצל לא הצלת את עמך!! עתה תראה אשר אעשה לפרעה – במלחמת פרעה אתה רואה ואי אתה רואה במלחמת שלשים ואחד מלכים". עכ"ל. חז"ל דרשו דרש זה על הפסוק: "עתה תראה אשר אעשה לפרעה" האמור בסוף פר' "שמות", ואילו רש"י ריש פר' וארא הביאו עה"פ "וגם הקימותי את בריתי אתם וגו'" האמור בריש פר' "וארא". המתבונן במקראות שם ושם, יבחין מיד בשייכות שבין השגת שם הויה (ככתיבתו) לבין הרהור אחר מדותיו ית'. על משה רבנו (סו"פ "שמות") נאמר כך: "וישב משה אל ה' ויאמר **אדני** למה הרעותה לעם הזה למה זה שלחתני" ויש כאן פלא וכבר עמד עליו במדרש שם: מדוע קרא משה לקב"ה בשמו, הלא הוא מדבר עם הקב"ה, והמשוחח עם מישהו בלשון נוכח אינו זקוק לקוראו בשמו!! ומדוע דוקא בשם "אדנות", ולא בשם "הויה"? אין זאת אלא שההתרעמות על אי קיום הבטחה היא חסרון בהשגת יחוד ה' הבא לידי ביטוי בשם הויה, דוקא. וכן נראה מתגובת הקב"ה אליו בריש פר' "וארא": "וידבר אלקים אל משה ויאמר אליו **אני הויה** וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי **ושמי הויה לא נודעתי** להם וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען וגו'". ר"ל, שהתביעה אל משה מתחזקת בכפליים, כי למרות שנגלה אליו הקב"ה בשם הויה התרעם משה על אי קיום ההבטחה – והצל לא הצלת את עמך – ואילו האבות לא הרהרו אחר מדותיו, כאשר הקים להם את בריתו לתת להם את ארץ כנען ולא קיימה, אף שלא נתגלה להם הקב"ה בשם "הויה". הרי להדיא שהמבחן עד כמה מהרהרים אחר מדותיו של הקב"ה הוא מבחן עד כמה משיגים את יחוד ה' השלם. הוא אשר אמרנו, שבעובדה שאברהם לא הרהר אחר מדותיו של הקב"ה לעומת איוב שהתרעם על אי קיום הבטחת השכר לצדיקים – בא לידי ביטוי יתרונם של ישראל על האומות בענין יחודו של הקב"ה בעולם. את ה' האמרת היום וה' האמירך.

קסא

ובסגנון פשוט יותר: העובדה שלעתיד לבוא יברכו גם על בשורות רעות: ברוך הטוב והמטיב, הוגדרה בנביא – ביום ההוא יהיה ה' אחד. נמצא אם כן, שכאשר אברהם אינו מתאונן על רעתו וכשאינו מוצא מקום לקבור את שרה) ואיוב כן מתאונן על רעותיו – הרינו רואים מזוית אחרת את "כידון" יחוד ה' בידו של אברהם הישראלי ולא ביד איוב המייצג את אומות העולם.

h. עבודת היום של יום ראש-השנה: "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" נתפשת עכשיו במשמעות נוספת. "כדי שתמליכוני עליכם" – **עליכם** דייקא. עליכם – ולא על אומות העולם. הלא על זה דנים ביום הזה: מי יזכה ל"זה" האמירך היום להיות לו לעם סגולה".

i. "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך. לעברך בברית ה' אלקיך ובאלתו אשר ה' אלקיך כרת עמך היום. למען הקים אתך היום לו לעם והוא יהיה לך לאלקים כאשר דבר לך וכאשר נשבע לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב. ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת. כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלקינו ואת אשר איננו פה עמנו היום" (ריש פר' נצבים).

בפירוש "מאור ושמש" העיר שחז"ל דרשו פסוקים אלו על יום ר"ה, כמו שדרשו כן על "ויהי היום" האמור באיוב פרק א'. לא ידעתי את מקורו, אבל המבט שנתחדש במאמר זה על יום ראש-השנה מתאים מאוד לפסוקים אלו. היום הזה אינו רק יום שבו ממליכים האזרחים את מלכם, אלא יום בו כורת המלך ברית עם אלו אשר ממליכים אותו – הלא המה ישראל. ההבטחה: "ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת וגו' **ואת אשר איננו פה עמנו היום**" – היא הבסיס לדברי המהרש"ק הנ"ל; בנצחון הזה על אומות העולם מובטחים אנחנו, אם נתאמץ להמליך את הקב"ה ולהכיר את יחודו. ואכן אומרים אנו בתפילה: "ויאמר כל אשר נשמה באפו ה' **אלקי ישראל** מלך ומלכותו בכל משלה" – שגם כל האומות יודו בנצחון הזה.

i'. ומתוך הדברים עולה ובאה חובת התייחסות של – "ולא הרהרו אחר מידותי". אם אכן זהו הביטוי להכרת "אני ה'" ו"ה' אחד", וכמו שנתבאר, הרי נכלל בעבודת היום של ר"ה להיות "שמח בחלקו". ויש להזהר, כי לפעמים שהשתוקקות לעתיד טוב יותר,

קסב

בגשמיות וברוחניות, גורמת למשתוקק להיות מאוכזב ממה שיש לו, כי אם הוא מרוצה ממה שבידו למה ישאף למה שעוד איננו בידו. עלול הוא, חלילה, להרהר אחר מידותיו ית' ולסתור את כל עבודת היום.

"לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים וגו' ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם". אור חדש נגה על פסוק זה על פי מאמרנו. "אל תעצבו" – להרהר אחר מידותיו ית'; "כי חדות ה'" – השמחה בכל אשר עשה עמנו בין טוב ובין מוטב; "היא מעוזכם" – היא הביטוי ליחודנו אותו ית' יתר על כל העמים, וזהו עוזנו ומבטחנו.

מאמר כ"ה

אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם

המאמר הזה בנוי על גבי דברי ה"פחד יצחק", ר"ה מאמר כ"ד, בשינוי ותוספת.

״תניא: א"ר יהודה משום ר"ע וכו' ואמרו לפני בראש השנה מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה, ובמה? בשופר״. עכ"ל לשון הגמ' ר"ה ט"ז.

אם כוונת המשפט – "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" היא, שעל ידי אמירת המלכויות תקבע בדעתכם העובדה שאני מלך עליכם – הסיפא של המשפט מיותרת. הלא כל אמירה שאומר האדם בפני הקב"ה תכליתה להשריש במוחו ובלבו את תוכן אמירתו, א"כ בודאי תכליתה של אמירת המלכויות היא להמליך את הקב"ה על האומרים. די היה, אם כן, לומר "אמרו לפני מלכויות", ותו לא. והרי פשוט הדבר שגם אמירת הזכרונות נועדה בכדי שיזכרו המזכירים את העובדה שהקב"ה זוכר. אין זאת אלא ש"תמליכוני עליכם" אינו "אמרו לפני מלכויות", אלא יש כאן סיבה ותוצאה, כמו: "אמרו לפני זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה". עלינו להבין א"כ, מה נתווסף ב"תמליכוני עליכם" שאינו נכלל ב"אמרו לפני מלכויות".

עוד צ"ב, מה נשתנתה אמירת המלכויות בראש השנה מאמירת פר' "שמע" בכל יום ויום (ואף בר"ה בשחרית) הלא אף פר' "שמע" הגדרתה היא: קבלת עול מלכות שמים (ברכות י"ג). ואין לומר שהחילוק הוא בין לשון אלוקות (ה' אלקינו ה' אחד) לבין לשון

קסג

מלכות (אמרו לפני מלכויות) כי במסכת ר"ה דף ל"א מבואר שהמקור לחיוב אמירת מלכויות בראש-השנה הוא מן הפסוק "אני ה' אלקיכם" (פרש"י: "הוא לשון – אני אדון לכם").

ואמנם מצאנו שני חילוקים בין קבלת עול מלכות שמים שבקריאת-שמע, לבין ה"תמליכוני עליכם" שבאמירת המלכויות.

א) אמירת המלכויות של ר"ה היא בשופר, וכמ"ש שם – "ובמה? בשופר", מה שאין כן בק"ש.

ב) קבלת עול מלכות שמים שבקריאת-שמע נעשית מתוך אהבה, וכמ"ש בסיום ברכת "אהבה-רבה" שהיא הקדמה לקריאת-שמע – "וליחדך באהבה", וכן אומרים ב"קדושה" של מוסף – "ערב ובוקר בכל יום תמיד פעמים באהבה שמע אומרים". [מקור לכך שק"ש נאמרת מתוך אהבה יש למצוא במסופר אודות ר"ע (ברכות ס"א): שהיה מקבל עליו עול מלכות שמים באמירת ק"ש, וכששאלוהו תלמידיו: "רבינו עד כאן!! ענה להם: "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה – ואהבת את ה' אלקיך וגו' בכל נפשך – מתי יבוא לידי ואקיימו".] ואילו ההמלכה בראש-השנה היא מתוך "יראה", וכמ"ש ב"פחד-יצחק" ר"ה מאמר י"א, ה' (והרי עניינו של השופר הוא להחריד, וכמ"ש אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו) וכן בתפילות ר"ה תופסת היראה מקום מרכזי – "ובכן תן פחדך וכו' ואימתך וכו' ושמן נורא על כל מה שבראת".

אלא שהחילוקים הללו אינם סיבה, אלא תוצאה, מחלוקה שורשית יותר בין קבלת עול מלכות שמים של כל יום ויום לבין מלכויות של ר"ה.

a. את החלוקה הזאת ביאר הגר"י הוטנר זצ"ל על פי דברי החזון-אי"ש בהלכות עבודה זרה (וי"ד ס"ב, י"ז). קיימא לן שאמירת "אלי אתה" לאליל, דינה כמו שחיטה או זריקת דם לפניו. וכותב על זה החזו"א, שכל זה מיירי באופן שבאמירה זו הוא מכתיר וממליך אותו עליו לאלוה. אבל אם אמירה זו נעשית בדרך של הודאה, כסיפור של עובדה הקיימת מקדמא דנא – אין כאן יצירה של אלוהות אלא אישור עובדה כצופה מן הצד, וזו אינה "עבודה-זרה". על דרך זה מחלק ה"פחד-יצחק" בין קבלת עול מלכות של כל השנה בקריאת שמע שאינה אלא הודאה בעובדה הקיימת מכבר, לבין אמירת מלכויות בראש השנה שעניינה הכתרה והמלכה-מחדש את הקב"ה למלך. ובזה מובן היטב המשפט "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם" – לא כסיפור היותי מלך מאז ומתמיד, אלא שתמליכו ותכתירו אותי למלך באמירת המלכויות.

קסד

אילו הבנתי את דברי הגר"י הוטנר זצ"ל הייתי מבין גם את החילוקים הנ"ל על פי דבריו. כי הכתרת מלך נעשית על ידי שופר, ומתוך יראה כי עדיין אין הלב גס במלך החדש. ואילו סיפור עובדת מלכות המלך מאז ומתמיד אינו זקוק לשופר ואינו מלווה בפחד, אלא אדרבא – בני ציון יגילו במלכם, והם מספרים על היותו מלכם באהבה.

אלא שדברי מרן אינם מובנים, לפום ריהטא. כי איך אפשר להמליך מחדש מלך שכבר הומלך מזמן ואף אישרו בכל יום ויום (ואף בק"ש דשחרית של ר"ה) את עובדת היותו מלך מאז ומתמיד?

b. כדי להבין ענין זה היטב צריכים אנו לחזור על הקדמה ידועה ולהתבונן בה. יום ראש-השנה נקבע למועד הכתרתו של הקב"ה למלך מפני שבתאריך הזה – א' תשרי – נברא אדה"ר והמליך אז את הקב"ה למלך. כך מסופר בפרקי דר' אליעזר פרק י"א, ז"ל: "עמד (אדה"ר) על רגליו והיה מתואר כדמות אלוקים, ראו אותו הבריות ונתייראו, כסבורים שהוא בוראם, ובאו כולם להשתחוות לו. אמר להם: באתם להשתחוות לי, בואו אני ואתם נלך ונלביש גאות ועוז ונמליך עלינו ה' שבראנו, לפי שהעם ממליכין את המלך ואין המלך ממליך לעצמו אם אין העם ממליכים אותו. הלך אדה"ר לעצמו והמליך אותו ראשון וכל הבריות אחריו, אמר: ה' מלך גאות לבש וגו'". עכ"ל.

גם המסופר בפרקי דר"א הנ"ל אינו מובן כלל. וכי אדה"ר והבריות המליכו את הקב"ה, והלא אנו אומרים בפיוט "אדון עולם" – "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא". נכון היה לומר שהם הכירו בכך שהקב"ה מלך, אך בפרקי דר"א מבואר שאדה"ר המליך את הקב"ה – מפני שאין המלך ממליך את עצמו אם אין העם ממליכים אותו. נדגים את הקושי: בארצות הברית מושל נשיא פלוני, האם העובדה שאני מכיר בעובדת היותו נשיא ארה"ב עושה אותו לנשיא? בודאי שלא! הכרתי אינה מעלה ואינה מורידה. ואם היה משתלט על ארה"ב מלך חזק שאיש אינו מסוגל להמרות את פיו ולהתנגד לו – אזי גם הכרתם של אזרחי ארה"ב לא היתה מעלה ולא מורידה, כי הוא מולך עליהם ועושה בהם כרצונו בין רוצים ובין אינם רוצים. נמצא שהכרתם את מלכותו אינה ממליכה אותו ואינה משתתפת ביצירת עובדת היותו מלך, אלא רק מאשרת עובדה קיימת. אם כן, הקב"ה המושל בכל ומהווה את כל ומי יאמר לו מה תעשה – אינו מוכתר למלך על ידי בריותיו, אלא הן מכירות במה שנכון גם בלי הכרתן. מה איפוא הפשט בדברי הפרקי-דר"א שאדה"ר המליך את הקב"ה ודוקא על ידי המלכתו נהיה הקב"ה למלך?

קסה

c. אילו היינו מרחיבים את שליטתו של הקב"ה ומכניסים אל תחת ממשלתו עמים ומדינות שעדיין לא מלך עליהם – היה זו המלכה, יצירה של מלכות. אך האם יש "שטח" שבו הקב"ה אינו "בעל הבית", אינו עושה בו כרצונו? אכן כן. "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" – יראת שמים אינה בידי שמים. הקב"ה שומר אותה בבית גנזיו (ברכות ל"ג:) מפני שכביכול אין בידיו להשיג מן ה"מצרך" הזה כרצונו. את הכוחות הבחיריים הוציא הקב"ה מתוך ממלכתו, ונתן לאדם את האפשרות להשתעבד לקב"ה ולכלול אותם בממלכת הקב"ה או לשלוט בהם בעצמו כרצונו הוא. כך גזרה חכמתו, זהו רצונו ית'.

ואכן, אדה"ר לא רק הכיר בכך שהקב"ה מלך, הוא הרחיב את ממלכתו של הקב"ה במה שהכניס תחתיה "אזרחים" נוספים. על ידי שתלה את דעתו בדעת הקב"ה, את רצונו ברצון הקב"ה – שלא יעשה או יחדל, ידבר או ישתוק, יחשוב וירגיש אלא כרצון הקב"ה – המליך אדה"ר את הקב"ה על מוחו ועל לבו ועל הבריאה כולה אשר תשמש לו מכאן ואילך אך ורק לעשות רצון הקב"ה (זו הכוונה שכל הבריות **אחריו** המליכו את הקב"ה). יצירת מלכות היא זו, ולא רק הכרה במלכות קיימת. ומי שיש לו "אוזן שומעת" שומע את דברינו מתוך דברי הפרקי דר"א – **"והיה מתואר כדמות אלקים וכו' באתם להשתחוות לי בואו אני ואתם וכו' ונמליך עלינו ה' שבראנו"**. מה הכוונה "כדמות אלקים" – הלא הקב"ה אינו דמות? אכן "אלקים" פי' "בעל הכוחות", והם ראו שאדה"ר הוא "בעלים" על כוחותיו הבחיריים. מדוע רצו הבריות להשתחוות דוקא לאדה"ר? מפני שדומה הוא לבורא בהיותו "בעל דעת ובעל רצון" לעשות מה שהוא חפץ, שלא כשאר הנבראים שהם לגמרי בידי שמים, בזה בא לידי ביטוי צלם אלוקים שבו עד כדי שחז"ל התבטאו "מאן דנפח מדיליה נפח" וקראו לאדם "חלק אלוך ממעל". את היחודיות הזו – מתואר כדמות אלקים וכו' באתם להשתחוות לי – הכניס אדה"ר אל תחת מלכותו של הקב"ה; הוא אשר אמרנו.

d. אלא, שעדיין אין בכל זה תשובה לשאלה אשר שאלנו על דברי מרן הגר"י הוטנר זצ"ל, כי יש הבדל גדול בין אדה"ר לבין צאצאיו. אדם-הראשון המליך את הקב"ה בפגישתו הראשונה עמו, עד אז עדיין לא מלך הקב"ה על כוחותיו הבחיריים של אדה"ר. ואילו צאצאיו אחריו – אתם קרואים אדם – כבר המליכו את הקב"ה ביס-סוף ובסיני, והם חוזרים ומאשרים את עובדת היותו מלך עליהם ערב ובוקר בכל יום תמיד. מה שייך, שאלנו, להמליך מלך שכבר מולך?

אכן שייך, ובדיוק כמו אצל אדם הראשון, וזו כל עבודת המלכויות של ר"ה. **ביום הזה צריך האדם להכניס אל תחת ממשלתו של הקב"ה כוחות, רצונות, דעות – נוספים.** צריך להשתעבד יותר, לשבור הרגלים רעים, לקבל קבלות נוספות, לבטל עוד יותר את דעתו

ורצונו – לדעתו ולרצונו של הקב"ה. כאשר דרשו חז"ל את הפסוק "תקעו בחדש שופר": "בחדש – חדשו מעשיכם", "שופר – שפרו מעשיכם" – לא נתכוונו להשמיענו חובת "תשובה", דבר זה אינו מיוחד לראש השנה דוקא. כוונתם היתה לעבודת ההמלכה המסוימת לראש השנה, שבלי חידוש המעשים ושיפור המעשים א"א להשתייך כלל לעיצומו של יום. והבן.

וביום הזה, דוקא, האדם מסוגל לזה. זה היום היחידי בעולם בו היה אדם הראשון במדרגה של "קודם החטא". לא היה בו יצה"ר, כמ"ש נפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה, והוא המליך אז את הקב"ה על כוחותיו הבחיריים בעוצמה רבה. [על כן נמנה במדרש שוח"ט (ל"ד א') כאחד משלשה צדיקים שהיו יסוד העולם]. ומעשה אבות סימן לבניו אחריו להיות מסוגלים ביום הזה להמליך את הקב"ה על כל כוחותיהם.

e. אך זאת עלינו להוסיף: כאשר האדם משליט את הקב"ה על רובד נוסף של כוחותיו הבחיריים, נחשב הדבר כאילו המליך את הקב"ה מחדש גם על העיקר שעל גביו באה תוספת זו. ומניין? מדברי המהר"ל ב"אור-חדש" שתמה איך הוציאו חז"ל מפשוטו את המקרא "קיימו וקבלו היהודים עליהם וגו'" שאיירי במקרא מגילה, ודרשוהו על קבלת התורה כולה – "קיימו מה שקיבלו כבר" (שבת פ"ח). ותירץ: אין תוספת אלא על גבי עיקר, ומי שמקבל עליו "תוספת" על דברי תורה (וכן הגדירו את מקרא מגילה במסכת מגילה דף י"ד). נכללת בקבלתו את התוספת קבלה על העיקר, והבן. וכן בענין המלכת הקב"ה, המחדש ומשפר את מעשיו וממליך את הקב"ה ביתר שאת ויתר עוז – לא רק על התוספת המליכו, אלא הרי כאן המלכה מחדש על כל הכוחות כולם. כל ה"תמליכוני עליכם" הוא באיכות אחרת כאשר ה"אמרו לפני מלכויות" מוסיף נדבך של השתעבדות למלך מלכי המלכים הקב"ה.

מי שביום הזה לא הכניע את עצמו להתחשב בדרישותיו של הקב"ה יותר מאשר עד היום הזה – אינו שייך לעבודת המלכויות. "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם", דווקא, כמו שפירש מרן הגר"י הוטנר. ומי שלא כבש, לא ביטל, לא הכניע, שום יצר נוסף – לא אמר "מלכויות" אלא "קריאת שמע". והבן.

f. שוב שמעתי בשם הגאון הרא"ל שטיינמן שליט"א, ששאל על מ"ש (ור"ה ט"ז). – "למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני" – מדוע יחשב

הדבר שהתוקע (שומע) תקיעת שופר כאילו עקד את עצמו לפניו ית' ותירץ: שזו צריכה להיות קבלת הלב בשעת ההמלכה בשופר – לעקוד (לכפות) את כל הכוחות הבחיריים לבלתי השתמש בהם כי אם על פי צווי ורצון הי"ת. והדברים תואמים מאוד לדברנו.

מאמר כ"ו

אני ה' אלקיכם – זו מלכות (ר"ה ל"ב).

״. ראש השנה דף ל"ב: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד – מלכות, דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: אינה מלכות. וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים אין עוד – מלכות, דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: אינה מלכות. אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלקים אין עוד מלבדו – מלכות, דברי ר' יוסי. ר' יהודה אומר: אינה מלכות". עכ"ל. דהיינו, שנחלקו אם לשון "ה' הוא האלקים" (או – "ה' אלקינו") אפשר לצאת בו ידי חובת פסוקי מלכויות. ויש כאן תמיהה עצומה, הלא המקור לחיוב אמירת המלכויות בר"ה נלמד מן הפסוק "אני ה' אלקיכם", כמ"ש שם בדף ל"א. א"כ, מהיכא תיתי שנצא ידי חובה דוקא בפסוקי מלכות ולא בפסוקי אלוקות?!

ועוד צריך ביאור, הרי גם ר' יוסי מודה שעיקר פסוקי מלכויות ראוי שיאמרו בלשון מלכות, ולא בלשון אלוקות. והא ראייה, שאנן קיי"ל כר' יוסי (כי פסוק אחרון מפסוקי המלכויות הוא "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד") ובכל זאת כל הפסוקים הם פסוקי מלכות ולא פסוקי אלוקות (חוץ מפסוק אחרון). וא"כ מדוע מקור החיוב לומר פסוקי מלכויות בראש-השנה הוא מן הפסוק של "אני ה' אלקיכם" ולא מפסוק המזכיר לשון מלכות בפירוש.

ועוד בה שלישיה: מה ראו חז"ל לתקן שהפסוק האחרון החותם את פסוקי המלכויות, שבכולם נקרא הקב"ה "מלך", יהיה הפסוק "ה' אלקינו ה' אחד" שנוקט לשון אלוקות (השנוי במחלוקת) ולא לשון מלכות שהוא לשון ברור שאין בו מחלוקת.

a. ז"ל הגמ' סנהדרין ק"ז – "אמר לפניו (דוד לקב"ה) רבש"ע, מפני מה אומרים אלקי אברהם, אלקי יצחק, אלקי יעקב, ואין אומרים אלקי דוד? אמר: אינהו מינסו לי ואת לא

קסח

מינסית לי. אמר לפניו: בחנני ה' ונסני וכו' (ולא עמד בנסיון ואין אנו אומרים אלקי דוד)".
ע"כ.

וצריך ביאור, וכי אין הקב"ה "אלקי דוד" וכי אין הוא אלקיו של כל אחד ואחד מאתנו? מה כוונת הגמ' שבשביל שיקרא הקב"ה אלקיו של אדם הוא צריך לעמוד בנסיונות, ולא זכו לזה כי אם אברהם יצחק ויעקב?

b. שם "אלקים" מתפרש כ"בעל הכוחות כולם", דבר זה מוסכם הוא בפי הכל. אך כאשר שם זה הוא בסמיכות: "אלקי אברהם", "אלקי יצחק" וכדו' – יש כאן קושי. כשם שתוארי עשיר, חכם, גיבור וכדו' אינם באים בסמיכות, כי פלוני אינו עשיר כלפי או כלפיך, הוא עשיר מצד עצמו כלפי הכל. כן גם תואר "אלקים", שפי' בעל הכוחות, הוא תואר מוחלט ועצמי, א"כ איך שייך שיתייחס כלפי לאנשים מסוימים? התשובה המקובלת לשאלה זו היא, ש"אלקי אברהם" פירושו – שנתגלה לאברהם כבעל הכוחות, כי סתם אדם פרטי לא זוכה שיתגלה אליו הקב"ה כבעל היכולת. אך כמדומה שישנה לשאלה זו תשובה נוספת, עמוקה ונכונה.

c. אמרנו: "אלקים – בעל הכוחות כולם". האמנם כל הכוחות כולם הם בבעלותו של הקב"ה? והרי חז"ל העידו: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות ל"ג) הרי שהכוחות הבחיריים של האדם אינם בידי שמים (כי כך רוצה האלקים – כמובן).

הקב"ה אומר: "מי יתן והיה לבבם זה ליראה אותי כל הימים". הוא, כביכול, "אינו יכול" לתת יראת שמים. וכאשר האדם זוכה ליראת שמים הקב"ה אוצרה בבית גנזיו (שם ל"ג): כי בית-היוצר ליראת-שמים אינו בידי שמים, כביכול. איך נכון, אם כן, לקרוא לו "אלקים" שמשמעותו בעל הכוחות כולם?

d. אכן חשוב לאפוקי משטחיות שנשתרשה, פשוט הדבר שגם יראת שמים היא בידי שמים. הלא מתפללים אנחנו ומבקשים ממנו יתברך ליראה ממנו – ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך – ואכן אם אין הקב"ה עוזר לאדם במלחמתו נגד היצה"ר אינו יכול לו. ופעמים שהקב"ה שולל מן האדם את ה"בחירה" כמו שהעניש את פרעה ואת סיחון ועוד (רמב"ם פ"ו הלכות תשובה). כל זה מוכיח שגם היראת שמים היא בידי שמים, והקב"ה הוא אכן בעל הכוחות כולם – וגם הכוחות הבחיריים בכלל. ואעפ"כ אמרו חז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", כי סו"ס ה"יראת שמים" היא גם בידי האדם, כי למי

קסט

שאינו רוצה להיות ירא שמים לא יתן הקב"ה יראת שמים, על כן נכון גם לומר שיראת שמים אינה בידי שמים, כי ביד האדם לרצות שלא יהיה ירא שמים, ח"ו.

e. שונה הדבר אצל האבות הקדושים שנתנסו ועמדו בנסיון, והכניסו אף את ה"יראת שמים" אל תוך ה"הכל בידי שמים". "אלקי אברהם" פי' שהקב"ה הוא "בעלים" לגמרי על כל כוחותיו הבחיריים של אברהם – כאילו אין לאברהם בחירה. שים לב להבדל: הקב"ה הוא בעלים על כוחותיו של כל אחד מאתנו, וגם על כוחותינו הבחיריים, אבל אנחנו בבחינת "שותפים" אתו בכל הקרוי "יראת-שמים", כי אפשרות הרצון שלא להיות יראי שמים, ח"ו, נותנת לנו "בעלבתשקייט" מסוימת. ואלו על האבות נאמר (סנהדרין צ"ו): "שרצו לפני כסוסים". השבח הזה, וכן מה שאמרו בחולין ה': עה"פ "אדם ובהמה תושיע ה' – אלו בני אדם שהם ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה", יובנו היטב על פי הגמ' קידושין כ"ב: עבד כנעני נקנה במשיכה ובהמה נקנית במשיכה, אעפ"כ הבדל יש ביניהם. אצל בהמה "קורא לה והיא באה" הוי משיכה, אצל עבד כנעני אין זו משיכה. מדוע? "בהמה אדעתא דמרה אזלא (לפי שאין לה דעת) עבד אדעתא דנפשיה קאזיל". עכ"ל. התוארים הללו – "כבהמה" "כסוסים" – באו לומר שהאבות שללו מעצמם את הבחירה לעשות היפך רצון ה'. כדרך שאין לבהמה אפשרות שלא להענות לקריאת בעליה, כי האינסטינקטים והרפלקסים שלה מגיבים כמכונה הנשלטת על ידי שלט רחוק, כן השליטו הצדיקים את הקב"ה על כוחותיהם הבחיריים והפכו להיות "מוכרחים" לעשות רצונו יתב'. לכן היו ראויים שיקרא הקב"ה "אלקים" עליהם, כי אכן הקב"ה היה "בעלים" גמור על כוחותיהם הבחיריים של אברהם, יצחק ויעקב.

כשלוננו של דוד המלך ע"ה בחטא בת-שבע הוכיח שעדיין אין כוחותיו מבוטלים לגמרי לשכינה, עדיין יש בו "אני" שאינו מסור לגמרי ביד הקב"ה, אי אפשר לומר שכל כוחותיו הבחיריים של דוד נתונים לגמרי ביד הקב"ה – על כן אין אומרים "אלקי דוד".

f. יש הבדל בין לשון "מלך" ללשון "אלקים". "מלך" הוא מרצון (ידוע בשם הגר"א). האנשים נמלכים זה בזה ומחליטים שהם רוצים במלכותו של המלך ובוחרים בו. אנשים כאלו אינם "כסוסים" ואינם "כבהמה", יש להם רצון ובחירה והם רוצים במלך ובוחרים בו. ויש שהאזרחים כ"כ מתבטלים אל המלך עד כי רצונו הוא רצונם ודעתו היא דעתם. הם השימו עצמם כבהמות וכסוסים והוא הפך להיות ל"בעלים" עליהם. זהו שיא קבלת המלכות, ומלך כזה ראוי לתואר "אלקים" ביחס לאזרחים שכל כך התבטלו אליו. כך הוא

היחס של כלליות כנסת-ישראל לקב"ה אשר נקרא "אלקיננו" או "אלקי ישראל"; כיחידים זכו לזה רק אבותינו הק' אברהם יצחק ויעקב.

g. זהו העומק, לענ"ד, במה שצווי אמירת המלכויות בראש-השנה נאמר בלשון "אני ה' אלקיכם", ואעפ"כ לשון זה שנוי במחלוקת, ולעומת זאת בפסוק האחרון נוקטים דוקא בלשון "ה' אלקינו". כי אכן תכלית המלכתנו היא לעשות את הקב"ה לאלקים עלינו, ממש כמו "אלקי אברהם". שואפים אנחנו לכך שאף הכוחות הבחיריים שלנו, בפועל ממש, יהיו משועבדים לו לגמרי, עד שלא תהיה לנו בחירה לעשות היפך רצונו; "לא תוכל לאכול בשעריך וגו'", לא תוכל! דייקא. ומכיון שזו התכלית, על כן הצווי שהוא המקור לאמירת מלכויות נאמר בלשון של "אני ה' אלקיכם" המורה על שיא ההמלכה. זהו גם הטעם שהפסוק האחרון, דווקא, הוא בלשון "ה' אלקינו", ולא בלשון מלכות, כאילו אומרים אנחנו בזה שכל כך קבלנו עלינו את מלכותו ית' עד שהוא נהיה אלקינו – כממשלתו בדומם צומח חי – ולא רק מלכנו. ואין זה שקר כי בודאי כנסת ישראל בשורשה ובכח שייכת למדרגה זו, ועל כן אומרים אנחנו כסדר "אלקיננו ואלקי אבותינו".

מאידך, יש מקום להבין שא"א "לקפוץ מדרגות" ולהמליך את הקב"ה בלשון "אלקיננו", לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול – כך סובר ר' יהודה. לדעתו נדרשים אנחנו להשתעבד אליו מרצוננו, מתוך היותנו מכירים ורוצים שיהיה מלכנו, עד אשר מאליה תהפוך המלכות לאלוקות ונרוץ לפניו כסוסים וכבהמות. לא נחלקו התנאים אלא אם חייב אדם להזכיר דוקא את "חובתו", או אפשר לצאת ידי חובה גם בהזכרת "מבטו ומגמתו".

מאמר כ"ז

ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם

מרגש מאד לקרוא את תיאור הנהגת העם בראש-השנה בימי עזרא ונחמיה. וגם מלמד מאד, כי הרי רק נבואה שנצרכה לדורות נכתבה.

ז"ל הכתוב (נחמיה פרק ז'-ח'): "וישבו הכהנים וגו' ויגע החדש השביעי ובני-ישראל בעריהם. ויאספו כל העם כאיש אחד אל הרחוב אשר לפני שער המים ויאמרו לעזרא

קעא

הסופר להביא את ספר תורת משה אשר צוה ה' את ישראל. ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל מאיש ועד אשה וכל מבין לשמע ביום אחד לחדש השביעי. ויקרא בו וגו' ויאמר נחמיה הוא התרשטא ועזרא הכהן הספר והלויים המבינים את העם לכל העם: היום קדוש הוא לה' אלקיכם אל תתאבלו אל תבכו כי בוכים כל העם כשמעם את דברי התורה. ויאמר להם לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' מעזכם. והלויים מחשים לכל העם לאמר: הסו כי היום קדוש ואל תעצבו. וילכו כל העם לאכל ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם". עכ"ל הכתוב.

מה שנתאספו כל העם כאיש אחד יובן היטב על פי הפסוק: "ויהי בישראל מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (וזאת הברכה ל"ג, ה'). שמכיוון שיום הראשון לחדש השביעי בו נברא אדה"ר והמליך את הקב"ה על עצמו ועל כל העולם (כמבואר בפרקי דר"א פי"א) נקבע ליום בו ימליך זרעו את הקב"ה בעולמו, על כן נתאספו יחד שבטי ישראל כאיש אחד להכתרת מלכו של עולם.

ומכיוון שקבלת המלכות מביאה בעקבותיה את קבלת המצוות ("כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ עול מצוות" – ברכות י"ג.) על כן בהתאסף ראשי עם מיד אמרו לעזרא הסופר לקרוא בספר תורת האלקים את מצוות המלך. יעוין במכילתא – הובאה ברמב"ן יתרו כ', ב' – "משל למלך שנכנס למדינה, אמרו לו עבדי: גזור עלינו גזרות. אמר להם: לא. כשתקבלו מלכותי אגזור עליכם גזירותי, שאם מלכותי אינכם מקבלים גזירותי היאך אתם מקיימים וכו'". עכ"ל. נמצא שקבלת הגזרות היא הביטוי וההוכחה לקבלת המלכות, לכן ביום שנתאספו העם להכתיר את המלך התחילו מיד קוראים את גזירותיו.

ואז קרה מהפך במצב הרוח של העם.

המלכת המלך מן הראוי שתיעשה מתוך שמחה – ישמח ישראל בעושי בני ציון יגילו במלכם – ואכן כך היה בתחילת התאספותם. אך תוך כדי שמיעת דברי התורה, בהתבוננם על משמעות היות הקב"ה מלך והם עבדיו ועד כמה מרו ופשעו במלכם, הפכה השמחה לבכי. אם הקב"ה מלך איך עברנו על מצוותיו, כן פרש"י: "כי בוכים כל העם – מפני שלא קיימו התורה כראוי". עכ"ל. [מספרים על אחד מן הגדולים שבעת עוברו לפני התיבה סלסל "המלך" ומיד התעלף. כאשר עוררוהו התנצל שבאומרו "המלך" נזכר בטענת אספסינוס – מלך בשר ודם – "אי מלכא אנא אמאי לא קאתית גבאי עד האידנא". (גיטין נ"ו:)] ואכן די להזכר בדבריו החריפים של רבנו-יונה ביחס למזלזל אפילו באיסור קל, כדי שתהפוך השמחה לצער והשחוק לבכי, ז"ל: "אך כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע, ואינו מקבל על נפשו להשמר

קעב

ממנו, גם אם הוא מהעוונות הקלים, אף על פי שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה – קראוהו חכמי ישראל מומר לדבר אחד, ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשוא. כי אם אמור יאמר העבד לרבו: כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר: ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם וגו'". עכ"ל.

ואז הוצרכו עזרא ונחמיה והלויים לעודדם שלא יתאבלו ולא יבכו כי "חדוות ה' היא מעוזכם". והכוונה היא, שהשמחה במלכות ה' היא המעוז אשר ראוי שיפיג את הצער במה שלא צייתו למלכותו בעבר. כי מדוע לא קיימו את התורה כראוי? מפני שלא המליכוהו כראוי, וכמו שנתבאר שקבלת המלכות מחייבת את קבלת הגזירות, ונמצא שקבלה שלמה של המלכות מכאן ואילך, המתבטאת בשמחה במלכות ה', היא התיקון למה שלא שמרו עד כה את תורתו. והבן.

האם טעו העם במה שבכו? לא ולא! אין כאן הוא-אמינא ומסקנה. זהו הסדר הנכון לכתחילה; שמחים, בוכים ושוב שמחים.

כך אז, וכך בכל שנה ושנה.

מתאספים אנחנו בבתי כנסיות להמליך בשמחה את מלכנו. תוקעים בשופר, כמ"ש ברס"ג (מובא במחזורים) "מפני שהיום תחילת הבריאה שבו ברא הקב"ה את העולם ומלך עליו, וכן עושים המלכים בתחילת מלכותם שתוקעים לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום תחילת מלכותו, וכן אנו ממליכים עלינו את הבורא ביום זה, וכן אמר דוד: בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". עכ"ל. אך התקיעה הזו הופכת מיד לתרועה, וכמ"ש: "והעברת (פשוטה משמע, העברת קול אחד) שופר תרועה" (ר"ה ל"ג). ומה עניינה של תרועה? אף זה מבואר שם: "כתוב יום תרועה יהיה לכם, ומתרגמינן יום יבבא יהא לכוון, וכתוב באימיה דסיסרא: בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא, מר סבר – גנוחי גנח (כאדם הגונח מלבו כדרך חולים שמאריכין בגניחותיהם) ומר סבר – ילולי יליל (כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכים זה לזה)". עכ"ל. השמחה הופכת לבכי, תחת שנשמח במלכות ה' תובעת הכרת המלכות ומייסרת אותנו עד כדי בכי – על שלא קיימנו את התורה כראוי. הבכי הזה כולל גניחות ויללות. גנוחי גנח – כחולה הדואג מן העתיד, מן הייסורים, ומן המוות העלול להסתובב ממחלתו. ילולי יליל – כמי שמקונן על העבר, על מת שאיננו או על רכוש שנפסד. כי אכן אי-קיום התורה כראוי יש בו סיבה לדאגה מעונש בעתיד, ויש בו קלקול ומיתה שעליו ראוי להתאבל, כי אם רשעים בחייהם קרויים מתים על כורחך שכל חטא הוא מיתה במקצת. ומתוך היבבה הזו חוזרים אנחנו ומתחזקים לחזור

קעג

ולתקוע, וכמ"ש ר"ה שם: "ומנין שתרועה לאחריה? ת"ל: תעבירו שופר", כי קדוש היום לאדונינו וחדות ה' היא מעוזנו; בעצם השמחה תתבטל סיבת הצער.

השילוב הזה של "גילו ברעדה", שמחה המביאה בעקבותיה בכי אך מתגברת עליו לחזור ולשמוח, אינה מן הדברים הפשוטים. מי שאינו מבין כראוי יראה בזה סתירה. ומי שאכן אינו שמח בשעה שהוא בוכה, ואינו בוכה בשעה שהוא חוזר ושמח – אינו מן המבינים.

וגוון נוסף של שמחה נוסף בשמחה האחרונה: שמחה על עצם הצער, חדוה על הרגשת האבל; כי הצער הזה הוא סימן של חיים, שהרי המת אינו מרגיש. ולכן בפסוק האחרון נאמר: "וילכו כל העם לאכול ולשתות ולשלח מנות ולעשות שמחה גדולה כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם". הצער עוד הגדיל את השמחה, כי הבינו בדברים אשר הודיעו להם. והבן בדברים אשר הודיעתי לך.

שוב הראוני בדרשות חת"ס לר"ה דף ו'. ד"ה "וגילו ברעדה" – דברים הדומים לדברינו.

מאמר כ"ח

ותקעתם תרועה – תרועה יתקעו

"ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החנים קדמה ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החנים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם" (בהעלתך י', ה' – ו'). פרש"י: "סימן מסע המחנות תקיעה ותרועה ותקיעה – כך הוא נדרש בספרי מן המקראות היתרים (ר"ה ל"ד). הרי שלחבדיל מן מקרא העדה או מקרא הנשיאים שהיה על ידי תקיעה בלבד (לעדה – בשתיים, לנשיאים – באחת) היה מסע המחנות אחר "תקיעה, תרועה, תקיעה". ומכאן למדו גם לתקיעות של ראש-השנה, שיתקעו תקיעה לפני התרועה וגם לאחריה. ז"ל הגמ' (ר"ה ל"ד). "והאי תנא מיייתי לה בגזרה שווה ממדבר (שתהא פשוטה לפני ופשוטה לאחריה) דתניא: ותקעתם תרועה – תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה וכו', ומנין שפשוטה לפני? ת"ל: ותקעתם תרועה, ומנין שפשוטה לאחריה? ת"ל: תרועה יתקעו וכו' אין לי אלא במדבר, בראש השנה מניין? ת"ל תרועה תרועה לגזירה שווה". עכ"ל.

כמהים אנחנו לדעת האם יש גם דמיון של תוכן בין תקיעות דראש-השנה לבין תקיעות מסע המחנות, או שמא אין כאן אלא "גזרה-שווה" ותו לא.

קעד

האנגלים רגילים לומר: "ביתי הוא מבצרי". ואכן מעבר לכך שהבית משמש למחסה ולמסתור מחמה וקרה, מרוח ומטר, הוא גם מאפשר לאדם לחוש תחושת אנוכיות ופרטיות, הוא מכיל בתוכו את כל ה"שלו" של בעל הבית.

במדבר, בו לא היו לישראל בתים של קבע, היו האהלים משמשים ל"מבצר" של עראי. לכל הפחות לאותה שעה בה חנו, היו לכל אחד מישראל את הגג ואת המחיצות בהם יכול היה לכוון לתוך שלו ולהרגיש "מוחזק" בכל אשר ברשותו. מה שאין כן בשעת מסע המחנות בו היו "תלושים" לגמרי מן הארץ. ידועה היא המימרא "לא עכברא גנב אלא חורא גנב", בשעת מסע המחנות לא היה אפילו "חורא" לתוכו יוכל אדם לגנוב את דעת עצמו ולהרגיש: זו הממלכה שלי. בבכורות דף ט'. מסופר על זקני אתונה שכאשר הגלו אותם מארצם היו מעונים ושפלים, ואילו כאשר הריחו ריח ארצם וסבורים היו שהם במקומם – העיזו פניהם ודיברו קשות אל המלך; הרי לנו עד כמה מקומו של אדם נותן לו תחושת בטחון. כל זה לא היה בשעה שנסעו המחנות ממקום למקום. באותה שעה הרגישו ישראל שהקב"ה הוא מקומם, על פי ה' יסעו ועל פי ה' יחנו. הקביעות שלהם לא היתה אז מעל האדמה אשר נתחלפה בכל רגע בשעת המסע, אלא מתחת לענני הכבוד אשר לוו אותם בכל עת לכל מקום. תחושת העדר הישיות העצמית, ולעומתה תחושת התלות המלאה בקב"ה היו מורגשות היטב דוקא בשעת מסע המחנות.

ובשעה שאנו עומדים בדין, ביום הדין של ראש-השנה, מן הראוי שנחוש תחושה של "מסע את המחנות". העבר אין, והעתיד עדיין. "דף" חדש מתחיל באל"ף תשרי. מלכות מתחדשת, כביכול, החולקת מחדש תפקידים, חומרי גלם וכלי עבודה – לאזרחיה. ובינתיים, כל זמן שלא נכתב ונחתם גזר דינם – תלויים ועומדים הם בחוסר כל. עדיין לא נקצבו המזונות לשנה הבאה, כמו כן החיים וכל אשר הם כוללים. הנידון אינו ממני יקחו את החיים, את הבריות, את הרכוש – שכבר יש לו, אלא למי יתנו ולמי לא יתנו מחדש: חמצן, מים, לחם – הכל. האספקה במיכל של שנה שעברה נגמרה ועדיין לא מילאו אותו באספקה חדשה – זו התחושה הנכונה ביום הדין של ר"ה, והיא דומה לתחושתם של המחנות הנוסעים במדבר. אפשר שזהו העומק הגנוז בהשוואה: "אין לי אלא במדבר, בר"ה מנין, ת"ל: תרועה תרועה לגזרה שווה". כי לעומת התקיעה היציבה, המתמשכת – התרועה מסמלת את העראיות, את חוסר הרציפות, את ההווה המתחדש בכל רגע מחדש ברצונו של מהווה הכל. והבן.

מאמר כ"ט

אמרו לפני מלכויות וזכרונות, ובמה? בשופר!

ר"ה ט"ז. – "ואמרו לפני בראש-השנה מלכויות זכרונות ושופרות. מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות – כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה. ובמה? בשופר". עכ"ל.

פירושה הפשוט של גמרא זו הוא שהקב"ה דורש-מייעץ לנו לומר לפניו פסוקים המבטאים את היותו מלך עלינו – כדי שנזכה שעל ידי כן אכן ימלוך עלינו. ושנאמר לפניו פסוקים המספרים על השגחתו ית' עלינו לטובה (בשכר המצוות) כדי שעל ידי כן ניזכר לפניו לטובה. ההשתדלות שלנו להמליך את הקב"ה עלינו ולהזכיר לעצמנו את השגחתו עלינו לטובה גורמת במידה כנגד מידה שאכן נזכה למלכות הקב"ה עלינו ושניזכר לטובה בכתובת גזר דינו לחיים ולשלום.

ומה הכוונה – "ובמה? בשופר"?

זה יובן מאוד על פי שני הטעמים הראשונים שביאר הרס"ג לתקיעת השופר בר"ה, ז"ל:

הענין הראשון: "מפני שהיום תחילת הבריאה, שבו ברא הקב"ה את העולם ומלך עליו. וכן עושים המלכים בתחילת מלכותם שתוקעים לפניהם בחצוצרות ובקרנות להודיע ולהשמיע בכל מקום על תחילת מלכותם. וכן אנו ממליכים עלינו את הבורא יתברך ביום זה. וכן אמר דוד: בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'".

הענין השני: "כי יום ר"ה הוא ראשון לעשרת ימי תשובה, ותוקעין בו בשופר להכריז עלינו, כמי שמזהיר ואומר: כל הרוצה לשוב – ישוב, ואם לאו אל יקרא תגר על עצמו. וכן עושים המלכים מזהירים את העולם תחילה בהכרזה, וכל העובר על ההכרזה אין שומעים לו טענה".

הרי לפנינו שהתקיעה בשופר מהווה את תכסיס ההמלכה ושולבת זרוע עד פסוקי המלכויות. וכמו כן היא מהווה תזכורת על עונש העבירות (למי שלא ישוב) ומשלימה את פסוקי הזכרונות המזכירים לנו את שכר עושי המצוות.

מכאן ואילך לא באתי כי אם להרחיב בדברי תלמידי (אהרן גרוסמן נ"י – אור ישראל תש"ס) אשר שם לב לנקודה נפלאה. יום הזכרון קרוי "'ראש-השנה", וידוע ש"ראש" אינו רק התחלה, אלא כמו שהזרע הוא תחילתו של האילן והוא כולל בתוכו את כולו, כן הראשית כוללת את ה"בכח" של כל ההמשך. דוגמא לדבר, מה שאמרו (אבות פ"ה)

קעו

שבעשרה מאמרות נברא העולם והקשו על זה (ר"ה ל"ב). שהרי רק תשע פעמים נזכר "ויאמר אלקים" במעשה בראשית, ותירצו: "בראשית נמי מאמר הוא". ומה כוונתם? ומדוע לא נאמר "ויאמר" על "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ"? מפני שבראשונה נבראו השמים והארץ בצורה של "ראשית" – זרע הכולל בתוכו את כל הקומה. הבריאה ההיולית הזאת, שהיא עיקר החידוש של "יש-מאין", היא בבחינת הריון למה שנולד אח"כ בתשעה מאמרות נוספות. ומכיון שההריון דומה למחשבה (=הרהור) והדיבור ללידה, הרי "בראשית" היא בחינה של "עלה במחשבה", על כן לא נאמר בה "ויאמר אלקים". והבן. וכן "ראש-השנה" כולל בתוכו את קורות כל השנה, כי הכל נגזר אז, ויוצא אל הפועל במשך השנה. [וכל עיקרו של יום א' תשרי אינו אלא מפני שבו "עלה במחשבה" לברוא את העולם, שהרי בפועל לא נברא אלא בניסן (תוס' ר"ה כ"ז:). עד כאן דברים ידועים. והוסיף ידידי-תלמידי הנ"ל שגם ביחס לעבודתם של ישראל – "אמרו לפני מלכויות וכו' ואמרו זכרונות וכו' ובמה בשופר" – גם לזה יש המשך (גופא בתר רישא גריר) בעבודת כל יום ויום מימי השנה.

כי אכן באמירת פר' "שמע" ופר' "והיה אם שמע" אנו חוזרים על "מלכויות" ו"זכרונות", ובמה? **בציצית!** (ופר' "ציצית" כפסוקי השופרות).

אשמש לו כמתורגמן וארחיב בדברים.

פר' "שמע" שעיקרה "יחוד ה'" (רמב"ן סו"פ בא) הוגדרה בריש פ"ב דברכות – "שיקבל עליו עול מלכות שמים". פשוט אם כן, שהיא מקבילה אל אמירת המלכויות שתכליתה להמליך את הקב"ה על ממליכיו.

פר' "והיה אם שמע" שעיקרה "זכרון כל המצוות ועונשן ושכרן" (רמב"ן שם) הוגדרה בריש פ"ב דברכות – "מקבל עליו עול מצוות". אמירת פרשה זו מקבילה אל אמירת הזכרונות, כי פסוקי הזכרונות מצטטים את השגחת הקב"ה על הצדיקים לטובה שהיא שכר המצוות, וזכירת שכר המצוות המעודדת וממריצה לקיים מצוות ולפרוש מעבירות היא תכסיס של קבלת עול מצוות. [ז"ל המהרש"א ר"ה ל"ב: – "המלכויות זכרונות ושופרות הם כנגד ג' עיקרים שהם: מציאות ה' שכר ועונש ותורה מן השמים וכו' זכרונות – שיעלה זכרוננו לטובה בשכר טוב, שההיפך בעונש".]

ואילו ה"ציצית" מקבילה אל השופר. כדרך שהשופר מצטרף אל ההמלכה ואל הכרזת מצוות המלך ("הכרזה" אותיות "הזכרה") כמ"ש ברס"ג הנ"ל, כן גם הציצית נועדה להזכיר ללובשיה גם את היותם עבדי הקב"ה וגם את מצוותיו.

מקור לכך שהציצית מהווה תזכורת שאנו עבדי הקב"ה (עול מלכות שמים) יש להביא מן הגמ' מנחות מ"ג: ומתוס' שם. "תניא, היה רבי מאיר אומר: גדול עונשו של לבן יותר מעונשו של תכלת. משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שאמר לשני עבדיו, לאחד אמר: הבא לי חותם של טיט, ולאחד אמר: הבא לי חותם של זהב. ופשעו שניהם ולא הביאו. איזה מהם עונשו מרובה? הוי אומר – זה שאמר לו: הבא לי חותם של טיט, ולא הביא". עכ"ל. וכתבו על זה תוס' שם – "מה שמדמה חותם של טיט לציצית, שכן עושים לעבדים, והציצית מעיד על ישראל שהם עבדי הקב"ה; כדאיתא פרק במה אשה – כבלא דעבדא תנן". עכ"ל. ואכן לא בכדי נרמזו פרטי יציאת מצרים בטלית וציציותיה (עיין רש"י סו"פ "שלח") ולא במקרה אנו יוצאים ידי הזכרת יציאת מצרים בכל יום דוקא בפרשת ציצית, כי אכן על ידי יציאת מצרים נהיינו עבדי הקב"ה – עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים – והציצית היא חותם עבדות. ויעויין במנחות שם – "כל הזריז במצוה זו זוכה ומקבל פני שכינה, כתיב הכא: "וראיתם אותו, וכתיב התם: את ה' אלקיך תירא **ואותו תעבוד**". ובשבת דף ל"ב: – "וכל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ד' אלפים ושמונה מאות עבדים שנא' וכו'" – והיינו מידה כנגד מידה על שהוא עבד לקב"ה. ויש להוסיף עוד: בשכר מה זכה אברהם אבינו לבניו את מצות ציצית? בזכות שאמר למלך סדום: הרימותי ידי אל ה' אל עליון קונה שמים וארץ אם מחוט ועד שרוך נעל (חולין פ"ט). ופשוט הדבר שאברהם אבינו נחשב לראשון שקרא לקב"ה אדון (ברכות ז'). אעפ"י שגם לפניו היו צדיקים מאמינים בקב"ה, מפני שהוא היה זה שהקנה שמים וארץ לקב"ה, כמ"ש בסוטה דף ד':. ונמצא שהכרת אברהם באדנותו של הקב"ה – קונה שמים וארץ – היתה ההקדמה שמכחה אמר שלא יקח ממלך סדום אפ' חוט, כי עבד סמוך על שלחן המלך ואינו זקוק למאומה. על כן זכה לחותם עבדות של חוטי ציצית. ויש לצרף לכאן גם את מנהג ישראל להיות מעוטפים בטלית מצוייצת בשעת התפילה הקרויה "עבודה", כי אכן בשעת העבודה ראוי שיתעטר העבד בחותם העבדות. ועוד אמרו במנחות שם: "וראיתם אותו וזכרתם – ראה מצוה זו וזכור מצוה אחרת התלויה בה, ואיזו? זו קריאת שמע (דכשתכיר גווינן של ציצית – בין תכלת ללבן – קרא קריאת שמע)". עכ"ל. ומהי קריאת שמע? קבלת עול מלכות שמים!

הרי לנו שכדרך שהשופר מצטרף אל המלכויות כך מצטרפת הציצית אל קבלת עול מלכות שמים דקריאת שמע.

כמו כן מהווה הציצית תזכורת על המצוות שחייב העבד לאדונו (עול מצוות). דבר זה מפורש בפסוקים של פר' ציצית. "והיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות

קעח

ה' ועשיתם אותם וגו' למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי. ואמרו בירושלמי (עבודה זרה פרק ב' הל' א') "כל המצוות עתידין בני נח לקבל עליהם וכו' ובסוף הם עתידים לחזור בהם, ומה טעם (כמו: ומנין) ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותימו – זו מצות תפילין, זו מצות ציצית". עכ"ל. הרי לנו שסמל קבלת המצוות הוא חוטי הציצית הדומים לעבותות. וזכינו להבין בזה את צורת החותם, מדוע דוקא חוטי ציצית מסמלות את העבדות? כי צורתם כדמות עבותות האוסרים את ידי העבד מלעשות את רצונו בהיות כבול לרצון אדונו. ובמנחות מ"ג: – "וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה', כיון שנתחייב אדם במצוה זו נתחייב בכל המצוות כולן וכו', שקולה מצוה זו כנגד כל המצוות כולן". עכ"ל.

ויש לי להוסיף הארה: בפר' "והיה אם שמע" נאמר – "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי וגו'" (ולא "אל כל מצוותי") ולעומת זאת בפר' "ויאמר" נאמר – "וזכרתם את כל מצוות ה' וגו' למען תזכרו ועשיתם את כל מצוותי וגו'". מה פשר השינוי? אכן הוא פשוט, בהקדמת דברי ה"שערי תשובה" שער א' אות ה', ז"ל: "כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה". עכ"ל. הרי שיחודו של עבד הוא במה שהוא עושה את כל המצוות, ובלא כן אינו עבד כלל. על כן בפר' ציצית שעניינה חותם עבדות מודגש יותר הענין של "כל" המצוות.

למדנו שכדרך שהשופר מצטרף אל הזכרונות וכמ"ש ר"ה כ"ו. – "כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי" כך מצטרפת הציצית אל קבלת עול מצוות דקריאת "והיה אם שמע".

הוא אשר אמרנו: מלכויות וזכרונות בשופר הם בבחינת "הריון", ולידתם בכל השנה היא בפרשיות "שמע" "והיה אם שמע" הנאמרות על ידי הלבוש בציצית (ופר' ציצית כפסוקי השופרות).

שוב התבוננתי. על השופר אמרו – "למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני ור"ה ט"ז).". ובמה עוקדים? בעבותות. הלא זוהי צורתם של חוטי הציצית, כמו שהבאנו מן הירושלמי הנ"ל. הרי שחוטי הציצית הדומים לעבותות מסמלים את קבלת העול מפני שהם מורים על החובה לעקוד את עצמנו מלהשתמש באברינו ובכוחותינו – בלתי לה' לבדו. הא קמין, שהשופר המזכיר את העקידה דומה אל הציצית המסמלת עבותות.

מאמר ל' עורו ישנים משנתכם

רמב"ם פ"ג מהלכות תשובה – "אעפ"י 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 והיטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". עכ"ל.

דברי הרמב"ם הללו מעוררים מאד. הלא מצות שמיעת קול שופר לא נמסרה רק ל"עמי-ארצות" השוכנים בבתי חומר-גופם "על הארץ", אלא גם לבני עליה הדדים "תחת השמים". והרי מבואר בדבריו שאפשר לפנות גם לכאלו בסגנון של: "ישנים", "נרדמים", "שוכחי האמת", ו"שוגי הבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל". "זכרו בוראכם" – כאלו שכחוהו! "הביטו לנפשותיכם" – כאילו הפנו מהן את עיניהם!

האמנם כן הוא?

אמנם כן הוא! בכל רמה רוחנית בה נמצא האדם הריחו כישן וכנרדם, כשוכח וכשוגה – ביחס ל"השגות" שהוא עשוי להשיג אילו נתאמץ יותר. הביטויים הללו אינם מליצות. שים לב, הלא גם אלו הקוראים לעצמם שומרי מסורת, והיא אצלם בבחינת נסורת – מרוסקת עד לבלי הכיר – ערים וזכורים את חובתם בעולמם, ואעפ"כ מחשיבים אנחנו אותם כנרדמים שכוחים. למה לא נבין כמו כן שגם אנחנו – כל אחד ומדרגתו – ראויים לתוארים אלו אם נמדוד את עצמנו לפי הנדרש מאתנו באמת; והרי הראונו רבותינו, גדולי הדורות, עד היכן יכול ילוד אשה להגיע.

ועדיין אין הענין מחוור. לוא יהא שחרף מה שנדמה לאנשים שהם צדיקים, האמת היא שהם הולכים בדרך רעה ומחשבתם איננה טובה; חייבים הם לחזור בתשובה, ומיד. אך סו"ס איך אפשר לדמות את ה"תשובה" הנדרשת מהם אל: התעוררות, יקיצה, הזכרות מתוך שכחה, או הפנית מבט – הלא כל אלו נעשים כהרף-עין. יכול "תינוק שנשבה" להודע שיש אלקים – ברגע אחד. יכול מאמין בדת שקר או במשיח "דָּמָה" – להתפכח משטותו בן-רגע. אך אותם מאמינים-צדיקים לפי ערך דורם, אף על פי שלא נחשבו לכולם לעומת צדיקי דורות קודמי-קודמיהם, סוף סוף לא "ידיעה" הנרכשת ברגע חסרה להם כדי לחזור בתשובה. איך יתכן לפנות אליהם בלשונות כמו: "עורו", "הקיצו", "זכרו", "הביטו" – הדורשים מהם "מהפך" בן-רגע. קושיא עצומה היא זו.

והקושי מתעצם כפליים, עת נזכרים אנחנו בדברי הגרי"ס שרגע הדין בו נכתב גזר דינו של כל אדם – הוא בשעת תקיעת שופר. [ותמך יסודותיו בדברי הגמ' ר"ה כ"ו. – "שופר וכו' כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי"; וכן נראה מן הזוה"ק פר' אמור ומן ה"רעיא מהימנא" – הנדפסים במחזור לר"ה קודם התקיעות.] האין זה תימה שמעוררים את האדם לחזור בתשובה ברגע בו הוא נידון. ואימתי יספיק לחזור בתשובה? וידוי, חרטה, קבלה לעתיד – כל אלו לוקחים זמן! א"כ בודאי לא יספיק לזכות בדין דהאי שתא על ידי תקיעה זו, שהרי עד שיתעשת להבין את דרישתה ממנו – כבר יאחר את המועד. אתמהה.

על כרחך שלא יאחר את המועד!

על כרחך שבכל מדרגה בה האדם נמצא הוא בבחינת: ישן ונרדם, שכוח ושוגה, מפנה עורף ועוצם עינים – מן האמת הנתבעת ממנו; והוא מסוגל אכן להתעורר, להעיף מבט ולהזכר **ברגע אחד**. בינתיים לא הסברנו כלום, רק קראנו את הקושיה במנגינה של תירוץ. כי אכן בלתי נתפס הדבר בתודעתנו – שגם מי שכבר יודע הכל, ומתקשה בביצוע, נדרש ויכול לצאת בבת-אחת מאפילה לאור גדול. קשה לקבל זאת, על כן נקדים הוכחות לביאור.

א. "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום (מצות התשובה – רמב"ן) לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו" (נצבים ל', י"א-י"ד). הא קמן, שהודיעה לנו התורה מראש, שאכן נתפלא איך דורשים מאתנו מה שנראה לנו קשה ומסובך כאילו היה דבר של "מה בכך".

ב. חובת הלבבות, בשער יחוד המעשה פרק ה', מאריך להפחיד אותנו מה רב כוחו של השונא הגדול הלוחם אתנו מלחמה גדולה – היצר הרע וחייליו. ותוך כדי דיבור, בלי להתחיל שורה חדשה, הוא ממשיך ואומר: "ולא יעמוד בפניך בעמוד כנגדו, כמו שכתוב – ואליך תשוקתו ואתה תמשל בו. על כן אל יבהילך דברו ואם (למרות ש) עצמו חייליו, ואל יפחידך עניינו ואם (למרות ש) רבו עוזריו, כי עיקר כוונתו לאמת השקר ומגמת חפצו להעמיד הכזב, וכמה היא קרובה מפלתו ואיבודו מהר אם תרגיש לחולשתו". עכ"ל. והרי זה נראה כסתירה גמורה לתיאור המפורט על יכולתו העצומה של יצר-הרע להפיל ברשתו את האדם. אתמהה. נראה לי ש"חובת-הלבבות" ציפה מאתנו שנתמה על שינוי הכיוון הפתאומי, ועל כן המשיך ואמר: "וכמו שסיפר עליו החכם באומרו (קהלת ט', י"ד) עיר

קפא

קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אותה ובנה עליה מצודים גדולים, ומצא בה איש מסכן וחכם ומלט את העיר בחכמתו וגו' וכו'" [והריני מצטט מכאן ואילך את תרגומו של ה"לב טוב"] "הרי רואה הנך מתיאור זה של מלחמת השכל ביצר, שלמרות שהשכל חלש מהיצר, בכל זאת מקבל היצר את מרותו – כשהשכל לוחם בו, ושבקלות יכול האדם לסלק מעליו את הנזק שהיצר רוצה לגרום לו, מפני שמעט אמת מנצח הרבה שקר, כמו שמעט אור דוחה הרבה חושך". עכ"ל. כוונתו לומר, שהסתירה הזאת – שמצד אחד היצר הרע הוא גדול וחזק, ומאידך הוא נמוג ומסתלק בקלות כאשר האדם לוחם בו – מפורשת בפסוקים בספר קהלת. מסופר שם על מלך גדול הבונה מצודים גדולים על עיר קטנה ואנשים בה מעט – המצב נראה חסר סיכוי – והרי כאן פלא כי נמלטה העיר בחכמת איש מסכן וחכם.

אחר שהבאנו שתי הוכחות חזקות לכך שהנדמה כקשה מאוד הוא בעצם קל מאוד, עלינו לתור אחרי סוד הענין.

ננקוט כמה משלים:

אדם שרוי ביער עבות, תועה בין האילנות בלילה אפל, ואין לו שום מושג להיכן לפנות. אילו היה הלילה נמשך כמה שבועות היה גווע ברעב ובצמא מפני שאין לו שום "מהלך" לצאת מן המבוך שנקלע אליו. והנה עולה עמוד השחר, ומיד הוא מבחין, ובקלות, בשביל סלול העובר בין אילנות עד קצה היער ועד בכלל. ולפעמים די בפנס המודלק כהרף עין כדי לזכות על ידו לתשועת ה'. **עליו רק להביט לכוון הנכון**, ברגע קטן יצא מאפילה לאורה.

כמה מסכן אדם שאיבד כתובת בלב טוקיו שביפן ועיר שמונה למעלה מעשרה מליון תושבים) והוא אינו יודע את השפה של העם היפני, אף לא אנגלית וכד'. הוא לא יודע לאן לפנות, להגיע לייעודו נראה לו כמו לעלות לשמים או לעבור את הים; בלתי אפשרי. **אך הנה הוא נזכר בכתובת**, פתאום, וכבר אין שום בעיה, שום קושי ושום מסכנות – הכל נמוג כלא היה. מה קרה? ידיעה קטנה שנזכרה! וכמה זמן לקח לו להזכר? רגע!

או דוגמא אחרת: אדם ישן וחולם חלום-בעתה שהוא נרדף על ידי עדת זאבים בקרחת יער שאין בה שום מפלט. הזאבים מתקרבים, שיניהם המחודדות מבצבצות ולשונם התאבה לדמו מתנדנדת בפיהם תוך כדי שהם מצמצמים את המרחק בינו לבינם – ספק אם יספיק עוד לומר וידוי; מצב ללא מוצא, ההצלה נראית בשמים ומעבר לים. **לפתע הוא מתעורר משנתו ומחלומו** ונחלץ תוך שניה מן הצרה.

הרי לך שגם מה שנראה כנפלא ורחוק מתברר כהרף-עין ל"קרוב אליך הדבר מאוד". צריך רק להבין שאנחנו – **באפילה, בשכחה, בשינה**. בנינו לנו עולם של דמיון בו נחשב

קפב

הגוף לאני, העוה"ז לעולם, וכהנה וכהנה אחיזות עינים שאין בהן ממש, ומתקשים אנחנו להאמין שאין כאן כי אם תעתועי שוא. אך הרי כל זה שקר! ברגע של אמת יכול אדם, תוך שניות, לתפוס את כל המציאות ורק את המציאות. ומהי המציאות: רצונו יתברך. ממש כך! זו האמת, ורק זו האמת, וזו כל האמת. שימו לב, באלו לשונות נקט הרמב"ם: **עורו** ישנים משנתכם, **זכרו** בוראכם, **הביטו** לנפשותיכם – ממש כמו במשלים שנקטנו (בסדר הפוך). "אורי – זה ראש-השנה" – באור של ר"ה קל **להביט** על הנפש, ולא על הגוף; תוך כדי הזכרת המלכות וההשגחה קל **לזכור** את בורא העולם; וקול השופר יש בו כדי **לעורר** מן השינה.

נביא כמה דוגמאות ל"עולם הדמיון" בו אנו חיים.

הנה למשל ה"יצר-הרע" של עייפות. כבר עמד על כך בירושלמי, שאדם אינו עייף כל היום, ורק ברגע שהוא מתחיל ללמוד הוא פתאום עייף. אין זה משנה אם ישן בלילה ארבע שעות או עשר שעות, אם עכשיו בוקר או ערב, אם אכל מדי הרבה או שהוא שרוי בצום; יש כאלו שגם אם יעמדו בקריאת התורה "על רגל אחת" – ירדמו. ואם תוך כדי שנתם העמוקה, לאונסם ממש, נשמעה חדשה מעניינת באולם הישיבה, לא יאומן כי יסופר, מיד גם הם במרכז העניינים, מלחשים בעירנות, הלא מאד חשוב לדעת; וקריאת התורה לא מאד חשוב לשמוע!?

או הרעבון לסיגריה, עד כדי שמדי שעה או שעתיים הוא מרגיש "מת לסיגריה", ל"ע. פשוט אינו מסוגל להתרכז, האותיות מרצדות לו מול העינים; זה בודאי נחשב אונס. כפי הנראה צורך הדם שלו ניקוטין, גוף גוף וטבעיו. האם באמת זה כך? מדוע בשבת-קדש הוא כן מסוגל ללמוד ולהתרכז? כפי הנראה, דם של "נביאים" זורם בעורקיו ומכריז: שבת היום לה' – נא לא לדרוש ניקוטין.

כמו כן ה"מציאות" של "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" (סוף נדרים). המתיקות והנעימות הללו יניקתן מעולם הדמיון – בלי ספק.

הדרך לענייננו.

בנסיבות של אור ראש-השנה, השופר המעורר, אחרי הזכרת המלכויות והזכרונות – די ברגע אחד של נפיחת פנימיות רוח נכון שבלב לתוככי אזנים כרויות כדי ליצור את המהפך. רבותינו דרשו ופירשו: "ושכנתי בתוכם – בתוכו של כל אחד ואחד", כי "היכל ה' היכל ה' – המה". על פי דבריהם נעזי ונאמר, שגם מה שאמרו "שופר כיון דלזכרון הוא

כפפניס דמי (ר"ה כ"ו). הכוונה היא לפנימיות הלב, לנקודה הפנימית בה מתחבר כל יהודי לשורשו: לאבותינו הקדושים, למשה רבנו ולנשמת ישראל. בעיניו של המבט הפנימי שבלב, כל אשר נחשב בעיני בשר שבנו הוא – "הבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל". כוחו של השופר הוא לעורר ברגע אחד את השגת האמת היותר אמיתית, וכל המבט של עלמא דשיקרא – כל אחד לפום שיקרא דיליה – מתברר כחשך, כשכחה וכחלום. עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם.

מאמר ל"א

ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור

שו"ע סי' תקצ"א סעיף ז': "ועקידת יצחק היום לזרעו תזכור – כך היא הנוסחה המפורסמת, והמדקדק לומר: לזרע יעקב תזכור, משנה מטבע שטבעו חכמים בברכות ואינו אלא טועה". עכ"ל. וכתב ע"ז במ"ב אות י"ב – "דאין עשו בכלל זרע יצחק (שהרי נאמר ליצחק: כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האלה, ולא ניתן כי אם ליעקב – שעה"צ). ומ"מ יצא בדיעבד דאין זה משנה ממש, וי"א דאדרבא יותר טוב לומר לזרעו של יעקב, דבתפילה בעינן לפרושי טפי כל מה שאפשר, ועל כן ינקוט כל אחד לפי מנהג מקומו, דיש לכל אחד על מי לסמוך". עכ"ל. [ויעויין פסחים ק"ט: – "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסדו **לזרעו של יצחק**"]; אכן תפילה שאני. ועוד, ששם איירי לעתיד לבוא ואז כבר יתברר מי הוא זרעו של יצחק.]

דעת השו"ע צריכה ביאור, מה בכך ש"זרעו של יצחק" אינו כולל כי אם את זרע יעקב, סוף-סוף בתפילה בעינן לפרושי טפי כל מה שאפשר, ובודאי שהפקעתו של זרע עשו מפורשת יותר בביטוי "זרעו של יעקב" מאשר בביטוי "זרעו של יצחק". ועכ"פ, מה טעם להקפיד לומר דוקא "זרעו של יצחק"?

ואולי ס"ל למחבר שהאמירה הזאת מגרעת, כי אם יש צורך לומר "לזרעו של יעקב", משתמע מכך ש"זרעו של יצחק" כולל גם את עשו, ונמצא המוסיף – גורע. ויותר נכון לומר, שכיון ש"זכות אבות" אינה מתנת-חנם למי שאבותיו היו צדיקים, אלא הכוונה היא לזרע של האבות המקונן בבנים, הרי שההגדרה של "זרעו של יצחק" מדויקת כאן יותר מ"זרעו של יעקב". כח מסירות הנפש השוכן ברובד הפנימי של נשמתנו, ואשר אנחנו מנסים

קפד

לעורר אותו בזכרון עקדת יצחק בשמיעת קול השופר – מעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני (ר"ה ט"ז). – מתייחס ליצחק ולא ליעקב; בנקודה זאת זרעו של יצחק אנחנו! זו סברת השלחן-ערוך ודעימיה.

ויש להעמיק יותר בזכותו של יצחק להזכיר את בניו לחיים, על פי גמ' במסכת שבת דף פ"ט: והריני מצטט את כל דברי הגמ' כדי להעמיק בהם, אעפ"י שעדיין רב המכוסה על הגלוי. "א"ר שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב – כי אתה אבינו, כי אברהם לא ידענו וישראל לא יכירנו, אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך. לעתיד לבוא יאמר לו הקב"ה לאברהם: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע, ימחו על קדושת שמך (והואיל שחטאו, ויתקדש שמך בעולם כשתעשה דין בעוברים על דברך). אמר: אימר ליה ליעקב דהוה ליה צער גדול בנים, אפשר דבעי רחמי עליהו. אמר ליה: בניך חטאו. אמר לפניו: רבש"ע, ימחו על קדושת שמך. [יש לפרש, אהבת אב לבניו היא מכח היותם עצמו ובשרו – מחד, ומתוך שהוא נושא ונותן בטובתם – מאידך. אצל אברהם היתה בעיקר אהבה טבעית, אצל יעקב נתווספה אהבה מכח צער גידולם.] אמר: לא בסבי טעמא ולא בדדדקי עצה. אמר לו ליצחק: בניך חטאו לי. אמר לפניו: רבש"ע, בני – ולא בניך?! בשעה שהקדימו לפניך נעשה לנשמע קראת להם בני בכורי (שהיה גלוי לפניך שהן עתידין לומר לפניך בסיני נעשה ונשמע לקבל עולך מאהבה כבנים) עכשיו – בני ולא בניך?! ועוד, כמה חטאו! כמה שנותיו של אדם שבעים שנה, דל עשרין דלא ענשת עליהו (שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקב"ה אלא מעשרים שנה ומעלה) פשו להו חמשין. דל כ"ה דלילותא, פשו להו כ"ה. דל תרתי-סרי ופלגא דצלויי ומיכל ודבית-הכסא, פשו להו תרתי סרי ופלגא. אם אתה סובל את כולם מוטב, אם לאו – פלגא עלי ופלגא עלך. ואת"ל כולם עלי – הא קריבית נפשי קמך. [ונתראה הקב"ה. פתחו (ישראל) ואמרו: אתה אבינו (וכנגד יצחק אמרו). אמר להם יצחק: עד שאתם מקלסין לי קלסו לקב"ה, ומחוי להו יצחק הקב"ה בעינייהו (הראו כנגד הקב"ה שהוא אביכם). מיד נשאו עיניהם למרום ואומרים: אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך." עכ"ל הגמ'.]

לא נתפרש בגמ' מתי הוא ה"לעתידי לבוא" שעליו מדובר שם. לענ"ד, הכוונה היא לימי הדין בשנים בהן תמה זכות אבות (עיין שבת נ"ה). כאשר אין לישראל די זכויות לזכות בדין, עד כדי כך שאפילו אברהם ויעקב מסכימים עם מידת הדין; באותה שעה יצחק הוא שמלמד עליהם סניגוריא – ומצילים. וכפי הנראה מצטרפת תקיעת השופר באילו של יצחק לסניגוריא הזו.

ארבע טענות עיקריות טוען יצחק לזכותם של ישראל:

קפה

א. בשעה שהקדימו לפניך "נעשה לנשמע" קראת להם בני בכורי – א"כ מן הראוי לדונם במדת הרחמים כאב הדן את בניו, ולא כמלך הדן את עבדיו.

ב. חשבון העבירות אינו רב כל כך, כי אם סך שתיים עשרה וחצי שנות חטא.

ג. פלגא עלי ופלגא עלך.

ד. הא קריבית נפשי קמך – בעקידת יצחק.

ננסה לבאר טענות אלו מתוך התבוננות.

`. 'eke jipa `le ipa,r'yax ± "בני בכורי ישראל" קרא הקב"ה לעם ישראל בתחילת הוצאתם ממצרים, על סמך שהם עתידים לקבל את עולו מאהבה כבנים, בסיני, כאשר יקדימו נעשה לנשמע. הוי אומר ששם "בנים" לא חל עלינו מכח קבלת עול מאהבה בפועל, כי עדיין לא אמרו אז ישראל "נעשה ונשמע" – אלא על סמך ה"בכח". וכמו כן, כאשר יחטאו ישראל ולא תהיה להם עוד זכות קיום, עד שאפילו אבותיהם האוהבים, אברהם ויעקב, לא ימצאו פתחון פה של הצלה על פי מדרגתם בפועל – יזכיר יצחק את הנהגתו של הקב"ה ליתן אשראי על סמך ה"פוטנציאל", אף טרם שיצא אל הפועל. הוא "יזכיר" שכך היה גם בגאולת מצרים – בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה – שנחשבו ישראל "בנים" על סמך שיקבלו עול מאהבה בעתיד.

וכמדומה שדוקא יצחק, ולא יעקב, הוא הראוי לטעון טענה זו. עלינו להקדים הבנה פשוטה. חז"ל אמרו: "אין קרויים אבות אלא שלשה". אין הכוונה רק לשלשת האישים, אברהם יצחק ויעקב, אלא לרובדי הנפש של צאצאיהם, כי יש בכל יהודי מורשה רוחנית מאברהם מיצחק ומיעקב. ידוע הוא שיעקב הוא ה"בחיר שבאבות" בהיותו בנוי על גבי אברהם ויצחק ויונק משניהם, ואחת מן המשמעויות של יתרון מדרגת יעקב על קודמיו היא במה שרק הוא נקרא ונחשב "ישראל" בפועל. אין הכוונה שאברהם ויצחק לא היו "ישראל", כי מפורש ברמב"ן פר' אמור, שמעת שבא אברהם בברית המילה נחשבו ישראל. ורבנו בחיי פר' ויגש הביא מדרש המוכיח שיצחק נכלל בשם "בני ישראל" – הרי שאברהם היה "ישראל", וכן הוכיח המדרש שיעקב נקרא "בני-ישראל", וע"כ שיצחק היה "ישראל". אך אם כן מה נתחדש אצל יעקב שקראו הקב"ה "ישראל"? אכן זה פשוט, לא מצינו את אברהם ויצחק קרויים "ישראל", אלא שבניהם נחשבים "בני ישראל", כלומר ישראליותם לא חלה בפועל אלא בכח. אברהם עודו כולל את ישמעאל וא"א לקוראו "ישראל", יצחק כולל את עשו ואי אפשר לקוראו "ישראל", אבל ישראליותו של יעקב יונקת את כוחה

וכח-כוחה מיושרם של אברהם ויצחק, על כן קרויים יעקב ויצחק – בני ישראל. אמור מעתה, מדרגת הישראליות (=הישרות) **בפועל** של כל יהודי ויהודי מתייחסת אל זכותו של ישראל סבא. ואם חס ושלום הישרות הזאת נתעקמה וישראל צולעים על ירכם עד שנתחייבו כליה, ח"ו, מה יכול אז לעמוד להם? כאן נכנסת לתמונה זכותו (זכותו) של יצחק! שורשו של יצחק, שבכל יהודי ויהודי, יכול להוליד שוב, מחדש, את יעקב-ישראל שלא יצלע על ירכו ולא יתחייב להמחות על קדושת שמו יתברך. נתבטא במליצה: בחטא העגל איבדו ישראל את כתר ה"נעשה ונשמע", אבל את ה"עתידין לומר לפניך נעשה ונשמע" – את זה אי אפשר לאבד, ה"בכח" הזה הוא כוחו של יצחק להוליד את יעקב. על כן דוקא יצחק טוען לקב"ה: "בני ולא בניך?!", הלא מדרגת ה"עתידין" שמכוחה נקראו בנים עוד קודם שקיבלו עליהם עול ראוייה להצילם על סמך העתיד גם אם חטאו בעבר. ומי שלמד מתוך ספרנו את מאמר "הקב"ה לוקח שוחד בעולם הזה", בו מבואר שהקב"ה דן את ישראל על פי העתיד (הצפוי על סמך העבר וההווה) יבין בכפליים מדוע דוקא הסיכוי לעתיד הוא הזוכה לנו בדין.

אכן עד כמה שזקוקים לחזור אחורנית לכוחו של יצחק – הלא עלול שוב להוולד עשו. מיטתו של יעקב שלמה היא – "ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא", אבל ה"ישראל" הנולד מיצחק עלול להמיר את דתו, חלילה. הלא קראו חז"ל לעשו הרשע "ישראל מומר" (קידושין י"ח). אפשר שזהו עומקו של הויכוח אם לומר: ועקדת יצחק "לזרעו תזכור", או "לזרעו של יעקב תזכור". כי מצד אחד, זקוקים אנו לכוחו של יצחק, דוקא, כדי להוולד מחדש לאשראי נוסף ולא להמחות על קדושת שמו ית'. ומאידך, הלוא סו"ס מיצחק עלול להולד גם עשו! והבן, כי א"א לי לפרש יותר.

± 'eke e'hgdncere.a הדברים תמוהים. אם אכן הזמנים הללו אינם ראויים לחייב מיתה יש להניח שלא הם היו הסיבה של ה"ימחו על קדושת שמך", א"כ אין טענת יצחק מועילה כלום. וכמו שלענין עשרים שנות חיים הראשונות, נראים הדברים שאף בלא הסניגוריה של יצחק לא היה הקב"ה מעניש, כמו כן כ"ה שני דלילותא, ותרתי סרי ופלגא דמיכל וצלווי וביהכ"ס – לא הן סיבת הכליון הראוי להגזר, אלא אותן שנים עשרה וחצי שנים שעליהן אין לימוד זכות. מה הוסיף אם כן יצחק בטענתו?

שמעתי לפרש בשם הרב ר' שלמה לוינשטיין שליט"א, על פי משל: יהודי עמל קשה לפרנסתו, ואינו מצליח לקבוע עיתים לתורה אלא בין מנחה למעריב – מידי יום ביומו. זמן מועט הוא זה, אבל הוא נקודת המרכז בסדר יומו של היהודי; כל אשר הוא עושה במשך היממה הוא לתכלית של אותו זמן המוקדש ללמוד תורה. הוא אוכל כדי שיהיה לו

כח להקשיב בשיעור, הוא ישן כדי שיהיה לו כח להקשיב בשיעור, הוא עמל לפרנסתו כדי שיהיה לו מה לאכול ביום ורוגע לישון בלילה – כדי להקשיב בשיעור. אך פעמים רבות בשיעור עצמו – הוא נרדם! שכר רב לא יקבל על התלמוד-תורה של אותה שעה, כמעט ולא תפס מאומה מאותו שיעור. אבל על עמל-הפרנסה – בשביל השיעור, האכילה – בשביל בשיעור, השינה – בשביל בשיעור; על כל אלו נראה שלא יקופח שכרו. זה אשר טען יצחק אבינו לקב"ה, לוא יהיה שאותן שנים עשרה וחצי שנים חטאות היו, ומעוטות טובה היו, אך כל אותן שנים של "מכשירין" – הן הרי היו "הכנה" כדי לאפשר את השנים הטובות (אלא שלבסוף הפכו השנים הטובות לרעות). סתם יהודי אינו מתכנן לחטוא, אם הוא חוטא הרי זה מפני שבאותה שעה תקף עליו יצרו ונכשל בחטא. דין הוא שלא יקופח שכר הלילות, התפילה, האכילה וביהכ"ס – אשר העמידו את האפשרות למלא את יתר שנים עשר וחצי השנים בתורה ובמצוות – גם אם הכזיבו לבסוף. מסתברא מילתא שזבולון התומך ביששכר, נוטל שכר אף אם נתבטל יששכר מתלמודו, וכמו כן מן הראוי שלא יקופח שכר השנים ה"אמצעיות" גם אם בסופו של דבר לא הביאו את התכלית המקווה. כך לימד יצחק סגוריה על בניו.

ויש להוסיף ביאור על ביאורו ולומר, שיצחק הוא הראוי להעמיד את זכותו של "זבולון" – של האמצעים המשמשים את התכלית – כי גם אהבתו של יצחק לעשו, ורצונו לברכו, היו מתוך שיעד לו להיות זבולונו של יעקב, כפי אשר נחלקו בבטן אמם שעשו יטול את העוה"ז. [עיין תנא דבי אליהו זוטא פי"ט. והבן.]

b. blt ilr `blte jlr ± פירש מרן ה"פחד יצחק" על פי האמור בברכות י"ז. – "ר' אלכסנדר ב"ר דמצי אמר הכי: רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצונו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה (יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו) ושעבוד מלכויות". עכ"ל. והנה על יצר הרע אמרו בברכות ל"ב. – "מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו (ושטען לקב"ה: "ואתה הסיבות את לבם אחורנית") דכתיב – ואשר הרעותי (פרש"י: אני גרמתי להם – שבראתי יצר הרע). עכ"ל. ואילו בשעבוד מלכויות – בכל אלפיים שנות משיח שאנו בגלות אדום – אשם יצחק אשר בירך את עשו "על חרבך תחיה וגו' ופרקת עולו מעל צוארך". זהו שאמר יצחק לקב"ה: פלגא עלי – שעבוד מלכויות, ופלגא עלך – שאור שבעיסה (יצה"ר).

c. jnw iytp ziaixwd ± בעקידת יצחק. והכונה היא לכח של מסירות-נפש הגנוז בנפש כל יהודי ויהודי מכח מסירות נפשו של יצחק בעקידת יצחק. אנו מתאמצים בשעת תקיעת שופר להוציא את הכח הזה אל הפועל ולהקדיש את כל כוחותינו לקב"ה. זוהי

קפח

בעצם "מסירות נפש". כי מהי "מסירות-נפש"? מסירת הרצון לקב"ה, ביטול רצונותינו מפני רצונו, כי "נפש" פי' "רצון" ("אם יש את נפשכם" וכד'). אנו קוראים לנכונות למות על קידוש ה' "מסירות נפש", כי רצון החיים הוא הרצון החזק ביותר; "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו". וכמו כן מסירת כל הרצונות לקב"ה בעודינו חיים – זוהי מסירות נפש, כפשוטו. שית לבד לדברי הגמ' ר"ה ט"ז. – "אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני". מהיכא תיתי ששמיעת קול השופר תחשב כאילו עקדנו את עצמנו לפניו ית'? כי אכן זוהי משמעות ההמלכה שאנו ממליכים את הקב"ה באותה שעה, וכמ"ש (שם) "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם וכו' במה בשופר". אנו כופתים (עוקדים) את כל כוחותינו מלהשתמש בהם לצורך עצמנו – בלתי לה' לבדו! (הגאון ר' אהרן לייב שטיינמן שליט"א). הרי זו הוצאה מן הכח אל הפועל את כח מסירות-הנפש אשר ניטע בנו בעקידת יצחק. הא קריבית נפשי קמך.

'eke ediipirā'awd wgviedl iegne – כל הטענות הללו שטוען יצחק כסניגוריה על ישראל אינן עומדות בפני מידת הדין, כמובן, אלא יש בהן פתחון פה לשתף את הרחמים בדין, כאב הדן את בניו. ולכן הקדים יצחק לטיעונו את התמיהה: "בני ולא בניך, בשעה שהקדימו לפניך נעשה ונשמע קראת להם בני בכרי". ואכן אמרו חז"ל, שבשעה שישראל תוקעין בשופר הקב"ה עובר מכסא דין לכסא רחמים (ויק"ר כ"ט, ג'). לכן קוראים אז ישראל ליצחק: אתה אבינו, כי רק מכח אהבת אב שבו (המצטרפת לזכות אבות של יצחק, וכמשנ"ת) הוא מוצא עוז בנפשו ללמד סניגוריא כזאת. אך יצחק מצביע על הקב"ה (הראו על הקב"ה שהוא אביכם). רצה לומר בזה, שאהבתו של יצחק לבניו אינה משל עצמו, אלא שכל כך ביטל רצונו לרצון הקב"ה – עד שגם אהבה זו שמקלקלת את השורה להפוך כל כך בזכותם של ישראל אינה משל עצמו. יצחק מתנהג במידת "אתה אבינו", מפני ש"אתה ה' אבינו גואלנו אתה" (הגר"ש פינקוס זצ"ל).

מאמר ל"ב

למה תוקעין בשופר של איל

"אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם". עכ"ל. (ר"ה ט"ז.).

"כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם" – וכי יש "יצחק" אחר, שצריך לומר "יצחק בן אברהם"? אלא הכוונה היא, כדי שאזכור לכם את עקידת יצחק ואת עקידת אברהם. כי אכן ה"עקידה" הזאת כללה בתוכה שתי עקידות. עקידה של האב העוקד לשחיטה את בנו יחידו אשר אהב, ועקידה של הבן המוסר את עצמו להשחט טרם עשה פירות.

כמה אהבה נתגלתה בעקידתו של אברהם הקרוי "אברהם אהבי". הלא שורש כל מצוות העשה הוא מדת האהבה (רמב"ן פר' יתרו) ואין לך עשייה קשה יותר מאשר שישחט אברהם בעצמו את בנו יחידו אשר אהב. וכן אמרו חז"ל: "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמרו – הוא בעצמו, ולא צווה לאחד מעבדיו, שהאהבה מקלקלת את השורה" (רש"י וירא כ"ב, בשם ב"ר) ומאידך: "ויאמר אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך יחידך ממני". הרי שהיה כאן גם גילוי נשגב של יראה. וכן אצל יצחק, מצד אחד מידתו "פחד יצחק", והיה כאן שיא של יראה שמים, כי שורש ה"שב ואל תעשה" הוא מידת היראה (רמב"ן שם) ואין לך מחדל גדול מלהניח את עצמו להשחט; יראתי ממך לירא מזולתך, אף לא מן הסכין. ומאידך: "וילכו שניהם יחדיו" – ואזלו תרויהון בלב שלים כחדא" (תרגום יונתן) והעושה מתוך יראה, ולא מתוך אהבה, לבו חצוי וחלוק; על כרחך שנעקד מתוך אהבה. הרי כאן עקידה כפולה, של האב ושל הבן (ועל כן נתברך אברהם אחר העקידה: "כי ברך אברכך", ופרש"י: אחת לאב ואחת לבן) מתוך יחס כפול של אהבה ושל יראה.

ואת הקול הפנימי הזה, של אהבת ה' והיראה ממנו, ששורשם באברהם וביצחק, מוציא התוקע בשופר מעומק הפנימיות של נשמת ישראל. "אין קרויים אבות אלא שלשה" – הכוונה היא שזכות האבות היא נקודת האב והשורש ל"תולדותיהם כיוצא בהם" בכל הדורות. אין לנו מילים להביע ולבטא את המעמקים הללו, דור אחר דור הוסיף קליפה ועוד קליפה, עד כי גנוזים ונסתרים אוצרות אבותינו מאתנו; לבא לפומא לא גליא. אך ביום ר"ה, יום בריאת אדם – אתם קרויים אדם – ויום עקידת יצחק, פורצת רוח אפינו מן

המצר למרחב ומכריזה בקול גדול על האהבה לה' יתברך ועל היראה ממנו – אשר ירש כל אחד מאתנו מאבותיו אברהם ויצחק.

נחלקו בגמ' (ר"ה כ"ו:) אם שופר של ראש-השנה כפוף הוא, כי "בר"ה כל כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי". או ששופר של ר"ה הוא פשוט, כי "בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי". ויש לבאר כי אלו הם שני מהלכים בעבודת ה', ולכל אחד מהם מעלה וחסרון. "פשוט" פירושו – ישר, טבעי, בלי זיופים ובלי מלאכותיות. מי שמתנהג בפשטות, לא ירקוד בטרם שהוא שמח, ולא יעורר את כוונתו בתנועות וקולות שבינתיים עוד אין להם "כיסוי". מאידך ישנו מהלך של "כפוף", הראש מוטה קדימה ומקדים את הגוף. רוקדים בטרם שמחים וכך נהיים שמחים, מתנועעים ומרימים קול בתפילה וכך מתעוררת הכוונה. ההלכה היא ששופר של ראש-השנה הוא כפוף, "בראש-השנה כל כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי". כי בראש-השנה אין זה זיוף, אין זה חיצוני, היום הזה מסוגל לשלוף את הקול הפנימי ממעמקי הנפש ולהשמיע אותו לאוזן החיצונה. ביום הזה אנחנו מרגישים את החיבור לאברהם וליצחק, זכות האבות צפה מן המעמקים; היום אין זה חיקוי.

ואכן, השופר גונח ומיילל. "גנוחי גנח" – כיבבת חולה מתוך **יראה** מן העתיד, ו"לולי יליל" – כיבבת אונן מגעגועים של **אהבה** למתו (ר"ה ל"ג:). בתרועה הזאת אנו מוציאים מן הגניזה שבנפשנו את היראה ואת האהבה שנטעו בה אברהם ויצחק בעקידת "יצחק בן אברהם".

"ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם". אתם העוקד ואתם הנעקד – שלמות העשייה ושיא המחדל, אהבה מתוך יראה ויראה מתוך אהבה.

"כאילו" – כלום משוא פנים יש בדבר? אך אצל אילו של אברהם גם כן היה רק "כאילו". "ויעלהו לעולה תחת בנו – על כל עבודה שעשה ממנו היה מתפלל ואומר: יהי רצון שתהא זו **כאילו** היא עשויה בבני, **כאילו** בני שחוט, **כאילו** דמו זרוק, **כאילו** הוא מופשט, **כאילו** הוא נקטר ונעשה דשן" (רש"י). ואם תאמר: הא גופא קשיא, כלום משוא פנים יש בדבר, והלא לא שחט אברהם את בנו ולא זרק את דמו וכו' ומה פשר ה"כאילו"? אכן הוא פשוט: "התנועה החיצונה תעורר הפנימית", "אחרי הפעולות נמשכים הלבבות", "האדם נפעל כפי פעולותיו" – המשפטים הללו שגורים בפינו. אך צריך לדעת: כל זה נכון ונצרך ב"סתם אדם", אך מי שלבו ער וחם ורוצה לעשות בכל לבבו נפשו ומאודו – אצלו העשייה מיותרת, אין הוא זקוק לפעולות ולתנועות חיצוניות, ומעלה עליו הכתוב "כאילו עשאה". כי "הכל בידי שמים" כולל גם מעשים של יראת שמים, ורק ה"רצון" הוא חלקו של האדם,

קצא

ואם הוא רוצה מאד ולגמרי עד כדי עשיה – נחשב לו רצונו כאילו עשה. ויפה כח הבנים מכח האב, אברהם אבינו עצמו עוד נצרך לעשות מעשים באיל, כדי להשלים את רצונו וכדי שיחשב לו כאילו נעשו בבנו. ואילו אנחנו, בני בניו, מתקיים בנו הפסוק: "מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו", כמו שפירשו הגר"ח מוולוז'ין – "כי כמה מידות שהצדיק טרח ויגע להשיגם, לבניו אחריו המה כמו טבע מוטבע ובקצת יגיעה יגיעו לזה". אנו די לנו להריע מתוך מעמקי נפשנו – ה' מלך, ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד – כדי להציף מתוכה את האהבה ואת היראה.

אך כל זה הוא בתנאי שלכל הפחות בשעת תקיעת שופר נהיה עוקדים את עצמנו. מהי עקידה? קשירת הידים והרגלים! אם נכניס עצמנו תחת עול – ריתמה האוסרת את ידינו ואת רגלנו – אם נקבל על עצמנו שלא נפסע צעד אחד ולא נעשה תנועה אחת נגד השלחן ערוך ונושאי כליו, תצטרף הקבלה הזאת אל זכות האבות שבתוכנו לאהוב ולירא, להמליך את מלכנו ולהזכר לפניו לטובה.

עומדים אנחנו בדין, אם כבנים אם כעבדים. אם כבנים – אוהבים ומייחלים לרחמים, אם כעבדים – יראים ומייחלים לחנינה. ואכן זוכים אנחנו בכל שנה ושנה שהקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים. נראה לי, ש"עומד מכסא דין" אינו רק היכי תמצי ל"יושב על כסא רחמים", אלא תרתי איתנייהו ביה. "עומד מכסא דין" – כי הדין תכליתו שיהיה שמו של הקב"ה מתיירא ומתקלס (רש"י שמיני י', ג') וכאשר מכח תקיעת השופר מתעוררת היראת-שמים הפנימית והאמיתית, מתיירא שמו של הקב"ה אף בלי העונשים הראויים על פי מדת המשפט. ו"יושב על כסא רחמים" – כי התרגום של "אהבה" לארמית הוא "רחמים", ומכיון שלשון ארמית קרובה ללשון תורה (פסחים פ"ז:) למדנו מכאן ש"אהבה" ו"רחמים" קרובים זה לזה. על ידי תקיעת השופר יצאה אהבתם של ישראל לקב"ה מן ההעלם אל הגילוי, ובמדה כנגד מדה, כמים הפנים לפנים, זוכים אנחנו לאהבת הקב"ה ולרחמיו עלינו.

אך שומה עלינו להכין את לבבנו אל האהבה ואל היראה, כדי שנזכה לפניו ית' בדין.

מאמר ל"ג

אשרי העם יודעי תרועה

ויקרא רבא פר' כ"ט, ג' – "א"ר יאשיה: כתיב – אשרי העם יודעי תרועה, וכי אין אומות העולם יודעים להריע? כמה קרנות יש להם, כמה בוקינוס (שופרות) יש להם, כמה סלפירגסי (חצוצרות) יש להם, ואת אמרת אשרי העם יודעי תרועה?! אלא שהם (ישראל) מכירים לפתות את בוראם בתרועה, והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים והופך להם מידת הדין למידת הרחמים". עכ"ל.

ננסה להבין את המדרש עד כמה שידנו מגעת, ונתחיל מן הסוף.

יש mingxɛtɪnl oicɔzcin mdljtɛde mingxɔql oic`qkn cner`ede

לשים לב: "עומד מכסא דין לכסא רחמים" – ענין אחד, "והופך להם מידת הדין למידת הרחמים" – הוא דבר נוסף.

כדי לבאר את הענין הריני מצטט בזה ממש"כ בספרי הראשון בארות-יצחק פר' "וישלח".

יעקב אבינו אומר: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך וגו'". רצה לומר בזה, שאין הוא ראוי לחסדים ולאמת שעשה אתו הקב"ה. אך קשה: בשלמא על חסד שייד לומר "קטנתי", שכל מה שנכלל במושג חסד אינו מגיע למי שהתחסדו עמו. אבל מה שייד לומר "קטנתי מן האמת" הלא מה שאינו מגיע אינו אמת?

ננקוט משל:

בתלמוד תורה מסוים ישנה כתה מיוחדת עבור תלמידים המפגרים בלימודם, גם בכתה זו מחלק המלמד ציונים לתלמידים עפ"י ידיעתם. ראובן ושמעון שהם שני תלמידים בכתה זו ראויים היו לציון "טוב", המלמד החליט לעודד את ראובן וקבע לו ציון "טוב מאד". ציונו של ראובן הוא ציון של חסד, שהרי לא היה מגיע לו אלא "טוב". ציונו של שמעון הוא, לכאורה, ציון של דין, שהרי היה ראוי לציונו. אבל באמת גם שמעון "קטן" מציונו, כי אעפ"י שלפי האמת היחסית הנוהגת בכיתה זו שמעון הוא בדרגת "טוב", כלפי האמת המוחלטת – בהתחשב עם כתות אחרות – אינו ראוי לציון זה. ההבדל בין שני הציונים הוא: שציונו של ראובן תחילתו חסד וסופו חסד, וציונו של שמעון תחילתו חסד וסופו דין. [עפ"י חסד נקבעה אמת יחסית לכתה זו, ועפ"י אמת זו קבל שמעון את ציונו בדין.]

עד כאן המשל, מכאן ואילך הנמשל:

"בראשית ברא אלקים – ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, וראה שאין העולם מתקיים, והקדים מדת רחמים ושיתפה למדת הדין, והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים" (לשון רש"י עפ"י המדרש). צ"ב לשון "הקדים מדת רחמים ושיתפה למה"ד". [עיין בספר "טעמא דקרא" פר' ראה שהוכיח שלשון "הקדים" הוא בדוקא]. ונראה פי', שכאשר קבע הקב"ה כללים של שכר ועונש בהנהגת הבריאה (דין) בנה אותם על גבי הקדמה של רחמים. וכאותו סולם ציונים בכיתת התלמידים החלשים שמה שנקבע הריהו דין, אבל קביעתו היתה ברחמים; כן גם הנהגת שכר ועונש וזכות קיום הנבראים נקבעות על פי דין שיסודו ברחמים, וזהו שאמר "הקדים מדת הרחמים".

ובזה יתבארו היטב:

א. "ויכון בחסד כסאך ותשב עליו באמת" – אמת על גבי חסד.

ב. "ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (תהילים ס"ב, י"ג) אעפ"י שמשלם לאיש כמעשהו – חסד הוא, וכמשנ"ת.

ג. נראה שמהאי טעמא אחת מי"ג מידות הרחמים היא "ואמת" – כי רק אחר הקדמת הרחמים היא נידונת כאמת.

ד. ויש לבאר בזה את מעמקי לשון הקדש, מדוע המושג "צדק" קרוב ל"צדקה", והרי לכאורה הם דבר והפוכו, כי הצדקה נובעת מרחמים והצדק מן הדין. אכן ה"צדק" שבו מנהיג הקב"ה את עולמו יש בו מן הצדקה, כי עמודי הדין תמוכים על אדני הרחמים. וכמשנ"ת.

על פי זה יובנו היטב דברי יעקב אבינו: "קטנתי מכל החסדים ומכל האמת". לא רק שהחסדים אינם מגיעים לי, אלא גם האמת אינה מגיעה לי, כי הקדים הקב"ה את מידת הרחמים לקבוע על פיה את הדין. עד כאן מספרי "בארות יצחק". אך חשוב להדגיש: אף שבאופן כללי כסא המשפט עומד על כן של רחמים – יש בזה מדרגות רבות, ולא הרי כסא משפט העבדים שעיקרו דין, ככסא משפט הבנים שעיקרו רחמים; על ר"ה כתב הרמב"ן שהוא יום הדין ברחמים, ואילו יוה"כ הוא יום הרחמים בדין. והבן.

וחוץ ממה שהקדים הקב"ה את מידת הרחמים ושיתפה בדין (ולכן נאמר בדרך-כלל: ה' אלקים – שם הויה קודם לשם אלקים) וכמו שנתבאר, עוד מוסיף הקב"ה, לפעמים, ומרחם לגמרי חוץ לשורת הדין. להנהגה זו אנו קוראים "חסד", והיא דומה לציון "טוב

קצד

מאד" הניתן בכיתת החלשים למי שגם באותה כיתה מגיע לו ציון גרוע יותר. המקור לזה הוא מה שאמר הקב"ה למשה (ברכות ז'). "וחנתי את אשר אחון – אע"פ שאינו הגון (את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה ואע"פ שאינו כדאי) ורחמתי את אשר ארחם – אע"פ שאינו הגון". עכ"ל. [ואין להקשות ממה שאמרו חז"ל: "כל האומר הקב"ה ותרן יוותרו מיעוהי", כי כבר דייק רש"י בלשונו וכתב "את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה", רמז בזה לתרץ שאין לומר: "הקב"ה ותרן" בקביעות, כי "ותרן" הוא שם תואר, אך אין בכלל זה רחמים וחנינה לשעה.] ובר"ה דף י"ז: אמרו – "רב הונא רמי: כתיב – צדיק ה' בכל דרכיו, וכתיב – וחסיד בכל מעשיו. בתחילה צדיק (במשפט אמת) ולבסוף חסיד (נכנס לפנים מן השורה)". עכ"ל. [ומכיון שהנהגת ה"חסיד" אינה בקביעות אלא לשעה, כמ"ש רש"י הנ"ל, אינה קרויה "דרכיו" כי אם "מעשיו"].

מעתה מובן מאד שאכן נאמרו במדרש שבראש מאמרנו שני דברים:

"עומד מכסא דין לכסא רחמים" – שהקב"ה דן אותנו כבנים ששורת הדין אתם רפה יותר מאשר שורת דינם הקשה של העבדים.

"והופך להם מידת הדין למידת הרחמים" – לרחמם ולחוננם לפנים מן השורה.

נוכל גם להבין את ההקבלה שבין התרועה ותקיעות שלפניה ולאחריה, לבין ההשפעות שהן פועלות.

הרמב"ן בפי' לחומש פר' אמור ביאר ש"תרועה" מורה על מידת הדין, ונרמז דבר זה בשם "תרועה" הנגזר משרש "רע", "תרעם בשבט ברזל" וכד'. ונבאר את דבריו: לשון הקודש היא לשון עצמותית, ומתחייב מכך ששני מושגים הקרויים בשמות דומים – יש ביניהם שייכות. "להרע" הוא ההיפך של "להיטיב", ו"רעוע" פי' "שבור". הוי אומר שמציאות של "רע" היא מציאות של "שבר". כי היחידה השלמה מתחילתה ועד תכליתה – היא בהכרח טוב, כי לא נברא שום דבר כי אם לתכלית של להיטיב; "עולם חסד יבנה". רק כאשר מתייחסים לשבר, לקטע מן היחידה, רק אז יתכן לראות רע. והתרועה היא אכן קול שבור המורה על "שבר" שפי' בלשון הקדש "אסון"; על כן היא מסמלת את מידת הדין. ובדרשתו לר"ה הוסיף הרמב"ן: "תרועה היא מידת הדין, ולכך אמר: תרועה יתקעו למסעיהם, ואומר עליה: קומה ה' ויפוצו אויביו וינוסו משנאיך מפניך. וכן תראה כי חומת יריחו נפלה מפני התרועה, דכתיב: עד יום אמרי לכם הריעו והריעותם, וכתיב: ויריעו כל העם תרועה גדולה ותפול החומה. ולפי שהיא היתה תחילה בכיבוש הארץ רצה הקב"ה שתהיה מידת הדין מתוחה נגדם ולכך היתה חרם וכו'; עיין שם. ועוד מבואר ברמב"ן (פר' אמור) שתקיעה שהיא קול נמשך שאינו שבור מרמזת על רחמים (חסד) ז"ל – "התרועה

קצה

כשמה, ומפני שהיא כלולה מן הרחמים – תקיעה לפניה ולאחריה – לפיכך אמר ביודעי תרועה כי בצדקה ירומו, כי תפארת (רחמים) עוזמו (דין) אתה". עכ"ל.

על פי הנקנה באמירתנו עד כאן, שהרחמים מלווים את הדין בכפליים, בקדימתם להעמיד את השורה על פיהם וביציאה לפניהם מן השורה, מובן מאד מדוע מלווה התרועה (המורה על דין) בתקיעה (המורה על רחמים) לפניה ולאחריה. התקיעה שלפניה הם הרחמים שקדמו לדין, להעמיד על פיהם את שורת הדין באופן מתחשב, והתקיעה שאחריה הם הרחמים הנוהגים בפועל למעשה למרות שורת הדין. והבן.

**`qkl oic `qkn cner `ede,drexzan`xez` zeztl mixikmdyl`
mingxinl oicdzcn mdljtede mingx**

תקיעה" מקביל אל הרחמים הכפולים בדין. אך עדיין לא הסברנו מדוע יש בכח השופר הזה לפעול את הרחמים בדין. כדי לבאר זאת היטב הריני מצטט מספרי "יצפן לישרים תושיה" (פר' קרח). "ויקהל עליהם קרח את כל העדה אל פתח אהל מועד וירא כבוד ה' אל כל העדה. וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע. ויפלו על פניהם ויאמרו אל אלהי הרוחת לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף (קרח ט"ז, י"ט – כ"ב). פרש": "אל אלקי הרוחת – יודע מחשבות, אין מדתך כמדת בשר ודם. מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי הוא החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם. אבל אתה, לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא. האיש אחד הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף! אמר הקב"ה: יפה אמרתם, אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא". עכ"ל, ומקורו מן המד"ר כאן.

וכבר תמה ה"שפתי חכמים": "ובודאי קשה, שאין זה שייך בקב"ה לומר עליו שינוי דעת מכח מאמר בני-אדם", ועיי"ש מה שתירץ.

בכדי לענות על שאלה זו צריכים אנו להעמיק ולהבין את נקודת ה"ויכוח". נראה, שמה שרצה הקב"ה לכלות את כל העדה היה מפני כבוד שמו, שכן משמע ממה שהקדימה התורה לציין: "וירא כבוד ה' אל כל העדה". והלא דברים קל וחומר, אם מלך בשר ודם מוחה על זלזול יחידים בכבודו על ידי שהוא נפרע מכל המדינה, הקב"ה – שהוא מלך מלכי המלכים – על אחת כמה וכמה שראוי לו להפרע מכל העדה על עוון היחידים, ואם לא ינהג כן הלא יראה כאילו כבודו פחות מכבוד מלך בשר ודם. על כך השיבו משה ואהרן: שאדרבא, אין זה מיעוט כבוד אלא ריבוי כבוד להעניש את החוטא בלבד. כי הנהגת מלך בשר ודם להעניש את כל המדינה בעוון המיעוט אינה מחמת שכבודו גדול אלא מחמת

קצו

שידיעתו קצרה, ובושה היא לו שנצרך להעניש את כולם מפני קוצר ידיעתו. אדרבא, הענשת החוטא בלבד מקדשת את שמו ית' בעולם מפני שהיא מורה על היותו אלקי הרוחות – יודע מחשבות.

ועדיין אין בזה ישוב על שאלת ה"שפתי חכמים", דסוף-סוף אם צודקים משה ואהרן הלא ידע זאת הקב"ה גם מעיקרא, שהרי לא שינה את דעתו מכח מאמר בני-אדם, וא"כ למה רצה לכלותם, ולמה הוצרכו משה ואהרן לטעון לפניו "אלקי הרוחות וכו'?"

והנראה, דבחילול ה' הכל הולך אחר הבנת הרואים ולא אחר האמת המוחלטת. ר"ל, שגם מעשה שהוא טוב בעצמותו, אם הוא מתפרש אצל הרואים באופן הממעט כבוד שמים הריהו בכלל חילול ה'. וכן מוכח ממס' יומא (פ"ו). "היכי דמי חילול ה'? ר' יוחנן אמר: כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה וואין הכל יודעים שנחלשתי בגרסתי ולמדים ממני להבטל מתלמוד-תורה". עכ"ל. א"כ, מה שידע הקב"ה שהענשת החוטא לבדו נובעת מגדלות ולא מקטנות, לא די בזה, כי רק יחס הברואים [שבשביל כבודו ית' בעיניהם נברא העולם כמ"ש: "שהכל ברא לכבודו"] הוא הקובע בהלכות חילול ה'. ולכן דוקא כשהראו משה ואהרן שבעיניהם [וממילא אצל כל העדה, כי המנהיגים יש להם השפעה על המונהגים על ידם] יתגדל ויתקדש שמייה רבא אם יענש רק החוטא – רק אז הוכרע דין העדה לחיים.

כתב רש"י סנהדרין ק"א – "אמר לו משה לקב"ה: אתה הרעת לעם הזה, שעכשיו אם אין להם לבנים משימים בניהם של ישראל בבנין. אמר לו הקב"ה: קוצים הם מכלים, שגלוי לפני שאילו היו חיים היו רשעים גמורים, ואם תרצה תנסה ותוציא אחד מהם. הלך והוציא את מיכה". וצ"ב, וכי לא האמין משה לקב"ה? אלא הוא אשר אמרנו, חילול ה' נמדד על פי הבנת הרואים ולא על פי האמת המוחלטת, וכל עוד שלא הוציא משה רבנו את מיכה וראו כולם ש"קוץ" היה – לא נסתלקה טענת "למה הרעת".

הדרך לעניננו. עדיין אינו מובן, כי גם אם נניח שיחסם של ה"רואים" הוא הקובע בענין חילול ה', הלא ידע הקב"ה מעיקרא בלא אמירת משה ואהרן שיגדל כבודו **בעיניהם** אם יענש רק החוטא, וא"כ עדיין אינו מובן לשם מה הוצרכו לטעון לפניו: "האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצוף?"

אך באמת מצינו בגמ', שמעשה שבמשמעותו הפשוטה יש חילול ה', אלא שאצל המעמיקים להבין אין שם שמים מתחלל, צריך שיגלו הם את הבנתם בפועל דוקא. וכל עוד שאינם מסנגרים וטוענים בפה שאין במעשה זה חילול שם שמים, נידון המעשה על פי משמעותו השטחית. ז"ל הגמ' חגיגה דף ט"ו: "אשכחיה רבה בר שילא לאלוהי, א"ל: מאי

קצו

קא עביד הקב"ה? א"ל: קאמר שמעתא מפומייהו דכולהו רבנן, ומפומיה דרבי מאיר לא אמר. א"ל: אמאי? משום דקא גמר שמעתא מפומיה דאחר. א"ל: אמאי, רבי מאיר רמון מצא, תוכו אכל, קליפתו זרק. א"ל: השתא קאמר – מאיר בני כך הוא אומר וכו". [פרש"י: "עכשיו שמע לקולך ואמר שמועה מפיו". עכ"ל.] הרי מבואר בגמרא, שכיון שבאופן פשוט היה נחשב כבלתי-ראוי שיאמר הקב"ה שמועה מפיו ר"מ שלמד מאלישע בן אבויה – לא אמר הקב"ה שמועה מפיו. רק כאשר לימד רבה בר שילא סנגוריא על ר"מ, וגילה את דעתו בפירוש, שלא יתחלל שם שמים בעיניו אם יזכיר הקב"ה שמועה מפיו ר"מ, כי ידוע לו שרבי מאיר "תוכו אכל קליפתו זרק" – רק אז אמר הקב"ה שמועה מפיו. וכפי הנראה הביאור בזה הוא שאמירת הדבר, דוקא, מחזקת את תוכן האמירה בלבו של האומר. [ומהאי טעמא "הרהור לאו כדיבור".]

אם כן גם בענייננו, רק אחר שאמרו משה ואהרן שאין מיעוט כבוד שמים בהענשת החוטא בלבד, ואדרבא יש בזה גילוי כבודו ית' כיודע מחשבות, רק אז יתייחס גם הקב"ה לעונש היחיד בצורה כזאת. אלולא טענת משה ואהרן, אעפ"י שבדאי ידע הקב"ה איך יתפרש עונש כזה בעיניהם, לא היה הקב"ה מתעלם מבחינת חילול ה' אשר בענישה כזאת.

נחזור לענייננו. מדת הדין מחייבת להעניש את החוטא, שאם לא כן תתפרש שתיקתו של הקב"ה כחסרון יכולת או כחסרון ידיעה. הרי זה קל-וחומר ממלך בשר-ודם, שאם הוא יודע שמרדו בו ויש בכוחו לדכא את המרידה – הוא מעניש מיד את המורדים. כל חטא יש בו **חילול ה'**, כי הוא עושה כביכול "חלל" בבריאה, כאילו במקום הזה אין הקב"ה יודע מה נעשה או שאין הוא יכול לשלוט, ח"ו. כאשר הקב"ה מעניש את החוטא שמו מתקדש, כי הוא מראה בכך שהוא יודע מה מתרחש ובכוחו להעניש את עוברי רצונו.

אכן, אם יכריזו החוטאים בקול רם ובשפה ברורה, וישרישו על ידי כן בדעתם, שהם מכירים בהשגחתו של הקב"ה עליהם ובכוחו הכל-יכול לעשות בהם כרצונו, אזי ממילא תתפרש מחילתו של הקב"ה כרחמנות עליהם, ולא כחסרון ידיעה וממשלה. זהו עניינו של השופר, וכמ"ש ר"ה ט"ז. ז"ל הגמ' ר"ה ט"ז. – "אמרו לפני בראש-השנה: מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיעלה זכרוכם לפני לטובה. ובמה? בשופר". עכ"ל. כלומר, תקיעת השופר כדרך שהמלכים עושים להכריז על מלכותם ועל השגחתם ("כי הזכרון יאמרו אותו הכתובים על הדין בנשפטים" – רמב"ן בדרשתו לר"ה). בשעה שישראל אומרים פסוקי מלכיות וזכרונות מהווה הכרזה חד-משמעית מצדנו שאנו מכירים לגמרי ביכולת הקב"ה ובידיעתו את מחדלינו ופשעינו, וממילא תתפרש העובדה שהקב"ה לא

קצח

יענישנו כגילוי של רחמנות ואהבה מצדו ולא כהעדר ידיעה או יכולת, ח"ו. כך נהיה מוצדק לדון אותנו ברחמים ולא בדין; נתמלא ה"חלל" במה שנתקדש שמו ית' כרחום וחנון.

drexzan`xeaz` zeztl mixikmdyl` אך מדוע נחשב הדבר שאנחנו מפתים את הקב"ה, הלא "פיתוי" הוא שכנוע בדבר שאינו נכון? אלא שהכוונה היא, שההכרה הזאת שאנו מבטאים באמירת המלכיות והזכרונות שבשעת תקיעת שופר אינה "שרויה" בקרבנו, אלא רק קוננת עמומה במעמקי נפשנו; אין אנו חיים על פיה. [ומהי תקיעת שופר? הוצאת הרוח הפנימית החוצה]. כאשר אנו מכריזים בפה מלא על "השגות" אלו שאינן מושבות אל לבבנו, אנו כאילו "מפתים" את הקב"ה, שהרי אין תוכנו כברנו.

ומדוע הקב"ה "מתפתה"? כי זהו המבט של מידת הרחמים לדון את האדם על פי נקודת הרוממות שלו. בשעת תקיעת שופר אנחנו "קופצים לגובה", ואעפ"י שאנו עתידים לצנוח מיד שוב אל הארץ – הקב"ה מסמן את הגובה אליו הגענו בקפיצתנו כאילו זו הקומה שלנו (הגר"ש פינקוס זצ"ל).

מאמר ל"ד

תרועה – מהפכת דין לרחמים

ויקרא רבא פר' כ"ט, ג' – "א"ר יאשיה: כתיב – אשרי העם יודעי תרועה, וכי אין אומות העולם יודעים להריע וכו' אלא שהם (ישראל) מכירים לפתות את בוראם בתרועה, והוא עומד מכסא דין לכסא רחמים והופך להם מידת הדין למידת הרחמים". עכ"ל.

הענין צריך ביאור. מה כוחה של תרועה להפוך דין לרחמים? ומדוע דוקא תרועתם של ישראל ולא של אומות העולם? ועוד, שמשמע מלשון המדרש ש"עומד מכסא דין לכסא רחמים" ו"הופך להם מידת הדין למידת הרחמים" הם שני עניינים שונים, ודבר זה צריך פירוש.

נקדים לבאר גמ' במסכת מגילה דף ל"א: "תניא, ר"ש בן אלעזר אומר: עזרא תיקן להם לישראל שיהיו קורין קללות שבתורת כהנים קודם עצרת, ושבמשנה תורה קודם ראש-השנה. מאי טעמא? אמר אביי ואיתמא ריש לקיש: כדי שתכלה שנה וקללותיה".

קצט

עכ"ל. ענין "תכלה שנה וקללותיה" האמור כאן, יתכן לפרשו גם באופן פשוט. הלא היסורים והעונשים בעוה"ז אינם לשם נקמה כי אם לשם איום והרתעה. כאשר החוטא חווה על בשרו את מוראות הקללות משכנעים אותו ה"מקלות" יותר משיעשו זאת שבעה מביני טעם. השוטה אינו מבין כי אם את שפת ה"שוט", על כן מוכרח הוא לסבול את הקללות על גבו. מה שאין כן החכם, די לו לשמוע את רשימת הקללות ולצייר בעיני שכלו את סבלם של המקוללים בהן כדי שיחזור בו מחטאיו וישוב לצדקו. ז"ל המסילת ישרים פרק ה'" – כי מי שמתפעל מן ההתבוננות והלימודים אינו צריך שתייסר בגופו כי כבר ישוב מחטאותיו בלי זה מכח הרהורי תשובה שיוולדו בלבבו על ידי מה שיקרא או ישמע מן המוסרים או התוכחות". עכ"ל. זהו הטעם הפשוט לקריאת הקללות לפני יום הדין בא' תשרי; עזרא הסופר תיקן להם לישראל הזדמנות להתבונן עד כמה כדאי להתחרט מן העבר ולקבל על העתיד – כדי שיזכו בדין.

ובדרך דומה נוכל לבאר את השפעת התרועה, אחר שנתבונן מהי תרועה. ז"ל הגמ' ר"ה ל"ג: – "כתיב: יום תרועה יהיה לכם, ומתרגמינן: יום יבבא יהא לכו. וכתיב באימיה דסיסרא: ותיבב אם סיסרא. מר סבר – גנוחי גנח (כאדם הגונח מלבו כדרך החולים שמאריכים בגניחותיהם) ומר סבר – ילולי יליל (כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים סמוכים זה לזה)". עכ"ל. ידוע הוא שעיקר גניחת החולה היא מדאגת העתיד, פן יחמיר מצבו וירבו יסוריו ופן ימות (עיין שבת ל"ב). וזהו כפי הנראה שורש תיבת "חולה", וכמ"ש יומא כ"ג: "כמה לא חלי", ופרש"י: "אין צריך לחלות ולדאוג". ובתנ"ך מופיע הרבה פעמים "חילוי" במשמעות של תפילה, הבאה כפי הנראה מתוך דאגה. ואילו יללה של בכי וקינה היא על מוות או אסון שכבר קרה בעבר. בשעה שאנו עומדים בדין – אנו גונחים ודואגים מן העתיד לבוא עלינו מכח חטאינו, ואנו מייללים ומבכים את חורבן נפשנו שכבר נשחתה מעצם העבירות ("חטא" פי' חסרון כידוע). כפי הנראה, אם סיסרא, שממנה לומדים מהי "יבבא", לא ידעה איך לפרש את עיכוב בנה. רגע חששה שהוא בסכנה וגנחה מדאגה פן יבולע לו רע, ורגע דימתה שכבר אירע לו הגרוע מכל ויללה כאם המבכה את בנה. על כן ב"יום תרועה", המתורגם "יום יבבא", אנו גם גונחים וגם מייללים. ואף שמשמע בגמ' שזו מחלוקת, האם התרועה האמורה בקרא היא שברים (גנוחי גנח) או תרועה (ילולי יליל) ידוע הוא שבדברי אגדה (טעמי המצוות) אלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמת; עיין מכתב מאליהו ח"ג עמוד 353. ועוד, שלדעת כמה ראשונים מה שתיקן ר' אבהו בקיסרי (ר"ה ל"ד). גם שברים גם תרועה וגם שברים-תרועה – לא היה מתוך ספק, אלא שמעיקר הדין יוצאים יד"ח בשלשת סוגי היבבה.

כבר אמרנו, תכלית העונשים והיסורים בעולם-הזה אינה הנקמה אלא ההרתעה, כאשר אדם נענש בפועל במחלה קשה או בהפסד ממון רב הוא מילל על האסון הזה ודואג ממשמעותו בעתיד, ומתוך כך הוא גומר בלבו להתחרט על עברו ולשנות את עתידו. כמו כן בשעת תקיעת שופר, שהיא שעת הדין הטומן בחובו סכנת אסון לנו, ח"ו, אם נשכיל אז ליילל על משמעות חורבן החטאים ולגנוח מפחד השפעתם בעתיד, ועל ידי כך להתחרט מן העבר ולקבל על העתיד, הרי יתקיים בנו "תכלה שנה וקללותיה", כי יחשב הדבר כאילו כבר נענשנו ונרתענו; יתקיים בנו "ונקלה אחיך – כיון שלקה הרי הוא אחיך". אחר תקיעת שופר, מכיון שכבר "נענשנו" (וכיכול) זכאים אנחנו להכתב לחיים טובים ולשלום, כמי שנענש ונתמעטו עוונותיו. אלא שכדי לדון את ה"כאילו", להחשיב את הגניחה והיללה כאילו כבר קרה האסון ואנו גונחים ומיללים מכוחו, לזה צריך "כסא-רחמים", כי במבט של "כסא-דין" אין "כאילו". [ז"ל המסילת ישרים פ"ד – "וכן כל שאר דרכי חסד כענין ברא מזכה אבא, או מקצת נפש ככל הנפש המוזכרים בדברי החכמים – דרכי חסד הם לקבל את המועט כמרובה". עכ"ל.]

ועדיין לא פרשנו במה נשתנו ישראל מכל האומות, שרק הם יודעים לפתות את בוראם. [המדרש סתם ולא פירש. יתכן שהכוונה היא למה שהם תוקעים בשופר של איל ומזכירים את עקדת יצחק ונחשב להם כאילו עקדו את עצמם לפני ית' (ר"ה ט"ז). ויתכן שהכוונה היא למה שהם תוקעים וחוזרים ותוקעים ומראים בכך את חיבתם למצוות עד שאפילו השטן המקטרג מתערבב (שם)].

על פי דרכנו במאמר זה נאמר כך: ביום ראש-השנה, בימים ההם בזמן הזה, נברא אדם הראשון בצלם ובדמות, וכמ"ש: "נעשה אדם בצלמנו ובדמותנו". ומהו ענין הדמות שעל שמה נקראנו "אדם" ("אדמה לעליון")? פרש"י: "כדמותנו – להבין ולהשכיל". על פי מה שהורנו רבותינו ש"סדרה מחכמה העליונה שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן היא יאיר עלינו אור מעין האור הראשון ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקיבלו" (ורמח"ל דרך ה', ח"ד פ"ז) נכון לומר שביום ראש-השנה, בכל שנה ושנה, ישנה השפעה יתירה של הבנה והשכלה. ההבנה וההשכלה הללו הן המאפשרות לאלו שקרויים אדם להתפעל מן ההתבוננות והלימודים ולצייר לנגד עיניהם את משמעות הדין ועונשו. וכאשר הם מריעים לפני מלכם, והתרועה מסמלת את ה"דין" כמ"ש הרמב"ן פר' אמור, הם משכילים לגנוח וליילל מעומקא דלבא – ואז נחשב להם כאילו כבר נענשו ונסלח להם. כמובן, אין הגניחות והיללות הללו אמיתיות כמו אלו הנולדות מן היסורים שפגעו בגופם של הנענשים בפועל. לכן נחשב הדבר שהן כאילו "מפתות" את הקב"ה, אבל

במידת הרחמים הקב"ה מחשיבן כגניחות ויללות שמתוך יסורים. אומות העולם אינן קרויות אדם, לא נוספת להן בינה והשכלה ביום הזה, ועל כן אין תרועותיהם מעומקא דליבא ואין הן מפתות את בוראם. בדוק ותווכח שבזה נתיישבו כל שאלותינו.

מאמר ל"ה

עקידת אברהם ועקידת יצחק

"אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקב"ה: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם". עכ"ל הגמ' ר"ה ט"ז.

"כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם" – וכי יש "יצחק" אחר שכדי להבדיל ממנו האריכו ואמרו "יצחק בן אברהם"?! אלא הכוונה היא כדי שאזכור לכם את עקידת יצחק ואת עקידת אברהם, כי אכן ה"עקידה" הזאת כללה בתוכה שתי עקידות. עקידה שעקד אברהם אבינו את יצחק בנו וכבש רחמיו מבנו יחידו אשר אהב, ועקידה שעקד יצחק את עצמו מרצונו להמסר לשחיטה טרם עשה פירות.

יש באמתתחתי חידוש ביחס לעקידת אברהם וחידוש ביחס לעקידת יצחק, ומכיון שביום הזה אנו מעוררים בקול השופר ובתפילותינו את הזכות הכפולה הזאת – חשבתי לנכון לשבץ את הדברים בספר זה.

עקידת אברהם:

"ויהי אחר הדברים האלה והאלקים נסה את אברהם ויאמר אליו אברהם ויאמר הנני" (וירא כ"ב, א').

סנהדרין פ"ט: (וברש"י כאן) – "א"ר יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: אחר דבריו של שטן, דכתיב ויגדל הילד ויגמל וגו'. אמר שטן לפני הקב"ה: רבונו של עולם, זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך?! אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח את בנך לפני מיד זובחו. מיד – והאלקים נסה את אברהם". עכ"ל.

בפשטות מתפרש הדין-ודברים שבין השטן לקב"ה כך: השטן רצה להוכיח שבנו של אברהם חביב עליו וחשוב אצלו יותר מן הקב"ה, והקב"ה דחהו שאין זה כך, שהרי: "אם אני אומר לו זבח את בנך לפני – מיד זובחו". אבל הסבר מדוע באמת לא הקריב אברהם לקב"ה לכל הפחות תור או גוזל – לא ביאר הקב"ה לשטן. כך נראה לפוס ריהטא, אבל עיון בסוגיא יבהיר לנו שתשובת הקב"ה כוללת הסבר למחדלו של אברהם.

נבהיר את העניין ע"י משל:

אב ערך סעודה גדולה לכבוד בנו שהגיע למצוות. נזדמן לשם שוטה אחד והבחין שדוקא חתן הבר-מצוה אינו יושב במקום מסוים, וגם אין צלחת ומנת בשר ערוכות לפניו. פנה לאבי הבן וטען לפניו: תמהני עליך שאתה מזלזל בכבוד בנך שהוא חתן השמחה ואינך מכבדו אפילו כאחד האורחים?! השיב אבי הבן אמריו לו: אדרבא, הלא היא הנותנת. האורח, אם לא יושיבוהו במקום קבוע ולא תוגש מנה לפניו – איה מקום כבודו? אבל בני שהוא חתן השמחה, וכי לכסא ולצלחת הוא צריך להתכבד בהם, הלא כל הסעודה לכבודו היא!

כן הדבר הזה: מי שסעודתו סעודת הדיוט, כוונתו להתענג ולענג את אורחיו, לכבדם ולהתכבד בהם, מן הראוי שיפריש מסעודתו לגבוה – "שלא יהא שלחנך מלא ושלחן רבך ריקם". אבל אברהם אבינו, הלא היו כל מעשיו לתכלית של ריבוי כבוד שמים ונוכח זאת אעפ"י שאין הדבר צריך ראיות: הלא אמרו רבותינו שנבראו שמים וארץ בשביל אברהם וילקוט בראשית פר' י"ח) וסמכוהו עה"פ: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם = באברהם". והלא ידוע שנבראו שמים וארץ לכבודו ית', כמ"ש: "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וכו'". ומוכרחים אנו לומר שהיינו הך, אברהם הוא שהוציא לפועל את התכלית של ריבוי כבוד שמים. כי כל הבריא לא נבראה אלא לשמש ולצוות לו, והוא היה עסוק כל-כולו בריבוי כבודו יתברך – נמצאת כל הבריא עסוקה בכבוד הבורא יתברך שמו. וכיון שהקדיש אברהם אבינו את כל מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו – לגבוה, את אונו – קדושת הגוף, ואת הונו – קדושת דמים, את הכל ייחד לכבוד שמים, מתוך מה יפריש תור אחד או גוזל אחד? זהו שענה הקב"ה לשטן: "כלום עשה אלא בשביל בנו", הלא בנו עצמו אינו אלא בשבילי, והא ראיה: "שאם אומר לו זבח את בנך לפני מיד זובחו". כל הסעודות שעשה בשביל בנו, בשבילי עשאן, ולמה יקטיר "אימורים" מעולה שכולה כליל!!

גם שלוחי השטן בדורות מאוחרים, "נוצרי" מורשת אותו האיש שר"י, תעו והטעו באותו שקר; א"א להם להבין ששלחנו של יהודי יכול להחשב מזבח, אכילתו – אכילת

קדשים, וזווגו – קדש קדשים. [“עולה” היא בתחום השגתו של גוי, אבל “שלמים” – אכילה שיש בה כפרה – לא נתחדשו לבני נח. והדברים ידועים.]

ולעומתם – “מתהלך בתומו צדיק אשרי בניו אחריו” (משלי ב', ז'). המדרגה הנפלאה הזאת – “כלום עשה אלא בשביל בנו, אם אני אומר לו זבח אותו לפני מיד זובחו” – שיהא יחס האדם לילדיו מופקע לגמרי מנגיעות אישיות, מצינו בגמ' ב"ק ל"ח. אצל בניו-תלמידיו של אברהם אבינו: “רב שמואל בר יהודה שכיב ליה ברתא וכו' אזל הוא (עולא) לחודאי גביה, א"ל וכו' והלא דברים ק"ו, מה בשביל שתי פרידות טובות חס הקב"ה על ב' אומות גדולות ולא החריבן, בתו של רב אם כשרה היא וראויה לצאת ממנה דבר טוב על אחת כמה וכמה”. עכ"ל. הרי שנחמו עולא לרב שמואל בר יהודה בעובדה שלא היתה בתו כשרה ולא היתה עתידה להעמיד דבר טוב, וממילא אין מה להצטער עליה, כי מבחינת “כבוד שמים” אין הפסד במה שנפטרה לעולמה. נורא להתבונן איך התיחסותם אל ילדיהם היתה אך ורק כאל “כלים” לריבוי כבוד שמים; מבהיל על הרעיון!

עוד צריך ביאור בהאי פרשתא, מדוע רצה הקב"ה שאברהם-אבינו יוכיח בפועל שאכן הוא מוכן לזבוח את בנו לפניו, וכי לא די במה שאמר הקב"ה כי אכן כך הוא? אין אני מבין בנסתרות, אך יש לדברים מהלך גם על דרך הפשט, ועיין ברמב"ן כאן.

ידוע הוא שהחיצוניות משפיעה על הפנימיות – “אחרי הפעולות נמשכים הלבבות” (מסלת ישרים). ולא רק עשית מעשה מושכת את הלב, גם ראית מעשה משפיעה לטוב או למוטב. [זהו ענין חילול ה' שיש בעברה, הן ביחס לאחרים הרואים והן ביחס לעובר עצמו. ראית רשע – מזיקה, ראית התלמיד את פני המורה – מועילה. הרואה סוטה, אפילו בקלקולה, הושפע לרעה על ידי ראיתו, ועוד.]

אותן סעודות שערך אברהם אבינו ולא הקריב מהן לקב"ה אפילו תור או גוזל, נראו בחיצוניותן כסעודות רשות הנעשות לכבוד הדיוט. אעפ"י שלאמתו של דבר לא היה תוכן כבדן, לענין חילול ה' והשפעה רעה – מראה עיניים הוא הקובע. גם אברהם אבינו עצמו שראה ללבבן של אותן סעודות שהיו כולן עבודת ה' וריבוי כבודו, גם הוא לא ניצל כליל מהשפעתו החיצונה של מה שנראה: “כירתך פתוחה וכירת רבך סתומה”. כי חוק הוא, בלא יוצא מן הכלל, שכל מעשה הנראה ומתפרש באופן מסוים, משפיע ומחזק את אותו פירוש, גם אם אין זה תוכנו האמיתי של אותו מעשה, כי האדם יראה לעינים. סעודה הנראית “לא עשה אלא בשביל בנו”, נידונית לענין חילול ה' כאלו באמת נעשתה במדה מסוימת לכבוד הדיוט. זהו תוכן קטרוגו של שטן על דרך הפשט.

התיקון של אותו קלקול הוא על ידי מעשה שמראהו החיצוני יהיה ההיפך הגמור מ"לא עשה אלא בשביל בנו". מעשה עקידת הבן וזביחתו לגבוה נראה לכל כמעשה של ביטול כבוד בנו למען כבוד שמים – זוהי הסנגוריה על קטרוגו של שטן. ויתבאר על ידי כך היטב מה שנתאמץ אברהם אבינו אף אחר קריאת המלאך, לעשות מעשה כל-שהוא של זביחה ביצחק. ["אמר לו: א"כ לחנם באתי לכאן, אעשה בו חבלה ואוציא ממנו מעט דם" (רש"י)]. והוא פלא, למה היה מנסה לשוחטו בפועל ממש, וכי לא די במה שמוכן היה לשחוט את בנו? אלא, כיון שכל העקדה לא נצרכה אלא בכדי לתקן את ה"נראה" של העדפת כבוד בנו על כבוד שמים, לא די היה בנכונותו של אברהם לזבוח את בנו, אלא צריך היה לעשות מעשה המראה את ביטול כבוד בנו בפני כבוד שמים. על כן התאמץ אברהם לעשות מעשה של זביחה בבנו, ולפחות להקיז מדמו לגבוה.

ואל ה"עקידה" הזו אנו מנסים "להתחבר" על ידי שאנו ממליכים את הקב"ה בשופר של איל ועוקדים את עצמנו מלהשתמש בבריאה ובעצמנו – לעצמנו; בלתי לה' לבדו.

עקידת יצחק:

"וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר והארץ אזכר" (בחקתי כ"ו, מ"ב). רש"י: "למה לא נאמרה זכירה ביצחק? אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח (מקורו בדברי חז"ל)".

נראה להעמיק בזה, על פי מה שביאר מרן בית-הלוי, חלק הדרושים (דרוש ב') מדוע הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים קודם שנתיים זמן השעבוד. וז"ל: "וההסבר לזה, משום דהמצרים בשעבודם לישראל החטאו אותם בעוונותיהם, עד שגם הם היו משוקעים בעבירות ובטומאתן של מצרים עד שלא היה נשאר בלבם שום רושם קדושה שירשו מאבותיהם אברהם יצחק ויעקב, והיו מושרשים בטומאתם ככל הגויים אשר על פני האדמה, ושוב לא היו מתייחסים כלל אחרי אבותינו. וממילא לא היה מקום להבטחה שאמר הקב"ה לאברהם אבינו: כי גר יהיה זרעך וכו' ואחרי כן יצאו וגו', דעיקר כוונת ההבטחה היא לגאול את זרעו של אברהם אבינו ולא את מי שאינו נקרא זרע אברהם, וכמו דבני עשו וישמעאל אינם נקראים זרע אברהם, כן היה חלילה. ולכך מיהר לגואלם כשהיה עדיין קצת רושם קדושה מורשה להם מאבותיהם בפנימיות הלב, והיו מיוחסים עדיין זרע אברהם אוהבו, והיה מקום להבטחה לחול". עכ"ל. למדנו מדבריו יסוד גדול, שאעפ"י שהבטיח הקב"ה לאבות אודות זרעם, ונתן את הבטחותיו במתכונת של ברית ושבעה – אשר לכאורה אין עוד שום אפשרות של חזרה וחרטה – עם כל זה עדיין אין כלל ישראל בטוח לגמרי בקיומן של אותן הבטחות. ומדוע? כי ההבטחות ניתנו לזרעם של

האבות, ואין הבנים מתייחסים אחרי אבותיהם אלא א"כ נשאר בהם שום רושם של קדושה מאבותיהם. [ועיין מש"כ בספר עבודת-לבב על התפילה עמוד כ"ה על פי דברי ביה"ל הללו.] נראה לענ"ד לאחוז בדברי הביה"ל רק למחצה, ולומר: בנקודה זאת חלוקה הירושה שירשו "בני ישראל" מיצחק, מזו שירשו מאברהם ומיעקב.

אילו היה יצחק נשרף על לגבי המזבח אפרו לא היה כלה, כי אפר אינו בר כליה. אם נתבונן בזה נבין, שאותו חלק מן הדבר-הנשרף שנשאר לפליטה בתור אפר, הוא החלק המהותי ביותר מן הדבר הנשרף. [ועל כן אמרו בית-הלל (חולין פ"ח:)] "מצינו אפר שקרוי עפר, שנא' – ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת". ומדוע יקרא האפר – עפר? כי עצמיות כל הנברא מן האדמה הוא יסוד העפר שבו, וכאשר נשרף המתהווה מן העפר הוא חוזר לראשיתו. על כן אפר קרוי עפר. [נוכל לומר א"כ, ש"אפרו של יצחק" מיצג את אותו חלק מהותי מאישיותו של יצחק אבינו שלא שולט בו שום כליון והפסד. ונבאר את דברינו: מעלות רוחניות שהן נקנות, ואינן מעצם המהות, אין ודאות שתעבורנה בתורשה. מה שאין כן המהות עצמה, אי אפשר לה שלא תעבור בתורשה לדורות הבאים, אדם לעולם יוליד אדם כי ה"אדמיות" שבו זוהי מהותו. מדברי הביה"ל למדנו, כי מעלותיהם העצומות של האבות עדיין לא הפכו להיות עצם מהותם אשר בהכרח תעבור בתורשה לבני בניהם. יתכן לומר, שבזה שונה מסירות נפשו של יצחק להשרף על קדושת ה' מכל מעלותיהם הנקנות של האבות: היא הפכה להיות מעצם מהותו, נדבך מבנין נפשו. נראה שמסירות-נפש זו להשרף על קידוש ה' היא הקרויה "אפרו של יצחק", כי בדומה לאפר – אין היא בת כליה.

נוכיח את דברינו: הקב"ה הבטיח לאברהם: "כי ביצחק יקרא לך זרע – ביצחק ולא כל יצחק". יצחק אבינו מבחין מי הוא אותו "מקצת" אשר כוחו של יצחק מפעפע בו, ורק הוא ראוי להחשב זרעו של יצחק, על ידי "וירח את ריח בגדיו" של יעקב אשר חז"ל פירשוהו כמו "ריח בוגדיו" (כי הבגדים הם הרובד החיצוני ביותר של האדם ובקושי נחשבים כחלק ממנו, וכן הם הבגדים ביחס לעם). ואיזה ריח הריח יצחק אבינו? את מסירות נפשו להריגה של "יוסף משיתא" שהיו מנסרים את גופו ולא הסכים להכעיס את אלקיו, ושל "יקום איש צרורות" שקיים בנפשו ארבע מתות בית-דין לכפר על שהכעיס את בוראו (ב"ר פר' תולדות). הוא אשר אמרנו שהגחלת אשר לעולם לא תכבה, אשר נמשלה לאפרו של יצחק, היא המסירות נפש להריגה על קידוש ה'.

ומוכרחים אנו להוסיף בזה ביאור על גבי ביאור. "אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח" – אינו מובן, הלא יצחק כלל לא נשרף? כך צריך לענ"ד לענות על שאלה זו: חז"ל אמרו (קידושין מ'). – "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו

הכתוב כאלו עשאה". אין ספק שה"כאילו עשאה" אינו מפני שכל מה שעתיד היה להעשות נחשב כאלו כבר נעשה, אלא מפני שה"עלה במחשבה" עצמו נחשב כעשיה. העמקה בענין תורה לנו, שמבחינה מסוימת מי שנידון "כאילו עשאה" עומד במדרגה גבוהה יותר ממי שעשאה בפועל. כי מי שעשה בפועל, אין ראיה שרצונו והחלטתו לעשות הם נחשים וגמורים בלב שלם, ויתכן שעשה את המצוה מקופיאה, מתוך רצון שאינו גמור. מה שאין כן מי שנידון "כמי שעשאה" מפני רצונו ומחשבתו לעשות אעפ"י שלא עשה, יש בזה ראיה שרצונו וכוונתו לעשות הם גמורים ומוחלטים לגמרי, שאל"כ לא היה נידון "כמי שעשאה". העובדה שיצחק הוא היחידי מן האבות, ורק במעשה העקדה, שנידון "כאילו עשאה" על מה שנאנס וכלל לא עשה, מורה שנכוונתו להשרף על קדושת ה' היתה מושלמת לגמרי עד קצה האחרון. על כן אנו אומרים שמסירות נפש זו נידונית כ"אפרו של יצחק", וגם אם חלילה יאבד כל רושם קדושתו של יצחק מבניו, רושמה של מעלת נפש זו לא יאבד לנצח. לזה נתכוונו חז"ל: "אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח".

ועדיין לא נתבאר לנו מדוע אפרו של יצחק נראה לפני הקב"ה, ואילו בריתו עם אברהם ויצחק רק נזכרת לפניו. נראה פשוט, שכאשר נשאר רושם מקדושת-האבות בבנים, הקב"ה מקיים את הבטחתו לאבות מפני שהבנים הם בגדר המשך לאבות, וכאלו האבות עצמם עודם קיימים [ב"ב קט"ז. – "דוד שהניח בן נאמרה בו שכיבה ולא מיתה"]¹. שאם לא נאמר כן, איזה צדק הוא לשלם לבנים את הגמול המגיע לאבות?! נמצא, שכאשר נשאר רושם מקדושת-האבות בבנים, הקב"ה רואה את כח האבות המקוונן בבנים. ואילו כאשר לא נשאר רושם מקדושת-האבות בבנים, אין הקב"ה רואה את האבות בבנים, אלא רק נזכר בהם על ידי הבנים, כי לשון "זכרון" נופל על דבר שנראה בעבר ולא בהווה. הקב"ה לא הבטיח יותר מאשר את זכרון ברית אברהם ויעקב, מפני שעלול להיות מצב שבו, ח"ו, לא ישאר שום רושם מקדושתם בבניהם, ואזי לא תשתקף דמותם של האבות באישיותם של הבנים, אלא הם רק יזכרו על ידם. מה שאין כן מסירות נפשו של יצחק אבינו להשרף על קדושת שמו ית', רושמה יהיה ניכר לעולם באישיותם של הבנים. על כן היא נותנת מקום לראית בבואתו של יצחק בזרעו, ולא רק לזכרונו. "אפרו של יצחק" צ הנקודה הפנימית שביצחק שלעולם לא תאבד – נראית לפני הקב"ה בבני בניו.

ואל העקידה הזו אנו מנסים "להתחבר" על ידי שאנו ממליכים את הקב"ה בשופר של איל ונעקדים לוותר על כל "האני" ועל כל מאוויו – למען קדושת שמו ית'.

מאמר ל"ו

דברי התעוררות לפני תקיעת שופר

ז"ל הגרי"ס בספר אור-ישראל אגרת ז' – "האדם, הוא ובני ביתו התלויים עליו, בסכנה גדולה, לעת הדין הגדול הוא עת תקיעת שופר בר"ה, אשר האדם נזכר ונשפט על מעשיו. והוא בעת הלזה נדמה לכהן גדול בעת שנכנס לבית קדש-הקדשים, כמאמר חז"ל (ר"ה כ"ו). שופר בר"ה כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי; עיין שם. ומה יחרד לב האדם האוהב את עצמו ואת בני-ביתו התלויים עליו – להיטיב דרכו, ולכל הפחות לשבור רוחו בשברון לבב, אשר הוא יסוד הראשי להיות מגן מהסכנה הגדולה המרחפת, כמאמר חז"ל (ר"ה ט"ז) כל שנה שרשה בתחילתה מתעשרת בסופה – הוא שברון הלבב, וכמאמר ז"ל שם (דף כ"ו) בראש השנה – כל כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי; עיין שם וכו'. וכאשר כח הציור מועיל למוסר יצייר האדם בעצמו – אילו היה כהן גדול והיה צריך להכנס ביום הכפורים לבית קדש-הקדשים, היה חרד מאד לנפשו בל יפגעהו רעה חלילה. כן יחזק אמונתו, אמונת חכמים רבותינו חכמי התלמוד ז"ל, אשר פסקו וחדלו שופר של פרה משום שאין קטיגור נעשה סניגור, הגם שבבית הכנסת המקודש – בבגדי זהב נכנסים, אכן שופר כיון שלזכרון אתי, והאדם נזכר ונשפט על כל מעשיו – ככהן גדול הנכנס לקדש הקדשים דמי. והדברים כהויתן, ומאד מאד יחרד לב האדם המעמיק בדבר הנורא הלזה". עד כאן דברי הגרי"ס הקדושים.

ענין זה שהגדירוהו חז"ל: "שופר בר"ה כיון דלזכרון הוא כלפנים דמי" הוא בוודאי נשגב מבינתנו, אך לפי ערכנו נפרשו כך: חז"ל דרשו את הפסוק: "ושכנתי בתוכם – בתוכו לא נאמר אלא בתוכם" (הובא באלשיך הק'). הוי אומר, עיקר השראת השכינה (על ידי בית המקדש) היא במוחו ובלבו של כל אחד ואחד מישראל. "היכל ה' היכל ה' – המה"; פנימיות לבו של אדם מישראל היא בית קדש הקדשים. מבין שני הכרובים שבלב – שייכותו הפנימית של כל יהודי לקב"ה ולכנסת ישראל – מדבר הקב"ה עם כל אחד מישראל, ומשם אבן השתייה לקדושה ולטהרה, לדעת ולקרבת אלקים, בכל יהודי ולמרות כל נפילה. ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא, כקדושת המקדש שלא בטלה אף בחורבנו (רמב"ם פ"ו מהל' ביה"ב הל' י"ד).

ביום ר"ה, בשעה שהאדם נזכר ונשפט על כל מעשיו, והוא מנסה בכל כוחו לומר מלכויות לפני הקב"ה כדי להמליכו עליו, ולומר זכרונות לפניו (לחזק את אמונת ההשגחה) כדי להיות נזכר לטובה, ובמה? בשופר! (ר"ה ט"ז). בשעה זו הוא נכנס לקדש הקדשים של גנזי נשמתו. ברגעים אלו הוא מזדהה עם האני האמיתי שלו הכופף קומה בפני המלך

הזוכר כל הנשכחות. הריהו ככהן גדול הנכנס לקדש הקדשים. "לזכרון הוא" – אין הכוונה רק שהקב"ה זוכר. הכוונה היא גם לכך שהאדם זוכר, כי ברגעים נעלים אלו צפה מתהום הנשיה שבמעמקי הנפש ידיעת המלכות וההשגחה ביתר שאת ויתר עוז.

ואולי מותר לנו להוסיף הרגשה, אעפ"י שאינה מבוססת כל צרכה. מהי תקיעת השופר? הוצאת הרוח הפנימית החוצה. קול פשוט, בלי מלים, עמום, לא ברור, אבל חזק! כדרך שכוחו של האילן גנוז בזרע אבל שם אין הוא מתחלק לענפים ולעלים, כן גם שורשה של התפילה שבפה הוא במעמקי הלב, אך שם אין היא מתפרטת לפרטים. בשעת תקיעת שופר, הרינו כמנסים להוציא את האמת, הזך והטהור שבתוך-תוכנו לרובדים החיצוניים יותר – על מנת לחשוב, לדבר ולעשות על פיהם.

"אעפ"י שתקיעת שופר בראש-השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר – עורו ישנים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וכו' אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל וכו'" (רמב"ם פ"ג מהל' תשובה). אפשר שעומק יש כאן: תקיעת השופר מעוררת את הכוחות הישנים והרדומים, את מעמקי נפשם של בני אברהם, יצחק ויעקב – אשר כוסו בהבלי הזמן ובקליפות של חטא. באותה שעה שהאיש הישראלי יודע שהוא עומד בדין, וכדי לזכות בדין עליו להמליך את הקב"ה עליו באמת (אמרו לפני מלכויות) ולהאמין בהשגחה פרטית באמת (אמרו לפני זכרונות) הריהו מתאמץ ונכנס לקדש הקדשים של תוככי לבו – מקום בו השכינה שרויה תמיד – לחשוף ולהודע, להאחז ולהשריש, להשקות את רובדי אישיותו החיצוניים ממעיין הדעת היוצא מקדש הקדשים שבמקדשו. "תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם" – בעקידה הזו הגיעו אברהם ויצחק לשיא היראת-שמים, והם הוציאו אותה אל הפועל במעשה שחיטת האיל שהשופר שבו תוקעים הוא קרנו. גם אנו מוציאים אל עולם המעשה את היראת-שמים הגנוזה בנו, בתקיעת השופר המחריד ומעורר יראה כדרך שעשו זאת אברהם ויצחק, עד כי ההסכמה הפנימית שבנפשנו לעקדה על קידוש ה' נחשבת כאילו אכן "עקדתם את עצמכם לפני".

וככהן גדול הנזהר ברגע זה מכל חטא, ואפילו במחשבה, ואף זכרון חטא כבגדי זהב עלול להיות לו לרועץ. כן השומע קול שופר בשעה שהוא ובניו נזכרים לפני הקב"ה לשבט או לחסד – כמה עליו להיות נקי ברגע זה משמץ חטא וגאווה, לבל יכנס הקטיגור במקום הסניגור להשתיקו. כמה גדולה חובת התשובה המוטלת עלינו ברגעים אלו.

מאמר ל"ז

דברי חיזוק לתפילה בימים הנוראים

על הפסוק: "פנה אל תפילת הערער ולא בזה את תפלתם" (תהלים ק"ב) דרשו חז"ל (ילקוט שמעוני) "כלפי דורות אמרו, שאין להם לא כהן ונביא ולא בית-המקדש שיכפר, אלא התפלה נשתיירה להם שהם מתפללים אותה בר"ה וביוה"כ – אל תבזה אותה מהם, הוי – ולא בזה את תפלתם". עכ"ל.

בפשטות, המיוחד בתפילות ר"ה ויוה"כ הוא, שהן מתוך לחץ של פחד הדין; על כן הן נאמרות בתחנונים גדולים מעומקא דלבא. אך יש לומר עוד, שתכלית התפילה היא מתוך סמיכת דעת שהקב"ה הוא בעל היכולת ובעל הרצון להיטיב. ומכיון שהוא גם יכול וגם רוצה – להיטיב – אנו מבקשים ממנו את טובותינו. כלומר – הוא מלכנו, ובתור מלך הוא כל-יכול; והוא אבינו, ואין מי שרוצה להיטיב יותר מאשר אב לבניו. בראש-השנה, שהוא יום המלכת בורא העולם, נתפס הקב"ה כמלך מלכי המלכים שלו שיא היכולת. ביום-הכיפורים, שהוא יום סליחה ומחילה, נתפס הקב"ה כאב רחום וחנון שאין כמוהו אוהב ורוצה להיטיב. על כן תפילות ר"ה ויוה"כ יש להן יותר סיכוי להתקבל.

a. לשון הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הל' ו' – "אעפ"י שהתשובה והצעקה יפה לעולם, בעשרה ימים שבין ראש-השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנא' – דרשו ה' בהמצאו". עכ"ל. שמעתי "הרגשה" נפלאה ממה שנאמר אצל נערה מאורסה – "ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות (ומכאן לפטור "אונס" בכל מקום – ב"ק כ"ח:) כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש (שזה בודאי נגד רצונו של הנרצח) כן הדבר הזה, כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המארסה ואין מושיע לה". (כי-תצא כ"ב כ"ו) משמע שאם אפשר לצעוק ולא צועקים – הרי זה נחשב רצון. והרי גם להנצל מחטא אפשר לצעוק לקב"ה, ומי שאינו צועק הריהו כמסכים לחטוא; אין זה אונס אלא רצון. הרי כאן חומר נורא – גם במקרה של עבירה באונס, אם לא צעקנו להנצל ממנה אין לנו פטור מעונשין. ופשוט הדבר שלא כל בקשה ותפילה נחשבת "צעקה" – כי אם זו הנאמרת מתוך כאב! על פי זה יש מקום לדון, שאף חסרון צעקה על "תשובה", השוללת את החטא למפרע, יהיה נידון כהסכמה ורצון על החטאים שנעשו כבר. כמה מחייבת הידיעה הזאת.

ז"ל רבינו יונה (שערי תשובה, שער שני אות י"ד) "בעשרת ימי תשובה וכו' ולשפוך שיח ולשאת תפילה ורנה ולהפיל תחינה, והעת עת רצון והתפילה נשמעת בו, כענין שנאמר: בעת

רצון ענייניך וגו', ואמרו זכרונם לברכה (יבמות מ"ט:): דרשו ה' בהמצאו – אלו עשרה ימים שבין ראש-השנה ליום הכפורים". עכ"ל.

b. דרכו של "סתם" אדם היא שאינו עושה היום את שהוא יכול לעשות למחר – אם אין הדבר כרוך במאמץ. ומכיון שכל עשרת ימי תשובה מסוגלים שתיענה צעקתם, עלול אדם לדחות את מאמציו לשפוך שיח ולשאת תפילה ולהפיל תחינה – מהיום למחר, וממחר למחרתיים, כי עדיין יש זמן.

יש כאן טעות כפולה.

האחת: כי בתפילה קובע מאד הריבוי, צריך גם את של היום וגם את של מחר. על הפסוק "ויעתר יצחק לה' נוכח אשתו כי עקרה היא ויעתר לו ה' ותהר רבקה אשתו", כתב רש"י כד: "ויעתר – הרבה והפציר בתפלה. ויעתר לו ה' – נתפצר ונתפייס ונתפתה לו. ואומר אני: כל לשון עתר לשון הפצרה וריבוי הוא וכו'". עכ"ל. העובדה שלא נזכרה כאן עצם תפלתו של יצחק כי אם עובדת ריבוי, מורה בבירור שכח תפלתו של יצחק היה דוקא בריבוי. וכמו ש"ויעתר יצחק לה'" עיקרו הריבוי, גם ה"ויעתר לו ה'" מתפרש על ריבוי התפלה, שריבוי התפילה אכן פעל את פעולתו – נשמעה התפילה ונושע המתפלל. אי אפשר אם כן לדחות את התפילה מהיום מהיום למחר, כי צריך גם את של היום וגם את של מחר; הריבוי הוא שמועיל.

והשנית: ז"ל המדרש-רבה (וזאת הברכה, י"א, י) "עד עשרה פעמים נגזר על משה שלא יכנס לארץ ישראל, ועדיין לא נתחתם גזר-הדין הקשה עד שנגלה עליו בית-דין הגדול, אמר לו: גזירה היא מלפני שלא תעבור, שנא' – כי לא תעבר את הירדן. ודבר זה היה קל בעיניו של משה, שאמר: ישראל חטאו חטאות גדולות כמה פעמים, וכיון שבקשתי עליהם רחמים – מיד קבל ממני וכו' אני שלא חטאתי מנעורי לא כל שכן כשאתפלל על עצמי שיקבל ממני. וכיון שראה הקב"ה שקל הדבר בעיניו של משה ואינו עומד בתפילה, מיד קפץ עליו ונשבע בשמו הגדול שלא יכנס לארץ ישראל". עכ"ל. מי שאינו ממחר לצעוק ולהתחנן מראה ש"קל הדבר בעיניו" ויש כאן סיבה, ח"ו, שכאשר יתפלל כבר יהיה מאוחר.

c. ר"ה י"ח. – "היה רבי מאיר אומר: שנים שעלו למטה וחולין שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון (בית-וועד שדנים בו נפשות להריגה) ודינן שווה. זה ירד (מן המטה) וזה לא ירד, זה ניצל (מן הוועד) וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל? זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה. ומפני מה זה נענה וזה לא נענה? זה התפלל תפילה

שלמה ונענה, וזה לא התפלל תפילה שלמה ולא נענה. פרש"י: "תפלה שלמה – נתכוון". עכ"ל. ומטו בה בשם הגר"א, שמקור דברי ר"מ הוא מן הפסוק בפר' ואתחנן (ד', כ"ט) "ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך". כי הפסוק פתח בלשון רבים "ובקשתם" וסיים בלשון יחיד "ומצאת", הוי אומר – שלא כל מי שביקש את הקב"ה נענתה תפילתו. ועל זה מסיים הפסוק ומנמק מדוע יחיד זה מצא את הקב"ה (תפילתו נענתה) והאחר שגם הוא ביקשו לא מצאו – "כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך"; זה שדרש את הקב"ה בכל לבבו ובכל נפשו, התפלל תפילה שלמה בכוונה – נענה. ומתי דנים ב"בית הוועד" נפשות להריגה? בימים הנוראים בהם נגזר מי יחיה ומי ימות; נחתמים לחיים ונחתמים למיתה. והרי דעת ר"מ במסכת ר"ה דף ט"ז. שאדם נידון בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ, וגזר דינו של יחיד אינו נקרק אפילו הביא כל אילי נביות; והלכה כמותו. נמצא הזמן הראוי להחשב "עלה למטה", "עלה לגרדס", הוא זמן הדין של ר"ה ויוה"כ. למדנו כמה נתחייבנו בתפילה שלמה בימים אלו.

d. ידיעה נחוצה הקובעת את איכות התפילה יש ללמוד מגמרא דף ע': "שאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא: מה יעשה אדם ויחכם? אמר להם: ירבה בשיבה וימעט בסחורה. [אגב, משמע שריבוי סחורה הוא מפריע בעצם, ולא רק מפני שהוא מונע ריבוי ישיבה.] אמרו: הרבה עשו כן ולא הועיל להם. אלא – יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה [אין נראה שהביאו פסוק על כך שהחכמה של הקב"ה, אלא על כך שצריך לבקש רחמים ממנו כדי לזכות לחכמה. משמעות הפסוק היא שניכר הדבר שה' יתן חכמה, ואם יזכה לחכמה כל מי שמרבה בשיבה וממעט בסחורה, שהיא ההשתדלות הטבעית, במה יהיה ניכר שהקב"ה הוא הנותן חכמה. רק כאשר רואים שמי שמבקש חכמה מהקב"ה מחכים, ומי שאינו מבקש אינו מחכים למרות שהוא מרבה בשיבה וממעט בסחורה, אז ניכר הדבר שהתבונה היא מפיו ית'.] תני רבי חייא: משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. פרש"י: כך חכמה שהיא לאוהביו של מקום ניתנה להם מפיו ולא מאוצר אחר. [הכוונה, שחכמות חיצוניות זכיותן היא בדרכי הטבע, וזהו "עשה סעודה לעבדיו" – שכל אחד מקבל את מנתו לפי מדרגתו ומעמדו בשלחן העבדים. אבל "תורה" שהיא חכמתו ית' ניתנת רק לאוהביו של מקום, כי היא חלקו ית' (ומברכים עליה "שחלק מחכמתו" ולא שנתן מחכמתו)]. וכדי שיהיה ניכר שהקב"ה חולק חכמה, ואין זכיותה כדרך הטבע, מוכרח שרק מי שיתחנן אל הקב"ה יזכה בה. [מאי קא משמע לן? פרש"י: למה ליה למימר להו ירבה בשיבה, הואיל וברחמים הדבר תלוי? דהא בלא הא לא סגי.] שים לב מה רב חלקה של התפילה בזכיה בחכמה. החידוש אינו שצריך גם להתפלל, אלא שצריך גם ללמוד! עכ"ל הגמרא ומה שהוספנו בביאורה.

ריב

אך יש כאן הערה עצומה. מדוע לא פירש ריב"ח מעיקרא שהדרך להחכים היא גם על ידי ריבוי ישיבה ומיעוט סחורה וגם על ידי בקשה מן הקב"ה. למה לא גילה להם את ה"סוד" – יבקש ממי שהחכמה שלו – מעיקרא. נראה לומר, שכל עוד שאין האדם מבין ומשוכנע שדרכי ההשתדלות אינן מועילות, גם התפילה לא תעזור. כי תפילה שאינה אלא "לרווחא דמילתא", לתוספת ולמעליותא, אינה מעומקא דלבא – ולא תתקבל. רק כאשר המתפלל יודע ש"הרבה עשו כן ולא הועיל להם", ואם כן רק אם הקב"ה יתן לו רק אז יהיה לו, תפילה כזו היא שעשויה להתקבל. לכן רק כאשר גילו אנשי אלכסנדריא את ידיעתם שדרכי ההשתדלות אינן מועילות לחכמה, אפשר להורותם את דרך התפילה.

וכעין שאמר להם ריב"ח על חכמה, אמר להם גם על עושר ועל בנים. למדנו, שבעומדנו בתפילה בימים אלו על רוחניות, על גשמיות, ועל המשכיות – מוכרח שיהיה ברור לנו שאין לנו על מי להישען אלא על אבינו שבשמים, עלינו להתחנן אליו מתוך ידיעה שהחריצות שקר. והבן.

e. ב"מ דף ק"ו. – "אמר ליה (מחכיר לחוכר) זרעה חיטי, ואזל הוא וזרעה שערי, ואישתדוף רובא דבאגא (רוב שדות הבקעה) ואישתדוף נמי הנך שערי דיליה (והוא רוצה להפטר מחמת כן מליתן למחכיר את המכסה שנתחייב לו) מאי? מי אמרינן דאמר ליה (חוכר למחכיר) אילו זרעתי חיטי הוה נמי משתדפא, או דילמא מצי אמר ליה (מחכיר לחוכר) אילו זרעתי חיטי הוה מקיים בי 'ותגזור' אומר ויקם לך' (מה שתבקש מן היוצר יעשה, ואני לא בקשתי מן השמים בתחילת השנה שיצליחני בשעורים אלא בחיטין). מסתברא דאמר ליה: אי זרעיתא חיטי הוה מקיים בי 'ותגזור' אומר ויקם לך". עכ"ל. וכן נפסק להלכה. הרי שגם ב"חושן-משפט" יש להתחשב בעובדה שהתפילה מתקבלת. וכמה מדהים הסגנון "ותגזור" אומר ויקם לך" – כאילו נחשבת התפילה כגזרה שהקב"ה בודאי יקיימה.

f. בספר ליקוטי רשימות, להמשגיח דלייקווד הגאון הצדיק הר"ר נתן מאיר וואכטפויגל זצוק"ל, בענייני חדש אלול, כתוב כך: "המהרי"ל דיסקין זצוק"ל היה מאריך בתפילה, וכל היום כולו עמד בתפילות (שמו"ע). כשסיים שחרית – כבר התחילו מוסף, וכשסיים מוסף – התחילו תפילת מנחה. וכששאל אותו ר' יוסף חיים זוננפלד זצ"ל מה הוא מכוין כ"כ הרבה, ענה: שהוא מכוין את פירוש המילות ותו לא!

g. בספר הנ"ל בעמוד פ"ג מסופרת עובדה זאת: רבינו ירוחם המשגיח דמיר זצוק"ל היה מאריך מאד בתפילה בר"ה, ובחורים היו מסיימים את סעודת היום לפני שסיים את תפילתו. ופעם אחת התחבא מישו לראות מעשיו, וראה שכשסיים רבנו ירוחם את התפילה היה ממלמל לעצמו: "אולי ימושני אבי והייתי בעיניו כמתעתע".

h. כאשר מאריך אדם בתפילתו בימים נוראים הרי הוא נכנס לסכנה פן יעיין בה. ז"ל הגמ' בברכות דף ל"ב: – "א"ר חנינא: כל המאריך בתפילתו אין תפילתו חוזרת ריקם וכו' איני והא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן: כל המאריך בתפילתו ומעיין בה סוף לידי כאב לב, שנא' תוחלת ממושכה מחלה לב וכו' לא קשיא – הא דמאריך ומעיין בה, הא דמאריך ולא מעיין בה (פרש"י: מעיין בה – מצפה שתעשה בקשתו על ידי הארכתו. וכעין זה בתוס': מצפה שתבוא בקשתו לפי שכיוון בתפילתו וסוף שאינה נעשית ונמצאת תוחלת ממושכה חנם, והיא כאב לב כשאדם מצפה ואין תאוותו באה). עכ"ל. ומדוע באמת אין תאוותו באה? אכן זה פשוט, אעפ"י שהקב"ה הוא "שומע תפילה", אין זה אומר שהתפילה היא "סיבה" שמגיע עבודה שהקב"ה ייענה ויפעל על פיה. מי שמרגיש שתפילתו היא "תשלום" עבור סחורה שהזמין, ולפיכך היא מצפה שתעשה בקשתו, יראו לו משמים שאין זה כך ויבוא לידי כאב לב.

אימתי עלולים אנחנו לסכנה זו? בימים הנוראים עת אנחנו מאריכים ומכוונים מאד בתפילותינו. ואם חלילה נרגיש שמגיע לנו שתענינה תפילותינו, כיון שכל כך הארכנו וכיוונו בהן, עלולות האריכות והכוונה להפוך להיות סיבות שהתפילות לא תתקבלנה, ח"ו.

יתכן שזהו הטעם לכך שבתפילת נעילה, בעת נעילת השער לתפילותינו בימים הנוראים, אנו אומרים: "מה אנו מה חיינו מה חסדנו מה צדקנו וכו' הלא כל הגבורים כאין לפניך ואנשי השם כלא היו וכו' כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל לפניך, ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל", כי אם לא נרגיש "מה אנו" ונחשוב שאחרי כזו תפילה תשובה וצדקה מגיע לנו להעביר את רוע הגזרה – עלולים אנחנו לבוא לידי כאב לב, חלילה.

i. יש מי שצרתו בת שנים רבות, ל"ע, וכבר התפלל להוושע זמן-זמנים טובא, ועדיין לא נושע. כדאי שיתבונן בקטע הבא.

אנו מסתכלים על ריבוי התפילות (אותה תפילה החוזרת על עצמה שוב ושוב) כריבוי של הגרלות או נסיונות קליעה למטרה, שאם אמנם המנסה פעמים רבות ואינו מצליח

עדיין אינו מתייאש מלנסות שוב, בלבו פנימה אינו מקווה באמת שהפעם יצליח, כי מה יום מיומיים להצליח עכשיו במה שלא הצליח פעמים רבות. אך טעות מכוערת היא זאת ושגגתה הרת אסון. היעלה על הדעת שהשוקל נתח בשר גדול וכבד, ומרבה כנגדו משקולות על כף המאזניים האחרת יחדל להאמין שהמשקולות הנוספים יכריעו את הכף כיון שלא עשו זאת המשקולות הראשונות!! אין לך שטות גדולה מזו, הלא המשקולות הנוספים מצטרפים לקודמיהם, אין הם כהגרלות או כקליעה למטרה שכל נסיון לחודיה קאי. או למשל, המשתדל אצל סוחר תכשיטים לקנות תכשיט מסוים ומרבה על מחירו, האם יאמר בלבו: עשרת הנסיונות הראשונים לא הועילו לשכנעו למוכרו לי, בודאי גם אם אוסיף על המחיר עוד ועוד לא יאות לי. אין זה נכון, כי המעות מתוספות אלו על אלו ובעד סכום גדול בודאי שישכים הסוחר למכור את התכשיט. אין אפילו התחלת ראייה ממה שלא נתרצה המוכר עד עתה למכור, שלא ישכים למכור גם בעתיד, כאשר יוסיף לו הקונה עוד כסף על המעות הראשונות. וכמו כן בתפילה, המסופק בלבו אם תיענה תפלתו מכח שלא הועילו תפלותיו עד הנה – טועה הוא מאד. הלא עד עתה עוד לא העמיד ריבוי תפילה כמו זה שמצטרף היום בהוסיפו עוד תפילה. אין מקום לשום רפיון ושום יאוש, כי בתפילה מועיל הריבוי. ומפורש במדרש פר' "ואתחנן" שאילו היה משה רבנו מרבה עוד תפילה אחת היה כבר "הכרח", כביכול, שתישמע תפילתו; על כן ציווהו הקב"ה: "רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה".

י"י. שמעתי בשם הרה"ג ר' מאיר מונק שליט"א, מנהל חדר "תורת-אמת", מגדולי מעמידי התלמידים בדורנו, הערה נפלאה – מה רב כח התפילה על יראת שמים.

ז"ל הגמרא שבת דף קנ"ו: "אימיה דרב נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי (חוזים בכוכבים) בריך גנבא הוה (בנך יהיה גנב). לא שבקתיה גלויי רישיה, אמרה ליה: כסי רישך כי היכי דתהוי עליך אימתא דשמיא ובעי רחמי". עכ"ל. וכל כך היה תקיף כח יצרו, עד שכאשר פעם אחד גרס תחת הדקל ונפלה גלימתו מעל ראשו נגס בשניו אשכול תמרים שאינו שלו (שם). הרי לנו שאף שישב ועסק בתורה אשר היא מצלת מיצר-הרע (סוטה כ"א) והיה זה תחת הדקל אשר כיסה את ראשו במידת מה, תקפו יצרו לנגוס בשיניו ממון שאינו שלו (מה שמורה על "בולמוס" של "גנבנות"). הרי רואים אנו שתחת שיהיה גנב נהיה אמורא קדוש, ומן הסתם היה זה מכח שתי העצות הללו (כסי רישך ובעי רחמי). הרי מה רב כח התפילה עד כדי להפך גנב לאמורא.

אך יתר על כן, בסוף מסכת סוטה נאמר כך: "משמת רבי בטלה ענווה ויראת חטא. אמר ליה רב נחמן לתנא: לא תיתני יראת חטא, דאיכא אנא (ושאני ירא חטא)". עכ"ל.

ואמנם שם איירי בסתם "רב נחמן" (ולא רב נחמן בר יצחק) אך הרעק"א שם בגליון הש"ס מציין לרש"י מגילה כ"ח: שכותב בפירוש שזהו רב נחמן בר יצחק. אם כן בואו חשבון: על פי המזלות היה רב נחמן בר יצחק ראוי להיות "גנב". אך אין מזל לישראל ותפילה עשויה לשנות את ההשפעה הנוזלת להם מן המזלות. וכך כך השפיעה התפילה שהתפלל על עצמו להיות ירא שמים, עד שאי אפשר לתנא לשנות "משמת רבי בטלה יראת-חטא", שהרי רב נחמן בר יצחק היה קיים. כמה מחייבת ומרוממת הידיעה הזאת.

מאמר ל"ח

וחסידים ברנה יגילו ועולתה תקפץ פיה

הרי מאמר שחלקו הראשון הוא דברים נפלאים ששמעתי מן הגאון בתורה ובמידות הר"ר שמעון משה דיסקין זצ"ל, וחלקו השני הוא ביאור הדברים. ומכיון שנוסח תפילת ראש-השנה ויוה"כ מתאים ונותן תוקף לאמור במאמר זה, הריני שמח על ההזדמנות להפיץ את מעיינו של הרב אשר לשמו ולזכרו תאוות כל נפש.

איתא בילקוט (שמואל) שבתפילת חנה נרמזו כל ברכות התפלה, ובפירוט הרמזים נאמר שם כך: "ה' ידין אפסי ארץ – אוהב צדקה ומשפט, ורשעים בחושך ידמו – מכניע זדים, ויתן עוז למלכו – בונה ירושלים וכו'". והעיר חכם אחד, דחסר רמז כנגד ברכת "על הצדיקים" ובמקומו יש רמז כנגד ברכת "ולמלשינים". והרי אדרבא, ברכת הצדיקים היא מכלל הי"ח ברכות, ואת ברכת המינים אח"כ הוסיפו?

ובמגילה (י"ז) מבואר סדר ברכות ה"שמונה-עשרה", ואיתא התם: "וכיון שנתקבצו גלויות נעשה דין ברשעים, שנא' – ואשיבה ידי עליך ואצרוף כבור סיגך, וכתוב ואשיבה שופטיך כבראשונה, וכיון שנעשה דין מן הרשעים כלו הפושעים וכו' וכיון שכלו הפושעים מתרוממת קרן צדיקים דכתיב וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק וכו'". ועיין מהרש"א שהעיר, שהרי לפי הסדר שתקנו אנשי כנה"ג מקומה של ברכת הצדיקים הוא מיד אחר ברכת המשפט, וא"כ מהו הקשר שבין שתיהן? (וכאן הלא ביארו את הקשר שבין הברכות אחר שנתווספה ביניהן ברכת המינים).

עוד קשה, שבילקוט (אסתר) עה"פ "ולמלך אין שווה להניחם" מפרש את הדילטוריא של המן הרשע על היהודים – "אומרים בתפלתם: ומכניע זדים, ואומרים שאנו זדים".

ותמוה מאד, כי הרי תפלת "מכניע זדים" לא נתקנה עדיין בזמן המן, שהרי שמואל הקטן נתקנה.

הנראה מכל זה, שמה שאמרו "ברכת המינים שמואל הקטן תקנה", לא נתכוונו לומר שהוא המציא אותה "יש-מאין", הכוונה היא שהוא תקנה והעמידה כברכה בפני עצמה. ר"ל, דקודם לכן היתה קללת המינים כלולה עם ברכת הצדיקים בברכה אחת, דחד עניינא הוא, וכמשמעות הפסוק הנ"ל ש"תרוממנה קרנות צדיק" הוא פועל-יוצא של "קרני רשעים אגדע"; אבל אין הכוונה ששמואל הקטן חידש את עצם קללת הזדים. ובזה נתיישבו כל הקושיות: שהרמיזה שכנגד "מכניע זדים" בתפילת חנה היא הרמיזה שכנגד ברכת "על הצדיקים", כי ברכה אחת היו. וקשר הברכות זו לזו כפי שנתבאר בגמ' מגילה מתאים הוא גם לסדר התפלה שקודם חידושו של שמואל הקטן. וגם מובנת הדילטוריא של המן הרשע: "אומרים בתפלתם מכניע זדים".

ויעויין בברכות ט', דאמירת "יהיו לרצון אמרי פי" שאנו אומרים אחר י"ח ברכות, מקבילה היא למה שדוד המלך אמר פסוק זה אחר י"ח פרשיות שבספר תהלים. והקשו על זה בגמ', שהרי דוד אמר פסוק זה אחר י"ט פרשיות, ותירצו: "הני י"ח – י"ט הויין, אשרי האיש ולמה רגשו גויים חדא פרשה היא". ובודאי הביאור בגמ' הוא, דאמנם ישנן י"ט פרשיות, אלא שמבחינה מסויימת יש להחשיב את הני ב' פרשיות כאחת, וממילא אינן אלא י"ח פרשיות. והנה פרק "אשרי האיש" עניינו ברכת הצדיקים, ופרק "למה רגשו גויים" עניינו מפלתן של רשעים. והרי לנו, שמבחינה מסויימת הו' שתי פרשיות אלו פרשה אחת, ואזי נחשב מנין הפרשיות (וכן הברכות שכנגדן) י"ח. ומבחינה אחרת, נחשבות שתי פרשיות אלו כשתי פרשיות, ואזי נחשב מנין הפרשיות (וכן הברכות שכנגדן) י"ט. והם הם הדברים שנתבארו, שמקודם נכללו ברכת הצדיקים וקללת הרשעים בברכה אחת ואח"כ נתחלקו לשתיים. [עד כאן שמעתי מהרה"ג ר' שמעון משה דיסקין זצ"ל]. שוב מצאתי במהרש"א ברכות ט': שאכן פירש שחלוקת הפרקים "אשרי האיש" ו"למה רגשו גויים" לשנים, נעשתה אחר הוספת ברכת המינים שהיא כנגד הפרק "למה רגשו גויים". והרי לנו, א"כ, אסמכתא נוספת שקודם הוספת ברכת המינים נכלל עניינה בברכת הצדיקים. [אגב, כדמות רמז לצורת התפלה קודם תקנת שמואל הקטן – היות קללת המינים מחוברת עם ברכת הצדיקים – נוכל למצוא בעובדה שברכת המינים היא כמעט היחידה שפותחת בוא"ו החיבור – "ולמלשינים"].



ועדיין תאבדים אנו להבין, מה ראה שמואל הקטן להפריד בין הדבקים. מדוע עד שמואל הקטן היה די לכלול את קללת הרשעים יחד עם ברכת הצדיקים, ואילו משם

ואילך מוכרחים ליחד לקללת הרשעים ברכה בפנ"ע (וכן לחלק את הפרשה הראשונה שבתהלים לשתיים). להבהרת הענין כדאי לצטט עובדה מספרו של המגיד הירושלמי הר"ר בן-ציון ידלר זצ"ל: "פעם אחת עלה (אביו הגרי"ז ידלר זצ"ל) לבקר את החולה ר' גרשון הכהן, ת"ח גדול וירא שמים באמת וגם חכם גדול במילי דעלמא, ושניהם היו ידידים ואוהבים בנפש. וכשחזר ממנו אמר לי שכעת קיבל תוכחה מר' גרשון והודה לו על האמת, וכך העיר לו: שיתבונן בדעתו שבאיזו מדה ומשקל שהוא שונא את עושי הרשעה בזו המדה עליו לאהוב את התלמידי חכמים – כי באותה אש, אש ה', שאתם שונאים את עושי הרשעה צריכים אתם ג"כ לאהוב את התלמידי חכמים – והודה לו שצריך עוד להתייגע בעמל במדת אהבת תלמידי חכמים". עכ"ל בספר "בטוב-ירושלים". עומקה של תוכחה זו הוא, כי כאשר אהבת הצדיקים ושנאת הרשעים ממקור טהור לגמרי יהלכון – אש ה' – פורצות שתיהן באותו להט ובאותה עוצמה, כי הלא אלו הם שני צדדים של מטבע אחת. אהבת הטוב מחייבת את שנאת הרע, כמ"ש: אוהבי ה' שנאו רע, וכן להיפך – השפלת הרשעים מחייבת את רוממות הצדיקים, כמ"ש: וכל קרני רשעים אגדע תרוממנה קרנות צדיק. "הצטיינות" במדה אחת יותר מן האחרת מוכיחה על תערובת של "אש זרה" באש השנאה לרשעים או באש האהבה לצדיקים.

בגמרא פסחים קי"ג: מבואר שמצוה לשנוא את מי שעבר עבירה, והוא השונא הנזכר בפר' משפטים: "כי תראה חמור שונאך וגו'". מאידך אמרו בב"מ ל"ב, שמצוה לטעון את משאו של שונא זה יותר מאשר לפרוק את משאו של אוהב – כדי לכוף את יצרו. והקשו על זה התוס' בפסחים (שם) – "והשתא מה כפיית יצר שייך כיון שמצוה לשנאתו?!". ותרצו: "כיון שהוא שונאו גם חברו שונא אותו, דכתיב: כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, ובאין מתוך כך לידי שנאה גמורה, ושייך כפיית יצר". עכ"ל. הרי לנו סדר המהלך של מדת השנאה, תחילתה: שנאה שכולה מצוה, וסופה: שנאה שמעורב בה יצר הרע (אם אין האדם נזהר – כמובן).

אחר הקדמות אלו נוכל להעיז ולומר כי שנאת המינים והמלשינים שנתחדשה בעת שרבו אפיקורסין המצירין ומסיתים את ישראל (ורמב"ם הל' תפלה פ"ב, א') גם כן נתפתחה והלכה משנאה הנובעת כולה מ"אש קודש" – לשנאה שמעורבת בה אש זרה. ואכן מצינו את שמואל הקטן שתיקן את ברכת המינים מכריז ואומר (במסכת אבות) "בנפול אויבך אל תשמח", כי השמחה במפלת האויב היא סימן מובהק לתערובת יצה"ר בשנאה אליו.

יתכן, שכל עוד שעבודות הקודש של שנאת הרשעים ואהבת הצדיקים טהורות היו לגמרי – נכללו שתיהן בעבודה אחת, וכמו שנתבאר. ומעת תקופת שמואל הקטן, בעקבות

ריח

ריבוי הרשעים וירידת הדורות, על פי סדר המהלך שנתבאר בדברי תוס' הנ"ל, נתחלקו העבודות הללו זו מזו. יש מצטיינים באהבת צדיק ויש מצטיינים בשנאת רשע, וכאלו כן אלו עירבו פסולת בסולת. אך סו"ס כיון שאהבת הצדיקים ושנאת הרשעים הפכו להיות שתי עבודות נפרדות – ברכות השמונה-עשרה ופרקי התהלים נתחלקו גם הם לעומתן.

אחר הדברים האלה, אך מישרים נשפוט ונאמר, שבתפילת הימים הנוראים המתארת את זמן הגאולה העתידה, חוזרות ונכללות טובת הצדיקים ורעת הרשעים – בברכה אחת. ז"ל הברכה: "ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלזו וחסידים ברנה יגילו ועולתה תקפץ פיה וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". בעת ההיא, עת יעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונו בלבב שלם, תהיה אותה האש מרוממת את קרני הצדיקים וגודעת את קרני הרשעים, על כן אנו מבקשים על שתיהן כאחד.

מאמר ל"ט

ביאורי קטעים מתפילות הימים הנוראים

וכל הרשעה כולה כעשן תכלה

בפשטות יש לפרש, שכמו שעשן אינו מותיר אחר העלמו כלום, כן גם מן הרשעה לא ישאר זכר ושארית.

ועוד יש להוסיף ולפרש על פי האמור בסנהדרין ע"א: "פיזור לרשעים – הנאה להם והנאה לעולם". [פרש"י: שנפרדו זה מזה ואין יכולים להוועץ עצה לרעה ולסייע זה את זה.] וזהו "כעשן תכלה", כי העשן כלה על ידי שהוא מתפזר באויר ומתבטל בו.

ודברך אמת וקיים לעד

יתבאר על פי האמור בשבת ק"ד. "שי"ן – שקר, תי"ו – אמת וכו', ומאי טעמא שיקרא אחדא כרעיה קאי ואמת מלבן ליבונה? (פרש"י: שקר – כל אות ואות שבו עומדת על רגל אחד, אמת מלבן לבוני – מושכבים תחתיה אותיותיה כמין לבנה וכו') קושטא קאי, שיקרא לא קאי". עכ"ל. למדנו שתכונתה של "אמת" שהיא מתקיימת. ונראה שמהאי טעמא "נאמן" פירושו נמשך ומתקיים כמו למשל: "ונאמן ביתך וממלכתך עד עולם לפניך וכו'" (שמואל ב' ז', ט"ז); "חליים רעים ונאמנים" (כי-תבוא כ"ח, נ"ט) ועוד.

וזהו שנאמר כאן "ודברך אמת וקיים לעד".

שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה.

בילקוט כאן: "שאו שערים ראשיכם – מי אמר פסוק זה? שלמה אמרו, שעשה ארון של עשר אמות והכניס את הארון (שעשה משה) לתוכו ונשא אותו להכניס לבית קדש-הקדשים, כיון שהגיע לפתח בית-המקדש היה הפתח של עשר אמות והארון של עשר אמות ואין עשר אמות יכולין להכנס בתוך עשר אמות וכו' התחיל מתפלל לפני הקב"ה: שאו שערים ראשיכם וגו' ויבא מלך הכבוד. באותה שעה בקשו השערים לירד ולרוץ את ראשו של שלמה, שהיו סבורים שמא על עצמו הוא אומר. אמרו לו: מי זה מלך הכבוד? א"ל: ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה". עכ"ל.

הענין תמוה, שטעו השערים לחשוך את שלמה בכגון דא. [ועיין מש"כ בזה בחידושי הגר"א על שבת ל']. ועוד, מדוע הביא הילקוט את המשא ומתן של השערים עם שלמה מן הפסוקים האחרונים (מי הוא זה מלך הכבוד – ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה) ולא מן הפסוקים שקדמו להם (מי זה מלך הכבוד – ה' עוז וגבור ה' גבור מלחמה).

ונראה לפרש על פי האמור בילקוט וארא ז', א', "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה – זה שאמר הכתוב שאו שערים ראשיכם ויבא מלך הכבוד, שחולק כבוד ליראיו. כיצד? מלך בשר-ודם אין יושבים על כסאו והקב"ה הושיב את שלמה על כסא ה', מלך בשר-ודם אין רוכבים על סוסו והקב"ה הרכיב את אליהו על סוסו וכו', מלך בשר-ודם אין מושבים בשרביטו ומשה השתמש בשרביטו של הקב"ה וכו', מלך בשר-ודם אין לובשים עטרה שלו והקב"ה נתן עטרה שלו למלך המשיח וכו', מלך בשר-ודם אין לובשים לבושו וישראל לבשו לבושו של הקב"ה ונתנו לישראל וכו', מלך בשר-ודם אין קוראים בשמו וכו' ואם נקרא וכו' ממיתים אותו אבל הקב"ה אמר למשה הרי עשיתי אותך כמותי לפרעה, אני נקרא אלקים ובו בשם בראתי את העולם וכו' ובו בשם ראה נתתיך אלהים לפרעה". עכ"ל. וביאור הדברים נראה, שמלכותו של שלמה אינה מלכות עצמית אלא כנציגות של מלכות שמים, וכן הוא ביחס לאליהו, מלך המשיח, ישראל ומשה.

נוכל לומר שחששו השערים ששלמה קורא לעצמו מלך הכבוד על שום שהמלך חלק לו מכבודו, שהרי הוא יושב על כסא ה' ומייצג במלכותו את מלכות שמים. ועל זה גופא בקשו לרוץ את ראשו, כי אין ראוי להקרא בתואר זה בלתי ה' לבדו. ועל כן בפסוק הראשון

נאמר "מי זה מלך הכבוד" ולא "מי הוא זה מלך הכבוד", שעל מה שחשבו ששלמה קורא גם לעצמו מלך הכבוד – על זה נתכעסו השערים. ומהאי טעמא בתשובה הראשונה – ה' עזוז וגבור וכו' – אין עדיין "מרגוע" לשערים, כי לא הודגש בה שרק הקב"ה לבדו הוא הראוי לתואר זה, דאפשר שסובר שלמה שגם הוא ראוי לכך כיון שהוא מייצג במלכותו את מלכות שמים. רק בפסוק שאח"כ ששאלו השערים: מי הוא זה מלך הכבוד (הוא ולא אחר – מיעוט) וענה שלמה: ה' צבאות הוא מלך הכבוד – הוא ואין בלתו, בזה נתפייסו השערים. [מהגאון הר"ר שמעון משה דיסקין זצ"ל].

זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון, כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב. ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב וכו'

משמע שבעת המשפט על המדינות, על הבריות ועל כל היצור, נקרא השופט: אלקי יעקב. ואכן כך מבואר בגמ' ר"ה דף ח': – "כי חק לישראל הוא, אין לי אלא לישראל, לאומות העולם מניין? ת"ל: משפט לאלקי יעקב". עכ"ל. והדבר תמוה, למה נקרא השופט "אלקי יעקב" בשעה שהוא דן מדינות בריות ויצורים שאינם בני ברית??

אך הענין מבואר, שכשם שבריאית שמים וארץ וכל צבאם היא בשביל ישראל, כמ"ש: "בראשית – בזכות ישראל שנקראו ראשית" (רש"י בראשית א', א'), וכן איתא בברכות ל"ב: – "ויכולן לא בראתי אלא בשבילך", כן גם קיום העולם בכל זמן הוא בזכותם ובשבילם, וכמבואר בע"ז ב': שלעתיד לבוא יאמרו אומות העולם – "כל מה שעשינו לא עשינו אלא בשביל ישראל", ולא יהיה זה שקר, אלא ששטות היא מצדם לדרוש על כך שכר (ועיין בחידושי הגרי"ז עה"ת פר' בראשית).

וכיון שכך הוא, הלא מוכרח מכאן שמשפטם של אומות העולם וכל הבריות והיצורים הוא תולדה ממשפטם של ישראל. לאחר שנקבע ונגזר מה הם צרכיהם של ישראל שהם התכלית, יקבעו על פי זה קיומם ותפקידם של המשמשים שהם האמצעים המאפשרים את התכלית. ונראה שזהו פרושו הפשוט של האמור בנוסח הסליחות לערב ראש-השנה: "שופט כל הארץ ואותנו במשפט יעמיד נא חיים וחסד לעם עני תצמיד וכו'". משמע שהעומדים במשפט הם רק ישראל (אותנו במשפט יעמיד) ועל ידי עמידתם של ישראל במשפט נשפוט ממילא כל הארץ (שופט כל הארץ) כי משפטם של כל היצורים והברואים נמשך כתוצאה ממשפטם של ישראל. [אך יש הגורסים "ואותה במשפט יעמיד". ועפי"ד מבואר היטב מדוע ישראל נידונים תחילה ואח"כ אומות העולם, אך בגמ' שם נאמרו טעמים אחרים, וצ"ע]. על פי זה יובן היטב מדוע קרוי השופט "אלקי יעקב" גם בעת שהוא דן את אלו שאינם מזרעו של יעקב.

רכא

עוד יבואר על פי האמור קטע אחר מתפילת ר"ה – "ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלקי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". גם כאן יש לעמוד על כך שה' קרוי "אלקי ישראל" בעת שהוא מושל בכל. ועוד יש לתמוה, הלא מלכות היא מרצון וממשלה היא בכפיה (כידוע בשם הגר"א עה"פ: המלך תמלך עלינו וגו' – פר' וישב) וא"כ המשפט "מלכותו בכל משלה" סותר את עצמו מיניה וביה!! אלא הכוונה היא שאלקי ישראל מולך על ישראל ומלכותו בישראל מושלת על הכל, כי מכח מלכותו עלינו מרצון נגזרת ונמשכת ממשלה בכפיה על כל הבריאה כולה.

היום הרת עולם

לשון "הרת" מתפרש בפשטות מלשון הריון. ותמוה, למה נקראת יצירת העולם בלשון זה?

נקדים דברי תוס' ר"ה כ"ז. (ד"ה "כמאן") ז"ל: "ומה שיסד ר"א הקליר בגשם, בשמיני עצרת, כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם, ובשל פסח יסד כר' יהושע (ודבניסן נברא העולם) אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלקים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה להבראות ולא נברא עד ניסן". עכ"ל. [נראה דמה שאמרו "בתשרי עלה במחשבה להבראות" היינו מה שאמרו חז"ל – "עלה במחשבה לבראותו במדת הדין". ומשום זה א' תשרי הוא יום הדין בכל שנה, וגם יום הדין הגדול יהיה בר"ה. ומה שאמרו "ולא נברא עד ניסן" הכוונה היא שהוצאתה של הבריאה אל הפועל היתה בניסן בשיתוף מדת הרחמים].

ההבדל בין הריון ולידה הוא כהבדל שבין בריאה ועשיה; עיקר יצירת יש מאין של העובר היא בהריון, על כן בריאת העולם בתשרי דמיא להריון, ועשייתו בניסן – ללידה. לכן בא' תשרי אנו נוקטים בלשון – היום הרת עולם.

ומצאתי ברד"ק ובמצודות (ישעיה נ"ט, ד') עה"פ: "הרה עמל וילד שקר – דימה המחשבה להריון והדיבור והמעשה ללידה". ולפי"ז מובן מאד מדוע ה"עלה במחשבה" ראוי להקרא הריון, ועשית העולם בפועל על ידי דיבור המאמרות – לידה. ולשון "הרהור" המורה על מחשבה הוא כלשון הריון, כי ההרהור הוא ההריון של הדיבור הנוולד ממנו. [ומסתברא לדבריהם, שהמחשבה קרויה "זכרון", מלשון זכר, כי ההריון מתייחס אל הזכר (דמי ולדות לבעל, משפחת אב קרויה משפחה) ואילו הדיבור נקרא "נקיבה" (אשר נקבו בשמות, מה אקב לא קבה אל) כי הלידה מתייחסת אל הנקיבה. ואכן האב נחשב אב מן ההריון, והאם קרויה אם מן הלידה. (רש"י מגילה י"ג.)]

רכב

אך יעויין באיוב פ"ג פס' ב' – "יאבד יום אולד בו ולילה אמר הורה גבר", שרש"י שם פי' מלת "הורה" מלשון הריון, ואילו האבן-עזרא מפרש דהכוונה – נולד גבר. ולפי האבן עזרא, יש מפרשים את הביטוי "היום הרת עולם" – היום לידת העולם.

גם זה צריך ביאור, למה קרא ליצירת העולם לידה? ונראה, דלשון לידה מורה שקדם לה הריון [ובפרט היכא דקרי ללידה בלשון הריון, מתפרשת מלת "הרת" – גמר ההריון] וא"כ, לשון "הרת עולם" הנאמר בא' תשרי מורה שלפני כן היתה תקופה של "הריון" לעולם. ויתבאר היטב עפ"י דברי תוס' ר"ה ח'. "לתקופות" (ומקורם בפרקי דר"א) שלדעת ר' אליעזר האומר בתשרי נברא העולם, תחילת ימי בראשית היתה בכ"ה אלול, וא' תשרי היה יום השישי לימי בראשית ובו נברא האדם. ומה שאמר ר' אליעזר "בתשרי נברא העולם", ולכאורה אינו נכון שהרי באלול נברא!! וכן מה שאנו אומרים בא' תשרי "זה היום תחילת מעשיך" לכאורה אין זה נכון!! פירש המהרש"א שם: "כיון שהאדם תכלית כל הבריאה, כאלו לא נברא שום דבר קודם לכן". ופי' דבריו: כיון שכל העולם אינו אלא לצורך האדם, היות העולם בלא אדם אינה אלא הכנה להיותו בעת שיהיה אדם. וא"כ הלשון מדויק מאד, העולם לא נוצר בא' תשרי כי אם נולד בו. כי באמת כבר היה העולם מציאות מכ"ה אלול, אלא קבל חשיבות ומשמעות רק בא' תשרי. וזה דמי למצב של לידה, שאעפ"י שהתינוק כבר קיים קודם הלידה, אין לו חשיבות עצמית אלא משעת לידתו, ומאז נמנים ימיו. על כן אנו אומרים בא' תשרי: "היום הרת עולם" שפי' לפי האבן-עזרא לידת העולם, לדייק באמירתנו שהעולם לא נתחדש בא' תשרי אלא יצא אז מן הכח אל הפועל, כלידה המוציאה לפועל את ההריון.

היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים אם כבנים אם כעבדים

יעוין במאמרו הנפלא של המכתב מאליהו (ח"ב) בענין ב' ימים של ר"ה (עמוד 74). וסיכום דבריו שם, על פי הזוה"ק והאר"י זצ"ל, בקיצור נמרץ, הוא: כי ביום הדין של ר"ה נידונים כלל בעלי הבחירה בשני דינים: דינא קשיא ודינא רפוא.

דינא קשיא – עובדי השי"ת לשמו המקדשים שם שמים בחייהם יש להם זכות קיום עצמית. הם מושגחים בהשגחה פרטית, איש איש לפי מעשיו, עד כמה לתת להם או למנוע מהם סיוע בעבודת ה', ונידונים על כך בר"ה. דין זה קשה לזכות בו ועל כן הוא נקרא דינא קשיא.

דינא רפוא – אלו שאינם מגלים כבוד שמים באופן ישיר על ידי בחירתם הטובה, תוכן חייהם הוא להכין לצדיקים את ה"כלים" הדרושים להם לעבודתם. ההשגחה עליהם היא

כללית לפי צרכיהם של הצדיקים שאותם הם משמשים. גם לזכות להיות כלי לצדיק ולזכות לחיים על ידי כך – צריך להיות ראוי; על כך נידונים בר"ה. דין זה קל יותר לזכות בו ועל כן הוא נקרא דינא רפא.

ועוד כתב בשם הזה"ק, כי ביום א' של ר"ה נידונים בדינא קשיא וביום ב' של ר"ה נידונים בדינא רפא, ודריש לה מקרא "ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו"; עיין שם. נוכל להבין זאת בפשטות, מפני שדין האמצעים הוא בתולדה מדין התכלית, על כן הוא מוכרח להיות אחריו. ושמעתי אומרים שהחלוקה הזאת בין שני ימי הדין של ר"ה נרמזת בפסוק: "תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו כי חוק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב". הא כיצד? "יום חגנו" מרמז על יו"ט שני שנתווסף על ידינו; "ישראל" הם החשובים לעומת "יעקב" שהם הפחותים (הגר"א); ביו"ט ראשון נידונים החשובים וביו"ט שני הפחות-חשובים. עד כאן שמעתי. ויש לי להוסיף: "חוק" אינו דוקא בין אדם לחברו, משא"כ משפט הוא תמיד בין איש לרעהו. ביו"ט ראשון יזכה בדין כל מי שראוי ואין הגבלה של מספר. אבל ביו"ט שני מספר המשמשים מוגבל לפי צרכיהם של אלו שזכו ביום א' להיות תכלית, ונמצא שהנשפטים ביום ב' מתחרים זה בזה מי מהם יזכה להיות מהמשמשים, על כן היום הזה קרוי משפט.

נוכל לומר שעל כפל המשפט הזה מדובר בקטע התפלה שבראש דברנו. היום – יומא אריכתא של ר"ה – יעמיד במשפט כל יצורי עולמים אם כבנים אם כעבדים. אב הדן על עסקי בנו מתחשב בצרכיו של הבן. אדון הדן על עסקי עבדו מתחשב בצרכיו של המשתמש בעבד ולא בצרכי העבד עצמו, כי כל מציאותו של עבד היא לצורך המשתמש בו. נוכל לומר, כי המושגים בהשגחה פרטית על פי צרכיהם – הם בבחינת בנים, ואילו ה"כלים" הנדונים בהשגחה כללית על פי צרכיהם של הבנים – הם בבחינת עבדים. נמצא שביום הרת עולם עומדים למשפט כל יצורי עולמים, חלקם כבנים – בדינא קשיא, וחלקם כעבדים – בדינא רפא. ואנו ממשיכים ואומרים: "אם כבנים רחמנו כרחם אב על בנים" – כי הבנים ראויים לאהבת האב, "ואם כעבדים עינינו לך תלויות עד שתחנונו" – כי אלו שאין להם זכות קיום מצד עצמם זכיתם בדין היא בבחינת מתנת חנם.

במשנה ר"ה ט"ז. נאמר – "בר"ה, כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון (אחד אחד)". ובגמ' שם (י"ח.) אמרו – "יכולן נסקרין בסקירה אחת". נוכל לומר כך: "עוברים לפניו כבני מרון" הוא ה"דינא-קשיא", בו מעיין הקב"ה על כל אחד בפני עצמו אם יש לו זכות קיום. "יכולן נסקרין בסקירה אחת" הוא ה"דינא-רפא", לדון כל אחד כחלק מן הכלל. [והציבור

רכד

הרי כולל בתוכו משמשים ומצוותים, ומשמשי-מצוותים ומצוותי-משמשים, וכן משמשי משמשים ומצוותי מצוותים, וכו' וכד'.

ומאד מסתבר לומר ש"היום הרת עולם" של יום א' דר"ה שהדין בו קשה, כראוי למדת הדין, הוא כנגד הבריאה של "עלה במחשבה לברוא את העולם במידת הדין". ואילו "היום הרת עולם" של יום ב' דר"ה שהדין בו רפוי, כראוי לשיתוף מידת הרחמים, הוא כנגד הבריאה של "ראה שאין העולם מתקיים והקדים מידת הרחמים ושיתפה למידת הדין" (עיין רש"י בראשית א', א').

כבקרת רועה עדרו, מעביר צאנו תחת שבטו, כן תעביר ותספר ותמנה ותחתך קצבה לכל בריותיך ותכתב את גזר דינם.

על מה מתבונן הרועה בעת שהוא מבקר את צאנו?

שלש הנה תועליות הכבשים: חלב, צמר, בשר. כאשר הרועה מתבונן בצאנו הוא מבקר ומעדיף את הכבשה הזו על האחרת על פי מדת החלב הצמר והבשר שהוא יכול להפיק ממנה.

גם הבריות הנשפטות בר"ה תוכרענה לחיים ולמות על פי התועליות אשר יפיק מהן המלך. וגם אותן נוכל לחלק לשלש קבוצות המקבילות לתועליות שמפיק הרועה מן הצאן, אלא שקודם לכן עלינו לחזור אל המשל:

החלב – הוא אינו עצם הכבשה, אף לא חלק טפל ממנה, היא אמנם עושה אותו אך הוא אינו מחובר בה אלא נפרש מגופה יום-יום.

הצמר – הוא אינו עצם הכבשה אבל ראוי להחשב כחלק הטפל שבה, הוא מחובר לגופה ונלווה אליה תקופה נכבדה, אבל סו"ס סופו להגזז ולהפרד ממנה.

הבשר – זהו עצם הכבשה.

מהן ה"מקבילות" של תועליות הכבשים אצל "ובריות בו יפקדו"?

מעשים! דעות! מדות!

מעשי האדם – כחלב הכבשה – אינם עצם האדם כי אם נעשים על ידו.

דעות האדם – כצמר הכבשה – מחוברות בו בקביעות מסויימת אבל אינן נקודת העצם שבו, שהרי הן נתונות לשינוי די בקלות.

רכה

מידות האדם – כבשר הכבשה – זהו האדם עצמו. [וגם היראת-שמים בכלל].

מי שהשופט עתיד להפיק רצון ממעשיו, דעותיו ומדותיו – ישפט לחיים.

ויש עוד גורם בעל השפעה על החלטת הרועה, הלא המה ה"ולדות". אין שוחטים כבשה שעתידיה להמליט ולדות. ובנמשל? הבנים, התלמידים, אלו שעשויים להיות מושפעים על ידי האדם – אם יחיה. וכן מי שמקדיש את עצמו לכלל, לאחרים – יהיו לו ולדות, ועד כמה שיהיו לו ולדות יגדלו סיכוייו לחיים.

ולפעמים חס הרועה על כבשה שנושאת חן בעיניו, סתם כך, כביכול. היא חביבה עליו, נפשו נקשרת בה מתוך שהאכילה והשקה ונתמסר לגידולה. גם בנמשל כן: "וחנותי את אשר אחון – אעפ"י שאינו הגון, ורחמתי את אשר ארחם – אעפ"י שאינו הגון".

ואם תתלה הכבשה את עיניה ברועה שלבו רחום ותפעה בתחנונים: חוס ואל תכוס, יש לה סיכויים רבים להמלט. הנמשל ברור.

אל מלך יושב על כסא רחמים וכו' עושה צדקות עם כל בשר ורוח.

צ"ב, למה דוקא כאן מוגדר האדם על שם מרכיביו – "בשר ורוח".

יבואר על פי הגמ' סנהדרין צ"א. – "אמר ליה אנטונינוס לרבי: גוף ונשמה יכולים לפטור עצמם מן הדין. כיצד? גוף אומר: נשמה חטאה, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר. ונשמה אומרת: גוף חטא, שמיום שפירשתי ממנו הריני פורחת באויר כצפור. אמר ליה: אמשול לך משל, למה הדבר דומה – למלך בשר ודם שהיה לו פרדס נאה והיו בו בכורות נאות, והושיב בו שני שומרים אחד חגור ואחד סומא, אמר לו חגור לסומא: בכורות נאות אני רואה בפרדס, בוא והרכיבני ונביאם לאכלם. רכב חגור על גבי סומא והביאום ואכלום. לימים בא בעל פרדס, אמר להן: בכורות נאות היכן הן? אמר לו חגור: כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא: כלום יש לי עינים לראות? מה עשה, הרכיב חגור על גבי סומא ודן אותם כאחד. כך הקב"ה מביא נשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד, שנאמר: יקרא אל השמים מעל ואל הארץ לדין עמו; אל השמים מעל – זו נשמה, ואל הארץ לדין עמו – זה הגוף". עכ"ל.

נראה שדין שני שומרים – חגור וסומא – הנידונים כאחד, קל יותר מאשר אילו אכל את הבכורות שומר אחד פקח ובעל רגלים, שהרי סו"ס שנים הם, ובכל התורה שנים שעשו פטורים לפי רבי שמעון. [ואף רבנן דפליגי על ר"ש (שבת צ"ג.) בדיני אדם, מודו ד"שנים שעשאוה"]

הוא קולא בדיני שמים, שאל"כ, מה היתה טענת הגוף וטענת הנשמה להפטר, ומדוע הוצרך הקב"ה להרכיבם זה על גבי זה. ואף שהם נידונים כאחד, "כאחד" – ולא אחד ממש; ב"כף הדמיון", והדמיון אינו מציאות. והמשל מלמד על הנמשל, שלענין "דין", מתוך שהקב"ה דן ברחמים, אין האדם נידון כיחידה אחת ממש, אלא כגוף ונשמה שעשו שניהם כאחד. על כן בשעה שהמלך יושב על כסא רחמים מוגדר האדם כ"בשר ורוח" דוקא, כי כך הוא היחס אליו בעת שהוא נידון.

אל הורית לנו לומר שלש עשרה וזכור לנו היום ברית שלש עשרה.

נראה כאילו נאמרו כאן שני דברים: (א) הורית לנו לומר שלש עשרה. (ב) זכור לנו היום ברית שלש עשרה. ואילו היה הכל דבר אחד היה ראוי שנאמר – "אל זכור לנו היום ברית שלש עשרה אשר הורית לנו לומר", וכד'.

ואולי יש לפרש, על פי מש"כ רש"י פר' כי-תשא (ל"ג, י"ט) עה"פ: "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך – הגיעה השעה שתראה בכבודי מה שארשה אותך לראות, לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה. כשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי זכות אבות, כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה, אני אעביר כל מדת טובי לפניך על הצור ואתה צפון במערה, וקראתי בשם ה' לפניך – ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות (ר"ה י"ז). וכסדר זה שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן, ועל ידי שיזכירו לפני רחום וחנון יהיו נענים, כי רחמי לא כלים. וחנתי את אשר אחן – אותן פעמים שארצה לחון. ורחמתי – עת שאחפוץ לרחם. **עד כאן לא הבטיחו אלא עתים אענה עתים לא אענה, אבל בשעת מעשה אמר לו: הנה אנכי כרת ברית – הבטיחו שאינן חוזרות ריקם**". עכ"ל. הרי שהיו שני שלבים בהבטחת הקב"ה להענות ולמחול מכח הזכרת מידות רחמיו. בתחלה: "וחנתי את אשר אחן – אותן פעמים שארצה לחון", ואח"כ: "הנה אנכי כרת ברית – הבטיחו שאינן חוזרות ריקם".

וכן משמע בגמ' ר"ה שם – "ויעבור ה' על פניו ויקרא, א"ר יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו – מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח-ציבור והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו: כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם וכו' אמר רב יהודה: ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, שנא' – הנה אנכי כרת ברית". עכ"ל. נראה לפרש שר' יוחנן פי' את ההבטחה הראשונה, ור' יהודה הוסיף את שנתווסף "בשעת מעשה" כשעבר הקב"ה על פניו. [ואולי מותר לומר, שאותה תוספת של כריתת ברית היתה אף היא תוצאה של הזכרת מידות הרחמים בשעה שקרא הקב"ה י"ג מידות" לפני משה].

ומתוך דברי ר' יוחנן משמע שאין כאן "הוא אמינא" ו"מסקנה", אלא אף אחר כריתת הברית יש מקום להזכיר את ההבטחה הראשונה. ואולי מפני שהברית היתה רק על "שאינן חוזרות ריקם" אך אין זו כריתת ברית על מחילה גמורה, ואלו ההבטחה הראשונה היתה שבעת שאחפוץ לחון "אני מוחל להם", בשלמות. וצ"ע.

ויעויין בחידושי הגרי"ז עה"ת פר' ואתחנן, דכריתת הברית, שאין הזכרת י"ג מידות חוזרות ריקם, זה ניתן רק לישראל, כמ"ש: "נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים", וזהו הפי' "כי מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו". משא"כ לאומות-העולם – סגולת אמירת י"ג מידות היא כמו בהבטחה ראשונה: "עתים אענה עתים לא אענה".

על פי הדברים האלה נוכל לומר שנוסח ההקדמה לי"ג מידות – "אל הורית לנו לומר שלש-עשרה, וזכר לנו היום ברית שלש עשרה" מתכוין להזכיר את שתי ההבטחות. "אל הורית לנו לומר שלש עשרה" – זוהי הבטחה ראשונה: "על ידי שיזכירו לפני רחום וחנן יהיו נענים". "וזכור לנו היום ברית שלש עשרה" – זוהי הבטחה שניה: "שאינן חוזרות ריקם".

מאמר מ'

זה היה "בלי כוונה"

נודה וניבוש, המשגיחים לוחצים ומפחידים אותנו יותר ויותר ככל שמתקרבים ימי הדין, אך בתוככי מעמקי הלב קוננת ההרגשה שהם מגזימים; סוף-סוף איש מאתנו אינו עובר עבירות בכוונה. לפעמים טועים, לפעמים שוכחים, מתבלבלים, לא שמים לב – אבל תמיד "בלי כוונה", כמובן, ושגיאות מי יבין. וכך, למרות הזעקות וההתראות הבוקעות מגרונות המשפיעים, ממאמרי חז"ל ומספרי המוסר, אנחנו עדיין רגועים, מבינים את עצמנו וסולחים לעצמנו: "אֶמְעַנְטָשׁ אִיז נָאֵר אֶמְעַנְטָשׁ", לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

אך מי יודע אם הסלחנות כזו איננה מכלילה אותנו בין אלה שעליהם נאמר: "הנני נשפט אותך על אומרך לא חטאתי"; ה' יצילנו. חייבים אנחנו, לעצמנו, לסתור את השאננות הזו הבנויה על כמה שקרים.

רכח

ראשית, לא נדיר הדבר שאנחנו עוברים עבירות במזיד, אמנם לא "להכעיס", אבל לתיאבון. איננו אומרים "לשם יחוד" טרם העבירה, והיא נעשית בדרך כלל בלי תכנון מוקדם, אבל עד כאן לא נחלקו תנאים אלא במצוות – אם מצוות צריכות כוונה או לא – אבל בעבירות מודו כו"ע שאין צריך לעשותן לשם עבירה, וכל שעשאן לתיאבון הרי זה מזיד גמור.

משום מה, כאשר אנחנו מחפשים את העבירות שלנו הזכרון שלנו חלש, על כן יהיה עלינו ליתן דוגמאות. האם לא קורה שבאמצע משפט, בשיחה עם חבר, אתה תופס את עצמך שזה בעצם "לשון הרע". לא התחלת לדבר בגנותו של החבר שאין לך נגדו שום דבר, ובעצמך אינך יודע איך "גלשת" פתאום למשפט שבו אתה עומד, אבל אתה שם לב, במעומעם, שלגמור את המשפט הזה אסור באיסור לשה"ר. נכון שסיימת את המשפט הזה בלבד, ורק מתוך אי-נעימות מן השומע, ותוך כדי דיבור אתה כבר מתחרט עליו מכאן ולהבא למפרע. אבל לא יעזור לך – את הדיבור הזה רושמים בשמים כעבירה הנעשית במזיד, ואתה יודע שהרישום הזה צודק. אף פעם לא קרה לך מקרה כזה! ולאחר לעבודה (או לכולל) אינו בכלל גזל במזיד? אם אכן זה בלי כוונה, למה לא קורה לך, כמו כן, שאתה מגיע מוקדם מדי, בלי כוונה. ומה עם ביטול תורה (ולאו דווקא דקות בודדות שיש לתלות שיש בהן תועלת כלשהי)? ושקר שלא היה מוכרח מפני דרכי שלום – כל זה מעולם לא קרה לך? מי שבאמת איכפת לו לחזור בתשובה יתבונן וימצא, בלי ספק, יותר מדי עבירות שעבר לתיאבון.

הרי לך ידיעה מבהילה: אפילו טעות מתוך בטחון עצמי מופרז נחשבת מזיד וחייבים עליה כרת! כך נאמר בשבת קל"ג: "לעולם אומן (מוהל) וכגון דאתא בין-השמשות דשבת, ואמרו לו: לא מספקת (לגמור ביום כהלכתה, ותעשה חבורה שבת בלא מצוה) ואמר להו מספקינא, ועבד ולא איסתפיק, ואישתכח דחבורה הוא דעבד וענוש כרת". הא קמן שאעפ"י שטעה, כיון שפשע בטעותו, כי היה לו להתחשב בדעת חבריו, הריהו נידון כמזיד לענין כרת. [אך עיין ברמב"ם פ"ב מהל' שגגות הל' ט', וכס"מ שם.]

אך העיקר שרציתי להאריך בו במאמר זה הוא גישתנו הסלחנית אל השגגות. נתחייבנו להתבונן בעונשה של שגגה בעולם הזה, כדי להבין ששגגה איננה אונס אלא הקב"ה תובע עליה מאד.

משפטים כ"א – "מכה איש ומת מות יומת. ואשר לא צדה והאלקים אנה לידו ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה. וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות". כל מתבונן יתמה: מדוע פירשה התורה את דין ההורג-בשגגה בתוך, בין שני פסוקים

העוסקים בדין רוצח במזיד. אין זאת אלא לומר, ששלשת הפסוקים הם בני ביקתא חדא, וכדרך ש"מכה איש ומת", וכן "וכי יזיד איש על רעהו" איירי ברוצח בזדון, אף "ואשר לא צדה" – מזיד הוא, אלא שמזידות זו קלושה היא על כן לא נתחייב מיתה אלא גלות.

וכדי להרגיש בחומרתה של המזידות-שבשגגה נבחין מעט מה נורא עונש הגלות שנתחייב בו הרוצח בשגגה, ואח"כ נתבונן על מה נענש כל כך.

למי שאינו מתבונן נדמית הגלות עונש קל, עוברים דירה לעיר אחרת. כל כך נורא? אך טעות גדולה היא זו, שהרי ס"ד בחז"ל שזוהי "כרת" האמורה בתורה. ז"ל רש"י פר' אמור (כ"ב, ג') "כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההיא מלפני אני ה' – יכול מצד זה לצד זה, יכרת ממקומו ויתיישב במקום אחד, ת"ל: מלפני אני ה' – בכל מקום אני". עכ"ל. והרי לא מודגש ברש"י שהמקום השני גרוע מן הראשון! כמו כן רוצח בשגגה הנס אל אחת מערי המקלט שהם ערי הלוויים, אעפ"י שיתכן שהמגורים בהם יגור עדיפי מן המגורים בעיר בה גר קודם הריגתו, הרי זו בחינה מסוימת של "כרת". מדוע? כי להתרגל באמצע החיים למקום חדש, לעקור מן המשפחה ומן החברה ומכל מה שכבר מורגל ומוכר ולהתחיל הכל מחדש – הרי זה כמו לעקור אילן מאדמתו, שמונים לו מתחילה שנות ערלה, כאילו מת ונולד מחדש. ופעמים שאין הגלות רק "הוא-אמינא" של "כרת", אלא היא כמיתה ממש – כאשר עוקרים את ההורג בשגגה ממקום יניקתו הרוחנית, וכמ"ש הרמב"ם פ"ז מהלכות רוצח: "תלמיד שגלה לעיר מקלט – מגלין רבו עמו, שנא' – וחי, עשה לו כדי שיחיה; וחי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד תורה – כמיתה חשובין". עכ"ל. נמצא שכאשר אי אפשר לרב לגלות הרי התלמיד "מת" כביכול, בגלותו. [עיין מנחת-חינוך מצוה ת"י, בקומץ המנחה].

ועוד יש חומר בגלות לעיר מקלט, מפני שאין הרוצח יכול לצאת ממנה עד מות הכהן הגדול, והריהו כמו במעצר-בית. הבה ניזכר בביאורו הנפלא של מרן הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל על הריגתו של שמעי בן גרא ביד שלמה המלך. כך אמר דוד המלך לפני מותו לשלמה בנו: "והנה עמך שמעי בן גרא בן הימיני מבחרים והוא קללני קללה נמרצת וגו' ואשבע לו בה' לאמר אם אמיתך בחרב. ועתה אל תנקהו כי איש חכם אתה וידעת את אשר תעשה לו והורדת את שיבתו בדם שאול". ואיך קיים שלמה צוואה זו? "וישלח המלך ויקרא לשמעיו ויאמר לו בנה לך בית בירושלים וישבת שם ולא תצא משם אנה ואנה. והיה ביום צאתך ועברת את נחל קדרון ידע תדע כי מות תמות דמך יהיה בראשך וגו' ויהי מקץ שלש שנים ויברחו שני עבדים לשמעיו וגו' וילך שמעי ויבא את עבדיו מגת וגו' וישלח המלך ויקרא לשמעיו ויאמר אליו הלא השבעתיך בה' ואעיד בך לאמר ביום צאתך והלכת אנה

ואנה ידע תדע כי מות תמות וגו' ויצו המלך את בניהו בן יהוידע ויצא ויפגע בו וימת וגו'" (מלכים א', ב'). פרשה זו פרשה סתומה היא. "אנת שלמה אן חכמתך", הלא יכול היה שמעי להאריך ימים בשיבה טובה בירושלים מבלי לצאת ממנה לעולם, שהרי מטרופולין גדולה היתה וכל ישראל עולים אליה לרגל; ואיך היה מתקיים צווי דוד אביו אלולא הפקיר שמעי את חייו. וגם שמעי עצמו – ראש הסנהדרין – מה ראה לנהוג כן ליתן את דמיו בראשו? ובפרט תמוה, שהשביע שלמה את שמעי, הלא על יד כך פוחתים עוד יותר הסיכויים שיצא שמעי מירושלים, ואיך תתקיים צוואת דוד?! אכן, דוקא הקושיות הללו מראות לנו את עומק חכמתו של שלמה החכם מכל האדם. בקי היה שלמה בכוחות הנפש, וידע שככל שהאדם "אסור" יותר כן תגדל תאוותו לצאת מן המאסר – אף אם אין שום צורך אמיתי ביציאה הזאת. זהו הסוד המתגלה בסוף מסכת נדרים – "מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם". הגניבה, וכמוה כל הנעשה בהסתור מפני שאסור לעשותו, יש בהם מתיקות ונועם שאין בדברים המותרים. טעם של פריקת עול ושבירת מוסרות, נועם של: "איש לא יגביל אותי ולא ישלול את חירותי"; "ניטל טעם וכו' וניתן לעוברי עבירה" (שלהי סוטה). דוקא מפני שאיסור היציאה היה כרוך ב"מות תמות", וביותר מפני שנוספה שבועה על הגזירה, נלחץ שמעי בכפליים לנשום את אויר ה"חוץ-מירושלים". כך הוריד שלמה בחכמתו את שיבתו של שמעי בדם לשאול. עד כאן דברי הגר"ח שמואלביץ זצ"ל. כמו כן בעיר מקלט, האיסור לצאת ממנה עד מות הכהן-הגדול מפני העונש וחויב הכפרה וסכנת גואל הדם – הופכים את העיר הזאת ל"צינוק" שהשהיה בו קשה שבעתיים.

והנורא מן הכל הוא היתר דמו של הרוצח בשגגה לגואל הדם. הופקר דמו, יש רשות או אף מצוה להורגו!

כל זה נכלל בעונשו של הורג בשגגה; עונש איום ונורא!

וכל כך למה?

הבה נתבונן בעוולתו של ההורג בשגגה.

מה בעצם קרה? ז"ל הרמב"ם פ"ו מהלכות רוצח הל' א' – "יש הורג בשגגה והעלמה גמורה, וזהו שנאמר בו – ואשר לא צדה, ודינו שיגלה לערי מקלט וינצל". עכ"ל. ובהלכה י"ב – "היה יורד בסולם נפל על חבירו והרגו וכו' גולה, שנא' ויפל עליו וימת עד שיפול דרך נפילה. שהרי דרך נפילה מצוי ברוב העיתים להזיק, ודבר קרוב הוא להיות שהרי טבע הכבד לירד למטה במהרה, והואיל ולא זירז עצמו ותיקן מעשיו יפה בשעת ירידה – יגלה". עכ"ל.

מודעים אנחנו למאמר רבותינו "כל הרוצה לטעות יבוא ויטעה", ונזכרים אנו בלשונו החרף של מורנו הרב דסלר זצ"ל – "כל הטעויות שבהכרעת שכלו נובעות משורש רצונו אשר יחפוץ לטעות בדרך זה" (מכתב מאלהו ח"א עמוד 121). אך כאן, הרי לא יתכן לתלות שגגה זו של הנופל מסולם והורג נפש מישראל, ברצון לטעות או באי-אכפתיות לטעות. אפילו אדם שפל לא יוכל להביט בעיניה של אם הילד שאותו הרג בנפילתו. ופעמים שהנהרג הוא קרוב משפחתו, אחיינו או אפילו בנו – במקרה כזה בודאי שהיה איכפת לו שלא להורגו. גם יש להניח שהנופל מן הסולם נחבל כהוגן מנפילה זו אשר הרגה את הנפש, וכי רצה להחבט? וכי לא היה איכפת לו לכאוב?!

אין כאן כי אם "לא זירז עצמו ותיקן מעשיו יפה" – אי שימת לב, ותו לא. "שגגה והעלמה גמורה" – ואעפ"כ נחשבת היא לפשיעה, לרשלנות שיש להעניש עליה בעונש כל כך חמור. כי למה שמאד מאד איכפת לו מזרז האדם את עצמו ומתקן הוא את מעשיו יפה. ואף שודאי שהיה איכפת לו שלא ימות בנו, לא היה איכפת לו כמו שצריך להיות איכפת שלא להרוג את בנו של הקב"ה (הגאון ר' אייזיק שר זצ"ל). באותה שעה שעלה בסולם לא היה **מספיק** איכפת לו! ועל זה הוא משלם כל כך ביוקר.

ראיה ברורה לכך שגם רציחה בשגגה נובעת מזלזול בחיי אדם יש להביא מפירושו של המהר"ל ב"גור-אריה" פר' מסעי. על תמיהת הגמ' מדוע בעבר הירדן המזרחי (נחלת שני שבטים ומחצה) היו שלש ערי מקלט כמו בעבר הירדן המערבי (נחלת תשעה וחצי שבטים) תירצה הגמ' במכות דף ט': – "בגלעד שכיחי רוצחים, דכתיב – גלעד קרית פועלי אוון עקובה מדם. מאי עקובה מדם? שהיו עוקבין (אורבין) להרוג נפשות". ונתקשו הראשונים במקום, הרי ערי מקלט ניתנו לרוצחים בשגגה, ואילו בגלעד היו שכיחים פועלי אוון בזדון – ומה תשובה יש כאן? ותירץ המהר"ל, ז"ל: "כי כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חברו נהרג על ידו. ובגלעד נפישו רוצחים – אותם שהם מזידים – וממילא לא תמצא אף אחד מהם, אף הטובים שבהם, שהיה נזהר שלא יהרוג חברו בשוגג. ולפיכך כמו שתמצא הרבה מזידין שהורגים במזיד כל שכן שהיו יותר הרבה שוגגים שאין נזהרים שלא יבוא על ידם שפיכות דם. ולפיכך היה צריך להרבה ערי מקלט". עכ"ל.

הרי המחשה פשוטה. איש מאתנו אינו רוצה לשכוח לומר "יעלה-ויבוא" בתפילת שמונה-עשרה של ראש חדש. ובכל זאת בתפילת ערבית בה הדין אומר שב"דיעבד" אין חוזרים שוב על התפילה – שוכחים הרבה יותר להזכיר "יעלה-ויבוא" מאשר בתפילת שחרית או מנחה בהן הזכרה זו מעכבת. האם קשה לנחש את הסיבה?

רלב

עלינו להתרגל למחשבה: גם כאשר איכפת, אלא שלא איכפת מספיק, גם אז אין השגה נידונית כאונס. יש לה עונש, והוא אינו קל.

בטוחני שיהיו שיתוכחו. כי הרי הקביעה הזאת מערערת את הקומה, מוציאה משוויון הנפש, תובעת לחיות בשימת לב וחשבון – כל יום כל היום. אין זה קל, והיצר-הרע אינו נכנע בקלות. יהיו שיטענו שדוקא ברוצח בשגגה, שהוא מעוניין וזו טובתו (לנוס מגואל הדם) שם חייבה התורה עונש וכפרה של גלות. אין משם ראיה שחוסר איכפתיות מספיקה ראוי לעונש ולכפרה. אחרים יצטטו את ה"אבן-עזרא" שהעוון הקודם של הרוצח בשגגה הוא גרם שהאלקים אינה לידו עוון נוסף זה – והעונש הוא על שתי העבירות גם יחד; אין איפוא ראיה שעל חוסר איכפתיות מספיקה נענשים – בגלות, במעצר בית ובהיתר-דם.

אפשר שהם צודקים וראיה גמורה אין מכאן, ואעפ"כ האמת במקומה עומדת. יבואו דברי גאון עוזנו הרעק"א בתשובתו (תניינא ג') ויבהילו בנוראותם, עד היכן הדברים מגיעים.

נראה מתוך התשובה שמעשה שהיה כך היה: עגלון נסע בעגלה ובנו ומשרתו היו יושבים רדומים על קרש שהיה קשור בעגלה, הוא הריץ את הסוסים הטעונים משא בלילה ואז התהפכה העגלה, והיות והם היו רדומים לא יכלו להמלט ונהרגו. תיקון התשובה על ההריגה הזו כולל שלשה חלקים. האחד – להפריש סכומי כסף גבוהים מאד (כנגד הבן הנהרג – כמה שהיה מוציא עליו כל חייו כולל חתונתו וכד', וכנגד המשרת – עיין שם) כדי להחזיק בני עניים וללמדם תורה. השני – קרן שתשא פירות לשלם ללומדי משניות שגם יתפללו ויאמרו קדיש עליהם יום ויום וכו'. והשלישי – אצטט מלה במלה – "ובענין סיגופים, אחרי שכתב מעלת כבוד תורתו שהאיש ההוא סמוך לימי הזקנה, לזה ראוי להקל עליו, ולזה במשך שלש שנים יתענה שני וחמישי, וערב ראש-חדש, ועשרת ימי תשובה ולהשלים התעניתים האלו (עד צאת הכוכבים) ואחרי שלש שנים יתענה בימים אלו הנ"ל עד אחר חצי היום וכו' וכל ימיו לא ילך לסעודת נישואין (זולת בסעודת צאצאיו או שהוא שושבין) וכל לילה קודם שהולך לישון יתוודה בלב נשבר ובבכיות גדולות, ולבקש מחילה וכפרה מה' ית' וכו'". עכ"ל.

הבה נתבונן: כל כך למה? וכי רצה האיש הזה להרוג את בנו? וכי לא היה איכפת לו שימות בנו? ומאידך – כלום לא די בצער הנורא של היותו אב שכול אכול יסורי מצפון על שבאשמתו נהרג ה"קדיש" שלו קודם שעשה פירות? אכן – "שיכורים אנחנו לא ידענו עומק הדין" (עיין שמו"ר פר' ל'). גם כאשר לא רוצים לטעות, או אפילו רוצים שלא לטעות;

רלג

איכפת, אך לא מספיק איכפת – ואז שוכחים, טועים, מתבלבלים, לא שמים לב וכד' – גם זו מזידות מסוימת, והיא נענשת בחומרה רבה וזקוקה לכפרה גדולה.

אך יש להתבונן, איך חוזרים בתשובה על חוסר שימת לב? הלא חזרה בתשובה כוללת קבלה לעתיד שלא ישוב לזה החטא לעולם, ומה יקבל עליו הרוצח בשגגה? שתמיד תמיד ישים לב ולא יסיח דעת פן יעשה צעד אחד בלתי זהיר? התתכן קבלה כזו? האם יש לה משמעות?

נראה בעיני שהתשובה על הריגה בשגגה, ועל כל חטא של שוגג, אינה רק קבלה על שימת לב בעתיד – זאת לא תיתכן בשלמות – אלא "טיפול שורש" בחוסר האיכפתיות המספיקה אשר הביאה לידי חוסר הזהירות. הלא אמרנו, מי שהרג בשגגה אין זאת אלא מפני שחיי אדם לא נחשבו בעיניו כל הצורך, ואפילו חיי בנו! אין זה פלא, בעיני עם הארץ לא נחשבו אפילו חיי עצמו, כמ"ש בפסחים מ"ט: – "עם הארץ אסור להתלוות בדרך, שנא' – כי הוא חייך ואורך ימך, על חיי לא חס (וללמוד תורה ולחיות) על חיי חבירו לא כל שכן (ויש לדאוג שמא יהרגנו)". עכ"ל. כאשר מזדלזלים החיים מתרבות ה"טעויות" המביאות לידי אבדן חיי אדם, כמשנ"ת. על כן ה"תיקון" של רוצח בשגגה הוא לנוס אל אחת מן ערי הלוויים. שם, בין האברכים העוסקים בתורה (פרנסתם על שאר שבטי ישראל) וטועמים את טעם החיים – אין חיים אלא תורה – ילמד ההורג בשגגה להחשיב מאד את החיים. או אז יזהר ממילא מאד מאד שלא יקפח חיים שנית (אסופת מערכות – הגר"י גולדוויכט ז"ל).

ויש להוסיף הערה מבהילה שבעתיים.

האיכפתיות הבלתי-מספקת, אשר מחשיבה הריגה בשגגה למזידות מסוימת, נחשבת כחטא וכעוול גם כאשר לא יצאה מן הכח אל הפועל בשום עבירה. ז"ל ה"ליקוטים" אבות פרק ב' אות ח' – "ישמעתי מפי הרב הגדול מרן מהר"ר אברהם סכנדרי ששמע מפי סופרים איש מפי איש מפי הרמב"ם – שאדם גדול לא היה רוצה לקרות וידוי יוה"כ כי ידע בעצמו שלא עשה דבר עבירה ולמה ידבר שקרים לפניו ית' והוא חותמו אמת. והשיבו הרמב"ם: אילו ידעת אתה הנלבב כמה חומר עבודת השם יתעלה, וכמה צריך לעבוד את האלוקה הזה, והיית מקיף העבודה הראויה והמוכרחת לאדון הזה – היית יודע בודאי שאין יום שאין אתה עושה כל האמור בוידוי ועוד נוסף כהנה וכהנה. וכל אדם נידון לפי גודל חכמתו, שהרי מצינו שדוד המלך ע"ה נכתב עליו עוון אשת-איש – והיא היתה מגורשת מאוריה. ועוון הריגתו – אף כי היה חייב מיתה, ועוון ציצית של המלך שאול – אף כי היה רודפו

והיה חייב מדין מחתרת. וכן כל כיוצא בזה, לפי מה שהוא אדם כן משפטו ושאתו. ואף על דבר זה שדברת עתיד אתה ליתן את הדין". עכ"ל.

ובמה טעה אותו אדם גדול? במה שלא החשיב את חוסר האיכפתיות המספקת – לחטא. כי אדם נידון בדיני שמים גם על המחשבה והרצון. וככל שהוא גדול יותר צריך להיות לו יותר ויותר איכפת. חסרון האיכפתיות הנדרש ממנו לפי מדרגתו נידון כאילו בא לידי נסיון ונכשל בו. עד כדי כך מגיע עומק הדין. [אך צ"ע מקידושין מ'. – "מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה"].
והבן, כי נורא הוא.

מאמר מ"א

הרואה טרפה לעצמו

מה שמקשה עלינו ביותר לחזור בתשובה היא התייחסותנו הסלחנית אל עבירה בשגגה. ב"מזיד" הלא איננו עוברים עבירות (כך נדמה לנו) ואת ה"שוגג" מחשיבים אנחנו כאילו היה אונס, ואונס רחמנא פטריה. לפעמים מגיע הדבר עד כדי שגם בחורים טובים אינם מבינים בדיוק על מה הם צריכים לעשות תשובה, הלא חוץ מ"שגיאות מי יבין" הכל אצלם בסדר.

נתחייבנו על כן לגלות את פרצופה האמיתי של ה"שגגה", שאינה כל כך תמימה כמו שהיא נראית.

ז"ל המדרש-רבה (בראשית פר' ח', ח') "בשעה שהיה משה כותב את התורה היה כותב מעשה כל יום ויום, כיון שהגיע לפסוק – ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, אמר לפניו: רבון העולם, מה אתה נותן פתחון פה למינים? אמר לו: כתוב, והרוצה לטעות יטעה (כדי ללמד ענוה – כמבואר בהמשך המדרש)". עכ"ל. "והרוצה לטעות" – כלום יש מי שרוצה לטעות? כן! ז"ל המכתב מאליהו (ח"א עמוד 121) "כל הטעויות שבהכרעת שכלו נובעות משורש רצונו אשר יחפוץ לטעות בדרך זה". עכ"ל. ומי שישים לב לזכרונם הסלקטיבי של הילדים, איך הם שוכחים הרבה פעמים – שיש בחינה מחר, שהמורה נתן שיעורי בית, שאמא בקשה להביא תבנית ביצים מן המכולת; ולא שוכחים אף פעם שיש טיול, שאבא הבטיח ממתק וכד' – יבין עד כמה הֶגֶה הזכרון הוא בידי הרצון.

רלה

כאשר "מושקה" נתאוהה לשמפניה של הפריץ הוא ביקש מן הפריץ לאיים עליו שיהרגנו אם לא ישתה מיין הנסך, וכך אכן עשה הפריץ. כאשר שתה מושקה מן התועבה הזאת היה "אנוס", אך הוא הרי הזמין ורצה באנוס הזה; הלזה יקרא אנוס? גם אנחנו טועים הרבה פעמים מתוך רצוננו לטעות. כאשר ממש אין זמן ללכת לאיזו חתונה ש"חייבים" ללכת אליה, או אין כסף להביא מתנה ובלי מתנה לא יפה לבוא – אבל אין ברירה מוכרחים ללכת – מוצאים אנחנו את עצמנו, למחרת, ששכחנו ללכת לחתונה. הרוצה לטעות – טועה. פעמים הרבה, יותר משהשגה קרובה לאנוס היא קרובה למזיד.

ידוע הוא מה שאמר הגרי"ס זצ"ל, שאזהרות התורה לדיינים נוגעות לכל אדם, כי כל אחד מאתנו הוא דיין השופט בין שני יצרים המתווכחים תמיד ביניהם – מי הוא היצר הטוב ומי הוא היצר הרע. הבה נלמד על כן את סוגית "לא תקח שוחד", על פי פירושו הנפלא של הגר"א זצוק"ל, כדי להתרשם כמה גדול כוחו של הרצון להטעות, אפילו את מי שהחליט להתגבר על הרצון הזה.

בפרשת משפטים (כ"ג, ח') נאמר – "ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים".

בפרשת שופטים (ט"ז, ז') נאמר – "ולא תקח שחד כי השחד יעור עיני חכמים ויסלף דברי צדיקים".

מה בין פקחים לבין חכמים?

ז"ל הגמ' בסנהדרין דף ז': – "דרש ר' יאשיה ואיתימא רנב"י: מאי דכתיב – בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק, וכי בבקר דנין וכל היום אין דנין? אלא אם ברור לך הדבר כבקר (שהוא מאיר) אמרהו, ואם לאו – אל תאמרהו. ר' חייא בר אבא א"ר יונתן מהכא: אמור לחכמה אחותי את, אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך – אומרהו, ואם לאו – אל תאמרהו". עכ"ל. האם הרעיון הנדרש משני הפסוקים הוא זהה? אם כן, מדוע נצרכו שני פסוקים להשמיע חידוש אחד?

שבת דף י'. – "כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת וכו'" – מהו דין "אמת לאמיתו"? אלו שתי אמיתויות מתבררות לפני הדיין? פירש הגר"א: אמיתת המציאות ואמיתת ההלכה. אם ידע הדיין בדיוק את פרטי המקרה שבא לפניו לדין, אך לא ידע בדיוק מה קובעת ההלכה על מקרה כזה – לא יוכל לפסוק את הדין. אם ידע הדיין בדיוק מה אומרת ההלכה על כל מקרה ומקרה, אך לא ידע מה קרה במקרה שבא לפניו – לא

יוכל לפסוק את הדין. כדי לפסוק נכונה צריך לדעת גם את המציאות וגם את ההלכה – דין אמת לאמיתו. [ולזה נתכוונו לענ"ד תוס' מגילה ט"ו: ד"ה "זה הדין".]

ראשיתו של היום נקראת "בקר", על שום האור המאיר בה, ואינו מסנוור, המאפשר לבקר (ולשון ביקורת) בין בריה לבריה; לעומתו ב"ערב" מתערבבות הבריות זו בזו ואי אפשר להבחין ביניהן מחמת החשך. הדרישה של: "דינו לבקר משפט, אם ברור לך הדבר כבקר – אמרה, אם לאו – אל תאמרהו" – אמורה ביחס לידיעת המציאות. אם אין עיניך, הדין, פקוחות כל צרכן לראות את סיפור הדברים ופרטי האירוע בו אתה אמור לפסוק – סלק את ידך מן הדין הזה, לא עליך מוטלת המלאכה. ואילו הדרישה: "אמור לחכמה אחותי את, אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה לך – אמרה, אם לאו – אל תאמרהו" – מתייחסת אל חלק ידיעת ההלכה. אין הלכה פשוטה וברורה יותר מזו ש"אחותך אסורה לך" ("אדם יודע שאין קידושין תופסים באחותו" – קידושין מ"ו). אם ברורה ההלכה לדין "כאחותך שאסורה לך" יאמרה, ואם לאו – אל יעשה מלאכת ה' רמיה.

וזהו החילוק שבין פקחים לבין חכמים. "פקח" הוא מי שעניני פקוחות לראות את המציאות ולהכיר את החיים, ואילו "חכם" הוא מי שידיו רב לו בידיעת והבנת התורה. לא הרי זה כהרי זה, ועל דייני ישראל להיות גם פקחים – כדי שתתברר להם היטב המציאות שעליה הם פוסקים, וגם חכמים – כדי שתתברר להם היטב ההלכה אותה הם פוסקים. [אגב, אע"ז ואשאל: בשלמא החכמה היא קניינם של דייני ישראל, מפני שעסקו בה כל ימיהם – "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה צווה לנו משה וכו'" (רש"י עקב י"א, י"ט). אך מנין להם לדיינים פקחות? הרי אין עיניהם פקוחות להביט על העולם שמחוץ לבית המדרש? אלא שהעוה"ז קרוי "חשך" (ב"מ פ"ג) ותורה קרויה "אור" (סוטה כ"א). וברגע אחד של אור רואים הרבה יותר מאשר ניתן להבחין במישושים רבים בחשך. ועוד, שהתורה היא ה"תכנית" של העולם, והמביט בתכנית מכיר את הבנין הרבה יותר מזה שמתרצץ בו. יהיה איך שיהיה, המכיר את דייני ישראל יודע שאכן הם גם חכמים מחוכמים וגם פקחים מפקחים.]

ומעידה התורה ואומרת, כי לא תעמוד לו לדין פקחותו, ולא תצילנו חכמתו, אם חס וחלילה יקח שוחד. כי השוחד יעוור את פקחותו ולא תתברר לו נכונה המציאות אשר עליה הוא אמור לדון. וכמו כן יעוור השוחד את עיני חכמתו מלראות נכונה את השלחן-ערוך ונושאי כליו שעל פיהם עליו לפסוק. עד כאן דברי הגר"א הנפלאים.

ונוסיף עליהם: מה עונשו של דין הלוקח שוחד? תיטרף דעתו עליו וישתכח תלמודו, וכמו כן – יכהה מאור עיניו (רש"י משפטים כ"ג, ח'). מדה כנגד מדה!

ועוד עלינו להוסיף על דברי הגר"א, מה פשר "ויסלף דברי צדיקים"? פרש"י: "דברים המצודקים, משפטי אמת, וכן תרגומו: פתגמין תריצין, ישרים". עכ"ל. מה הכוונה בזה, הלא את הדברים עצמם א"א לסלף, אלא שהדין פוסק שלא ככתוב, וזה הרי כבר נאמר ב"יעוור עיני חכמים"?! אכן נתווסף כאן, שלא רק שהדין אינו רואה מה שכתוב בפירוש בש"ך או בסמ"ע, אלא הוא גם קורא מתוך דבריהם את אשר לא כתוב! אזיל בתר איפכא, כתוב "חייב" ואיהו קרי "פטור". עד כדי כך גדול כוחו של השוחד.

אך הבה נתבונן, וזה העיקר לענייננו: על איזה דיין מדובר כאן, על דיין שמתכנן לעוות משפט? זה לא יתכן! ז"ל רש"י מן הספרי: "ושחד לא תקח – אפילו לשפוט צדק (ושהרי להטות את הדין נאמר כבר "לא תטה משפט"). כי השחד יעור – משקבל שחד ממנו אי אפשר לו שלא יטה את לבבו אצלו להפך בזכותו". עכ"ל. הרי שאיירי כאן בדין שגמר בלבו לשפוט צדק למרות השוחד. ואם תאמר: אם כן מדוע נטל שוחד? מעשה שהיה כך היה, אחד מן בעלי-הדין "נזכר" בערב יום המשפט שלא היה בבר-מצוה של בן-הדין לפני שנה, והביא עכשיו שעון זהב – דורון דרשה לנער המתבגר. הדין סירב לקבל את שעון הזהב ואף רמז לבעל-הדין שזהב-השעון לא יסנוורוהו מלשפוט אמת, אלא שלמרות כל זאת נשאר השעון על שלחנו של הדין. "לא יעזור לו" – חושב הדין בלבו, אם אינו צודק אפסוק נגדו! ואמנם, הוא פסק לטובת נותן השעון לא מפני ששיחדו, חלילה, אלא מפני שבמקרה הזה הוא היה הצודק האמיתי. מעניין הדבר, הסטטיסטיקה מראה שתמיד ה"צודקים" הם אלו שנותנים שוחד. מוזר. שים לב, לא רק שבשעה שנשאר שעון הזהב על השלחן החליט הדין שלא יטה משפט, אלא גם בשעה שהוא פוסק, בטוח הוא שהוא פוסק אמת, אילולא כן עדיין היתה אזהרת "ושחד לא תקח" מיותרת. ויתכן אפילו, שבשעה שהוא פוסק לטובת משחדו הוא זה שבאמת צודק, שהרי מפורש ב"נתיבות-המשפט" כדבריו; ולא חלי ולא מרגיש שהוא קורא במהופך, את ההוא-אמינא כמסקנה ואת הקושיה כתירוץ, ובלבד שתצא האמת האחת (דייקא) לאור. הוי השמים אור לחשך וחשך לאור. ומי הם אותם דיינים שאליהם פנתה התורה והזהירה: "לא תקח שחד"? גדולי תורה! רחבי דעת וזכי מידות – כי אין זוכה לתורה ואין ממנים לדין מי ששכלו גס ומידותיו מקולקלות! וגם אנשים כאלו לא יוכלו להמלט מן הטעות אשר ירצו לטעות בה. ומבהיל עוד יותר, למה ירצו לטעות בה? מתוך עדינות הנפש! מפני רגילותם להשיב טובה תחת טובה, ומתוך סלידתם מכפירה בטובה שהטיב להם זולתם – הרי הם כאנוסים לנטות בתר איפכא להצדיק את משחדם.

רלח

הרי זה לימוד נורא לכל אחד מאתנו המשמש דיין לעצמו בכל עת ובכל שעה. לא נוכל לפטור את עצמנו בטענת "טעות". אכן טעינו, אך מי שיחד אותנו עד כדי עוורון וסילוף אם לא תאוותינו וגאוותינו אשר יכולים היינו למשול בהם – ולא רצינו. "על חטא שחטאנו לפניך בכפת שחד".



כי השחד יעור פקחים (עיני חכמים) – יש להסתפק, האם השפעתו של השוחד על הפקחים (החכמים) ועל הטפשים – שווה, אלא שהטפשים אינם רואים את משפט-הצדק אף כאשר אינם לוקחים שחד, על כן הכתיבה התורה את העוורון דוקא ביחס לחכמים. או שמא אף ביחס להשפעתו של השוחד יש חילוק בין אלו לבין אלו, כי ככל שאדם יותר חכם ופקח הוא נתון פחות להשפעתו של השוחד, על כן לרבותא אמרה תורה שאפילו ברי הדעת מתעוורים על ידו.

לענ"ד יש להוכיח בבירור מגמרא חולין דף מ"ד: שיותר קשה לשחד את החכם מאשר את הטפש.

ז"ל הגמ' – "אמר רב חסדא: איזהו תלמיד חכם? זה הרואה טרפה לעצמו וכשנולד ספק טרפות בבהמתו ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר, ואינו חס עליה ואוסרה). ואמר רב חסדא: איזהו שונא מתנות יחיה? זה הרואה טרפה לעצמו (ודאי שונא מתנות אחרים הוא, שאף על שלו אינו חומד להכריע להיתר)". עכ"ל. האם אין שתי מימרותיו העוקבות של רב חסדא סותרות זו את זו? במה עלינו לתלות את העובדה שפלוגי אשר נולד בבהמתו ספק טרפות ונראה בו טעם לאיסור וטעם להיתר – לא חס עליה ואסרה, בהיותו חכם או בהיותו שונא מתנות?

אין זאת אלא שכל סיבה, בפני עצמה, יש בכוחה למנוע את אכילת הטרפה. חכם לא יאכלנה גם אם אין הוא שונא מתנות, ומי שהוא שונא מתנות לא יאכלנה גם אם אינו חכם.

ואכן זה פשוט, בשביל לראות את מראה הטרפות לא צריך להיות פקח ובשביל לקרוא את דינה בשו"ע לא צריך להיות חכם. מה שברור – ברור, ומה שמפורש – מפורש. מי שאינו משוחד מחמדת ממונו או מתאוותו לאכילת בשר יבחין במראה הטרפות ובסעיף האוסר אותה גם אם איננו פקח ואיננו חכם. ביחס אליו נאמר: "איזהו שונא מתנות יחיה? זה הרואה טרפה לעצמו". אך כאשר זה שנולד ספק בבהמתו משוחד ומנוגע, אוהב את המתנות וחומד את ממונו, אזי מוליד רצונו דמיון המתחזה בשכל, והוא חורץ את משפטו

כרגע – להתיר את האסור. עכשיו תלוי הדבר אם הפוסק את דין בהמתו הוא חכם או טפש. אם חכם הוא הריהו מבחין שהפסק הזה איננו נובע מן הדעת אלא מן הדמיון. אך אם דעתו "קלה", כלומר ניתן להזיז אותה בקלות הצדה על ידי משב רוח שטות ולעומת "כובד" ראש של חכם שקול ומתון) הריהו "רואה", כביכול, שאין כאן טרפה, ואוכל לתאבנו מהבהמה שעליה הורה מתוך טפשות או עם-ארצות – כאילו היתה השאלה טעות מעיקרה.

כמה מדוקדק לשון חכמינו ז"ל: "איזהו תלמיד חכם? זה הרואה טרפה לעצמו". וכי לא נכון יותר לומר איזהו גיבור, צדיק, פרוש וכד' – הלא איירי כאן במי שאינו חס על עצמו אלא מתגבר ומונע את עצמו מתאווה ומחמדה; מדוע הוא קרוי "חכם"? ומדוע אמרו – "הרואה טרפה לעצמו", ולא האוסר טרפה על עצמו, או הפורש מלאכול טרפה? הוא אשר אמרנו, לא מדובר כאן על גבורת נפש כי אם על בהירות שכל. בשביל להמנע מספק טרפה לא צריך להיות גבור או צדיק או פרוש, גם סתם "עמד" אינו אוכל "ספק טרפה". אלא שסתם אדם אינו רואה את צד הטרפות! בדמיונו נראית אדמומית הריאה כלבנבנה, ועל הנקב המפולש הזה הוא "מוכן להשבע" שאינו מצד לצד. אין הוא רואה את הטרפה, ולא את דינה הפסוק בשלחן-ערוך באותיות של קידוש לבנה. מדוע? מפני שבינתו נסתרה בעת שהסתער הדמיון תולדת הרצון ופסק את פסקו – "גלאט כשר" (בהשגחת יצה"ר ובית דינו). לא כן החכם המחונן בכובד-ראש ובהירות שכל, דעתו קביעה וקיימא להבחין במראה הטרפות ובמה שבאמת כתוב עליה בספרי הפוסקים, ועל אף תאוותו חמדתו נוקב דין הדעת את הר הרצון והוא אוסר את הבהמה על עצמו.

הוא אשר אמרנו, לא רק שנאת הבצע ונקיות הלב מאפשרים לראות את הטרפות, כי אם גם תקיפות המח ובהירות השכל.

משמעות הדברים לגבינו, בהיותנו דיינים על כל שעל מצעדינו, עצומה מאד. לא רק "מסילת-ישרים" ו"אורחות-צדיקים" יטהרו את הלב מחמדותיו ויצילו אותנו מעוורון הדמיון, אלא גם "קצות-החשן" ו"חידושי רעק"א". לתוככי שכל ישר לא תידחק סברא עקומה – גם אם ידחפוה קרונות של דמיון רתומים לסוסי רצון, וכאשר הטרפה נראית טרפה לא יאכלוה גם חמדנים-תאונים. כמה עמל התורה מתוך ישרות מחייבים הדברים הללו! אין "קבלת-תשובה" גדולה מאשר החלטה כנה להתאמץ לדעת ולהבין את הגיון התורה הנאמנה המחכימת פתי. אז נראה את המציאות ואת ההלכה כמות שהן, כבוקר וכאחות.

אסיים בדוגמא. ידוע הוא ש"הכל הולך אחר ההתחלה". חז"ל העידו: "הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות" (ב"ב קע"ה). תחלתם של דיני ממונות היא מסכת "נזיקין", ותחילתה של נזיקין במסכת "בבא-קמא". תחלתה של בבא-קמא ב"ארבעה אבות נזיקין", והמזיק הראשון שנמנה מהם הוא ה"שור", הכולל בתוכו "קרן" "שן" ו"רגל". כמה עומק למדים אנחנו מן הפתיחה הזאת! שור מתחכך **ברגלו** בכותל להנאתו ומזיק – הרי זו **שן**! שור דוחף **בקרנו** כדרכו – הרי זה **רגל**! שור נושך **בשיניו** בחמתו – הרי זו **קרן**! אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. מי שיתרגל למבט ישר ועמוק שכזה יראה את ה"טרפה" למרות היותו אוהב מתנות.

מאמר מ"ב

קרוב אליך הדבר מאד

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחנה לנו וישמענו אתה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אתה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" (נצבים ל', י"א-י"ד).

הרמב"ן פירש ש"המצוה הזאת" האמורה כאן היא מצות התשובה שעליה נצטוינו בתחילת הפרק "ושבת עד ה' אלקיך וגו'". ואילו במדרש-רבה כאן דרשו ש"המצוה הזאת" האמורה כאן היא ידיעת התורה. הריני מצטט כאן ביאור אמיתי לדברי רבותינו במדרש, אשר באורם נראה אור גם לפי פירושו של הרמב"ן.

"כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך – זהו שאמר הכתוב: ראמות לאויל חכמות בשער לא יפתח פיהו. רבנן אמרי: הטפש הזה נכנס לבית הכנסת ורואה אותם עוסקים בתורה, והוא אומר להם: היאך אדם לומד תורה תחלה? אומרים לו: תחלה קורא במגילה ואח"כ בספר ואח"כ בנביאים ואח"כ בכתובים, מי שהוא גומר את המקרא שונה את התלמוד ואח"כ בהלכות ואח"כ באגדות. כיון ששומע כך אומר בלבו: אימתי אני לומד כל זאת, וחוזר מן השער; הוי – בשער לא יפתח פיהו. א"ר ינאי: למה הדבר דומה? לככר שהיה תלוי באויר, טפש אומר: מי יוכל להביאו? ופקח אומר: לא אחד תלה אותו. מביא סולם או קנה ומוריד אותו. כך כל מי שהוא טפש אומר: אימתי אקרא

רמא

כל התורה, ומי שהוא פקח מהו עושה? שונה פרק אחד בכל יום ויום עד שמסיים כל התורה כולה. אמר הקב"ה: לא נפלאות היא, ואם נפלאות היא – ממך, שאין אתה עוסק בה. הוי – כי המצוה הזאת וגו'". עכ"ל (דב"ר ח' ג').

מדרש זה נפלא ורחוק הוא ממנו מכמה אנפין:

(א) לכאורה אין המשל דומה כלל לנמשל, בנמשל טוען הטפש שא"א ללמוד את כל התורה כולה, והחכם סובר שכן אפשר להספיק ללמוד את כל התורה, והרי כאן מחלוקת. ואלו במשל, כולי עלמא לא פליגי שבלי סולם א"א להוריד את הככר, ועם סולם או קנה אפשר להורידו.

(ב) האם יש כאן מחלוקת בחשבון? וכי א"א לעשות חישוב אם אפשר להספיק ללמוד את כל התורה במשך חיי אנוש? ועוד, שנראה לנו שחישובו של הטפש צודק יותר משל החכם; וכי אפשר להספיק ללמוד את כל התורה?!

(ג) מה כוונת המדרש בסיום דבריו – "אמר הקב"ה: לא נפלאות היא, ואם נפלאות – ממך! שאין אתה עוסק בה", וכי מספקא ליה לקב"ה אם נפלאות היא התורה או אינה נפלאות?!

(ד) וכי מי שאינו עוסק בתורה, וממילא אינו יודעה, נחשבת התורה כנפלאות ממנו, הלא בידו לעסוק בה ולידענה?!

נוסיף עוד קושי גדול בהבנת פשוטו של מקרא: הפרשה באה ללמדנו שאין המצוה הזאת (והכוונה ל"דיעת התורה") נפלאות ולא רחוקה, אין היא בשמים ואינה מעבר לים, כי אם קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו. הרי כאן פלא: אדם עלול לטעות טעות קטנה או גדולה, אבל אינו עלול לחשוב על מה שהוא קרוב אליו מאד – בפיו ובלבו – שהוא בשמים או מעבר לים; איך יתכן שה"הוה-אמינא" כל כך מופלגת מן המסקנה?

סוד הענין יובן על פי חידוש נפלא שחידש לנו רבנו המאירי (בשם רס"ג) בפירושו לספר משלי (ח' ל"ד) ז"ל: "והצורך בהתמדת הלימוד פירש זולתי וכו' שאם תיעד זמן בלימוד החכמה על דרך שאמרו בברייתא של אבות יכול אדם ללמוד תורה בעשר שנים, לא תחשוב שהחלק העשירי ממנה ילמד בשנה ראשונה, אלא בראשונה ישיג מעט, ובשניה כפליים, וככל שיתעסק בה עוד תקל הבנתו וימצא לפניו נתיב החכמה דרך סלולה. ויפה לו שעה אחת (בסוף) מאורך זמן בהתחלה". עכ"ל.

נכונים אנו עתה להבין את טעותו של הטפש. אין הוא טועה בחישוביו, אדרבא, הצדק עמו! לפי יכולת ההשגה של הלומד בתחלת ללימודו אף אם יחיה אלף שנים פעמיים לא

רמב

יוכל להכיל את כל התורה כולה. טעותו היא בכך שאינו מבין שעל ידי כל פרק ופרק שהוא לומד יכולת לימודו נכפלת ומשתלשת, עד כי בסוף ימיו יתברר כי אותה תורה שבתחלת לימודו היתה באמת נפלאה ורחוקה, בשמים ומעבר לים, היתה בעצם קרובה אליו מאד.

אם המשילו חז"ל את לומד התורה לכלי מתמלא, נוסף על המשל כדי לסבר את האוזן. נתאר לעצמנו כלי שדפנותיו עשויים מחומר מתמתח מאד. טרם שמלאו את הכלי הקבולת שלו היא "לוג". עם מילוי הכלי מתמתחים דפנותיו והוא עשוי לקלוט שני לוגים (דהיינו: עוד ללוג). עם מילוי הלוג הנוסף מתמתחים דפנותיו עד כי קליטתו עתה היא ארבעה לוגים. וכן הלאה, ככל שתמלא את הכלי יתפנה בו מקום כפול לעוד משקים. המתבונן בכלי בטרם מילואו משוכנע כי אי אפשר למלא בכלי זה יותר מלוג אחד, ואכן צודק הוא על פי מצבו הראשוני של הכלי. אעפ"כ טועה הוא, מפני שאינו יודע את סוד גדילתו של הכלי בד בבד עם מילואו.

זהו שבארו לנו חז"ל על ידי המשל של ככר התלוי באויר. כפי המצב בתחלה (טרם שהביאו סולם או קנה) צודק הטפש בטענתו: "מי יוכל להביאו". נפלאה ורחוקה היא ידיעת התורה, בשמים ומעבר לים, מי יעלה ומי יעבר לנו ויקחה לנו? זהו שאמר הקב"ה: לא נפלאה היא, ואם נפלאה היא – ממך; שאין אתה עוסק בה". נפלאה היא ואינה נפלאה, כל עוד שאינך עוסק בה נחשבת היא כנפלאה ממך, כמי שאין באפשרותך להשיגה וכי לפי כלי הקיבול העכשווי אף אם תרצה לא תוכל להכילה) אעפ"כ – לא נפלאה היא, בידך להביא סולם או קנה, קרוב אליך הדבר מאד בפיד ובלבבך לעשותו.

בא וראה כמה צדקו דברי חז"ל ודברי המאירי הנ"ל, וכי תוכל לבאר על פי "חשבון" היאך זכו גדולי ישראל לידיעת התורה, כה מקיפה וכה עמוקה? אין זאת אלא מפני שכל לימוד נוסף מכפיל ומששלש את קיבולת ה"כלי" ומאפשר לו להחזיק יותר ויותר.

אכן יתכן לטעות על מה שקרוב מאד – בפיד ובלבבך – שהוא נפלא ורחוק, בשמים ומעבר לים.

ואולי מתפרש הפסוק: "כי קרוב אליך וגו' בפיד ובלבבך לעשותו" – לעשותו קרוב! על ידי הגירסא בפה וההגיון בלב תהפוך התורה (ידיעתה והבנתה) ל"קרוב מאד".

וככל אשר אמרנו ביחס לתורה, כן הדבר גם ביחס ל"תשובה". תמהים אנחנו על דברי התורה, לפי פירושו של הרמב"ן, איך יתכן לומר על "תשובה" קרוב אליך הדבר מאד? וכי "תשובה" מילתא זוטרא היא? וכי כל כך קל לשבור הרגלים, להתגבר על תאוות, לשלול

מוסכמות, להפקיע שעבודים, לתקן מידות וכו' וכו'! מכיר אני כמה וכמה אנשים שרוצים היו לחזור בתשובה, ומקנאים הם באלו שעשו כן או באלו שהם צדיקים מעיקרא, ואעפ"כ אין הם חוזרים בתשובה מפני הקושי הכרוך בחזרה הזו. ולב יודע מרת נפשו עד כמה קשה לכל אחד ואחד מאתנו לחזור מאותם חטאים, או הרגלים רעים, שנתמכרנו להם. אין אני שואל שום "קושיא", כי הלא העידה תורתנו הק' מראש שאכן תיראה לנו התשובה נפלאה ורחוקה. אלא שמבקש אני עצה ותושיה, איך תתישב על לבנו קביעת התורה שלמרות הנדמה לנו – קרוב אלינו הדבר מאד!

אכן גם כאן, במצות התשובה כמו במצות ידיעת התורה, מתעצמת היכולת תוך כדי העשיה; ככל שהכלי מלא יותר הוא מחזיק יותר. אתפוס משל נוסף הקרוב יותר לנמשל של "תשובה". ידו של אדם שנפצע בתאונת-דרכים היתה חבושה אחר שבר רציני – חדשים מספר. כאשר הורידו מעליה את ה"גבס", אחר שנתרפאה, לא היה מסוגל אותו אדם להרים אפילו משא של מאה גרם. הוראות הפיזיותרפיסט היו שעליו להתאמץ להרים בכל יום משא כבד יותר מאשר זה שהרים ביום הקודם. ביום הראשון יגביה משקל מאה גרם, למחרתו מאתיים גרם, ביום השלישי שלש מאות גרם, וכן הלאה, עד שאחר זמן ממושך יהיה אותו אדם מסוגל להרים משקל עשרה קילוגרם ביד הזו (פי מאה ממה שלא היה מסוגל להרים כאשר הורידו מעל ידו את ה"גבס"). מהו סוד ההצלחה של ה"שיטה" הזו? "האדם נפעל כפי פעולותיו!" הפעלת כח לעשיה מסוימת "מבזבזת" אותו לטווח קצר, אך מעצימה אותו ומוסיפה עליו – לטווח ארוך. על ידי פעולת ההרמה של משקל מאת-הגרם, נתחזק כוחה של היד והיא מסוגלת מעתה להרים כפליים. כמו כן בנמשל, האדם מתנסה (לשון "נס", כמו "מתנשא") על ידי כל נסיון שהוא עומד בו. הסולם ליראת שמים, לתשובה, לתורה, ולכל מה שתלוי בבחירתנו, אינו נמצא בתחילת הדרך. מתחילים לטפס לשמים, ואט אט, בהדרגה, מופיע הסולם – קרא לזה איך שתקרא. "כשאי אפשר לעבור – אז מוכרחים לעבור" (הסבא מנובהרדוק זצ"ל) ואכן עוברים. מי שיחכה לכת, ליכולת, לסולם או לקנה – בשער לא יפתח פיהו; תמצא אותו מחכה ומחכה כל ימיו. קרוב אליך הדבר מאד, בפיך ובלבבך לעשותו – לעשותו קרוב מאד. וחשוב להוסיף, חוץ מן המהלך הטבעי, שהאדם נפעל כפי פעולותיו וכוחו מתחזק עם כל נסיון נוסף, אף הקב"ה מוסיף ועוזרו – לחזק את כוחותיו לעמוד בנסיונות כבדים יותר. אך סו"ס כיון שעל ידי עמידתו בנסיונות האדם הוא שמעורר את הסייעתא דשמיא – נחשב הדבר שקרוב אליו הדבר מאד. שלח את אמתך, והיא תשתרבב אמות הרבה (סוטה י"ב:).

סוכה נ"ב. – "אמר אביי: ובתלמידי חכמים (מתגרה היצה"ר) יותר מכולם. כי הא דאביי שמעיה להווא גברא דקאמר לההיא אתתא: נקדים וניזיל באורחא (נשכים

בהשכמה קודם היום). אמר: איזיל אפרשינהו מאיסורא. [לכאורה, מוכח מכאן שמותר לאשה להתייחד עם שני אנשים שאחד מהם פרוץ; עיין פתח הבית (להרה"ג ר' צבי וויל שליט"א) פרק ה' אות ג']. אזל בתרייהו תלתא פרסי באגמא. כי הוו פרשי מהדדי (בפרשת דרכים) שמעינהו דקא אמרי: אורחין רחיקא (דרך רחוקה היא בין שני מקומותינו ואי אפשר לנו עוד לילך יחד) וצוותין בסימא (אילו היינו יכולים לילך בדרך אחד היה נעים צוות שלנו). אמר אביי: אי מאן דסני לי הוה, לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה (אם היה שונאי מתייחד עם האשה לא הוה מצי אוקומי נפשיה מלחטוא, ועל עצמו – על היצה"ר שלו – היה אומר). אזל תלא נפשיה בעיבורא דדשא (ונשען על בריח הדלת כאדם שמחשב ומצטער) אתא ההוא סבא, תנא ליה: כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". עכ"ל הגמ'.

ידידי-תלמידי ישי לסר נ"י (אור-ישראל תשנ"ט) שאלני: האם עלי לחשוב שאילו היה אביי מתייחד עם האשה אכן לא היה מעמיד את עצמו מלחטוא?

לענ"ד, בודאי שעלינו להניח שלא היה האמורא הקדוש אביי נכשל בחטא כזה. ואעפ"כ אמר שלא היה מעמיד את עצמו מלחטוא, מפני שכפי הרגשתו בכח עמידתו נגד היצה"ר **באותה שעה** – הרגיש בנפשו שלא יוכל לעמוד נגדו. כי אכן כל עוד שאין נמצאים בנסיון אין את הכוחות להתמודד אתו. ה"שרירים" הללו מתחזקים תוך כדי המלחמה עם השונא הזה; כלי הנשק היעילים ביותר הומצאו בשעת המלחמה. [אגב, מה שתלה אביי את עצמו בעיבורא דדשא – בריח הדלת – וכעין זה גם בפסחים ס"ח: עיין שם, יש לפרש מפני שהדלת מסמלת את המעבר למקום אחר. מה שהדאיג את אביי בעיקר זה המעבר מן העוה"ז לעוה"ב כאשר עדיין לא הכניע את יצרו הרע.]

ומסתברא שמה שאמרו באותו עמוד גמרא, שלעתיד-לבוא יביא הקב"ה את יצר-הרע וישחטנו בפני הצדיקים ובפני הרשעים, לצדיקים יתדמה כהר גבוה והם יתפלאו על עצמם איך הצליחו להעפיל עליו, ולרשעים יתדמה כחוט השערה והם יתמהו על עצמם איך לא הצליחו לעמוד נגדו – הביאור בזה הוא על פי האמורא. כי הצדיק אשר התמודד עם יצרו, מצא מהר מאד את הסולם או את הקנה והרגיש כי קרוב אליו הדבר מאד – לנצח את יצה"ר. על כן לא ציפה לשכר רב, כי לפום צערא אגרא. לעתיד-לבוא הקב"ה יראה לו שבעצם היה היצה"ר הר גבוה, בשמים ומעבר לים, ורק תודות לכך שלא נרתע מלטפס עליו נהיה הדבר לקל ולנוח והפך ההר הגבוה לחוט של שערה. בדין הוא שיטול את שכרו כאילו טיפס בכוחות עצמו על הר גבוה. לעומת זאת הרשע – חוזר תמיד מן השער, נרתע מלטפס על מה שנדמה לו כהר גבוה, בטוח הוא שהקב"ה יבין אותו ויחשוב לו את הקושי להתגבר על יצר הרע – כאונס; מי מסוגל לעלות לשמים או לעבור אל עבר לים. אך מכיון

רמה

שאלו היה מתחיל להתמודד עם יצרו הרע היה מתגמד ההר הזה לחוט של שיערה – מענישים אותו כמי שלא עמד נגד יצה"ר של "חוט-השיערה", כי סו"ס זה מה שנדרש ממנו בכוחות עצמו.

ברכות ל"ג: "אמר רבי חנינא: הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שנאמר – ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה. אטו יראת-שמים מילתא זוטרתא היא?! והא"ר חנינא משום רשב"י: אין לו לקב"ה בבית גגזיו אלא אוצר של יראת-שמים, שנא' – יראת ה' היא אוצרו. אין, לגבי משה מילתא זוטרתא היא, דאמר רבי חנינא: משל לאדם שמבקשים ממנו כלי גדול ויש לו – דומה עליו ככלי קטן, קטן ואין לו – דומה עליו ככלי גדול". עכ"ל.

לכאורה כוונת הגמ' היא, שבאמת יראת ה' היא "כלי גדול", קשה מאד לזכות לה, ועל כן הקב"ה גונזה באוצרו. ואעפ"כ התבטא משה רבנו: "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה" – כי לגביו נחשבת ה"יראת-שמים" כמילתא זוטרתא. אבל אם זהו הפירוש בדברי הגמרא צודק מאד המהרש"א בקושייתו: מה בכך שכלפי משה יראת-שמים היא "כלי קטן", הלא משה מדבר אל ישראל – ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך וגו'" – אם כן צריך למדוד את מידת הקושי להשיג "יראה" לפי אלו שמהם הוא שואל אותה. ויש להוסיף על קושייתו, שלפי הבנה זו נמצא, שהכתוב בתורה "כי אם ליראה" אינו נכון אלא "נדמה" (דומה עליו ככלי קטן) וזה דחוק. ועוד, לשם מה הוסיפה הגמ' את חציו השני של המשל: "קטן ואין לו – דומה עליו ככלי גדול"?

אלא הביאור הוא כדאמרן. ה"יראת-שמים" היא כלי יקר, אך הקונה אותו מתעשר, כביכול, תוך כדי קנייתו, והוא מסוגל לשלם בקלות את מחירו הגבוה. מי שלא זכה ליראת שמים מחשיב אותה לכלי שאין יכולת לקנותו, ומי שזכה לה יודע שקל היה הדבר. שני חלקי המשל נכונים, קרוב הדבר מאד לעלות לשמים ולעבור אל מעבר לים – למי שמנסה (ובלבו מאמין שיצליח) אך הוא נפלא ורחוק – ממי שמיואש מראש ואינו מנסה. ז"ל הרמח"ל בדרך עץ חיים – "כלל הדברים: **האדם שאינו חושב על זה** (בואו חשבון) **קשה לו מאד מאד להגיע אל השלמות, והאדם החושב על זה קרוב אליו מאד**. והחכמים הולכים הלך וחשוב תמיד, לא יפנו דעתם מזאת, ולכן יצליחו בכל מעשיהם; אך הממעיס לא ימעיט מלהיות לו קביעות זמן לפחות לשים אל לבו אם מעט ואם הרבה, כי אז יצליח את דרכו ואז ישכיל". עכ"ל.



מידי דברי בו זכור אזכור לקושיה נפלאה אשר שמעתי בשם הגאון הר"ר יהושע אהרנברג שליט"א, ראש ישיבת "כנסת בית יצחק", חדרה, ת"ו. על האמור בזכריה פרק ח' פסוק ו' – "כה אמר ה' צבאות כי יפלא בעיני שארית העם הזה בימים ההם גם בעיני יפלא", פרש"י – "רבותינו דרשוהו על שחיטת יצה"ר במסכת סוכות [צדיקים נדמה להם כהר גבוה והם בוכים ואומרים היאך יכולנו לכבוש הר גבוה כזה – שנזכרים בצערם שהיה להם לכבוש הרשע הזה בחייהם] גם בעיני יפלא – איך יוכלו הצדיקים לעמוד כנגדו בחייהם". עכ"ל. ותמה הגאון הנ"ל, הרי פסוקים מפורשים הם בתורה, בפר' נצבים: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ולא רחוקה היא". ובין אם קאי על לימוד התורה או על תשובה, הלא העידה התורה שקרוב אליך הדבר מאד אעפ"י שהוא נראה נפלא ורחוק. אם כן איך מסכים הקב"ה עם פליאתם של הצדיקים ואומר: "גם בעיני יפלא"? אטו יש הבדל בין היצה"ר שלא ללמוד תורה ולא לחזור בתשובה, לבין שאר "יצר-הרע"?! אתמהה.

מאמר מ"ג

התשובה והצעה בעשי"ת – מתקבלות מיד

ז"ל הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הל' ו' – "אעפ"י שהתשובה והצעה יפה לעולם (תמיד) בעשרה ימים שבין ראש-השנה ויום הכיפורים היא יפה ביותר ומתקבלת היא מיד, שנא' – דרשו ה' בהמצאו. במה דברים אמורים ביחיד אבל ציבור, כל זמן שעושים תשובה וצועקים בלב שלם הם נענין, שנא' – כה' אלקינו בכל קראנו אליו". עכ"ל.

וכתבו הכס"מ והלח"מ שמקור דברי הרמב"ם הוא ממסכת ר"ה דף י"ח, ז"ל – "אמר רב שמואל בר אבוןא משמיה דרב: מנין לגזר דין של ציבור שאינו נחתם? אינו נחתם, והכתיב נחתם עוונך לפני? [למדנו: מהו "נחתם גזר הדין"? נחתם עוונך לפני? כתם הנפש (הגר"י הוטנר זצ"ל).] אלא אע"ג שנחתם – נקרע, שנא' – כה' אלקינו בכל קראנו אליו. והכתיב דרשו ה' בהמצאו! התם ביחיד, הכא בציבור. [שמעתי בשם הגרמ"ש שליט"א, שמפני שבימים אלו נידון היחיד על כל ימי השנה הבאה – הריהו נידון כמו ציבור. ביחיד אימת (מצוי לו)? אמר רבה בר אבון: אלו עשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ". עכ"ל.

המדקדק בדברי הרמב"ם תמה, שאת עיקר החילוק לענין קריעת גזר הדין, שבזה חלוק הציבור מן היחיד כל ימי השנה, וחלוקים עשי"ת משאר ימים ביחיד – את זה לא הזכיר הרמב"ם. תחת זה כתב הרמב"ם חילוק לענין קבלתן של התשובה והצעה, אם מתקבלות

הן מיד או לאחר זמן. הרי זה פלא! [והא לא קשיא, מדוע הוסיף הרמב"ם "תשובה", הרי הפסוקים: "דרשו ה' בהמצאו", וכן "בכל קראנו אליו" – איירו בצעקה! כי מהמשך הפסוקים בספר ישעיהו משמע שאיירי גם בתשובה, ז"ל: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב יעזב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישב אל ה' וירחמהו ואל אלקינו כי ירבה לסלח". וגם שמם של הימים – עשרת ימי תשובה – מוכיח שנתייחדו מכל השנה גם לתשובה ולא רק לצעקה.]

אך הבה נתבונן, מה הכוונה "שהתשובה והצעקה יפה לעולם"? הרי אחרי עשרת ימי תשובה, שכבר נחתם גזר הדין, אין מוחלין ליחיד אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם (ר"ה י"ז). אם כן מה כוונת הרמב"ם שהתשובה והצעקה יפות לעולם?

אכן, המקור לדברי הרמב"ם הללו הם דברי ר' יצחק (ר"ה ט"ז). – "יפה צעקה לאדם בין קודם גזר-דין בין לאחר גזר-דין". ושם פירש הר"ן כך: "דאפילו היכא שלא מקרעת גזר-דין, ממעטת את הפורענות". ובודאי לזה נתכוין גם הרמב"ם.

אלא שדבר זה צריך ביאור, וכי מיעוט הפורענות אינו קריעת גזר דין? מה לי קריעה לגמרי ומה לי קריעה במקצת? נראה שדבר זה מוסבר היטב על פי דברי הגמ' ר"ה י"ז: – "עיני ה' אלקיך בה, עתים לטובה עתים לרעה (ופעמים שהעתים הנתונים לסוף השנה לטובה היא – להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בר"ה, ופעמים שהיא לרעה – לפחות מן הטובה שפסקו לה). עתים לטובה כיצד? הרי שהיו ישראל רשעים גמורים בר"ה ופסקו להם גשמים מועטים, לסוף חזרו בהם, להוסיף עליהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה, אלא הקב"ה מורידן בזמן על הארץ הצריכה להם – הכל לפי הארץ (ואעפ"י שגזר דין של ציבור לרעה – נקרע, שאני התם דאפשר בהכי)". עכ"ל. למדנו שעדיין יש אפשרות שיתווסת גזר הדין גם כאשר אינו נקרע. ובספר "שפתי-חיים" כתב על המחלוקת המשולשת ר"ה ט"ז. – אם אדם נידון בראש-השנה או בכל יום או בכל שעה – שאלו ואלו דברי אלקים חיים, והדין בכל יום הוא איך לווסת את פסק הדין שנידון בר"ה, והדין שבכל שעה הוא על משמעות הדין שבכל יום. והבן. [וכן נראה מן החזון-איש חו"מ עמוד 510]. אם כן, כוונת הרמב"ם שהתשובה והצעקה יפה לעולם – למעט את משמעות הפורענות לפי הזמן והנסיבות, על דרך שנתבאר בגמ' לענין הגשמים.

השתא דאתינן להכי נוכל למצוא את דברי הגמ' בדברי הרמב"ם. שאלנו, הרי הגמ' חילקה בין יחיד ובין ציבור, ובין עשי"ת וכל השנה – לענין קריעת גזר הדין, ואילו ברמב"ם נאמר החילוק הזה לענין קבלת התשובה והצעקה מיד! אכן הם הם הדברים, כי כאשר גזר הדין נקרע – זה נחשב שהתשובה והתפילה התקבלו מיד, ואילו כאשר הקב"ה מבצע את גזר-הדין באופן יותר קל – הרי נמצא שעד שעת הביצוע עוד לא נתקבלה התשובה

רמח

והצעקה, אלא שאם יהיה האדם הנידון, בשעת ביצוע גזר הדין, ראוי לויסותו מכח התשובה והצעקה – הקב"ה יבצע את גזר-הדין באופן פחות מכאיב. והבן.

שוב ראיתי במסכת יומא דף פ"ו: – "תשובת המוחלטין (פרש"י: רשעים גמורים) מעכבת הפורענות, ואעפ"י שנחתם עליו גזר-דין של פורענות". עכ"ל. משמע שאעפ"י שלאחר חיתום גזר-הדין לא מועיל ליחיד לא תשובה ולא אילי נביות – **למחול** את עונשו, יש בכח התשובה לעכב את פורענותו. נמצא שאם ביוה"כ נגזר על יחיד למות בתאריך ז' סיון, למשל, והוא יעשה תשובה על עבירותיו, בחדש טבת, לא התקבלה התשובה הזאת מיד, כי לא פעלה עדיין שום דבר. ורק כאשר יגיע ז' סיון ידחה קיום מיתתו לתאריך מאוחר יותר. אם כן נכונים דברי הרמב"ם שתשובה מועילה לעולם – אלא שאין היא מתקבלת מיד. ורק בעשי"ת ליחיד, או לציבור בכל זמן, שאז נקרע גזר-הדין בשעת התשובה – זה נחשב שהתשובה מתקבלת מיד.

מאמר י"ט שבספרנו "יצפנני-בסכה" משלים מאמר זה וראוי היה להיות נדפס בספר זה, אילולא שנדפס שם.



לפעמים ישנה הרגשה ש"מרב עצים לא רואים את היער". כוונתי, שמתוך ספר שלם על "עשרת ימי תשובה" עלולה להשכח המשמעות הפשוטה של ימים אלו. על כן אחזור בקיצור על ידיעה של אל"ף בי"ת.

שלוש משמעויות עיקריות לימים אלו.

א) גזר דינם של רשעים גמורים שנחתמו למיתה – נקרע בעשרת ימי תשובה. כך מבואר בגמ' ר"ה דף י"ח. – "ביחיד אימת ומצוי לו הקב"ה לקרוע גזר דין שנחתם לרעה? אמר רבה בר אבבה: אלו עשרה ימים שבין ר"ה ויוה"כ וכו'". עיין שם. [אך עיין מהרש"א יבמות מ"ט: וצ"ע].

ב) פסק דינם של בינוניים עדיין לא נכתב, כך מבואר בגמ' ר"ה דף ט"ז: – "בינוניים תלויים ועומדים מר"ה ועד יוה"כ, זכו – נכתבים לחיים, לא זכו – נכתבים למיתה". (ולדעת הגר"א, או"ח תקפ"ב, אמורים הדברים רק לענין דין של עולם הבא).

ג) בביאור הגר"א שם מסיק שלענין הקורות בעולם הזה בשנה הבאה נידון כל אדם ונכתב פסק דינו – בראש-השנה, ונחתם גזר דינו – ביום הכיפורים; בין צדיקים, בין בינוניים ובין רשעים. ותמך את דבריו על הגמ' ר"ה דף ט"ז. – "אדם נידון בר"ה וגזר דין

שלו נחתם ביוה"כ". [ומה שמבואר בדף ט"ז: שצדיקים ורשעים נחתמים בר"ה, ובינוניים אינם נכתבים עד יוה"כ, וא"כ אין מי שנידון בר"ה ונחתם ביוה"כ! זה איירי לענין עוה"ב.]



הרי ידיעה חשובה שאפשר לספחה למאמר זה. ז"ל הריטב"א (ר"ה ט"ז). "והא דאמרינן דאדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ, יש לשאול: מה הפרש יש בין דין לחתימה? וי"ל: דבר"ה רואין דינו אם הוא זכאי או חייב ואומר כך וכך היה חייב, אבל אין גוזרין עליו להענישו בדינו עד יוה"כ". עכ"ל. דברי הריטב"א מחודשים, כי בפשטות נראה לנו החילוק בין הדין (הכתיבה) לבין החתימה, שהדין עוד ניתן לשינוי, מה שאין כן החתימה צ היא סופית. אכן, הם הם דברי הריטב"א, כי מדוע החתימה אינה ניתנת לערעור – כי כבר נקבע העונש. מה שאין כן הכתיבה, כיון שרק נפסק עד כמה הנידון אשם ולא נקבע עדיין עונשו, יש עדיין מקום ואפשרות לדונו ברחמים, להאריך לו אף ולהחשיב לו מקצת עונש כמרובה, וכל כהאי גוונא.

מאמר מ"ד

המעוכב מן התשובה והמנוע ממנה

רמב"ם פרק ד' מהלכות תשובה: "עשרים וארבעה דברים (!) מעכבים את התשובה. ארבעה מהם עוון גדול והעושה אחד מהם אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו ואלו הם וכו', ומהם חמישה דברים הנועלים דרכי התשובה בפני עושיהן ואלו הם וכו', ומהם חמשה דברים העושה אותם אי אפשר לו שישוב בתשובה גמורה וכו', ואלו הם וכו' ומהם חמשה דברים העושה אותם אין חזקתו לשוב מהם וכו' ואלו הם וכו', ומהם חמשה דברים העושה אותם ימשך אחריהם תמיד וקשים הם לפרוש מהם וכו' ואלו הם וכו'. כל אלו הדברים (הכ"ד דברים) וכיוצא בהם **אעפ"י שמעכבים את התשובה אין מונעים אותה**, אלא אם עשה אדם תשובה מהן הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם-הבא". עכ"ל.

הגאון הצדיק ר' איצלה בלזר זצ"ל, מביא שתי גמרות להוכיח כדברי הרמב"ם, שגם מי שמעכבים אותו מלשוב בתשובה – יכול לחזור בתשובה.

האחת: "וילך אלישע דמשק – להיכא אזל? א"ר יוחנן: שהלך להחזיר גיחזי בתשובה ולא חזר. אמר לו (אלישע לגיחזי) חזור בך. אמר לו: כך מקובלני ממך – החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה" (סנהדרין ק"ז). ובאמת, אם אלישע עצמו לימד את גיחזי שאין מספיקין למחטיא את הרבים לעשות תשובה – למה זה הלך להחזירו בתשובה?! אין זאת אלא ש"אין מספיקין בידו לעשות תשובה" פירושו שאין מסייעין בידו (כמו: "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד" – אבות) אבל אם ירצה – יוכל לחזור בתשובה.

והאחרת: "ת"ר: מעשה באחר שהיה רוכב על הסוס בשבת והיה רבי מאיר מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו: מאיר, חזור לאחורידך, שכבר שיערתי בעקבי סוסי שעד כאן תחום שבת. א"ל: אף אתה חזור בך. [אל תתן ל"סוס" שבך להוביל אותך, עצור אותו ושוב בתשובה, כי הגוף נמשל לסוס והנשמה לרוכב]. א"ל: ולא כבר אמרתי לך – כבר שמעתי מאחורי הפרגוד: שובו בנים שובבים – חוץ מאחר" (וחגיגה ט"ו). גם כאן תקשה אותה קושיה, כיון שכבר סיפר "אחר" לר"מ בפעם קודמת, ששמע מאחורי הפרגוד "שובו בנים שובבים – חוץ מאחר" – למה ניסה ר"מ להחזירו?! על כרחך, שאעפ"י שיש בו עיונות שמעכבים אותו מלשוב ונראה שסגרו בעדו את דלתות התשובה – אין זה כך, אלא אם יתאמץ יוכל לחזור בתשובה.

אך פשוט הדבר, שאעפ"י שהמעוכבים מתשובה אינם מנועים ממנה, קשה להם לחזור בתשובה הרבה-הרבה יותר מאשר לסתם אדם (והא חזינן שאפילו נביא כאלישע לא הצליח להחזיר את תלמידו-משמשו). ומדוע? כי אין הקב"ה עוזרם, וכמעט לא יתכן לחזור בתשובה בלי סייעתא דשמיא.

ועדיין אין סוגיה זו מחוורת.

עד כמה משמעותית העזרה האלקית נוכל ללמוד מפסוקי התורה פר' ניצבים. "כי המצווה הזאת (החזרה בתשובה – רמב"ן) אשר אנכי מצווך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". עכ"ל. אם אכן "קרוב אליך הדבר מאד", איך ומדוע יעלה על דעת האדם לחשוב: נפלאה היא ורחוקה, בשמים ומעבר לים? כי אכן אלמלא שהקב"ה עוזרו לא יוכל האדם לחזור בתשובה, הרי זה כמו לחצות אוקינוס או לטפס לרקיע. אלא שהקב"ה עוזרו. גם בגמ' קידושין (ל'): העידו לנו חז"ל שיצרו של אדם מתגבר עליו ומתחדש עליו בכל יום ואם אין הקב"ה עוזרו אין האדם יכול

לו. וכיון שכן יש לתמוה על דברי הרמב"ם ועל ההוכחות שהביא הגרי"ב: הרי למי שבידו אחד מכ"ד דברים שמעכבים את התשובה – אין הקב"ה עוזר, ואם כן איך יתכן שאעפ"כ יכול הוא לחזור בתשובה?!

אכן, לא דייקנו. הקב"ה עוזר גם למי שנאמר עליו – "אין מספיקין בידו לעשות תשובה", אלא שהקב"ה מסתיר ממנו את העזרה הזאת ואף מטעה אותו לחשוב שלא ייעזר. סתם בעל-עבירה שומע בת-קול הקוראת לו: "שובו בנים שובבים", וסתם עברין רואה את יד דודו שלוחה מן החור ומעיו הומות אליה – "אתה נותן יד לפושעים". לא כן גיחזי ואלישע וכל המעוכבים מתשובה כמותם, להם נדמה שהמצב אבוד. גיחזי היה מיואש – "כך מקובלני ממך החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה". כך גם אלישע בן אבויה, שמע "חוץ מאחר" ונתייאש. ולמי שמיואש התשובה היא באמת בשמים ומעבר לים! העידוד, האמונה באפשרות לעשות את הבלתי-אפשרי, זהו העזר האלקי הלוחש באזנו של כל אדם בכל מצב – בפיד ובלבבך לעשות! עלה נעלה וירשנו אותה! אם אי אפשר לעבור אז מוכרחים לעבור! ואז עוברים. אם יתעלם מעוכב התשובה מן היאוש, יתחיל לחצות את הים ולטפס לרקיע – אעפ"י שנראה שאין לו שום סיכוי לעשות זאת – יתברר לו שאף לו ישנה סייעתא דשמיא, וסוף-סוף גם הוא יוכל לחזור לאביו שבשמים.

עירובין נ"ה. – "אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מאי דכתיב – לא בשמים היא ולא מעבר לים היא. לא בשמים היא – שאם בשמים היא אתה צריך לעלות אחריה, ואם מעבר לים היא – אתה צריך לעבור אחריה". עכ"ל. אינו מובן, לשם מה אמר רב אבדימי "מה היה אילו", הרי האמת היא שהתשובה אינה בשמים ואף לא מעבר לים. אתמהא. אכן על פי דברינו יובן היטב, כי הרי ישנם כאלו שהתשובה לגביהם היא שבאמת בשמים ומעבר לים, כי אין מספיקין בידם לעשות תשובה. ואעפ"כ אין הם פטורים ממנה, יעלו אחריה לשמים ואז ירדו להם השמים על הארץ. [ועוד יש לומר, כי אילולא שנצטוינו לטפס אף לשמים ולחצות את הים, היה כל קושי נתפס בעינינו כ"בשמים" ו"מעבר לים" – כדי להפטר ממנו. עכשיו שגם אם התשובה היא בשמים ומעבר לים איננו פטורים ממנה, נשכיל להבין שאיננה בשמים ואף לא מעבר לים. והבן].



ויש לנו להתעורר מאד – מה גרם לגיחזי, משרתו של אלישע הנביא, להחשב מחטיא את הרבים אשר אין מספיקין בידו לעשות תשובה. שלש דעות נאמרו על זה בגמ' (סנהדרין ק"ז:).

רנב

(א) אבן שואבת (כמין מגנט) תלה לחטאת ירבעם (העגלים) והעמידה בין שמים לארץ (כדי שיראה שיש בהם כוחות על-טבעיים).

(ב) שם חקק בפיה והיתה מכרזת ואומרת: "אנכי" ו"לא יהיה לך".

(ג) רבנן דחה מקמיה (דחה תלמידים משיבתו של אלישע).

מבהיל להתבונן, איך נמנו בחדא מחתא עוונות נוראים של החטאת רבים בעבודה זרה, יחד עם חטא הנראה קל יותר – מניעת תלמידים מללמוד אצל רב מסויים. והלוא ישנם עוד רבנים, אמנם לא במדרגתו של אלישע, אך האם חטא כזה שקול כנגד הפשע ליתן ממשות לעבודה זרה של עגלי ירבעם?!

כפי הנראה אין אנו מעריכים נכון את המושג "רב", ואת השפעתו על התלמיד.

וכמה מפחיד הדבר. וכי לא מצוי בינינו שעל יד הוצאת שם רע, או לשון הרע, מאבדים את חן הרב בעיני תלמידיו וגורמים להם לעזוב את הישיבה בחנם, או להיות מועזבים, או גרוע משתיהן – להשאיר בישיבה "בלי רב". וכי אין זה "רבנן דחה מקמיה"?!



עוד יש מדרגה גרועה מזו. ז"ל הרמב"ם פ"ו מהלכות תשובה (ה"ג) "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו – שמונעים ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה. הוא שהקב"ה אמר על ידי ישעיהו הנביא – השמן לב העם הזה וגו' וכו' לפיכך כתוב בתורה ואני אחזק את לב פרעה וכו' וכן סיחון לפי עוונות שהיו לו נתחייב למונעו מן התשובה וכו' וכן הכנענים לפי תועבותיהם וכו' וכן ישראל בימי אליהו לפי שהרבו לפשוע וכו'". עכ"ל. לכאורה מדובר כאן על אנשים גרועים יותר מאשר אלו המנויים בפרק ד', שהם מעוכבים מן התשובה אך אינם מנועים ממנה.

אך ראה זה פלא, הרמב"ם ממשיך וכותב: **"וכענין הזה שואלים הצדיקים והנביאים מאת ה' לעזרם על האמת וכו' כלומר – תניח רוחי לעשות חפצך ואל יגרמו לי חטאי למונעני מתשובה אלא תהיה הרשות בידי עד שאחזור ואבין ואדע דרך האמת"**. עכ"ל. מבהיל על הרעיון! דוד המלך, רגל רביעי במרכבה, חושש שמא אף הוא יהיה מאלה שמונעים מהם לעשות תשובה! איך אפשר להבין זאת?

כפי הנראה, לכל אדם באשר הוא שם, ישנן "מדרגות" שכלפיהן ראוי לענוש אותו שלא יוכל להשיגן עוד לעולם.

כמה מבהיל הדבר הזה.

מאמר מ"ה

רחב

"אמר מר אין לך כל שר ונגיד שלא בא על רחב הזונה, אמרו: בת עשר שנים היתה כשיצאו ישראל ממצרים וזנתה כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר" (זבחים קט"ז). הרי שהיתה אשה זו מופקרת במדה נוראה. משנתגיירה ונתעלתה, הבה ונראה עד היכן הגיעה:

יעודה של האשה הראשונה הוגדר בתורה: "אעשה לו עזר כנגדו". שמה של האשה הראשונה – חוה – מורה על יעוד נוסף: "כי היא היתה אם כל חי". ואכן תפקידה של כל אשה הוא כפול: להיות עזר כנגדו של בעלה ואם לילדיה. וככל שיהיה בעלה יותר "גדול", וצאצאיה יותר "גדולים" – בעזרתה – תהיה היא יותר "גדולה", כי עיקר חובתה בעולמה הוא "להעמיד" את רגלי בעלה וילדיה ולהאיר את עיניהם (עיין יבמות ס"ד.). וכן אמרו בברכות י"ז. – "נשים במאי זכיין? באקרוי בנייהו לבי כנישתא ובאתנוי גבריייהו בי רבנן וכו'".

על רחב זו אמרו במגילה י"ד:

א. "איגירה ונסבה יהושע".

ב. "שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה, ואלו הם: נריה, ברוך, שריה, מחסיה, ירמיה, חלקיה, חנמאל ושלום. ר' יהודה אומר: אף חולדה הנביאה מבני-בניה של רחב הזונה היתה".

הרי לנו עד כמה זכתה להתעלות בשני המישורים הללו.



ועוד לימוד גדול נוכל ללמוד מרחב.

בירמיהו פרק ל"ח מסופר, שאחר שהתנבא ירמיהו בשם ה' שתנתן ירושלים ביד מלך בבל וימותו היושבים בעיר בחרב וברעב, התלוננו עליו השרים בפני המלך שהוא מרפה את יד אנשי המלחמה ואת ידי העם. אז נתן אותו המלך צדקיהו בידם והם השליכו את ירמיהו אל בור טיט עד כי כמעט מת ברעב. כאשר עבד מלך הכושי לימד זכות על ירמיהו הרשה לו המלך לקחת שלשים אנשים (!) ולהעלות את ירמיהו מן הבור בטרם ימות. "וימשכו את ירמיהו בחבלים ויעלו אותו מן הבור וגו'". ונאמר על זה בילקוט שמעוני כך – "אמר ירמיהו: הלואי היה לי חדא סולם (כי כאב לו כשהעלוהו בחבלים). אמר לו הקב"ה: סולם אתה מבקש, מה זקנתך (רחב) 'ותורידם בחבל' – אף אתה כן. [פ' "זית-רענן" – וגם היא היה לה להעמיד סולם, אף אתה די לך בחבל]".

משמעות "המדה כנגד מדה" הזאת היא, שהתביעה על רחב מדוע לא העלתה את המרגלים בסולם היא כל כך עצומה עד ששמונה מאות שנה אחר כך עדיין לא נסלח העוול הזה. אך כאשר נזכרים אנחנו באיזו רמה מוסרית ירודה היתה רחב באותה שעה, משתוממים אנחנו: היתכן לתבוע מאשה כזאת שלמות כזאת? מתפעלים אנחנו מן העובדה שנתעלתה יותר מכל בני דורה להכיר במעלת הקב"ה וישראל – "ותאמר ידעתי כי נתן ה' לכם את הארץ וכי נפלה אימתכם עלינו וכי נמגו כל ישרי הארץ מפניכם. כי שמענו את אשר הוביש ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם ממצרים וגו' ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם כי ה' אלקיכם הוא אלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת" – ומוכנים אנחנו בקלות להבין ולסלוח לה על ה"קלייניקייט" הזו שהורידה את מרגלי יהושע בחבל ולא בסולם. וברש"י שם מבואר שגם הנואפים היו עולים אליה בחבל ולא בסולם, כי הסולם נראה יותר מדי ואינו נסתר כמו חבל. אם כן מה בכך שלא רצתה לסכן את עצמה בשביל מעט נוחיות של המרגלים, וכי לא די במה שסכנה את חייה להצלת אנשים זרים?! הרי כאן לימוד איום ונורא עד כמה תובעים שלמות, ואף מעשה טוב המשתלם שכר רב לא ינקה מעונש על חסרון השלמות אפילו בפרט אחד שבו אף לאחר מאות רבות של שנים מאז שנעשה. הרי כאן מחייב נורא לחובת המשמוש במעשים הטובים!

מאמר מ"ו

יתרון מעלת בעלי תשובה

אדמו"ר הגאון הצדיק מסלנט זצ"ל יסד לנו יסוד באמונת שכר ועונש: קשיי הרשע ללחום ביצר הרע אשר המשיך על עצמו עד ששנעשה כהר גבוה – אינם מקילים מחומרת עונשו, איהו דאפסיד אנפשיה. מאידך, הצדיק אשר עמד בגבורה במלחמות היצר עד שנעשה אויבו כחוט השערה, ועל ידי כן הוקל עליו לבחור בטוב ולמאוס ברע – לא יגרע שכרו לפום מזער צערו, איהו דזכה לנפשיה.

אך תלמידו הגאון הצדיק ר' איצל זצ"ל, הקשה על דבריו מדברי הרמב"ם פ"ז מהל' תשובה הל' ד': "ואל ידמה אדם בעל תשובה שהוא מרוחק ממעלת הצדיקים מפני העוונות והחטאות שעשה. אין הדבר כן, אלא אהוב ונחמד הוא לפני הבורא כאילו לא חטא מעולם. ולא עוד אלא ששכרו הרבה, שהרי טעם טעם חטא ופירש ממנו וכבש יצרו. אמרו חכמים: מקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד בו, כלומר – מעלתם גדולה ממעלת אלו שלא חטאו מעולם מפני שהם כובשים יצרם יותר מהם". עכ"ל. הרי מוכח שיצר-רע שהמשיך אדם על עצמו ג"כ מובא בחשבון שכר ועונש, שאם לא כן למה יהא החוטא נשכר. [ודוחק לחלק בין אם נכשל אדם מחמת יצה"ר שהמשיך על עצמו לענין עונש, לבין אם עמד אדם כנגד יצה"ר שהמשיך על עצמו לענין שכר.]

אשר על כן, אלולי דברי הגרי"ס היה נראה לומר, שאכן יוקל עונש החוטא מחמת קושי הנסיון שגרם לעצמו, כי הלא קשה לו עכשיו לעמוד נגד יצרו. אבל לעומת זאת ענש יענש על שהכניס את עצמו למצב זה הגורם לו לחטוא. [וכן פירש מרן בעל בית הלוי את הפסוק: "כי לקינו בכפלים" – מכה אחת על עצם החטא, ומכה נוספת על גרמת חטאי העתיד, שהרי "עברה גוררת עברה" על ידי שנעשית לו כהיתר.] לעומתו הצדיק, אם אמנם נגרע שכר מצוותיו מחמת קלות מלחמותיו שהרי לבו ברשותו, הלא ראוי הוא לשכר נוסף על עצם הכיבוש יחיד שכבש את יצרו. ולהבנה זו לא קשיא קושית הר"י בלזר ולא מידי.

ונראה לי להביא ראיה לדברי, נגד דברי הגרי"ס. כי נראית נפקא-מינה בין הבנת הגרי"ס לבין הבנתי במקרה שהשפיע אדם על זולתו לטוב או למוטב. לפי דעתי יקבל המשפיע שכר או עונש על עצם השפעתו וגרמתו, אבל במעשהו של המושפע אינו שותף לשכר או לעונש. אבל לדעת הגרי"ס לא ישתכר ולא יענש על עצם גרמת הטוב או הרע, אלא יחשב שותף באחוזים מסויימים במעשים אשר נגרמו מכח השפעתו. ואם אכן כן הוא, יש לי ראיה לדברי מדברי תוס' ר"ה ט"ז: ד"ה "ליום הדין". בגמ' שם נאמר "ג' כיתות

הן ליום הדין". וכותב על זה תוס' – "כשיחיו המתים, ואעפ"י שכבר נידונו אחר מיתתן בגן-עדן או בגהינום מפני הנפש – ומאז לא הוסיפו מצוות או עבירות – עדיין יהיה דין אחר אם יזכה לחיי עוה"ב שהוא קיים לעולם (ואפשר שלזה צריך יותר זכויות) ויש שכבר קיבלו דינם בגהינום ומתוך כך שמא יזכו". עכ"ל. ולדברי הגרי"ס, מאי קשיא לתוס', הרי י"ל שנתרבו זכויות וחובות האדם אחר המיתה מכח מעשי המושפעים ממנו בחיי לטוב או לרע. בשלמא לדברי מובנת שאלת תוס', כי עד כמה השפיע המושפיע דנו כבר בשעת מיתתו, כי אין הדבר תלוי בבחירתם של המושפעים, אלא עד כמה מצדו של המושפיע עשתה השפעתו רושם. משא"כ לפי הגרי"ס ששכרו ועונשו של המושפיע הן אחוז מסויים במעשיהם של המושפעים, א"א ליתן לו שכר או עונש טרם שעשו מושפעי מצוות או עבירות מכוחו. והבן. [ואולי לא דיבר הגרי"ס אלא בהשפעת מעשי האדם על עצמו, שכיון שמשכר האדם או נענש על מעשי המצוות והעבירות לא הסתבר לגרי"ס שישתכר ויענש גם על ה"מכשירין", שחזק או החליש את יצרו הרע. אבל בהשפעת אדם על זולתו מודה הגרי"ס שאין העוזר נהיה שותף במעשיו של הנעזר על ידו, אלא הוא מקבל שכר או עונש על גרמתו.]



על דברי הרמב"ם הנ"ל נתקשה מאד בספר "פחד יצחק" (ראש השנה מאמר כ"ט) ז"ל: "ואין הדברים האלה אומרים אלא פרשנו. הלא גם מבלי ענין התשובה כל עיקר, יש כאן חובת פרישה מן החטא, דאטו מי שאכל שום, יוסיף ויאכל שום. ובודאי דגם אם לא שמענו כלום על אודות כל ההתעלויות הנמצאות בתשובה, היתה חובת הפרישה מן החטא בתקפה עומדת. ונמצא, איפוא, דכל אותו כיבוש-היצר וקושי-הפרישה שהרמב"ם מזכירם, אינם משתייכים כלל לענין התשובה כל עיקר. וכל חוטא הפורש מחטאו, אפילו מבלי עשית תשובה, הרי הוא כובש את יצרו ומכניע תאוותו, הרבה יותר מאלו שלא חטאו מעולם. ובהתאם לזה היה עלינו לומר, דחוטא פורש מחטאו הוא גדול ממי שלא חטא מעולם. ובמקום שהפורשים מחטאים עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד. והרי לא כך אמרו חכמים, שהלא הם אמרו במקום שבעלי-תשובה עומדים. ויש כאן הדגשה מיוחדת על **בעלי-תשובה** דוקא. ונמצא דאין נתינת-טעם של הרמב"ם מספיקה כלל, לאותו חק שקבעו חכמים, שדוקא עבודת-התשובה, היא המרוממת את בעליה על גבי מדרגתם של הצדיקים מעיקרם". עכ"ל.

אך על פי דברינו יש לאמר בפשטות. נכון הדבר שמעלת כבישת היצר של מי שטעם טעם חטא גדולה יותר משל זה שהוא צדיק מעיקרא – גם אם איננו בעל-תשובה (לא נתחרט על העבר). אך במקרה כזה – עומד חסרונו לעומת יתרונו, כנגד תוספת השכר של

ה"לפום צערא" שוקלת מגרעת העונש על שהכניס את עצמו למצב שבו קל לחטוא. אין יתרון, איפוא, לחוטא הפורש ממני שלא חטא מעולם. לכן דיבר הרמב"ם על בעל תשובה, דוקא. כי כאשר עשה תשובה ונתחרט על המשובה, נסלח חטאו ונמחל עונשו על שגרר את עצמו להיות קרוב לחטא – רק אז תגדל מעלתו ויותיר שכרו.

אכן, הגר"י הוטנר זצ"ל (שם) נשאר בהנחת הגר"ס שקושי שהמשיך אדם על עצמו לא יקיל את עונשו ולא יוסיף על שכרו. וכדי לתרץ את קושית הגר"י בלזר הנ"ל, ואת הקושיה שהבאתי בשמו, האריך לבאר שבעל תשובה, דוקא, נידון כ"אחר", כמי שמתחיל דף חדש, ואין מביטים מה הביא ומה גרם לקשייו בעבודת ה' מאז תשובתו. על כן, כיון שקשה לו ואעפ"כ הוא פורש מן החטא – הרי הוא מוסיף מעלה ושכר על מי שלא חטא מעולם. והבוחר יבחר.

מאמר מ"ז

איני אותו האיש שעשה אותם המעשים

ר"ה י"ח. – "אמר רב שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: מניין לגזר-דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע? שנא' – לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ומנחה". עכ"ל.

אינו מובן, מהיכא תיתי שכן יקרע גזר-דין שיש עמו שבועה, הרי זה כל עניינה של השבועה – ליתן קיום לגזר-הדין, ואם יתכן לקרוע את גזר-הדין אף לאחר שבועה, למאי אהניא השבועה?

ונראה, דס"ד שבעל-תשובה נידון כמישהו אחר, שאין השבועה מחייבת ביחס אליו, כי השבועה שלא לקרוע את גזר הדין היתה ביחס לראובן החוטא, ואילו ראובן בעל-התשובה הוא כפנים חדשות.

ומנין לומר כן?

בברכות דף ד'. מבואר שאעפ"י שהבטיח הקב"ה ליעקב – שישמרנו, לדוד – לשלם שכר טוב, לישראל – שיעשה להם נס בימי עזרא, אין ההבטחה הזאת מחייבת אם חטא המובטח.

רנח

ולעומת זאת בברכות דף ז'. מבואר שכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה לטובה, אפילו על תנאי – אין הקב"ה חוזר בו. וקשה מאד, מי גרע חטא מתנאי שלא נתקיים!! הלא אף אם נימא שהבטיח הקב"ה לאדם רק בתנאי שלא יחטא, גם אז ראוייה היתה ההבטחה להתקיים כיון שהיא הבטחה לטובה!! אתמהא.

ועל כרחך, שחטא גרע טפי. כי חטא משנה את המובטח למישהוא "אחר", הרי זה כמי שהבטיח לראובן שאין ההבטחה הזו מחייבת כלפי שמעון. הלא מצינו שאלישע בן אבויה כאשר פירש והרבה לחטוא קראוהו "אחר", כלומר אין זה אותו אדם של קודם החטא, אלא אחר הוא.

וכעין זה מצאנו גם לטובה. ז"ל הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה: "מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד אל ה' בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כלומר – אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". עכ"ל.

ועל פי זה י"ל, שהס"ד שגם גזר דין שיש עמו שבועה יקרע – על ידי תשובה – הוא מפני שסד"א שנחשב ה"בעל-תשובה" כאדם אחר עד כדי שאין השבועה מחייבת ביחס אליו, כדרך שאין הבטחה מחייבת ביחס למובטח אם חטא; וקמ"ל שאינו כן.

ואמרו בגמ' שם (ו"ח). שאעפ"י שגזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע אף אם חזר החוטא בתשובה, מ"מ על ידי שירבה תורה וגמילות חסד – יקרע גזר דינו. ולמדו זאת מאותו פסוק שממנו למדו שגזר-דין שיש עמו שבועה אינו נקרע, ממה שכתוב אצל בית עלי "לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ומנחה – בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים". אך צ"ב גדר הדבר, סו"ס הרי היתה שם שבועה, ואיך על ידי תורה וגמ"ח עובר רחמנא על השבועה, כביכול; זה לא יתכן. ואין לומר ד"זבח ומנחה" דוקא אינם מכפרים, דא"כ מנין לגמ' שתשובה אינה מכפרת, אלא ע"כ ילפינן מזבח ומנחה ששום דבר אינו מכפר, א"כ מנין לדיוק שתורה וגמ"ח כן מכפרים!!

אכן נראה שעל ידי ריבוי תורה וגמילות חסדים מתהפך האדם למישהוא אחר, יותר מאשר על ידי תשובה. כי מי הוא האדם: דעותיו, מידותיו ותאוותיו. תורה מהפכת את דעתו של אדם, משכל אנושי לדעת אלקים. וגמילות חסדים שוברת את גאוותו ותאוותו במה שהוא מבטל את עצמו לשמש אחרים ונותן את שלו לזולתו. פנים חדשות באו לכאן, וביחס לפנים היפות והמאירות הללו – לא נשבע הקב"ה. כן צ"ל לחומר הקושיה.

מאמר מ"ח תשובה גמורה

יומא פ"ו: – גירסת הרי"ף – "היכי דמי בעל תשובה? כגון שבא דבר עבירה לידו ופירש. מחוי רב יהודה: באותו מקום ובאותו פרק ובאותה אשה". עכ"ל. וכתב על זה הר"ן: "שבא דבר עבירה לידו – אותה עבירה שנכשל בה כבר. באותו מקום – שעבר בו כבר את העבירה. ובאותו פרק – שהוא בבחירתו כמו שהיה. ובאותה אשה – שנכשל בה כבר. שמתוך שדומה לגמרי לעבירה שנכשל בה כבר, יצרו מתגבר עליו ואומר לו: ראה פלונית באותו מקום ובאותו פרק, קום עשה מה שעשית כבר, וכשהוא פורש הרי זה תשובה גמורה". עכ"ל. [פירוש לפירוש: כל תאוה שמציג הדמיון בפני האדם, ועדיין לא טעם ממנה, אינה אלא בגדר "ידיעה" שאם יעשה כך יהנה. משא"כ תאוה שכבר טעם האדם יש לו בה תפישה של חוויה חושית, על כן קשה לו יותר להתאפק ממנה.]

גמ' זו על פי גירסא זו, היא המקור לדברי הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הל' א', ז"ל: "איזו היא תשובה גמורה? שבא לידו דבר שעבר בו, ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשולו כח. כיצד? הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו (=אותו הפרק) ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר – זהו בעל תשובה גמורה. הוא ששלמה אמר: וזכור את בוראך בימי בחורותיך. ואם לא שב אלא בימי זקנותו ובעת שאי אפשר לו לעשות מה שהיה עושה, אע"פ שאינה תשובה מעולה – מועלת היא לו ובעל תשובה הוא". עכ"ל.

אלא שמדברי הרמב"ם למדנו שכוונת הגמ' "היכי דמי בעל תשובה" אינה לברר ולהוכיח אם אכן התשובה היא תשובה אמיתית, שעל זה אמרו שרק כאשר בא לידי העבריין אותו נסיון ועמד בו ידע הוא או זולתו שאכן חזר בתשובה שלמה. אלא כוונת הגמ' היא שגם כלפי שמיא – אף שהקב"ה יודע תעלומות ובוחר לבבות – חסר באיכות התשובה אם לא בא העבריין לידי אותו דבר עבירה ופירש ממנו. כן נראה בבירור מסיוס דברי הרמב"ם – למבינים.

אכן דבר זה צריך פירוש, כמובן. לשם מה צריך שבפועל ממש יבוא הנסיון שנכשל בו לידו ויעמוד בו, מה חסר באיכות התשובה אם אכן יודע הקב"ה שאילו היה בא הנסיון הזה לידו היה עומד בו. אתמהא.

איתא בקידושין ל"ט: "ישב ולא עבר עבירה – נותנים לו שכר כעושה מצוה". פירש"י: "בעבירה שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר – אין מצוה יתירה מזו". עכ"ל. ויש להסתפק

בביאור דברי הגמ': האם הכוונה שה'שב ואל תעשה' – ההמנעות מן העבירה – היא עצמה נידונית כמצוה, או שהכוונה ליראת-שמים שנתווספה בלבם של זה שבא דבר עבירה לידו ועמד בנסיון. מדברי האור-החיים הק' ריש פר' קדושים נראה שעצם ההמנעות נידונית כמצוה, כי פירש את אזהרת "קדושים תהיו" שפי' "פרושים תהיו", שהמכוון הוא לדברי חז"ל של "ישב אדם ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה". אך מדברי רבינו יונה נראה לאידך גיסא, ז"ל: "אולם ימצא דרך בשכר הנזהר מעבירה על מצות לא תעשה אשר השג ישיג לשכר עושה מצוה. כגון: אם הזדמן ליד האיש והתאוה תאוה לדבר ערוה וכבש יצרו, כי זה עיקר יראת ה' וכו' וכן אמרו חז"ל: ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, כגון שבא דבר עבירה לידו וניצל ממנו וכו' גם השכר הזה עיקרו ויסודו מצות עשה שכבש יצרו ביראת האלקים, כמו שנא' – את ה' אלקיך תירא". עכ"ל.

ונראה לענ"ד ששני הצדדים אמת, ולא פליגי, ותרוייהו איתנייהו בכל פרישה מעבירה. ומניין? ממה שאמרו בברכות ז'. "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: בשכר שלש זכה לשלש. בשכר: ויסתר משה פניו – זכה לקלסתר פנים. בשכר: כי יירא – זכה לוייראו מגשת אליו. בשכר: מהביט – זכה לותמונת ה' יביט". עכ"ל. ובפשטות הרי זה פלא, הלא "כי ירא מהביט" הוא דבר אחד, ואיך נחשב לשתי מעלות שזכה משה עבורן לשתי תמורות?! אך אם נצרף את הבנת האוה"ח להבנת רבנו יונה נאמר כי אכן בפרישה הזאת מלהביט אל האלקים היו שני ענינים. עצם הפרישה – קדושים תהיו – נידונית כמצוה, ועליה נאמר: "בשכר מהביט – זכה לותמונת ה' יביט". ואילו היראה שנתווספה בלב משה בשעת הנסיון הזה שעמד בו היא מצוה נוספת, ועליה נאמר: "בשכר כי ירא – זכה לוייראו מגשת אליו". [ובפר' העקדה – "כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני", הכוונה לכפילות הזאת, והבן. וכן בענין המילדות (פר' שמות א', י"ז) "ותיראן המילדות את האלקים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיינה את הילדים וגו' וייטב אלקים למילדות וירב העם ויעצמו מאד, ויהי כי יראו המילדות את האלקים ויעש להם בתים" – נתפרשו כאן שתי מעלות – יראת שמים והמנעות מן העבירה – ועל כן גם השכר הוא כפול.]

אחר שזכינו להבין על בוריה גמ' זו – ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה – נמשיך ונאמר דבר פשוט. מי שבא לידו דבר עבירה, ולא ניצל ממנו אלא נכשל בו, לא רק שעבר את אותה עבירה אלא אף ביטל את מצוות הפרישה והיראה שהיה מקיים אילו לא נכשל.

מעתה נאמר כך: זה שעבר עבירה וגם ביטל בעבירתו את הפרישה ואת היראה. אם תזדמן לו אותה עבירה וינצל ממנה הרי העמיד מצוות תחת אלו שביטל – על כן נחשבת

רסא

תשובתו תשובה גמורה. מה שאין כן כאשר לא נזדמנה לו אותה עבירה, אלא שיודע-תעלומות יודע שאילו נזדמנה לו היה עומד בנסיון, סוף סוף לא פירש ולא ירא, ונמצא שלא השלים את אשר החסיר בעבירתו. ר"ל, שאם אמנם ביחס לעצם העבירה, אין הפרש בין אם באה לידו עבירה זו בפועל שנית, או שלא נזדמנה לו בפועל – כל שהיה עומד בנסיון – ביחס לביטול המצוות-עשה הכרוכות בעבירה יש הבדל בין אם נזדמנה לו שוב העבירה וירא מן הקב"ה ופירש ממנה, לבין אם לא נזדמן נסיון זה לידו בפועל ממש. והבן.

אך נראה לומר שגם ביחס לעצם העבירה – ולא רק ביחס לביטול המצוות הכרוכות בה – יש הפרש בין מי שבפועל עומד בנסיון שנכשל בו, לבין מי שהיה עומד בו אילו בא לידו. כי כמו שמצינו בכשלון בחטא שעבירה גוררת עבירה, כך גם להיפך – הפורש מן העבירה מחזק את יכולת המנעותו מן החטא. כל נסיון מרים על נס ומנשא את המנוסה שעמד בנסיון. וכמ"ש במד"ר: "והאלקים נסה את אברהם – הפשתי הזה כשפשטנו יפה הוא מקיש עליה ביותר, למה? שהיא משתבחת והולכת". עכ"ל. ואין הפרש בין נסיון של קום עשה לבין נסיון של שב ואל תעשה, שהרי כעין שאמרו על העובר עבירה ושונה בה שנעשית לו כהיתר (קידושין מ'). כך אמרו על הנמנע מעבירה – "אמר רב חסדא: כיון שבאה לידו דבר עבירה פעם ראשונה ושניה ולא חטא – שוב אינו חוטא, שנא' – רגלי חסידי ישמור". כדרך שניסה הקב"ה את אברהם בפועל, אף שידע מראש שיעמוד בנסיון, כדי לנשאו ולחזק את יראתו, כן גם ה"בפועל" של עמידה בנסיון שנכשל בו העבריין בעבר מחזק בנפשו את הרתיעה מן החטא; וזהו התיקון כנגד ה"הותרה לו" שחל בו (במידת מה) על ידי החטא. רק אז כאשר עמד בנסיון בפועל, הרי הוא בעל תשובה גמורה.



יש לציין, שלמרות שאי אפשר לזכות לתשובה גמורה אלא מי שבא לידי אותו דבר עבירה שנכשל בו – "באותו מקום ובאותו פרק ובאותה אשה" – היא הנותנת שבדרך כלל לא מזדמן לחוטא הנסיון הזה בנסיבות הללו, מחשש שמא יכשל ויחזור לכסלו. ולזה נתכונו, אולי, במנחות כ"ט: ז"ל: "ומפני מה נברא העוה"ז בה"א? מפני שדומה לאכסדרא (שפתוח מתחתיו) שכל הרוצה לצאת ממנו (לתרבות רעה) יוצא. ומאי טעמא תליא כרעיה? דאי הדר בתשובה מעיילי ליה (בפתח העליון בין רגל שבתוכו לגבו). וליעייל בהך (פתח התחתון דנפק ביה) לא מסתייעא מילתא (דהבא להטהר בעי סיוע מפני יצה"ר ולכך עבדי ליה סיוע פתח יתירה)". עכ"ל. ר"ל, שלא מזדמן לו שוב אותו פתח שנפל דרכו החוצה – אותה עבירה שנכשל בה – פן יפול שנית; אלא פתח גבוה יותר שמשמעותו נסיון קל יותר.

וכיוון שהזכרנו גמ' זו, נוסיף בה תבלין:

פתח החזרה בתשובה אינה רק פתח אחר, זהו פתח למקום פנימי באכסדרא. דומה שנרמז כאן ענין נוסף: המהלך הרגיל של יציאה לתרבות רעה, לא עלינו, הוא הדרגתי. תחילה נשמרת עדיין ההלכה אך בלי חיות ובלי כוונה (מלומדה) אחר כך בא הרפיון במעשים ועד לחדלון הגמור, ה' יצילנו. היה מקום לחשוב שמהלך החזרה בתשובה יהיה הדרגתי אף הוא. תחילה – קיום מעשי חסר כוונה וחיות, ואח"כ בהדרגה מוסיף והולך עד לקיום מושלם בכוונה ראויה ודבקות. לעומת זאת רואים אנחנו מציאות הפוכה. אין אדם חוזר בתשובה לקיום של "מלומדה". אדרבא, חזרתו בתשובה היא דווקא מתוך הכרה וכוונה. הרמז לזה הוא בכך שהפתח המיועד לחוזרים בתשובה הוא לתוך-תוכה של האכסדרא; לפנינו, לעומק. אלולא כן לא מסתייעא מילתא, היה נשאר סמוך לפתח היציאה לתרבות-רעה ונופל שוב.



בשולי המאמר: ברמב"ם פ"ב מהלכות תשובה הל' א', אחר שביאר שתשובה גמורה היא דוקא בבא לידו דבר שעבר בו וכו' המשיך שמ"מ אפילו שב בזקנותו, ואפילו ביום מיתתו, הריהו נחשב לבעל תשובה והיא מועלת לו. ואחרי זה המשיך בהל' ב': "ומה היא התשובה? שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר וכו' ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". עכ"ל. שמעתי אומרים שכל התנאים הללו שנתפרטו בהלכה ב' אינם נצרכים לזה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה. אלא כוונת הרמב"ם לומר שמי שלא שב בתשובה גמורה כזו – הוא צריך תנאים אלו שנתפרטו בהלכה ב'. וצ"ע.

מאמר מ"ט

ראובן – אתה פתחת בתשובה תחלה

"פחז כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה" (ויחי מ"ט, ד'). במדרש רבה (וילנא) סוף ספר בראשית נדפסה "שיטה חדשה לברכות יעקב" המובאת גם

רסג

בילקוט ומיוחסת לר' משה הדרשן. שם נאמר על פסוק זה כך: "יצועי עלה – אמר לו אביו: בני אין לך רפואה עד שיבוא מי שכתוב בו ומשה עלה. וכיון שבא משה ועלה ועמד בהר עיבל ומינה שבטו של ראובן תחלה על הקללות, ופתח פיו שבטו של ראובן ואמר: ארור שוכב עם אשת אביו, ידעו כל ישראל שהיה ראובן זכאי ונתרפא ומחל לו הקב"ה". עכ"ל.

הלשון זוקק ביאור, שהרי כאן סתירה: אם נתברר שראובן זכאי אין מקום לרפואה, ואם נתרפא – על כרחך שלא היה זכאי.

אך באמת לא קשיא מיד: איתא בשבת נ"ה: – "א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן: כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה, שנא' – ויהיו בני יעקב שנים עשר, מלמד שכולם שקולים כאחד. אלא מה אני מקיים: וישכב את בלהה פילגש אביו – מלמד שבלבל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאלו שכב עמה". על פי גמ' זו נוכל לומר שהיה צריך ראובן גם בירור על זכאותו וגם רפואה למכתו. בירור על זכאות משכיבה ממש, ורפואה לבלבול מצעו של אביו. ואכן גם הזכאות וגם הרפואה היו על ידי הכרזתו בהר עיבל: "ארור שוכב עם אשת אביו".

הזכאות כיצד?

גמרא מפורשת היא בשבת (שם). "תניא – ר"ש בן אלעזר אומר: מוצל אותו צדיק מאותו עוון, ולא בא מעשה זה לידו. אפשר עתיד זרעו לעמוד על הר עיבל ולומר: ארור שוכב עם אשת אביו ויבא חטא זה לידו? אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פילגש אביו? עלבון אמו תבע, אמר: אם אחות אמי היתה צרה לאמי, שפחת אחות אמי תהא צרה לאמי – עמד ובלבל את מצעה". הרי להדיא שההוכחה על זכאותו של ראובן מחטא שכיבת בלהה היה על ידי הכרזת זרעו בהר עיבל – ארור שוכב עם אשת אביו.

והרפואה כיצד?

ענין זה צריך עיון. מדוע היה ראובן זקוק עדיין לרפואה כמה דורות אחר שחטא, הלא ראובן עשה תשובה, כמ"ש חז"ל שנעדר ממכירת יוסף כי היה עסוק בשקו ותעניתו על שבלבל יצועי אביו (רש"י וישוב ל"ז, כ"ט), והכתוב אומר "ישב ורפא לו", א"כ מדוע לא נתקבלה תשובתו של ראובן עד עתה?

הנני מצטט כאן קטע נפלא מספר "תולדות יהושע" – "כל החוטא ומחטיא את הרבים אין מספיקים בידו לעשות תשובה, ואין תשובתו מקובלת, כדי שלא יהיה הוא בגן-עדן ותלמידיו בגיהנום. והנה מנשה החטיא רבים להדיחם מעל ה'. וכששב אל ה' לא השתדל

בכל כוחו להחזירם בתשובה כמו שעשה חזקיהו אביו לבער אחרי גילולי אחז אביו, רק אמר הכתוב: ויאמר ליהודה לעבוד את ה' – אמירה בעלמא. ולכן כל עוד שישראל, בעבור חטאתו שהחטיא, התמידו הם ובניהם ובני בניהם לעבוד עבודת גילולים ולחטוא, לא נחשבה תשובתו לכלום. ולכן לא נכתבה תשובתו בספר מלכים, שהרי ירמיהו כתב את ספר מלכים ובימי ירמיהו עדיין לא נעקר יצר-הרע דעבודת גילולים. אבל כאשר ספו-תמו מן העולם אחר חורבן הבית כל עובדי עבודת גילולים, ונתבטל יצה"ר של ע"ז מן העולם, ולא היה שום אדם שיחטא בגללו – אז נתנוצצה תשובתו של מנשה לפני המקום והועילה לו. ועל כן בספר דברי הימים שכתב עזרא שהיה מאנשי כנה"ג, ובימיו נעקר יצרא דע"ז –שם נכתבה תשובתו של מנשה". עד כאן דבריו בשינוי מועט. [וקצ"ע, מדוע לא מנעו עובדי הע"ז קודם ביטול יצרא דע"ז – יושבי הגיהנום – את קבלת תשובתו של מנשה.]

על פי הקדמה זו נבוא לדון שבאמת עצם חטאו של ראובן היה ראוי להרפא על יד תשובתו, אבל היה בחטא זה של בכור האחים בחינה של חילול ה' אשר הקלה חטא זה אצל היודעים, ועל כן א"א היה שתועיל תשובתו כל עוד שלא ימחק רושם חטאו אצלם. [ואולי מהאי טעמא נאמרו דוקא על ערות אשת אב "ארור" ו"ברוך"; והרי לא כל העריות נאדרו ונתברכו בהר גריזים והר עיבל. אלא מפני שעל ידי חטאו של ראובן נעשתה "ערוה" זו קלה אצל ישראל והוצרכה לחיזוק על ידי קללה וברכה.] ואעפ"י שכלל לא חטא ראובן בחטא של "שוכב עם אשת אביו", מתוך שכינתה התורה את בלבול יצועי אביו בשם של שכיבה עם אשת אביו למדנו ששורש אחד לשכיבה ולבלבול. [כפי הנראה הכוונה היא לביטול ממשלת האיש על אשתו – עיין כלי יקר פר' קרח על דברי הגמ' "כל המתגאה לבסוף נכשל באשת איש".]

ואם אמנם כן הוא, יובן היטב היאך נרפא חטא הבלבול על ידי שהכריז שבטו של ראובן "ארור שוכב עם אשת אביו". כי על ידי שהשרישו בניו את הרתיעה והפחד מן חטא זה ומחקו את רושם חטאו אצל ישראל – יכולה היתה תשובתו להתקבל "ונתרפא ומחל לו הקב"ה".

ויש לבאר כאן עוד נקודה נפלאה.

באמת צ"ע, מדוע דוקא בראובן חשדו ישראל במה שלא היה בו (ועד אשר נכתב בתורה "ויהיו בני יעקב שנים-עשר" או עד אשר הכריז זרעו על הר עיבל "ארור שוכב עם אשת אביו") ולא מצאנו כזאת בשאר עובדי עבירה. נראה לי שדבר זה מישך שייך למה שהעיד הקב"ה על ראובן שהוא פתח בתשובה תחילה. ז"ל הב"ר (פר' פ"ד, י"ט) "וישב ראובן אל הבור – והיכן היה? בשקו ותעניתו. אמר לו הקב"ה: מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה, ואתה פתחת בתשובה תחילה, חייך שבן-בנך עומד ופותח בתשובה תחילה, ואיזה?

רסה

זה הושע, שנא' – שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך". עכ"ל. ואם אמנם לא זכיתי להבין מדוע לא נתייחס מדרש זה לתשובתם של: אדה"ר, קין, וכן האבות שבדאי חזרו בתשובה מן החטאים שייחסו להם חז"ל – הא קמן שראובן הוא שנחשב למי שפתח בתשובה תחילה. מיד נוכיח שכל תשובה אינה רק מרפאת את בעל-העבירה מן החטא אשר חטא, אלא גם מבררת את זכאותו. ומכיון שראובן פתח בתשובה תחילה, וכל "ראשון" הוא ראש ודוגמא לבאים אחריו (עיין ב"ק נ"ה. הרואה טי"ת וכו') על כן דוקא בחטאו של ראובן נתבררה הזכאות למפרע.

יומא פ"ו: – "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשית לו כשגגות, שנא' – שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך (ועונך יחשב כמכשול שהוא שגגה) הא עוון מזיד הוא וקא קרי ליה מכשול". עכ"ל. עצם הפשרה, שמתכפרים הזדונות אך לא לגמרי, צריכה ביאור: הלא איירי כאן בעוונות שנעשו במזיד, ועל כרחך שלדונם כשגגות הרי זה ויתור, ומדוע צוה הקב"ה את ים רחמיו – עד פה תבוא, ולא יותר? ויותר קשה האופן בו נדרש דרש זה, שהוא היפך פשוטו של מקרא. כי בפשט המקרא נותן הנביא טעם לדרישתו מן העם לחזור בתשובה – "כי כשלת בעוונך", כלומר: היות ועונך הוא רק בשוגג (כשלת) על כן ייקל עליכם לחזור בתשובה. לעומת זאת, ריש לקיש הפך את המסובב לסיבה – שובה ישראל, ועל ידי התשובה יחשב המזיד לשוגג; איך אפשר להוציא את המקרא מידי פשוטו? אסכם בקיצור את מה שהארכתי בו מאד במאמר "כי לכל העם בשגגה". הרמח"ל דימה את התשובה לחרטה של נדר, וגדר החרטה המועילה בנדר מבואר בר"ן (נדרים כ"א): מפני שאנו דנים שלב הנודר לא היה מיושב עליו כאשר נדר. זהו גם גדר התשובה – אנו דנים שרצונו הפנימי האמיתי של העבריין לא הזדהה עם החטא. וכדרך שדוקא כאשר הנודר מתחרט אנו מתחשבים בעובדה שבתוככי-תוכו לא רצה בנדר, כן גם דוקא כאשר העבריין מתחרט ושב בתשובה אנו דנים שבעצם לא רצה בעוון. לזה קורא ריש לקיש "שוגג", כי כל חוטא בשגגה רוצה במה שהוא עושה, אבל בעצם אינו רוצה בו, שהרי אילו ידע שזה אסור לא היה עושה זאת. עכשיו יובן היטב איך הדרש מתאים מאד עם הפשט: שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך – באמת הרי לא רצית לחטוא, אלא ערלת לבך נדמתה לך כלבך, וחטאת; הרי זה כשלון (שוגג) אעפ"י שהוא נראה עוון (מזיד). זהו פשט הפסוק. וזו הסיבה שכאשר תשוב יחשב לך עונך כשוגג (זדונות נעשות לו כשגגות) גם לענין העונש. והבן כי נכון הוא מאד, אלא שקצרת. שים לב, מהיכן ומנין שכל תשובה מבררת למפרע על זכאותו של החוטא? מדברי הושע בן-בנו של ראובן אשר פתח בתשובה מכח תשובת סבו ראובן! וא"כ בתשובתו של ראובן בודאי ג"כ היה בירור על זכאותו; זו היתה התשובה הראשונה שביררה למפרע על זכאות מן החטא. על כן סובבו מן השמים

שיחשדו בראובן במה שאין בו ויתברר אח"כ למפרע לכל ישראל שהיה זכאי ממה שחשדהו.



ויש לעמוד על חידוש העולה מתוך דברי ה"תולדות יהושע" הנ"ל. מדברי הגמ' יומא פ"ו. משמע שמיתה מכפרת אף על חילול ה', ז"ל הגמ' שם – "אבל מי שיש חילול ה' בידו, אין כח לא בתשובה לתלות ולא ביוה"כ לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת שנא' – ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העוון זה לכם עד תמותו". עכ"ל. ואילו מתוך דברי ה"תולדות יהושע" משמע שכל זמן שיש רושם מן החטא על אלו שנתקלקלו מסיבתו לא יסלח למחטיא אף במיתתו. וצ"ע. ואולי יש לחלק בין מי שמחטיא את הרבים בפועל ובמישרין לבין מי שמתחלל השם על ידו בעקיפין, אבל לדברינו שדימינו את חטאו של ראובן להחטאתו של מנשה עדיין צריך עיון ליישב את דברי הגמ' ביומא.

מאמר נ'

עשרת ימי תשובה

ֶ. "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב – אלו עשרה ימים שבין ר"ה לבין יוה"כ" (ר"ה י"ח.). והם קרויים בפינו עשרת ימי תשובה על שום מסוגלותם היתירה לחזרה בתשובה. "מעשה אבות" של הימים האלו והטעם שנקבעו לימי תשובה, נעוץ הוא בקומת אדם אשר נסתרה ביום אשר חטא אדה"ר בא' תשרי וחזרה ונבנתה ביום מתן לוחות האחרונות ב' תשרי, מפני שה"תשובה" אשר מדובר עליה בעשרת ימי תשובה היא השיבה והחזרה אל מדרגת אדם קודם שאכל מעץ הדעת. אמת, כל אדם ואדם יש לו מצב של קודם החטא ומצב של אחר החטא, ועליו לחזור בתשובה מחטאיו אל מדרגתו-הוא קודם שחטא. אבל התשובה השלמה שמכוחה נוסדו עשרת ימי תשובה היא חזרת מין האדם (אתם קרויים אדם) אל מדרגת אבינו הראשון קודם החטא הראשון. כדי לומר דבר דבור על אופניו – הרי גמרא סתומה, ופירושו של המהרש"א אשר פותח את סתימתה, ותוספת פירוש על פירושו.

a. סנהדרין ל"ח: – "אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שבקש הקב"ה לבראות את האדם, ברא כת אחת של מלאכי השרת, אמר להם: רצונכם נעשה אדם בצלמנו? אמרו לפניו: רבש"ע, מה מעשיו? אמר להם: כך וכך מעשיו. אמרו לפניו: רבש"ע, מה אנוש כי תזכרנו ובן-אדם כי תפקדנו. הושיט אצבעו קטנה ביניהם ושרפם. וכן כת שניה. כת שלישית אמרו לפניו: רבש"ע, ראשונים שאמרו לפניך מה הועילו? כל העולם כולו שלך הוא, כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך עשה. כיון שהגיע לאנשי דור המבול ואנשי דור הפלגה שמעשיהם מקולקלים, אמרו לפניו: רבש"ע, לא יפה אמרו ראשונים לפניך? אמר להם: ועד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול וגו'". עכ"ל הגמרא.

ז"ל המהרש"א: "הוא מבואר עפ"י מה שאמרו בזה במדרש-רבה – בשעה שברא הקב"ה את האדם וכו' נעשו מלאכי השרת כתות כתות. חסד אומר: יברא – שהוא עושה גמילות-חסדים, ואמת אומר: אל יברא – שכולו שקרים, צדק אומר: יברא – שעושה צדקות, שלום אומר: אל יברא – שכולו קנאה וקטטה. והן הן הב' כתות מלאכי השרת, אחת של אמת ואחת של שלום. וזהו שאמר להם הקב"ה: כך וכך מעשיו, ואמרו לפניו: מה אנוש כי תזכרנו, שהוא כולו שקר כמו דור אנוש עובדי ע"ז (ואנוש עצמו מן הטועים היה – רמב"ם) ובן אדם כי תפקדנו, שהוא כולו קטטה כמו קין (שהיה בנו של אדם שהיה מתקוטט עם אחיו הבל והרגו)". עכ"ל.

ויש להעמיק בכוונתו: האדם בנוי משלושה רובדים: דיעות, מידות, תאוות, אשר מוצאם הוא מן הנשמה, רוח, נפש. מותר האדם על הבהמה הוא בהיותו בעל דיעות ובעל מידות; תאוות יש גם לבעלי חיים. קטרוג המלאכים נגד בריאת האדם היה שמותר האדם על בעה"ח בדיעות ובמידות יש בו סיבה ושורש לדיעות כוזבות ומידות רעות – הלא המה השקרים והקטטות.

ממשיך המהרש"א: "ואמר שהושיט הקב"ה אצבעו ביניהם, אצבעותיו הן (אלו) שבהן ברא את העולם, כמ"ש: כי אראה שמיד מעשה אצבעותיך וגו', והן מדותיו שבהם ברא את העולם. וזהו שאומר: הושיט אצבעו ביניהם, דהיינו מידת גמילות חסד שבו נברא העולם שנא' עולם חסד יבנה, ובו שרף את הכיתות, והיינו שנצחם במידתו מדת החסד לברוא את העולם, והיא גמילות חסדים כת שלישית שהסכימה לברוא עולם".

ר"ל, דגבר חסד ה' ורצונו להיטיב על קטרוג מדת האמת וקטרוג מדת השלום, וזהו שאמרה כת שלישית: כל מה שאתה רוצה לעשות בעולמך עשה, כי רצונך להיטיב לרעים ולטובים.

רסח

מהרש"א: "כיון שהגיע לאנשי דור המבול שהיה כולו קטטה (רש"י נח י"א, ט' – שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה ביניהם) ודור הפלגה שהיה כולו שקר (פשוטו יד בעיקר להלחם בו – רש"י שם) אמרו כת שלישית: לא יפה אמרו ראשונים, שהן ב' כתות מלאכי השרת אמת ושלוש שנצחת אותם".

פי', שאף כת שלישית שהיא מדת החסד יש לה גבול וקצבה, כי כל האומר הקב"ה ותרן ויותר מעוהי. וכל כך קטטה ושקר אין להם קיום אף מכח מדת החסד. ולכן כת שלישית היא זו שאמרה "לא יפה אמרו ראשונים לפניך".

מהרש"א: "ואמר להם: עד זקנה אני הוא ועד שיבה אני אסבול וגו', ר"ל – עד יום מתן תורה שהיה הקב"ה כזקן מלא רחמים וכשיבה יושב בישיבה כמ"ש במדרשות, עד זמן ההוא אסבול תרעומתכם על בריאת האדם. ושם תמצאו תשובה, כמ"ש בפרק ר' עקיבא שהתרעמו מלאכים ג"כ בזה במתן תורה ואמרו: מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם וגו' וא"ל הקב"ה למשה: אחוז בכסא כבודי והחזר להם תשובה וכו' א"ל: תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה – אנכי, שבת, לא תשא, לא תרצח וגו'; שהתורה היא סיבה לבריאת העולם שיקיימוה ישראל ודו"ק". עכ"ל.

איני יודע לפרש את כוונת המהרש"א שהתשובה שענה משה למלאכים, האמורה במסכת שבת דף פ"ט, היא מענה לקטרוג של "כולו שקר" ו"כולו קטטה". כי בפשטות התשובה האמורה שם אינה מתייחסת כי אם לשלול את נתינת התורה למלאכים, ועל זה ביאר להם משה מדוע אין ראוייה התורה להנתן לעליונים, ואכן נשתכנעו ושוב לא בקשו "תנה הודך על השמים", כמבואר שם. אך לא נתבארה שם שום תשובה להצדיק את נתינת התורה לשוכני בתי חומר המלאים שקרים וקטטות, וצ"ע.

ולולא דבריו היה אפשר לומר כך: תורה קרויה "אמת" כמ"ש ברכות ה': "אמת זו תורה שנא' – אמת קנה ואל תמכור". והיא ניתנה בכלי של "שלום", כמ"ש – "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, שנא' – ה' עוז לעמו יתן (אין עוז אלא תורה) ה' יברך את עמו בשלום", ענה הקב"ה למלאכים, שעשרים וששה דורות שעד מתן תורה אין להם באמת זכות קיום אלא הוא יזון אותם בחסדו (פסחים קי"ח.). רק בשעת מתן תורה יושפע על ידה שפע רב של "אמת" ושל "שלום" אשר יהיו תשובה לקטרוג המלאכים. [והלא פשוט הוא שהמבואר בחז"ל (עיין נפש-החיים שער א' פ"ו) שבשעת מתן תורה חזרו ישראל למדרגת "אדם" קודם החטא, הוא ביטוי לכך שבשעת מתן תורה נסתר קטרוגם של המלאכים.]

b. קומתו של האדם נתמעטה מאד בחטא עץ הדעת, עיין בספר דרך-ה' לרמח"ל, היתה זו הצדקה מסויימת לטענת המלאכים. ואכן נוכל למצוא גם בחטא וגם בעונשו את סממני השקר והקטטה. הא כיצד? כל חטא הוא שקר, מפני שהוא היפך רצונו של הי"ת שרק הוא אמת ומציאות. וכל חטא מביא קטטה ופירוד בין החוטא לבין אלקיו, כמ"ש: "כי עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם". ובפרט חטא עץ הדעת, שנשתמש הנחש בשקר (ממנו אכל וברא את העולם, לא מות תמותון) כדי להחטיא את אדם וחוה, ונתכוין להפריד ביניהם שימות אדם וישא את חוה (הרי קטטה). על ידי החטא הזה נכנס באדם יצר-הרע הקרוי "שוא" על שם השקר, וקרוי "שונא" על שם הקטטה. כי הוא משקר ומטעה את האדם, ועושה קטטה בין האדם לבין קונו ובין דעתו של האדם לבין רצונו. ומה היה עונשו של האדם על חטא עץ הדעת? מוות! השקר והמוות שולבים זרוע, על כן בכפר קושטא שבו לא שיקרו – לא מתו, אף יעקב אבינו שמדתו אמת – לא מת (רשב"א תענית ה'). יתכן שהטעם לזה הוא, כי המוות הוא שקר, שהרי הוא נראה כחדלון החיים, ובעצם אדרבה – דוקא אז מתחילים חיי הנצח שרק הם ראויים לתואר חיים. כמו כן המוות פל' פרידה וניתוק בין הנשמה לבין הגוף – אין לך קטטה גדולה מזו. ובסוכה דף ל"ב: דרשו שהירדוף אינו ענף עץ עבות שנצטוינו ליטול בסוכות, מפני שעל מצוות התורה נאמר "האמת והשלום אהבו", וזה אינו לא אמת ולא שלום שהוא עשוי לסם המוות" (רש"י). הרי שהמוות הוא גם שקר וגם קטטה.

c. פסיקת זוהמת נחש ותיקון חטא עץ-הדעת חלו בישראל בשני שלבים, כמבואר בשבת קמ"ו. נחלקו שם אמוראים אם פסקה זוהמתם של ישראל אחר ג' דורות האבות הק' ביעקב שהוליד י"ב שבטים שלא היה בהם דופי, או כשעמדנו על הר סיני במתן תורה. אלו ואלו דברי אלקים חיים, כידוע, ואכן בשני השלבים הללו בהם חזרה ונבנתה קומת אדם – מצינו את שלמות האמת והשלום. יעקב איש תם שמדתו אמת נצטיין באחדות, כמו שציינו חז"ל "שבעים היו לו והכתוב קורא אותם נפש". וכן בשעת מתן תורה שנשלמה אז דרגת אדם כמבואר בדברי המהרש"א הנ"ל, בא אז הדבר לידי ביטוי במה שאמרו ישראל הקרויים אדם – "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" – אשר הוא שיא ההתבטלות אל התורה הקרויה אמת, ובמה שחנו נגד ההר כאיש אחד בלב אחד – שהוא שיא השלום.

d. אך בחטא העגל שוב חלו בהם השקר והקטטה. וכדרך שאמרו חז"ל על עשו, שלמרות שהיו רק ששה הם קרויים נפשות (לעומת יעקב שהיו שבעים וקרויים נפש) מפני שהיו עובדים לאלוהות הרבה (ויק"ר) כן על ישראל בחטא העגל נאמר – "אלוהות הרבה

און להם", וריבוי השקרים הוליד את הקטטות להפוך נפש אחת לנפשות הרבה (ואכן נתקוטטו ונהרג חור).

e. ומהו התיקון לחטא העגל? ואיך יזכו ישראל להשלים ולהעמיד את קומת אדם עליון כמדרגתו קודם החטא? על ידי תורה שחזרה וניתנה להם בלוחות השניות. והבן היטב, כי תורה אשר חזרה וניתנה להם בלוחות שניות הלא היא תורה שבעל פה – כמו שהאריך והכריח באופן נפלא בספר בית הלוי דרוש י"ח – ותורה שבעל פה מתקנת בשורשם את השקרים ואת הקטטות, וכמו שיבואר. ביחס ל"שקרים" ידוע ביאורו של הגר"א, על האמור בב"ר פר' ח', שאחר שקטרגה האמת על בריאת האדם וטענה "כולו מלא שקרים" – השליך הקב"ה את האמת ארצה, כמ"ש: "ותשלך אמת ארצה", וככתוב: "אמת מארץ תצמח". וביאר הגר"א – שהקב"ה החשיב את האמת הצומחת מן הארץ כאילו היא האמת המוחלטת אף אם אינה מכוונת לאמת האמיתית. והאריך שם שזהו פשר "לא בשמים היא" שאמר ר"י (ב"מ נ"ט:). ופשוט הדבר שבדברי הגר"א הללו נתבאר היטב מה שאמרו חז"ל על מחלוקות תנאים: "אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עירובין י"ג:) ואכמ"ל. למדנו שעל ידי עמל ועסק התורה שבעל-פה נתקנת מידת השקר בשורשה, כי ניתן מקום לתכונת השקר בקדושה, ולהחשיב לאמת גם מה שאינו אמת. וכן גם ביחס לקטטות, הלא זו דרכה של תורה שבעל-פה כמ"ש קידושין ל': – "אפילו אב ובנו, רב ותלמידו (נקט דוקא אלו שאין קנאה ביניהם, כמ"ש – בכל אדם מקנא חוץ מבנו ובתלמידו) שעוסקים בתורה בשער אחד נעשים אויבים זה לזה, ואינם זזים משם עד שנעשים אוהבים זה לזה". הרי שאף מידת הקטטה מוצאת מקום לחול בקדושה, ונתקנת בשורשה בעסק תורה שבעל-פה.

והבן עוד, כי זהו החילוק שבין קבלת התורה במדרגת לוחות הראשונות (תורה שבכתב) לבין קבלת התורה במדרגת לוחות השניות (תורה שבע"פ). כי קודם חטא העגל היה לבם של ישראל זך ונקי (והלוחות שמסמלים את לבם של ישראל – רדב"ז – היו מעשה אלקים) על כן אפשר היה להם לעקור לגמרי את תכונת השקר והקטטה. ואלו אחר חטא העגל שנכנס בהם יצה"ר והשקר והקטטה קנו שביתה בלבם, שוב א"א לעוקרם מן הלב לגמרי, ומוכרחים לתקנם בשורשם על ידי שנמצא להם מקום ביטוי בקדושה בעסק התורה, והבן.

f. הוא אשר אמרנו, שתחילתה של התשובה בחטא עץ הדעת בו נסתרה קומת אדם, וסופה במתן לוחות האחרונות בו חזרה ונבנתה קומת אדם. התשובה אשר מדובר עליה ב"עשרת ימי תשובה" היא השיבה למדרגת אדם במלוא קומתה – "בצלמנו כדמותנו".

מאמר נ"א

גדולה תשובה מיראה (עפ"י מרן הגרי"ב זצ"ל)

יומא פ"ו: – "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר – שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך, הא עוון מזיד הוא וקרי ליה מכשול. איני, והא אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר – ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה. לא קשיא – כאן מאהבה כאן מיראה". עכ"ל.

"זדונות נעשות לו כשגגות" – פשרה זו אינה מובנת. אם תשובה מיראה נחשבת תשובה – יסלח החטא לגמרי, ואם אינה תשובה – למה תועיל למחצה? ועוד צריך ביאור: מדוע דוקא – "כשגגות"?

הגאון ר' איצל זצוק"ל (כוכבי אור, נ"ז) פירש, שכיון שהשב מיראה עיקר תשובתו היא בשביל שלא יענש, וכיון שעל עבירה בשוגג אין מענישים, נמצא שחרטתו וצערו הם על מה שהזיד לחטוא (שמחמת זה ראוי שיענש) ואמנם מתקבלת תשובתו על המזידות שבחטא והריהו נידון כמי שעבר בשוגג.

ויש להעמיק בדבריו. בודאי לא נתכוין לומר, שמי שעבר על איסור תורה וחזר בתשובה מפני חומר איסור דאורייתא, תחשב לו אותה עבירה כאילו עבר על איסור דרבנן. כי הלא לא נוכל להעמיס על החוטא עבירה שלא עבר, וכיון שאין כלול באיסור דאורייתא שום איסור דרבנן, לא נוכל לומר על איש כזה – "דאורייתא נעשה לו כדרבנן".

אכן, שאני מזידות שהיא כוללת בתוכה את השגגה. אך כדי לבאר ענין זה היטב זקוק אני לצטט מספרי הראשון "בארות יצחק" דבר נאה ומתקבל.

רמב"ם פ"א מהל' תשובה הל' א' – "כל מצוה שבתורה, בין עשה בין לא תעשה, אם עבר אדם על אחת מהן, בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות לפני האל ברוך הוא, שנא': 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". עכ"ל.

העיר ה"מנחת חנוך" מצוה שס"ד, ז"ל: "נראה פשוט דנוסח הזה שכתב הר"מ לא מיירי בעבר עבירה ושב עליה, דממ"נ: אם היה שוגג סגי בחטאתי לחוד וכו' ואם מזיד למה יאמר

ערב

חטאתי? ואם היה פשע יאמר פשעתי לחוד, ואין סברא כלל שאם היה שוגג יתודה על מזיד וכן אם היה מזיד יתודה על שוגג. ולומר דמתוודה על עבירות דאפשר שנשכחו מאתו, מנל, הא כאן כתיב 'והתודו' היינו אותו החטא. וכן הוא בש"ס דיומא וברמב"ם ה' מעה"ק: על עולה מתודה עוון עולה, על חטאת – אותו החטא. אלא מיירי אם עשה באמת הרבה עבירות, שגגות וזדונות, אעפ"י שאין משמע כן בלשונו שכ' אם עבר על א' מהם, מ"מ ע"כ צ"ל כן, דאין סברא כלל להתוודות על מה שלא חטא, כמ"ש. עכ"ל. ותוכן דבריו: דחילוק יש במשמעות המילים – חטא, עוון, פשע. "חטא" פ' – עברה בשוגג; "עוון" פ' – עברה במזיד לתאבון; "פשע" פ' – מרד, עבירה להכעיס. והקשה: דכשמתוודה על עברה אחת ויודע שהיתה בשוגג למה יאמר עויתי, פשעתי; הרי אם שגג לא הזיד, ואם הזיד לא מרד. ולענין תירוצו, הנה הודה המנ"ח שאין נראה מלשונו של הרמב"ם דאיירי במתוודה על הרבה עבירות, וכיון שכן קיימא קושייתיה בדוכתה.

והנראה בס"ד, דבאמת בכל עברה, בין בשוגג בין במזיד ובין במרד, ישנן כל ג' הבחינות גם יחד – חטא, עוון, פשע; אלא שהעברה מוגדרת על ידינו עפ"י המניע העיקרי שלה. נקח לדוגמא מי שעבר עברה באופן הנקרא אצלנו שוגג, כגון שלא ידע היות הדבר אסור וכד'. הנה המתבונן יתמה, למה דרשה התורה כפרה על עברה בשוגג, והלא לכאורה היה ראוי לדון את ה"אומר מותר" כאנוס! אכן, כבר ביארו בספרים, דבשורש כל שגגה טמונה מזידות, שאילו היה באמת מתעב עברה זו, היה לומד את כל פרטי הלכותיה ונזהר ממנה בתכלית הזהירות. "כל הטעויות שבהכרעת שכלו נובעות משורש רצונו אשר יחפוץ לטעות בדרך זה" (מכתב מאליהו ח"א עמוד 121). ועיין בדבריו שם שדקדק מלשון חז"ל "כל הרוצה לטעות יבוא ויטעה" – שבשורש השגגה טמון רצון לטעות, דהיינו – עוון.

כמו כן נמצא בכל עוון שרש של פשע, דהיינו – מרד וכפירה. כי אילו היה התאב מאמין בשלמות שיש דין ויש דיין לא היה מעיז לעבור על רצונו ית' בשביל תאוותו. ומקובל בשם הגר"י סלנטר: שבכל מומר לתיאבון יש שורש של להכעיס. והוכיח את דבריו, שאלולא כן, אחר שמלא נפשו ממה שנתאוותה ושקט יצרו – למה לא יתחרט מיד על אוולתו. זהו סימן שגם ה"לתיאבון" הוא במדת מה של "להכעיס". (המאורות הגדולים אות נ"ד). והם הם הדברים.

העולה מדברינו, כי גם במה שאנו קורים "חטא" ישנה בחינה של עוון, ובעומק לפנים מעומק אף נימה של פשע.

ועתה נדבר על העובר במזיד למלא את תאוותו, שלכאורה עוון יש בו אבל חטאת אין בו. אין הדבר כן, שהרי אמרו חז"ל "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח

שטות" (סוטה ג'). רוח שטות זו היא בחינה של שגגה, שאינו מכיר כראוי את חומרת מעשהו (כשוטה) והריהו במדה ידועה "אומר מותר". וכמו כן המורד ופושע יש בו בחינה של עוון למלא תאותו, כמ"ש חז"ל "לא עבדו (ישראל) ע"ז אלא בשביל להתיר להם עריות בפרהסיא" (סנהדרין ס"ג:). נמצא, שכל העובר עברה אחת בין בשוגג בין במזיד ובין במרד, יכול להתוודות: "חטאתי, עויתי, פשעתי". מפני שבעומק לפנים מעומק, בתוככי כוחות הנפש, גם שגג גם הזיד וגם מרד. ומיושבים היטב דברי הרמב"ם.

אחר הדברים האלה נבוא לפרש פס' בספר תהלים:

חטאתי אודיעך, ועוני לא כסיתי, אמרתי אודה עלי פשעי לה' ואתה נשאת עון חטאתי סלה". (ל"ב, ה').

לכאורה, היה נראה מפס' זה שנכשל דוד המלך אף בפשעים – "אמרתי אודה עלי פשעי", וזה לא יתכן. אכן לדברינו יובן היטב, דבאמת לא היו עברותיו של דוד המלך אלא שגגות, ואעפ"כ התודה גם על בחינת עוון ובחינת פשע שבשורשן.

והנה, החוטא בשגגה – בחינת "חטא" גלויה לפניו ביותר, דיווע שנכשל מחוסר ידיעה וכד'. ובחינת "עוון" המסתתרת בעומק השגגה היא מכוסה יותר מן החוטא, שצריך לחטט בכוחות הנפש להבחין בשרש ה"לתיאבון" שבשגגה. והנקודה של "פשע" היא כ"כ דקה עד כי בקושי רב יוכל להבחין בה גם אחר פשפוש ומשמוש.

ועפי"ז יתבאר היטב לשון הפסוק.

"חטאתי אודיעך" – זהו וידוי על בחינת השוגג שבעברה שהיא גלויה לפניו עד כדי להודיעה; שרק דבר הברור לאדם הוא מודיעו.

"ועוני לא כסיתי" – זהו וידוי על בחינת העוון שבעברה שאינה כ"כ גלויה לפניו עד כדי להודיעה, ומ"מ אינו מכסה עליה.

"אמרתי אודה עלי פשעי לה'" – זהו וידוי על שורש הפשע שבעברה שהוא כמעט נסתר ממנו. כי לשון הודאה שייך במי שמכחיש ולבסוף מודה, והפשע שבשרש-שורשו של החטא אינו גלוי לחוטא ורק אחרי חיטוט בעומק כוחות הנפש הוא מתגלה לו. הכרה זו במה שהכחיש טרם שהבחין – בנימה הדקה של מרד החבויה במעשהו – היא בגדר הודאה. ואמר דוד המלך ע"ה, שהוא מרגיש בשרש הפשע שבמעשהו והריהו מודה עליו. [ואולי מורה לשון "אמרתי אודה וגו'", שהפשע היה כל כך נסתר מדוד עד שלא הודה עליו, אלא היה רוצה להבחין בו ולהתוודות עליו.] נמצאו לשונות הפס' מדויקים בתכלית.

ואגב גררא נפרש את הסיפא דקרא – "ואתה נשאת עון חטאתי סלה", שהזכיר את סליחת הקב"ה לבחינת חטא ועון, ולא הזכיר את סליחתו על בחינת פשע. דקדוק זה מורה שעל פשעו לא נשא לו הקב"ה.

ואמנם, כן מדויק מלשונו של נתן הנביא בתשובתו לדוד אחר חטא בת שבע (שעל זה קאי וידויו של דוד בפרק זה – עיין רש"י כאן). "ויאמר דוד אל נתן: חטאתי לה". [כאן מתפרשת המלה "חטא" במשמעות כללית של – עברה, שהרי לא פירט: חטאתי, עויתי, פשעתי.] ויאמר נתן אל דוד: גם ה' העביר חטאתך לא תמות. אפס כי נאץ נאצת את אויבי ה' (ולשון סגי נהור) בדבר הזה גם הבן הילוד לך מות ימות" (שמואל י"ב, י"ג). נתבאר בדברי נתן שאם כי מחל לו הקב"ה על העברה, מ"מ על הנאץ שבעברה לא מחל. לנאץ פרושו להכעיס, כמו שכתב רש"י: "כל ניאץ לשון כעס" (וילך ל"א כ'); ואמר לו הקב"ה, שעל שורש הפשע שבחטא בת-שבע אינו מוחל לו וימות הילד. וזהו שאמר דוד: "ואתה נשאת עון חטאתי סלה" ולא הזכיר את נשיאת הפשע, כי הקב"ה לא נשא לפשע אלא העניש עליו.

הדרך לענייננו, אמרנו שגם עבירה בשוגג יש בה מזידות מסוימת, ודוקא על המזידות הזו נתבע החוטא בשגגה, כי אלולא הרצון (או אי האכפתיות) לחטוא היה ראוי להחשב אנוס. נוכל לומר, איפוא, שכיון שהשב מיראה אינו חושש כי אם מן העונש, והרי על עבירה בשוגג אין עונש, נמצא שדי לו להתחרט מעודף המזידות הגורם לחוטא להענש. רצוני לומר, שאין השב מיראה מתחרט מאי-האכפתיות לחטוא, אף לא מן הרצון התת-הכרתי לחטוא, כי רמה כזו של מזידות לא תגרום לו להענש – על כן אי אפשר שיחשב כאילו לא חטא כלל, כי אם כאילו חטא בשוגג. שכיון שמקצת המזידות שבעבירה בשוגג כלולה היא בריבוי המזידות שבעבירה שבמזיד, ומן המקצת הזו אין השב מיראה מתחרט, נכון ומדויק לומר – זדונות נעשות לו כשגגות. אי אפשר לומר "דאורייתא נעשה לו כדרבנן", כי עבירה דאורייתא אינה כוללת בתוכה עבירה דרבנן. אבל אפשר לומר "זדונות נעשות לו כשגגות", כי ריבוי הזדון שבעבירה במזיד כולל בתוכו את מקצת המזידות המקוננות בעבירה שבשגגה. זהו העומק הכלול, לענ"ד, בדברי מרן הגר"י בלזר זצ"ל.

מאמר נ"ב

זדונות נעשות לו כשגגות

יֵ. יומא פ"ו: - "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר - שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך, הא עוון מזיד הוא וקרי ליה מכשול. איני, והא אמר ריש לקיש: גדולה תשובה, שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר - ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה. לא קשיא - כאן מאהבה כאן מיראה". עכ"ל.

a. "זדונות נעשות לו כשגגות" - פשרה זו אינה מובנת. אם תשובה מיראה נחשבת תשובה - יסלח החטא לגמרי, ואם אינה תשובה - למה תועיל למחצה? ועוד צריך ביאור: מדוע דוקא "כשגגות"? היעלה על הדעת שהשב בתשובה מיראה - דאורייתא'ס יחשבו לו לדרבנן'ס?!

הגאון הר"ר אהרן קוטלר זצ"ל עמד על כך שמספר הקללות דפרשת כי-תבוא הוא כפול בדיוק מזה של פר' בחקתי (לשון רש"י ריש פר' נצבים - "לפי ששמעו ישראל מאה קללות חסר שתיים חוץ ממ"ט שבתורת כהנים וכו'") הלא דבר הוא.

וביאר, על פי הידוע שבכל חטא ישנם בעצם שני חטאים:

א) המציאות - המזקת, מטמטמת ומקלקלת את נפש החוטא; וכתב הרמב"ן (בשער הגמול) שאף בעבירת שוגג העבירה פוגמת ומשחיתה ולכן צריך החוטא בשוגג להביא קרבן. החוטא בשוגג דומה לחולה המתעלם בטעות מעצת רופאו.

ב) המראת פי ה' אשר ציוה, כחייל העובר על פקודת מלכו; החלק הזה שייך בעיקר בעבירת מזיד.

וכבר דנו בזה בספרי הדרוש, עיין בספר "שעורי דעת" ח"ג מאמר בין ישראל לעמים, ובספרי "יצפן לישרים תושיה" פר' קדושים י"ט, כ"ב. לשם המחשה, אשת יפת-תואר נקראת בחז"ל "תמותה-שחוטה", כי יש בה את פגם החטא בלי לעבור על פי המצווה. ואילו כאשר חזרה התורה והזהירה שוב כדי "לעבור עליו בשני לאוין", יש כאן המראה כפולה ופגם אחד. נִמְסַתְּבְּרָא מִילְתָּא, שהמושג "חטא" קרוי על שם הפגם, כ"חטא פי' חסרון

כידוע ("וחטאת עמך" וכד'). ולעומת זאת "עבירה" נגזר מלעבור במקום שאמרו: עצור! והיא מתייחסת להמראת פי המצווה.]

והנה מספר מ"ט (ארבעים ותשע) הוא "שבע כפול שבע" המהווה בחינה מסוימת של ריבוי אנפין כידוע (עיין ריטב"א עירובין י"ג). כנגד ריבוי שורשי העבירות במספר ארבעים ותשעה (מקביל למ"ט שערי טומאה) נתקללו ישראל בארבעים ותשע קללות שבתורת כהנים. ומה שנכפלו הקללות בספר משנה-תורה הוא משום שכל גוף עבירה כולל בתוכו שני חלקים: מציאות החטא והמראת פי המצווה. אך מה טעם יש שינוי בין הקללות שדיברה שכינה מתוך גרונו של משה בספר ויקרא, לבין הקללות שאמר משה בסגנון של "בשם עצמו" בספר דברים? כי אכן בפר' בחקתי שהסגנון מורה על כך שכאילו הקב"ה הוא המדבר – אף אני אעשה זאת לכם וכו' – הקב"ה ברחמי אינו תובע את ישראל על המראת פיו, כי אם על מציאות החטא המשחיתה את נפשם ומביאה בעקבותיה את הקללות כמסובב טבעי ולא כעונש. ואילו בפר' כי-תבא שהקללות נאמרות כמפי משה – ישלח ה' בך את המארה וכו' – משה תובע את עלבון המראת פי ה', ומתרה אף בקללות המהוות עונש על המרידה ואי-הצייתנות. עד כאן דבריו הנפלאים של הגר"א קוטלר זצ"ל שהובאו כאן כדי לקשט את ספרי.

b. על פי היסוד הנ"ל – שני החלקים הנכללים בכל עוון – רצוני לדקדק עד מאד בפתיחת ספר שערי-תשובה לרבנו יונה, ויהיה זה בנין אב עד כמה מדוקדקים דבריו בכל ספרו; אף שאינו זקוק להסכמתנו, כמוכן.

ז"ל: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואי – כי הכין להם הדרך לעלות מתוך פחת מעשיהם ולנוס מפח פשעיהם, לחשוך נפשם מני שחת ולהשיב מעליהם אפר". עכ"ל. יש כאן כפילות: "לעלות מתוך פחת מעשיהם" דומה אל "ולנוס מפח פשעיהם"; וכן: "לחשוך נפשם מני שחת" דומה אל "ולהשיב מעליהם אפר".

ברור הדבר שרבנו יונה מתייחס כאן לשני חלקי העוון: מציאות העוולה והמראת פי הקב"ה שציווה עליה. "פחת" היא שוחה עמוקה, ו"פח" הוא מלכודת. כן מוכח מכמה פסוקים בתנ"ך, כמו למשל – "והנס מפני הפחד יפול את הפחת והעולה מן הפחת ילכד בפח וגו'" (ירמיה, מ"ח, מ"ד) וכן פירשו המפרשים שם. "לעלות מתוך פחת מעשיהם" – הוא כנגד הירידה הנגרמת על ידי עצם העבירה בשעת העבירה (אף כאשר נעשתה בשוגג). ואלו "לנוס מפח פשעיהם" – הוא כנגד ה"מלכודת" אשר נלכד בה הפושע כדי להענישו לאחר זמן על אשר מרד בקב"ה ("פשעים אלו המרדים, וכן הוא אומר מלך מואב פשע

בי" – יומא ל"ו). וזהו שהמשיך רבנו יונה: "לחשוד נפשם מני שחת" – "שחת" פי' קלקול והשחתה; מציאות העבירה המשחיתה את הנפש. "ולהשיב מעליהם אפר" – הכעס על מה שהמרו את פיו. כי אכן יפה כוחה של "תשובה" למנוע את הכעס על חוצפת המראת פי ה', וגם לתקן את פגם הנפש החוטאת, כידוע.

C. סלח לנו אבינו כי חטאנו, מחל לנו מלכנו כי פשענו. אם נשוה את שני חלקי המשפט זה לזה, יש כאן – סליחה לעומת מחילה, אב לעומת מלך, חטא לעומת פשע. על פי הנאמר עד כאן נוכל להבין שהסגנון מדויק מאד. כבר אמרנו שפגם העוון נקרא "חטא" (והיא הנותנת שעבירה בשוגג נקראת "חטא", כי בשוגג עיקר העוול הוא מציאות הפגם ולא המראת הפקודה). לעומת זאת "פשע" פי' מרד, וכמ"ש: "מלך מואב פשע בי". אב האוסר על בנו לחצות כביש או להתקרב למדורת אש, ועבר הבן על פקודת אביו וניזוק – אין האב כועס על שעברו על ציווי אלא הוא מצטער על נזק בנו. לעומת זאת מלך הפוקד על עבדו (מתוך דאגה לעצמו, ולא לטובתו של העבד) יכעס במקרה כזה על שהפרו את פקודתו. ומה בין סליחה לבין מחילה? מחילה היא על חוב – מי שחייב עונש יבקש מחילה. ואילו סליחה היא על צער שציער החוטא את זה שכלפיו חטא, גם אם אין הוא חייב עונש. נמצא הכל מכון ומדויק.

"סלח לנו אבינו כי חטאנו" – על הפגם אשר פגמנו בנפשנו ובעולמות כולם, ועל ידי כן ציערנו את הקב"ה שהוא אבינו, אנו מבקשים את סליחתו.

"מחל לנו מלכנו כי פשענו" – על העונש שנתחייבנו בפוגענו בכבוד מלכנו, בהמראת פיו במרד, אנו מבקשים מחילה.

גם האמור בנוסח ה"סליחות" – "סלח לנו אבינו כי ברוב אוולתנו שגינו, מחל לנו מלכנו כי רבו עוונינו" – יובן היטב על פי הנחות אלו. ובנוסח הסליחות: "ברא כד חטי אבוהי לקיה, עבדא דמריד נפיק בקולר".

d. נחזור לראש מאמרנו. תמהנו על הפרשה: מדוע יסלחו הזדונות רק במקצת, ומדוע יחשבו כשגגות? על פי האמור עד כאן נאמר כך – הפגיעה בכבוד אדונינו-מלכנו נובעת בעיקר מתוך חוסר יראת שמים, וכמ"ש הפסוק – "אם אדונים אני איה מוראי". כאשר העברין חוזר בתשובה מתוך יראה הוא "מעמיד" את כבוד האדון וראוי למחילה על פשעו במזיד. אך אין בזה שום סיבה שימחק כתמו ותכובס צואת נפשו. זו הכונה במאמר ריש

רעה

לקיש: "גדולה תשובה (מיראה) שזדונות נעשות לו כשגגות". כוונתו לומר, שנמחלת ההמראה שבעבירה אך אין נמחק פגם החטא; הריהו מעתה כאילו חטא בשוגג. תשובה מאהבה שאני, דבר זה מוסבר במאמר "עבר על-תעשה ועשה תשובה".

e. שוב ראיתי, שעל פי ההנחה שהונחה ביסוד מאמרנו זה, שיש בכל עוון פגם מציאותי (חטא) והמראת פי המצווה (עבירה) נוכל להבין היטב גמרא במסכת סוכה – "א"ר אלעזר: למה נמשלה תפילתן של צדיקים כעתר (ודכתיב: ויעתר יצחק לה', ויעתר לו ה') לומר לך – מה עתר זה מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפילתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקב"ה ממדת אכזריות למדת רחמנות". עכ"ל.

הדמיון תמוה וצריך ביאור. ונראה, שעל ידי שמהפך העתר (הקלשון) את התבואה ממקום למקום מתכסה הצד שהיה קודם גלוי, ומתגלה הצד שהיה קודם מכוסה. וכמו כן בכל עוון ישנם שני צדדים – העבירה והחטא. העבירה מעוררת כעס, והחטא מעורר רחמנות. וכאן הוא מקום פעולתה של תפילת הצדיקים. כי בעוד שטרם התפילה הביט הקב"ה על צד העבירה שבעוון וזה עורר כעס ואכזריות על המתחצף להמרות במלכו, על ידי התפילה מביט הקב"ה על מסכנותו של החוטא שפגם את נפשו על ידי העוון והריהו עתה מסכן אשר מן הראוי לרחם עליו.

ומדוע דוקא על ידי תפילה? כי תפילה קרויה "רחמי" (ברכות כ'): והיא מעוררת רחמים, וגם תרגום המילה "אהבה" בארמית הוא "רחמים" – הרי שהתפילה מעוררת את אהבת הקב"ה למתפלל, ובפרט אם הוא צדיק. על ידי תפילת הצדיקים, הקב"ה מביט על אהבו כאב הכואב את חסרונו של הבן והוא מרחם עליו, ולא כאדון הכועס על עבדו שהמרה את פיו.

מאמר נ"ג

עבר על לא-תעשה ועשה תשובה

יומא פ"ו. – "עבר על עשה ושב – אינו זז משם עד שמוחלים לו, שנאמר: שובו בנים שובבים ארפא משובתיכם. עבר על לא-תעשה ועשה תשובה – תשובה תולה ויום הכיפורים מכפר, שנאמר: כי ביום הזה יכפר עליכם מכל חטאתיכם". עכ"ל.

רעט

החילוק בין מצות עשה לבין עבירת לא-תעשה – טעון הסבר. גם צריך ביאור עצם הפשרה, שתשובה תולה אבל אינה מכפרת (בעבר על ל"ת).

ונראה לבאר על פי דברי הגמ' שם (ע"ב) "אמר ר"ל: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות וכו', איני והאמר ר"ל: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות, שנאמר – ובשוב רשע מרשעתו ועשה משפט וצדקה עליהם הוא יחיה, לא קשיא – כאן מאהבה כאן מיראה". עכ"ל. המדקדק בלשון "נעשות לו כזכויות" יבחין שלא נאמר כאן שהחטא נמחל אלא שנעשה זכות. ואין שום הכרח לומר דבכלל מאתים מנה (שאם נעשה החטא לזכות – כל שכן שנמחל) אלא החטא במקומו, כדקאי קאי, אלא שהתשובה מאהבה העמידה כנגדו זכות. בהמשך המאמר יתבארו הדברים.

את עצם המימרא: "גדולה תשובה מאהבה שזדונות נעשות לו כזכויות", פירש הגה"צ ר' יצחק בלזר זצוק"ל על פי הגמ' שבת ס"ג – "חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה". בעוד שהשב מיראה אין רצונו דוקא שיבוא לפניו נסיון כזה שנכשל בו ויעמוד בו, אלא די לו אם לא יבוא לפניו כלל נסיון כזה, שהרי כל מגמתו היא שלא להעניש. השב מאהבה לא די לו במחשבת: "הלואי לא אבוא לידי נסיון", אלא הוא יושב ומצפה: "מתי יבוא לידי ואקיימנו". כי הלא השב מאהבה רצונו דוקא בתשובה גמורה, וכתב הרמב"ם (פ"ב מהל' תשובה) – "איזוהי תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה". נמצא שהשב מאהבה הריהו דומה למי שרוצה לעשות מצוה ונאנס מפני שלא נזדמנה לידו. ולא מיבעי אם נכשל בביטול מצות עשה, אז בודאי נחשב רצונו (שתבוא המצוה לידו ויקיימנה) ל"כאילו עשה". אלא אפילו עבר על לא-תעשה ומחשב בדעתו: "הלואי יבוא לידי דבר עברה כזה ואנצל ממנו" (כדי שתהא תשובתו תשובה גמורה), הלא אמרו בקידושין דף ל"ט שמי שבא לידו דבר עבירה וניצול ממנו נותנים לו שכר כעושה מצוה, וא"כ – מחשבת תשובה מעבירה כמוה כמחשבת מצוה, ומעלה עליו הכתוב "כאילו עשה". וזהו הפירוש: "זדונות נעשית לו כזכויות", שרצונו של השב מאהבה שיבוא לידו הנסיון ויעמוד בו נחשב כאילו עשה מצוה חיובית. זהו תורף דברי הגה"צ ר' יצחק בלזר זצוק"ל.

ז"ל הרבנו-יונה (שערי תשובה, שער ב', דרך השלישי) "כי את אשר יאזין ויסכית, ולבבו יבין ושב, ויקבל ביום שמעו דברי המוכיח, ויקיים עליו להיות עושה ככל אשר יורוהו תופשי התורה מן היום ההוא ומעלה, ולהזהר כאשר יזהירוהו יודעי בינה לעתים – עלתה בידו התשובה ונהפך לאיש אחר. ומעת אשר קבל זאת במחשבתו וגמר עליו ככה בלבבו

קנה לנפשו זכות ושכר על כל המצות והמוסרים, ואשריו כי צדק נפשו בשעה קלה וכו'".
הדברים מאירים לפי הסבר ר' איצל זצוק"ל.

להאמור, הלא חילוק גדול יש בין השב מאהבה על ביטול מצות-עשה לבין השב מאהבה על עברת לא-תעשה. זה שביטל מצות עשה, ושב מאהבה ונידון "כאילו עשאה", הריהו אחר תשובתו כאילו לא חטא. מפני שה"נעשה לו כזכות" הוא תחת הזכות שחסרה לו כשביטל מצוה. על כן אינו זו משם עד שמוחלים לו, שהרי נכנסה תשובתו תחת משובתו. אבל השב מאהבה מעברת ל"ת, הלא אין מצוה מכבה עברה, ואם אמנם נחשב לו כאילו בא לידו חטא וניצול ממנו והריהו כאילו עשה מצוה – עברה שבידו להיכן הלכה? על כן א"א לה לתשובה לכפר לו לגמרי, אלא לתלות, שכיון שלעומת העברה יש בידו מצוה השקולה לה – תולין לו עד שיכפר יוה"כ על העברה.

החידוש שבדברים הוא בהנחה שתשובה מאהבה אינה מוחקת את החטא אלא רק מעמידה זכות כנגדו. אכן לא בכל תשובה הדברים אמורים, ובודאי יש תשובה העוקרת ומוחקת את החטא לגמרי. אם לא נאמר כן, תהיה לנו סתירה עצומה; הישוב על הסתירה הזאת יהיה ראיה לדברינו.

ילקוט תהלים (כ"ה) – "שאלו לחכמה: חוטא מה עונשו? א"ל – חטאים תרדוף רעה. שאלו לנבואה: חוטא מה עונשו? א"ל – והנפש החוטאת היא תמות. שאלו לתורה: חוטא מה עונשו? א"ל – יביא אשם ויתכפר לו. שאלו לקב"ה חוטא מה עונשו? א"ל – יעשה תשובה ויתכפר לו. הה"ד: טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך – שהוא מורה דרך לחטאים שיעשו תשובה". עכ"ל. משמע שתשובה לבדה מהניא, וגם על עבירות! גם מן הגמ' ר"ה י"ז: – "גדולה תשובה שמקרעת גזר-דינו של אדם" – משמע בלא צירוף של יוה"כ. וצ"ע מן הגמ' אשר הובאה בראש מאמרנו.

אך כבר הקדמנו שפתרון הסתירה הזאת הוא לחלק בין שני סוגי תשובה.

בספר "מכתב מאלהיו" (ח"ב עמוד 81) מבואר שישנם שני סוגי תשובה. ישנה תשובה שעיקרה – קבלה לעתיד, וישנה תשובה שעיקרה חרטה מן העבר. ביאור הדברים, אע"פ שבאמת הא בלא הא לא קיימא, אין חרטה מעומקא דלבא שאינה גוררת בעקבותיה קבלה לעתיד, וכן להיפך. מ"מ בכוחות הנפש הם שני מהלכים, יש מי שעיקר התחזקותו היא לעתיד וחרטתו היא תוצאה מקבלתו, ויש מי שהתמרמרותו על העבר היא שמולידה את קבלתו לעתיד. גם ב"שערי תשובה" לרבנו יונה מבואר שאלו הם שני מהלכים שונים

רפא

של חזרה בתשובה, עיי"ש (שער א', י"א). ומי שלמד בעיון את מאמר "הקב"ה לוקח שוחד בעוה"ז", שבספר זה, יבין את הדברים ביתר שאת.

נראה לענ"ד שדברי הגרי"ב הנ"ל, על פי הבנתנו, שאין החטא נעקר למפרע על ידי התשובה – אמורים על תשובה כזו שהרב דסלר מכנה אותה "תשובת גרים"; תשובה שעיקרה קבלה לעתיד. כאשר התשובה הזאת היא מאהבה והחוטא יושב ומצפה מתי יבוא שוב לידו הנסיון ויעמוד בו – נהפך לו זדונו לזכות אעפ"י שלא נמחק החטא, והחוטא זקוק עדיין לכפרת יוה"כ, וכמו שנתבאר. ומה שמצינו שתשובה לבדה מכפרת גם על עבירת לא תעשה – זה איירי, כפי הנראה, בתשובה שעיקרה חרטה. מי שישים לב ללשונו של הרמח"ל אשר יובא בזה יודה על האמת שבדברנו. ז"ל בפרק ד' במסילת ישרים – "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 בלבו 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: וסר עוונך וחטאתך תכופר – שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". עכ"ל. והדברים מדברים בעד עצמם, שלעקור את החטא מעיקרא צריך דוקא חרטה.

ומן הראוי לציין שעצם הרעיון, לחלק בין תשובה לתשובה, מבואר כבר בדברי המאירי יומא פ"ה: אלא שהוא כתב את דבריו למאן-דאמר שתשובה לבדה מכפרת גם על עבירות לא-תעשה. ז"ל: "התשובה, ר"ל – לבד, בלא מיתה ובלא יום הכיפורים, מכפרת על עבירות קלות, על עשה ולא-תעשה. אבל החמורות, כגון כריתות ומיתות בית-דין, תשובה תולה עד שיבוא יוה"כ ויכפר; כלומר, שתכלית התשובה נמצאת בו. ומכל מקום הוא הדין שהתשובה הגמורה מכפרת בכל עת, שאין הפרגוד ננעל בפני התשובה, אלא שסתם הדברים היא נמצאת שלימה יותר בזמן הזה (ביוה"כ) משאר הזמנים". עכ"ל.

מאמר נ"ד

ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה

יש להסתפק אם כוונת החתימה – הרוצה בתשובה – היא שהקב"ה רוצה את התשובה, או שהכוונה היא שהוא רוצה בשבים, כלומר מתרצה (למי ששב אליו) על ידי תשובה. ואם

כצד א' היה ראוי יותר לומר "הרוצה תשובה" (או "הרוצה את התשובה") ולא הרוצה בתשובה. אך למרות הדיוק הזה פירשו מפרשי הסידור את חתימת הברכה – שהקב"ה רוצה את התשובה, ותמכו יתדותם על הפסוק (יחזקאל ל"ג, י"א) "אמר אליהם חי אני נאם ה' אלקים אם אחפץ במות רשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה וגו'". אף אנחנו נלך בעקבותם.

יש לעמוד על מטבע לשון החתימה "הרוצה בתשובה", שאינו דומה לסגנון הבקשה הסמוך לחתימה – "והחזירנו בתשובה". כי לכאורה היה ראוי שיהיה הסמוך לחתימה מעין החתימה, ונאמר – "ורצה בתשובתנו". או לאידך גיסא, שתהיה החתימה כמטבע הסמוך לה: "והחזירנו בתשובה שלמה לפניך, ברוך אתה ה' המחזיר בתשובה". מפני מה נשתנית הבקשה מן השבח, שבבקשה הסמוכה לחתימה אנו אומרים: "והחזירנו בתשובה וכו'", ובשבח של החתימה אנו אומרים: "הרוצה בתשובה"; דבר זה צריך עיון.

על האמור בפר' ואתחנן "ויאמר ה' אלי וגו' מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים וגו'", אמרו בגמ' (ע"ז ה'). "תנו רבנן: מי יתן והיה לבבם זה להם – אמר להם משה לישראל: כפויי טובה בני כפויי טובה, בשעה שאמר הקב"ה לישראל – מי יתן והיה לבבם זה להם, היה להם (לכם) לומר תן אתה. [תוס': לכך קראם כפויי טובה שלא רצו לומר 'תן אתה' לפי שלא היו רוצים להחזיק לו טובה על כך".] עכ"ל הגמ'.

ובגליונות החזו"א זצוק"ל על החומש (נדפס בסוף חזו"א טהרות) נכתב על גמרא זו כך: "המקום ברוך הוא אינו נותן בלבם (של בריותיו) את הקירוב (אליו) שאם כן לא יתייחס הדבר אל ברואיו. אמנם אם יש מתפלל לפניו יתברך על הקירוב ותפלתו נשמעת, מתייחס הקירוב שעשה הקב"ה לברואיו, כיון שנעשה על ידי תפלת נברא. והיינו דאמרו ע"ז ה'. – 'היה להם לומר תן אתה', ור"ל – ועל ידי זה היה אפשר לו להקב"ה לעשות הקירוב כיון שהוא מסיבת תפלתם". עכ"ל.

פירוש לפירושו: דברי משה רבינו לישראל קשה להולמם. מדוע אמר הקב"ה: "מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי", וכי מי יתן אם הקב"ה לא יתן? אלא שהכל בידי שמים חוץ מיראת-שמים, והקב"ה (כביכול) אינו יכול ליתן יראת שמים, על כן הוא אומר "מי יתן". אם כן גם ישראל אינם יכולים לומר "תן אתה", שהרי יראת שמים אינה בידי שמים. מניין איפוא למשה רבינו שלא אמרו ישראל "תן אתה" מסיבת היותם כפויי טובה, הרי יש לומר שלא אמרו "תן אתה" – כי יראת שמים אין הקב"ה נותן. את הקושי הזה מיישב החזו"א בטוב טעם: הקב"ה אומר מי יתן להם יראת שמים, כי אכן הקב"ה אינו נותנה,

אבל ישראל יכולים היו לבקש "תן אתה", כי כאשר יתן להם הקב"ה יראת שמים (קירוב) כמענה לבקשתם – אין זה נחשב "בידי שמים" אלא בידי אדם, כיון שהוא על פי תפילתם.

על פי דבריו הברורים נוכל לענות על שאלתנו: מדוע נשתנה סגנון השבח בחתימת ברכת "השיבנו" – "ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה", מסגנון הבקשה הסמוכה לחתימה – "והחזירנו בתשובה שלמה לפניך". ונאמר כך: אי אפשר לחתום את הברכה בסגנון של "המחזיר בתשובה", כי השבח הזה אינו מדויק. הקב"ה אינו מחזיר בתשובה, כי חזרה-בתשובה היא בכלל יראת-שמים, ויראת-שמים אינה בידי שמים. על כן אנו אומרים "ברוך אתה ה' הרוצה בתשובה", כלומר – רוצה הוא שיחזרו בתשובה אבל אינו מחזיר בתשובה. אעפ"כ פונים אנו אליו בבקשת "והחזירנו בתשובה וכו'", כי מכיון שאנו מבקשים (ולא משבחים כמו בחתימה) הרי אין כאן "מיחזי כשיקרא" כאילו הקב"ה מחזיר בתשובה. שהרי הבקשה מורה על שמתייחס הקירוב (התשובה) אל ברואיו, אעפ"י שהוא ית' יחזירם אליו, כיון שהוא מכח תפילתם. והבן.

מאמר נ"ה

תוהא על הראשונות

ז"ל הרמח"ל במסילתו לישרים פרק ד' – "ואם תאמר: מדת הרחמים למה היא עומדת כיון שעכ"פ צריך לדקדק בדין על כל דבר? ודאי, מדת הרחמים היא קיומו של עולם שלא היה עומד זולתו כלל וכלל, ואעפ"כ אין מדת הדין לוקה. כי לפי שורת הדין ממש היה ראוי וכו' ושלא יהיה תיקון לחטא כלל, כי הנה באמת איך יתקן האדם את אשר עוות והחטא כבר נעשה? הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות? אמנם מדת הרחמים היא הנותנת וכו' 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 בלבו 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') וסר עוונך וחטאתך תכופר, שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע. וזה חסד ודאי שאינו משורת הדין, אך עכ"פ הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי,

שהרי יש צד להתלות בו שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו בא עתה הנחמה והצער". עכ"ד הנוגעים לנו.

למדנו, שאלולא מידות הרחמים והחסד – אי אפשר היה ל"תשובה" להתקבל.

כן נראה גם ממדרש מפורסם (ילקוט תהלים כ"ה) "שאלו לחכמה: חוטא מה עונשו? א"ל: חטאים תרדף רעה. שאלו לנבואה: חוטא מה עונשו? א"ל: הנפש החוטאת היא תמות [החכם רואה את ההווה שהוא שורשו של הנולד, וכמו כן הרדיפה היא שורש המיתה והיא מתחילה משעת החטא. ואילו הנביא רואה את העתיד, את המיתה]. שאלו לתורה חוטא מה עונשו? א"ל: יביא אשם ויתכפר לו. שאלו לקב"ה חוטא מה עונשו? א"ל: יעשה תשובה ויתכפר לו, הדא הוא דכתיב – טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך, שהוא מורה לחטאים דרך שיעשו תשובה". עכ"ל. [וכמו ש"ועשית הישר והטוב" מחייב את ישראל להכנס לפניו משורת הדין (רש"י סו"פ ואתחנן) כן גם כניסת הקב"ה לפניו משורת הדין נלמדת מן הפסוק "טוב וישר ה'" – שילוב של "טוב" ב"וישר"]. הרי שוב שאין מקום לתשובה מצד שורת הדין, ולכן החכמה, הנבואה ואף התורה, אינן עונות "יעשה תשובה ויתכפר לו", אלא רק הקב"ה עונה כן ממידת "טוב וישר".

a. ב"דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט" שבסוף ספר "קובץ הערות" על יבמות (להגרא"ו זצוק"ל) הקשה על הנחה זאת מגמ' מפורשת קידושין מ': ז"ל הגמ' – "רשב"י אומר: אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות, שנא' – צדקת הצדיק לא תצילנו ביום פשעו [בהמשך שאלה הגמ': וניהוי כמחצה עוונות ומחצה זכויות? ותירץ ר"ל: בתוהא על הראשונות (מתחרט על כל הטובות שעשה)]. ואפילו רשע גמור כל ימיו ועשה תשובה באחרונה – אין מזכירין לו שוב רשעו, שנא' – ורשעת הרשע לא ישל בה ביום שובו מרשעו". עכ"ל. הרי מפורש ש"תוהא על הראשונות" (= חרטה) מהניא מן הדין לאבד את הראשונות, שהרי אף לחובה ולא רק לטובה אמרינן כן. וא"כ מדוע לענין שיאבד הרשע את חובותיו לא די משורת הדין שיתהה על עוונותיו, אלא דוקא מכח שיתוף הרחמים והחסד מורה הקב"ה דרך תשובה לחטאים. אתמהה.

וכותב הגרא"ו שם ששאל שאלה זו את מרן ה"חפץ-חיים" זצוק"ל והשיב כך: "בתשובה מאהבה מה שעוונות נעשות כזכויות הוא לפניו 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". עכ"ד. כלומר, מחיקת העוונות בתשובה מאהבה, שהיא "תוהא על הראשונות", היא אכן מעיקר הדין. והצורך בשיתוף

רפה

מידות הרחמים והטוב הוא רק להפוך את הזדונות לזכויות. ובתשובה מיראה (להפוך זדונות לשגגות) בודאי צריך לבוא לשיתוף רחמים, כי תשובה מיראה אינה תהיה על הראשונות; זה תורף דברי הסבא קדישא. והעיר ר' אלחנן זצ"ל על דברי הח"ח בהאי לישנא: "ונמצא לפי דברי רבינו דהא דתשובה מאהבה עוקרת את החטא הוא מצד הדין, שהרי בתשובה מאהבה הוא תוהא על הראשונות, אך מלשון המסילת-ישרים לא משמע כן, אלא משמע שהמעשה אינו נעקר מן המציאות (משורת הדין) על ידי שום חרטה. [וגם מדברי המדרש תהילים הנ"ל יש סתירה לדברי הח"ח, כי אם נעמיד את דברי המדרש ב"תשובה-מיראה" – מדוע אמר הקב"ה "יעשה תשובה ויתכפר לו", הלא בתשובה מיראה אין הזדונות מתכפרים אלא רק נידונים כשגגות].

b. הגה"צ ר' אלחנן תירץ שם תירוץ אחר, על פי מה שידוע שיש בכל חטא שתי עולות: המראת פי המצווה, והקלקול שהוא סיבת הצווי. וכמו כן בכל מצווה יש שתי מעלות: הציות לפקודת המצווה, והתיקון שהוא סיבת הצווי. וסובר הגרא"ו זצ"ל ש"תוהא על הראשונות" מהני, משורת הדין, רק לענין ביטול ההמראה או הצייתנות למפרע, אך לא לענין סתירת התיקונים שנעשו על ידי המצוות ותיקון הקלקולים שנעשו על ידי העבירות. כדי שיתוקן קלקול הנפש והעולמות שבעבירות, על ידי תשובה, צריך שהקב"ה שהוא טוב וישר ירחם ויתחסד.

גם בדברי ר' אלחנן יש קושי, כי מלשון הגמ' בקידושין "אפילו צדיק גמור כל ימיו ומרד באחרונה איבד את הראשונות" – משמע איבד לגמרי, ואילו לדבריו כל אותן "תיקונים" שנעשו על ידי מצוותיו שרירים וקיימים; זה דוחק.

c. זכות היא לי לעשות זכרון לנפש צדיק, דבריהם הם הם זכרונם, להביא תירוץ שכתב לי ידידי הגאון השקדן, ידיו רב לו בהלכה ובאגדה, ה"ה הגאון הרב חנוך העניד קרלנשטיין זצ"ל – על קושיה זו. הריני מביא את דבריו בהרחבה ובתוספת.

על המשכן נאמר "הוקם המשכן", ודרשו חז"ל: "הוקם מאליו" (תנחומא). ולא רק הקמת המשכן, אלא גם עשייתו, היתה בידי שמים, וכמ"ש (שמו"ר פר' ל"ה) "אתה בסממניך ואני בכבודי". ומה היה חלקו של משה במשכן, עד שנקרא המשכן על שמו? "מסר נפשו עליו" (רש"י נשא ז' א'). וכן בבנין ביהמ"ק מאליו נבנה הבית, וכמ"ש: "והבית בהבנותו וגו' – מאליה היתה המלאכה נבנית ופורחת ועולה" (מדרש). ונקרא ביהמ"ק על

שם דוד – ראה ביתך דוד – כי דוד מסר נפשו עליו. שמכיון שהעשיה לא היתה בידי אדם אלא הרצון, זה שמסר נפשו (=רצונו) עליו ביותר הוא זה שעשאו. עיין ברש"י שם והבן.

נראה שאלו הן דוגמאות לכל בנין של קדושה, לכל מעשה מצוה המשרה את השכינה בתוכו של עושהו (ושכנתי בתוכם) שאין המעשה נעשה על יד מי שנראה כעושהו, אלא הקב"ה הוא שעושהו. ואעפ"כ מתייחסת המצוה לאדם שעשאה מפני שהוא זה שרצה בה וכוון לעשותה לשם מצוה.

ומנין לומר כן? ז"ל נפש-החיים שער א' פ"ו בהגה"ה – "כי מעת שעולה רעיון האדם לעשות מצוה, תיכף נעשה רישומו למעלה במקור שורשה העליון וממשיך משם על עצמו אור מקיף, וקדושה עליונה חופפת עליו וסובבת אותו וכו' ועל ידי זו הקדושה ואור המקיף הוא דבוק בו ית' גם בחייו וכו' וזה האור המקיף הוא לו לעזר לגמור המצוה, ועל ידי הגמר האור מתחזק יותר וירידים ראש עליון, ועל זה אמרו חז"ל: **הבא ליטהר מסייעין בידו**". עכ"ל. ובשבת ס"ג. דרשו חז"ל: "ולחושבי שמו – א"ר אמי: אפילו חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה". עכ"ל. ומה פשר ה"כאילו"? מדוע יחשב מי שלא עשה כאילו עשה? מפני שגם מי שעשה, בעצם לא עשה, אלא רק נידון "כאילו עשה", כי מצדו לא השלים כי אם את הרצון ואת והמחשבה; את המעשה גמר הקב"ה בעדו.

ופשיטא שכל זה אמור רק במצוה. בעבירה שאדם עושה, ח"ו, אין לו שותפים ואין לו עוזרים. ומנין לחלק בין מצווה לבין עבירה? ממה שאמרו במסכת שבת דף ק"ד – "הבא להטהר מסייעין אותו", ולעומת זאת אמרו שם: "הבא להטמא פותחין לו". "מסייעין אותו" פירושו עזרה חיובית, משתתפים אותו במעשה המטהר. ואילו "פותחין לו" פירושו הוא שמאפשרים לו לחטוא, ותו לא.

אחר הקדמה זאת יובן היטב החילוק שבין צדיק גמור שמרד באחרונה, שמתוך תהייתו על הראשונות איבד את מצוותיו (משורת הדין, כמובן) לבין רשע גמור המתחרט על עוונותיו, שאילולא חסד התשובה ורחמי ה' הטוב לא היתה תשובתו מאבדת את עבירותיו. שהרי כלל גדול בדינו: מחשבה מוציאה מידי מחשבה ואין מחשבה מוציאה מידי מעשה (עיין היטב קידושין נ"ט:). אם כן, כאשר עשה אדם מצוה, ובעצם אין מתייחס אליו אלא הרצון והכוונה, הדין נותן שכאשר הוא תוהא על רצונו וכוונתו הטובים ומתחרט על שרצה וכוון לעשות מצוה – איבד את הראשונות. אבל כאשר עשה אדם עבירה, וגם המעשה הוא שלו, כי במעשה העבירה לא סייעו בידו, אז אין חרטתו – שאינה כי אם מחשבה ורצון – יכולה להוציא מידי מעשה העבירה ולמחוק את עוונותיו, אילולא חסד התשובה ורחמי ה' הטוב.

עד כאן דברי הגאון הר"ר חנוך העניך קרלנשטיין זצ"ל. אלא שאהבת האמת שהיתה בו, והאחריות להרביץ תורה לאמיתה בכתב ובעל-פה, מרשה לי, ואף תובעת ממני, להעיר על דבריו. המהרש"א (מכות י'). על האמור שם "בדרך שאדם רוצה לילך מוליכים אותו" (ושם ישנן גם דוגמאות של רצון לילך לעבירה) כותב בזה"ל: "שכל מחשבה ודיבור ומעשה באדם הנה הוא בורא לו מלאך לפי עניינו **אם לטוב אם לרע**". ועל כן אמר בדרך שאדם רוצה לילך וכו' מוליכים אותו – אותם המלאכים הנבראים מאותו רצון ומחשבה אשר בו". עכ"ל. משמע שאף לעבירה יש עזרה מן המלאכים אשר נבראו מן הרצון להרע; וכן משמע לשון הגמ' "מוליכים אותו" (אך צ"ע דיוק הלשון הנ"ל – "הבא להטמא פותחין לו", ולא מסייעין). עכ"פ, אין נראה מן המהרש"א חילוק בין מצוה לעבירה בענין זה.

d. והנכון בעיני, מכל התירוצים, מה ששמעתי מתלמידי יחזקאל סנדומירסקי נ"י (אור ישראל תש"ס). אך כדי שיערבו דבריו אקדים להם ביאור נפלא ששמעתי לפני כמה שנים מן הרב נועם טאוב שליט"א בעודו תלמיד בשיבתנו; "חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך".

ידועים מאד דברי הרמח"ל בכמה מספריו, שהקב"ה ברא את האדם כדי להיטיב לו, ואעפ"כ לא הכניסו לטרקלין, ל"עולם שכולו טוב", עד אשר יעבור קודם לכן בפרוזדור. כי אלולא שנבחן בנסיונות העוה"ז ועמד בהם היה שכרו בבחינת "נהמא-דכיסופא", חסד שיש בו חרפה (תרגום של "חרפה" – "חסודא"). לכן נוהג הקב"ה במידת "גומל חסדים טובים" ומעניק את הטוב למקבלו כתמורה עבור מצוותיו, וכמ"ש: "ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". מסיבה זו נחשבים החסדים הללו ל"חסדים טובים", לאפוקי מחסדים שממיטים בושה על מקבליהם.

ושאל הר"ר נועם חיים טאוב שליט"א שאלת חכם, הלוא התמורה שאנו נותנים עבור השכר היא כל כך אפסית, משל למי ש"מכרו" לו יהלום עבור פרוטה אחת, האם האדם כל-כך טיפש לחשוב שאכן שלם עבור העוה"ב ואין זה חסד אלא גמול?! מה יתן ומה יוסיף תשלום זעיר כל-כך של קיום מצוות בעוה"ז לסלק את חרפת הצדקה הניתנת לנו כנדבה? ואף אם בעוה"ז שהוא עלמא דשיקרא יש טעויות ודמיונות לחשוב את המועט כמרובה, שם בעלמא דקשוט הלא נדע ונכיר שאף עבור אפס קצה של הטובה לא שלמנו, ואיך לא נבוש ולא נכלם לעולם ועד?!

אכן, על האמור במסכת שבת דף י': – "אמר רב: הנותן מתנה לחברו צריך להודיעו, שנא' – לדעת כי אני ה' מקדשכם", כתבו תוס' (ד"ה "הנותן") בזה"ל: "ודוקא במתנה שנותן לו על ידי אהבה, שאין המקבל מתבייש, אבל הנותן צדקה שהמקבל מתבייש – מתן בסתר

יכפה אף". עכ"ל. כלומר, יש חילוק בין צדקה לבין מתנה. צדקה ניתנת מתוך רחמנות על ה"מסכן", ומקבל הצדקה מתבייש להרגיש מסכן. ואילו מתנה ניתנת מתוך אהבה, מתוך רצונו של האוהב-הנותן להתדבק במוטב על ידו [כמ"ש במסכת דרך-ארץ זוטא (פ"ב) "אם רוצה אתה להדבק באהבת חברך הוי נושא ונותן בטובתו"]. ומכיון שכן אין למקבל המתנה בושה ביודעו מיהו זה אשר נתן לו מתנה; אדרבא, מצוה להודיעו כדי להרבות חיבה וריעות (רש"י ביצה ט"ז.). ואכן אין מביאים מתנה לחתונה בעילום שם.

על פי דברי תוס' אלו תירץ ידידי הנ"ל את שאלתו – בטוב טעם. בודאי ובודאי ששכר המצוות ניתן לנו בחסד ובחנם ולא כתמורה למצוותינו. יהלום אינו נקנה בפרוטה, ועולם-הבא אינו נמכר עבור מאמץ אנושי לעשות מצוות ולהמנע מעבירות; אם צדקת מה תתן לו. תכליתן של הפרישה מהעבירות ועשיית המצוות אינה להיות תמורה ל"עולם שכולו טוב" אלא לעורר את אהבתו של הקב"ה אלינו. כך היא המדה בכל מקבל מתנה מתוך אהבה, שהוא חוזר ואוהב את מטיבו. כך מתייחס גם הקב"ה אל מאמציו לעשות את רצונו – כאילו היטבנו אתו מתוך אהבתנו אותו; והוא מחזיר לנו אהבה, כמים הפנים לפנים. ומכיון שעוררנו את אהבתו של הקב"ה אלינו – שוב אין בושה בקבלת המתנה של גן-עדן ועולם הבא, כי המקבל מתנות מאוהבו אינו מתבייש בכך. דפח"ח. [על התירוץ הזה שאלני בחור אחר בישיבתנו (הרוצה בעילום שמו) קושיה חזקה. אם השכר אינו תמורה למצוות, כמו שנתבאר, אלא מתנה שנותן הקב"ה מתוך אהבה למי שגילה אליו אהבה בקיימו את המצוות – איך יתפרש הפסוק: "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו" וואתחנן ז', י? מכאן מוכח שאין השכר מתנה הניתנת מתוך אהבה אלא פרעון חוב! אכן אדרבא, הקושיה הזו תהיה מתורצת על ידי חברתה וחברתה על ידה. רבותינו למדונו ש"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", מפני שאין "כל העולם כולו" מספיק לשלם עבור מצוה אחת, כי אלף אלפי הנאות גופניות אינן נחשבות לשלם בהן עבור מצוה אחת. ואם כן יש לתמוה, איך יתכן שעל מצוותיו של הרשע-השנוא כן אפשר לשלם בעוה"ז מגושם?! תירוץ רבים נאמרו על קושיה זו. אך על פי דרכנו נאמר: אדרבא, היא הנותנת. השכר הניתן לשונאי ה' אינו מתנות הניתנות מתוך אהבה, אלא פרעון חוב. ומכיון שכן יש בעולם הזה די והותר לשלם על ה"מגיע" עבור המצוות. רק כאשר השכר אינו תמורה למצוות אלא מתנות אהבה שנותן הקב"ה לאהוביו – אז באמת אין בעולם-הזה כולו כדי מתנת אהבה אחת. והבן.]

e. על פי תירוצו הנעים של הרב נועם שליט"א תירץ הבח' יחזקאל סנדומירסקי נ"י את קושיית ר' אלחנן זצ"ל מן הגמ' קידושין מ': הנ"ל, וכך אמר: יש הבדל גדול בין עונש המגיע לאדם על עברות לבין שכר שרוצה הקב"ה ליתן לעושה מצוות. אדם שעבר עבירה נתחייב בעונש, כדי שלא יענש צריך החטא להמחק, להחשב כאילו לא חטא. דבר זה לא יתכן

משורת הדין, כי מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות; "היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות?!". על כן רק מכח חסד התשובה ורחמי ה' הטוב – תתכן תשובה. לעומת זאת, על מצוות כמעט לא מגיע שכר, אם צדקת מה תתן לו. אף עבור אושר בעוה"ז א"א לאדם לשלם במצוות שיעשה כל ימי חייו, כל שכן שלא יוכל לשלם אפילו תחילת פרעון עבור ש"י עולמות ונהרי אפרסמון בהם רוצה הקב"ה להיטיב עמו. אלא מאי, על ידי התורה שלומד האדם ועל ידי קיום מצוותיה זוכה האדם להיות אהוב לקב"ה, והקב"ה רוצה ליתן "מתנה" לאהוביו. מתנה – ולא צדקה, לאהובים עליו – לא למסכנים שיטעמו במתנה הזו טעם של "כיסופא". והרי פשוט הדבר, שמי שזכה לאהבתו של הקב"ה על שום מצוות שעשה, וחזר ותהא על המצוות חרטה גמורה קודם שהיטיב לו הקב"ה – אין לו לצפות לשום מתנה על כי פעם היה אהוב לקב"ה. בשביל לקבל מתנה מן האהוב צריך להיות אהוב בשעת המתנה, ואם ח"ו נתחלפה האהבה בשנאה על כי מרד ותהא באחרונה – אין לו לבוא בשום תביעה על השכר שרצה הקב"ה לתת לו עבור מצוות שקיים בעבר, בהיותו אהוב.

דומה שאין זה תירוץ, אלא קושיא מעיקרא ליתא. ומתוך הדברים נתעורר ונתפעל עד היכן מגעת אהבת הקב"ה לעושי מצוות, שאף אם מרדו באחרונה – אך לא תהו על הראשונות – יקבלו את שכר המצוות הראשונות כאהובים.

מאמר נ"ו

חובת התשובה נוראה מאד

הגר"י בלזר זצוק"ל, בספרו כוכבי-אור מאמר ה', עורר אותנו בדברים נפלאים על החובה העצומה לעשות תשובה כל השנה, ובפרט בעשי"ת, ויותר בערב יוה"כ, ועל כולם ביום הכיפורים, ולכל המאוחר בשעת נעילה.

הריני מביא בקצרה נקודות עיקריות מתוך מאמרו, כדי להוסיף על גבן תוספת מרובה.

ז"ל רבינו יונה בספרו "שערי-תשובה" – "ודע כי החוטא כאשר יתאחר לשוב מחטאתו יכבד עליו מאד עונשו בכל יום, כי הוא יודע כי יצא הקצף עליו, ויש לו מנוס לנוס שמה, והמנוס הוא התשובה, והוא עומד במרדו והנו ברעתו ובידו לצאת מתוך ההפכה ולא יגור מפני האף והחמה, על כן רעתו רבה". עכ"ל.

וכעין זה כותב גם הרמב"ן בדרשתו לר"ה: "והתשובה חסד גדול על הבריות, אבל עונש גדול הוא להם, שבזמן שאדם חוטא – עובר על רצון הבורא שעה אחת בשעת החטא, וכשהוא עומד ואינו שב בתשובה – עומד במרדו כל ימיו". עכ"ל.

a. יבמות מ"ח: – "מפני מה גרים בזמן הזה מעונים ויסורים באין עליהם? אחרים אומרים: מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה. אמר ר' אבהו ואיתימא רב חנינא: מאי קראה? ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלקי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו. (פרש"י: אשר באת – שמיהרת ולא איחרת)". עכ"ל. אם נתבונן בגמ' זו אי אפשר שלא נחרוד מעוצמת התביעה לחזור בתשובה. כי הדברים קל וחומר, אם גויים שלא חייבים היו להתגייר נתבעים כל-כך על שנתעכבו מלהתגייר, כמה יתבעו יהודים שחייבים היו לחזור בתשובה על שנתעכבו מלשוב. ועוד, אם על גוי שקשה היה לו מאד מבחינת משפחתו, חברתו, מושגיו והרגליו – להתגייר, ישנה תביעה מדוע לא מהר להתגייר. על יהודי שקל לו הרבה יותר לשוב למקומו הטבעי-האמיתי – תהיה תביעה כזו בכפליים. ואם תאמר: הרי לא אמרו חז"ל שבעלי תשובה מעונים ויסורים באים עליהם, וכפי הנראה אין הם מעונים ואין יסורים באים עליהם, כי ביחס לגרים נאמרו בגמרא שם עוד הסברים מדוע הם מעונים ומיוסרים, והסברים אלו אינם שייכים בבעלי תשובה, ועל כרחך שבעלי תשובה אינם מעונים ואינם מיוסרים. ולפי טעם זה והק"ו של הגר"ב – מדוע אין בעלי תשובה מיוסרים ומעונים? אכן זה פשוט מאד, כי הם עשו תשובה גם על כך שנתעכבו מן התשובה, משא"כ הגרים שאינם מרגישים את חובתם להתגייר (מרגע שהכירו את האמת) אינם חוזרים בתשובה על שנתעכבו מלהתגייר. נדיבי עמים נאספו – אלו הגרים" (חז"ל). גר מרגיש מתנדב, על כן לא חזר בתשובה על ששהה מלהתגייר.

b. ובפרט בעשרת ימי תשובה. מן הגמ' מנחות מ"ג: – "גדול עונשו של לבן יותר משל תכלת וכו'" – למדנו שככל שיותר קל לקיים מצוה כך התביעה על ביטולה גדולה יותר. ומכיון שבעשי"ת קל לחזור בתשובה, וכמ"ש בר"ה י"ח. שעל הימים הללו נאמר: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" – היא הנותנת שהתביעה על אי החזרה בתשובה בימים אלו גדולה שבעתיים. [ובגמ' שם אמרו שבימים אלו מועילה תשובה לבטל גזר דין שכבר נחתם, ואידך זה נובע מהיות הקב"ה קרוב ומצוי בימים אלו? אלא שכאשר המלך רחוק ונמסר הדין ל"שליחים" – אין הם רשאים לצאת מן שורת הדין, אבל המלך עצמו פורץ גדר ומוותר, והיא תהילתו!] ז"ל ה"שערי תשובה" (שער שני אות י"ד) "בעשרת ימי התשובה – הירא את דבר ה' לבו יחיל בקרבו, וגזר-דין שלו נחתם ביוה"כ וכו' לכן מה נואלו היוצאים לפועלם ולעבודתם

רצא

עדי ערב בימים הנוראים, ימי הדין והמשפט, ואינם יודעים מה יהיה משפטם וכו' וראוי לכל ירא-אלקים למעט בעסקיו ולהיות רעיוניו נחתים, ולקבוע ביום ובלילה עתים להתבודד בחדריו ולחפש דרכיו ולחקור, ולקדם אשמורות, ולהתעסק בדרכי התשובה, וכשרון המעשה לשפוך שיח ולשאת תפילה ורנה ולהפיל תחנה, והעת עת רצון והתפלה נשמעת בו, כענין שנא' – בעת רצון עניתך. ואמרו ז"ל: דרשו ה' בהמצאו – אלו עשרה ימים שבין ראש-השנה ליום-הכיפורים". עכ"ל.

c. ויותר בערב יוה"כ. ביחס לחובת התשובה, לכל הפחות בערב יוה"כ, הביא הגרי"ב את המעשה הנורא בטבח שציער ופגע ברב, ואיך העובדה שאפילו בעת שרב המציא את עצמו אליו לא השכיל הטבח לפייסו הפכה לו לרועץ (וימא פ"ז). ומכיון שרב למד להמציא את עצמו לטבח ממה שהקב"ה ממציא את עצמו אלינו בימים אלו, לאפשר לנו לפייסו, נוכל ללמוד גם להיפך – שאם ח"ו לא נשכיל אז לפייס את הקב"ה אלא נתריס לעומתו, כהתרסת הטבח לרב: "אבא, אין לי עסק אתך", מוטב היה לנו אילו לא נתקרב הקב"ה אלינו בימים אלו. נורא למתבונן.

d. ועל כולם ביום הכיפורים. הרמב"ם פרק ג' מהלכות ר"ה פסק, ז"ל: "והבינוני – תולים אותו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה – נחתם לחיים, ואם לאו – נחתם למיתה". ותמה ה"כוכבי-אור": הרי הגמ' לא תלתה את חתימתם לחיים של הבינוניים בתשובה אלא בזכיה [לשון הגמ' הוא – "זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה"]. ואילו מן הרמב"ם משמע שבינוני שלא עשה תשובה לא תועלנה לו רוב מצוות וזכויות להכריע את דינו לחיים. ואמאי? ותירץ הגרי"ב, כי ביום הזה שבו נצטוונו להדיא על התשובה, וכלשון רבינו יונה: "ומצוות עשה מן התורה להעיר אדם את רוחו לחזור בתשובה ביום הכיפורים שנא' – מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו", וקל בו ביותר לחזור בתשובה כי הוא "זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל" (לשון הרמב"ם) וגם אין השטן שולט בו – העוון של מי שלא חוזר אז בתשובה הוא כל כך גדול עד שאין מצוות וזכויות בעולם אשר תשקולנה לעומת כובד הפשע הזה. על כן תלה הרמב"ם את חתימת הבינוני לחיים אך ורק בתשובה. ועיין ריטב"א ר"ה ט"ז: שג"כ פי' כהרמב"ם והכריח לפרש כן.

וז"ל המאירי ר"ה ט"ז: – "והמתרשל בזמן הזה מן התשובה אין לו חלק באלקי ישראל".

e. ונוסיף על דברי הגרי"ב לעורר מאד על חובת התשובה לכל הפחות לפני נעילת שער. בסוטה דף י"ד. נאמר – "היה מביא את מנחתה בתוך כפיפה מצרית ונותנה על ידיה כדי

רצב

ליגעה". ובגמ' שם: "כדי ליגעה – כדי שתחזור בה, חסה התורה על עוברי רצונו". והעמידו משנה זאת כמאן דאמר "משקה ואחר-כך מקריב את מנחתה". החסד המתגלה כאן הוא נורא. אשה זו מושחתת ומנוולת, עשתה מעשה נבזה אשר אפילו אומות העולם נהרגים עליו. המים המרים המאזרים כבר נמצאים בתוכה ומזומנים להמיתה, אך הקב"ה מעכב את פעולת המים ועוצר בעדם מלצבות את בטנה ומלהפיל את ירכה; הוא מצוה אותנו ליגעה כדי שתודה ותינצל.

מורי ורבותי: זהו בדיוק המצב שלנו היום, ביום הקדוש. מי מאתנו יודע בוודאות, בעומדו בביהכנ"ס ביום הכיפורים, שהוא לא נחתם בר"ה בספרם של רשעים למיתה, ר"ל. עברנו לפני רוענו בר"ה כבני מרון, מעביר צאנו תחת שבטו, ואחוז מסוים מאתנו נחתם בלי ספק, בחותם של דם. הכבשים אשר פס של סיקרא מצינים למתה אינם מודעים מה מצפה להם בקרוב, וכמוהם גם הנידונים למוות אשר לדעת הזוה"ק הלבישום כבר בגדי "עולים לגרדום". על מה דיברו בוורשא או בלודז' במוצאי יום הכיפורים תרצ"ט? על החזן ועל הצום, אם נתחזן בעל-תפילה כיאות ואם עבר הצום בקלות. מי פילל ומי מילל שכבר היו אז מליונים חתומים בחותם של סיקרא, מובלים לטבח ככבשים אשר נמשלו להם בתפלת "ונתנה תוקף". אף הבינוניים התלויים ועומדים, הרי הם כתלויים בחבל אשר בצווארם, ועומדים על גבי השרפרף אשר אם ישמיטוהו תישבר מפרקתם או יחנקו. אם לא יזכו, בחיוב, על ידי תשובה או רוב זכויות – אחת דתם להמית. [ההנהגה של "רב חסד מטה כלפי חסד" אינה אלא בדין אחר המיתה – אז לא יכול האדם לעזור לעצמו ועל כן הקב"ה עוזרו (ריטב"א ר"ה ט"ז:).] וכן מפורש בילקוט (תהילים פרק ק"ב) "ועם נברא יהלל יה – אלו הדורות שהם כמתים ובאים ומתפללים לפניך ביוה"כ ואתה בורא אותם בריאה חדשה". עכ"ל. דומים אנחנו ביוה"כ, כך צריך כל אחד לחשוב על עצמו, לאותה סוטה שחייבת מיתה, והמים המאזרים כבר בתוכה אבל רחמי הקב"ה לא כלו והוא משתדל עדיין להצילה; "מייגעין אותה כדי שתודה". אף אנו מתיגעים בצום ובתפילות – ביום הכיפורים. הגב כואב מרוב כפיפות, הרגליים עייפות, הפה יבש, יגענו ולא הונח לנו. אך כמה צריכים אנחנו להודות לקב"ה על היגיעה הזאת, על החסד אשר נתחסד עמנו – כדי שנודה! כדי שנינצל! אם נתייגע, ונתייגע יותר, אם תטרף דעתנו מתוך המאמץ העילאי להתוודות ולהתחנן – אולי ימס לב האבן ומתוככי תוכו יבצבץ לב בשר אשר באמת מרגיש: חטאתי, עויתי, פשעתי. שלא יתקיים בנו, חלילה, "הנני נשפט אותך על אומרך לא חטאתי".

f. התבוננתי: חז"ל חייבונו להתוודות במנחה של ערב יוה"כ – שמא יחנק בסעודה המפסקת ולא יספיק להתוודות, ובאין וידוי – אין תשובה ואין כפרה. אך כמה יהודים

רצג

מכירים אתם שאכן נחנקו בסעודה המפסקת? נראה, שכווננו חז"ל לרמוז לנו שלפי ראות עינינו היו צריכים הרבה אנשים למות בזמן הזה. המבט האנושי אינו יכול להכיל את רחמי הקב"ה העצומים, ובמבט אנושי נכון(!) הרבה יהודים אינם ראויים להוציא את שנתם, ואם לא מתו במשך השנה ימותו מן הסתם בסופה. כך נראים הדברים במבט של בשר ודם. את זה רימזו לנו חז"ל בוידוי שתיקנו מן הטעם הזה.

אך יתכן לבאר גם אחרת את כוונת חז"ל שנחשוש למחנק בסעודה מפסקת, ואז שייכים הדברים למאמר זה. הלא כה דברי ה"משך חכמה" הידועים פר' נצבים: "דין וחשבון" – פי' הגר"א: דין – על העבירה שעשה, וחשבון – על המצוות שהיה יכול לעשות בעת שעשה העבירה. ולפי"ז תסמרנה שערות אנוש ביום הכיפורים דקיי"ל שעם התשובה מכפר גם על חמורות, ובלא תשובה גם על קלות אינו מכפר. אם כן, כמה גדול החשבון, שביום שנענה גם היחיד ואין השטן שולט עליו כמאמרם "השטן" בגימטריה שס"ד, ונקל לעשות תשובה, ובדבר קל יוכל לזכות לחיים הנצחיים ולהיות אהוב למקום. **ואם חלילה לא עשה תשובה יוכל להיות העונש על החשבון, היינו – העדר עשייתו התשובה – כמו שיענש על כל חטאיו ואפשר יותר מהם והאחרון הכביד.** וכאשר בדרך ברכת "שהחיינו", שזה באמת שמחה אמיתית שהקב"ה נתן יום שמחה לכל פשעי בני אדם להסיר מעליהם השטן, ויאות לברכו ולהודות לשמו על גודל רחמיו מצדו יתברך, אולם אם לא שב אדם מדרכו הרעה מוטב לו שלא היה יום הקדוש הזה, **ומוטב לו שנהפכה שלייתו על פניו בערב יום הקדוש הזה, כי היום הזה הכפיל עוד עונשו לבלי קץ בעונש חשבון העדר התשובה.** על זה ידעו כל הדוים, השיבנו ה' **ונשובה אליך באמת ובתמים.** עכ"ד ה"משך חכמה". על פי דבריו נוכל לומר שחז"ל המחישו לנו ש"מוטב לו שנהפכה שלייתו על פניו בערב יום הקדוש הזה", במה שדרשו מכל אחד לחשוש לאפשרות הזאת ולהתוודות במנחה קודם סעודה מפסקת. כאילו אמרו בזה לכל אחד מאתנו: אם לא תתוודה ותשוב בערב יוה"כ הרי ראוי לך להחנק בסעודה מפסקת, כי כל רגע של יוה"כ, בלי תשובה, מכפיל את העונש לבלי קץ.

g. ולא די לחזור בתשובה, אלא כלשון ה"משך-חכמה" – "ונשובה אליך באמת ובתמים", כי תשובה מקופיאת עוד עלולה לגרע, וכמ"ש ה"חיי-אדם" את המשל המפורסם של המוכיח הגדול ר' לייב טארלער זצ"ל. ז"ל – "כאשר האווז כבר מפוטם באופן שאי אפשר לה עוד לאכול אין אני נותן לה לאכול כמה ימים, ועל ידי התענית אז יכולה לחזור ולאכול, וכן אני עושה לה תמיד עד זמן שאני רוצה לאכלם. כך דרכו של יצה"ר, כמשה"כ: הולך אחריה פתאום כשור אל טבח יבוא. ר"ל, שהשור קודם שחיטה מפטמים אותו,

והשור סובר שהוא לטובתו, ובאמת הוא לרעתו. והנה כל חיות הקליפות הוא כשאדם עושה איזה מצוה והוא רשע, ובזה מניצוץ הקדושה אשר מגיע לאדם בשכר מצוותו, כל זה לוקח הקליפה והוא חיותו. וכאשר ירבה האדם לפשוע הרבה עד שלא נשאר בו שום ניצוץ קדושה – אזי מפתה אותו יצה"ר להתענות בסגופים ובתעניות ולשוב בתשובה ואז הוא כקטן שנולד, ואז כשיחזור לחטוא הוא חוזר ליתן בו (בקליפה) כח". עכ"ל ה"חיי-אדם". ונמצא שתשובה שאינה באמת ובתמים עוד עלולה לגרע, כתענית האוויזים שעוד מגבירה את תאבונם.

h. שמעתי הערה נפלאה בשם הגה"ר משה טיקוצינסקי זצ"ל. ז"ל הרמב"ם פ"ו מהלכות תשובה הלכה ג' – "ואפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דיין האמת שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה מרצונו ומדעתו – שמונעים ממנו התשובה, ואין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה". עכ"ל. כלומר, החוטא חושב שהוא חוטא מרצונו, ובעצם הוא מוכרח להמשיך לחטוא. [רמז לכך יש להביא מן הגמרא (שבת ק"ד.) "קו"ף – קדוש, רי"ש – רשע. מאי טעמא מהדר אפיה דקו"ף מרי"ש? אמר הקב"ה: אין אני יכול להסתכל ברשע". עכ"ל. שים לב, לא פני הקו"ף הפוכות אלא פני הרי"ש. חושב הוא הרשע שהוא מסובב את פניו מלהביט בקב"ה, אך בעצם הקב"ה הוא שהופך את פני הרשע כדי לא להסתכל ברשע (כדאי להראות גם זאת ואת פירושה למי ש"מחליט" לעזוב את הישיבה ולסובב את פניו מיושבי בית-המדרש, ח"ו.) והביא שם הרמב"ם דוגמאות מפרעה, מסיחון, וכד'. ומשמע שזהו עונש חמור ביותר הניתן רק על חטא גדול או חטאים רבים; ואכן נענשו בו רשעים גדולים. אך הרי אדם שאינו חוזר בתשובה ביום הכיפורים, שאין זמן קל ממנו לשוב בתשובה, העניש את עצמו בעונש הנורא הזה! כי מאי נפקא-מינה אם הקב"ה אינו מאפשר לו לחזור בתשובה, או שאינה אפסיד לנפשיה בבחירתו שלא לחזור בתשובה; הלא בזה ענש את עצמו בעונש נורא! דפח"ח.

בשולי המאמר:

באות ז' בתוך דברי המשך חכמה, הוזכרה הגמ' במסכת יומא כ'. – "שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני, ממאי? אמר רמי בר חמא: 'השטן' בגמטריא תלת מאה ושיתין וארבעה הוי, תלת מאה ושיתין וארבעה יומי – אית ליה רשות לאסטוני, ביומא דכיפורי – לית ליה רשות לאסטוני". עכ"ל. ומקשין העולם על גמרא זו ממדרש שמשמע ממנו להיפך. ז"ל הילקוט-שמעוני פר' אחרי-מות אות תקע"ח – "אמר סמא-ל לפני הקב"ה: על אחרים נתת לי רשות, ועל ישראל אי אתה נותן לי רשות? א"ל: הרי יש לך רשות עליהם

רצה

ביום הכיפורים. לפיכך היו נותנים לו שוחד – גורל אחד לעזאזל, וכל עוונותיהם של ישראל עליו, שנא' – ונשא השעיר עליו וגו'. ראה סמא-ל שלא מצא בהם חטא, ואמר לפני הקב"ה: רבש"ע, יש לך עם אחד דומה למלאכי השרת וכו' והקב"ה שומע עדותו מן הקטיגור שלהם ומכפר על כל עוונותיהם של ישראל". עכ"ל. הרי משמע מן המדרש הזה להיפך, שדווקא יום הכיפורים הוא שניתן לסמא-ל להסטיין על ישראל, היפך דברי הגמ' יומא הנ"ל. כך ראיתי מקשים. אך באמת לא קשיא, ואדרבא כאן במדרש מבואר מה כוונת הגמ' ביומא. טענת הס"מ: "על אחרים נתת לי רשות ועל ישראל אי אתה נותן לי רשות" – צריכה ביאור. ואולי הכוונה, שסתם ישראל נידון כבינוני. כי אפילו על אחאב, שנאמר עליו בנביא "רק לא היה כאחאב אשר התמכר לעשות הרע בעיני ה'", אמרו בסנהדרין ק"ב: שמפני שהיה "ותרן" בממונו וההנהגה ת"ח מנכסיו כיפרו לו מחצה. אם כן מסתברא שאף "סתם ישראל" יש בו תמיד צד טובה אשר מחמתו יהא נידון כבינוני, וממילא א"א יהיה לגזור את דינו למיתה בראש השנה. ולזה נתכווין השטן באומרו: על אחרים נתת לי רשות, לקטרג ולסובב את גזר-דינם למוות, ביום הדין של ר"ה, ועל ישראל אין אתה נותן לי רשות לקטרג עד כדי שיחתם דינם למיתה בר"ה. ועל זה עונה לו הקב"ה: אמנם כן הוא, אבל תוכל לקטרג ולגרום את חתימתם למוות ביום-הכיפורים. אלא שמתוך התעלותם של ישראל והתדמוותם למלאכי השרת ביום הזה, ומתוך תכסיס השוחד לשטן בשעיר לעזאזל הנושא עליו את כל עוונותיהם – לא מוצא השטן מה לקטרג. "והקב"ה שומע עדותו מן הקטיגור שלהם ומכפר על כל עוונותיהם של ישראל". ולזה נתכוונה הגמ' ביומא (כ'). שלית ליה רשות לאסטוני ביום הכיפורים, כי במצב בו נמצאים ישראל ביום-הכיפורים מסתתמות טענותיו. ועדיין צ"ב.

מאמר נ"ז

כי לכל העם בשגגה

על השיחה אשר תיכתב כאן ניתן להמליץ את הפסוקים "כסו הרים צלה וענפיה ארזי אל, תשלח קציריה עד ים ואל נהר יונקותיה"; הפוך בה והפוך בה דכולה בה. נטיעתה בדרוש לשבת "שובה" של המהר"ל, ו"מי באר" של הרה"ג ר' מנחם יעקבזון שליט"א השקוה עד כי "השרישה שרשיה ותמלא ארץ". וכדרכה של "סוגיא", אין בית מדרש בלא חידוש, ופרשה שלימה שחוזרת ונשנית בשביל דבר שנתחדש בה מוכיחה שכל הפרשה היא

כ"פנים חדשות". כל שכן בדברים התלויים באובנתא דלבא, לב לב והרגשיו, לב לב וקולמוסו. ודי במסירת מודעה זו שלא אתהדר בנוצות שאינן שלי.

a. מבקשים אנחנו במאמר זה להבין את גדרה של תשובה המהפכת זדונות לשגגות; את יחודו של יוה"כ לכפר אף על הזדונות; ואת הקשר ההדוק שבין תשובה לבין יום-הכיפורים. [שהרי נצטוינו במצות עשה לעשות תשובה ביוה"כ (רמב"ם פ"ב מהל' תשובה הל' ז'), ואין יוה"כ מכפר אלא לשבים, ובסתם עבירה (לאפוקי ביטול מצוה) תשובה תולה ויוה"כ מכפר (יומא פ"ו.).]

b. "אמר ריש לקיש: גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות, שנאמר – שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך (עוונך ייחשב כמכשול שהוא שגגה) הא עוון מזיד הוא, וקא קרי ליה מכשול". עכ"ל הגמ' יומא פ"ו:.

את דברי ר"ל הללו העמידו בגמ' שם במי שחוזר בתשובה מתוך יראה. והדבר תמוה, מדוע תתקבל תשובה שמתוך יראה?! בן נתחצף לאביו ומתחרט מתוך פחד שאביו יכנו. [כלומר, אילו היה אביו חולה או חלש שאינו מסוגל להרביץ לבנו – לא היה הבן חוזר מחוצפתו.] האם תעורר תשובה שכזאת את רחמי האב לוותר לבנו? [וכן נקט המב"ט (בית אלקים, שער התשובה פ"א) שהמתקרב לקב"ה כדי לא להענש על עוונותיו – אין זו תשובה.]

גם עצם הפשרה, שמתכפרים הזדונות ולא לגמרי, צריכה ביאור. הלא איירי כאן בעוונות שנעשו במזיד, ועל כרחך שלדונם כשגגות הרי זה ויתור, ומדוע צווה הקב"ה את ים רחמיו – עד פה תבוא, ולא יותר. ואם אמנם איירי כאן בתשובה שאינה שלמה (כי בגמ' שם העמידו מימרא זו על "תשובה מיראה") הרי זה שטחי מאד לבוא ולומר שעל כן גם הויתור אינו שלם.

ויותר קשה האופן שבו נדרש דרש זה, שהוא היפך פשוטו של מקרא. כי בפשט המקרא נותן הנביא טעם לדרישתו מן העם לחזור בתשובה צ"כ כשלת בעוונך", כלומר – היות ועוונכם הוא רק בשוגג (כשלון) על כן חזרו בתשובה. לעומת זאת, ריש לקיש הפך את המסובב לסיבה. שובה ישראל, ועל ידי התשובה יחשב המזיד לשוגג. כלומר – לא השגגה היא סיבת התשובה, אלא התשובה היא סיבת השגגה. איך אפשר להוציא את המקרא מידי פשוטו? ואל תאמר: דרש הוא, ואין משיבין על הדרוש, כי הדרש הוא נשמתו של הפשט ומוכרח שישתלב עמו. ובעניננו יש ראיה ברורה לכך שהדרש והפשט שולבים זרוע, כי אומרים בתפילת יוה"כ – "הן יעביר זדון למשוגה כי לכל העם בשגגה". ראש המשפט

הוא הדרש שדרש ר"ל – זדונות נעשות לו כשגגות, וסוף המשפט הוא פשט דברי הנביא, ונראה ממשפט זה שפשט הפסוק הוא הסיבה למדרשו. ואכן משפט זה יובן היטב ובדיוק אם נבין מהו גדר התשובה שנתפרש בדברי ר"ל.

ג. ז"ל הרמח"ל במסילתו לישרים פ"ד – "אמנם מדת הרחמים היא הנותנת וכו' ושהתשובה 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 בלבו 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: וסר עוונך וחטאתך תכופר – שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע. וזה חסד ודאי שאינו משורת הדין, אך על כל פנים הנה הוא חסד שאינו מכחיש הדין לגמרי, שהרי יש צד לתלות בו שתחת הרצון שנתרצה בחטא וההנאה שנהנה ממנו בא עתה הנחמה והצער". עכ"ל. לא אוכל הבין, מדוע אין החסד הזה מכחיש את הדין לגמרי. מה יתן ומה יוסיף שאחרי החטא מתחרט האדם ומתנחם על זדון לבו, סו"ס בשעת החטא עשה את מה שעשה במתכוין. וכמו שאחרי מותו, בודאי יתחרט כל אדם על עוונו, ולא יהני לו; ומדוע תועיל חרטתו בחייו? מאי דהוה הוה, ומעוות לא יוכל לתקון.

אך מה באמת הביאור בחרטת הנדר. גם שם יקשה מאד מה תתן ומה תוסיף החרטה שלאחר זמן, הלא שעת הנדר היא שראויה לקבוע, ובאותה שעה הרי לא נתחרט אלא רצה באמת את נדרו. מדוע, אם כן, יעקר הנדר למפרע?!

המקור לחרטה העוקרת את הנדר למפרע הוא מדברי הגמ' נדרים כ"א: – "ההוא דאתא לקמיה דר' הונא (להתחרט על נדרו) א"ל: לבך עלך (פי' הר"ן: שמא לא היה לבך מיושב עליך, שמתוך כעס נדרת ועכשיו אתה תוהא על הראשונות). א"ל: לא (שלא מתוך ישוב-הדעת נדרתי בתחילה ולפיכך אני מתחרט שנדרתי מעולם) ושרייה". עכ"ל. הרי לנו שדוקא אם לא נדר האדם מתוך ישוב-הדעת, אלא מתוך כעס וכד', רק אז מועילה החרטה לעקור את נדרו, ואיך נלמד מכאן שכאשר אדם חוטא מתוך יישוב דעת ורגיעה תועיל תשובתו שלאחר זמן לדונו כאילו לא היה לבו עליו בשעת חטאו. אתמהא.

d. ז"ל הרמב"ם פ"ב מהלכות תשובה: "מדרכי התשובה להיות השב וכו' ומשנה שמו, כלומר – אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". עכ"ל. האם זהו רק תכסיס פסיכולוגי שנועד לעזור לחוזר בתשובה להתנתק מהרגליו הרעים, או שמא יש כאן אמת מסוימת שאכן נידון השב בתשובה כמישהו אחר – במידת מה. [בשבלי הלקט (סדר ר"ה רפ"ג) כותב – שכל מי שטובל לשם תשובה מברך ברכת הטבילה, לפי שכל השבים חייבים בטבילה. וידוע שטעם הטבילה הוא כדי ליצור "פנים חדשות", והבן.]

e. כדי לענות נכונה על השאלות הנ"ל ולהבין אל נכון את גדרה של תשובה, עלינו להקדים ולהוכיח שרצונו של אדם אינו אחיד אלא הוא עשוי לסתור את עצמו. דוגמא לדבר: בחור מתנהג באופן שנראה לכל שאין הוא מחשיב כבוד, דומה הדבר שלא איכפת לו כלל אם ירוממוהו אם לאו. אך המשגיח הבקי בכוחות נפשו של אותו בחור, או הפסיכולוג, יקבעו בצדק שההיפך הוא הנכון. כל-כך איכפת לבחור הזה שיכבדוהו, עד שבכדי שלא יתאכזב מן העובדה שאין מכבדים אותו כרצונו – אין הוא, כביכול, רוצה כבוד, וממילא אינו מתאכזב. שים לב! לא שהוא מרמה אותנו כאילו אינו רוצה כבוד, הוא באמת אינו רוצה כבוד כדי לא להתאכזב, אבל מתחת למה שאין הוא רוצה כבוד הוא משתוקק אליו מאד. ואין זו סתירה, כי רצונו עשוי רובדים רובדים, בשפה המודרנית קוראים לזה "הכרה" ו"תת-הכרה". שמעתי על תופעה של נפילה מגבהים, הנובעת מן הסתירה הזו. אדם כל כך פוחד מלנפול (כלומר: מאד מאד אינו רוצה לנפול) עד כדי שהוא כבר מעדיף לנפול (כלומר: רוצה לנפול) כדי להפטר מן הפחד פן יפול. א"כ מה הוא רוצה, לנפול או לא לנפול? מתוך רצונו העמוק שלא לנפול רוצה הוא לנפול. והבן.

הדוגמא המרשימה ביותר והמקדמת אותנו מאד אל מטרתנו היא מדברי הרמב"ם המפורסמים פ"ב גירושין הל' כ'. ז"ל: "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית-דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר וכו' ולמה לא בטל גט זה? וכו' שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחויב בו מן התורה, כגון: מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן. אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו – אין זה אנוס ממנו (על ידינו) אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, כיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גירש לרצונו". עכ"ל. הבה נתבונן, רוצה הוא לגרש או אינו רוצה? אם רוצה הוא, למה אינו מגרש עד אשר כופים אותו במכות? הרי זו

רצט

ראיה לכאורה שאין הוא רוצה לגרש, אלא רוצה הוא שלא לקבל מכות. לא נכון! בתוככי תוכו רוצה הוא לגרש את אשתו (בנסיבות אלו בהן הדין מחייבו לכך) אלא שעל גבי הרצון הפנימי-המהותי לגרשה שוכן רצון חיצוני יותר שהרמב"ם מגדירו כ"יצר-הרע", וברמה של הרצון החיצוני יותר – אין הוא רוצה לגרשה. וכאשר הוא מגרש בעל כורחו כדי שלא לקבל מכות – כבר גירש לרצונו. ר"ל – כאשר הוא עושה מאיזו סיבה שהיא, מצטרף רצונו האמיתי לעשיה, והריהו עושה גם מפני שהוא אכן רוצה לעשות, ודי בכך שלא יתבטל הגט.

הוא אשר אמר ה"שפת-אמת" על מאמר חז"ל "שמתוך שלא לשמה בא לשמה". אין הכוונה שהיום הוא עושה "שלא-לשמה" ומחר יעשה "לשמה", אלא **שמתוך ה"שלא-לשמה" מבצבץ ה"לשמה" באותו מעשה עצמו**, שהרי מתחת למה שאינו רוצה ללמוד ולקיים (והריהו לומד ומקיים רק בשביל הפרס) הריהו כן רוצה ללמוד ולקיים, שהרי הוא רוצה להיות יהודי ויצרו הוא שתוקפו. ודבריו מוכרחים, שאם לא כן איך יגרור ה"שלא לשמה" את ה"לשמה"? אלא שבכל "שלא לשמה" טמון גרעין של "לשמה".

זהו הביאור במ"ש בפסחים דף ח' שיהודי, ודוקא יהודי, הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בנו הריהו צדיק גמור (בדבר זה וקיים מצות צדקה לשמה – רש"י). העובדה שאינו מתחרט מן הצדקה, אף אם חלילה מת בנו, מוכיחה שבתוככי מחשבת ה"שלא לשמה" קיננה מחשבת "לשמה", "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה לעשות כל המצוות".

f. ועלינו לבאר מדוע מתייחס הרצון הכפול הזה, הטוב השוכן מתחת לרע, דוקא לישראל (ב"ב י:). דבר זה יוסבר היטב על פי דברי "נפש-החיים" שער א' פ"ו בהגה"ה. תורף דבריו שם הוא שקודם חטא עץ-הדעת היה אדה"ר "ישר" – כלול אך ורק מכוחות הקדושה והטוב – ורק על ידי פיתוי נחש הקדמוני נתערבבו בו כוחות הרע והמשיכה אל השקר; זה נקרא בלשון חז"ל: "בא נחש על חוה הטיל בה זוהמא". זו תמצית דבריו. הרי לנו שרצון האדם בנוי משתי שכבות: רצונו האמיתי הנמשך אחר הטוב והקדושה, ורצון הנחש שכיסה את רצונו, כדוגמת זוהמה חיצונית השוכנת על גבי מה שהיא מזהמת. [ואולי זה הביאור בדברי ה"ילקוט שמעוני", פר' בראשית, עה"פ היא נתנה לי מן העץ ואכל – "ואכלתי אין כתיב כאן אלא ואוכל, אכלית ואוכל". עכ"ל. והוא מדרש פליאה, כי אדה"ר התנצל שלא הוא רצה לאכול אלא אשתו פיתתה אותו, ואיך סתר את התנצלותו בהתריסו "ואוכל עוד", הרי באומרו "ואוכל עוד" הראה שאכל מרצונו ולא מתוך פיתוי אשתו. אתמהה. אכן נרמז בזה הרושם שעשה עליו פרי עץ הדעת, שאף שטרם שאכלו לא רצה באכילתו ואכלו רק מכח פיתוי חיצוני, מיד שאכלו נכנס בו יצה"ר והרגיש שהוא בעצמו רוצה באכילה זו. ואפשר שאמר זאת כטענה שכבר נענש בעצם מה שנכנס בו יצר-הרע, ואין צריך להענישו עוד.]

אמרו בשבת קמ"ו. "מפני מה עובדי-כוכבים מזוהמים? שלא עמדו על הר-סיני. שבשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר-סיני – פסקה זוהמתו, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר-סיני – לא פסקה זוהמתו וכו' ופליגא דר' אבא בר כהנא (הא דאמרן דלא פסקה זוהמא עד סיני) דא"ר אבא בר כהנא: עד שלשה דורות לא פסקה זוהמא מאבותינו, אברהם הוליד את ישמעאל, יצחק הוליד את עשו, יעקב הוליד י"ב שבטים שלא היה בהם שום דופי". עכ"ל.

ידוע בשם רבותינו שלשון "ופליגא" מתפרש מלשון "פלגא", וכן "מחלוקת" לשון "חלק". והכוונה, שפלגא וחלק מן האמת הוא בדברי פלוני, ופלגא וחלק אחר מן האמת בדברי בר-פלוגתו החולק עליו, כי אלו ואלו דברי אלקים חיים. וכן כאן, היות הזוהמא דבקה באומות העולם לקרותן מזוהמין, ופוסקת מישראל (ואף בחטא העגל לא חזרה לגמרי כדמוכח מסוגיין) נובע משתי סיבות המצטרפות ומשלימות זו את זו. קדושת אבותינו מחד, ומעמד מתן תורתנו מאידך.

שים לב, שם "אדם" נשתייך אלינו ונשלל מאומות העולם בשני שלבים. לאברהם קראו חז"ל אדם, כמ"ש בשמו"ר פר' יתרו: "אין אדם אלא אברהם, שנא' – האדם הגדול בענקים", ומשמע שכבר בדורו לא היו ראויים שאר בני-אנוש לתואר "אדם" אלא הוא. וכן מפורש ברמח"ל בדרך ה' (חלק שני פרק ד') "נמצאו כולם לפי המשפט העליון ראויים להשאר במדרגת האנושיות השפלה שהגיעו לה אדה"ר ותולדותיו מפני החטא, ולא גבוהים כלל, ואברהם לבדו נבחר במעשיו ונתעלה ונקבע להיות אילן מעולה ויקר כפי מציאות האנושיות במדרגת העליונה וניתן לו להוציא ענפיו כפי חוקו". עכ"ל. ומאידך, את הפסוק "ואתן עמי צאן מרעיתי אדם אתם" דרשו חז"ל: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם"; כאן מדובר על כך שכ"עם" אנו קרויים "אדם". וממתי אנחנו קרויים עם? דבר זה מפורש בברכות ס"ג: "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם – וכי אותו יום ניתנה תורה לישראל! אלא ללמדך שחביבה תורה על לומדיה כיום שניתנה מהר-סיני". הרי להדיא שנחשבנו לעם רק ממעמד הר-סיני, ומאז אנו קרויים "אדם". וכן מפורש ברמח"ל בדרך-ה' (שם) ז"ל: "חסד גדול עשה הקב"ה עם כל האומות שתלה דינן עוד עד זמן מתן-תורה והחזיר התורה על כולן שיקבלוה, ואם היו מקבלות אותה – עדיין היה אפשר להן שיתעלו ממדרגתן השפלה וכו'"; עיין שם. הרי שחלות שם אדם היא בשעת מתן תורה. ואין כאן סתירה, כי אכן "זה וזה גורם" לפסיקת זוהמתנו והיותנו ראויים לשם "אדם" (הנגזר מתיבת "כדמותנו", "אדמה לעליון" – של"ה הק').

בפרשת האזינו (ל"ב, י') בין השבחים וגילויי החיבה לישראל במדבר, אחר יציאתם ממצרים, נאמר – "יסבבנהו יבוננהו יצרנהו כאישון עינו", ופרש"י: "שם סבבם והקיפם בעננים וסבבם בדגלים לארבע רוחות, וסבבן בתחתית ההר שכפאו עליהם כגיגית". עכ"ל. ושמעתי מקשים בשם הגאון ר' נחום פרצוביץ זצ"ל: הרי העובדה שכפה הקב"ה על ישראל את ההר כגיגית גנאי היא ולא שבת, ומדוע נזכר הגנאי הזה בתוך סיפור מעלותיהם ושבחיהם של ישראל? אכן נראה שהכפיה הזאת מורה על שיא מעלתם של ישראל ויתרונם על כל האומות. כי מאד מסתבר לומר שחלות פסיקת הזהומה מישראל בשעת מתן תורה באה לידי ביטוי בכפית ההר שכפה הקב"ה על ישראל כגיגית. כי ה"כופין אותו" שהכריח את עם ישראל לומר "רוצה אני" לא היתה לו שום משמעות אילולא פסקה זוהמתן של ישראל. רק מכיון שפסקה זוהמתן באותה שעה, ונתעצם רצונם הפנימי-האמיתי לרצות במה שהקב"ה רוצה, רק משום כן יש משמעות להסכמתם מתוך כפיה לקבל תורה; ממש כדברי הרמב"ם בהלכות גירושין הנ"ל. במסכת ע"ז דף ב': נאמר שאומות העולם יטענו לקב"ה, לעתיד לבוא, מדוע לא כפה עליהם הר כגיגית להכריחם לקבל תורה, כפי שכפה את ישראל. והקב"ה ישיב להם, שהרי את שבע מצוות בני נח הראשונות גם כן לא שמרו. העומק הגנוז כאן לענ"ד הוא, שכיון שלא שמרו אוה"ע שבע מצוות בני נח וגם לא קיבלו את התורה מרצונם, הרי זו הוכחה שהיו מזוהמים במדה שלא תפסוק זוהמתם על ידי הכפיה. וכל שתשאר זוהמתם למרות כפייתם אין משמעות לכפיה הזאת, כי לא נתגלה על ידה רצון אמיתי לתורה. והבן.

ידועה היא מחלוקת הרמב"ן וחכמי הצרפתים, סוף פר' אמור, בענין "בן האשה הישראלית והוא בן איש מצרי". דעת חכמי הצרפתים היא שדינו היה כ"מצרי", כיון שקודם מתן תורה היו ישראל כשאר אומות שהולכים בהם אחר הזכר (אלא שנתגייר). אך הרמב"ן חולק עליהם וסובר: "כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגויים לא יתחשבו, וכמו שאמר בעשו (קידושין י"ח). ודילמא ישראל מומר שאני וכו'". עכ"ל. וגם כאן נוכל לומר, שאלו ואלו דברי אלקים חיים לענין חלות שם ישראל. כי "ישראל" נגזר מתיבת "ישר" (כלי-יקר) וכן "ישורון", והוא על שם הפסוק "אלקים עשה את האדם ישר", לאפוקי מעקמומיות של נחש עקלתון שאין עקום ממנו. ומצינו שהאבות נקראו "ישראל" (עיין מד"ר ריש פר' "תולדות") ונחשבו ישרים, כמ"ש ע"ז דף כ"ה. [עמלק, היפך ישראל, אותיות "מעקל" – שיא העקמומיות. ואולי מה שנקרא סתם גוי "עכו"ם", אף שבפשוטו הוא על שם היותו עובד כוכבים ומזלות, יש לצדד שבחרו בתואר זה אשר הקרי שלו "עקום", ואף בזמן שכבר אין האומות עובדי ע"ז, לציין את היפך ישרותם.] דברי חכמי הצרפתים כמו דברי הרמב"ן הם דברי אלקים חיים, כי אכן שני שלבים הם בהתיישרותנו וחזרתנו למדרגת אדם ישר

שפסקה ממנו זוהמת נחש עקלתון, כמ"ש בגמ' שבת הנ"ל. קדושת אבותינו שחלה בפועל בברית המילה בה קידש אברהם את יצחק במקום שיוולד ממנו יעקב. ומתן תורתנו בסיני, שהרי מודה גם הרמב"ן לדברי הגמ' כריתות ט'. "ככם כגר – מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה, וטבילה והוצאת דם וכו'", עיין שם. [וכמה מדויק הדבר שזוהמת נחש שהיא היפך הישרות חלה במין האנושי על ידי שבא נחש הקדמוני על חוה אמנו. כי איד מוגדרת בתורה זנות דאשת איש? "איש איש כי תשטה אשתו". "תשטה" – כמו "תסטה" – פירוש: נטיה מקו היוסר (הערת הבחור ישי לסר).]

נמצא מוסבר היטב מדוע רק אצל ישראל יש רצון של "לשמה" מתחת לרצון "שלא-לשמה", משא"כ אצל אומות העולם, כי אצלם נתאחדה זוהמת הנחש בנפשם להפקיעם עולמית מן האדמיות ומן הישרות.

g. עכשיו נכונים אנחנו להבין את גדר התשובה ומדוע היא מתקבלת אף כשהיא מתוך יראה, את דמיונה לחרטה, את היות הזדונות כשגגות, ואת הטעם מדוע נחשב בעל תשובה לאדם אחר עד כדי שישתנה שמו.

ונתחיל בדברי המסילת-ישרים אשר השווה את החרטה מן העוון לחרטה מן הנדר. מדברי הר"ן הנ"ל למדנו שההצדקה להתעלם מן הרצון והדעת של שעת הנדר (כאשר לאחר זמן מתחרט האדם למפרע מן הנדר) היא מפני שבשעת הנדר לא היה לבו של הנודר עליו; הוא נדר אז מתוך כעס, התלהבות, רוח-שטות וכד' – לא מתוך רצונו האמיתי. יצרו הוא שרצה ונתכוין לנדר, לא הוא, אין זה "האדם בשבועה". איני יודע אם דוקא כאשר באמת ניתן להבחין שבשעת הנדר לא היה לבו של הנודר עליו, או שגזרת-הכתוב היא לדון כאילו זה כך, עכ"פ זהו גדר חרטה. ומה שמועיל בחרטה כאשר באמת היה הנדר מתוך כעס, או מגז"כ לדון כאילו היה הנדר מתוך כעס – **כאשר היום מתחרט הנודר מן הנדר** – מועיל בתשובה מסיבת שיתוף הרחמים בדין. גדר התשובה הוא שכיוון שבמעמקי רצונו לא היה לבו של החוטא עליו בשעת החטא, שהרי כל ישראלי הוא ישר ורוצה לשמוע בקול הקב"ה, וגם עכשיו אין החוטא רוצה את החטא, ומאד היה רוצה שמעיקרא לא היה, על כן נידון רצונו לחטא כנובע מן קליפת זוהמת נחש העוטפת את הלב ולא מתוככי לבו; מעתה הוא נידון, שכאשר עווה במזיד אנס את עצמו בדעתו הרעה, ורצון הנחש היה נדמה לו כרצונו. אכן כל זה דווקא אם עכשיו רצון האדם הוא רצונו, וממידת הרחמים דווקא (אלא שאין זה מכחיש לגמרי את הדין). בוא וראה כמה מדויק לשון חז"ל ("ילקוט" עה"פ: אז חללת יצועי עלה) ז"ל: "ידעו כל ישראל שהיה ראובן **זכאי ונתרפא** ומחל לו הקב"ה". עכ"ל. הלשון הזה זוקק ביאור, כי נראית כאן סתירה: אם נתברר שראובן זכאי אין מקום

לרפואה, ואם נתרפא – על כרחך שלא היה זכאי. אתמהה. אכן על פי דברינו, אדרבא, כל תשובה יש בה גם רפואה וגם זכאות. כאשר מתרפא האדם מרצונו החיצוני, מתבררת זכאותו – שמעולם לא רצה בחטא בפנימיותו. ואכן מפורש ברבינו יונה בתחילת ספר "שערי תשובה" שהתשובה מועילה רק מפני שהחטא נובע מן היצה"ר ולא מרצונו האמיתי של החוטא, ז"ל: "מן הטובות אשר היטיב השם יתברך עם ברואי וכו' ולמדם **והזהירם לשוב אליו כי יחטאו לו**, לרוב טובו ויושרו, **כי הוא ידע יצרם**". עכ"ל. וכעין דבריו בשמו"ר פר' בא – "כך הם **משתקעים בעוונות מיצר הרע שיש בגופם**, ובכל שנה ושנה סולח לעוונותיהם **ומחדש לבם ליראתו, שנאמר: ונתתי לכם לב חדש**". עכ"ל. מיהו הלב החדש? פנימיות רצונם של ישראל, שם גחלת היראת-שמים לעולם אינה נכבית.

ניתנה ראש ונשובה אל דברי ר"ל ביומא פ"ו: "שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעוונך – עוון מזיד הוא וקרי ליה מכשול! אלא על כרחך שעל ידי התשובה (שובה ישראל) זדונות (עוונך) נעשות לו כשגגות (כשלת)". שאלנו: מדוע ראויה תשובה גרועה (מיראה) לויתור. ואם ויתור הוא מדוע רק למחצה? ועוד תמהנו: הרי בפסוק משמע להיפך – היות ו"כשלת" בשוגג על כן "שובה", ואיך הפכו את הסיבה למסובב? אכן פשוט הדבר, וממש כנוסח אמירת ליל יוה"כ: "הן יעביר זדון למשוגה כי לכל העם בשגגה". התשובה מצדיקה להביט אל תוככי רצונו של העבריין, לדון את רצונו החיצוני כרצון יצרו. ואת רצונו הפנימי – מאחר שהוא רוצה להיות מישראל ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות" – כרצונו שלו. כלפי הרובד הפנימי של רצונו האמיתי נידון רצונו בפועל בשעת העוון כרוח שטות. לזה נתכוונו חז"ל בסוטה דף ג'. "ריש לקיש אמר (שים לב, ריש לקיש הוא גם בעל המימרא גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות) אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות, שנא' – איש איש כי תשטה אשתו, תשטה כתיב". עכ"ל. אכן, כדי שיהיה נידון בפועל כעושה מתוך שטות צריך הוא להיות בשעת הדין במצב של תשובה, כי אם גם בשעת הדין זהו רצונו – הרי שזוהמת נחש היא זוהמתו ורצון יצרו הוא רצונו; לזה יקרא מזיד. עכשיו נבין מדוע "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כשגגות". מהי שגגה? אדם ברר תפוח בשבת מתוך קערת אגסים. האם רצה במה שעשה? בודאי שרצה, הוא הבין את משמעות פעולתו – ברירת תפוח מתוך קערת אגסים – ועשה אותה מרצונו. אך מכיון שרוצה הוא לשמוע בקול הקב"ה ורוצה הוא בחיים ובטוב, והמעשה הזה פ' המראת פי הקב"ה והזנחת החיים והטוב (אלא שמפני ששכח שהיום שבת לא הבחין שרצונו בברירת התפוח מן האגסים סותר את רצונו לציית ולחיות טוב) על כן נחשב מעשה הברירה כנעשה מתוך רצון שטחי חיצוני שאינו משקף את רצונו האמיתי של החוטא; על כן די לו בקרבן. כמו כן כאשר על ידי תשובה מזדהה האדם עם רצונו הפנימי-האמיתי

הסותר את רצון יצרו, אנו דנים שרצונו לחטוא היה רצון שטחי שאיננו תואם את רצונו האמיתי. זהו פירוש: זדונות נעשות לו כשגגות. ומכיון שזהו גדר תשובה – אף תשובה מיראה נחשבת תשובה, וכדרך שרצון חיצוני לגרש את אשתו מתוך יראת המכות נחשב רצון.

מוצדק אכן להחשיב את בעל-התשובה לאדם אחר. כי מיהו האדם? רצונו! (אדם נקרא "מבעה" על שם "אם תבעיון בעיון") וכאשר הוא מזדהה עם רובד אחר של רצונו הריהו באמת מישהו אחר.

h. ז"ל הפסוקים בפר' ניצבים פרק ל' "והיה כי יבואו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל לבבך בכל הגויים אשר הדיחך ה' אלקיך שמה. ושבת עד ה' אלקיך ושמעת בקולו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך. ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים וגו' משם יקבצך ה' אלקיך ומשם יקחד והביאך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה והטיבך והרבך מאבותיך. ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך למען חיידך". כמה מדויק הלשון הזה – ומל ה' אלקיך את לבבך. מילת הלב מן הערלה המכסה אותו, ממש כמו מילת בשר. ז"ל הרמב"ן כאן: "אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוו להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה. וישוב אדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפי' בסדר בראשית". עכ"ל. מדוע החמדה והתאוה הן ערלת הלב? כי ערלה פי' כיסוי, והחמדה והתאוה אינן רצונו האמיתי של האדם אלא הן מכסות על רצונו האמיתי. ומהו רצונו האמיתי? רצון הנשמה שהגוף מעצם ברייתו היה טפל אליה. "רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שרצונו לעשות רצונך, ומי מעכב? שאור שבעיסה וכו'" (ברכות י"ז). ואכן אחד משמותיו של יצה"ר הוא "ערל" (סוכה נ"ב).

אין לשון מתאים יותר לקרוא לרצון החיצוני הזה מאשר ערלת הלב, כי "לב" פי' "רצון", כידוע. כאשר נשוב בתשובה, באחרית הימים, לחוש שרצון הנחש אינו רצונו, והקב"ה בשיתוף מידת הרחמים ידון אותנו שעוונותינו נבעו מן הערלה ולא מן הלב ועל כן כשוגים אנחנו – נזכה במידה כנגד מידה למילת ערלת-הלב כמדרגת אדה"ר קודם החטא. ועל זה אנו מבקשים ביה"ר שלפני הנחת תפילין: "ואל ישלוט בנו יצה"ר ויניחנו לעבוד את ה' כאשר עם לבבנו".

ילקוט (תהלים ל"ח) "אין מתום בבשרי מפני זעמך. התחילו ישראל לומר כי עוונותינו רבו למעלה ראש. אמר רבי יצחק: לאדם שעובר בנהר ורגליו שוקעות ומשאו עליו, אמרו לו: העבר משא מעליך ואתה שולף את רגליך. כך אמר הקב"ה לישראל: מפני מה אתם אומרים כי עוונותינו עברו ראשינו? יעזוב רשע דרכו ואני מרחם עליכם." עכ"ל. ומה חשבו ישראל? הם חשבו שהעוונות הם חלק מן האישיות שלהם וא"א להעבירם. דהיינו, שישראל חשבו שהם חטאו מתוך רצונם העצמי וא"א להפריד בינם לבין רצונם. והקב"ה גילה להם שחטאו מתוך רצון הנחש שנדמה להם כרצונם, וכן ניתן להפריד בין ערלת הלב לבין הלב. והוא מה שמובא בספרים מחז"ל (אך לא נודע מקורו) שרשעים מלאים חרטה, ואין הכוונה שלמחרת הם מתחרטים, אלא בעודם רוצים הם גם מתחרטים.

ובזה תפתח לנו פרשה סתומה – דברי הגמ' במסכת ע"ז דף ד'. ז"ל: "א"ר יוחנן משום רשב"י: לא דוד ראוי לאותו מעשה ולא ישראל ראויים לאותו מעשה. לא דוד ראוי לאותו מעשה דכתיב – ולבי חלל בקרבי ויצה"ר חלל בקרבי ואין בו כח לשלוט בקרבי) ולא ישראל ראויים לאותו מעשה, דכתיב – מי יתן והיה לבבם זה להם ליראה אותי כל הימים. אלא למה עשו? לומר לך – שאם חטא יחיד אומרים לו: כלך אצל יחיד, ואם חטאו ציבור אומרים לו: כלך אצל ציבור. (פרש"י: גיבורים ושליטים ביצרים היו, ולא היה ראוי שיתגבר יצרם עליהם, אלא גזירת מלך היתה לשלוט בהם כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה, שאם יאמר החוטא: לא אשוב, שלא יקבלני, אומרים לו: צא ולמד ממעשה העגל ומעשה דוד בבת-שבע שנתקבלו בתשובה; כלומר – גזירת מלך היתה ליתן פתחון פה לשבים). עכ"ל. והדבר פלא, אם רוצה הקב"ה ללמד שחוטא שישב תתקבל תשובתו, אין דרך אחרת כי אם לשנות סדרי בראשית ולהחטיא אדם נגד בחירתו? מדוע לא נלמד זאת ממי שחטא בבחירתו הרעה ושב בתשובה? כמו למשל, ראובן שחטא במעשה בלהה, לבש שק ונתענה ושב בתשובה. ועוד, וכי לא די שהבטיחה התורה בפירוש בפר' נצבים: "ושבת עד ה' אלקיך וגו' ושב ה' אלקיך את שבותך ורחמך וגו'". ועל כולם יקשה בכפליים, שאחר שגילתה הגמ' את הסוד – שכלל-ישראל בעגל, ודוד בבת-שבע, לא חטאו מרצונם אלא יצרם שלט בהם בעל כרחם, הלא בודאי שאין שום ראיה ממה שנתקבלה תשובתם ללמוד מכאן על תשובת מי שחטא מרצונו. כי הדין נותן שמי שהכניסוהו לחטא בעל כרחו – יוציאווהו ממנו, משא"כ מי שנכנס לחטא מרצונו – מנא לן שג"כ יעזרוהו לצאת? אכן אדרבא, והיא ראיה גדולה לדברינו במאמר זה. הפתחון-פה לשבים אינו ממה שקיבל הקב"ה את תשובתם של ישראל ושל דוד, אלא מעצם מה שחטאו בעל כרחם (ולכן נתקבלה תשובתם). זהו עצם החידוש השנוי כאן, שיש כח ביצה"ר להחטיא רבים ויחיד נגד רצונם האמיתי. ואמנם בחטא העגל ובחטא בת-שבע היה החטא לגמרי (או כמעט לגמרי) בכפיה, אך סו"ס יש

כאן לימוד על כל חוטא ועל כל חטא שגם הם נעשים בכפיה מסוימת שכופה יצה"ר את האדם נגד רצונו האמיתי של האדם ולשון הרמב"ם הנ"ל: "אבל מי שתקפו יצרו הרע וכו' אלא הוא אנס את עצמו שדעתו הרעה וכו' ויצרו הוא שתקפו". והיא הנותנת שתתקבל תשובת החוטא כמו שנתבאר במאמר זה. יתר על כן, מדוע חושב החוטא: "לא אשוב שלא יקבלני"? כי נדמה לו שחטא מרצון גמור, ואילו חטא מרצון גמור הלא באמת לא היתה מועילה תשובתו ולא מידי. על כן מראים לו שיש חוטא וחוטאים נגד רצונם, וגם אתה היחיד ואתם הציבור חטאתם נגד רצונכם – על כן אם תשובו תתקבל תשובתכם. והבן כמה נפלאים הדברים. [אגב, דברי האר"י הק' המובאים בספר זה כמה פעמים, שאת החטא הראשון חוטא האדם בעל כורחו, ועל זה נאמר – "כי צדיק אין בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא" – מוסיפים תוקף ועומק לדברינו, כי משמעות דבריו היא שהאדם מצד עצמו אכן אינו נמשך ואינו שייך אל החטא ואל הרע. וכמה מדויק הפסוק: "גם מזדים חשוד עבדך אל ימשלו בי" – הרי ממשלה (לאפוקי ממלוכה) היא מתוך הכרח, כידוע בשם הגר"א, וכיון שמדובר על "זדים" – עוונות במזיד – מדוע נחשב הדבר שהם מושלים בו בעל כרחם? אלא כדאמרן.]

בפרשת נצבים נאמר כך: "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאה היא ממך ולא רחוקה היא. לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. ולא מעבר לים היא לאמר מי יעבר לנו אל עבר הים ויקחה לנו וישמענו אותה ונעשנה. כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". הרמב"ן מפרש ש"המצוה הזאת" היא מצות התשובה. ותמוה מאד שיחשוב אדם על מה שהוא "קרוב אליך הדבר מאד" – שהוא נפלא ורחוק, בשמים ומעבר לים. התתכן כזו טעות? אכן על פי הנקנה באמירתנו במאמר זה אין כאן שום פלא. ביחס ל"ערלת הלב" החרטה על העבר והקבלה לעתיד הן אכן בשמים ומעבר לים. ואילו ביחס ללב עצמו אין קל מלחזור בתשובה, זה הרי בדיוק מה שהוא באמת רוצה. טעותו של האדם הוא בהזדהות, נדמה לו שרצון יצרו הוא רצונו, כמו שנתבאר, ועל כן טועה הוא לחשוב על מה שהוא קרוב מאד שהוא נפלא ורחוק. והבן.

במדרש תנחומא פר' האזינו מבואר להדיא שאין תשובתו של גוי מתקבלת, וכבר דנו בזה הרבה אחרונים (עיין הקדמת ספר "לתשובת השנה"). על פי מה שנתבאר במאמרנו זה מובן מאד מדוע לא תועיל תשובתו של גוי – כי אכן היה לבו עליו בשעה שחטא. והבן.

i. לא נותר לנו אלא לבאר מדוע מנצנץ אורה של התשובה ביום הכיפורים, יותר מבשאר הימים. ונקדים להוכיח שאכן כך הוא מדברי המאירי יומא פ"ה: ז"ל: "מיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה, שזהו כלל גדול שאין שום דבר מכפר אלא בתשובה וכו' אבל

על החמורות תשובה תולה עד **שיבוא יוה"כ** ויכפר, כלומר – שתכלית התשובה נמצאת בו, ומ"מ הוא הדין שהתשובה הגמורה מכפרת בכל עת, שאין הפרגוד ננעל בפני התשובה, אלא שסתם הדברים שהיא נמצאת שלימה יותר בזמן הזה משאר הזמנים". עכ"ל.

ואמנם הוא פשוט, כי כפרת יוה"כ בנויה אף היא על העובדה שזוהמת החטא אינה דבקה בישראל, מפני שלבם לשמים ורצונם לרע מתייחס רק לערלת הלב הניתנת להסרה. דבר זה נתפרש היטב במהר"ל בדרוש לשבת "שובה" על המדרש-רבה (בראשית פר' פ"ה) ז"ל: "ואנכי איש חלק – ר' לוי אמר: משל לקוץ (בעל קוצות שער) וקרח שהיו על שפת הגורן, עלה המוץ בקוץ ונסתבך בשערו, עלה המוץ בקרח נתן ידו על ראשו והעבירו. כך עשו הרשע כל השנה הוא מתלכלך ואין לו במה יתכפר. אבל יעקב אינו כך, בא יום-הכיפורים ומתכפר, כדאמר – כי ביום הזה יכפר עליכם". ע"כ. המדרש הזה מדבר בעד עצמו אחר הקדמת מאמרנו ואין צריך אפילו לצטט את דברי המהר"ל שם. אך נציין עוד את דברי חז"ל עה"פ "ונשא השעיר את כל עוונותם אל ארץ גזרה", שדרשו חז"ל "עוונותם – עוונות תם" (יעקב איש תם). ופירש המהר"ל שם – ש"תם" פי' שלם, ומי שהוא שלם א"א להתחבר אליו, כי אילו היה אפשר להתחבר אליו היה רק נחשב לחלק חלק, אם כן אינו שלם. אכן דוקא כאן, בדרשה זאת על שעיר המשתלח המכפר את עוונותיהם של ישראל, דרשו חז"ל: "עוונותם – עוונות תם". כי תמותו של יעקב מכח היותו איש חלק ולא שעיר, אשר מכח ישרות ושלמות זו אין העוונות מסתבכים בו, היא שמאפשרת את נשיאת עוונותיו.

ויש בדיבורים הללו תירוץ נכון על הערת המהרש"א לסנהדרין צ"א. ז"ל הגמ' שם – "אמר ליה אנטונינוס לרבי: מאימתי יצר-הרע שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה וכו' אלא משעת יציאה". והקשה המהרש"א שם מהא ד"ויתרוצצו הבנים בקרבה – שהיתה עוברת על פתח עבודת-כוכבים והיה עשו מפרכס לצאת". [ויש להוסיף להקשות ממה שדרשו במדרש עה"פ "זורו רשעים מרחם" שהיתה זרתו מנופפת כנגד יעקב להתקוטט עמו עוד ברחם אמו]. אכן התירוץ לקושיית המהרש"א הוא בהקדם הבנה: מאי נפקא לן מינה אם יצה"ר שולט באדם משעת יצירה או משעת יציאה? ונראה שיסוד השאלה הוא – האם הרע הוא עצם מעצמיו של האדם או שהוא דבר זר ונוסף. העובדה שהרע מצטרף אל האדם רק אחר תחילת הווייתו מורה שהוא דבר חוצי-נפרד, כי אילו היה מעצם מהות האדם לא יתכן שיהיה לאדם קיום בלעדיו. מוכרח היה אז הרע להמצא באדם מראשית ועד אחרית, כדרך שאי אפשר שיצטרפו רוחו ונשמתו של האדם אל גופו רק בסוף ההריון. אין זאת אלא שמעצם טבעו עשה האלקים את האדם ישר כלול מכוחות הטוב בלבד. [המבט הזה חשוב מאד כדי לבנות את תורת "גדלות האדם" וכל המשתמע ממנה]. שאני "עשו" שהרע שבו, השקר

(ע"ז) והקטטה [שמכוחם קטרגה מדת הדין שלא לברוא את האדם – עיין ב"ר פר' ח'] אינו נלווה עליו, אינו חוץ ממנו, אלא סורו רע בעצמותו; לכן כבר בבטן אמו נמשך הוא אל השקר והקטטה.

י"א. אך מדוע דוקא ביום הכיפורים ניכר ההבדל שבין יעקב לבין עשו?

כי על היום הזה נאמר במדרש תהלים "ימים יוצרו ולו אחד בהם – ר' לוי אמר: זה יום הכיפורים, הכזה יום אבחרהו יום ענות אדם נפשו". עכ"ל. הכוונה היא שהיום הזה מיוחד לקב"ה, ואין השטן שולט בו, וכמ"ש יומא כ'. "שטן ביומא דכיפורי לית ליה רשותא לאסטוני. ממאי? אמר רמי בר חמא: 'השטן בגימטריא' תלת מאה ושיתין וארבעה הוי, תלת מאה ושיתין וארבעה יומי אית ליה רשות לאסטוני, ביוה"כ לית ליה רשות לאסטוני". [ובמשך-חכמה פר' נצבים מפורש שאף יצר-הרע אינו שולט ביום הזה, וכמ"ש: "הוא היצה"ר הוא השטן", והכוונה ליצה"ר הרוחני]. על כן ביום הזה המיוחד לחלקו של הקב"ה מתאמצים ישראל המיוחדים לחלקו של הקב"ה להתעלם מזוהמת נחש שורש התאוה ולהתנהג כמלאכים הפרושים מן החומר ותולדותיו והם מתבטלים ביום הזה לגמרי לקב"ה, ואהני להו קדושת עיצומו של יום לכפר (לשון קינוח) את עוונותיהם כקרח הנותן ידו על ראשו ומעביר ממנו את המוץ שעליו.

הסכת ושמע גמרא נפלאה: "מיקירי ירושלים לא היו ישנים כל הלילה (בליל יוה"כ) כדי שישמע כה"ג קול הברה ולא תהא שנה חוטפתו. תניא, אבא שאול אמר: אף בגבולין היו עושים כן זכר למקדש (אחרי החורבן) אלא שהיו חוטאים (משחקים אנשים ונשים יחד ובאים לעבירה). אמר אביי ואיתמא רנב"י: תרגומא – נהרדעא, דא"ל אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: אמריתו, אמאי לא אתי משיח, והא האידנא יומא דכיפורי הוא ואבעול כמה בתולתא בנהרדעא. אמר ליה: הקב"ה מאי אמר? אמר ליה: לפתח חטאת רובץ (יצר הרע מחטיאו בעל כרחו)". עכ"ל. פלא-פלאים, אנשים חוטאים מתוך קלות ראש ונידונים כאנוסין! אכן זהו המבט של יוה"כ אשר כפרתו נובעת מן המבט של הרואה ללבב המבדיל בין הלב לבין ערלת הלב, בוחן לבבות ומבחין ב"אל זר שבקרבך". ואולי מוסיף ה"רקע" של האמירה הזאת להבין שאכן אין ישראל חוטאים מרצונם אלא בעל כורחם. כי למה נתכנסו אנשי נהרדעא? לעשות זכר למקדש! למה נתכונו יקירי ירושלים אשר נשארו ערים כל ליל יוה"כ? למנוע טומאה ולהרבות קדושה (כי הכה"ג עבודתו מקודשת יותר מאשר עבודת הסגן אשר הכינו תחתיו) ולהיכן נתגלגלו הדברים? להיפך הגמור! כי גילוי עריות הוא היפכה של הקדושה, כמ"ש: "כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא

קדושה" (ויק"ר פר' כ"ד). ואיך נתהפך רצונם של אנשי הגבולין מן הקצה אל הקצה? אין זאת אלא שגילוי העריות לא היה רצונם אלא רצון יצרם אשר החטיאם בעל כרחם. והבן.

זה פשר סוד הגורל הנעשה ביום הזה בין שני השעירים. זהים הם השעירים במראה בקומה ובדמים, ממש תאומי זהות. ובין-רגע הופך השוויון הזה להבדלה תהומית בין שני הפכים: האחד לה' והאחר לעזאזל. רק הגורל – בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו – מבדיל בין השעירים הנראים כה שווים, והוא מפריש ביניהם כהפרש שמים וארץ. השעיר האחד מסמל את ישראל שנמשלו לשה פזורה, והאחר מייצג את עשו איש שעיר. "הלא אח עשו ליעקב", אח תאום, אותם אב ואם, אותו הריון, אותו "חדר". ואעפ"כ – "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי", כי יעקב הוא לה', ועשו לעזאזל. אי אפשר להבחין ביניהם בעומדם בגורן, שניהם עטופי מוץ. ביוה"כ נותן יעקב איש תם את ידו על ראשו הקרח ומעביר מעליו את כל עוונות תם. ואילו עשו מסתבך ואין לו במה יתכפר והוא מושלך לעזאזל. וב"רעיא מהימנא", המובא במחזור לר"ה קודם תקיעות, נאמר שאימתי נפרדו יעקב ועשו זה מזה פרידה מוחלטת – בשעת נעילה ביום הכיפורים.

ואולי העובדה שיום-הכיפורים הוא היום היחידי בשנה שבו נכנס נציגם של ישראל לקדש-הקדשים – גם היא מישך שייכא לדברינו. כי המקדש היה מקביל אל קומת אדם מישראל, "היכל ה' היכל ה' – המה", וקדש-הקדשים שהיה לפני ולפנים הוא כנגד פנימיות הלב. [ז"ל "נפש-החיים" (שער א', פ"ד) "והלב של האדם אמצעייתא דגופא הוא כלליות הכל נגד בית קדשי הקדשים אמצע הישוב אבן-שתייה כולל כל שרשי מקור הקדושות כמוהו".] ונרמז בזה, שביום זה יש לישראל גישה אל פנימיות לבבם להבחין ברצונם האמיתי, להזדהות עמו ולזכות לכפרה. [שמעתי בשם הגאון הר"מ מילר שליט"א מחבר ספר "שיעור ליום שבת"].

בספר שבלי-הלקט (אות רפ"ו) תמה, בשם אחיו רבי בנימין, על מה שמזכירין בקידוש ובתפילת יום-הכיפורים – "זכר ליציאת מצרים". "מאי זכר ליציאת מצרים איכא ביוה"כ, והלא לא נכתב בו יציאת מצרים כלל?". ותירץ: שכיון שביוה"כ של שנת היובל היו עבדים נפטרים לבתיהם, וגבי שילוח עבדים כתיב – כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו' – על כן שייך גם ביוה"כ לומר זכר ליציאת מצרים; זה תורף דבריו. לענ"ד שבלי-הלקט פי' לנו רק את חיצוניות הדברים. במבט יותר פנימי נוכל להבין, שלא רק עבדים קנויי כסף יוצאים לחירות ביוה"כ של יובל, אלא כל יהודי ויהודי אשר התמכר להשתעבד לאל זר שבקרבו ("יצרו הוא שתקפו") יוצא לחירות ביום הזה בעת שהוא נותן ידו על ראשו (הראש מסמל את הדעת) ופורק את עול יצרו ושב ליצורו – אשר זוהי החירות האמיתית; "אין לך בן-חורין אלא מי שעוסק בתורה" (אבות פ"ו). ביוה"כ בו חזרו וניתנו

לנו הלוחות אשר נאמר בהן "חרות", ופירשו חז"ל – חירות מיצר-הרע, חלה החירות הזאת בנפש הישראלית, שהרי "תכלית התשובה נמצאת בו".

שוב מצאתי בחסדי ה', מדרש אשר מפורש בו תורף מאמרנו; שיר-השירים רבה פ"ח עה"פ "אחות לנו קטנה". ז"ל: "אחות לנו קטנה – מה קטן זה כל מה שהוא עושה אין ממחין על ידו, למה? שהוא קטן. כך – כל מה שישראל מתלכלכן כל ימות השנה בעוונותיהן, בא יום הכיפורים ומכפר עליהם, שנא' – כי ביום הזה יכפר עליכם". עכ"ל. הם הם הדברים הנקנים באמירתנו. מעשיהם הרעים של ישראל אינם מדעת ואינם מרצון, כקטן שאינו בר-דעת ופיתויו אונס הוא. ביום הכיפורים באה לידי ביטוי האמת הזאת בכפרת העוונות שאינם אלא לכלוך חיצוני. גם המד"ר שהובא לעיל: "כך הם משתקעים בעוונות מיצר-הרע שיש בגופם, ובכל שנה ושנה הקב"ה סולח לעוונותיהם ומחדש לבם ליראתו שנא' – ונתתי לכם לב חדש" – כולל בתוכו את דברינו, למבינים, כי כוונתו ליוה"כ שהוא יום מחילת העוונות.

a"i. שני אירועים מהותיים-משמעותיים אירעו ביום הכיפורים.

לדעת הפרקי דר"א פרק כ"ט – בו ביום מל אברהם אבינו את יצחק בנו, במקום שעושה פירות ממנו יולד יעקב, וכתר ברית עם הקב"ה "להיות לך לאלקים ולזרעך אחריו". מה פשר הברית הזאת? שלבם של ישראל יהיה דבוק בנקודת האמת, וזוהמת נחש הקדמוני תהיה תמיד ניתנת להסרה. ערלת בשר היא המבוא לערלת הלב (רעק"א תשובה מ"ב) והיא השלב הראשון של פסיקת זוהמת נחש מכח קדושת אבותינו, כמבואר בשבת קמ"ו.

ובתענית דף ל': מבואר שלא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים על כי ניתנו בו לוחות האחרונות (עיין ר"ח שם). מתן הלוחות לא היה רק כ"שטר-ראיה" על עשרת הדברות שנאמרו בסיני, כך מבואר בשבת פ"ז, אלא השלמת מתן-תורה, עיין שם. הרי שבו ביום חל גם השלב השני של פסיקת זוהמת נחש – "ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן" – כמבואר בגמ' שבת קמ"ו.

על כן היום הזה, יום הכיפורים, הוא המסוגל לכפר ולקנח את זוהמת נחש הקדמוני ולהעמיד את ישראל על נקודתם הפנימית – "אלקים עשה את האדם ישר", אשר מכאן שורש התשובה למדרגת אדה"ר קודם החטא ושורש הסליחה. [ובפורים נשלמה קבלת התורה מאהבה. את אשר היה צריך לכפות עלינו במתן תורה דסיני, שנשלם ביוה"כ, קיבלנו עלינו מרצון

שיא

בפורים; את ספר הישר – זו התורה שעל ידה תחזור מדרגת "אלקים עשה את האדם ישר". זהו הנרמז בדברי האר"י הק' שיום הכיפורים הוא יום "כ-פורים", כקטן הנתלה בגדול.

i"b. ויש לדברים משמעות מעשית עצומה, שהרי פתח רבינו יונה את "שערי-העבודה" בגודל החיוב שיידע האדם את מעלותיו.

ז"ל: "הפתח הראשון הוא, שידע האיש העובד ערך עצמו, ויכיר מעלתו ומעלת אבותיו, וגדולתם וחשיבותם וחיבתם אצל הבורא יתברך. וישתדל ויתחזק תמיד להעמיד עצמו במעלה ההיא ולהתנהג בה תמיד". עכ"ל. היטיבה ה' לטובים ולישרים בלבנותם.

אודה לאל לבב חוקר.

[ועיין עוד מש"כ בענין זה במאמר: ראובן – אתה פתחת בתשובה תחילה.]

מאמר נ"ח

כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם

בתפילת יום חול מבקשים אנחנו מהקב"ה סליחה ומחילה (סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו) אך איננו מבקשים ממנו כפרה. זהו כפי הנראה יחודו של יום הכיפורים, אשר כשמו כן הוא, מסוגל אף לכפרה ולא רק לסליחה ולמחילה. ופשוט הדבר שכפרה אינה מילה נרדפת לסליחה או למחילה, כי אנו מבקשים בוידוי של יוה"כ: "סלח לנו, מחל לנו, כפר לנו"; הרי שכפרה היא ענין בפני עצמו. ומהי הכפרה? זאת נוכל ללמוד מחתימת ברכת קדושת היום דיוה"כ – "מלך מוחל וסולח לעוונותינו ולעוונות עמו בית ישראל ומעביר אשמותינו בכל שנה ושנה".

כך נראה לבאר את חוט המשולש הזה:

מחילה – היא ויתור על העונש המגיע לחוטא, כמו מחילת חוב.

סליחה – היא התעלמות הקב"ה מן הצער שציער החוטא את הקב"ה ומן הזלזול בכבודו ית', לבלתי הרחיק את החוטא.

שיב

כפרה – היא קינוח צואת החטא, וכמ"ש גיטין נ"ו. – "קוב"ה בעי לחרובי ביתיה ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא (פרש"י: לקנח ידיו). ולזה נתכוונו "מעביר אשמותינו", שמעביר ומסלק את טינוף העוון.

וכן משמע מן המדרש דלהלן (שכפרה היא קינוח טינוף החטא). "עשו אחי איש שעיר – ר' לוי אמר: משל לקוץ (אדם שעיר) וקרח שהיו עומדים על שפת הגורן, ועלה המוץ בקוץ ונסתבך בשערו, עלה המוץ בקרח ונתן ידו על ראשו והעבירו. כך עשו הרשע מתלכלך בעוונות כל ימות השנה ואין לו במה לכפר, אבל יעקב מתלכלך בעוונות וכו' ובא יוה"כ ויש לו במה לכפר, שנא' – כי ביום הזה יכפר עליכם". עכ"ל המדרש ב"ר פר' ס"ה. גם הפסוק "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם" – מתפרש כן. כי "טמא" אותיות "אטם" מורה על כיסוי וסתימה, כידוע, וקאמר קרא כי ביוה"כ יקונחו העוונות האוטמים וחוצצים בעד האור האלקי מלשכון בלבבות ("טהור" לשון "טיהר" שפי' אור) וזו הכוונה "יכפר עליכם לטהר אתכם". [ומיהו צ"ע הלשון: "עליכם"].

אך קשה, שלכאורה זו היא מידה אחרונה של י"ג מידות הרחמים – "ונקה" – שמנקה את זוהמת החטא, וא"כ במה נתייחד כח הכפרה של יוה"כ? ובשלמא לדעת רבי (יומא פ"ה:) שיוה"כ מכפר אף בלי תשובה, י"ל שזהו חידושו של יוה"כ יותר ממידת הרחמים של "ונקה" שאינה מועילה אלא לשבים. אבל לרבנן דרבי, שאף יוה"כ אינו מכפר כי אם לשבים – מאי רבותיה דיוה"כ? ועוד קשה לרבנן דרבי, הרי אף תשובה גרידתא מועילה לקנח את צואת החטא, וכמ"ש המסילת-ישרים (פ"ד) "הוא מה שאמר הכתוב: וסר עוונך וחטאתך תכופר – שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". עכ"ל. אם כן, במה נתייחד יוה"כ? ובדוחק גדול יש לומר, שאין הכי נמי, כל כוחו של יוה"כ לכפר הוא מפני שנתייחד לנהוג בו מידת "מנקה הוא לשבים", ומפני שתכלית התשובה נמצאת בו. ומניין? ביחס למידת "ונקה", מפורש ברש"י ר"ה י"ז: – "ברית כרותה לי"ג מידות הללו שאם יזכירם ישראל **בתפילת תעניתם** אינן חוזרות ריקם". ואין לנו תענית מן התורה אלא ביום הכיפורים. וביחס לתשובה – כן מפורש במאירי יומא (פ"ה:) "שסתם הדברים היא נמצאת שלמה יותר בזמן הזה משאר הזמנים". מתוך הדוחק נאמר, שלכן מתיחסת הכפרה (הקינוח) אל יוה"כ, מפני שבו נמצאו שלמות התשובה ושיא הרחמים מכח אמירת י"ג מידות.

ועדיין לא הונח לנו, כי מצינו שאת קינוח צואת החטא פועל גם ביהמ"ק, וכמ"ש בילקוט ריש פר' ואתחנן (רמז תתט"ז) "ולמה נקרא שמו (של ביהמ"ק) לבנון? שמלבין עוונותיהם של ישראל, שנא' – אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו", וגם סתם לשון

"כפרה" נאמר על קרבנות. וא"כ אכתי קשיא, במה נתייחד יום הכיפורים אשר שמו מורה על כך שיומא קא גרים את קינוח החטאים? וצ"ע. ודוחק לומר שהתשובה, ומידת "ונקה", וכן הקרבנות – מנקים ומלבינים את רושם החטא, אבל עד כמה שהחטא משפיע לגרור אחריו חטאים נוספים ולהוריד את נקודת הבחירה – עבירה גוררת עבירה – לענין זה לא נמחק רושם החטא הראשון. וזוהי תוספת חידושו של יוה"כ – למחוק את השפעת העבירה הראשונה על אלו שאחריה. מהיכא תיתי לומר כן? יותר נראה שכיון שמתנקה ומתלבן רושם העבירה הראשונה בתשובה ובקרבן – אין עוד מה שיגרור את העבירה הבאה, ואכתי קשיא מאי רבותיה דיוה"כ.

ויש בידי להוכיח שכאשר העוון מתקנה אין הוא משאיר אחריו רושם של "עבירה גוררת עבירה", והוא נידון מכאן ואילך כמי שלא חטא למפרע – לענין זה. מניין? מדברי הרמב"ם פ"ג מהלכות תשובה הלכה ה'. אסכם את דבריו שם: אם היו לאדם בשעת-הדין (בראש-השנה או אחר מותו – עיין כס"מ) ששה עווונות וארבע זכויות, דרך משל, הריהו נידון כמי שלא עווה שום עוון! מדוע? מפני שמדתו של הקב"ה היא שאם יתרון העווונות על הזכויות אינו עולה על שני עווונות, אזי הקב"ה מוחק את שני העווונות הראשונים ("מעביר ראשון ראשון") ואז המאזניים שקולים והדין מוכרע לחסד, ומכיון שנמחקו שני העווונות הראשונים, הפכו השלישי והרביעי להחשב ראשונים, וממילא גם הם נמחלים, וכן החמישי והששי; האדם נידון במקרה כזה כמי שיש בידו רק זכויות, בלא שום עווונות. לא יאומן כי יסופר, עיין ברמב"ם שם ותווכח. אך איך אפשר להבין זאת? מדוע שונים שני העווונות הראשונים מכל השאר הבאים אחריהם? ומדוע מוחל הקב"ה על העווונות המאוחרים רק אם נמחלו קודם לכן העווונות הקודמים? כפי הנראה, שני העווונות הראשונים נעשים מקופיא, שלא מתוך הזדהות, בעוד שבעווונות העוקבים אחריהם נתאחד רצון היצר-הרע עם רצון האדם והוא עווה אותם מרצון גמור. מקור החילוק הזה הוא מגמרא קידושין מ', שם מבואר שכל עוד שלא עבר אדם עבירה ושנה בה – אין הקב"ה מצרף את מחשבתו למעשה לדונה כאילו חטא, מפני שהוא נחשב כ"עומד להתחרט" ממחשבתו הרעה לחטוא. ואילו אחרי שעבר ושנה בחטא, אנו דנים שהוא רוצה לחטוא ואינו עומד להתחרט ממחשבתו הרעה, כי זהו רצונו, ואף אם לא חטא לבסוף בפועל "אין חזרתו לשם שמים אלא שלא הוצרך לה" (רש"י). הרי לנו שעל ידי ששנה האדם בחטא – נשתרש בו. מעתה מובן היטב, ב' עווונות ראשונים שאין האדם עובר מרצונו-הוא, אלא מרצון יצר-הרע המקונן בו – הקב"ה מעבירם בשעת הדין, כי הם באמת עווונות קלים יותר. (אמנם הקב"ה מעבירם רק למי שבלעדיהם אינו נחשב רשע אלא בינוני). משא"כ העווונות הבאים אחריהם שכבר "הותרה לו" – הם נעשים מרצון גמור ואין הקב"ה מוחל עליהם.

אך אם כן, וזה העיקר לענייננו, מדוע הוא מוחל על העוון השלישי והרביעי כאשר נמחלו העוון הראשון והשני? על כרחנו נפרש, שכיון שמחק הקב"ה את שני העוונות הראשונים העביר גם את השפעת "עבירה גוררת עבירה" אשר פעלו בנפש החוטא, וממילא נחשבים עכשיו העוון השלישי והרביעי כעוונות שנעשו מתוך יצה"ר חיצוני ולא מתוך הזדהות עם החטא. הרי לנו להדיא שכאשר נמחל העוון אף השפעתו הרעה על נפש החוטא לגרור אותה לחטא נוסף – אף היא נמוגה ואיננה. ואם כן קמה שאלתנו וגם ניצבה: מאי רבותיה דיום הכיפורים? מהי תוספת כפרתו?

אכן חידוש ראיתי בדברי ביה"ל דרוש ט"ו, ואולי זוהי רבותיה דיוה"כ. טרם שנבין את דבריו נקדים ונאמר: כאשר אדם חוטא הוא פועל בנפשו שתי השפעות. האחת – במה שהוא מוריד את מדרגת בחירתו, כי ביחס לאותו חטא שבו כבר נכשל יקשה עליו עכשיו יותר לעמוד בנסיון, ואילו חטא שהיה חמור עליו נהיה עכשיו יותר קל. השנית – הוא מחזק בנפשו את כח הבחירה ברע, כי אחרי הפעולות נמשכות הלבבות, וכל בחירה ברע מחזקת את עצם ההזדהות עם הרע והבחירה בו, בכל נקודת בחירה שהיא. וראיה לדבר: לצדיקים נקודת בחירה גבוהה, ולרשעים – נמוכה. דרך משל, הצדיק נבחן ובוחר בין לחשוב בלימוד באמצע התפילה או להתאפק ממחשבות זרות כאלו, ואילו הרשע נבחן ובוחר האם לרצוח תוך כדי שהוא גונב או לברוח במקרה שהנגנב מתעורר באמצע הגנבה. אך אם נבוא לדון על כל אחד ביחס לשטח הבחירה שלו, לכאורה אין סבירות שיעמוד הצדיק בנסיונות שלו יותר משיעמוד הרשע בנסיונותיו הוא, כי כצדיק כרשע הם נמשכים בשווה אל הרע ואל הטוב, כל אחד ברמה בה הוא נבחן. אבל הרי למעשה איננו דנים כך, אלא אנו מניחים כמעט בודאות שהצדיק יעמוד בנסיונותיו ואילו הרשע יכשל בנסיונותיו. הצדיק ילך מחיל אל חיל ויגביה את נקודת בחירתו, ואילו הרשע ילך מדחי אל דחי וישפיל את נקודת בחירתו. ומנין לנו שאכן כך יהיה, שעבירה תהיה גוררת עבירה חמורה יותר, ומצוה תהיה גוררת מצוה שקשה יותר לקיימה? אין זאת אלא מפני שהצדיק לא רק העלה את מפלס בחירתו אלא גם חיזק את יכולת בחירתו בטוב, ואילו הרשע לא רק שהוריד את רף הנסיון שלו אלא גם פגם בעצם יכולתו לעמוד בכל נסיון שהוא. הוא אשר אמרנו, שכל חטא מלבד שהוא מזיז את חזית המלחמה לעבירות חמורות יותר, הוא גם מחליש את היכולת להתמודד בעמדה החדשה.

ומאד מסתבר לפרש, על פי הנחה זו, שלכן בעת ששוחט הקב"ה את יצר-הרע לעתיד לבוא – הוא נדמה לצדיקים קשה יותר, ולרשעים קל יותר יותר, ממה שהחשיבוהו (סוכה נ"ב). כי אכן הצדיקים החלישו את עצם כוחו של יצר-הרע (ולא רק שהעלו את מפלס בחירתם) והרשעים חיזקו את כוחו. וכן מה שאמרו שם (נ"ב:) שבתחילה דומה יצה"ר להלך,

ואח"כ לאורח, ואח"כ לבעל-הבית; וכן שבתחילה הוא דומה לחוט של בוכיא (עכביש) ואח"כ לעבותות העגלה (נ"ב). בכל זה מדובר לא רק שאל אותו חטא שקודם הוא נמשך מעט עכשיו הוא נמשך הרבה. אלא אל החטא החמור, שקודם לא היה בטווח הבחירה שלו ועכשיו הפך להיות "נסיון", הוא נמשך עתה יותר מאשר נמשך קודם לכן אל החטא הקל שהיה אז בטווח הבחירה והנסיון; כי עצם יכולת בחירתו בכל טוב שהוא – נחלשה. והבן. ובזה נבין מ"ש במסכת קידושין ל': שתי מימרות זו אחר זו, שיצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, ושיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום. ומה בין "מתחדש" לבין "מתגבר"? אלא הכוונה היא, שהוא מתחדש להכניס עבירות נוספות אל שטח הבחירה, כי על ידי שנכשל החוטא ומשתרש ברמה מסויימת של עבירות זזה נקודת הבחירה לעבירות חמורות יותר. כגון: אם קודם היתה מלחמת הבחירה אם יעשן סיגריות בסתם יום של חול, אחרי שהובס במלחמה הזאת עברה "חזית" הבחירה לנסינות של לעשן ביו"ט, בעוד שקודם לכן לא עלתה על דעתו להכשל בחמורה שכזאת. זה פירוש יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום. ומה הכוונה שיצרו מתגבר עליו בכל יום? שאל העבירה החדשה הזאת הוא נמשך ביתר שאת ויתר עוז מאשר נמשך קודם לכן אל העבירה הקלה יותר. והבן.

אחר הקדמה זו נכונים אנחנו לקלוט את דברי ביה"ל (דרוש ט"ו) אשר טוען ומוכיח שביה"ל לא רק עצם העוון נמחק ואיננו, אלא גם התוצאה – שנחלש עצם כח העמידה בנסיון – גם הרושם הזה קונח ונמוג. ומניין? מן המדרש-רבה פר' בא עה"פ "החדש הזה לכם", ז"ל: כך הם משתקעים בעוונות מיצר-הרע שיש בגופם, ובכל שנה ושנה סולח לעוונותיהם **ומחדש לבם ליראתו**, שנא' – ונתתי לכם לב חדש". עכ"ל. וכעין זה בילקוט עה"פ "ועם נברא יהלל יה" – "וכי עד עכשיו עתידה אומה להבראות וכו'? אלו הדורות שהם כמתים במעשיהם ובאים ומתפללים אליך ביה"ל ואתה בורא אותם בריה חדשה". עכ"ל. ומה הכוונה בריאה חדשה? שלא נחלש כח בחירתם בטוב מכח עבירות קודמות! כך מפרש בספר ביה"ל. נראה שזהו חידושו המיוחד של יוה"כ מעבר למה שפועלת כל תשובה וכל קרבן. שאעפ"י שמידת "ונקה" והתשובה והקרבת מכפרים ומנקים את זוהמת החטא, ואולי אף מעלים את מיפלס הבחירה ומחזירים אותו ל"גובה" של קודם החטא – אין בכוחם לכבס את ה"כתם" שחל ביראת-שמים עצמה ולחדש את לב החוטאים ליראתו ית', עד אשר יעשה זאת יום-הכיפורים. יתכן שלא לזה נתכוין ביה"ל, ואז נעזי אנחנו ונאמר זאת. והבוחן יבחן.

מאמר נ"ט

אם כבנים – רחמנו כרחם אב על בנים

״היום יעמיד במשפט כל יצורי עולמים, אם כבנים אם כעבדים. אם כבנים – רחמנו כרחם אב על בנים, ואם כעבדים – עינינו לך תלויות עד שתחוננו וכו״. יש כאן דיוק: העבדים אינם מבקשים ״חננו״, כדרך שהבנים מבקשים ״רחמנו״, אלא שהם תולים את עיניהם באדונם ומייחלים לחנינה. מפני שאצל בנים הרחמים הם שורת הדין (״כרחם אב על בנים״) ואצל עבדים החנינה היא חסד היוצא מן השורה (״חנינה״ מלשון ״חנם״).

הרמב״ן הגדיר את ראש-השנה – ״יום דין ברחמים״, ואת יום-כיפור – ״יום רחמים בדין״ (אמור כ״ג, כ״ד). נמצא שאנו זקוקים לרחמים בין בר״ה ובין ביוה״כ, וככל שנשתייך יותר למדרגת ״בנים״ נהיה זכאים יותר לרחמים.

במאמר זה רצוני להוכיח שמדרגת ״בנים״ אינה שייכת לכל יחיד ויחיד בפני עצמו, אלא רק ל״כנסת ישראל״. וממילא, זכותו של כל יחיד להמנות על ה״בנים״ ולהיות מרוחם כבן – תלויה במדת השתייכותו אל הכלל. ויתכן, שזהו הביאור במה שהובא בספרים הק' שעם ישראל ככלל וכציבור – מובטח שיזכו בדין, ואילו בדין של כל יחיד ויחיד אין הבטחה לאף אחד. ויש לבאר זאת על פי האמור, כי ״כלל ישראל״ הם ״בנים״, וביחסו של האב לבניו הרחמים הם שורת הדין. משא״כ כל יחיד אינו משתייך מאליו למדרגת בן, וכמו שיבואר, על כן היחיד אינו מובטח. נוכיח ונבאר את דברינו:

a. הגאון הצדיק ר' אלחנן וסרמן זצ״ל שאל שאלה ונתפרסמה. וזה תוכן שאלתו: את הפסוק ״בנים אתם לה' אלקיכם״ דרשו במשנה (אבות פ״ג) ״חביבין ישראל שנקראו בנים למקום, שנא': בנים אתם לה' אלקיכם״ – משמע שישראל קרויים בנים ואין אומות העולם קרויים בנים (כעין שדרשו: ״אדם אתם – אתם קרויים אדם ואין אוה״ע קרויים אדם״). ואילו בפסוק: ״ואמרת אל פרעה כה אמר ה' בני בכורי ישראל״ (פר' שמות) משמע ששאר העמים גם כן קרויים בנים, אלא שעם ישראל הוא הבן הבכור, כי אם אין שאר העמים נחשבים ״בנים״ אין משמעות לבכורתם של ישראל. והבן. [לכאורה יש לומר תירוץ פשוט, על פי מש״כ תוס' ב״ק ל״ח. שעד מתן תורה נקראו גם אומות העולם ״אדם״ ורק מאז מתן תורה אין אומות העולם קרויים ״אדם״. וא״כ יש לחלק, שהפסוק ״בני בכרי ישראל״ איירי קודם מתן תורה, ואז גם אומות העולם נחשבו ״אדם״ ונקראו גם הם בנים לקב״ה. ואילו הפסוק ״בנים אתם לה' אלקיכם״ נאמר אחר מתן תורה, ואז אומות העולם כבר אינם אדם – לכן רק ישראל נקראו אז

בנים.] כדי לענות נכונה על שאלה זו עלינו להקדים אמת פשוטה וידועה: בני האומה הישראלית הם "גוי אחד בארץ" – עם אחיד ומאוחד, ובני כל אומה אחרת הם כזרים זה לזה ונפרדים זה מזה. ישראל דומים לענפי אילן חי היונקים את חיותם משורש ומגזע אחד. ובני כל אומה אחרת דומים לענפי אילן כרות וכמאן דמיפרתי דמו. [ז"ל מרן רי"ז הלוי פר' ואתחנן – "ענין תפילת רבים הוא רק בישראל לבד, דאינהו (אומה"ע) לאו ציבור ניהו".] הרעיון הזה נדרש מפסוקים ומופיע בחז"ל בהרבה מקומות ובכמה סגנונות. כמו למשל: "שה פזורה ישראל – משולים כשה, מה דרכו של שה לוקה באחד מאבריו וכולם מרגישים, אף ישראל אחד חוטא וכולם נענשים" (ילקוט שמעוני ירמיהו של"ד). ועוד אמרו: "עשו שש נפשות היו לו, והכתוב קורא אותם נפשות ביתו – לפי שהיו עובדים לאלהות הרבה; יעקב שבעים היו לו, והכתוב קורא אותם נפש – לפי שהיו עובדים לאל אחד" (ויקרא-רבה). ובירושלמי נדרים פ"ט – "כתיב: לא תקום ולא תטור את בני עמך – היך עבידא? (איך אפשר להתאפק מלנקום ומלנטור). הוה מקטע קופר (היה מחתך בשר) ומחת סכינא לידי (ופגע הסכין בידו) תחזור ותמחיה לידיה! (האם תחזור היד המוכה ותכה את היד המכה)". עכ"ל. הרי שנתייחדו בני עמנו בהיותם חשובים גוף אחד, אחד ממש. [ובמשפט בייליס הותקפה היהדות על הגזענות שבמימרה: "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם". ועורך הדין סתם את פיהם של המשמיצים בהסבר מקורי (משמו של הרב מזא"ה זצ"ל) שהכוונה היא "אתם" (לשון רבים) קרויים אדם אחד, ואין אומות העולם קרויים אדם אחד, אלא כל אדם ואדם לחודיה קאי. והוסיף עוה"ד ושאל את חבר השופטים: אילו היה משפט לאיזה גוי, האם ג"כ היו נערכות עבודת תפילות ומגביות בכל העולם, כדרך שנעשה הדבר אצל עם ישראל?]

ננקוט משל. אם נתערב יין בחלב הם יתמזגו לאחד, ולכל טיפה וטיפה תהיה תכונה של יין ותכונה של חלב. לעומת זאת, אם תערבב תפוחים עם אגסים – לא יתאחדו לאחד, ולכן לא תהיה לכל פרי את תכונת התפוח ואת תכונת האגס גם יחד. ומכאן אל הנמשל: כל אומה ואומה, ולא רק ישראל, נחשבת כ"בן" ביחס לקב"ה; ישראל הם הבן הבכור. אכן, אצל ישראל שהם עם אחד אחיד ומאוחד, תכונת ה"בני-בכרי" מתפשטת ומתייחסת אל כל אחד ואחד מהם, עד שכל אחד בפרטיות קרוי "בן" מכח היותו חלק מן הכלל. משא"כ אצל אומות-העולם אין תכונת ה"בן" של כלליות האומה משתייכת אל היחידים אשר כל אחד מהם לתאווה יבקש נפרד, על כן נכון הוא לומר שאין בני שאר אומות קרויים "בנים". נתיישרה היטב קושית הגה"צ מוהרא"ו זצ"ל, כי הפסוק "בני בכורי ישראל" שהוא בלשון יחיד איירי באומה הישראלית, ואילו הפסוק "בנים אתם לה' אלקיכם" שהוא בלשון רבים קאי על בני האומה הישראלית. והבן.

b. על פי היסוד הזה תתיישבנה היטב גמרות תמוהות. במסכת ב"ב (י'). נתווכחו ר"ע וטורנוסרופוס אם ישראל קרויים בנים או קרויים עבדים, ונראית המסקנה שם (אך עיין מהרש"א) שבזמן שאנו עושים רצונו של מקום אנו קרויים "בנים", ובזמן שאין אנו עושים רצונו של מקום אנו קרויים "עבדים". וכעין זה נתווכחו גם ר' יהודה ור"מ בקידושין ל"ו. ז"ל: "בנים אתם לה' אלקיכם – בזמן שאתם נוהגים מנהג בנים אתם קרויים בנים, אין אתם נוהגים מנהג בנים אין אתם קרויים בנים, דברי ר' יהודה. ר"מ אומר: בין כך ובין כך אתם קרויים בנים". עכ"ל. וצריך ביאור, איך יתכן ששם "בנים" יפקע מבנים שאינם עושים את רצונו של אביהם או אינם נוהגים מנהג בנים, הרי קשר של "אבות ובנים" הוא קשר בל ינתק; ואף לאחר המיתה אסורות עליו אשת אביו ואשת בנו. הקשר של אב לבניו אינו כקשר של בעל ואשתו שיש לו ניתוק במיתה ובגט. ואילו כאן אנו מוצאים שתואר "בנים" עלול להיות חל ופוקע לסירוגין. אתמהא.

אכן הזכרנו כבר שאחדותם של ישראל היא מכח דבקותם בה' אחד; "עקב שבעים היו לו והכתוב קורא אותם נפש לפי שהיו עובדים לאל אחד". [דבר זה הוסבר בכמה פנים בספרי "יצפנני-בסכה" סוף מאמר ט']. מעתה יובן מאד כל הענין. ה"כלל" הוא אכן דבוק בקב"ה, ו"כנסת-ישראל" לעולם קרויה "בני בכורי ישראל". אבל היחידים, ואף כל דור ודור הוא בבחינת "יחידים", הם קרויים "בנים" רק בהיותם דבוקים וקרובים לקב"ה ומחוברים מכח הדבקות הזו אל שורשם – הלא היא כנסת ישראל. על כן דור, או יחידים, אשר אינם עושים רצונו של מקום ואינם נוהגים מנהג בנים – אינם קרויים בנים. ומכל מקום, גם באותה שעה כלל-ישראל קרויים "בנים", והבן. וכמה מדויק הדבר, שעונש "כרת" נכתב בתורה בסגנון של "ונכרתה מעמיה", "ונכרתה מתוך הקהל" וכד'. למה הוזכרו כאן העם והקהל? אכן, כשם שא"א להמית ענף של אילן אלא על ידי כריתתו מן האילן, כן אי אפשר להמית איש ישראלי אלא על ידי כריתתו מן ה"כנסת ישראל", כי עם ישראל (כעם) קרויים "בני אל חי", וכח האב מושרש בבניו להחשב תמיד חיים וקיימים; "אין ציבור מת". אפשרות ה"כרת" היא רק להתנתק מן עם ישראל חי. ולעומת זאת, על מי שלא נכרת נאמר: "ויאסף אל עמיו"!

c. באורו של רעיון זה נראה אור, להבין מדרש שקשה להבינו. ז"ל המד"ר פר' כי-תשא: "בשעה שעשו ישראל את העגל היה משה מפייס את האלקים וכו' אמר משה: ריבון העולם, כך אמרת בסיני – אנכי ה' אלקיך, אלקיכם לא נאמר; לא לי אמרת? ואני ביטלתי הדיבור?". עכ"ל. אין צריך להאריך עד כמה המדרש הזה סתום. אכן כך ניתן לפותחו: תורה נתן הקב"ה לישראל כמתנה שנותן האב לבניו. ישראל קיבלו את עולו

מאהבה כבנים בהכריזם "נעשה ונשמע" וועל סמך זה קרא להם הקב"ה מראש "בני בכרי ישראל" – שבת פ"ט:). והקב"ה החזיר להם אהבה בנותנו להם את תורתו, וכמ"ש: "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת". ולכן כאשר ב"אהבה רבה" אנו מבקשים מן הקב"ה תורה, אנו פונים אליו בסגנון של: "אבינו אב הרחמן וכו' ותן בלבנו להבין ולהשכיל וכו' את כל דברי תלמוד תורתך". וכן בתפילת שמו"ע: "השיבנו אבינו לתורתך". כי את התורה נתן לנו הקב"ה כאב לבניו. [ואף מדור לדור היא נמסרת דוקא מאב לבניו: ושננתם לבניך, ולמדתם אותם את בניכם – אלו התלמידים הקרויים בנים.] ומכיון שאמרנו במאמר זה שתואר בנים שייך לכלל, והיחידים משתייכים אליו רק עד כמה שהם חלק מן הכלל, נמצא שתורה ניתנה בעצם לכנסת ישראל, ולא לכל אחד ואחד מיחידה בפרטיות. ואכן רק כאשר חנו ישראל במדבר סיני כאיש אחד בלב אחד (ויחן – ולא ויחנו) אמר הקב"ה: "הגיעה השעה שאתן תורה לבני. וכן בקבלת התורה דפורים נאמר בפסוק: "קימו וקבל היהודים עליהם", קבל – ולא קבלו, כאיש אחד דוקא, כעם ולא כיחידים (ודוקא משום כן מחייבת הקבלה הזאת גם את זרעם ואת הנלווים עליהם). ראייה נפלאה לכך שתורה ניתנה לכלל ולא ליחידים הובאה בכמה ספרים ממדרש מפורסם, אשר תמה איך יתכן שלששים ריבוא איש היה קשה לשמוע את הדברות מפי הקב"ה ומשה לבדו שמעו, והלא משא שהוא קשה לאחד הוא קל לרבים? והרי תמיהתו פלא, כי בנשיאת משא על ידי רבים יחד מתחלק הכובד בין כולם, אך לענין שמיעת הדברות, מה יוסיף לכל יהודי שלידו שומעים עוד יהודים את אותן דיברות? אכן מוכרח מכאן, שאת הדיברות (ואת התורה) לא שמעו ולא קיבלו היחידים אלא כלל-ישראל. ומן הסתם זהו הטעם שבברכות ס"ג: החשיבו את יום קבלת התורה ליום בו נהיינו לעם, כי היות שתורה ניתנה רק ל"עם" – הרי עצם נתינתה נתן תוקף להיותנו "עם". והבן. וצריך אתה לדעת עוד דבר ידוע ומוסכם, שנשמת משה רבנו היא שורש נשמות ישראל, כנרמז בפסוק: "שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרב", והיא כוללת את כל נשמות ישראל. מעתה יובן המדרש היטב: מכיון שניתנה תורה לכלל-ישראל, ומשה הוא שורש כנסת-ישראל, כל זמן שלא חטא משה רבנו בעגל – לא נחשב הדבר שעברו ישראל על הדיברה של "אנכי ה' אלקיך". לשון יחיד האמור כאן אינו למשה-רבנו כאדם פרטי, אלא לכלל-ישראל כאיש אחד בלב אחד, וכלל-ישראל כעם אכן לא חטא בעגל. הרי זה כאילן אשר נותקו עליו ונכרתו ענפיו – אבל האילן עצמו הוא חי ובריא. זו היתה התנצלותו של משה.

d. כעין זה יש להבין גמ' במסכת יומא (ג'). "כתוב אחד אומר – ועשית לך ארון עץ, וכתוב אחד אומר – ועשו ארון עצי שטים, הא כיצד? כאן בזמן שישראל עושים רצונו של

מקום (נקראת העבודה על שמם) כאן בזמן שאין עושים רצונו של מקום". עכ"ל. אין הכוונה שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום יעשה משה רבנו את הארון בתור יחיד, כי משה רבנו כיחיד אינו תחליף לכלל ישראל, כמובן. אלא הכוונה היא שכאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום ונשרו הפרטים מן הכלל, אז רק משה רבנו לבדו הוא כנסת ישראל, ולעולם הוא עושה את הארון בתור כלל-ישראל. והבן כי נכון מאד.

e. על פי האמור עד כאן יובנו יותר דברי הזוה"ק ומש"כ המכתב-מאליהו (ח"ב עמוד 124) אודותם. כאשר אלישע רצה להכיר טובה לשונמית (מלכים ב', ד') הוא שאל אותה: "ומה לעשות לך היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא?". ונכתב על כך בזוה"ק (פר' בשלח דף רמ"ד ע"א) "יומא דא וכו' דכל בני עלמא קיימין בדינא (ראש-השנה) אמר לה אי איצטריך לך לגביה מלכא דעלמא על עובדיך די בידך (הציע לה להתפלל ולבקש עבורה כדי שתזכה בדין בראש-השנה) ותאמר: בתוך עמי אנכי יושבת וכו' בשעתא דדינא וכו' אינון דאשתמודעין ורשימין בלחודיהו, אע"ג דזכאין, אינון איתפסין בקדמיתא, ועל דא לא ליבעי ליה לאיניש ליתפרשא מבין עלמא לעולם, דבכל זימני **רחמי דקב"ה על עמיה כולו כחד** וכו' ובגין כך אמרה: ובתוך עמי אנכי יושבת". עכ"ל הזוה"ק. וכתב על זה מרן הרב דסלר זצ"ל: "נורא ואיום! לא חפצה שיתפלל עבורה אלישע הנביא להצילה מדין ראש-השנה, משום שעל ידי תפילת הנביא הלא תהיה מצוינת (מסוימת ומיוחדת בפני עצמה) וממילא לא תהיה מצטרפת לזכות הכלל". עכ"ד. [ובמסכת ע"ז דף ד': אמר רב יוסף שלא יתפלל אדם מוסף ביחידות בשעה שלישית שבה הקב"ה כועס (וכי אז משתחוים מלכי אומות העולם לחמה) פן יעינו בדינו וידחוהו. אבל בציבור אין חשש "דציבור נפישא זכותיה".] כמדומה ששורש הדברים הוא מה שנתבאר במאמר זה, שרק ה"כלל" ראוי לרחמים, כי האב מרחם על בניו, ורק כנסת-ישראל היא הקרויה "בנים". כל התייחדות של הפרט בנפרד מן הכלל עלולה להפסיד לו את מעלת ה"בני בכורי ישראל" ואת רחמי האב בדינו.

f. הזכרנו את דברי הרמב"ן, שר"ה הוא יום הדין ברחמים בעוד שיוה"כ הוא יום הרחמים בדין. נמצא שביוה"כ בו הרחמים עיקר זקוקים אנו ביותר למדרגת "בנים". על פי האמור חשוב לנו מאד ביום הזה להיות מאוחדים, כי מדרגת "בנים" מתייחסת אל הכלל, וכמשנ"ת.

ואכן, אנו פותחים את יוה"כ בהתרת הנדרים והשבועות האוסרים אותנו זה על זה ומפרידים אותנו על ידי כך זה מזה. בערב יוה"כ אנו מבקשים מחילה זה מזה כדי "שיהיה לב כל ישראל שלם אחד עם חברו" (לשון הטור). בכריתות דף ו': "א"ר שמעון חסידא: כל

תענית שאין בה מפושעי ישראל אינה תענית, שהרי חלבנה ריחה רע ומנאה הכתוב עם סממני הקטורת; מן התורה אין לנו תענית כי אם ביוה"כ. ואמנם, על סמך גמ' זו אנו פותחים את תפילות היום הקדוש בהכרזה שאנו מתירין להתפלל עם העבריינים. כל זה כדי שיהיו "רחמי הקב"ה על עמיה כולו כחד". ובאמת נתייחד יוה"כ בהקטרת קטורת המכפרת על לשה"ר המפריד בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, ומתאים הדבר מאד למה שדוקא בקטורת בא לידי ביטוי האיחוד השלם הכולל גם את הרשעים בתוך קומת הכלל. ובתפילת נעילה המייחדת את יוה"כ מצאנו פסקה יוצאת דופן שלא מצינו כמותה בשום תפילה – "למען נחדל מעושק ידינו". כפי הנראה עוון גזל מעכב את כפרת יוה"כ, על כן הוזקנו לבקשה מיוחדת שנחדל מעוון גזל לפני חתימת גזר הדין ביום הקדוש. בספרנו "יצפנני בסכה" (מאמר י"ז) הארכנו להוכיח ולבאר שעוון "גזל" הורס את היחידה של הרבים והופך אותה לריבוי של יחידים, ומפני כך הם מאבדים את הזכויות היתרות שיש לציבור על פני היחידים. [רש"י פר' נח י"א, ט' – וכי איזו קשה של דור המבול או של דור הפלגה, אלו לא פשטו יד בעיקר (דור המבול) ואלו פשטו יד בעיקר להלחם בו (דור הפלגה) ואלו נשטפו ואלו לא נאבדו מן העולם. אלא שדור המבול היו גזלנים והיתה מריבה (מלשון ריבוי) ביניהם, לכך נאבדו. ואלו היו נוהגים אהבה ורעות ביניהם, שנא' – שפה אחת ודברים אחדים, למדת ששנאוי המחלוקת (מלשון חלקים) וגדול השלום (מלשון שלמות)]. בסגנון בו נכתב מאמר זה נתבטא כך: הציבור הוא ה"בנים", וכאשר "איז ציבור" – אין תקוה ל"רחמנו כרחם אב על בנים"; על כן חשוב לנו כל כך, בתפילת נעילה, לבקש שנחדל מעושק ידינו.

יתר על כן, כבמסכת ר"ה דף י"ז: נאמר כך – "אמר רב יהודה: ברית כרותה לי"ג מידות שאינן חוזרות ריקם – שאם יזכירם בתפילת תעניתם אינן חוזרות ריקם (רש"י). עכ"ל. תפילת תענית דאורייתא אין לנו כי אם ביוה"כ, הרי לנו שעיקר שימושה של ברית י"ג מידות הרחמים היא ביום הכיפורים (ואכן מזכירים אנחנו את הברית הזאת ואת י"ג מידות הרחמים ביוה"כ ובתפילת נעילה – פעמים הרבה). ובאיזה צורה מזכירים אנחנו את ה"י"ג מידות"? – נתעטף הקב"ה **כשליח ציבור** והראה לו למשה סדר תפילה, אמר לו: כל זמן שישראל חוטאים **יעשו לפני כסדר הזה** ואני מוחל להם". ר"ל, יזכירם ישראל לפני בציבור דווקא. בלא כח ה"ציבור" לא תועיל הזכרה זו, כי הקב"ה כרת את הברית עם ישראל כאב המרחם על בניו, ורק הציבור הם שחשובים בנים, וכמשנ"ת.

במהר"ל נצח-ישראל סוף פרק ד' ביאר שמקדש ראשון הוא כנגד ג' אבות הקדושים, ובמקדש שני תמה זכות אבות והוא היה מכח הזכות של כנסת ישראל עצמה. ולכן מקדש ראשון חרב בגלל ג' עבירות חמורות שכל אחת מהן היתה סתירה לזכות של אחד מן האבות, ומקדש שני חרב בגלל שנאת חנם שפוררה את כנסת ישראל והרסה את היותם

ציבור. בהקבלה אל דבריו יש לי להבין את דברי רש"י על י"ג מידות הרחמים כך: ז"ל רש"י (כי-תשא ל"ג, י"ט) "כשנצרכת לבקש רחמים על ישראל הזכרת לי זכות אבות, כסבור אתה שאם תמה זכות אבות אין עוד תקוה? אני אעביר כל טובי לפניך על הצור ואתה צפון לפני במערה וקראתי בשם ה' לפניך ללמדך סדר בקשת רחמים אף אם תכלה זכות אבות". עכ"ל. לענ"ד, כוונתו היא, שסגולת י"ג מידות הרחמים היא מכח זכות כנסת ישראל עצמה, על כן סדר הזכרת מידות אלו הוא דוקא בציבור. [ובחידושי מרן רי"ז הלוי פר' ואתחנן צידד שגויים מופקעים מברית י"ג מידות מפני שאינם ציבור – עיין שם.]

ובאמת עצם הזכרת מידות הרחמים הלא נועדה להשריש מידות אלו בתוכנו, וכמו שדייקו הגאונים את לשון הגמ' ר"ה הנ"ל – "יעשו לפני כסדר הזה", שתהיה האמירה בבחינת מעשה להפוך את לבבם של ישראל לרחמנים וחוננים, וכמו שנצטוונו: "הוי דומה לו – מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא חנון – אף אתה חנון". וכאשר נהיה מרחמים וחוננים זה את זה הלא תיפולנה המחיצות ותוסרנה החציצות שבין אדם לחבירו, ונהפוך להיות מקשה אחת של "בנים אתם לה' אלקיכם". ויש לזכור כמו כן, שאנו פורשים ביום הזה מתאוות הגופים המחלקים – לתאוה יבקש נפרד – ונדמים כמלאכים אשר הם צורות נעדרות גוף אשר אין מה שמחלק ביניהם, [לשון הרמב"ם בהל' יסודי-התורה – "ובמה יפרדו הצורות זו מזו והלא אינן גופים"]. ואכן בילקוט שמעוני תקע"ח מודה סמא-ל ביוה"כ ואומר לקב"ה: "מה מלאכים שלום ביניהם, כך ישראל (ביוה"כ) שלום ביניהם".

ובתענית כ"ו: – "אמר רשב"ג: לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים". ואמרו על זה בגמ' (ל'): "בשלמא יום הכיפורים, משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות". משמע שנקבע יוה"כ לסליחה ומחילה לדורות על כי בו ביום ניתנו לוחות האחרונות שהיו ביטוי לסליחתו הגמורה של הקב"ה לישראל על חטא העגל. יום שניתנו בו לוחות האחרונות ראוי להחשב ליום שניתנה בו תורה לישראל, שהרי במסכת שבת דף פ"ז. מבואר ששבר משה את לוחות הראשונות בי"ז בתמוז כדי לא ליתן אז תורה לישראל. ויום מתן תורה לישראל הוא הראוי להחשב היום בו נהיינו לעם, שהרי במסכת ברכות דף ס"ג: הקשו על הפסוק: "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם" – "וכי אותו היום ניתנה תורה לישראל?!" משמע שיום מתן תורה הוא היום בו נהיינו לעם. נמצא שביוה"כ בשנת יציאת מצרים, חלה ביותר התאחדות כנסת ישראל לעם ולציבור, כאיש אחד חברים. וכיוון שכן, בכל שנה ושנה בזמן הזה מתחזק תואר "בנים" שעלינו, והרינו ראויים יותר לרחמי אב על בנים.

9. משמעות הדבר היא שבכלל ההכנות לזכות בדין ביום הרחמים יש ליתן דעת – לאהוב זה את זה ולרחם זה על זה, להרבות אחווה ורעות, להתחסד זה עם זה. להרגיש חלק מן הקומה הכללית האחת של "אדם אתם" – אדם אחד. ומי שמכוין בתפילותיו ובקשותיו רק על עצמו ומשפחתו – גם לעצמו לא יזכה, ח"ו. ואתן עמי צאן מרעיית אדם אתם – אדם אחד.

מאמר ס'

סממני החרטה (צער, בושה, דאגה)

כך הגדיר המסילת ישרים פרק ד' את התשובה: "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 בלבו צער חזק על שנעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו – הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו') וסר עוונך וחסאתך תכופר, שהעוון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". עכ"ל. ולמדנו מתוך דבריו שהעיקר שבתשובה זוהי החרטה.

לכאורה, אין בעיה להתחרט. צריך רק להצטער על כל חטא עוון ופשע שחטאנו ועוינו ופשענו, אנחנו ואבותינו, בגלגול זה ובגלגולים קודמים. כולהו יהון בטלים ומבוטלים וכו' וכד'. אך האם זו באמת חרטה? כמה מוכנים אנחנו ל"שלם", להתייגר ולהענש, כדי שימחקו לנו העוונות שעווינו? נדמה לנו שבאנחה של "רגע כמימריה" כבר יצאנו ידי חובת חרטה, הלא כן? הרי לנו כמה דוגמאות מחז"ל ומדורות אחרונים כמה היו הם מוכנים להקריב, ובלבד שיתוקן חטאם.

הבה נתבונן בדוגמא מרשימה. "קבעי מיניה רב חסדא מרב הונא: תלמיד וצריך לו רבו (ששמע שמועות שיש בידו מפי אחרים) מאי? (קודם לאביו לענין אבידה או לא) אמר ליה: חסדא, חסדא, לא צריכנא לך, את צריכת לי עד ארבעים שנין. איקפדי אהדדי ולא עיילי לגבי הדדי. יתיב רב חסדא ארבעין תעניתא משום דחלש דעתיה דרב הונא. יתיב רב הונא ארבעין תעניתא משום דחשדיה לרב חסדא". עכ"ל הגמ' ב"מ ל"ג. אינו מובן, אם רב חסדא מתענה על כי החליש את דעתו של רב הונא – ילך אצלו לבקש ממנו סליחה. אם רב הונא מתענה על כי חשד ברב הונא בחינם – יתנצל בפניו. מדוע לא עיילו לגבי

הדדי? אין זאת אלא, שרב חסדא חשב שעוולתו של רב הונא – שחשד בו בחינם – גדולה משלו, ורב הונא חשב שעוולתו של רב חסדא – שלא נזהר מלפגוע בכבוד רבו – גדולה משלו; על כן ציפה כל אחד מהם שזולתו יקדים לבקש ממנו מחילה. ואף שכל אחד מהם סבר שהוא יותר נפגע מאשר פוגע – נתענה כל אחד מהם ארבעים יום!

ובחגיגה כ"ב: מסופר שדחה ר' יהושע את דברי בית שמאי בלשון חריפה: "בושני מדבריהם בית-שמאי". כאשר נתבררה לו סברתם, הלך ונשתטח על קברי בית-שמאי והתנצל על התבטאותו, ו"כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו". ומדויק שם שעד שלא נתבררה לו סברתם לא חזר בו מהתבטאותו החריפה, כי כך דרכה של תורה שיהיה ניכר מסגנון הדחיה עד כמה הדברים הנדחים לא ניתנים להאמר. יש שדברי הזולת נשארים ב"צריך עיון", ויש שהם "צריך עיון גדול". יש שמשאירים אותם ב"אתמהה", ויש לפעמים שצריך למחות כנגדם בקול גדול: "בושני מדבריהם", כדי שידעו התלמידים עד כמה אין לצרף דעה זו, בשום פנים ואופן, אפילו לסעד (הגר"א קוטלר זצ"ל). וכאשר נתברר לו שיש מקום לדבריהם, אף שבאונס לא הבינם ומאי הוה ליה למיעבד? [אולי חשד את עצמו שלא התבונן בדבריהם כל הצורך, כראוי לדברי גדולי התנאים בדורות קודמים]. על ה"דקות" הזו הושחרו שיניו כל ימיו מפני תעניותיו. ואנן מה נענה אבתריה?

עוד הביא הגר"א קוטלר את העובדה בנחום איש גמזו (תענית כ"א). "פעם אחת הייתי מהלך בדרך לבית חמי והיה עמי משאוי ג' חמורים, אחד של מאכל, ואחד של משתה, ואחד של מיני מגדים, בא עני אחד ואמר לי: רבי פרנסני, אמרתי לו: המתן עד שאפרוק מן החמור, לא הספקתי לפרוק מן החמור עד שיצתה נשמתו. הלכתי ונפלתי על פניו ואמרתי: עיני שלא חסו על עיניך – יסתמאו, ידי שלא חסו על ידיך – יתגדמו, רגלי שלא חסו על רגליך – יתקטעו, ולא נתקרה דעתי עד שאמרתי כל גופי יהא מלא שחין. אמרו לו: אוי לנו שראינוך בכך (סומא משתי עיניו, גידם משתי ידיו, קיטע משתי רגליו, וכל גופו מלא שחין, והיה מוטל בבית רעוע ורגלי מטתו מונחים בספלים של מים כדי שלא יעלו עליו נמלים – שם). אמר להם: אוי לי אם לא ראיתוני בכך". עכ"ל. ומה היה חטאו? וכי עליו לחשוב על אפשרות רחוקה כזו שינפח העני את נשמתו ב"כדי פריקת החמור"? איזה סיכוי יש שדבר כזה יקרה? ועל חטא כל כך קלוש היה מוכן ומרוצה להענש כל כך הרבה!

ונספר גם עובדה מדורתינו. על אחד מגדולי ירושלים מסופר בספר "שאל אביך ויגדך" (מפי הגה"צ ר' שלום שבדרון זצ"ל) שנתאלמן מאשתו ונטה להסכים להשתדך בזיווג שני לאשה צעקנית ופטפטנית. בני משפחתו שמאד התנגדו לשידוך עם האשה הקולנית והרעשנית לחצו עליו לדעת מה ראה לשטות זו. לבסוף גילה את טעמו: שתים

שכה

עשרה שנה קודם לפטירת אשתו(!) ירבה אשה זו בביתם ושוחחה עם אשתו של אותו גדול. ומפני שהיתה רגילה להרים את קולה בשטף וברצף לא יכול היה אותו גדול להתרכז בלימודו, ועל כן ניגש לחדר בו שוחחו שתי הנשים וביקש מאותה אשה שלא תפריע לו בפטפוטיה. אותה אשה נפגעה ולא אבתה סלוח לו, אף אחר ששלח שליחים לפייסה. "מקוה אני", אמר אותו צדיק לבני משפחתו, "שאם אשא אותה לאשה – היא תמחל לי על שציערתיה". הרי דוגמא מדורות מאוחרים, איך הם התייחסו לחטא חד-פעמי (שאנחנו איננו מחשיבים אותו לחטא) וכמה היו מוכנים לסבול כדי שיתכפר.

ולא רק בעבירות שבין אדם לחבירו. על אחד הגדולים שחי כלפני מאה שנה מסופר שנשא לאשה אלמנה מרובת ילדים (בזיווג שני) רק בגלל ששכח לברר אצל השדכן, טרם נפגש עמה, כמה ילדים יש לה. ומכיון שאם לא ישאנה לאשה נמצא שישב ושוחח עם אשה בחנם מתוך פשיעה (כי היה עליו לשאול זאת מראש) הסכים לישאנה לאשה למרות הקושי והטירחה שבגידול ריבוי ילדיה. נורא ואיום! על הגה"צ ר' מרדכי מן זצ"ל סיפרו בלוחיות, שכל ימיו נמנע מלאכול תפוזים, מפני שעם בואו לארץ בצעירותו, ועדיין לא היה מודע כל הצורך לחובת הפרשת תרומות ומעשרות, נכשל (או כמעט נכשל) באכילת תפוז של טבל. אין בתפוזים חשש טבל יותר מאשר בשאר פירות, כמובן, ההמנעות מאכילת תפוזים לא נבעה מחשש להכשל בעתיד אלא מתוך חרטה על שנכשל בעבר.

עכשיו נחזור ונתבונן על עצמנו, האם מתחרטים אנחנו?

מי שמתחרט באמת על עוונותיו, מתוך שהוא מכיר בעוולתו – הריהו מצטער על שעשאו, ומתבייש בו, וגם דואג מן העונש המגיעו. ומי שחסר לו אחד מן הסממנים הללו – בידוע שלא התחרט חרטה אמיתית.

אמנם מכירים אנחנו בעלי-תשובה המספרים ברבים: "כאשר עוד הייתי נוהג לעשן בשבת", "כאשר לא שמרתי עדיין כשרות" וכד', ואין ניכר עליהם – לא צער, לא בושה ולא דאגה (אגב, האם יהיו מוכנים לספר ברבים על מעילותיהם וגניבותיהם בהיותם חילוניים? מאי שנא?). לתשובה שהם מייצגים קורא הרב דסלר זצ"ל (מכתב מאליהו עמ' 81) "תשובת גרים", שעיקרה קבלה לעתיד ואין בה חרטה על העבר (כי הגוי לא חטא במה שעד עכשיו לא היה יהודי). בעלי תשובה כאלו מתנהגים לפעמים כאילו הקב"ה עוד חייב להם "עודף" על שהואילו בטובם לחזור בתשובה, ויש מהם כאלו שאי אפשר לצדיקים גמורים לעמוד במקומם – לא מתוך מעלתם; ודי לחכימא. לא עליהם אנחנו מדברים.

אבל האם אנחנו שונים מהם בהרבה? מה קורה אתנו כאשר נכשלנו בלשון הרע, ולא לגמרי בשוגג, או בברכה לבטלה מתוך רשלנות פושעת, וכד'. האם אנחנו מצטערים, מתביישים ודואגים מעונש – או שמא אנחנו חוזרים לסדר היום – מיידית, כאילו לא אירע דבר.

ננסה להתרשם לאיזה צער, בושה ודאגה – מצפים רבותינו מן העבריינין.

xrv: ז"ל רבינו יונה (שערי-תשובה, שער א' י"ב) "ישתונן כליותיו ויחשוב: כמה רבה רעת מי שהמרה את יוצרו, ויגדיל יגון בלבבו וסער מתחולל ברעיונו ויאנח במרירות לב וכו' אך אם אבד עושרו בענין רע ויצא נקי מנכסיו נפשו עליו תאבל ותכבד אנחתו ונפשו מרה לו, וכן על צרות רעות ורבות כאבו נצח ויגון בלבבו יומם. ויותר מהמה ראוי שיצטער ויאנח מי שהמרה את השם יתברך והשחית והתעיב עלילה לפניו, ולא זכר יוצרו אשר בראו יש מאין, וחסד עשה עמו וידו תנחהו בכל עת, ונוצר נפשו בכל רגע – ואיך מלאו לבו להכעיס לפניו, ואיך טח מראות עיני החוטא, מהשכיל לבבו". עכ"ל. [ומדוקדק מדבריו שעיקר התוגה היא על כפיות הטובה!] נשים לב! רבינו יונה כותב שהצער והאנחה על עבירה במזיד ראויים להיות יותר מאשר על איבוד העושר בענין רע עד כדי לצאת נקי מנכסיו. ואילו רבים מאתנו מצטערים על אבוד שטר של מאתים שקל יותר מאשר על לשון הרע שדברו במזיד וכד'. אוי כמה קטנים אנחנו. היצה"ר לוחש באזנינו שדברי רבינו-יונה הם בבחינת תורה שניתנה למלאכי השרת, כאילו אמר מה ראוי היה שיהיה, להלכה ולא למעשה. אין הדבר כן, כמובן. ויש לנו דוגמאות ברורות מחז"ל, ואף מדורות האחרונים, שאכן יש בכח אנוש להגיע לרמת צער, יגון ואנחה, שדורש רבינו יונה. נסתפק בדוגמא אחת מדורות האחרונים.

על הגאון הצדיק ר' זלמלה מוולוז'ין מסופר שאיזה עם-הארץ אמר לו פעם פירוש חסר טעם וריח. כאשר שאל אותו עם-הארץ את ר' זלמלה על פירושו (בעגה ליטאית הקוראת לשיבולת – סיבולת) נשמע הדבר כך: "מה דעתך על הפירות שלי (תיו לא דגושה)". על כך ענה הגאון ר' זלמלה בבדיחותא: "פירותיך פירות דמאי", כלומר פירושך אינו מתוקן. אותו ע"ה נעלב, וכאשר ביקש ר' זלמלה את מחילתו – לא אבה לסלוח. ר' זלמלה נפל למשכב ונהיה חולה מסוכן מרוב עוגמת נפש. ניסו לרמותו כאילו מצאו את אותו עם-הארץ והוא מוכן לסלוח, אבל הוא הרגיש בנסיון לנחמו על חינם ולא נרגע עד כי היה חשש לחייו. עד שבא הגר"א זצוק"ל לבקרו וגזר עליו לשכוח את עונו ואז החלים מחוליו. סיפור זה הוא ידוע ומוסמך.

dyea: כתב רבינו-יונה (שם אות כ"א) "כענין שנא' – בושתי וגם נכלמתי כי נשאתי חרפת נעורי. והנה החוטא בוש מאד לעבור עבירות לפני בני אדם ויכלם אם ירגישו ויכירו בעבירותיו, ואיך לא יבוש מן השם יתברך? אין זה כי אם לפי היות השם רחוק מכליותיו, על כן יבוש מן הנבראים ולא יבוש מן הבורא יתברך וכו' ואמרו זכרונם לברכה (ברכות י"ב) העושה דבר ומתבייש ממנו מוחלין לו על כל עוונותיו". עכ"ל. ונחזי אנן, מה הצדק שזה שמתבייש על דבר רע שעשה ימחלו לו כל עוונותיו? הלא זה נראה ויתור, והאומר שהקב"ה ותרן יוותרו מעיו, אתמהה. אין זאת אלא שהוא נשרף מבושה ומתייסר בנפשו כל כך עד שמידת הדין מסכמת להחשיב זאת כאילו נענש על כל עוונותיו.

ב"משנת ר' אהרון" מביא ראייה נפלאה עד כמה מצפה התורה הק' שיתבייש אדם בעבירה. על האמור בפרשת שופטים (כ') "ויספו השוטרים לדבר אל העם ואמרו מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו", אמרו במשנה בסוטה דף מ"ד. – "רבי יוסי הגלילי אומר: זהו המתיירא מן העבירות שבידו, לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו (בנה בית ולא חנכו, נטע כרם ולא חללו, ארש אשה ולא לקחה) שיחזור בגללן"; כדי שיתלה בכך את חזרתו ולא יתבייש לומר מעבירות שבידו הוא ירא וחוזר (רש"י). עכ"ל. ועל איזה עבירה מדובר שם? על עבירה דרבנן, וכגון: שח בין תפילה של יד לתפילה של ראש (גמרא שם). נשים לב למה שקראנו. התורה מחזירה את בונה הבית מלערוך מלחמה, בנימוק של פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכנו. את נוטע הכרם מלערוך מלחמה, פן ימות במלחמה ואיש אחר יחללנו. את מארש האשה ולא לקחה – פן ימות ואחר יקחנה. וכל הנימוקים הללו אינם נכונים! אין זו כי אם כסות עינים להסתיר את בושותו של החוזר מן המלחמה בעבירה-דרבנן שבידו. נתבונן יותר, הרי לא שח בין תפילין של יד לתפילין של ראש להכעיס, ובדרך כלל אף לא לתאבון, אלא מתוך רשלנות וחוסר תשומת לב הקדים שלום שלא כדין, ונמצא מניח תפילין של ראש בלא ברכה שלפניה או מברך ברכה שאינה צריכה. וכל כך מתבייש הוא בעבירה הזאת – אם תיוודע – שכדי למנוע ממנו את הבושה הזאת חוזרים מאות אנשים, ואולי אלפים, מן המלחמה. לולא ראינו לא האמנו.

ואנו, אפילו בשעה שאנו מזכירים את עוונותינו איננו מתביישים. יתר על כן, אדם לקח מחנוני סחורה בהקפה ולא שלם עליה מתוך פשיעה, והנה עליו לשוב שנית לאותו חנוני ולבקש פעם נוספת סחורה בהקפה כאשר עדיין לא פרע את חובו הראשון, הלא תכסה בושה את פניו, לא כן? ואנחנו? מבקשים כל יום-כפור חיים בהקפה ומבטיחים

לשלם בתשובה תפילה וצדקה, את חובותינו לא פרענו ושוב הגיע יום הכיפורים, כמה היה עלינו להתבייש לבקש הקפה נוספת.

שמה תאמרו: נשתנו הטבעים! תמה גם ספה מידת הבושה. בעיקבתא דמשיחא חוצפה יסגא (סוטא מ"ט) והחוצפה סילקה את הבושה. אין זה נכון. מתביישים אנחנו, ואף יותר מדי, אלא שמתביישים במקום שעליו נאמר "ואל יבוש מפני המלעיגים", ובמקום שראוי להתבייש שם מצויה עזות הפנים. עולם הפוך. זכורני מימי נערוטי, חברי לחדר בישיבה בה למדתי נסע לביתו בערב שבת ושם החליף בטעות את מקטורנו באחר. צבע הז'קט לא היה תואם, איפוא, לצבע המכנסיים (ומאליו יובן שלא היתה זו טעות בין שחור ללבן, כזו טעות לא היה טועה). חברי לא יכול היה לסבול את הבושה להופיע בציבור (בתפילה) בחליפה שאינה אחידה, והוא התפלל באותה שבת בחדרו, בלי ציבור, בלי קדיש ובלי קריאת התורה. היו שהבינו אותו, מה הוא יכול לעשות? אונס רחמנא פטריה. כאשר מתבגרים מבינים שבושה להתבייש בושה שכזאת, אבל גם אז הנסיון אינו קל. מישוהו אינו מוצא את מגבעתו, ובעוד כמה שניות מתחילים את המנין האחרון של מנחה. אין ספק בדבר שההלכה מעדיפה שיתפלל במנין בלי מגבעת, גם ה"מישהו" יודע את זאת, ואעפ"כ התפלל בחדרו (ושם המגבעת אינה מעכבת!). האם באמת נשתנו הטבעים?

db`c: "כי ידאג ויפחד מעונש עוונותיו, כי יש עוונות שהתשובה תולה כפרתן ויסורין ממרקין, כמו שנאמר – כי עווני אגיד מחטאתי" (שערי תשובה שם אות ט"ז). ידוע הוא כי עונש כל עוון הוא בכפליים, כי מלבד שענוש יענש על שהחציף והמרה את פי אדונו, גם עצם מציאות הרע שבעוון מחשיך ומטמטם, ואין עונש נורא מזה; על זה נאמר "תסרד רעתך" (ירמיה ב' י"ט). ואולי על הכפילות הזאת מרמז הפסוק שהובא ברבינו-יונה הנ"ל: "כי עווני אגיד אדאג מחטאתי". כי עוון הוא במזיד – והוא כנגד המראת פי הקב"ה, וחטאת – זו מציאות החסרון והפגם (כמו "וחטאת עמך"). העברין דואג מן הפח ומן הפחת, מחרון אף ה' ומרדת שחת (עיי' היטב ריש ספר שערי-תשובה). נוכיח בס"ד איך דאגו בדורות שעברו גם מן הפגם וגם מן החוצפה.

הרי לנו דוגמא מבהילה איך הבינו הרשעים לדאוג מן הקלקול שבחטא. יחזקאל פרק ל"ג – "ואתה בן אדם אמור אל בית ישראל כן אמרתם לאמור כי פשעינו וחטאתינו עלינו ובם אנחנו נמקים ואיך נחיה. אמור אליהם חי אני נאם ה' אלקים אם אחפץ במות רשע כי אם בשוב רשע מדרכו וחיה. שובו שובו מדרכיכם הרעים ולמה תמותו בית ישראל?". ע"כ. עד כדי כך הרגישו בית ישראל בפשעיהם ובחטאותיהם עד כי לא האמינו שיוכלו

לחיות. כמו פירות שהרקיבו (בעוון בעליהם) האם תועיל "תשובה" להבריאם שיחזרו לאיתנם? כן הבינו ישראל שטמטום הלב ופגם הנפש כבר חלו – "ואיך נחיה"?

וממקום שבאנו קודם לכן להוכיח על הבושה, נחזור ונוכיח על הדאגה מעונש **המראת פי ה'.** סוטה מ"ד. – "ויספו השוטרים לדבר אל העם וגו' ר' עקיבא אומר: הירא ורך הלבב כמשמעו – שאינו יכול לעמוד בקשרי המלחמה ולראות חרב שלופה. ר' יוסי הגלילי אומר: הירא ורך הלבב זהו המתירא מן העבירות שבידו, לפיכך תלתה לו התורה את כל אלו שיחזור בגללן". עכ"ל המשנה. ובגמ' פירשו שהוא ירא מעבירה דרבנן, כגון – שח בין תפילין של יד לתפילין של ראש. נשית לב, רבי יוסי הגלילי מודה לר' עקיבא שמי שאינו יכול לעמוד בקשרי מלחמה ולראות חרב שלופה – חוזר מן המלחמה (גמ' שם) אבל לא לאיש כזה קראה התורה "הירא ורך הלבב". ולמי קראה התורה כן? לאדם שלא חשש ולא חרד מן המלחמה, לבו היה סמוך ובטוח על דברי הכהן – "כי ה' אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם". אבל בקר אחד, בשעת הנחת תפילין, לא שם לב והפסיק בדיבור בין "של-יד" ל"של-ראש", ומאז אין לו מנוח. מאותה שעה ואילך הוא כל כך חושש לההרג במלחמה עד כי יש לחשוש שימיס גם את לבב אחיו, יש לשלוח אותו מיד (ועוד מאות או אלפים לחפות על בושתו – כמו שנתבאר). הרי לנו דוגמא עד כמה האמינו ישראל ודאגו מעונש על עבירה דרבנן, שלא נעשתה מתוך מרד אלא מתוך רשלנות.

ולא רק חטא שנעשה בפשיעה אלא אף חטא שנעשה בשוגג. כי ברש"י חולין מ"א: מבואר שאדם שנתחייב חטאת אינו מסתיר זאת "כדי שיתבייש ויתכפר לו". ומכיון שכבר למדנו כמה מתבייש אדם בחטא, נבין עד כמה הוא דואג מעונש – אם הוא מוכן להתבייש כדי שיתכפר לו חטאו (משנת רבי אהרן).

והריני חוזר שוב, אע"פ שעכשיו קשה שבעתיים לשמוע את המשפט הזה. מי שאינו מצטער, מתבייש ודואג על עוונותיו, בודאי לא הכיר בעוולותיו ולא נתחרט עליהן. ובלא חרטה אין תשובה, ואם כן – אנה אנו באים?

מאמר ס"א

על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול

הריני מביא בזה את פירושו של הגרי"ב זצ"ל לוידי זה, בהרחבה ובתוספת.

"והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אתם ושמר ה' אלקיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבותיך" (עקב ז' י"ב).

רש"י: "והיה עקב תשמעון – אם המצוות הקלות שאדם דש בעקביו תשמעון". עכ"ל.
דרש זה נראה רחוק מאד מן הפשט, האם ניתן לקרובם זה לזה?

ובתרגום כאן: "ויהי חלף די תקבלון ית דיניא האלין וכו'". וכן לקמן עה"פ: "ואת הברכה אשר תשמעו אל מצות ה' אלקיכם", תרגם אונקלוס: "את ברכן די תקבלון לפקודיא דה' אלקיכם", וכעין זה בעוד מקומות. וצ"ב לאיזה "קבלה" מתכוונים? הלא כבר קבלו ישראל בסיני עליהם ועל זרעם את כל דברי התורה, ואיזו קבלה נוספת נדרשה מהם עוד?

יודעים אנו שחייב אדם לקבל על עצמו יום-יום עול מלכות שמים ועול מצוות, כמ"ש ברכות י"ג: – "למה קדמה פרשת שמע לפרשת והיה אם שמע? כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואח"כ עול מצוות". וגם כאן צ"ב: מהי משמעותה של קבלת עול זו, הלא כבר קבלנו עלינו הכל בסיני ובערבות מואב, לא נותר כי אם לשמור ולעשות, וצ"ע.

כך פירש הגר"י בלזר זצוק"ל את האמור בב"ק ל"ח. – "כיון שראה הקב"ה שבע מצוות שקבלו עליהם בני נח ולא קיימו עמד והתירן וכו' לומר שאפילו מקיימין אינם מקבלים שכר". [ופירשו בגמ' שם, שאינם מקבלים שכר כמצווים ועושים, אלא רק כ"אינם מצווים ועושים"]. והוא תמוה, דלענין עונש יענשו כמצווים ועושים, ולענין שכר יהיו נידונים כאינם מצווים ועושים!! ופירש הגרי"ב זצ"ל על פי מה שאמרו תוס' קידושין ל"א ד"ה "גדול", שלכן גדול מי שמצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה – משום שהמצווה דואג ומצטער שלא יבטל את המצווה יותר ממי שאינו מצווה שאם ירצה יניח ולא יקיים, עיי"ש. פי' לדבריהם: מי שיש לו "פת בסלו" שלא לקיים, אינו רעב לכך, וממילא קל לו לקיים. אבל מי שאין "פת בסלו" שלא לקיים, אי הקיום נחשב אצלו "מים גנובים" אשר ימתקו, על כן קשה לו לקיים; ולפום צערא אגרא. וכיון שפרקו בני נח את עול המצוות מעליהם וקיימו אותן בלא עול ומחויבות, הרי באמת אין מגיע להם שכר כי אם כמי שאינם מצווים ועושים. עכ"ד.

שלא

נראה שהחיוב לקבל עלינו יום-יום עול מלכות-שמים ועול מצוות דורש מאתנו להרגיש את עצמנו כעבדים המצווים. ואם אמנם את עצם הקבלה כבר קבלנו עלינו בחורב ובערבות מואב, אבל להרגיש כמצווים-ועושים זוהי "עבודה" מידי יום ביומו. לקבלה זו נתכוונה התורה באמרה: "והיה עקב תשמעון", "והברכה אשר תשמעו", "והיה אם שמע תשמעו" וכד'. [ובהנני תלת דוכתי מבארת התורה את שכר קיום המצוות אשר נקבל עלינו. ועל פי האמור בשם הגרי"ב יובן היטב, דלענין שכר, דוקא, יש נ"מ בין קיום מתוך קבלת עול לבין קיום שמתוך פריקת עול.]

מעתה, נוכל לקרב את הדרש שהביא רש"י: "עקב תשמעון – מצוות קלות שאדם דש בעקביו" אל הפשט.

כי הנה עיקר ההבחנה בין ה"מצווה ועושה" לבין ה"אינו מצווה ועושה" היא במצוות קלות דוקא. ה"אינו מצווה ועושה" מקיים את המצוות על פי העניינים והתיקונים שנפעלים מהן, ועל כן מצוה שהיא קלה בעיניו לא יקיים. אבל ה"מצווה ועושה" מקיים את המצוות כפקודות מלך – "וכל אשר אינו נזהר מחטא ידוע וכו' גם אם הוא מהעוונות הקלים, אף אם הוא נזהר מכל העבירות שבתורה וכו' קראוהו חכמי ישראל מומר לדבר אחד ואת פושעים נמנה וגדול עונו מנשוא, כי אם אמר יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד כבר שבר עול אדונו מעליו והישר בעיניו יעשה" (שערי תשובה א' ו'). נמצא א"כ, שהדרש שדרשו חז"ל מתיבת "עקב" תואם לפשוטו של מקרא. כי דוקא זה המקיים את המצוות שאדם דש בעקביו מוכיח בזה שקיומו הוא "עקב תשמעון" – מכח ומחמת קבלת עול מצוות.

וזהו גם פשוטו של מקרא: "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אותם וגו'" – ר"ל, לשמור ולעשות מתוך שמיעה, מתוך צייתנות ועבדות.

מעתה יובן היטב תוכן הוידוי: "על חטא שחטאנו לפניך בפריקת עול". כי מהו "עול"? ריתמה המכריחה את הבהמה ללכת בתלם כפי רצון אדונה בלי לנטות לימין ולשמאל. מי שמרגיש כ"בני-נח" ועושה מה שנוח, גם אם נוח ומתאים לו לשמור ולעשות את כל תרי"ג המצוות – הרי הוא פורק עול.



כדאי להתבונן: גם אם זכינו להיות מאלה הנזהרים בפועל אף מן העוונות הקלים, עדיין לא ניצלנו מפריקת עול אם יודעים אנחנו שאילו נזדמן לנו נסיון בו היינו נדרשים

שלב

לבטל את רצוננו לרצונו ית' – לא היינו עומדים בו. כאשר איננו מתבוננים כל הצורך, נראה לנו פשוט, שכל עוד שיהיה ברור לנו מה רצון ה' מאתנו – נציית. "כל אשר דבר ה' – נעשה", הלא בני תורה אנחנו. האם באמת זה כך?

הנה למשל: "שנים שהיו מהלכים בדרך וביד אחד מהן קיתון של מים. אם שותים שניהם – מתים, ואם שותה אחד מהם – מגיע לישוב. דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא ר"ע ולימד: וחי אחיך עמך – חייך קודמים לחיי חברך" (ב"מ ס"ב.). אמת, "חייך קודמים לחיי חברך", אבל "ממונך קודם לחיי חברך" – זה לא שמענו. אם כן, תאר לעצמך שכאשר סיימת ללמוד את סוגית ר"ע ובן פטורא, והגעת למסקנה שלכו"ע חיי חברך עדיפי מממונך ומנוחיותך, אתה מקבל טלפון מבוסטון בארה"ב שתוכנו בערך כך: אברך ממתין חודשים להשתלת כליה מתאימה שעשויה להציל את חייו, בלעדיה אין לו שום סיכוי לחיות חיי-עולם. והנה ברגעים אלו ממש הגיעה כליה המתאימה לגופו של אותו אברך, ובית החולים דורש תשובה מיידית – האם אתה מוכן להתחייב סך מאה אלף דולר, עלות ההשתלה הזאת, ואז יחיה האברך החולה. אם לאו – יקבל את הכליה הזאת איזה גוי עשיר שאף הוא מצפה לכליה כזאת. ממתנים על הקו לתשובתך – שאלה של חיים ומוות. הצדדים ברורים לך, ספק רב אם תוכל לגייס סכום כזה לפרוע את התחייבותך (וכאשר תפנה לנדיבים זה כבר לא יהיה פיקוח נפש, זו תהיה בעיה שלך!) קרוב לודאי שלא תצליח לקבץ את רוב הסכום. אבל הרי יש לך "דירה" – אפשר לקבל עבורה יותר ממאה אלף דולר; עוד ישאר לך עודף לשלם שכירות דירה לכמה שנים. מה עומד מול מה על כפות המאזניים? ממונך לעומת חיי חברך! והרי מודה ר' עקיבא לבן פטורא שחיי חברך קודמים לממונך! ממש עכשיו סיכמת זאת עם החברותא. [כך פוסק גם הח"ח ב"אהבת חסד" פרק כ'.] מצדו השני של קו הטלפון מצפים לתשובה. הם ממתנים על הקו, ולך אין בעצם שום ספק מה אתה צריך לענות, ובכל זאת התשובה איננה יוצאת מן הפה, ממש כאילו נהיית אלם, ח"ו. מה אתה מרגיש ברגע זה? שאינך תחת "עול"!

או דוגמא אחרת – מישוהו אומר לך בשם אחד מגדולי הדור שמחובתך לקחת עליך בקביעות תפקיד מסוים שאינך רוצה בו – אתה מרגיש עצוב ברגע זה, נכון? מדוע? מישוהו עורך בעיה הלכתית שמסבכת מאד את החיים בתקופה הקרובה, אתה מודה לו או רוטן בלבך על ה"מעורר" הזה? שים לב איך קראנו לזה – בעיה הלכתית! כמעט כמו אצל אותו "חוג" שיש להם תרי"ג בעיות תחת תרי"ג זכויות. או למשל, דוגמא של משגיח: עומדות בפניך שתי אפשרויות, לומר שיחה שכבר אמרת כמה פעמים, משעממת, מעצבנת – אבל היא תשפיע! לך המשגיח היא תנחיל בזיון וקצף אבל היא תפעל את פעולתה בלבבות

אעפ"י שאיש משומעיה לא יכיר לך טובה על כך. ולעומתה אפשרות אחרת – שיחה מבריקה, מרשימה, כל שומעיה יהללוד; אבל תועלתה מועטה מן האחרת. נדמה לך שבודאי היית בוחר בראשונה, אלא מה? כן, זה פשוט לכל מי שאינו משגיח ואינו עומד בפני הנסיון הזה. כל אלו הם סימנים של "פריקת-עול". יתן ה' ונזכה לקבל את עול מלכותו עלינו מאהבה וברצון.

ודבר שאין צריך לומר הוא, שהצעד הראשון לקראת קבלת עול מלכות שמים ועול מצוות הוא – קביעת עתים ללימוד הלכה. "למען תזכרו – ועשיתם את כל מצוותי".

מאמר ס"ב

יום הכיפורים – יום שניתנו בו לוחות שניות

תענית כ"ו: – "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה-עשר באב וכיום הכיפורים שבהן בנות ירושלים וכו' ויוצאות וחולות בכרמים". עכ"ל. ובגמ' דף ל': – "בשלמא יום הכיפורים משום דאית ביה סליחה ומחילה, יום שניתנו בו לוחות האחרונות וכו'" – משמע קצת שמתן לוחות האחרונות מהווה ראיה על הסליחה והמחילה. אך נראה מן המאירי שהם שני טעמים נפרדים, שכן גרס "ויום שניתנו בו לוחות וכו'". ובר"ח גרס כפיה"נ "בשלמא יום הכיפורים – יום שניתנו בו לוחות האחרונות", ולא נזכר היותו יום סליחה ומחילה. ואם כן, מדברי הר"ח והמאירי נראה, שמתן לוחות האחרונות אינו רק ראיה על הסליחה והמחילה שבהם מתאפיין יום הכיפורים, אלא זהו ענין בפנ"ע שהופך את היום הזה ליום טוב. [אגב, במאירי מפורש, וכך משמע בגמ', שבנות ירושלים לא היו מחוללות כדי להשתדך, אלא היו מחוללות מתוך שמחת הימים הטובים הללו, ואגב כך היו משתדכים]. כך או אחרת, בין אם כוונת הגמ' לומר שיחודו של היום הוא רק בהיותו "יום סליחה ומחילה", ומתן לוחות האחרונות הוזכר בגמ' רק כראיה על כך שביום הזה סלח הקב"ה לישראל, ובין אם נחשב יוה"כ כיום-טוב גם מסיבת מתן לוחות האחרונות – מוטל עלינו למצוא קשר תוכני בין מתן תורה דיוה"כ לבין היותו יום סליחה ומחילה. ובסיום המשנה, יובא להלן, מבואר שגם חנוכת ביהמ"ק היתה ביוה"כ, וגם עובדה זאת מתקשרת, בלי ספק, עם יחודו של יוה"כ כיום סליחה, מחילה וכפרה. [אכן את זה קל להבין כי עיקר עניינו של ביהמ"ק הוא להקריב בו קרבנות לתכלית של סליחה וכפרה וריצוי].

a. סיום המשנה הנ"ל, בסוף תענית, אינו מובן. המשנה עוסקת בדיני חודש אב, ואחר

שפירשה את דיני ערב ט' באב עברה לדון ביום ט"ו באב וסיפרה לנו שביום זה וביום"כ היו בנות ישראל חולות בכרמים וגם מנסות להשתדך. וכאן מגיע סיום המשנה ונאמר בו כך: "וכן הוא אומר: צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה (הקב"ה שהשלום שלו) בעטרה שעטרה לו אמו (כנסת ישראל) ביום חתונתו וביום שמחת לבו. ביום חתונתו – זה מתן תורה (יוה"כ שבו ניתנו לוחות אחרונות) וביום שמחת לבו – זה בנין ביהמ"ק (שנחנך ביוה"כ) שיבנה במהרה בימינו". עכ"ל המשנה. מה הכוונה "וכן הוא אומר"? לכאורה הרי זו ראייה שיום הכיפורים הוא יום טוב מסיבת מתן תורה לוחות האחרונות, אבל האם יש קשר לסיומת הזו עם העובדה שביום זה היו בנות ישראל חולות בכרמים ומי שאין לו אשה נפנה לשם והיו משתדכים?

ז"ל המהרש"א כתובות ז': בביאור חתימת ברכת אירוסין – "יש לפרש, על פי מ"ש בכמה דוכתין דמיון ישראל לגבי הקב"ה כאשה לבעלה. וזהו שאמר (חתימת הברכה) דהוא מקדש לו גם כן עמו ישראל בדוגמא זו, בקידושין – שהיא נתינת התורה, כמ"ש: אל תיקרי מורשה אלא מאורסה, ובחופה – הוא יחוד שכינתו במקדש עמנו. וכמו שדרשו: ביום חתונתו – זה מתן תורה, וביום שמחת לבו – זה יום שנתחנך המשכן (המקדש?). עכ"ל. לא נתבאר במהרש"א מה הוא הטעם לכך שבחתימת ברכת קידושי איש את אשתו יוזכר שהקב"ה קידש ונשא את כנסת ישראל על ידי חופה וקידושין, אבל עכ"פ חזינן שיש לזה קשר ושייכות. ונמצא שהעובדה שיום הכיפורים הוא גם יום חתונתו של הקב"ה וגם יום שמחת לבו מהווה הצדקה שיהיה יום זה יום שידוכין של עמו ישראל.

ומכיון שביום הזה נוצר קשר של קיימא בין הקב"ה לבין עם ישראל – ראוי היום הזה להיות יום מחילה וסליחה, כי ביום האירוסין והנישואין נוצרת אהבה בין הבעל לאשתו, והאהבה הזו מקלקלת את שורת הדין, כי על כל פשעים תכסה אהבה.

[כמה מתוקים דבריו של התפארת-ישראל סוף תענית, על משנה זו שאנו עסוקים בה, ז"ל: "נראה לי, דלהכי מייתי הד' קרא (צאינה וראינה במלך שלמה) דר"ל – אע"ג דביוה"כ לא שייך שישוררו: בחור שא נא עיניך וכו', דוכי ס"ד שישאל קדושים יתעסקו ביוה"כ הקדוש והנורא בשידוכים? ע"ז משיב (התנא) וכן הוא אומר וכו' דביוה"כ התכוונו לקב"ה שנקרא בחור בשיר-השירים כולו, שנא' בחור כארזים. שא נא עיניך מה אתה בורר לך, ר"ל: איה אומה קדושה בעולם כאומה זו. אל תתן עיניך בנוי – אע"ג שחטאנו לפניך, תן עיניך במשפחה – בניך בני בחוניך אנו, בני אברהם יצחק ויעקב. שקר החן – של שאר אומות, הבל היופי שלהם – דאפילו כשעושים מצוות כוונתם רק להחניף לך, כמו שאמר חסיד שלהם: ומקרבין נוחחין לאלקא דשמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי (ר"ה ד'). וכן חסד לאומים חטאתם (ב"ב י"א). אבל אשתך החלשה והקטנה שהיא יראת ה' – היא תתהלל,

שלה

שעומדת לפניך היום ככלה מקושטה (בכלי לבן) ואומרת כאביה: הא קריבת נפשי קדמך (במיעוט חלבנו ודמנו). היא היא תתהלל – שגם כתמי חטאתיה הם לה היום לעדי ולתפארת בעבור כי נתהפכו לזכויות. (ונ"ל שמהאי טעמא מנהג ישראל הוא לשיר ביוה"כ את ה"אשמנו בגדנו", והרי קינה מיבעי ליה! אמנם הוא לרמז שכולם נתהפכו לזכויות, וראוי לשורר עליהם כעל זכויות). שחורה אני, ואעפ"כ נאוה (בשחרות עצמה) ואהלי קדר השחורים יהיו בעיניך כיריעות שלמה המרוקמים זהב מופז". עכ"ל. ודבריו מתאימים מאד עם העולה מדברי חז"ל, וכמה אחרונים האריכו בזה, שבר"ה וביוה"כ יש דין בין ישראל לאומות העולם – מי יהיה עמו וחלקו של הקב"ה; עיין בספר זה מאמר "בר"ה באים לדין ישראל ואוה"ע". ואעפ"י שדבריו אינם בגדר פשט הבאתי אותם משום חביבותם.]

b. אך את העובדה שביוה"כ ניתנו לוחות שניות אפשר לקשר ליום מחילת העוונות גם באופן נוסף. ונקדים ונאמר, שאף שלכאורה מתן הלוחות אינן אלא "שטר ראייה" על עשרת הדברות, אין הדבר כך. כי במסכת שבת דף פ"ז. נאמר שמשנה רבנו שבר את הלוחות מק"ו מפסח, ז"ל: "ומה פסח שהוא אחד מתרי"ג מצוות אמרה תורה וכל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן (תלויה בלוחות הללו) וישראל מומרים על אחת כמה וכמה (שאינם ראויים לה)". עכ"ל. הרי שעד מתן לוחות עוד חסר היה בעצם קבלת התורה. [ענין זה נתברר בהרחבה בסוף ספרי "אספרה כבודך".] מעתה נאמר כך: יוה"כ מכפר לשבים (יומא פ"ה) ועיקר התשובה היא הקבלה לעתיד, ואין לך קבלה לעתיד יותר מאשר קבלת התורה בלוחות השניות מתוך תשובה על חטא העגל. על כן יום קבלת הלוחות, דווקא, הוא הראוי להיות היום שבו נצטוו על התשובה ונמחלים בו העוונות על ידי תשובה.

c. ועוד, שהעולם נברא בשביל התורה, ובשביל ישראל שיעסקו בתורה וישמרו את התורה, כידוע, ונמצא שהיום הזה הוא היום המסוגל לקיומם של ישראל. וגם אם עו ופשעו, הלא ידוע מאמר העולם שכאשר נזקקת המלכות לגנב מורידים אותו מחבל התליה. וכמו כן, כיון שקבלת התורה על ידי ישראל היא תכלית קיום העולם, הרי הקב"ה "זקוק", כביכול, לישראל כדי לקיים את עולמו, על כן הוא סולח להם על "גניבותיהם". וביותר יובן הענין על פי האמור, שבימים הנוראים ישנו דין נוסף בין ישראל לעמים מי יהיה העם הנבחר, ובודאי שהיום בו קיבלו ישראל את התורה, ולא אומות העולם, הוא היום המסוגל לזכות בדין הזה, וכנוסח ברכת התורה: "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו".

d. ויש להוסיף עוד. אמרנו שיום הכיפורים הוא יום מתן לוחות השניות. ידועים הם דברי ביה"ל דרוש י"ח, שלוחות ראשונות הן במתכונת של תורה שבכתב, כי כל התורה כולה היתה כתובה בלוחות (על כן אמרו עירובין נ"ד. שאלמלא נשתברו לוחות הראשונות לא היתה תורה משתכחת מישראל). ולעומת זאת לוחות האחרונות הן במתכונת של תורה שבעל-פה שאי אפשר לזכות לה כי אם על ידי עמל, וכמבואר בהרחבה במדרש תנחומא פר' נח. וז"ל המדרש תנחומא שם: "ולא קיבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, שנאמר – ויתיצבו בתחתית ההר, ואמר רב דימי בר חמא: אמר להם הקב"ה לישראל: אם מקבלים אתם את התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלים אתם את התורה ענו כולם ואמרו: נעשה ונשמע, מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להם על התורה שבעל פה שיש בה דקדוקי מצוות קלות וחמורות, והיא עזה כמוות וקשה כשאל קנאתה, **לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב את הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו** וכו'". עכ"ל. נמצא שהיום בו ניתנו לוחות האחרונות שהן תורה שבעל-פה, הוא יום שבו ניתן לישראל האמצעי להוסיף ולשכלל את אהבתם לקב"ה. וגם מצד הקב"ה מתן תורה פי' מתנה מתוך אהבה, וכמ"ש בתפילת ערבית: "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצוות חוקים ומשפטים אותנו למדת". והרי כך הוא "חוק" האהבה, שאהבה גוררת אהבה כמים הפנים לפנים. על כן היום הזה בו נתחזקה האהבה ההדדית בין ישראל לקב"ה הוא מסוגל לכפרת פשע, כי על כל פשעים תכסה אהבה.

e. ושמעתי בשם הספרים הקדושים, שי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן מקבילות אל י"ג מידות הרחמים שנאמר עליהן בר"ה י"ז: – "ברית כרותה לי"ג מידות שאינו חוזרות ריקם", ופרש"י: "שאם יזכירם ישראל בתפילת תעניתם (ביוה"כ) אינן חוזרות ריקם". את ביאור ההשוואה הזאת לא שמעתי, אבל בנפש-החיים מבואר שגם שם "הויה" וגם התורה מישך שייכו לעולם האצילות, וממילא נכון לומר שי"ג מידות הרחמים המהוות פירוט והרחבה של ההנהגות הכלולות בשם "הויה" שהוא שם הרחמים – "כשאני מרחם על עולמי אני נקרא הויה" (שמו"ר פר' שמות) – מקבילות אל י"ג מידות הדרש של תורה שבעל פה. לענ"ד העומק הגנוז בהקבלה הזו הוא הצד השווה שבין שני העניינים הללו, והיא העובדה שיוה"כ הוא היום שבו מתגלה יחוד ה' באופן הכי נעלה ונשגב ("אחד" בגימטריה י"ג). דבר זה בא לידי ביטוי בשיא הרחמים שאותם מבטא השם המיוחד, ובסליחה המיוחדת בלתי לה' לבדו (כי רק הקב"ה בעצמו יכול למחול על כבודו ולסלוח) וכמו כן במתן תורה אשר עליה אמרו חז"ל "קוב"ה ואורייתא חד הוא". ומן הסתם מ"ש ביומא דף

כ'. שביוה"כ לית לשטן רשות לאסטוני – ג"כ נובע מן העובדה הזאת, כי ביום הזה שולט רצונו של הקב"ה שיחודו מורה על היותו טוב ומיטיב, כמ"ש בפסחים דף נ', ולמדו זאת מן המקרא "ביום ההוא יהיה ה' אחד". ויעויין בב"ר פר' ג' עה"פ "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד", שנחלקו אם הכוונה ליוה"כ – "שנתן להם הקב"ה יום אחד, ואיזה? זה יום הכיפורים". או שהכוונה היא לקב"ה – "שבו היה הקב"ה יחיד בעולמו". ופירש בשפתי-חיים (מהדו"ק עמוד קס"ב) שאלו הם שני צדדים של אותו מטבע, כי ביום המיוחד הזה מתגלה יותר מכל יום – שהקב"ה הוא יחיד בעולמו. יהיה הביאור אשר יהיה, הרי שוב הקבלה בין היות יוה"כ יום מתן תורה שבעל-פה לבין היותו יום סליחה ומחילה מכח זכירת י"ג מדות הרחמים.

f. וכמה ראוי ביום אשר כזה, למרות היותנו עסוקים בתפילה ובתשובה, למצוא זמן ללמוד תורה, כיון שנחשב היום הזה יום-טוב מפני שניתנה בו תורה.

בשולי המאמר:

יומא ל"ז. – "מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום-הכיפורים של זהב". על פי האמור במאמר זה על יחודו של יוה"כ כיום מתן תורה (במה שניתנו בו לוחות האחרונות) אשר על ידה תתקן הבריאה מחטא עץ הדעת ותחזור למצבה של קודם החטא – נוכל להבין את מעשהו של מונבז המלך ביתר עמקות.

הקב"ה צווה ביום השלישי לבריאת העולם: "תדשא הארץ וגו' **עץ פרי** עושה פרי למינו", ואילו בתיאור מה שנתהווה אמרה התורה: "ותוצא הארץ וגו' **ועץ עושה פרי**". כלומר – הארץ הוציאה "עץ עושה פרי" ולא "עץ פרי". "עץ פרי" – פירשו חז"ל: שטעם העץ כטעם הפרי, ואילו "עץ עושה פרי" – אין בעץ את טעם הפרי. אך לעתיד לבוא כשיתקון קלקול הארץ שוב יהיה טעם העץ כטעם הפרי.

את משמעות העניין ביאר הגר"י הוטנר זצ"ל, שהעץ מסמל את האמצעי והפרי את התכלית. כאשר אין "פחת" והאמצעים משמשים אך ורק לתכלית, הרי טעם האמצעי כטעם התכלית. כדרך שאמרו בכתובות ל"א, שאם אי אפשר לאכילה בלא הגבהה נחשבת ההגבהה כחלק מן האכילה (לענין קלבד"מ) כך נחשבים האמצעים כחלק מן התכלית כאשר הם משמשים אותה בשלמות; "בטבעות הארון יהיו הבדים לא יסורו ממנו". את השלמות הזאת מסמל המצב של טעם העץ כטעם הפרי. "חלון הראווה" של אחרית הימים, של עולם התיקון שבו תחזור השלמות של קודם חטא עץ הדעת – היה

בביהמ"ק ביוה"כ. האיש הקדוש ביותר – הכהן הגדול, ביום הקדוש ביותר – "ימים יוצרו ולא אחד מהם זה יום הכיפורים" (ילקוט שמעוני תהלים קל"ט), במקום הקדוש ביותר – בבית המקדש. זוהי הדוגמא של העולם הבא – בעולם הזה. על כן, ביום הזה ובמקום הזה משתמש האיש הזה – בכלים שגם ידיותיהן עשויים מזהב. הידית היא האמצעי, על ידה מתאפשר השימוש בכלי; ראויה אף היא להיות עשויה מזהב.

מאמר ס"ג

יום הכיפורים – מקטע רגליהון דצדוקיא

יומא י"ח: – "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם. ואמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית-דין ואתה שלוחנו ושליח בי"ד, משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך. הוא פורש ובוכה והם פורשים ובוכים." עכ"ל.

ובגמ' (י"ט): "הוא פורש ובוכה – שחשדוהו צדוקי. והם פורשים ובוכים, דא"ר יהושע בן לוי: כל החושד בכשרים לוקה בגופו. וכל כך למה (השבועה הזאת למה) שלא יתקן מבחוץ ויכניס – כדרך שהצדוקים עושים. ת"ר: מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס, ביציאתו היה שמח שמחה גדולה. פגע בו אביו, אמר לו: בני, אעפ"י שצדוקין אנו – מתיראים אנחנו מן הפרושים. אמר לו: כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה – כי בענן אראה על הכפורת – אמרתי מתי יבוא לידי ואקיימנו, עכשיו שבא לידי לא אקיימנו. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שמת והוטל באשפה והיו תולעים יוצאים מחוטמו (ושהוא ראשון לאברים להכנס לבית לפי שהוא בולט לפניו. ויש מפרשים: על שהריח את הקטורת מחוץ לקדש הקדשים). ויש אומרים: ביציאתו ניגף, דתני רבי חייא: כמין קול נשמע בעזרה, שבא מלאך וחבטו על פניו, ונכנסו אחיו הכהנים ומצאו ככף רגל עגל ביו כתפיו, שנא' – ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל." עכ"ל הגמ'.

נתעוררתי להסתפק, האם הסייעתא דשמיא שעליה מסופר כאן, שמת הצדוקי באופן לא-טבעי, יש לה קשר תוכני עם עניינו של יום הכיפורים, שיום זה מסוגל ביותר לקטע את רגליהם של הצדוקים, או שמא התאריך בו קרה הנס אין לו קשר עם המלחמה בצדוקים. ואחר העיון נראה לומר, שביום זה דוקא, גלגלו מן השמים זכות ליום זכאי לבסס ולחזק את מורשת הפרושים מוסרי תורה שבעל-פה.

אלא שעלינו לחזור על הידועות. הלא הם דברי בית-הלוי בדרוש י"ח שהוכיח וביאר שבלוחות הראשונות ניתנה תורה במתכונת תורה שבכתב, כי כל התורה כולה, כללותיה ופרטותיה, היתה כתובה בלוחות הראשונות. ולעומת זאת בלוחות האחרונות היו כתובים רק עשרת הדברים, ומהאי טעמא אמרו בעירובין נ"ד. שאלמלא נשתברו לוחות הראשונים לא היתה תורה משתכחת מישראל.

אך שימו לב, החילוק שבין לוחות הראשונות לבין לוחות האחרונות, שהראשונות הן בבחינת תורה שבכתב והאחרונות הן תורה שבע"פ, אינו רק מפני שבראשונות היתה כתובה כל התורה ובאחרונות רק עשרת הדברים, כמ"ש בספר ביה"ל, אלא שורשו של החילוק הוא במעמד שמיעת עשרת הדברים בהר סיני.

מי שעיין בדברי רש"י פר' יתרו ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) יודע שהשמעת עשרת הדברים לישראל היתה אפשרית באחד משני האופנים.

(א) "למען ישמע העם בדברי עמד" – הקב"ה ידבר רק אל משה, לעיני ובאוזני ישראל.

(ב) "רצוננו לראות את מלכנו" – שידבר הקב"ה ישירות אל כל ישראל.

ישראל לא נסתפקו שיצאם הדיברות למשה לעיניהם אלא בקשו שיהיה הדיבור עמהם (ולכן נתחייבו אז בדיני קבלת פני השכינה – עיין בחידושי מרן רי"ז הלוי). אבל למעשה לא עמדו בזה וחזרו וביקשו את משה "קרב אתה ושמע את כל אשר יאמר ה' אלקיני ואת תדבר אלינו את כל אשר ידבר ה' אלקיני אליך ושמענו ועשינו". במדרש-רבה שיר השירים מבואר שאמירה זו היתה שורש חטא העגל ושורש שבירת הלוחות, כמו שיבואר. ז"ל המד"ר (פר' א', ד') "ר' יהודה אומר: בשעה ששמעו ישראל 'אנכי ה' אלקיך' נתקע תלמוד תורה בלבם והיו לומדים ולא היו משכחים. באו אל משה ואמרו: משה רבינו תעשה את מתווך-שליח בינותינו וכו' חזרו להיות למדים ושוכחים" – הרי שורש שבירת לוחות, שהרי אמרו בעירובין נ"ד "אילמלא שנשתברו לוחות הראשונות לא היתה תורה משתכחת מישראל". ועוד אמרו במדרש שם – "ר' נחמיה אמר: בשעה ששמעו ישראל 'לא יהיה לך' נעקר מלבם יצר-הרע. באו אל משה ואמרו: משה רבינו תעשה את מתווך-שליח בינותינו וכו' מיד חזר יצר-הרע למקומו" – הרי שורש חטא העגל, עיין נפה"ח שער א' פ"ו בהגה"ה. [נוכמה נפלא דיוקו של הרמ"ע מפאנו בפסוק זה שהלשון "ושמענו ועשינו" הוא היפך "נעשה ונשמע", ומרמז על חטא העגל שעל ידו איבדו ישראל את הכתרים שקיבלו על הקדמת "נעשה" ל"נשמע"].

ואכן אי יכולתם של ישראל לשמוע את הדברות במישרין מן הקב"ה, אלא על ידי מתווך, זה היה שורש חטא העגל שהעמידוהו כמתווך בין הקב"ה לבינים, כמבואר בראשונים. וזוהי גם הסניגוריא אשר מכחה סלח הקב"ה ונתן לישראל לוחות שניים, וכמ"ש במדרש-רבה פר' כי תשא – "אמר ריב"ל בשם רשב"י: פתח של תשובה פתח לו הקב"ה בסיני למשה – אנכי ה' אלקיך. בשעה שעשו ישראל העגל היה משה מפיס את האלקים ולא היה שומע לו, אמר לו: אפשר שלא נעשה בהם מדת הדין על שביטלו את הדיבור! אמר משה: רבון העולם, כך אמרת בסיני – אנכי ה' אלקיך, אלקיכם לא נאמר, לא לי אמרת? שמא להם אמרת? ואני בטלתי את הדיבור?" עכ"ל. ומה הכוונה? נראה לפרש, שכיון שרצונם של ישראל לשמוע במישרין את הדברות מן הקב"ה לא התבצע בשלמות, כיון שלא היו מסוגלים לזה, ובמדת מה נחשב הדבר כאילו דבר הקב"ה רק אל משה – יש כאן לימוד זכות שלא ביטלו ישראל דיבור שנאמר אליהם ישירות. [ויעוין במד"ר פר' יתרו: "א"ר לוי: וכי לא היה גלוי לפני המקום שאם הוא מראה כבודו לישראל ומשמיען קולו שאינן יכולים לעמוד? אלא צפה הקב"ה שהן עתידין לעשות עבודת-כוכבים, שלא יהו אומרים: אילו הראינו את כבודו ואת גדלו והשמיענו את קולו לא היינו עושים עבודת-כוכבים" ויש לפרש שהראה והשמיעה עשו רשם, אך לא מספיק].

ועתה הסכת ושמע: ההבדל בין ראייה ושמיעה מן הקב"ה במישרין לבין שמיעה מן משה רבינו (אשר ראה ושמע את קול ה') הוא בעצם ההבדל שבין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה. כי עיקר הקושי בתורה שבעל-פה נעוץ בעובדה שהרב הוא "כלי-שני", וכלי-שני אינו מפליט את כל אשר בלע. ועוד שבתורה שבעל-פה על התלמיד לסמוך על רבו, ובלב התלמיד מתגנבת מחשבה שמא טעה הרב; סוף-סוף הרי הוא בשר-ודם, ואדם מועד לעולם לטעויות ושגיאות. נמצא ששורש העובדה שבלוחות השניות היו כתובות רק עשרת הדברות והיו ישראל זקוקים לפרשנותו של משה רבנו, נבע מכך שגם בעצם מעמד הר-סיני לא השכילו לראות ולשמוע את הקב"ה עצמו והזקקו לתיווכו של משה. מתן תורה דלוחות האחרונות הוא מותאם למדרגתם של ישראל לשמוע וללמוד את התורה מפי משה, דוקא, ולא מפי הגבורה. והן ניתנו ביום בו נסלח לישראל מכח לימוד הזכות הנ"ל שהיא שורש תורה שבעל-פה. נתברר לנו בזה יחודו של יום הכיפורים כיום מתן תורה שבעל פה ביתר שאת ויתר עוז.

והלא כאן היא נקודת כפירתם של הצדוקים! אין הם מקבלים את מסורת רבותינו מדור לדור, איך פירש משה רבינו בעל פה את התורה שבכתב. יעויין נא במסכת יומא דף ד'. – "ושני תלמידי חכמים מתלמידיו של משה, לאפוקי צדוקים, מוסרין לו כל שבעה

שמה

לחנכו בעבודה" – הרי שהצדוקים אינם תלמידיו של משה. כי תורה שבעל-פה היא הראויה ביותר לתואר תורת משה, כי הוא זה שמסרה ועליו אנו סומכים, לאפוקי תורה שבכתב שהיא כרוכה ומונחת בקרן זוית וכל הרוצה ללמוד בא ולומד (ועיין קידושין ס"ו.). [ועיין נדרים ל"ח. דפלפולא של תורה (הבנה וחריפות) ניתן למשה ולזרעו, והוא נהג בה טובת-עין, ונתנה לישראל; עיין פי' הרא"ש שם.] ומהאי טעמא בסוף הנביאים (מלאכי ג', כ"ב) אומר הנביא מלאכי (הוא עזרא הסופר – חולית החיבור בין הנביאים לבין החכמים) "זכרו תורת משה עבדי אשר ציויתי אותו בחורב על כל ישראל חוקים ומשפטים הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא". ופירש הסמ"ג – שמלאכי הנביא אמר להם בזה שעד שיבוא אליהו הנביא, במהרה בימנו, לא יקום עוד נביא לישראל, וכל הקיום יהיה על פי חכמי תורה שבע"פ. ולכן נקט כאן בלשון "תורת משה עבדי".

[בראש-השנה תשס"א התחילו הפלשתינאים במהומות דמים, ולכל מי שחי כאן בארץ ברור היה הדבר, כשמש בצהרים, שזו היתה תגובה משמים על המהפכה האנטי-דתית שהוכרזה זמן קצר קודם לכן על ידי ברק המושל בעדודו של ברק השופט, שם רשעים ירקב. אחרי הברקים באו הרעמים, לפשט עקמומיות שבלב, מהפכה תחת מהפכה; ה' יצילנו מן הרשעים ומן הישמעאלים. אם מלחמת יוה"כ שפרצה ביום הרחמים – עלתה לנו כל כך ביוקר, מלחמה זו שפרצה ביום הדין וכאילו נחתמנו כרשעים גמורים, ח"ו) מי יודע כיצד תסתיים; הלוואי אתבדה. ובאותה שנה, ביום שמחת תורה, נגעו ללבי דברי רש"י פר' וזאת-הברכה (ל"ג, ג'-ד). "אף חבב עמים כל קדשיו בידך והם תכו לרגליך ישא מדברתיך, תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב – אף בשעת חביתן של אומות העולם, שהראית לאומות פנים שוחקות ושימו לב, הקב"ה אינו מחבב את האומות אלא רק מראה להם פנים של חיבה) ומסרת את ישראל בידם (וזהו המצב כיום שא"א להגיב נגד הערבים מאומה מפחד אומות העולם). כל צדיקיהם וטוביהם דבקו בדך ולא משו מאחריך, ואתה שומרם, והם מתמצעים ומתכנסים תחת צלך, מקבלים גזרותיך ודתותיך בשמחה, ואלה דבריהם: תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב אחזנוה ולא נעזבנה". עכ"ל רש"י. מה כוונת סוף דברי רש"י? לאפוקי מן הצדוקים! לאפוקי מדברי איש לץ לב רע ובלעיל, אלעזר בן פועירה שמו, שפער את פיו ואמר לינאי המלך על חכמי ישראל: "רומסם, ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית, כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד" (קידושין ס"ו.). ואמרו שם שנזרקה אפיקורסות בינאי המלך "דהוה ליה למימר: תינח תורה שבכתב, תורה שבע"פ מאי?". וכנגד זה מכריזים הצדיקים והטובים: תורה אשר צוה לנו משה מורשה היא לקהלת יעקב – אחזנוה ולא נעזבנה" – אין היא כרוכה ומונחת בקרן זוית. ואפשר שכל תכסיסי שמחת תורה, בספר התורה, הם לאפוקי מאותה ליצנות. אנו מחזיקים אותה במרכז ורוקדים סביבה ומכריזים בכך שאין היא בקרן זוית. אנו קוראים בה שוב ושוב וגוללים אותה מקצה ועד קצה לומר שאין היא כרוכה. ואנו מעלים לתורה כל אחד ואחד לאפוקי מן הפעירה: "כל הרוצה ללמוד יבוא

שמב

וילמוד". אף בדורנו ישנם "צדוקים", דור דור והצדוקיות שלו. "אחזונה ולא נעזבנה" – זו העצה אשר תעמוד לנו להתכנס תחת כנפי השכינה ולהנצל.

הוכחנו שהצדוקים שהם היפך "תלמידיו של משה" הם הכופרים בתורה שבעל-פה. ומכיון שיום הכיפורים שהוא יום מתן לוחות האחרונים, כמבואר בתענית ל', הוא יום מתן תורה שבעל-פה – יום זה הוא המסוגל לקטע את רגליהם של הצדוקים. הוא אשר אמרנו שלא במקרה מת הצדוקי הנ"ל מיתה משונה ביום כ.

וכמה מתאימים הדברים למה שהביא בספר סדר-הדורות בשם הרמ"א מפאנו שעקידת יצחק היתה ביום הכיפורים. כי בתשובת חתם-סופר, תשובה ר"ח מחלק או"ח, כתב בזה"ל: "אברהם אבינו עליו השלום האמין תורה שבכתב – היינו מה ששמע מהקב"ה עצמו. אבל יצחק מסר נפשו על תורה שבעל-פה. ויש להאריך ולהסביר את הנסיון הגדול הזה. הנה אברהם אבינו ע"ה וגם יצחק בנו חכמים גדולים היו, ויצחק לא ידע מאברהם אלא מעצמו השכיל כל מה שהשכיל אברהם מעצמו וכו' והם ידעו והשכילו שאי אפשר בשום אופן שבעולם כלל וכלל שירצה הי"ת בקרבן אדם וכו' והנה כשאמר הקב"ה לאברהם קח נא את בנך את יחידך והעלהו לי לעולה וכו' אין מן התימה על אברהם ששמע מן הקב"ה עצמו, אבל מהתימה על יצחק שקיבל מאברהם למה שהוא נגד השכלתו ואי אפשר לשמוע כלל, מ"מ לא הרחר גם אחרי דברי חכמים ושמע ופשט צוארו". עכ"ל. ואם היתה עקידת יצחק ביום-הכיפורים, כדברי הרמ"ע מפאנו, הרי שהיה היום הזה מסוגל לתורה שבעל-פה עוד מזמן האבות. [והוסיף שם לבאר מה שאמרו בשבת פ"ח. "הדור קבלה בימי אחשוורוש", ולדברי המדרש תנחומא פר' נח הנ"ל היתה הקבלה מרצון על תורה שבעל-פה, דהיינו על ההתבטלות לחכמי הדור אף כאשר דבריהם נראים נגד המציאות ונגד ההגיון. ואת זה ראו בחוש בימי מרדכי ואסתר, שהסכימו משמים על ידם נגד ההסתברות, ואז קיבלו מרצון לבטל דעתם לדעת חכמי הדור מוסרי התורה. ויש להעמיס בדברי האר"י הק': "יום-הכיפורים – יום כ-פורים", שהכוונה ביחס לתורה שבעל פה, שביה"כ ניתנה תורה שבע"פ בכפיה, ובפורים – נתקבלה ברצון].

אך גם לפי המקובל, על פי פרקי דר"א, שעקידת יצחק היתה בראש-השנה, וברית המילה של יצחק אבינו היא שהיתה ביום הכיפורים. גם אז נוכל למצוא ביה"כ את התבטלות הבן לאביו – שהיא שורש מסירת תורה שבעל-פה. הא כיצד? על הפסוק "ויהי אחר הדברים האלה", בפתיחת פר' העקדה, אמרו בסנהדרין פ"ט: (הובא ברש"י פר' וירא) "ר' לוי אמר: אחרי דבריו של ישמעאל ליצחק, אמר לו ישמעאל ליצחק: אני גדול ממך במצוות, שאתה מלת בן שמונת ימים ואני בן שלש-עשרה שנה. אמר לו: ובאבר אחד אתה

מגרה בי, אם אומר לי הקב"ה – זבח עצמך לפני, אני זובח". עכ"ל. והיינו שטענת ישמעאל היתה, שמילת יצחק כשהיה בן שמונת ימים היא "שלא מדעתו" ואינה נחשבת כמצוה שקיים יצחק. ולכאורה צדק בזה, כי אעפ"י שיצחק הוכיח לו שאילו היה גדול (כמו ישמעאל) היה גם הוא מוכן להיות נימול, אבל סו"ס הרי היה קטן שאינו בר-דעת ומצוה בפועל לא קיים. האם כך זה באמת? כמדומני שהמילה הנכרתת בגוף הקטן נחשבת כמצוה דידיה, אף שנעשתה שלא מדעתו. ומדוע? כי כל כך עמוק ומחייב הקשר של אב לבנו, עד כדי שמה שעושה האב בבנו שלא מדעת הבן נחשב כאילו נעשה מדעתו של הבן. ונמצא שביום הכיפורים בו מל אברהם את יצחק הוא היום בו מתבררת סמיכת דעתו של הבן על אביו, שהיא יסוד המסורת של תורה שבע"פ; על כן ראוי היום הזה להיות יום קטיעת רגליהם של הצדוקים.

ושמעתי מידידי הר"ר אפרים שטראוס שליט"א תוספת נפלאה על האמור, ממה שאמרו במשנה ר"ה דף כ"ה, שכאשר חלק ר' יהושע על דברי רבן גמליאל הנשיא שלח לו ר"ג – "גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו ר"ע מיצר וכו' בא לו אצל ר' דוסא בן הרכינס, אמר לו: אם באים אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג, צריכים אנו לדון אחר כל בית-דין ובית-דין שעמד מימות משה ועד עכשיו וכו'". עכ"ל. הרי שוב שדוקא ביום הכיפורים נתחזק תוקף מסירת התורה מדור לדור על דעת חכמי כל דור ודור.

ויש לי להאיר הארה ביחס לגמ' יומא הנ"ל, במעשה הצדוקי וויכוחו עם אביו. אמרנו כבר שמהימנות המסורת מדור לדור בנויה על האימון שרוכשים הבנים לאבותיהם, וכמ"ש האבן-עזרא תהלים מ"ד, ב' – "שכל אב אוהב את בנו ולעולם לא יורנו רק האמת לבדו". והם פסוקים מפורשים בכמה דוכתי שמסירת התורה היא מאבות לבנים דוקא, כגון: "ויקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיעם לבניהם" (תהלים ע"ח) ועוד. אפשר שהויכוח בין האב לבנו, ואיך שהגזים הבן ונטה מדברי אביו שהיה אף הוא צדוקי, מורה על שורש החילוק שבין הפרושים לבין הצדוקים. אצל הפרושים יש אימון מלא בין אבות לבנים, והבנים מקבלים את אשר מורשים להם אבותיהם בלי שינוי, ואילו אצל הצדוקים כל דור חכם בעיניו ומצטער כל ימיו על מה שלא נצטערו אבותיו.

מאמר ס"ד

יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם

ר"ה י"ז: "ויעבור ה' על פניו ויקרא – א"ר יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפלה, אמר לו: כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם וכו' א"ר יהודה: ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, שנא' – הנה אנכי כורת ברית". עכ"ל.

ענין זה של אמירת י"ג מידות הרחמים נראה כמין "סגולה" שאין לנו בה השגה. אך באמת יובן הענין גם בפשטות, בב' אופנים.

האופן האחד:

כל זמן שישראל חוטאים ואינם נענשים – הלא יש בזה חילול ה', כאילו אין הקב"ה יכול להעניש, ח"ו. ואעפ"י שבשכלנו מבינים אנו שהקב"ה כל-יכול, ואין כאן מגבלה של יכולת, כמובן, סו"ס ההרגשים מפגרים אחר ההכרה השכלית, ובתפיסה הרגשית יש כאן חילול ה'. על האמור בפר' קרח – "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע ויפלו על פניהם ויאמרו אל אלקי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף", פרש"י: "אל אלקי הרוחות – יודע מחשבות, אין מדתך כמדת בשר ודם, מלך בשר ודם שסרחה עליו מקצת מדינה אינו יודע מי החוטא לפיכך כשהוא כועס נפרע מכולם, אבל אתה לפניך גלויות כל המחשבות ויודע אתה מי החוטא, האיש אחד הוא החוטא ואתה על כל העדה תקצוף!! אמר הקב"ה: יפה אמרת, אני יודע ומודיע מי חטא ומי לא חטא". עכ"ל. ויעויין בשפתי חכמים שם שתמה: "ובודאי קשה שאין זה שייך בקב"ה לומר עליו שינוי דעת מכח מאמר בני אדם". אכן בספרנו "יצפן לישרים תושיה" ביארנו שאין כאן שום שינוי דעת. במבט שטחי, אם מלך בשר ודם מוחה על הפגיעה בכבודו על ידי מקצת מדינה בכך שהוא נפרע מכל המדינה, אזי אם הקב"ה לא יעניש את כל המדינה כאשר חטאו מקצתם – יש בזה חילול ה'. הדבר נתפס ב'הרגשה' כאלו כבודו של הקב"ה פחות מכבוד מלך בשר ודם. זוהי הסיבה שמחמתה רצה הקב"ה לכלות את כל העדה. אך הקב"ה רמז למשה ואהרן, במה שהודיעם את אשר הוא עומד לעשות שעדיין הדבר תלוי בהם. "חילול ה'" פ' התייחסות מעוותת מכח ראית מצב מסוים אשר יצר אצל רואיו "חלל" ממציאותו ית'. כאשר הראו משה ואהרן שלהיפך: מלך בשר ודם הנפרע מכל המדינה, כשחטאה מקצתה, נתפס אצלם כגילוי של חולשה ולא של גבורה, ואדרבא: אם יעניש הקב"ה את החוטא לבדו יש בזה "קידוש ה'" שהוא יתברך

שמה

מתגלה כיודע מחשבות מי חטא ומי לא חטא – תגובה זו של משה ואהרן לא שינתה את דעת הקב"ה אלא הפקיעה באמת את חילול ה' והפכתו לקידוש ה', וממילא אין עוד שום סיבה לכלות את כל העדה.

על פי זה נאמר, שבכל זמן שישראל חוטאים יכול כבוד שמו ית' להתרבות, כנגד מה שנתמעט בחטאם, באחד משני אופנים: או שיתקדש על ידי החוטאים (וככל שיענשו יותר, ואף על חטאים קלים, יתרבה כבוד ה' – כמ"ש רש"י שמיני עה"פ "בקרבי אקדש") או שיתגדל על ידי שיכירו החוטאים את רחמי ה' וירגישו שהעדר העונש אינו מתוך אי יכולת כי אם מתוך אי רצון להרע לאהוביו. על ידי אמירת י"ג מידות הרחמים מרגישים ישראל במידותיו של הקב"ה ומשיבים אל לבם את היותו רחום, חנון, ארך-אפים וכו' ועל ידי כך מתהפך חילול ה' במה שאין הקב"ה מענישם לקידוש שמו ית' כרחום וחנון. כמה נפלא לשונו של רבי נסים גאון: "ולא יודע עוז רחמיק אלא בהעבירך חטאת יראיך".

ורוצה אני להדגיש ולהוכיח שהעיקר באמירת י"ג מידות הרחמים הוא **להשרות בקרבנו** את ידיעת רחמי ה', ולא די בידיעת שכלנו, מגמ' עלומה שנתבארה בספר "שפתי חיים" מועדים א' – "תניא כשעלה משה למרום מצאו לקב"ה שיושב וכותב 'ארך אפים'. אמר לפניו: רבש"ע: ארך אפים לצדיקים. א"ל: אף לרשעים. א"ל: רשעים יאבדו. א"ל: השתא חזית מאי דמבעי לך (פי': תבין כאשר תצטרך לכך). כשחטאו ישראל אמר לו (הקב"ה למשה): לא כך אמרת לי – ארך אפים לצדיקים?! אמר לפניו: רבש"ע, ולא כך אמרת לי – אף לרשעים, והיינו דכתיב – ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר". עכ"ל. ולכאורה הוא פלא, אם משה רבנו לא הבין את ההצדקה למדת "ארך אפים לרשעים", מה נתווסף כאשר נצרך למדה זו כשחטאו ישראל, הלא עכשיו יש לו "נגיעה" שתנהג מדה זו אף לרשעים, ולכן הוא מבין את שאינו ראוי להיות מובן בשכל אנושי; אתמהא. אלא שהביאור כך הוא: כל עוד שהאדם אינו מרגיש רחמים על הרשעים הרי הוא רואה חילול ה' בעובדה שאינם נענשים. לכן כל עוד שלא נזקק משה לרחמים על עדתו השרויה בסכנה אי אפשר היה שישתכנע שמן הראוי להתנהג במדת ארך-אפים אף לרשעים. רק כאשר הרגיש משה את הרחמנות, וה"נגיעה" הזאת גרמה לו לפרש את סליחת הקב"ה לרשעים כגילוי רחמיו ית' – אז נהיה קידוש ה' תחת חילול ה', ואז יש הצדקה למידת "ארך אפים אף לרשעים".

הדיבורים הללו מחייבים מאד את המבין, כי לא די באמירת י"ג מידות הרחמים, כי אם בהכרה והבחנה בהן, ודבר זה לא יתכן כי אם על ידי התבוננות. וזהו פשוטו של מקרא: "אני אעביר כל טובי על פניך" בשעה ש"וקראתי בשם ה' לפניך" – כי על ידי קריאת י"ג

מידות יתאפשר להתבונן ולהכיר את טוב ה'. ויש להוסיף: עיקר סגוליות אמירת י"ג מידות הרחמים הוא בתפילת תעניתם של ישראל, כמ"ש רש"י ר"ה י"ז: ויש לפרש, מפני שאז הוא זמן של "השתא חזית מאי דמיבעי לך". כי כאשר אנחנו מבינים כמה אנחנו "מסכנים" ביוה"כ (או בכל תענית ציבור) אם יבוא אתנו הקב"ה בדין, אז מתוך הרחמנות שלנו על עצמנו נתפוס נכונה שאי הענשתנו נובע מרחמנות ולא מחסרון יכולת או חסרון השגחה, ח"ו, ואז יתאפשר, כביכול, שהקב"ה ירחם עלינו.

האופן האחר:

ידועים דברי חז"ל: "כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו" (ר"ה י"ז). ואמרו: "כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים". לר' עקיבא, שהיה מעביר על מידותיו, העביר הקב"ה על שורת הדין ונענה לתפלתו והוריד גשמים (תענית כ"ה). הרי שהעצה היעוצה לנו כדי שיכנס הקב"ה עמנו לפני משורת הדין וינהג עמנו במידות רחמיו, היא שננהג אף אנו במידות אלו ונהיה ראויים להנהגות אלו עמנו מדה כנגד מדה. לתכלית זו אומרים אנו י"ג מידות הרחמים מתוך התבוננות במידותיו, על דרך שאמרו חז"ל: "הוי דומה לו – מה הוא רחום אף אתה היה רחום, מה הוא חנון אף אתה היה חנון וכו'". רצוני לומר, הלא מבואר ביומא ס"ט. שכאשר אין משיגים את מידות הקב"ה אין ראוי לאומרן (מתוך שידעו ירמיה ודניאל בקב"ה שאמיתי הוא – לא אמרו "נורא" ו"גבור" כאשר לא הבחינו בנוראות ה' וגבורתו). אם כן, אמירת י"ג מידות רחמיו ית' מוכרח שתאמר מתוך התבוננות והכרה כי אכן רחום וחנון הוא. וכאשר על ידי אמירת י"ג מידות הרחמים נשיג ונכיר את מידותיו, נשאף ונחליט להדמות לו בהן וללכת בדרכיו, אז נהיה ראויים שיזכנו הקב"ה לפני משורת הדין אף אם איננו ראויים לכך משורת הדין. ואכן הובא בספר "שערי רחמים" דקדוקם של הגאונים בלשון הגמ' ר"ה י"ז – "כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם", שדוקא כאשר "יעשו ישראל כסדר הזה", ר"ל – יתנהגו בעצמם במידות הרחמים, רק אז ימחל להם הקב"ה.

ושמעתי מן הגה"צ הרב מתתיהו סלומון שליט"א, מנהל רוחני בישיבות ליקווד וגייטסהד, ביאור יפה בגמ' ברכות י"ח: "מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ר"ה בשני בצורת, והקניטתו אשתו, והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות וכו' של כל העולם כולו לקה ושלו לא לקה". עכ"ל. וכך אמר: באותם שנים היתה שורת הדין נותנת שתלקה התבואה. ולכן, כדי שהקב"ה ירחם על מישהו צריך אף הוא להיות מרחם על הבריות, וכמו כן: כדי שהקב"ה יסבול ויאריך אף – צריך האדם להיות סבלן ומאריך אף; רק אז יכנס אתו הקב"ה לפני משורת הדין, מדה כנגד מדה. על כן זימנו משמים לאותו

חסיד נסיון שמצריך הרבה רחמים – ליתן דינר לעני בשני בצורת, ונסיון שמצריך הרבה סבלנות וארך-אפים – בשעה שאשתו הקניטתו. וכאשר ריחם על העני, ותחת שיענה לאשתו מנה אחת אפים לן בבית הקברות כדי להזכיר לעצמו את יום המיתה ולהתגבר על יצרו (עיין ברכות ה'). אז ראוי היה, במדה כנגד מדה, שהקב"ה ירחם עליו ויאריך לו אף, ולכן על אף ששל כל העולם לקה – שלו לא לקה.

והוסיף ואמר, שפעמים הרבה מזדמנות מצוות של חסד המצריכות הרבה רחמים וסבלנות – דוקא בערב ימי הדין. ובלבנו עוברת תרעומת על שטרדות המצוות הללו מפריעות אותנו מעבודת התשובה וכד'. אך ההיפך הוא הנכון, ועלינו לשמוח בזה, כי הקב"ה מטכס עצות שנהיה רחמנים וסבלנים כדי שיוכל לרחם עלינו ולהאריך לנו את אפו.

מאמר ס"ה

כל האוכל ושותה בתשיעי

ברכות ח': – "תני חייא בר רב מדיפתי: ועניתם את נפשתיכם בתשעה, וכי בתשעה מתעניין והלא בעשור מתעניין?! אלא לומר לך: כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי". עכ"ל. ביארו הראשונים, דמדאפקיה לאכילה בלשון עינוי – א"כ חשיב כמו עינוי (עיין רש"י). דימוי האוכל ושותה בתשיעי למתענה בתשיעי (אלו נצטווה, תוס' שם) צריך ביאור; דאם אמנם אכילה בתשיעי מצוה, למה תשווה מצוה זו למצות עינוי שעניינה להיפך? והרי אין שכר כל המצוות שווה, כמו שאמרו: "אי אתה יודע מתן שכרן של מצוות", ומדוע יהא שכר האכילה כשכר העינוי, לא פחות ולא יותר?

וכתב המ"ב או"ח סי' תר"ד בשם פוסקים, דמה שאפקיה רחמנא לאכילה בלשון עינוי הוא מפני שרצה הקב"ה ליתן שכר בעד האכילה כאילו התענו, שאינה דומה מצוה שיש בה צער למצוה שאין בה צער. ומשמע מדבריהם, שאעפ"י שבאמת אין ראוי לאכילה שכר כמו לעינוי, שהרי לפום צערא אגרא, נקט הקב"ה עצה מיוחדת שתהא נחשבת אכילה זו כתענית. וזה בודאי דורש הסבר.

עוד צריך ביאור טעם מצוה זו של אכילה בתשיעי, עפ"י מה שנהגו הראשונים לבאר את טעמי המצוות. ואעפ"י שאין אתנו יודע את טעמי המצוות לאשורן, ואעפ"י שכבר נתבארו בראשונים מס' טעמים על מצוה זאת, הרשות נתונה – כידוע.

שמח

אפשר, שנרמז במצות האכילה בתשיעי, כי הקב"ה אינו חפץ בענוי כי אם בעשירי בלבד, אבל בשום אופן אין זו הנהגה הראויה לכל ימות השנה. ונבאר את דברנו:

היה מקום לטעות – והיו וישנם שטועים בזה – כי סדר יום הכפורים הוא הנהגה הראויה לכל ימות השנה. ר"ל, שבאמת היה ראוי בכל יום להמנע מאכילה ושתייה ששורשן מנפש הבהמית, כמ"ש חגיגה ט"ז. "אוכלין ושותין כבהמות", וכן לנהוג את שאר העינויים הנהוגים ביוה"כ, ולהדמות למלאכים כביוה"כ; אלא שכיון שאי אפשר להתקיים כך, על כן בדיעבד – כל אחד ואחד לפום חולשתו נאלץ לאכול ולשתות ולנהוג כבן אדם.

אבל אין זה נכון, אכילה ושתייה ומנהג דרך ארץ בשאר ימות השנה אינם "בדיעבד" כי אם "לכתחילה". דעת חז"ל ברורה, כי הקב"ה אינו רוצה שאדם יפרוש מחיי בשר ודם כי אם שיקדש אותם; לא נבראו הנאות עוה"ז כדי לברוח מהן. קצר המצע מלצטט ראיות רבות ליסוד זה, נזכיר מעט מהן:

א. "רב דימי בשם רב יצחק: לא דיין מה שאסרה לך התורה אלא שאתה מבקש לאסור עליך דברים אחרים?" (ירושלמי נדרים).

ב. "ויהי האדם לנפש חיה – נשמה שנתתי בך החייה" (תענית כ"ד).

ג. "עתיד אדם ליתן דין לפני המקום על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכול ממנו" (ירושלמי קידושין).

ד. תענית י"א. – "כל היושב בתענית נקרא חוטא", ובתוס' שם כ"ב: ד"ה "ר' יוסי" פירשו מימרה זאת ב"מצי לצעורי נפשיה", ואעפ"כ נקרא חוטא. ודבריהם מוכרחים, שהרי ילפינן זאת בק"ו ממי שציער את עצמו מן היין, וסתם אדם מצי לצעורי נפשיה מן היין.

וכבר האריך ה"מסילת ישרים" בפרק אחרון, בביאור מידת הקדושה ז"ל: "והנה האיש המתקדש בקדושת בוראו, אפילו מעשיו הגשמיים חוזרים להיות ענייני קדושה ממש, וסימנך – אכילת קדשים שהיא עצמה מצות עשה, ואמרו ז"ל: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ותראה עתה ההפרש שבין הטהור לבין הקדוש. הטהור – מעשיו החומריים אינם לו אלא הכרחיים, והוא עצמו אינו מתכוין בהם אלא על צד ההכרח, ונמצא שעל ידי זה יוצאים מסוג הרע שבחומריות ונשארים טהורים, אך לכלל קדושה לא באו, כי אילו היה אפשר בלתם כבר היה יותר טוב. אך הקדוש הדבק תמיד לאלקיו ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמיתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעוה"ז, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש

שמיט

וכמזבח וכו', ומעתה המאכל שהוא אוכל הוא כקרבן שעולה על גבי האשים וכו'". עיין שם. ובדבריו יובנו מאמרי חז"ל הנ"ל, כי מדרגת הקדושה גדולה ממדרגת הטהרה, והאדם נתבע להתקדש ולא רק לטהר.

אף בספר "ישראל קדושים", לכהן הגדול ר' צדוק מלובלין זצ"ל, האריך בענין זה (עמוד 12-13) ופי' מ"ש על רבנו הקדוש שלא נהנה מן העוה"ז באצבע קטנה (והרי לא פסקו מעל שולחנו צנון וחזרת!!) שאמנם נכנסו המעדנים לגופו (דלא כתוס' כתובות ק"ד). אך לא נהנה מהם הנאת עצמו, כי היתה אכילתו בקדושה, וכעין שכתוב על הלל הנשיא שכאשר אכל אמר שהוא גומל חסד עם נפשו; עיין שם בדבריו.

גם מעצם ברכות הנהנין שנתקנו על הנאת האכילה, ומכל סעודות המצוה, מוכח בפשטות שישנה עבודה של "אכילה לשם שמים" (והיא קשה יותר מאשר לצום לשם שמים). ואמרו בפסחים ס"ח: – "הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם (שישמח בו במאכל ובמשתה) מאי טעמא? יום שניתנה בו תורה הוא (להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו)". עכ"ל. אפשר שעומק הכוונה בזה הוא, שעל ידי התורה הופכת האכילה מ"אוכלים ושותים כבהמות" (חגיגה ט"ז). ל"אכילתם כאכילת מזבח ומילוי גרונם תחת מילוי הספלים" (מס"י שם). ועיין עוד בענין זה ב"תורה-תמימה" פר' נשא פ"ו אות פ"ד. [אגב, בזה היה נראה לבאר את המדרש הידוע (פר' קדשים) "קדשים תהיו, יכול כמוני? ת"ל – כי קדוש אני, קדושתו למעלה מקדושתכם". רבים תמהו, וכי היה עולה על הדעת שבשר-דם יהא קדוש כהקב"ה, עד שהפסוק צריך למעט זאת!! אלא הכוונה היא לענין "סוג" הקדושה. ר"ל – שחידוש המדרש הוא שאין הקב"ה מבקש מאתנו קדושה מופשטת מן הגוף כשלו, אלא סוג קדושה אחר – לקדש את הגוף.]

אחר הקדמה זו נאמר כך: אילו היה העיניו ביוה"כ דוגמא לדרך החיים הראויה כל ימות השנה, היה ראוי שככל שמתקרב היום הקדוש ירבו הפרישות והעינוי. וכמו למשל בענין התשובה, שאינו מיוחד ליוה"כ בלבד – שהרי בכל יום צריך אדם להיות במצב של תשובה – שככל שמתקרב יום הכיפורים שהוא השיא של חזרה בתשובה, ישנו מהלך הדרגתי לקראתו: חודש אלול, עשרת ימי תשובה, ואחריהם כשלב נוסף – יום הכפורים. [וכך ראוי, כי על ידי ההתעלות ההדרגתית אנו מוכיחים כי אין התשובה ביוה"כ תופעה חד פעמית חריגה, כי אם פסגה של מאמץ מתמיד.] כמו כן, אילו היתה הפרישות מאכילה ושתיה וכד' דרך צדקות תמידית, היה העיניו נוהג לרביע, שליש ומחצה בתקופות שקדמו לעיניו הכולל של יוה"כ. בזה שצוותה על אכילה ושתיה בערב העיניו הראתה התורה כי הוא מסוים ומוגבל ליוה"כ בלבד, ואינו שיא של צורת חיים הראויה גם בימים שקדמו לו. ביוה"כ אנו

מתדמים למלאכים שאינם בעלי גוף ואילו בכל השנה עבודתנו היא להיות "אנשי קדש" – עם הגוף ומתוך אכילה ושתייה. על כן חלק הקב"ה שכר על האכילה בתשיעי כשכר העינוי בעשירי, כי נתכוין להראות בזה שאין האכילה "דיעבד". יום יום ועבודתו הוא, ביוה"כ – "תענו את נפשתיכם", בשאר הימים – "טוב לב משתה תמיד".



מידי דברי בצום יוה"כ נתעוררתי לחשוב: מצות התענית אינה מתקיימת אלא אחר גמר היום הקדוש, כי מי שאכל ברגע אחרון של יוה"כ – לא נחשב לו שנתענה מאכילה כמובן. ואם כן יש לשאול: האם המצוה הזו תיכנס לחשבון הזכויות רק ביום הדין של שנה הבאה? כי הרי חתימת גזר הדין היא ביוה"כ עצמו, כמובן, ואז עדיין לא נסתיימה ולא נתקיימה התענית. האם באמת זה כך? או שמא אומרים כאן "באים כאחד"? וצ"ע.

מאמר ס"ו

כסיל שונה באיוולתו

היום הקדוש, יום הכיפורים, ניתן לנו למחילה, לכפרה ולסליחה. למחילה – את העונש המגיע לנו, לכפרה (קינוח) – את טינופת החטא שנתלכלכנו בו, ולסליחה – על שציערנו את אבינו שבשמים ופגענו בכבוד מלכנו, מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. הפעם נתייחס אל הסליחה.

a. על פי ביאורו האמיתי והמזעזע של הגאון ר' איצל זצ"ל לגמ' יומא פ"ז, מעשה דרב והטבח, נראה להוכיח שאין הקב"ה סולח אלא למי שמבקש ממנו סליחה. מסופר שם שטבח אחד ציער את רב, או פגע בכבודו, ולא בא לפייסו. כאשר ראה רב בערב יום הכיפורים שעדיין לא בא הטבח לפייסו הלך רב והמציא את עצמו אליו, לאטליזו, כדי לאפשר לטבח לפייסו. ואולם גם אז, כאשר עמד רב בפתחו, החציף הטבח ואמר: "אבא את, זיל, לית לי מילתא בהדך", והמשיך בטבחותו תוך שהוא מתעלם מרב; אז נתקעה לו עצם בגרונו ונהרג. זה תורף דברי הגמרא. הגאון ר' איצל זצ"ל תמה: "מה גדול ומה נורא דרכי החסידות הזאת, ואיה המקור והשורש לזה? ולכאורה הוא גם זלזול בכבוד תורתו

של רב". ותירץ, כי זוהי מידתו של הקב"ה, אשר פשענו וחטאנו לו, והוא מצפה כל השנה שנבקש ממנו סליחה, אבל אנחנו כאותו קצב טרודים בעסקי ה"בשר" שלנו ואין לנו פנאי לבקש מ"אבא" סליחה, על כן הוא ממציא את עצמו אלינו, וכמ"ש: "דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב" – בעשרת ימי תשובה. מן הקב"ה למד רב להתנהג בחסידותו ית', מה הוא אף אתה, ולהמציא את עצמו אל הטבת. [ואכן הרי זה בא ללמד ונמצא למד, שמי שגם אז איננו מבין מה "אבא" רוצה ממנו, ולמרות שהקב"ה מתקרב אליו וממציא את עצמו להקל עליו את בקשת הסליחה עודנו עסוק ב"בהמתו" – מסכן את חייו]. על פי דברי הגרי"ב הללו נמשיך ונשאל: מדוע היה צריך רב לזלזל בכבוד תורתו, והלא היה בזה סיכון (ורב הונא צפה מראש שישלם הקצב בחייו) מדוע לא מחל לקצב למרות שלא השכיל הלה לבקש את סליחתו? אין זאת אלא שהקב"ה, שהלך רב בדרכיו, אינו סולח כי אם למי שמכניע את עצמו לבקש את סליחתו. על כן הוכרח רב להמציא את עצמו אל האיטליז, כי אם לא יבקש הקצב את סליחתו לא יועיל ולא יוסיף מה שימחל לו רב מעצמו.

למדנו שכדי שנזכה לסליחתו של הקב"ה, על מה שציערנו אותו ופגענו בו, עלינו לבקש את סליחתו; לעיכובא, ולא רק לכתחילה.

b. שמא תאמר: דבר של מה בכך הוא לבקש סליחה, והרי פזמונן של "סליחות" שגור על לשוננו במנגינה עצובה-ערבה: "חטאנו לפניך רחם עלינו וכו'"; חוויה היא לקום באשמורת ולומר "סליחות".

איך אמרת? "לומר סליחות". "סליחות" אומרים?! סליחה מבקשים, לא כן?

אכן, לומר סליחות דבר קל הוא, לבקש סליחה – קשה עד מאד. מדוע? מפני שאי אפשר לבקש סליחה אלא אם מבינים שאכן עשו עוולה. ולא די להכיר בעצם העוולה, אלא גם בגודלה, בעומקה ובעוצמתה. ההורג אדם ומבקש סליחה על שעבר על "בל תשחית" – אין זו בקשת סליחה. הפוגע בכבודו של מלך מלכי המלכים ומתנצל כמלפני שוטר זוטר – עוד מוסיף חטא על פשע. מדהים לראות עד כמה אנחנו מרגישים "בסדר". בחורים כנים ניגשים למשגיח ב"אלול" להעזר בו למצוא עבירות. אמת, פה ושם מודעים הם מעצמם לעבירות קטנות, הן צדיק אין בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא; סוף-סוף אין אנו עזי פנים וקשי עורף לומר: צדיקים אנחנו ולא חטאנו. ואם פעם עוברת בנו מחשבה אולי אנחנו בכל זאת רק בינוניים? אזי מיד אנחנו נזכרים שגם רבן יוחנן בן זכאי לא ידע באיזו דרך מוליכים אותו.

הרי זה פחד-פחדים, אם לא נתבונן בעוצם עוולותינו לא נהיה ראויים שהקב"ה יסלח לנו, כי באין התבוננות אין בקשה, ובאין בקשה אין סליחה.

ג. דומה, שהסליחה הנהוגה ב"רחוב" היא בעוכרנו, אין היא כי אם פליטת-פה מילולית שאין אחוריה שום רגש חרטה, ואנחנו למדנו ממנה לדקלם "סליחה". אתה מחכה ברחוב ליד תחנת האוטובוס, ושומע קול מתקרב, מתחזק, ממלמל: "סליחה, סליחה, זוז, ולפתע אתה מועף הצדה ומישהו גס עובר על פניך תוך כדי דריכה על רגלך. יש לך טענות? מדוע? הרי הוא אמר "סליחות". גם כאשר אני, המשגיח, מבקש במתק שפתיים מבחור בישיבה: "סליחה שאני מטריח אותך, התוכל להביא לי ספר פלוני מאוצר הספרים" – אין זו סליחה, לגמרי לא. כי סליחה אין מבקשים לפני ה"חטא", ואין שום משמעות לסליחה כאשר אתה מתכוון מראש לחטוא שוב ושוב מחר ומחרתיים. או למשל אדיבותו הצבועה של עורך-הדין המנומס המבקש ממך סליחה על ה"שעורה" שיש לו בעין, שאולי לא נעים לך להביט בפניו. אם צריך, הוא מוכן לומר, מתוך יסורי מצפון, את כל ה"ידידי השלם" – על העוול הנוראי אשר הוא עשה ויעשה. ובתוך מבול הסליחות של דור המבול שלנו התרגלה גם לשוננו ל"סלנג" הזה; יש מי שידרוך בטעות על רגל של עמוד וגם אז תמלמל לשונו: סליחה, סליחה.

סליחה על שהארכתני יותר מדי.

נכון, גם זו דוגמא.

ד. אי אפשר לנו להבין את עומק החוצפה שבכל חטא שהוא. אין שום חילוק בין חטא גדול לבין חטא קטן, כזה כן זה ממרים את פיו של מי שאמר והיה העולם ומלוא כל הארץ כבודו, והכל לפי המבייש ולפי מי שאותו הוא מבייש. מה נאמר ומה נדבר, הלא נשגב מבינתנו לנסות להרגיש את החוצפה שאין בעוה"ז אפילו משל שידמה לה. בפסחים (נ"ד.) אמרו שעומק הדין הוא מן הדברים המכוסים מבני אדם. כפי הנראה הטעם לזה הוא כי גם העוול שבחטא, וכל חטא יש בו שורש של "מרד", הוא "עמוק עמוק מי ימצאנו".

כמה מרשים המשל, אף שאין בו אפילו אפס-קצהו מן הנמשל, בראובן שביקש משמעון להחזיק את תקע המשור החשמלי בתוך השקע, פן ישמט, ובשעה ששמעון מחזיק את התקע בשקע – משתמש ראובן, לעיניו של שמעון, במשור הזה כדי לחתוך ולהרוס את רהיטיו של שמעון. איזה "סבלן" צריך להיות שמעון כדי לסבול "נבלה" זו ולהמשיך להחזיק את התקע בשקע. ואיזה חצוף וכפוי-טובה הוא ראובן שאינו בוש להשתמש

בשירותו של שמעון כדי להרוס את רהיטיו. הנמשל ברור, באותה דעת שהקב"ה מחדש במוחו של העבריין על ידי החמצן שהוא מזרים למוחו, ובאותו כח שהקב"ה ממציא בזרועותיו משתמש הרשע – ברגע זה ממש – כדי להשחית וכדי להרגיז את מי שמחזיק את תקע חייו בשקע מקור החיים. כמה חצוף אותו בעל-עבירה, וכמה סבלן הקב"ה. כך במעשי עבירה, וכך בדיבורי לשון-הרע, ניבול-פה וכד'. הלא האדם אינו יודע אפילו איך מדברים. אמור לי בבקשה: כאשר מבטאים הברה גרונית, להיכן מזיזים את הלשון בו-זמנית? הקב"ה ממלל את דיבוריו של האדם בכל עת – מי שם פה לאדם – ובאותם דיבורים האדם משתמש נגדו!! לולא ראינו לא האמנו שתתכן חוצפה והפקרות שכזו.

e. ה"אבסורד" גדול שבעתיים בהתייחסותנו אל חטא שאנו מורגלים בו. נשתרשנו בעברות מסוימות עד כדי שכבר איננו מרגישים שאנו עושים רע כאשר אנחנו חוזרים עליהם שוב ושוב. האמת היא שהחטאים הללו הם הנוראים מן הכל. ז"ל רבנו-יונה, שערי תשובה, שער ראשון אות ה' – "כל אשר איננו נזהר מחטא ידוע ואיננו מקבל על נפשו להזהר ממנו, גם אם הוא מהעוונות הקלים, אעפ"י שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה – קראוהו חכמי ישראל משומד (מומר) לדבר אחד, ואת פושעים נמנה, וגדול עונו מנשוא. כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד – כבר שבר עול אדוניו מעליו והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר – ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". עכ"ל. כמעט שאי אפשר להתבטא ביתר חריפות. ועל מי מדובר כאן? על מי שמתוך הרגלו עבר ושנה בחטא עד שנעשה לו כהיתר (קידושין מ'). ומכיון שנעשה לו כהיתר, אינו נזהר ממנו כלל, כי למה יפרוש מן המותר?

שים לב, לשון הגמ' בכמה דוכתי – "אמר רב הונא: כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה – הותרה לו. הותרה לו, סלקא דעתך?! אלא נעשית לו כהיתר". אינו מובן, מדוע לא מנעו רב אשי ורבינא, מסדרי הש"ס, מליונים רבים של לומדי גמרא בכל הדורות מלגרוס טעות. הלא בכל מילה מקיימים מצות תלמוד-תורה. ומליונים רבים של מצוות "תלמוד-תורה כנגד כולם" הלכו לאיבוד על חנם, לכאורה. וכי לא מוטב היה לתקן במקור את דברי רב הונא, והרי ברור שלא התכווין "הותרה לו", כמשמעו. או מוטב, נשאל על רב הונא עצמו: מדוע אמר "הותרה לו" תחת שיאמר "נעשית לו כהיתר"? אין זאת אלא שרצו להדגיש בזה עד כמה אכן מתייחס השונה בחטא אל חטאו – כהיתר. אילו אמר רב הונא: "נעשית לו כהיתר", היינו אומרים "כהיתר" – בכך הדמיון, והדמיון אינו מציאות. אבל האמת היא שהשונה בחטא מתייחס לחטאו כמציאות של היתר, לכן אמר רב הונא "הותרה לו", אין בינו לבין מי שבאמת מותר לו – ולא כלום. ראינו ברורה לכך מערכין דף ל': – "בא וראה

כמה קשה אבקה של שביעית. אדם נושא ונותן בפירות שביעית – לסוף מוכר את מטלטליו וכו' **לא הרגיש** (פרש"י: לא נזדעזע לשוב מן העבירה) לסוף מוכר את שדותיו וכו' **לא באת לידו** (פרש"י: לא עלה על לבו שיהא עושה שוב עבירה) לסוף מוכר את ביתו". ושאלו בגמ' שם על שינוי הלשון שבין הרישא לסיפא: "מאי שנא התם דקאמר לא הרגיש, ומאי שנא הכא דקאמר לא באת לידו?". ותירצו: "כדרב הונא, דאמר רב הונא כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו. הותרה לו ס"ד?! אלא אימא נעשית לו כהיתר". עכ"ל. איזה הבדל בין פעם ראשונה לפעם השנייה! בראשונה ידע שחטא ולבו נקפו אלא שלא נזדעזע. ובשנית: לא עלה על לבו. והרי עונש הוא כפעמון אזעקה! והאדם מפשפש מן הסתם במעשיו וממשמש בהם, כמ"ש (ברכות ה'). שאם רואה אדם שיסורים באים עליו מן הראוי שיפשפש וימשמש במעשיו למצוא את החטא שעבורו ראויים היסורים הללו לבוא עליו. אבל השונה בחטא אינו מוצא את העבירה, כי לסחור בפירות שביעית הלא מותר – "הותרה לו". לא שמחק מרשימת ה"אשמנו-בגדנו" את המילים הללו, הוא אומר אותן ודופק על לבם של חבריו הסוחרים. לו עצמו יש היתר, "הכשר" בפיקוח היצר-הרע; הותרה לו. על איש כזה דיבר רבנו יונה וקרא לו מומר (משומד) פושע, פורק-עול, ארור. ובגמ' חולין ד': מובאת דיעה שמומר אוכל נבילות **לתיאבון** אינו נאמן על השחיטה אף במקום שאין לו תיאבון לנבל. מדוע? "כיון דדש ביה כהתירא דמי ליה"!

למרבית התמיהה, דוקא אדם כזה מרגיש את עצמו "אנוס", בטוח הוא שלא יחמירו בעונשו. כל כך נתקטנה בעיניו עוולתו (ה"מותרת") עד שאינה בעיניו כי אם "פרישות", שמי שפורש ממנה מהדר לעשות את רצונו ית', אבל מי שעובר עליה אינו מפיר את ציוויו. והיא הנותנת שהקושי "להתחסד" ולפרוש מהרגלו הרע שנשתרש בו נדמה בעיניו, מחמת השתרשותו בחטא, כטיפוס על הר גבוה, כעליה לרקיע וכחצית ים-אוקינוס. לבו בריא לו כאולם, שהקב"ה שלא נתן תורה למלאכי השרת לא יבוא בטרונא אל בריותיו קרוצי החומר. איש כזה המזמר "סליחות" כבר מרגיש שמגיע לו עודף; במסירת נפשו להשכים לבית-הכנסת עם שחר כבר סלח לעצמו על עוונות המותר. [ואולי מותר לפרש את הפסוק "גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי" (תהלים קי"ט) על פי האמור שיש מציאות של עברייך במזיד המחשיב את עצמו ל"אנוס". כי ידוע מן הגר"א ש"ממשלה" היא כאשר מכריחים את זה שמושלים עליו (לאפוקי מ"מלכות"). ואם כן קשה, כיון שאיירי כאן ב"זדים" (ועונות במזיד) מדוע נחשב הדבר שהם מושלים במי שעשאם במזיד? ועוד קשה, וכי עווה דוד המלך במזיד? אכן י"ל שנתכווין לאותם זדונות שאין העברייך מרגיש בעוולתם. והם מושלים בו מתוך שהוא מחשיבם להיתר.]

f. דברי אדוננו מורנו רבנו-יונה אינם צריכים אישור וחיזוק. אך לגודל הסתירה שבין חומר העבירה ש"הותרה לו", לבין התייחסותו הסלחנית של המושרש בחטא אליה, נתחייבנו להרגיש את לבבו של העבריין בדברי הגמ' עירובין י"ט. ובפירושו של הגרי"ב זצ"ל לגמרא זו. אולי תשמש אסמכתא זו כתולעת-שמיר אשר תבקע את לב האבן.

"א"ר יהושע בן לוי – מאי דכתיב: עוברי בעמק הבכא מעין ישיתוהו. עוברי – אלו בני אדם שעוברים על רצונו של הקב"ה. עמק – שמעמיקין להם גהינום. הבכא – שבוכים ומורידין דמעות. מעין ישיתוהו – כמעין של שיתין ומעין היוצא מבית קדשי הקדשים, בתחילה דומה לקרני חגבים, כיון שהגיע לפתח היכל נעשה כחוט של שתי וכו' ונעשה כנחל שוטף וכו' – יומא ע"ז: "עכ"ל. ונתקשה הגרי"ב בהבנת גמ' זו: לבני-אדם שעוברים על רצונו של הקב"ה מעמיקים את גהינום, אך למי מיועד הגהינום ה"שטחי" טרם שהעמיקוהו? ועוד שאל: מה המיוחד ב"מעין של שיתין" שדוקא אליו דומות דמעותיהן של העוברים הללו? ואנו נוסף ונשאל: מדוע קראו לעבריינים אלו "עוברים על רצונו של הקב"ה", ולא "עוברים על מצוותיו"? ותיירץ הגרי"ב: ש"עוברי", בלשון הווה נמשך, הכוונה לאלו שעוברים כסדר, שוב ושוב, על רצונו של הקב"ה. גם העוברים על מצוותו של הקב"ה פעם אחת או שתיים יענשו בגהינום. אך לעוברים על רצונו שוב ושוב, לאלו שמצוותיו של הקב"ה נעשו להם כהיתר והם אינם חושבים את עצמם כעוברים על מצוותיו אלא על רצונו וכי סו"ס למרות ה"הותרה לו" יודע הרשע שרצונו של הקב"ה הוא שיפרוש מן ה"היתר" הזה) לאלו – מעמיקים את הגהינום. כל פעם נוספת שהרשע שונה ומשתרש בחטאו, החטא דבוק בו יותר – קשורה בו ככלב – והוא נענש ברובד יותר עמוק בגהינום. וממילא פשוט שמתחזק בכיו של הרשע עם התגבר סבלו בגהינום יותר עמוק – על כן דימו את דמעותיו למעין של שיתין הגובר והולך עד שנעשה כנחל שוטף – ה' ישמרנו ויצילנו. [ואולי י"ל, שהמעין היוצא מבית קדש הקדשים, מן הפנים לכיוון החוץ, מורה על פנימיות לבו של הרשע ששם מתנוצצת תחילה התעוררות התשובה. התגברות העונש יותר ויותר משרישה את הכרת החטא והפשע בדעתו עד אשר הוא מודה על כך בפה מלא, וכמ"ש בגמ' שם את המשך הפסוק: "גם ברכות יעטה מורה – שמצדיקין עליהם את הדין ואומרים: רבש"ע, יפה דנת וכו'"].

g. אגב, מדברי רב הונא: "עבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר", למדנו רק שיש הבדל מהותי בין עבירה הנעשית פעם ראשונה ושניה לבין כאשר היא נעשית בשלישית. ואכן בקידושין דף מ'. אמרו שמן הפעם השלישית מצרף הקב"ה מחשבת עבירה אל העבירות שכבר נעשו, ודן ומעניש גם על המחשבה הרעה – הנני מביא אל העם הזה רעה פרי מחשבתם". (פרש"י: בעובר ושונה כתיב, כי הדר מהרהר לעשות מצטרפת למעשה,

ואפילו לא עבד לה אין חזרתו לשם שמים אלא שלא הוצרך לה). וברמב"ם פ"ג מהלכות תשובה הלכה ה' – "בשעה ששוקלין עוונות אדם עם זכויותיו אין מחשבין עליו עוון שחטא בו תחילה ולא שני, אלא משלישי ואילך וכו'". הרי שוב הבדל בין שני עוונות ראשונים לבין עוון שלישי. [ואמנם הרמב"ם איירי בעוונות שונים זה מזה, אבל לכל העוונות יש מכנה משותף – המראת פי הקב"ה – על כן גם עוון אחר נחשב "שנה בה"]. כי אכן יש מקום להקל יותר בשני עוונות ראשונים כאשר לבו של החוטא עדיין נוקפו, מאשר בעוונות העוקבים אחריהם הנעשים מתוך "הבנה עצמית".

אך מדברי הגרי"ב הנ"ל למדנו חידוש נוסף, ואמנם הוא פשוט. שכמו שחמור העוון השלישי מן השנים שקדמו לו, כך חמור העוון הרביעי מן השלישי, והחמישי מן הרביעי – עד אין סוף. הבה נרגיש את הדברים: האר"י הק', בספר "זהר הרקיע" (הובא ב"שפתי-חיים", אלול) מבאר שאילולא שחטא אדם פעם ראשונה לא היתה לו בחירה לחטוא; את הפעם הראשונה מחטיאים אותו בעל כורחו, ועל זה נאמר שצדיק אין בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. הרי לנו שעל ידי חטא אחד הפך אדם להיות ממי שאינו בעל-בחירה ברע לבעל-בחירה ברע. ועל ידי חטא שני נהיה "הותרה לו", וכבר אינו בעל-בחירה בטוב, במידת מה, כי למה לא יעשה אדם מה שמותר לעשות? הרי לנו איך כל פעם נוספת של חטא משנה את מדרגתו של האדם באופן מהותי, ועל דרך זה גם פעם שלישית, ורביעית וכו'.

h. ונוסיף עוד את דברי רבנו יונה שם, קודם לכן. "ואמר שלמה עליו השלום (משלי כ"ו, י"א) ככלב שב על קאו כסיל שונה באוולתו. ביאורו: כי הכלב אוכל דברים נמאסים, וכאשר יקיאם נמאסים יותר, והוא שב לאוכלם. כן ענין הכסיל, כי יעשה מעשה מגונה, וכאשר ישנה בו מגונה יותר". עכ"ל.

כמדומה שהמשל הזה מרמז על פשר התופעה התמוהה של "הותרה לו", שלמרות שהשנות העבירה שוב ושוב חמורה יותר – בעיני עוברה היא קלה יותר. כי יש להתבונן מדוע באמת אוכל הכלב את "קאו", והרי קיא של אחרים אינו אוכל? וע"כ שדוקא העובדה **שהוא** אכל את המאכל המאוס בפעם הראשונה מאפשרת לו וגורמת לו לאכלו שוב אף בהיותו בלתי ראוי לאכילת כלב. וכמו כן בנמשל: העובדה שהכסיל כבר דיבר לשון-הרע גורמת לו להתייחס לעבירה זו כאל היתר ולעוברה שוב. [ומדוע? כי אם הדיבור הזה אסור הרי עבר כבר עבירה, ומתוך שאינו רוצה להרגיש שעבר עבירה הריהו מחשיב את דיבורו הקודמים להיתר, ומכיון שהם מותרים למה לא ידבר כמותם שוב]. ועדיין צריך ביאור במשל, אף שאין הקיא הזה מאוס על הכלב מפני שהוא עצמו אכלו והקיא, אך הרי ל"קיא" אין טעם

וריה, ומה "מושך" את הכלב לאכול את קאו? אין זאת כי אם – ההרגל! את ה"חתיכה" הזו כבר אכל, הוא רגיל בה. וכן בנמשל, לדיבורים כאלו הוא רגיל – מלהג, מקשקש בלשונו, בלי טעם בלי ריח; ההרגל נעשה טבע.

i. לא נוכל לסיים פרק זה במאמר בלי להתייחס אל התרופה למחלה זו. איך באמת מתחרטים על שעברנו "היתר"?

אין עצה ואין תבונה כי אם ללמוד מוסר ולהתבונן עד כמה אסורה וחמורה היא העולה אשר נעשתה לנו כהיתר.



המחשה חריפה בדורנו ל"כסיל שונה באולתו" הוא עישון הסיגריות, ובפרט – ביום טוב.

יודע אני שמה שאכתוב בענין זה יצער, אף ירגיז, מעט אנשים – ומהם יקרים ואהובים – ש"נתפסו" לעישון כאשר עדיין לא נודעה כסילותו. מודע אני למאמר רבותינו "אל תדון את חברך עד שתגיע למקומו", ואכן אין אני דן את המעשנים. רצוני עז להציל מרדת שחת את אלו שעדיין לא כרעו לבעל הזה, ומוכן אני לשלם את המחיר של הלגלוג בעיני אלו שאהבת ריח הסיגריות וקטורת עשן יסנוורו את עיניהם לחשוד אותי במה שאין בי, ולזלזל במאמר, בספר ובמחברו. לא נכתב ספר זה רק כדי להשביע בצחצחות את נפש המתעניינים באגדה, אלא גם, ובעיקר, כדי לרומם ולעורר לעבודת "קדוש ונורא שמו" יתברך ויתעלה. ואם יביאו הדברים הבאים תועלת אף למקצת צעירים – והיה זה שכרי. [אגב, מפני שהדברים נכתבו לצעירים הם נכתבו בסגנון קליל.]

אילו היו שומעים לי הייתי מבקש שכל מי שכבר מעשן לא ימשיך לקרוא מכאן ואילך, כי ה"נגיעות" תגרומנה לצער, לכעס ולזלזול. גם אין תקוה כמעט שק"נ טעמים לטמא את השרץ, ישכנעו יותר מן הטעם האחד של הסיגריה שאת טעמה כבר הרגישו.

אין אני מתכוון לפרט את הנזקים הגופניים של העישון. אין צריך להיות רופא כדי להבחין בריאותיו הגדושות של המעשן; השיעולים התכופים, צפצופי הסימפונות, הנשימות התכופות-הקצרות אחרי כל קומת מדרגות – אינם מותירים ספק שהעשן היוצא מפיו של המעשן אינו רק עשן הסיגריה אלא גם עשן ריאותיו הנפלט דרך הצינור היוצא מפיו. אני רוצה להתייחס אל הנזקים הנפשיים, וגם אליהם לא השכלתי להביט כפסיכולוג, אלא כאיש חינוך המשוחר הרבה עם צעירים, ומהם מעשנים.

שנח

אחת אקדים ואומר, הדברים נכתבו בקיצוניות והם מתארים את אלו שקשורים ותפוסים בעישון בכל לבבם נפשם ומאודם, אך כל מי שמח לו בקדקודו ישכיל מהם לפחוד ולרחוק מהתחלה שסופה מי ישורנו.

הרי כמה תופעות לוואי לעישון:

קבצנות: הסיגריות יקרות. ומכיון שהמתחיל לעשן בגיל הטפש-עשרה עושה זאת מתוך תאוה לגאווה, הוא "עולה" מהר מאוד לסיגריות יוקרתיות שעולות כפליים. לרוב הבחורים אין מהיכן לממן את ה"לוקסוס" הזה. ההורים אינם יכולים, בדרך כלל, להרשות לעצמם בזבז כזה; ובפרט כשמצפונם אוסר עליהם להרוס את בריאות בנם. מיעוט שבמיעוט בין מעשני סם הסיגריות נגרר עד לפשע כדי לממן את תאוותו. לווה ואינו מחזיר ("בינתיים" – כמובן), גובה עבור "מוסד" וקובע בעצמו את אחוזיו, וכד'. היותר הגונים נהיים שנורר'ס. "יש לך סיגריה?", "יש לך סיגריה?". וכאשר אצל חברים כבר לא נעים לבקש (והם גם עלולים לבקש בחזרה) אזי מקבצים אצל זרים. בתחילה מתביישים, אבל אי הנעימות מתקזזת על ידי נעימות הסיגריה שכל כך תאבים אליה; מה גם שאי-הנעימות מתפוגגת מהר, כעשן הסיגריה העולה בעקבותיה.

שקרנות: המעשן המכבד את עצמו אינו מסתפק בקיבוץ נדחים מקופסאות חבריו. חלק מן ה"נכבדות" שהוא מבקש להראות בשאיפותיו העמוקות ונשיפותיו המרשימות הוא שהוא כבר "גדול", ולאיש גדול יש כסף והוא יכול להרשות לעצמו להתענג על מותרות. על כן הוא קונה סיגריות, אם לא במזומן אז "על החשבון". ומתוך שכספו מוגבל ותאוותו אינה מוגבלת, הוא חייב לשמור על רכושו בכל מחיר, גם במחיר המידה של "אמת". כאשר הוא נשאל (מתבקש) את אותה שאלה שהוא שואל פעמים רבות את זולתו: "יש לך סיגריה?" הוא פולט אוטומטית: "נגמר לי", "אני בעצמי מחפש" וכד' – אף שקופסתו חצי מלאה. בתחילה עוד התלמדן עם עצמו, ניסה למעט בשקר – "זה נקרא שנגמר לי", וכי צריך לראות בעיניים את הקופסא ריקה, הלא יודע אני עכשיו שמחר כבר לא יהיו לי סיגריות, אם כן "נגמר לי מעכשיו ולאחר ל'". גם ההיתר לשנות מן האמת מפני דרכי שלום שייך כאן, כדי שלא יריב ויכעס על זה שביקש ממנו את הסיגריה. במשך הזמן כבר נהיה יותר קל, המצפון מפסיק להציק; שפתי נכנסו להילוך אוטומטי ולבו בל עמו.

כפיות טובה: הרבה פעמים מתקמץ המעשן מלוותר למי שויתר עבורו על של עצמו, ומכיון שהוא מודע לכך – הוא משתרש בכפיות טובה. כאשר הוא יודע שהוריו המסורים

לו כל-כך היו עצובים מאד אילו ידעו שבנם-מחמד נתפס לסרטן העישון – ואעפ"כ הוא מעשן – הרי זאת כפיות טובה כפול שמונה (נוסף על גניבת הדעת וניצול לא הוגן של דמי הכיס – זה ראוי היה להכתב בסעיף הקודם).

נחיתות: הכל יודעים שבתחילת דרכם של מעשנים אין טעם הסיגריה ערב לפיהם כטעם צפיחית בדבש. יש מהם שאילו היה יכול היה מעדיף, בימים הראשונים, לתקוע עפרון לתוך פיו; לפחות לא היה מסתחרר ומשתעל. גם הריח לא תמיד ערב לנחיריו, אבל בשביל להיות "חשוב" צריך לשלם – והוא משלם. בסופה של ההתחלה הוא מתרגל, מפסיק לסבול, ומדמיין שהוא כבר נהנה ואף נהנה מאד – מן הסיגריות. תקופת ההתחלה עוברת, ובמשך הזמן – רוצה או לא רוצה – תופס המעשן את תמונת המצב נכונה. הוא מבחין שאין הנאתו מן הסיגריה אמיתית יותר משל זה שהתרגל לכסוס את צפורניו – למשל. כזה כן זה נשתעבדו לרעב מלאכותי על ידי ההרגל והם נהנים להשביעו, אעפ"י שעל ידי השובע הזה ירעבו שבעתיים. [אלי נכון יותר לדמות את המעשן למי שמגרד בעקיצה, שהגרוד הזה מרגיעו אמנם לרגע אבל על ידו תתנפח העקיצה ותגרד כפליים. לא נורא, הרי אפשר לגרד שוב.] התאווה המושלת במעשן תוך כדי ידיעה שאין בה ממש הופכת אותו ל"סמרטוט", ומכיון שהוא מודע לכך שאינו מסוגל (וכביכול) להתמודד עם תאווה שאין בה ממש, הוא נהיה בעל דימוי עצמי נמוך השולל ממנו כל התקדמות אנושית ודתית. צריך להבין: אי אפשר כמעט להתקדם בעבודת ה' אם לא על ידי קבלות אישיות. האבן עזרא כותב על הפסוק "ודובר אמת בלבבו" – "וזה כל האדם!" כי אכן זה כל האדם: מחליט, מקבל על עצמו, מבצע – וכך הוא מתעלה ממדרגה למדרגה; וחוזר חלילה. ומי שפיתח תבוסנות ואינו מקבל על עצמו שום דבר מחשש שלא יעמוד בדיבורו, או מי שנופל שוב ושוב עד שמשמעות קבלתו שלא לעשן מחר היא רק כדי לאפשר לעצמו היום לעשן כפליים (שהרי מחר לא יעשן) לא יוכל להגיע לשום הישג בשום שטח שהוא. אחד המעשנים אמר פעם שאין לו שום בעיה להפסיק לעשן, מתי שירצה יפסיק, והא ראה – שכבר הפסיק עשר פעמים; אישיות חזקה.

אנוכיות: פעמים כה רבות פוגשים מעשן שכל כך מבין את עצמו, עד כמה קשה לו להמנע מן העישון במקום ציבורי, עד שהוא ממורמר על הקהל בו הוא נמצא – שאינו מוותר – והוא מרשה לעצמו לעשן למרות חוקי העזר העירוניים והשלטים המודיעים עליהם; כופין על מידת סדום. אם המעשן מוכן להזיק את בריאותו והוא מעשן למרות כל הכתוב במאמר זה עד כאן, לא יכול גם הציבור להתחשב בצורך הזה! "ככה זה כאשר לא לומדים מוסר" – הוא אומר לעצמו – ומצית סיגריה. כאשר מעירים לו לפעמים על הסבל

שהוא גורם סביבותיו הוא פוסק לעצמו: "עם עקש – תתעקש", ונשאר בשלו. בעיני ראיתי כזאת לא פעם.

חברה רעה: המעשנים המתחשבים בציבור פורשים לקרן-זוית שהיא תמיד מחוץ למחנה הקדושה. ועל מה משוחחים שם בדרך-כלל עומדי-הקרנות שהמשותף שביניהם ברגע זה אינו כי אם אי יכולתם להשאר בבית הכנסת? על מה ששווה לכל נפש – על המחלוקת הנוראה או על המתרחש בפוליטיקה. אחרי הכל, זו הזדמנות, בתוך בית המדרש – פה לא תהא קאי (נוטריקון של פוליטיקה). כינוס צדיקים אין מקומו בפרוזדורים, וכל מי שמבין את משמעותה של השפעה חברתית רעה ימצא לנחוץ לפזר את ההתקהלויות הללו.

אי שקט: מאן דהו אמר שהסיגריה היא ה"מוצץ" של ילדים גדולים. הוא אינו צודק, המוצץ מרגיע את התינוק, ואילו הסיגריה מורטת את עצביו של המעשן הרבה יותר משהיא מרגיעה אותו. אין "נודניק" יותר ממנה.

זה נראה בערך כך:

נו, סיגריה.

לא עכשיו.

אולי בכל זאת?

לא עכשיו!

מדוע לא?

הרגע עשנת, לא כן?!

לא נכון.

מה לא נכון?

זה היה מזמן.

אוף נודניק, תן ללמוד.

תן סיגריה וקח ללמוד.

עוד מעט.

לא, עכשיו!

טוב, אבל זו האחרונה להבוקר.

ואחרי כחצי שעה, פחות או יותר, חוזר המחזה על עצמו, וחוזר חלילה; נס שלפעמים נגמרת הקופסא.

תלויות: די להזכר בכמה מקטירי קטורת הסמים כדי לפחוד מן קברות התאווה שבעישון. שמעתי על מי מהם שממלא בקבוקי עשן מערב שבת כדי שיהיה לו מה לשאוף בשבת; מקיים בזה "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו", כדאי שיאמר: "לשם שבת קדש". הכרתי מי שבילל שבת חורפית הולך לישון מיד אחר סעודת שבת כדי לא לרעוב לסיגריה; למצוקה שתוך כדי שינה יש פתרון – חולמים על סיגריות תוצרת חוץ. ידעתי מי שיורד לפעמים בחצות לילה, עת החנויות סגורות, ללסטם את הבריות שתים שלש סיגריות; אחת לא תשקיט את המייתו. אם "חברמן" הוא, לא יזדקק לחסדי הבריות, אלא יקח "מונית" לעיר ללא הפסקה בה ניתן להשיג את סם-החיים גם בשעות הקטנות של הלילה (כמובן שהוא ישמור את עיניו בעיר הפרוצה הזאת).

כדאי להזכיר שכל אלו לא נולדו עם סיגריה בפה. הם גם לא עישנו בצעירותם כי אם, שתים, שלש, ארבע, חמש, שש, שבע, שמונה וכו' – בקושי. הם אינם מבינים איך נהיו פתאים תלתיים כל כך. לא מעשן, לא מעשן, ופתאום אינו יכול להפסיק! מכאן ולהבא נהיה מעשן למפרע.

השטות: בנוברדהוק היו מספרים על שיכור שניסה להציל את עצמו מן השכרות על ידי קבלה שלא ישתה לבדו, כי אם בחברת מישוהו, כך יוצרך להמנע מן השתיה הארוכה בכל אותם זמנים בהם הוא נמצא לבד. לילה אחד, ושיכורנו להוט אחר היין, אבל אין בנמצא מי שילגום אתו כוסית. הוא מחכה שעה ושעתיים, נשרף לאטו באש התאווה אך מחזיק מעמד, כי מלה זו מלה והחלטה זו החלטה. בינתיים הוא מוזג שתי כוסות, אחת לעצמו ואחת לבן זוגו העתידי. בלעדיו הרי לא ישתה, אלא שהוא מעדיף למזוג כבר עכשיו כדי שלא יצטרך לחכות "כדי מזיגת הכוס" אחר שנתענה כל כך עד בואו. תוך כדי שהוא חולם חלומות על אורח שבא לבקרו בחצי הלילה, חוצה זבוב טורדני את חלל החדר, עג עוגות וחג סביבות, ותוך כדי זמזום נתקע לפתע בכוס היין. ידידנו השיכור לא התבלבל, עדיין איננו שיכור, נטל מיד את הכוס השניה ובירך "בורא פרי הגפן". "יש להניח שהזבוב הספיק לטעום משהו בטרם טבע" – אמר לעצמו – "אינני שותה לבד".

שסב

יזכרו המעשנים איך עשו צחוק מעצמם לעשן את הסיגריה שאחרי האחרונה. רק אחת אחרי האחת! ושוב אחת, וגם הפעם רק אחת. ולעשן אחת זה בכלל לא נקרא לעשן. גם כשמעשנים עשר סיגריות אינן מצטרפות למנין, כי "כתותי מיכתת שעורא", וכל אחת לחודא קיימא. חשבת פעם, מדוע נטרפת עליהם דעתן של עמי הארץ בעת זקנתן? כי כמוהו כברזל אשר מכופפים אותו פעם לכאן ופעם לשם, וחוזר חלילה, עד שהוא נשבר. מי שמשטה בדעתו כפי חשקו, והוא תמיד צודק עם סיגריה בפה, מטריף את דעתו. ידע לו, עם הדעת המשובשת הזאת ילמד אח"כ תוס' ור' חיים! [עם סיגריה בפה, כי איך אפשר להבין תוס' בלי סיגריה.]

אם מישוהו מדמה שאני מגזים בהערכתני עד כמה משתטים המעשנים הקיצוניים ישא עיניו ויראה כמה לבושי מדי בני-תורה מעיזים לעשן סיגריה בפרהסיא בעצם יום-הדין של ראש-השנה. ספרי חיים וספרי מתים פתוחים, וכל הפוסקים (לאו דוקא, המעשן יצליח תמיד למצוא אילן גדול ולהתלות בו – תרתי משמע) אוסרים באיסור תורה, כהיום הזה, לעשן ביום-טוב, אך נחשבו כולם כקליפת-השום בפני אותם מעשנים ה"חולקים" על פסקיהם בהבל פיהם, דייקא. אוי לאותה בושה, אוי לאותה כלימה.

ואני חוזר ומתנצל, כוונתי לשמים, להועיל ולא ללגלג, לעזור ולא לבזות. אין אני דן איש, ומי יודע אילו טעמתי אני מן ה"סם" הזה אם הייתי עומד בפיתוייו. אחת שאלתי אותה אבקש מכל אלו שעדיין לא שקעו בפח הסיגריות ולא נלכדו בפחת העישון, יתייעצו נא עם מעשן ותיק אם יש אמת במאמר זה. ישאלו את פיו אם כדאי אם לא כדאי לעלות על מסלול ה"תאוה-גאוה-דאבה". ואם אכן הצדק עמי יואילו נא לפרוש, מיד, אפילו מ"חתן-ציגארעט".

כל כך חמור בעיני הנושא הזה עד שדברתי עליו בישיבתנו הק' "אור-ישראל" בליל ראש-השנה.

מאמר ס"ז

שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך הצדוקין

מתניתין יומא י"ח: – "מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו, ונפטרו והלכו להם, ואמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית-דין ואתה

שלוחנו ושליח בית-דין, משביעין אנחנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך, הוא פורש ובוכה והם פורשים ובוכים". ובגמ' שם (י"ט:) "הוא פורש ובוכה – שחשדוהו צדוקי, והם פורשים ובוכים – דא"ר יהושע בן לוי: כל החושד בכשרים לוקה בגופו. וכל כך למה? (השבועה הזאת למה) שלא יתקן מבחוץ ויכניס כדרך שהצדוקין עושים (בהיכל היו נותנין אותה צדוקין על האש ואח"כ מכניסין, שהיו דורשים – אל יבוא כי אם בענן כי בענן אראה, וכתוב ברישא דקרא – ואל יבוא בכל עת אל הקדש, ומשמע כי בענן עשן הקטרת יבוא ואז אראה על הכפורת)". עכ"ל.

ואם אמנם מחלוקת הפרושין והצדוקין שורשה בהבנת המקראות – שהפרושים דורשים אותה באופן הנכון על פי קבלת חז"ל, והצדוקים כפרו בתורה שבעל פה ונשתבשו. נראה שיש מקום להעמיק ולבאר שסדר הצדוקים בהקטרת הקטורת מחוץ לקדש-הקדשים תואם את כלליות שיטתם המשובשת, וסדר הקטרת הקטורת בקדש-קדשים אליבא דהפרושים תואם את שיטתם האמיתית; וכמו שיתבאר.

נקדים ביאור בדברי תוס' ברכות ל"ה: "ר"ש בן יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורע בשעת הרוח – תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנא' – ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו', ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנא' – ואספת דגנך". עכ"ל. ובתוס' שם ד"ה "כאן" הקשו דגמ' זו סותרת לגמ' אשר הובאה קודם לכן באותו עמוד – "ר' חנינא בר פפא רמי: כתיב – ולקחתי דגני בעתו וגו' וכתוב ואספת דגנך וגו', ל"ק – כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום (בזמן שעושים רצונו – הדגן שלהם, וכשאינן עושים רצונו – נוטלו ומראה להם שהוא שלו)". עכ"ל. הרי זו סתירה מפורשת בין שתי גמרות באותו עמוד, האם איירי הפסוק של "ואספת דגנך" בעושים רצונו של מקום, או איירי באינם עושים רצונו של מקום? ותיירצו תוס': "וי"ל דמיירי ודאי שעושין רצונו אבל אין עושין רצונו כל כך, דאינם צדיקים גמורים". עכ"ל. ה"עולם" רגיל לבאר את דבריהם, שמה שאמרו "דמיירי ודאי שעושין רצונו" – הוא מפני שפתיחת פר' זו בתורה היא: "והיה אם שמעו תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם וגו'", ועל זה כתוב בהמשך "ואספת דגנך", אם כן מיירי ודאי שעושין רצונו של מקום. אך מה כוונת תוס' "שאינן עושין רצונו כל כך"? ועוד אמאי קרו ליה בגמ' "אינם עושים רצונו של מקום", דמשמע שלגמרי אין עושים רצונו? אכן, תרי גווני "רצונו" איכא. יש "רצונו" ית', שגילה לנו בתורתו וצונו לעשותו, הן הנה מצוותיו שדרש מאתנו לקיימן כי אנחנו עבדיו. ויש "רצונו" ית', שסתם ולא פירש, אך הוא מצפה מן הקרובים אליו שיעשו לו נחת רוח להכנס לפנים מן השורה,

כבנים היורדים לסוף דעת אביהם מעבר למה שצוים בפירוש. וזו כוונת הגמ' שהעמידה את פר' "והיה אם שמע" גם באוקימתא של "עושים רצונו של מקום", וגם באוקימתא של "אינם עושים רצונו של מקום", כי איירי בעושים את רצונו שדרש מאתם להדיא, וכמפורש בתחילת הפר' "והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי וגו'", אך לא את רצונו שלפנים משורת הדין. ובאמת בכל מקום שנזכר בש"ס "כשאינן עושים רצונו של מקום הם קרויים עבדים" (ב"ב י'. ועוד) הכוונה שהם עושים את מצוותיו, שאל"כ אינם קרויים עבדים אלא מורדים, אלא שאינם עושים את רצונו מעבר למה שנצטוו, נוהגים כעבדים ולא כבנים. [ויעיין בספר "אהל-יהושע" להגר"י זצ"ל (דרוש א' הקדמה ג'-ד') שהשווה את פר' "והיה אם שמע" לפר' "שמע" והוכיח דברים אלה בטוב טעם].

השתא דאתינן להכא, נוכל לומר שהצדוקין, אף לפי שיטתם, ראויים להקרא "עבדים" העושים את מצוותיו של אדונם, ואילו הפרושים ראויים להקרא "בנים" העושים את רצונו של אביהם. שהרי היסוד של כל דברי "רבנן" הוא לכוון לרצונו של מקום מעבר למה שצווה, לכנוס לתוך שלנו בגדרים וסייגים ותקנות שרוצה בהם הקב"ה אך לא צווה עליהם להדיא. ולהראשונים שס"ל שאין "לא תסור" על "דרבנן"ס", הלא מוכרחים אנו לומר שכוונת חז"ל לדעת המקום, שהיה רוצה שנהגו כן, אלא שלא צווה; וכן פ' הגרא"ו בקונטרס "דברי-סופרים". ונמצא, שהפרושים שתקנו וגזרו את כל ה"דרבנן"ס" – הם בבחינת "בנים" עושי רצון אביהם, ואילו הצדוקים שלא הוסיפו כלום על ה"דאורייתא" – הם רק בבחינת עבדים העושים את מצות אדונם, אף לשיטתם.

יתר על כן, הסמכות לפרש את מכתב המלך, אף נגד משמעותו הפשוטה, אינה נתונה לעבדים. בני המלך, היורדים לסוף דעתו, הם המוסמכים לפרש את דבריו גם נגד משמעותם הפשוטה. התכונה המאפיינת את התורה שבעל-פה שמסורה הפרושים מדור לדור, בעוד שהצדוקים כפרו בה, היא סמכותם של רבנן לחלוק, כביכול, אף על התורה עצמה – "דאילו בספר-תורה כתיב ארבעים יכנו ואתו רבנן בצרו חדא" (מכות כ"ב:), ובודאי שרק לבניו נותן האב סמכות שכזו. "אבינו אב הרחמן וכו' ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל לשמע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך", המילות "דברי תלמוד" נראות כמויתרות, ומה היה חסר אילו נכתב "את כל תורתך"? אכן נתוסף במילים אלו שנשמור ונעשה ונקיים את כל הדברים אשר נלמד מתורתך, גם אם לא כווננו לאמת, ואף אם מצדו ית' לא נכללו בתורה. כי "אמת מארץ תצמח", ואף אם לא נתכוון הקב"ה למסקנות שהגיעו אליהן חכמי תורה שבעל-פה – לא בשמים היא! רק לבניו אהוביו – אבינו אב הרחמן – נותן הקב"ה סמכויות כאלו. הוא אשר אמרנו שהפרושים הם בבחינת "בנים", והצדוקים, אף לשיטתם, הם בבחינת עבדים.

שסה

מעתה נאמר כך: כאשר פוקד האדון על עבדו שהוא רוצה כוס תה, דרך משל, אין לו ענין בפעולה אלא בנפעל. לא איכפת לו מי יעשה ואיך יעשה, ובלבד שכוס התה תגיע. לעומת זאת כאשר מגלה אב לבנו את רצונו בכוס תה, הוא מעוניין גם בפעולה ולא רק בנפעל. גילוי אהבתו של בנו המשמשו חשוב בעיניו עוד יותר מן הדבר שאותו ביקש.

על הקטרת המוקטרת על המזבח הפנימי כתב רש"י (קרח ט"ז, ו') "הא לכם תשמיש חביב מכל, הוא הקטרת החביבה מכל הקרבנות". ואם סתם קטורת חביבה, אזי הקטורת המוקטרת בקדש הקדשים היא חביבה שבחביבות. מהאי טעמא, דזוקא בה בא לידי ביטוי חילוק המדרגות שבין הפרושים הקרויים בנים למקום לבין הצדוקים שאף לשטתם אינם כי אם עבדים. מלך המצווה את עבדו להביא לפניו "מוגמר", יבוא העבד לפניו בענן קטרת הבשמים, את ה"הכנות" יעשה בחוץ, כי אין למלך ענין כי אם בתוצאה, במוצר המוגמר. לעומת זאת, אב המצווה את בנו להביא לפניו "מוגמר", יפזר הבן את הבשמים על הגחלים בפני אביו, כי אביו אינו מעוניין רק בנפעל כי אם גם בפעולה. ואדרבא, ה"עבודה" – ולא ה"קרבן" – הם העיקר כאשר הבן משמש את אביו. "וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו העובד אותו" (מלאכי ג', י"ז) דייקא!

זהו העומק הגנוז לענ"ד במחלוקת הפרושים והצדוקים. לדעת הצדוקים, שהם בגדר "עבדים", אין לאדון ענין בהכנות ובעבודה כי אם בתכלית – על כן נכנס הכהן הגדול לפניו ב"מוגמר" מוגמר. ואילו לדעת הפרושים שהם בגדר בנים, יש לאדון ענין בעצם העבודה והשימוש שמשמשים בניו לפניו, על כן דוקא בקדש-הקדשים – לפני ה' – תונח הקטורת על הגחלים, ריח ניחוח לה'.

וכמה נפלא, על פי דברינו, שכאשר בליל יוה"כ עוררו את הכהן הגדול שתהיה עבודתו של מחר רצויה לפניו ית', היו אומרים לו: "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו" (יומא י"ט:). ויש לשאול: ואם ה' כן יבנה בית הלא ג"כ שוא עמלו בוניו בו, כי ה' בנה את הבית!! אכן מוכרח מפסוק זה שאם ה' כן יבנה בית לא עמלו בוניו לשוא, כי לא הבית עיקר אלא העמל המושקע בבנייתו (כאשר זהו בית שהקב"ה רוצה בו). והלא זה מה שמאפיין את עבודתם של הפרושים! על כן היו מזהירים אותם, כדי שלא יקטיר כדרך הצדוקים, דוקא בפסוק זה.

ולולי דמסתפינא הייתי מפרש את נוסח ה"מודה אני לפניך" הנאמר ביציאה מבית המדרש: "ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות", שיושבי בית המדרש הם עמלי תורה שבעל-פה ממשיכי מסורת הפרושים, ויושבי הקרנות הם אלו

שמבחינתם כל התורה היא "תורה שבכתב". מבחינתם של יושבי קרנות שאינם יושבי ביהמ"ד, התורה כרוכה ומונחת בקרן-זוית כלוח מודעות שתלויות עליו הוראות מעשיות, ותו לא (עיין קידושין ס"ו). לבי אומר לי, שנתקנה תפילת "מודה אני לפניך וכו'" להודות לקב"ה על ששם חלקנו מן הפרושים, ולא מן הצדוקים ודומיהם, כי על מי נכון לומר שאינם רצים לעוה"ב אלא לבאר שחת, ולקרוא עליהם את המקרא: "ואתה אלקים תורידם לבאר-שחת אנשי דמים ומרמה וכו'" – אם לא על אלו האומרים שאין עולם אלא אחד (ברכות נ"ד). ומה אומרים יושבי בית-המדרש בהודאתם על חלקם? "שאנו עמלים ומקבלים שכר" – על העמל; כפירושו הידוע של החפץ-חיים, כי העמל והעבודה עיקר. ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. ובאמת, שבלי הידיעה הזאת – שאנו מקבלים שכר על העמל – קשה היה להיות מעמלי תורה שבעל-פה, מחשש שניגע לריק ונלד לבהלה.

"רצה ה' אלקינו בעמך ישראל ולתפלתם שעה, והשב את העבודה לדביר ביתך ואשי ישראל ותפלתם באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך". אילו היתה ה"עבודה" רק היכי תמצוי ל"קרבנות", לא היה ראוי להזכירה כלל, ודי היה לבקש על אשי ישראל (ואלו הקרבנות) שיתקבלו באהבה וברצון. כל שכן שלא היה נכון להזכיר את העבודה אחת הקרבנות, כי האמצעי קודם לתכלית וטפל אליה. אלא שהודגש בזה שהעבודה עיקר, וכשיטתם של רבותינו הפרושים.

ואפשר עוד, שהמשפט "והשב את העבודה לדביר ביתך" קאי על הקטרת הקטורת לפני ולפנים – שהיא העבודה החביבה שבחביבות – כי השם "דביר" יאות ביותר לקדש הקדשים הנקרא כן על כי ממנו הדיבור יוצא (מבין שני הכרובים). ואכן את הפסוק "ארץ המוריה" (וירא כ"ב) תרגם אונקלוס "ארעא פולחנא" (פולחן פי' עבודה). וכתב רש"י בשמו: "ואונקלוס תרגמו על שם הקטורת שיש בו מור נרד ושאר בשמים", הרי שסתם "עבודה" הכוונה היא לקטורת. ונקראה ההקטרה הזאת "עבודה" להדגיש את אשר הארכנו להסביר במאמר זה.

המעין במאמר "אם כבנים – רחמנו כרחם אב על בנים", שם הארכנו על משמעות היותנו בנים לקב"ה, שזו הסיבה לזכות לרחמים בדין ביוה"כ, יבין עד כמה ה"ויכוח" עם הצדוקים מישך שייך לעיצומו של יום הכיפורים.

בשולי המאמר:

הנחת היסוד של מאמרנו, שמחלוקת הפרושים והצדוקים יש לה שורש של ויכוח אידיאולוגי, ואין זה ויכוח הלכתי גרידא איך מתפרשים פסוקי התורה – מפורשת במאירי

על המשך הגמ' יומא הנ"ל (אלא שהוא פירש את הענין באופן אחר). ז"ל המשך הגמ' שם (י"ט): "מעשה בצדוקי אחד שהתקין מבחוץ והכניס, ביציאתו היה שמח שמחה גדולה, פגע בו אביו, אמר לו: בני, אעפ"י שצדוקין אנו, מתייראים אנו מן הפרושים ויש לבאר: לפי שעבדי המלך יראים מבני המלך). אמר לו: כל ימי הייתי מצטער על המקרא הזה – כי בענן אראה על הכפורת, אמרתי: מתי יבוא לידי ואקיימנו, עכשיו שבא לידי לא אקיימנו [שים לב, כלשון הזה ממש נאמר בברכות ס"א; על ר"ע שאליו מתייחסת תורה שבע"פ – בענין יחוד ה' מתוך אהבה עד מסירות נפש (שהיא מדרגת בנים, ולא עבדים) כמובן]. אמרו לא היו ימים מועטים עד שמת והיו תולעים יוצאים מחוטמו. ויש אומרים: ביציאתו ניגף, דתני רבי חייא: כמין קול נשמע בעזרה, שבא מלאך וחבטו על פניו, ונכנסו אחיו הכהנים ומצאו ככף רגל עגל בין כתפיו, שנא' (על מלאכים) ורגליהם רגל ישרה וכף רגליהם ככף רגל עגל". עכ"ל הגמ'. וכתב על זה המאירי: "וממה שראיתי משיבושי קצת אמונות מן המקטרים לצבא השמים יראה לי שהיה זה רמז אצלם להיות רומזים בזה לשתי הקטורות, אחת בחוץ ואחת בפנים, והוא העיקר, ובין זה. ועל דבר זה היתה אזהרת הפרושים חמורה על זה. והוא שאמרו בכהן שעשה כן שמצאו רגל עגל בין כתפיו, ר"ל – סיבת העגל (חטא העגל) ושורש עניינו מצאו בשעה שחקרוהו ונשאו ונתנו עמו". עכ"ל. כלומר, שורש השיבוש של הצדוקים הוא בחסרון תפישת יחוד ה', ועל כן היו מניחים את הקטורת על הגחלים דוקא חוץ לקדש-הקדשים, כי קדש הקדשים מיוחד לה' לבדו, ו"חוץ לקדש הקדשים" מסמל את ה"חוץ מהקב"ה" (את צבא השמים), ובאופן שהקטירו הם – נמצאו מקטירים גם בחוץ וגם בפנים; והרי זו מהדורא בתרא של חטא העגל. [הרי ביתר הדגשה, שר"ע מסר נפשו על יחוד ה', והצדוקי על השיתוף]. למדנו שרבינו "המאירי" חיפש ומצא מה היה שורש נגיעת הצדוקים לשבש את הבנתם במקרא. על פי העקרון זה ביארנו אנחנו מהלך אחר, כי בדברי אגדה הרשות נתונה, כידוע.

מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי ששמת חלקי מיושבי בית-המדרש.

מאמר ס"ח

ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

ז"ל הטור סי' תרי"ט "ונוהגין באשכנז לומר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – בקול רם. וסמך לדבר במדרש-רבה דברים פר' ואתחנן – "כשעלה משה לרקיע שמע מלאכי

שסח

השרת שהיו מקלסין להקב"ה: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, והורידו לישראל. למה הדבר דומה? לאדם שגנב חפץ נאה מתוך פלטרין של מלך ונתנו לאשתו, ואמר לה: אל תתקשטי בו אלא בצינעא בתוך ביתך. לכן כל השנה אומרים אותו בלחש, וביוה"כ אומרים אותו בפרהסיא – לפי שאנו כמלאכים". עכ"ל.

אכן בסימן ס' הביא הטור את דברי הגמ' פסחים נ"ו. שם נתבאר טעם אחר לאמירת בשכמל"ו, ולפי המבואר שם צריך ביאור אחר מדוע ביוה"כ אומרים זאת בקול רם. ז"ל הטור שם: "ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אעפ"י שאינו מן הפרשה, משום הא דאיתמר בפסחים בפרק מקום שנהגו – כשקרא יעקב לבניו בקש לגלות להם הקץ ונסתלקה ממנו שכינה. אמר: שמא יש בכם שאינו הגון? פתחו כולם ואמרו: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד. פתח הזקן ואמר: בשכמל"ו. ואמרין נמי התם: היכי נעביד? נימריה – לא אמריה משה, לא נימריה – הא אמריה יעקב, תקנו לומר אותו בחשאי". עכ"ל. ובגמ' שם הוסיפו משל: "אמר ר' יצחק אמרי דבי רבי אמי – משל לבת-מלך שהריחה ציקי קדירה. אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער, התחילו עבדיה להביא לה בחשאי". עכ"ל.

בפשטות נראה שהטעם לאמירת בשכמל"ו בחשאי האמור בגמ' פסחים שונה והפוך מן הטעם האמור במדרש. כי במדרש משמע שאמירת בשכמל"ו מוסיפה כבוד לאומריה, ורק מתוך שנראה שבשר-ודם אינו ראוי לכבוד הזה, כי אינו במדרגת מלאכים שלהם ראוי לומר שבח זה, על כן אומרים בשכמל"ו בחשאי. ואילו בגמ' פסחים משמע שאמירת בשכמל"ו מנחילה גנאי לאומריה, ועל כן מתוך בושה אומרים זאת בחשאי (כבת-מלך שבושה לה לבקש ציקי קדירה). ולפי הטעם של הגמ' בפסחים – אין לנו עדיין הסבר מדוע ביום-הכיפורים אנחנו כן אומרים בשכמל"ו בקול רם.

ויש להוסיף לשאול שאלה זאת גם על המקדש. בשלמא לפי הטעם שהובא בטור סי' ס' מן המדרש, י"ל שגם במקדש השומעים את שם המפורש ועונים אחריו בשכמל"ו בקול רם (סוטה מ'): הם דומים למלאכים. כי במקדש שכל עניניו מעל הטבע, ומושפע שם שפע של קדושה ויראת-שמים, נדמים העונים בשכמל"ו למלאכים, כמו כל ישראל ביוה"כ בגבולין. אבל לטעם של הגמ' פסחים, אינו מובן, כי אם גנאי הוא לבקש על ריבוי פרסום כבוד מלכותו ית' לעולם ועד – מדוע במקדש לא חיישינן לגנות הזאת?

אכן עצם דברי הגמ' בפסחים, והמשל לבת-מלך שהריחה ציקי קדירה, צריכים ביאור רב. וכי גנאי הוא לומר "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"? וכבר עמד על הקושי הזה בספר נפש-החיים שער ג' פרק י"א בהגה"ה, עיין בדבריו שם.

ראשית דבר צריכים אנו לדעת שהתרגום לארמית של "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", הוא: "יהא שמיה רבא מבורך לעלם ולעלמי עלמא". ומניין שהרי "ברוך" דומה ל"יהא מבורך". "שם כבוד מלכותו" דומה ל"שמיה רבא" שפי' "שמו הגדול", כי אמירת בשכמל"ו נלמדת מן הפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקיננו", וכן בתפילת נשמת: "הגדול – בכבוד שמך". ו"לעולם ועד" דומה ל"לעלם ולעלמי עלמא". ובתרגום ירושלמי פר' ויחי (מ"ט, ב') מובא כל המסופר בגמ' פסחים נ"ו. ה"ל, ותרגם את אמירת יעקב אבינו: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד – "יהא שמיה רבא מבורך לעלמי עלמין". ובברכות ג'. – "ולא זו בלבד, אלא בשעה שישראל נכנסין לבתי-כנסיות ולבתי מדרשות ועונין יהא שמו הגדול מבורך, הקב"ה מנענע ראשו ואומר: אשרי המלך שמקלסין אותו בביתו כך וכו'", ופרש"י: "אשרי כל זמן שהיה קילוס זה בתוך בית-המקדש". והיכן מצינו שאמרו במקדש "יהא שמו הגדול מבורך"? באמירת: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"; הרי שהיינו הך.

ומתוך ההשוואה הזאת למדנו שאמירת "בשכמל"ו" מתייחסת לעתיד לבא. שכמו ש"יהא שמיה רבא וכו'" היא בקשה וקילוס להתגלות ה' אשר תהיה לעתיד לבוא, ולכן היא נאמרת אחר הכרזת "יתגדל ויתקדש שמיה רבא" המתייחסת לאמור במקרא "והתגדלתי והתקדשתי" במלחמת גוג ומגוג, שאז יתגדל שמו של הקב"ה ככתוב ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד (טור או"ח סי' נ"ו). כן גם "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הכוונה היא לריבוי פרסום כבוד מלכותו ית' באחרית הימים.

נראה לבאר, שיעקב אמר בשכמל"ו אחר שאמרו בניו "ה' אחד", כשראה שאעפ"כ לא חזרה אליו שכינה ולא יכול היה לגלות את הקץ. יעקב אבינו הסיק מכאן שעדיין אין שבטי-יה שייכים למדרגת היחוד של אחרית הימים, על כן ביקש וקילס על העתיד לבוא שאז יתרבה כבוד מלכותו ית' כאשר יהיה ה' אחד ושמו אחד.

ומדוע במשנה תורת משה לא נכתב פסוק זה? כי התורה ניתנה לכל הדורות ולכל המצבים, ואז כשיהיה ה' למלך על כל הארץ ויהיה הוא אחד, לא יאמר עוד "יתגדל ויתקדש שמיה רבא", כי כבר יהיה שמו גדול וקדוש לעיני עמים רבים, ולא יענו עוד "יהא שמיה רבא מבורך לעלם ולעלמי עלמא", וכמו כן אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" תהיה מיותרת – על כן לא נכתבה בתורה; כי לא נכתב בתורה מה שאינו נצחי.

נותר לנו לבאר את ה"התלבטות" של חכמינו ז"ל, אם לומר בשכמל"ו – כיעקב, או לא לומר – כמשה. ומדוע בושה היא לנו לומר בשכמל"ו, אעפ"י שיעקב לא נתבייש לומר זאת. ונראה, כי מאז שניתנה לנו התורה, בידינו להביא את הגילוי של אחרית הימים בכל

עת, וכמו שהעידו לנו חז"ל, עה"פ: "אני ה' בעתה אחישנה, זכו – אחישנה". ואם עדיין לא זכינו שיתקיים בימינו "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" – בושה היא לנו, כי בידינו הדבר תלוי. שאני יעקב אבינו שלא ניתנה עדיין תורה לו ולבניו, להם אין בושה לבקש ולקלס על העתיד אעפ"י שהם מודים בכך שבהווה עדיין אין שם כבוד מלכותו מבורך, כי רק על ידי מתן תורה יתכן הגילוי הזה, בשלמות. במילים אחרות: משתוקקים ומתגעגעים אנחנו לחזון אחרית הימים, על כן אי אפשר לנו שלא לבקש ולקלס על הגילוי העתידי של "יהא שמיא רבא מבורך לעלם ולעלמי עלמיא", אבל בושה היא לנו לבקש ולהודות בכך שכהיום הזה עדיין אין שמו מבורך – על כן אנו אומרים זאת בחשאי. כאותה בת מלך רעבה ותאבה שקשה לה להתאפק מלבקש את ציקי הקדרה, אבל בושה היא לה לבקשם, ולכן היא מבקשת את עבדיה שיביאו לה בחשאי.

מעתה נוכל לומר שביום הכיפורים אנחנו בבחינת מה במדרגת הגילוי של "ביום ההוא", כי נשגב ה' לבדו עלינו ביום הקדוש הזה שבו אנחנו מתרוממים כמלאכים להשיג את יחודו. וכמו כן במקדש מתגלה כבוד מלכותו גם בעולם הזה, כמ"ש הגר"א על פי חגיגה י"ג, שכנפי החיות האמצעיות שכתוב עליהן "כבוד מלכותו" לא נתמעטו כל זמן שהיה ביהמ"ק קיים (ועל זה אנו מבקשים אחר חורבנו "גלה כבוד מלכותך עלינו מהרה"). ואכן מתקיים במקדש במדת מה "ביום ההוא ה' אחד ושמו אחד", כי שם הוגים את שם המפורש ככתיבתו (עיין פסחים נ').

על כן ביוה"כ בגבולין, ובמקדש כל השנה, אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" – בקול רם. כי בזמן הזה, ובמקום הזה, אין אנו מרגישים בושה לבקש על ריבוי פרסום כבוד מלכותו ית', כי עיקר בקשתנו על זמנים אחרים ומקומות אחרים, והמבקש עבור אחרים אינו מתגנה.

מאמר ס"ט

דברי התעוררות לפני תפילת נעילה

יודעים אנחנו שאם לא עכשיו אימתי, כי רגעים אלו עלולים-עשויים לחרוץ את כמות ואיכות חיינו לשבט או לחסד. אבל מפני היותנו "סחוטים", עייפים, צמאים ורעבים, עלולה להתגנב מחשבת אוון שהרגעים הללו כבר לא ישנו שום דבר. אם כל כך הרבה תפילות, תחנונים, וידויים, חרטות, קבלות – לא הועילו עד כה, ח"ו, אזי דוקא ה"מעט"

שעא

שעוד ניתן לדחוס עד שעת נעילת-שער הוא יכריע את הכף! עד כאן דברי היצה"ר; חלילה מלחשוב כן.

ז"ל הזהב של ה"משך-חכמה" פר' וילך – "מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא, ועל הכל יש שופטים גבוה מעל גבוה וכו' ומיימינים ומשמאילים, לפעמים מטים לכף זכות מחמת איזה זכות, אבל בעוון מרד הנוגע בכבוד המלך אז כולם מחייבים, כי מי יוכל למחול על כבוד המלך בלעדי המלך בעצמו, אחרי הבכי והרחמים וכו' והנה כל ימי תשובה שהמלך יושב על כסא וצבא השמים עומדים עליו יכול להועיל רק על עבירות שאין בהם חילול ה', ששוקלים זכויות כנגד עבירות. אבל על חילול ה', על זה אמרו: אם יכופר לכם העוון עד תמותון בית ישראל, כי אין יוה"כ מכפר (סוף יומא). **ורק בעת החתימה שהשי"ת דן יחידי אז הוא שעת הכושר שהשי"ת יסלח מרוב טובו אחרי גודל הבכי והחרטה**, כי אם הוא ימחול על חטא כבודו מי יאמר אליו (מה תעשה). לכן בנעילה סדרו הפסוקים – למה תמותו, השיבו וחיו, כי לא תחפוץ במות וגו', וכיו"ב – הכל על עוון חילול השי"ת". עכ"ד אשר הם כמים קרים על נפש עייפה ליתן לנו סיכוי של ממש לזכות ברגעים אלו מה שלא היינו יכולים לזכות כל עשרת ימי תשובה.

אך תנאי התנה מרן זצ"ל: **"אחרי גודל הבכי והחרטה"**, לעיכובא:

ודעו לכם רבותי שעיקר חילול ה' אינו בשווקים וברחובות, אלא בקודש פנימה, בקדש הקדשים. להנמיך את המושגים, להקטין את השאיפות – אין לך חילול ה' גדול מזה. על המשנה ר"ה ט"ז. שכל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון – אחד אחד – אמרו בגמ': "יכולם נסקרין בסקירה אחת". ופי' הגה"צ ר' אליהו לאפיאן זצ"ל, שהכוונה היא – שבכל אחד ואחד רואה הקב"ה את כולם, כי כל באי עולם משפיעים על כל אחד ואחד במישרין ובעקיפין, ובעקיפי עקיפין. כל שכן שבישיבה אחת יש השפעה מכרעת לכל אחד על כל אחד. "אלף נכנסים למקרא ואחד יוצא להוראה" – אילו ידענו מראש מיהו האחד אשר יצא להוראה, כלום היינו מכניסים רק אותו? בודאי שלא, כי אלולא אותם תשע מאות ותשעים ותשעה שלא יצאו להוראה – גם אותו אחד מאלף לא היה זוכה לכך. כי ה"מושגים" שלו נבנו מכל הנכנסים. זה הווה לו דוגמא לבקאות, וזה לעיון; זה לתפילה וזה לדקדוק הלכה; זה לענווה וזה ל"ויגבה לבו בדרכי ה'". ומכל הרקע של האיות הסביבתית, שחבקה את כל מגזרי הגדלות התורנית, צמח ונתעלה האחד היחיד והמיוחד שיצא להוראה. וכאשר מתרשלים האלף מן השלמות ומסתפקים במועט – גם הגדול שבהם יתקטן. גם זה, ובעיקר לזה, חילול ה' יקרא. והבן. קל וחומר אם נכנסו נורמות פסולות ושליליות וקנו שביתה לדורות אצל עשרות אלפי תלמידי הדורות הבאים, ובניהם

שעב

ותלמידיהם, ובני בניהם ותלמידי תלמידיהם. [והנני מוסיף בכתב מה שלא אמרתי בעל-פה. איני יודע אם "בין הזמנים" הוא מושג חיובי או שלילי, יש לדון על כך בכובד ראש, אבל איזה אחריות נטל על עצמו מי שהכניס וחדש את ה"נורמה" הזאת. או את ההרגל של שינת שחרית אחרי התפילה, או את הפירצה של "ללכת לקיוסק" להשלים את התזונה, וכד'. לאיזה חילול ה' אחראים אלו שהרסו את הזעזוע מלאחר זמן קריאת שמע, ומלדלג בפסוקי דזמרה, ומלתלוש את דפי ה"קרבנות" מן הסידור. ולכל מה שאינני רוצה להזכיר – לכל אלו ישנם אחראים, והם יתחלקו ביניהם במחיר הכבד של ירידת הדורות אשר מכוחם. כפי הנראה לאדם הרואה לעינים, אם לא נחוש לדור הבא מתוך אחריות מירבית, נמצא בקרוב בחורים מדברים בפלאפון באמצע הסדר במקומם באולם, אוכלים ממתקים ליד הגמרא כדי להתרכז היטב בלימודם, מעשנים בחזרת הש"ץ, ואין אני רוצה לחשוב להיכן אנחנו עלולים עוד להגיע.] המושגים שלנו היום רחוקים מאד משל ה"ישיבה-בחורים" שלפני שני דורות, ואין נורא מאשר לחלל את שמו ית' בקדש הקדשים של היכלי הישיבות.

עכשיו, בתפילת נעילה, נוכל לזכות למחילה גם על חילול ה', אחרי גודל הבכי והחרטה.

אחי ורעי, כמה בחורים מתוכנו ישתדכו השנה, הם או אחיהם או אחיותיהם. יודעים אתם את ההבדל בין "מצא אשה מצא טוב" לבין "ומוצא אני מר ממות את האשה" – את זה חותמים ברגעים אלו. לכמה מאתנו יולדו אחים או אחיות, אחיינים או אחיניות. חשבו: מה רב ההבדל בגידול, בחינוך, בין ילד בריא גופנית שכלית ונפשית לבין פגוע מח או לב – על זה גוזרים ברגעים אלו. לכל אחד כאן יש: הורים, סבים וסבתות, דודים ודודות – ומהם זקנים וחולים – והסיכוי שבדרך הטבע לא יהיו אתנו חלק מהם ביוה"כ הבא הוא סביר. ואנחנו הרי מאמינים שאנחנו ערבים זה לזה, ושמשפטי ה' אמת צדקו יחדיו, ושיש בכח כולנו להציל את כולנו.

הקב"ה שומע תפילת עמו ישראל ברחמים!

הבה נקיים בעצמנו ברגעים אלו את דברי המשנה: "אם אין אני לי מי לי, וכשאני לעצמי מה אני, ואם לא עכשיו אימתי".

מאמר ע'

חג סוכות ושייכותו לימים הנוראים

בהקדמה לקונטרס "ברכת-אבות", להגר"י הוטנר זצ"ל, נאמר כך: "יחסו של חג הסוכות לכלל המועדים יחס כפול הוא. מפאת אשר הוא המקרא-קדש האחרון משלשת הרגלים – הרי הוא חותם את מערכת קדושת הזמן של הרגלים, ומפאת אשר הוא המקרא-קדש האחרון בירח האיתנים – הרי הוא חותם את קדושת הזמן של ימים נוראים". עכ"ל. הרי זו סיבה מספיקה לכלול בספר על הימים הנוראים מאמר המבאר את עניינו של חג סוכות. אלא שיש לתמוה על מחבר מאמר זה שהוציא בשנת תשנ"ט ספר שלם בענין סוכות, מה ראה לצרף מאמר בודד על סוכות לספר זה תחת שיצביע לעבר ספרו "יצפנני בסכה"? אכן התשובה על "קושיה" זו היא העובדה שרק כאשר עברתי בתשרי תשס"א על ספרי ונתקבצו אצלי חלקיו למקשה אחת – אז נתחדש בדעתי מאמר זה שיש בו אמנם תמצית והרכבה מכמה מאמרים גם יחד אך גם פנים חדשות באו לכאן. אלא שבאו הדברים בקיצור נמרץ, וכדי להבינם על בוריים יואיל המעיין לעבור על ספרי "יצפנני-בסכה".

הרי כמה נקודות מרכזיות הטעונות בירור. תפישת מהות עניינו של החג הזה תמתח קו אשר יחבר ביניהן, והיו לאחד.

מדוע נתייחד חג בפני עצמו (של שבעה ימים!) לפרט אחד מתוך כלליות יציאת מצרים. הלא את עצם היציאה ממצרים חגגנו כבר בחג הפסח, ואם אמנם לא היה ניכר ה"זכר לענני הכבוד" אילו ישבנו בסוכה בחודש ניסן (טור) האם די בבעיה הטכנית הזו לחדש חג נוסף כדי לעשות זכר לפרט אחד מני רבים? על השאלה הזאת ענה הרמב"ן במילים קצרות, ז"ל בפר' "אמור": "והנה צווה בתחילת ימות החמה (ניסן) בזכרון יציאת ממצרים בחודשו ובמועדו, וצווה בזכרון הנס הקיים הנעשה להם כל ימי עמידתם – בתחילת ימות הגשמים". עכ"ל. ונראית כוונתו, שחג הפסח מציין את הנסים החד פעמיים שביציאת מצרים, ועל כן די לחגוג אותו פעם אחת בשנה – בחודשו ומועדו. ואילו חג סוכות נועד לציין את הנסים הנמשכים, הקיימים כל ימי עמידתם במדבר, ועל כן לא די במועד חד פעמי כדי לצייןם, אלא דוקא החזרה על "זכר ליציאת מצרים" פעם נוספת, באמצע השנה, מורה על התמדה של הנהגה נסית; כאילו היה ראוי שנעשה להם זכר במשך כל השנה כולה. והבן. אך עדיין קשה כי מלבד מתנת ענני הכבוד ניתנו במדבר גם מן ובאר ועיין

שעז

תענית ט'. וגם הם היו נסים נמשכים כל משך עמידתם במדבר, אם כן מדוע נעשה הזכר לענני הכבוד, ולא למן ולמי הבאר?

הקשר בין בית המקדש לבין הסוכה – בולט מאוד. הרחמן של סוכות הוא: "הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת", והכוונה לבית המקדש. אנו מייחדים "הושענא" שלמה לבקש ישועה על בית המקדש המכונה בכ"ב כינויים לפי סדר אותיות הא'-ב'. בית המקדש נקרא "סכה", כמ"ש "ויהי בשלם סכה ומעונתו בציון", ועוד. ואכן עניינם שווה, כי על המשכן נאמר "ועננך עומד עליהם" (שלח י"ד, י"ד) וגם הסוכה מסמלת את ענני הכבוד של "בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים". בחג הסוכות נצטוונו לשמוח לפני ה' שבעת ימים – בבית המקדש. ואף ניסוך המים והשמחה הכרוכה בשאיבתם – היו במקדש. תאווים אנחנו לדעת את עומק עניינו של הקשר הזה.

אחד מן הקשיים העיקריים בתוכן עניינו של החג, הוא הקשר בין מצות הסוכה שהוא זכר ל"בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים", אשר מכוחה נקרא החג – חג הסוכות, לבין מצות ארבעת המינים אשר הם "דוגמא" מן הצמחיה אשר בתקופה זו אוספים את תבואתה, ומכוחה נקרא החג – חג האסיף. ובודאי שאין אלו שני מועדים שנקלעו לזמן אחד, וה"ענין" ליטול את הלולב דוקא בסוכה – יוכיח.

"ובחג נידונים על המים" (ר"ה ט"ז). מכח הדין הזה מרצים על המים בד' מינים, בניסוך המים, בתפילות הושענא-רבא. נראה לבאר בעז"ה, שמי הגשמים אשר המפתח שלהם לא נמסר לשליח קשורים למועד הזה, לא רק כהכנה ל"אסיף" הבא.

חג הסוכות הוגדר בתפילה "זמן שמחתינו", במקביל אל "זמן חרותנו" (פסח) "זמן מתן תורתנו" (שבועות). כפי הנראה היתה בשנת יציאתנו ממצרים סיבה מסוימת לשמחה, בחודש תשרי, ומכוחה נקרא החג "זמן שמחתינו" ונצטוונו עליו "ושמחת בחגך" (וממנו למדים על שאר המועדים). גם הרמב"ם (פ"ב מהל' לולב) כותב – שבסוכות היתה במקדש שמחה יתירה על שאר המועדות. מהו שורש השמחה היתירה בחג הזה?

גם ה"שלוש" משתייך לחג הזה יותר מאשר לשאר החגים. הסוכה היא זכר לענני הכבוד הקרויים "פרוס עלינו סוכת שלומך" (עץ-יוסף) אשר ניתנו לישראל בזכות אהרן שהיה אוהב שלום ורודף שלום (ר"ה ג'). וכבר רמזו על האחדות המושפעת מן הסוכה מדרשת חז"ל: "כל האזרח בישראל ישבו בסוכות – ראויים כל ישראל לישב בסוכה אחת"

שעה

(סוכה כ"ז:). גם מצות ארבעת המינים הנלקחים כאחד מרמזת על "יוקשרו כולם אגודה אחת" (ויק"ר ל', י"א). דבר זה יוסבר במאמר זה, בס"ד.

המתבונן בתוכן הכללי של ההושענות, הבא לידי ביטוי בפתיחתן וסיומן, ישים לב שמודגש בהן מאד הענין של "אני והו הושיעה נא". תוס' (סוכה מ"ה.) פירשו שגם "אני" וגם "הוא" הם שמותיו של הקב"ה, "והיינו אני והוא הושיעה נא – שיושיע לעצמו". עכ"ל. לכן פותחים אנו את ההושענות בבקשות "הושענא למענד", ומסיימים בפיוט "כהושעת אלים בלוד עמד" אשר כל פיסקא שבו מציינת את עובדת היות הקב"ה אתנו בגלותנו עד שכביכול גם הוא נגאל ונושע כאשר גאל והושיע אותנו. כפי הנראה יש לנושא הזה שייכות מיוחדת לחג הסוכות. מהי?

ז"ל הרא"ש פ"ג דסוכה אות כ"ו – "איתא במדרש: לפי שבר"ה באין לדין ישראל ואומות העולם ואין יודעים מי יצא זכאי ומי חייב, נתן הקב"ה מצוה זו לישראל שיהיו שמחים בלולביהם כאדם היוצא מלפני השופט זכאי שהוא שמח וכו'". עכ"ל. המדרש הזה, המהווה אסמכתא למה שהובא בראש מאמרנו מדברי הגר"י הוטנר זצ"ל, שסוכות חותם את קדושת הזמן של ימים נוראים, הוא סתום בפנינו לפי שעה; גם הוא יואר ויאיר בהמשך מאמרנו.

בספרי "יצפנני בסכה", מאמר כ"ו, הבאתי כמה הוכחות על ההקבלה שבין חג סוכות לבין ימות המשיח. המרשימה ביותר היא הציטטה מן הזוה"ק – "ובהוא יומא ייתי מלכא משיחא, ומקרי חג האסיף – דכניס קוב"ה ביה גלותא דעמיה, ויתקרי חג הסוכות – דכולו שבעין דרגין חפיין על ישראל כסוכה". עכ"ל. גם בענין זה נוכל להתעמק ולהבין יותר, בס"ד.

השורש אשר יניק את כל ענפי המאמר הזה הוא דברי הגר"א בשיר-השירים (א', ד') וב"אדרת אליהו" פר' כי-תשא. והנני מסכם את דברי הגר"א כפי מיעוט הבנתי.

לאחר חטא העגל ביקש הקב"ה לכלות את ישראל. אחר תפילת משה ניחם הקב"ה על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו, אך הודיע שלא ילך הוא ית' עמנו ובקרננו אלא ישלח מלאך להנהיגנו, בדומה לאומות העולם המונהגות על ידי מתווכים. הקב"ה נימק זאת באומרו: "פן אכלך בדרך – וכששכינתי בקרבכם ואתם ממרים בי, מרבה אני עליכם זעם" (רש"י). כאשר שמעו העם את הדבר הרע הזה (שאין השכינה שורה ביניהם ומהלכת עמם) התאבלו והתנצלו את עדים מעליהם. משה רבינו התמיד בתפילותיו ותחינותיו עד שנעתר

הקב"ה וכת עמו ברית שילך עמנו ובקרבתנו להנהיגנו בהשגחה פרטית של נסים נסתרים, ועל זה נאמר: "ויאמר הנה אנכי כרת ברית נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו בכל הארץ ובכל הגוים (שתהיו מובדלים בזה מכל האומות עובדי כוכבים, שלא תשרה שכינתי עליהם)". [ואף שיש סכנה להמרות את פי המלך בפניו, שזה מרבה זעם יותר מאשר להמרות את פי שלוחיו, קידם הקב"ה את פני הרעה במה שלימד את משה רבנו את התכסיס של י"ג מידות הרחמים אשר על ידן יתאפשר קיום הברית הזאת לעולם.] ומסיים הגר"א במילים: "וזה הגדולה והטובה אשר אין אחריה ולא היתה כזאת, שנא' – אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננד עומד עליהם. ועל זה אנו מצפים, שנאמר – כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון". עכ"ל.

והנני משלים את הדברים במה שציטט בספר "זמן שמחתנו" מספר "עבודת הגרשוני", ז"ל: "ואמר דודי הגאון ז"ל: ששורש הטעם של מצות סוכה הוא מה שחזר הקב"ה ונתרצה לשכון בתוך בני ישראל ולא למסור אותם למלאך כמו שאמר בתחילה – הנה אנכי שולח מלאך לפניך, רק שהשכינה תהיה תמיד בתוכם ולישב בצלו. ותחלת חזרת השכינה לישראל היתה בט"ו תשרי, כי ביוה"כ ירד משה מן ההר להגיד לישראל שצווה הקב"ה לעשות את המשכן ולשכון בתוך בני ישראל לעולם, ולא יסור מהם לעולם, כמ"ש: השוכן אתם בתוך טומאתם וכו' וביום ט"ו (תשרי) התחילו לבנות את המשכן וחזרה שכינה לישראל, ועל זה צווה הי"ת לעשות את חג הסוכות בט"ו לחודש השביעי על שם שזכינו לישוב תחת כנפי השכינה (והם ענני הכבוד שחזרו בט"ו בתשרי)". עכ"ל.

אחר הקדמת דברי הגר"א נשוב ונתייחס אל הקשיים אשר עוררנו – דבר דבור על אופניו.

מדוע נקבע חג זכר לענני הכבוד ולא נקבע חג זכר למן ולבאר? מפני שהלחם והמים אשר מגיש בעל-הבית לאורחיו הם תוצאה מן העובדה שהוא עומד עליהם לארחם. [ז"ל הגמ' ב"מ פ"ו: "בשכר חמאה וחלב – זכו למן, בשכר והוא עומד עליהם – זכו לעמוד הענן, בשכר יוקח נא מעט מים – זכו לבארה של מרים"]. ענני הכבוד היו הביטוי לנוכחותו ית' בינינו, ומכיון שהיינו אתו – אכלנו ושתינו על שולחנו. והבן.

הקשר בין המשכן והמקדש לבין הסוכה מובן מאד על פי הנ"ל, כי הסוכה היא זכר לענני הכבוד אשר חזרו בתחילת בניית המשכן, והם מורים על המצאות הקב"ה בקרבנו. במדבר ובמשכן באה הנוכחות הזאת לידי ביטוי בהנהגה של נסים גלויים תמידיים, והסוכה שהיא זכר לענני הכבוד מורה על כך שהנהגה הזאת נמשכת לדורות עולם, אלא שאינה גלויה כל כך כי אם בנסים נסתרים. [ולפיכך בצווי "בסכת תשבו שבעת ימים" נכתבה המלה "בסכת" בכתב חסר, לעומת "בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים

(וענני כבוד) שנכתב "בסכות" בכתב מלא. כי גילוי ההשגחה לדורות הוא "חסר" לעומת הגילוי במדבר שהיה "מלא". וז"ל הגר"א (שיה"ש פ"א) עה"פ: "אל תראוני שאני שחרחרת ששזפתני השמש וגו' כרמי שלי לא נטרתי – ואם הייתי אצל ביתי והיה מסיך ומגין עלי מן השמש, שהייתי למעלה מן המזלות וכו' כידוע בסוד יעקב חבל נחלתו". עכ"ל. הרי הקבלה בין "סוכה" לבין "מקדש" בענין זה של "למעלה מן השמש".

עכשיו יובן מאד הקשר בין חג הסוכות לבין חג האסיף, ובינו לבין הגשמים. הסוכה המורה על השגחה פרטית שמשגיח הקב"ה בעצמו על עמו ישראל נותנת מבט חדש על האסיף. האסיף שלנו אינו כמו האסיף של אומות העולם. את התבואה שלהם גידלה האדמה, כביכול, על פי טבע הכוכבים והמזלות שברא הקב"ה. את האסיף שלנו גידל לנו הקב"ה. והרי כן מפורש בתענית דף י'. – "ארץ ישראל משקה אותה הקב"ה בעצמו, וכל העולם על ידי שליח, שנא' – הנותן מטר על פני ארץ (בעצמו), ושולח (ע"י שליח) מים על פני חוצות". והרי מפורש בפסוקים, בפרשת עקב, שהגשם בארץ ישראל יורד בהשגחה פרטית – "והארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה ארץ הרים וגבעות למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלקיך דרש אתה, תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. והיה אם שמע תשמעו אל מצוותי וגו' ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך וגו' השמרו לכם פן יפתה לבבכם וגו' ולא יהיה מטר והאדמה לא תתן את יבולה". על העובדה שהקב"ה הוא שמגדל לנו את הצמחיה אנו מורים ומודים בכך שאנו נוטלים בידינו דוגמאות מרנינות מן הצומח ומצביעים בהם אל עבר שמים וארץ וד' רוחות העולם, כאומרים בזה: שהצמחיה הזאת מתייחסת ושייכת למי ששמים וארץ וד' רוחות העולם הם שלו. וכמה מתאימים הדברים לדברי החיד"א (הובאו בספר "זמן שמחתנו") שאת ארבעת המינים הללו מגדל הקב"ה בעצמו, שלא כשאר צמחים אשר מלאך מכה על קדקדם ואומר להם "גדל", והרי זה ממש כדברינו, שאת זה באים נטילת הלולב ונענועיה להורות.

ההכרה בהשגחה פרטית היא שורש השמחה היתירה, וביותר במקדש. כדרך שכאשר אמר הקב"ה למשה "כי לא אעלה בקרבך" – התאבלו העם, כן לאידך גיסא כאשר חזר הקב"ה והבטיח שילך בקרבנו – שמח העם שמחה יתירה. ופשוט הוא, כי שורש כל השמחות הוא הידיעה שהכל בגזרת עליון, כי מפי עליון לא תצא הרעות. ז"ל הר"ח ויטאל זצוק"ל: "והשמחה התדירית בחלקו כי כל דעבדין מן שמיא לטב". יעקב אבינו אומר: "כי חנני אלקים וכי יש לי כל", כי מי שידוע שהוא מושגח פרטית על ידי הקב"ה בכבודו

שעה

ובעצמו – יש לו הכל ואינו חסר דבר, על כן הוא שמח. [וסוכות כנגד יעקב – טור]. אין מקום בו ניכרת ה"השגחה" כל כך, כמו בית המקדש; על כן עיקר השמחה היא בבית המקדש.

ואף השלום והאחדות בזה הם תלויים; שהרי פירש בספר "בית-הלוי", פר' "בשלח", שמפני שישראל מונהגים על ידי ה' אחד על כן הם מאוחדים. ואילו אומה"ע המונהגים על ידי אמצעים, וכל אמצעי הוא נברא, וכל נברא הוא מורכב – אי אפשר שתשרור ביניהם אחדות אמיתית. אלו המושגחים בהשגחה פרטית ויודעים באמת שאין אדם נוגע במוכן לחבירו כמלוא הנימה – לעולם לא יריבו ולא יתחרו על "לתאוה יבקש נפרד", אלא יהיו תמיד שמחים בחלקם, וזהו שורש השלום והאחדות.

גם תוכן ההושענות מוסבר עכשיו, כמין חומר. כי הרי הובא לעיל מספר עבודת הגרשוני משם הגר"א – שבחזרת ענני הכבוד בט"ו תשרי נכרתה הברית "ולא יסור מהם לעולם, כמ"ש: השוכן אתם בתוך טומאותם". ומכיון שהקב"ה אתנו בכל מצב ונסיבה הריהו גואל ומושיע את שכינתו יחד אתנו. [חנון בידם מעבידים, יקרך עמם מעבירים, לגוחה מצויינת ויושע, נקוב והוצאתי אתכם וכו' וכו'].

ועל זה באות אומות העולם לדין עם ישראל. מקטרגות הן על הבחירה של "חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו" – כן פי' המהרש"ק שו"ע או"ח סי' תקפ"א והנצי"ב בהעמק דבר (ויקרא ט"ז, כ"ט) [והוסיף הנצי"ב שם – "ועל זה נכרת הברית עם משה אחר העגל כמ"ש בספר 'שמות' ל"ד, י"י"]. וכבר הביא הרד"כ בספרו מקור לדבריהם מן הזוה"ק (זמן שמחתנו מאמר י"ט). וכפי הנראה מן הזוה"ק שם, בימים הנוראים עת מייחדים ישראל את הקב"ה וממליכים אותו על כל העולם ומתקרבים אליו – על ידי כן הם זוכים שהקב"ה ייחדם מכל העמים להשגיחם בהשגחה פרטית, וכמ"ש: "את ה' האמרת היום להיות לך לאלקים וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצוותיו ומשפטיו ולשמוע בקולו, וה' האמירך היום להיות לו לעם סגולה כאשר דבר לך ולשמור כל מצוותיו".

נשלים את מאמרנו בביאור השייכות שבין חג סוכות לבין ימות המשיח, על ידי שנחזור ונצטט מדברי הגר"א הנ"ל. נחתום את מאמרנו זה, ואת ספרנו, בתקוה ותפילה שיקויימו בנו בקרוב, ז"ל: "זוה הגדולה והטובה אשר אין אחריה ולא היתה כזאת, שנא' – אשר עין בעין נראה אתה ה', ועננך עמד עליהם. ועל זה אנו מצפים, שנא' – כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון".

תם ונשלם, השבח לבורא העולם.